



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Nichthandeln als solidarischer Akt

verfasst von / submitted by

Marcel Kieslich, B.A. MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Arno Böhler, Privatdoz.

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

NICHTHANDELN ALS SOLIDARISCHER AKT

von Marcel J. V. Kieslich

Inhaltsverzeichnis

1.	EINLEIBUNG	3
1.1	Vom Informieren	8
1.2	Vom Digitalisieren	11
1.3	Weitere Handlungen	15
2.	ASKESE: Nichthandeln als öffnende Praxis	21
2.1.	Ästhetische Perspektiven	25
2.1.1	Interpassivität	25
2.1.2	Unterlassung	28
2.2.	Rudolf Schwarzkogler. Oder der Passivist	32
2.2.1	Reduktion	33
2.2.2	Synästhesie	40
2.2.3	Transformation	43
2.3	Zwischen-Stand	46
3.	SCHWEIGEN: Nichthandeln als indifferenzierende Praxis	48
3.1	Transkulturelle Brücken	50
3.1.1	Kosmotechnik	53
3.1.2	Freundlichkeit	59
3.2	Laozi. Oder der Destrukteur	63
3.2.1	<i>wú wéi</i> (無為)	64
3.2.2	<i>zì rán</i> (自然)	67
3.2.3	<i>dao</i> (道)	70
3.3	Zwischen-Stand	75
4.	AUSLEIBUNG	78
4.1	Zum Öffnen	78
4.2	Zum Indifferenzieren	83
4.3	Weitere Handlungen	87
	Quellenverzeichnis	93
	Abstract	97



wasserkur

Abbildung 1

„Die Welt erobern wollen durch Handeln:
Ich habe erlebt, daß das mißlingt.
Die Welt ist ein geistiges Ding,
das man nicht behandeln darf.
Wer handelt, verdirbt sie.
Wer festhält, verliert sie.“¹

1. EINLEIBUNG

Der Club of Rome veröffentlichte 50 Jahre nach seinem ersten Bericht eine zweite Studie mit dem Titel *Earth for all. A survival guide for humanity* (2022) (deutsch: Ein Survivalguide für unseren Planeten). Seit nun mehr 50 Jahren beschäftigt sich der Thinktank mit Fragen unserer Zukunft und nachfolgender Generationen. Die Forschung vereint Expert*innen verschiedener Disziplinen, um so klimapolitische Fragen mit ökonomischen, soziologischen und technologischen Aspekten zusammenzudenken. Um verschiedene Zukunftsszenarien zu entwickeln, verwenden sie das sogenannte *Earth4All*-Modell. Sie konzentrieren sich auf zwei relevante Szenarien: *Too Little Too Late* und *Giant Leap*. Wenn die Menschheit den „Giant Leap“ schaffen will, anstatt in einem „Too Little Too Late“-Szenario stecken zu bleiben, muss gehandelt werden, so der Tenor. Das Buch kann als ein Aufruf zum Handeln verstanden werden. Sie fragen: "Sind sich die Bürgerinnen und Bürger des Ausmaßes der Gefahren bewusst, die wir in Kauf nehmen, wenn wir jetzt nicht handeln? Und wollen die Menschen handeln? Sind sie bereit für ein neues ökonomisches System, welches das Wohlergehen aller tatsächlich fördert?"²

Earth for all vereint und fokussiert fünf Kernthemen: Armut, Ungleichheit, Ermächtigung, Ernährung und Energie. Die Wissenschaftler*innen fordern für diese fünf Bereiche grundlegende Kehrtwenden und schlagen dafür (vor allem Politiker*innen) konkrete Maßnahmen vor. Neben landläufigen Themen, wie der Abkehr von fossilen Brennstoffen hin zu erneuerbaren Energien, liegt ein besonderes Augenmerk auch auf feministischen Diskursen und einer progressiven Besteuerung der reichsten Personen dieser Welt; sowie eine konsequente Umverteilung, die unter anderem einen Schuldenerlass für arme Länder bedeuten würde. „Konsum ist nicht gleichmäßig über die Welt verteilt. Die zwanzig reichsten Länder verbrauchen über 70 Prozent der Ressourcen.“³ Somit richten sich ihre Forderungen

¹ Laozi 1921, *Textstelle 29*, S. 31

² Dixson-Declève et al. 2022, S. 42

³ Ebd., S. 40

für eine „Transformation in Richtung einer ausreichend fairen, gerechten und sicheren Welt“ vor allem an jene Menschen, die in Industrieländern leben.⁴ Außerdem stellen sie in Frage, „ob uns heute noch genügend Zeit zum Handeln“ bleibt.⁵ Es müsse jetzt gehandelt werden, um noch eine ‚außerordentliche Kehrtwende‘ zu schaffen, was nicht weniger bedeutet als „die schnellste wirtschaftliche Transformation der Geschichte“.⁶ Ihr zweiter Bericht scheint ein letzter (optimistischer) Aufruf zu sein, bevor es zu spät ist, um „Risiken substantiell zu reduzieren“.⁷

Nur auf neue Technologien zu setzen, scheint keine Option zu sein. In *The Limits to Growth* (1972) wurde vom Club of Rome neben der maßgebenden These, dass Wachstum Grenzen habe, auch die Annahme vertreten, Technologie könne nicht alle Probleme lösen, die von Menschen mittels Technologie (nicht-intendiert) geschaffen wurden.⁸ Das ist erstaunlich, war es doch die Kybernetik, die es ermöglichte, mit Hilfe von Rechenmaschinen (alias Computern) Wahrscheinlichkeiten verschiedener Zukunftsszenarien zu simulieren, um so potentielle Lösungswege vorzuschlagen. Obwohl Technologie auf diese Weise keine Probleme löst, so trägt sie doch einmal mehr dazu bei, etwas offenzulegen, das sonst im Verborgenen geblieben wäre. Computer ermöglichen Wissenschaftler*innen – damals wie heute –, präzise Aussagen darüber zu treffen, was passiert, wenn die Weltgemeinschaft weiter so handelt wie bisher.

Um den Auswirkungen menschlichen Handelns Ausdruck zu verleihen, brachte der Atmosphärenchemiker Paul Crutzen um die Jahrtausendwende den Begriff ‚Anthropozän‘ ins Spiel, welcher das Ende des Holozäns einläuten sollte.⁹ Seitdem verwenden Wissenschaftler*innen aus verschiedenen Disziplinen diesen Begriff und versuchen (anhand diverser Aspekte) den Beginn einer ‚neuen‘ Epoche unseres Planeten zu definieren. Der Artikel *The Anthropocene. Comparing its meaning in geology (chronostratigraphy) with conceptual approaches arising in other disciplines* (2021) von Jan Zalasiewicz und weiteren Kolleg*innen zeigt, dass sich unterschiedliche Geschichten vom Beginn des Anthropozäns erzählen lassen, je nachdem, aus welcher (natur- oder kulturwissenschaftlichen) Perspektive auf diese

⁴ Vgl. Dixon-Declève et al. 2022, S. 39

⁵ Vgl. ebd., S. 32

⁶ Vgl. ebd., S. 19

⁷ Vgl. ebd., S. 15

⁸ Vgl. Meadows 1972, S. 131 ff.

⁹ Vgl. Dixon-Declève et al. 2022, S. 27 f.

Thematik geblickt wird.¹⁰ All diese Erzählungen versuchen den Wendepunkt festzulegen, ab dem sich menschliches Handeln unumkehrbar in die Erde einschrieb. Für die geologische Bestimmung des Anthropozäns wird insbesondere die Mitte des 20. Jahrhundert in Betracht gezogen, also jene Zeitspanne, auf die der erste alarmierende Bericht des Club of Rome folgte.

Die geologische Perspektive bringt besonders prägnant die Verschränkung von Natur und Kultur zum Ausdruck. Das daraus entwickelte Narrativ markiert zudem einen Wendepunkt im Glauben an den ‚technologischen Fortschritt‘: Nach Ende des Zweiten Weltkrieges standen sich zwei Weltmächte gegenüber, und trotz der Bilder von Hiroshima und Nagasaki im Hinterkopf, konnte ein atomarer Angriff von der Gegenseite nicht ausgeschlossen werden. Von Interesse für die Geologie sind die Jahre von 1952 bis 1963, da in dieser Zeitspanne auffallend viele überirdische Atombombentests stattfanden, die bis heute qua naturwissenschaftlicher Methoden weltweit in Gesteinsproben nachweisbar sind – und noch weitere Jahrtausende nachweisbar sein werden.¹¹ Die in der Atmosphäre detonierten Atombomben führten weltweit zu einem sehr hohen Anstieg von Radionukleiden und hinterließen „a well-defined radiogenic signature“ – nicht vergleichbar mit den Bomben auf Hiroshima und Nagasaki oder den Nuklearkatastrophen von Tschernobyl 1986 und Fukushima 2011.¹²

„The advent of the nuclear age in itself does not merit the identification of a new geological epoch. The signature of weapon testing coincides with a range of human-driven changes that have produced stratigraphic signals that indicate a dramatic shift in the Earth system around the mid-20th century, which in total may be considered the distinctive feature of the Anthropocene. The fact the plutonium 239 signature is coincident with other changes makes it a useful tool for defining the Anthropocene’s base.”¹³

Der Fokus liegt hier also auf einem Zeitraum, in dem die (Welt-)Politik begann, sich im Gestein der Erde zu materialisieren. Erstmals hatte sich das Handeln der *Erdlinge* in einem derartigen Ausmaß in die Erde eingeschrieben und begonnen, die Atmosphäre spürbar zu verändern.

¹⁰ Vgl. Zalasiewicz et al. 2021, S. 11 f.

¹¹ Vgl. Waters et al. 2015, S. 51; im Jahr 1963 trat der *Partial Nuclear Test Ban Treaty* in Kraft, welcher jegliche Kernwaffenversuche in der Atmosphäre, im Weltraum und unter Wasser verbot.

¹² Vgl. ebd., S. 49; anhand von Zahlenwerten wird ein Referenzpunkt ermittelt und versucht das Datum der messbaren Schwelle festzulegen. Im Anthropozän wird *datifiziert*. Im Gegensatz dazu versuchen kultur- und geisteswissenschaftliche Perspektive, den Beginn des Anthropozäns an bestimmten ideengeschichtlichen Entwicklungen sowie Verhaltens- und Handlungsmustern der Menschheit festzumachen.

¹³ Ebd., S. 55

Menschliches Handeln wirkt sich auf ökologische Zyklen aus. Es verändert die dünne Schicht aus Sauerstoff, welche Lebewesen vor gefährlichen Strahlen aus dem Kosmos schützt. Um diese Atmosphäre, also eine hinreichende Lebensgrundlage zukünftiger Generationen zu schützen, gehen junge Menschen auf die Straße – und kleben sich fest. Die Klimabewegung kämpft dafür, dass dieser Planet für alle lebenswert und bewohnbar bleibt. Politische Entscheidungsträger*innen sollen zum Umdenken und Handeln bewegt werden. Aber werden Menschen (Politiker*innen eingeschlossen) schnell genug umdenken können? Warum sollten sie jetzt handeln? Schließlich ist seit über 50 Jahren bekannt, in welche Richtung die Menschheit handelt. Im Jahr 1984 hält Martin Heidegger fest:

„Das Bedenklichste ist, daß wir noch nicht denken; immer noch nicht, obgleich der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird. Dieser Vorgang scheint freilich eher zu fordern, daß der Mensch handelt und zwar ohne Verzug, statt in Konferenzen und auf Kongressen zu reden und sich im bloßen Vorstellen dessen zu bewegen, was sein sollte und wie es gemacht werden müßte. Somit fehlt es am Handeln keineswegs am Denken. / Und dennoch – vielleicht hat der bisherige Mensch seit Jahrhunderten bereits zu viel gehandelt und zu wenig gedacht.“¹⁴

Obwohl Heidegger hier eine (politische) Notwendigkeit des Handelns durchscheinen lässt, relativiert er diese gleich wieder, indem er rhetorisch fragt, ob weniger Handeln „vielleicht“ doch angemessener wäre.

Der Aufruf zum Handeln scheint allgegenwärtig: „Act now.“¹⁵ So lautet eine aktuelle Kampagne der Vereinten Nationen, die individuelle Maßnahmen gegen den Klimawandel bewirbt. Auch der Meeresbiologe Hans-Otto Pörtner (Mitglied des Weltklimarates) konstatiert Anfang 2022 in Anbetracht sich dramatisch wandelnder Naturereignisse, es gebe „nur einen begrenzten Zeitraum, in dem erfolgreiches Handeln auf den Weg gebracht werden“¹⁶ könne. Die Botschaft ist klar: es bleibt kaum noch Zeit. Aber ist Handeln das einzige (probate) Lösungsmittel, das der Weltgemeinschaft bleibt? Hat doch (,fortschrittliches‘) Handeln Menschen erst in diese missliche Lage gebracht, in der sie sich nun (mit all den anderen Lebewesen) befinden. Aus diesem Dilemma geht die der vorliegenden Arbeit zugrundeliegende Forschungsfrage hervor: *Inwiefern kann Nichthandeln als ein solidarischer Akt verstanden werden?*

¹⁴ Heidegger 1992, S. 4

¹⁵ O. A.: *Act Now. The UN Campaign for Individual Action*; <https://www.un.org/en/actnow> (Stand: 16.01.23)

¹⁶ O. A.: „Gibt nur begrenzten Zeitraum“; <https://www.tagesschau.de/ausland/weltklimarat-bericht-101.html> (Stand: 16.01.23)

Es stellt sich also die Frage, ob Passivität in Bezug auf den Klimawandel per se negativ zu bewerten sei. Inwiefern kann eine bewusste Entscheidung zum Nichthandeln in diesem Kontext ein wirksames Potential entfalten? Kann Passivität als eine solidarische Praxis verstanden und mit den Zielen des grünen Aktivismus enggeführt werden? Im Folgenden geht es um *eine transgenerationale, mehr-als-zwischenmenschliche Solidarität gegenüber allen Lebensformen dieses Planeten*. Solidarität wird somit zu einem Ausdruck für eine *Verbundenheit* aller Entitäten, die sich auf diesem Planeten befinden und eine Atmosphäre miteinander teilen. Menschen haben diesem Verbund in den letzten Jahrhunderten augenscheinlich keinen besonders großen Dienst erwiesen; haben sie ihr eigennütziges Handeln doch immer wieder kurzfristig ausgerichtet. Im Folgenden wird kontraintuitiv die These vertreten, dass Nichthandeln keine Negation ist, sondern vielmehr ein Akt der bewussten Verweigerung; ein passiver Widerstand für die Erhaltung mehr-als-menschlicher Lebensgrundlagen.

Viel wurde bereits über das Nichthandeln nachgedacht und geschrieben. In der vergangenen Dekade sind im deutschsprachigen Raum unter anderem drei Sammelbände erschienen, die sich damit auseinandersetzen.¹⁷ Zudem gibt es mindestens zwei kürzlich erschienene, englischsprachige Bücher, die sich ebenfalls dem ‚Nichtstun‘ widmen, wovon eines in den folgenden Abschnitten unsere besondere Aufmerksamkeit bekommt: *How to Do Nothing. Resisting the Attention Economy* (2019) von Jenny Odell.¹⁸ Ihre Überlegungen werden mit Byung-Chul Han Veröffentlichung *Vita Contemplativa. Oder von der Untätigkeit* (2022) diskutiert. Beide Bücher üben (jeweils mit einem eigenen Begriff von Nichthandeln) Kritik an der Digitalisierung und heben gleichzeitig das Potential der Zurücknahme für eine „Rettung der Erde“¹⁹ hervor.

¹⁷ Siehe unter anderem: *Performanzen des Nichttuns* (2008), *Ökonomie der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion* (2010), jeweils herausgegeben von Barbara Gronau und Alice Lagaay, und *Tun oder Nichttun. Zwei Formen des Handelns* (2015) herausgegeben von Corinne M. Flick.

¹⁸ Bei dem zweiten Buch handelt es sich um *Do Nothing – How to Break Away from Overworking, Overdoing, and Underliving* (2020) von Celeste Headlee, die sich mit einem anthropozentrischen Blick gegen Produktionsweisen wendet, die Menschen zu Maschinen machen. Sie spricht sich für ein Mensch-sein aus, das im Kern auf ein „Nichtstun“ zurückzuführen sei.

¹⁹ Han 2022, S. 58

1.1 Vom Informieren

Die *Ethik der Untätigkeit* bildet den Kern von Byung-Chul Hans Kritik, die (mit Rekurs auf Heidegger) als ein Plädoyer für die „Besinnung“ gelesen werden kann.²⁰ Neben einer beachtlichen Analyse von Heideggers Denken in Bezug auf das Nichthandeln, arbeitet Han die „vita contemplativa“ vor allem in abendländischen Denktraditionen heraus. Dabei hebt er unter anderem Aristoteles, Thomas von Aquin sowie Walter Benjamin hervor. Mit Hannah Arendt geht er hingegen deutlich ins Gericht und kritisiert ihren „Pathos des Handelns“.²¹ Er zeigt auf, inwiefern Arendt das Soziale vom Politischen „komplett abgekoppelt“ hatte und somit blind für ein Nichthandeln blieb.²² Arendts und Hans Ansichten vom Nichthandeln unterscheiden sich grundlegend: für Arendt sei es ein Merkmal des Animalischen, wohingegen Han es als „genuin menschlich“²³ auffasst, nicht zu handeln. Arendt gehe dem aktiven Prinzip nach, so Han, ebenso Heidegger, der aber seine Haltung änderte, indem er begann, sich auch für eine „Entschlossenheit zum Handeln“ auszusprechen, die aus der „Besinnung“ hervorgeht.²⁴ Heidegger prägte hierfür den Begriff ‚Gelassenheit‘:

„Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist. / So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken.“²⁵

Han resümiert, dass Arendt einen derartigen Paradigmenwechsel nicht vollzog, wenngleich er am Ende von *Vita activa* (1967) einen „Lob der *vita contemplativa*“ zu erkennen glaubt.²⁶ Arendt schließt ihr Buch ‚vom tätigen Leben‘ nämlich mit folgendem Zitat von Catos ab: „Niemals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, niemals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit mit sich allein ist.“²⁷ Schließlich geht Han auf Arendt zu und räumt ein:

²⁰ Vgl. Han 2022, S. 44; dort schreibt er: „Im Gegensatz zum Handeln, das vorwärtsdrängt, bringt die Besinnung uns dorthin zurück, wo wir *immer schon* sind.“

²¹ Vgl. ebd., S. 75 ff.

²² Vgl. ebd., S. 82; inwiefern Arendt das Soziale aus dem Politischen ausklammerte, und was die Gründe dafür gewesen sein könnten, stellt eine eigenständige Forschungsfrage dar, der hier nicht nachgegangen wird.

²³ Ebd., S. 10

²⁴ Vgl. ebd., S. 55 f.

²⁵ Heidegger 1959, S. 12 f.

²⁶ Vgl. Han 2022, S. 102

²⁷ Arendt 2002, S. 415

„Das tätige Leben hat gewiss seine eigene Gültigkeit und Berechtigung, es hat aber, so Thomas von Aquin, seinen letzten Zweck darin, dem Glück der *vita contemplativa* zu dienen: [...] Die *vita contemplativa* ist das ‚Ziel des ganzen menschlichen Lebens‘ (*finis totius humanae vitae*).“²⁸

Sein Fokus auf die Kontemplation liegt jedoch nicht allein an einem Interesse an Heideggers oder Arendts Schriften. Die ‚Untätigkeit‘ fügt sich nahtlos an seine anhaltende Kritik an der Digitalisierung unserer Welt. Bereits mit Büchern wie *Transparenzgesellschaft* (2012), *Digitale Rationalität und das Ende des kommunikativen Handelns* (2013), *Undinge. Umbrüche der Lebenswelt* (2021) sowie *Infokratie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie* (2021) gibt sich Han als Digitalisierungskritiker zu erkennen. In *Undinge* (2021) kritisiert er zum Beispiel die „Hyperkommunikation“, welche sich durch eine Zunahme von Informationstechnologien entwickelt habe.

„Die Hyperkommunikation, der Kommunikationslärm entweiht und profanisiert die Welt. Niemand *lauscht*. Jeder *produziert sich*. Die Stille *produziert nichts*. Daher liebt der Kapitalismus die Stille nicht. Der Informationskapitalismus erzeugt den Zwang der Kommunikation.“²⁹

Diese Kritik greift er in *Vita contemplativa* (2022) auf, wenn er von einem „Informationsregime“³⁰ spricht, das eine „tiefe, kontemplative Aufmerksamkeit“³¹ unmöglich mache, oder davon, dass soziale Medien einen „Abbau der Gemeinschaft“³² bewirken. Er beschreibt ein Verkümmern der Fähigkeit Langeweile zu erfahren; das Internet sei ein „digitaler Blätterwald“, der uns am *Lauschen* hindere.³³ Erst beim Verweilen verdichte sich das Sein, es sei „aber unmöglich, bei Informationen zu verweilen“.³⁴ Sein Plädoyer für das Lauschen ist gewissermaßen eine Aufforderung zur *progressiven Rückbesinnung*.

Diese Intention läuft parallel zu einer von ihm anvisierten „Rettung der Erde“, welche er mittels einer „Ethik der Untätigkeit“ *potentialisieren* möchte.³⁵

„Entgegen Arendts Überzeugung hängt die Zukunft der Menschheit nicht von der Macht handelnder Menschen ab, sondern von der Wiederholung des kontemplativen Vermögens, des Vermögens also, das *nicht handelt*. *Vita activa* entartet zur Hyperaktivität und endet in Burnout, nicht nur der Psyche, sondern auch des ganzen Planeten, wenn sie nicht die *vita contemplativa* in sich aufnimmt.“³⁶

²⁸ Han 2022, S. 67

²⁹ Han 2021, S. 93

³⁰ Han 2022, S. 93

³¹ Ebd., S. 50

³² Ebd., S. 12

³³ Vgl. ebd., S. 20

³⁴ Vgl. ebd., S. 62

³⁵ Vgl. ebd., S. 51

³⁶ Ebd., S. 103

Lauschen hat vordergründig kein konkretes Ziel; anders als das Zuhören, das auf ein bestimmtes Gegenüber ausgerichtet ist. Dieser Wahrnehmungsmodus ist *zweckungebunden*, bekommt hier aber von Han eine abstrakte Intention zugeschrieben: die „Rettung der Erde“. Indem Han es als Lösung psychischer und planetarischer Probleme formuliert, wird bei ihm Nichthandeln zu einer zweckgebundenen Praxis. Es könnte nun der Eindruck entstehen, dass sich Han widerspricht, wenn er einerseits ‚Untätigkeit‘ von einer Intentionalität befreit, und andererseits ihr einen Zweck zuweist.³⁷ Um Licht in diese Verstrickungen zu bringen, ist es notwendig, zwischen zwei Dimensionen zu unterscheiden, in denen Nichthandeln stattfinden kann.

Der von Corinna M. Flick herausgegebene Sammelband *Tun oder Nichttun* (2015) macht deutlich, dass Nichthandeln auf zwei grundsätzlich unterschiedliche Weisen verstanden werden kann. Kai A. Konrad zeigt dort in seinem Beitrag, dass Nichthandeln sowohl als *individuelle* als auch *kollektive Praxis* verstanden werden kann.³⁸ Was Passivität auf kollektiver Ebene bedeutet, wird wiederum in Stefan Korioths Beitrag sichtbar: Er beschreibt unterschiedliche Beweggründe für ein potentiell Unterlassen auf institutioneller Ebene und spricht sich (auf die Gesetzgebung rekurrierend) für umfangreiche Reformen statt „schneller und kleinteiliger Reaktionen“ aus.³⁹ Ein derartiger Aktivismus nehme sich keine Zeit für Entschleunigung, die für wirkliche Kehrtwenden – wie sie der Club of Rome formuliert – notwendig wären. Auf der anderen Seite, also auf individueller Ebene, hebt Korioth eine zunehmende „Automatisierung und Computerisierung“ hervor, die Menschen ohnehin in eine „Passivität“ drängen, wodurch die „Bereiche nötiger Handlungen“ schrumpfen würden, da sich Individuen auf die Kontrolle von automatisierten Prozessen beschränken, so seine These.⁴⁰ Während Maschinen unangenehme Tätigkeiten ‚abnehmen‘, übernehmen Menschen deren Überwachung, was beispielsweise im Kontext des automatisierten Fahrens besonders

³⁷ Vgl. Han 2022, S. 13

³⁸ Vgl. Konrad 2015, S. 137 ff.; Konrad argumentiert für einen *technologischen Fortschritt*, da er die Option des Verzichtes auf „individueller Ebene“ skeptisch sieht. Er hebt stattdessen die positiven Aspekte des Wachstums auf „globaler Ebene“ hervor. Dabei wird ein Glaube an Darwins Theorem ‚Survival of the Fittest‘ erkennbar. Die Menschheit müsse sich kontinuierlich – qua technologischer Entwicklungen – an die sich verändernden Umstände anpassen. Aber Konrad lässt außer Acht, dass Innovationen Teil der sich immer schneller verändernden Umstände sind, wodurch ein Teufelskreis entsteht, für dessen Lösung er jedoch keinen Vorschlag bereithält. – Wie begegnen Menschen solch einem *technologischen Determinismus*?

³⁹ Vgl. Korioth 2015, S. 69

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 72 f.

gut sichtbar wird.⁴¹ Menschen werden zu Kontrollmaschinen innerhalb *technologischer Konstellationen*.

Dieses Kontrollieren hat allerdings nichts mit dem Lauschen gemein, auf das Han anspielt. Seine Untätigkeit soll *zwecklos* sein, also keinen Zweck verfolgen: ein „Zu-nichts“⁴². Jedoch bleibt an seiner Untätigkeit ein „Um-zu“⁴³ haften, insofern es bei ihm *um* eine Intensivierung des Lebens, respektive eine intensivierte Wahrnehmung von Welt geht. Auf individueller Ebene bedeutet Lauschen ein *Zu-nichts*, eine ungerichtete Öffnung, und auf kollektiver Ebene wird es hier zu einem *Um-zu*, indem es als potentielle Lösung für aktuelle Probleme, welche die Psyche und den Planeten betreffen, vorgeschlagen wird. Das bedeutet, dass individuelles Nichthandeln als eine Praxis ohne Zweck verstanden werden kann, während es auf kollektiver Ebene durchaus zu einem Politikum wird, und somit alles andere als *ateleologisch* ist.

Bewusstes Nichthandeln kann also unterschiedlich ausgelegt werden. Aber was ist der Unterschied zwischen *teleologischem* und *ateleologischem Nichthandeln*? Dieser Frage werden wir uns zum Abschluss der Studie widmen. Es wird aufgezeigt werden, dass ‚Nichthandeln‘ ein Oxymoron ist, weil es ein ‚handeln‘ enthält. Bevor wir nun zu Odell kommen, sei noch erwähnt, dass sich diese Arbeit vor allem auf individuelle Praktiken beschränkt. Dabei bleiben kollektive Potentiale einer (v)ersuchten Folgenlosigkeit individuellen Nichthandelns zunächst unbeachtet. Es wird hier stattdessen darum gehen, aufzuzeigen, inwiefern Nichthandeln als ein *mehr-als-menschlicher Akt der Solidarität* verstanden werden kann.

1.2 Vom Digitalisieren

Aus ihrer biografischen Nähe zum Silicon Valley heraus argumentiert Odell für einen geschulten Einsatz von Aufmerksamkeit innerhalb technologisierter Umwelten, wo Zeit von Tech-Konzernen in Vermögen verwandelt wird. Odell sucht nach einem adäquaten Mittel, um der Vereinnahmung durch Algorithmen zu entgehen. Bei ihr bedeutet Nichthandeln nicht

⁴¹ Vgl. o. A.: *Taxonomy and Definitions for Terms Related to Driving Automation Systems for On-Road Motor Vehicles (J3016_202104)*; https://www.sae.org/standards/content/j3016_202104/ (Stand: 16.01.23); die Society of Automotive Engineers (SAE) definiert ein 6 Stufen-Modell zum automatisierten Fahren, in welchem die unterste Stufe („keinerlei Automatisierung“) eingeschlossen ist. Auf der dritten Stufe des Modells kann die Fahrzeugführung abgegeben werden, jedoch muss Mensch im Notfall eingreifen und die Kontrolle übernehmen können, wenn es das System signalisiert.

⁴² Vgl. Han 2022, S. 13

⁴³ Ebd., S. 55

„Nichts tun“, wie der deutsche Titel vermuten lässt; vielmehr wird von ihr eine Passivität bestärkt, die passiven Widerstand als eine Form des Einschreitens versteht; Nichthandeln als eine Technik, die sich von den Logiken der Algorithmen befreit. Ein „act of political resistance to the attention economy“⁴⁴, also jener Welt, die mit Zeit (Daten) handelt: “I’m suggesting that we protect our *spaces* and our *time* for non-instrumental, noncommercial activity and thought, for maintenance, for care, for conviviality.”⁴⁵

Sie schlägt vor, sich der ungewollten Daten-Produktion zu entziehen, ergo einen Ausweg aus kapitalistischen Narrativen und dem Techno-Determinismus zu finden. Der Titel des Buches kann in einer kapitalistischen Welt ironisch gelesen werden; es geht – wie gesagt –, nicht darum, nichts zu tun, sondern um ein *Anders-tun*.⁴⁶ Ihr Versuch, den Text als einen Ratgeber („self-help-book“⁴⁷) zu verkleiden, spielt mit weit verbreiteten Selbstoptimierungslogiken. Obwohl es nur eine Verkleidung ist, bleibt an ihren Worten jedoch ein Beigeschmack von Effizienz haften.

Zudem sind die von ihr aufgeworfenen Probleme teilweise nicht neuartig; auch Odells Lösungsvorschlag, der schwindenden Aufmerksamkeit für das *Hier* und *Jetzt* in einer digitalisierten Welt entgegenzuwirken, überrascht nicht. Auswüchse der Industrialisierung haben bereits zu ähnlichen Ansätzen geführt, wie beispielsweise in Paul Lafargues *Le Droit a La Paresse* (1880) oder etwas später in Bertrand Russells Aufsatz *In Praise of Idleness* (1932) zu sehen ist. Beide argumentieren in gewisser Weise für eine Art Nichthandeln, um sich vor einem vereinnahmenden Kapitalismus und modernistischer Beschleunigung zu schützen.

Es gibt ein „Recht auf Faulheit“, schreibt Lafargue, und wendet sich gegen einen gesteigerten Konsumzwang im Hyperkapitalismus.⁴⁸ Die Kritik von Lafargue liegt nicht nur auf

⁴⁴ Odell 2019, S. xi

⁴⁵ Ebd., S. 28

⁴⁶ Vgl. Fukuoka 1985, S. 27; als ein weiterer Fürsprecher kann Masanobu Fukuoka erwähnt werden, der im Kontext der Landwirtschaft eine „Nichts-tun“-Bewegung startete: „Der Mensch muß sich beeilen, um sich einen neuen Lebensstil und eine spirituelle Kultur zu eigen zu machen, die auf einer Gemeinschaft mit der Natur beruhen, wenn er nicht immer geschwächer und kraftloser werden will, während er wie wahnsinnig herumrennt und verwirrt seine Energien verschwendet. [...] Um zu einer menschlichen Gesellschaft zu gelangen, in der das ‚Nichts-tun‘ möglich ist, muß der Mensch alles hinter sich lassen, was er getan hat, und sich Schritt für Schritt von den falschen Visionen und Denkweisen lösen, die ihn und seine Gesellschaft erfüllen. Das ist alles, worum es bei der ‚Nichts-tun‘-Bewegung geht.“

⁴⁷ Odell 2019, S. xxii

⁴⁸ Vgl. Lafargue 1987, S. 40; es stellt sich hier allerdings die Frage, inwiefern eine solche Faulheit mit dem Müßiggang der antiken Griechen vergleichbar ist, welcher jenen Philosophierenden vorgesehen war, die Sklav*innen hatten, um an Stelle ihrer tätig zu sein. Faulheit ist das Privileg einer wohlhabenden Klasse, deren Reichtum auf der Ausbeutung anderer beruht. Heute beruht der Wohlstand westlicher Industrieländer auf den Schultern von Arbeiter*innen ärmerer Länder; Menschen, die zu niedrigen Löhnen und unter teilweise elendigen

Seiten der Produktion, wie bei Marx und Engels, sondern auch auf dem Konsum und einer konsumierenden Gesellschaft, die nie genug hat. Die von Lafargue geforderte Form des Stillstandes stellt einen passiven Widerstand gegen gesteigerte Produktivität und Beschleunigung dar – *Stillstand als Widerstand*. Stille bedeutet Verlust im Kapitalismus. Um es mit den Worten von Bartleby zu sagen: „I would prefer not to.“⁴⁹ In eine ähnliche Richtung stößt auch Russell, der von einem „Kult der Tüchtigkeit“ spricht und kritisch hinterfragt, wie viel in einer industrialisierten Welt überhaupt noch gearbeitet werden müsse.⁵⁰ Den Sinn von Arbeit sieht er nur mehr im Profit, der zum Konsum verhilft. Vor allem hinsichtlich einer urbanen Bevölkerung spricht er von einer Art *passivem Vergnügen*, dem Menschen in ihrer erkämpften Freizeit nachgehen.⁵¹

Es gibt ein *Beschäftigungsproblem*. Zeit gestaltet sich kompliziert in einer komplex-strukturierten, globalisierten Welt, die scheinbar unendlich Optionen bietet, Freizeit zu gestalten. Trotz Wohlstand (zumindest in Industrieländern) und der theoretischen Möglichkeit, mehr Zeit zu haben, wird Freizeit zu einem Nutzungs- und Beschäftigungsproblem. Auf der einen Seite gilt es, eine Beschäftigung zu finden, um Geld zu verdienen, und auf der anderen Seite hat manch eine*r offenbar ein Problem, sich überhaupt zu beschäftigen, um all das Eingenommene wieder auszuscheiden. Menschen suchen sich offenbar unterschiedliche Bewältigungsmechanismen, um mit der Flut an Informationen und technischen Anforderungen umzugehen.⁵² Auf die Kritik am *homo faber* folgt gewissermaßen eine Kritik am *homo digitalis*, welche erstere nicht aufhebt, sondern sich mit ihr und aus ihr heraus entwickelt. Wohin führen zunehmende Beschleunigung, Überforderung und eine Unübersichtlichkeit der Welt? Inwiefern kann Nichthandeln ein aufmerksames Engagement für die eigene Situiertheit bedeuten? Im Folgenden wird es um eine sinnliche Aufmerksamkeit für das eigene Befinden gehen; also nicht um Freizeit, in der die freie Gestaltung von Zeit im Vordergrund steht, sondern ein aktives Wahrnehmen der sich fortwährend gestaltenden Zeit.

und umweltunfreundlichen Bedingungen Dinge produzieren. Wie kann im 21. Jahrhundert, ohne auf Kosten anderer zu leben, Muße behauptet werden?

⁴⁹ Hierbei handelt es sich um eine zentrale Aussage des Protagonisten Bartleby aus Herman Melvilles gleichnamiger Kurzgeschichte *Bartleby, the Scrivener* (1853).

⁵⁰ Vgl. Russell 1957, S. 26

⁵¹ Vgl. ebd., S. 28; „Die Unterhaltung der Stadtbewohner ist überwiegend passiv geworden: [...]. Das ergibt sich aus der Tatsache, daß ihre aktiven Kräfte völlig von der Arbeit absorbiert werden; bei mehr Muße würden sie auch wieder an Unterhaltungen Vergnügen finden, bei denen sie aktiv mitwirken.“

⁵² Vgl. Han 2022, S. 10; der formuliert es so: „Der ‚Freizeit‘ fehlen sowohl Lebensintensität als auch Kontemplation. Sie ist eine Zeit, die wir totschiessen, um keine Langeweile aufkommen zu lassen. [...] Dem Zwang zur Arbeit und Leistung wird eine *Politik der Untätigkeit* entgegensetzt sein, die eine wirklich *freie Zeit* hervorzubringen vermag.“

Bei Walter Benjamin findet sich noch ein ganz anderer Weg, um sich aus dem rauschenden Alltagstreiben zu befreien. Bei ihm wird das *Flanieren* zu einer Art Entschleunigung.⁵³ Ein zielloses Umhergehen, das ein Verirren verunmöglicht, da es ein *Sich-auf-den-Weg-begeben* ist, ohne ein Ziel im Auge zu haben. Promenieren ohne ein *für* oder ein *um*; eines, das eine Öffnung zur Welt zulässt, und somit ein Eintauchen in die Stadt. Neben dem urbanen Spazieren hat das *digitale Flanieren* in weiten Teilen das Wandern in der Natur ersetzt. Das digitale Flanieren ist ein ruckartiges Surfen – von Seite – zu Seite –, ein hypnotisches Scrollen durch endlose Timelines sowie ein Selbstverlust in personalisierten Algorithmen, die ‚besser‘ als das *Selbst* wissen, was als nächstes gehört oder gesehen werden möchte. Beim Flanieren im Digitalen werden Menschen von endlosen Verlinkungen gelenkt; Klick-Ketten, in denen sie sich verfangen. Obwohl sich der Körper dabei kaum von der Stelle bewegt, verändert sich die Welt. Diese digitale Form der Fortbewegung bedeutet Handeln. Im sitzenden Wandern offenbaren sich mit nur einem Klick, einer kleinen Körperbewegung, verschiedene Scheinwelten (wie etwa beim Umhergehen in offenen Spielwelten). Aber: “What does it mean to construct digital worlds while the actual world is crumbling before our eyes?”⁵⁴, fragt Odell.

Wir sind heute (wie vor 100 Jahren) mit den Herausforderungen des ‚technologischen Fortschritts‘ konfrontiert, wengleich andere dazugekommen sind. Neben einer andauernden Beschleunigung und Verkleinerung der Welt (durch globale Vernetzung aller Art) sind wir einem zunehmenden Überfluss an Daten und Informationen ausgesetzt. Jeden Tag prasseln Nachrichten auf uns ein; ein Datensturm bis hin zur Vereinnahmung unserer gesamten Aufmerksamkeit. Wir werden von Konzernen um unsere Lebenszeit ‚beraubt‘. Wir müssen uns also aus dieser ständigen Reizüberflutung befreien, wollen wir Räume schaffen, um die Lebensgrundlage zukünftiger Generationen zu erhalten.

Odell schlägt eine Ortsverbundenheit (“*placefulness*“) vor, mit der eine Sensibilität sowie Verantwortung, sowohl für das Historische als auch das Ökologische einher geht.⁵⁵ Ihre Motivation zum Nichthandeln wächst demnach sowohl aus einem Bewusstsein für die Vergangenheit als auch für die Umwelt (der Gegenwart). Im Gegensatz dazu, soll es in der vorliegenden Arbeit darum gehen, Nichthandeln als eine Praxis für die Zukunft, also aus einem *Bewusstsein für die Zukunft heraus einzuüben*. Die Suche nach einer Art ‚Folgenlosigkeit des

⁵³ Vgl. Benjamin 1991^b (V), S. 524 ff.

⁵⁴ Odell 2019, S. xiv

⁵⁵ Vgl. ebd., S. xviii

eigenen Handelns' wird die Grundlage für eine Verantwortung bilden, die sich zwischen *Geborenen* und *Ungeborenen* erstreckt. Um Raum für ein sinnliches Nachdenken zu schaffen, ist der Rückzug aus einer Welt notwendig, die informiert ist und vorgibt zu wissen, hin zu einer Welt des Nichtwissens. In Goethes Faust heißt es: „Es irrt der Mensch so lang er strebt.“⁵⁶ Nichthandeln will diesem Irrtum, mithilfe einer Verkörperung von Nichtwissen, ein Ende setzen. Das bedeutet, nicht weiter so zu handeln wie bisher, sondern unter Umständen nicht zu handeln.

1.3 Weitere Handlungen

Die vorliegende Arbeit will einen noch nicht erbrachten Beitrag zu einem Diskurs leisten, der Nichthandeln vielfältig versteht: als Widerfahrnis, als Entzug, als die Kehrseite des Machens, die Grenze des Vollzugs, als Leere, Stille, Stillstand, Schweigen, aber – wie sich bereits gezeigt hat – auch als eine Form des Lauschens und Wahrnehmens. Zudem kann Nichthandeln als eine Selbstvergessenheit verstanden werden, ein Selbstlos-werden, eine Form der Zurücknahme, oder eben als Gelassenheit, wie bei Heidegger. Ein Anliegen dieser Arbeit ist es, negierte Handlungen nicht bloß als Faulheit, sondern als ein Engagement zu verstehen, das im Ereignis sowohl Bestimmtheit als auch Unbestimmtheit zulässt – ein potentielles Chaos, in dem sowohl Destruktion als auch kritische Reflexion stattfinden kann.

Demnach wird Passivität hier zu einem *kulturwissenschaftlich-technischen Fortschritt*, um naturwissenschaftlichen Optimierungsstrategien entgegenzuwirken. Wollen wir ‚technischen Fortschritt‘ sowohl natur- als auch kulturwissenschaftlich begreifen, müssen neben technologischen Innovationen auch Praktiken entwickelt werden, die ein Gleichgewicht herstellen. Das bedeutet auf kultureller Ebene, Praktiken zu erforschen, die einerseits eine Alternative zu einem ‚Streben nach Mehr‘ darstellen, und andererseits im wechselseitigen Austausch mit naturwissenschaftlichen Perspektiven Technologien hervorbringen, die andere Wahrnehmungsmodi begünstigen. Es gilt, eine *Kultur des Innehaltens* zu etablieren, die vorherrschende Ideologien kritisch hinterfragt: Warum wollen wir das überhaupt? Warum sollten wir unsterblich werden wollen? Warum wollen wir Leben auf dem Mars ermöglichen? Was erhoffen wir uns aus all diesen Bestrebungen? Und welche dieser Handlungen sind tatsächlich kollektiv motiviert und nicht rein individuelle Selbstverwirklichungsmaschinerien?

⁵⁶ Goethe 2000, S. 11

Mit dem vorliegenden Plädoyer für ein Nichthandeln, werden dem Kanon zwei unterschiedliche Perspektiven hinzugefügt, und es sowohl als *öffnende* als auch als *indifferenzierende* Praxis diskutiert. Anhand zweier Vignetten (*Askese* und *Schweigen*) wird beispielhaft aufgezeigt, in welcher Weise Nichthandeln begriffen und praktiziert werden kann, um schlussendlich auf die Ausgangsfrage zurückzukommen und zu erläutern, inwiefern Nichthandeln ein solidarischer Akt ist.⁵⁷ Es wird untersucht, inwiefern ein kultureller Wandel (der Sinne) auf individueller Ebene möglich ist. Welche Perspektiven gibt es in den Künsten und Religionen, fernab von Institutionen, um einen derartigen Wandel zu bereichern? Es wird sich herausstellen, dass Nichthandeln als potentielles Werkzeug in Betracht gezogen werden kann, um zum einen Menschen selbstbestimmt aus algorithmischen Machtstrukturen zu befreien, und zum anderen einen menschengemachten Klimawandel entgegenzuwirken. In beiden Fällen beruht die Kritik am Ist-Zustand – wie sich bei Han und Odell gezeigt hat – im Kern auf einem Glauben am ‚technologischen Fortschritt‘ als Allheilmittel. Mit Blick auf Rudolf Schwarzkogler (Wiener Aktionismus) und Laozi (Daoismus) werden die solidarischen Aspekte des Nichthandelns erforscht und Praktiken herausgearbeitet, die einen antikapitalistischen Beitrag leisten, um sich gegen gewohnte Modernisierungstendenzen zu formieren.

Als erstes werden wir uns dem Nichthandeln in Form der *Askese* zuwenden und einen Blick auf die Künste werfen. Was bedeutet es, Nichthandeln als *künstlerischen Akt* zu verstehen? Wie wird Askese in der Kunst praktiziert? Die Agenda lautet, das Nichtwissen der Künste mit dem Nichthandeln der Askese in Verbindung zu bringen und Konstruktion mit Destruktion zu verschränken. Beispielhaft hierfür steht die *Spätphase* des Wiener Aktionisten Rudolf Schwarzkogler, bei dem die Zusammenkunft von Kunst und Askese ins Auge springt. Aber wie lassen sich diese beiden Konzepte in Verbindung bringen? Auf den ersten Blick erschließt sich kein Zusammenhang – Künstler*innen drücken sich durch Kreationen aus. So sieht es auch Nietzsche, der die Künste (im Gegensatz zur Wissenschaft) fern von „asketischen Idealen“ definiert, wie Arno Böhler schreibt.⁵⁸ Nietzsche verortet derartige Prinzipien in der Religion und Philosophie, und betont die damit einhergehende Gefahr, die Potentialität des Materials zu verkennen:

⁵⁷ Der Begriff ‚Vignetten‘ bietet sich an, weil die zwei zentralen Kapitel unterschiedliche Erscheinungsformen von Nichthandeln abbilden. Es wird demnach nicht versucht, ein vollständiges Bild zu zeichnen, sondern sich aus zwei unterschiedlichen Richtungen dem Phänomen zu nähern.

⁵⁸ Vgl. Böhler 2017, S. 328 ff.

„Denn ein asketisches Leben ist ein Selbstwiderspruch: hier herrscht ein Ressentiment sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen; hier wird ein Versuch gemacht, die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen; hier richtet sich der Blick grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst, in Sonderheit gegen dessen Ausdruck, die Schönheit, die Freude; während am Missraten, Verkümmern, am Schmerz, am Unfall, am Hässlichen, an der willkürlichen Einbusse, an der Entselbstung, Selbstgeißelung, Selbstopferung ein Wohlgefallen empfunden und *gesucht* wird.“⁵⁹

Nietzsche behauptet also, Askese sei *avitalistisch*. Wer asketische Praktiken ausübe, würde Energien gebrauchen, um andere Energien zu unterdrücken. Verstehen wir ‚Askese‘ mit Nietzsche, richtet sich mit ihr das Leben gegen sich selbst. Kann dieser Auffassung uneingeschränkt zugestimmt werden, oder kann sie womöglich auch vitalistisch aufgefasst und eingeübt werden?

Außerdem gibt Nietzsche zu bedenken, dass Menschen nicht ‚nicht-wollen‘ können. Es sei „Grundthatsache [sic!] des menschlichen Willens“, dass dieser immer etwas wolle; „*er braucht ein Ziel*, – und eher will er noch *das Nichts* wollen als *nicht* wollen“.⁶⁰ In *Also sprach Zarathustra* wird er noch konkreter und beschreibt dies in einem Kapitel zur „Selbst-Überwindung“ mit einem „Willen zur Macht“⁶¹; eine Formulierung, die auch in dieser Arbeit immer wieder auftauchen wird. Wohin richtet sich also ein *asketischer Wille*, ergo Nichthandeln? Inwiefern können Menschen ihren Willen unterdrücken, um solidarisch (nicht) zu handeln?

Die Studie wird Askese in erster Linie als eine „Technologie des Selbst“⁶² verstehen, um abschließend zu klären, inwiefern sie trotz dieser Selbst-Bezüglichkeit auch als politische Praxis begriffen werden kann. In Anlehnung an Foucaults Denken über Askese, werden die Aspekte *Zeitlichkeit* und *Sinnlichkeit* hervorgehoben, um so ein (philosophisches) Bewusstsein für den Körper zu stärken, welcher in westlichen Philosophien lange Zeit nur als passives Material angesehen wurde, und dem Willen ‚unterlag‘. Da im Kontext der Künste meist zwischen rezeptions- und produktionsästhetischen Ansätzen unterschieden wird, werden wir uns beiden Perspektiven auf Askese widmen: Auf der einen Seite steht hier Robert Pfallers *Ästhetik der Interpassivität*, und auf der anderen Bazon Brock, der (in Bezug auf künstlerische Eingriffe in die Welt) *Strategien des Unterlassens* bekräftigt.

⁵⁹ Nietzsche 1980^b (KSA 5), S. 363

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 393

⁶¹ Nietzsche 1980^a (KSA 4), S. 146 ff.

⁶² Foucault 2007, S. 289

Die Überlegungen werden dann entlang dem späten ‚Schaffen‘ Schwarzkoglers ausgeführt. Er wird landläufig zum Wiener Aktionismus gezählt, obwohl er selbst nur für kurze Zeit Aktionen durchführte und gegen Ende seines Lebens sich dem Nichthandeln widmete. Auch Barbara Gronau vertritt die These, dass sich der Wiener Aktionismus, trotz Namensgebung „durch eine Vielzahl von Techniken der Zurückhaltung“⁶³ auszeichne:

„Doch obwohl in diesen Kunstformen das Handeln und Tun bzw. die Verausgabung und Überschreitung zur zentralen Referenz werden, verdanken sie sich einer Reihe von Selbstbeschränkungen und Restriktionen. Die Aktionskunst ist [...] entgegen ihrem aktivistischen Selbstverständnis durch eine Vielzahl von Techniken der Zurückhaltung geprägt.“⁶⁴

Entgegen einem Kommentar von Dieter Mersch zum Wiener Aktionismus, indem er diesen auf der Seite des Dionysischen verortet, und der „Askese des Zu-Falls“ bei Cage gegenüberstellt, soll hier mit Blick auf Schwarzkogler die passive Seite dieser Bewegung thematisiert werden.⁶⁵ Es wird sich anhand von *Schreibmaschinenarbeiten* zeigen, dass Schwarzkogler vielmehr ein *Passivist* als ein Aktionist war. Wortlisten lassen eine de-subjektiverte Haltung erkennen. Auf einem Textblatt steht zum Beispiel lediglich das Wort ‚wasserkur‘, was die Annahme verstärkt, dass sein (spätes) Schaffen und vor allem seine Schreibmaschinenarbeiten von asketischen Idealen geprägt waren.⁶⁶ Es wird sich zeigen, inwiefern Nichthandeln ein sinnliches, geradezu synästhetisches Engagement bedeuten kann, das von einer materiellen Solidarität zeugt, die sich in der Bewusstwerdung von Weltbezügen zeigt. Im Anschluss werden Schwarzkoglers interkulturelle Bezüge einen Übergang zur daoistischen Philosophie ermöglichen.

Im deutschsprachigen Diskurs rundum das Nichthandeln tauchen immer wieder Bezüge zum Daoismus auf, denen aber nur selten umfangreich nachgegangen wird.⁶⁷ Die zweite Vignette soll dies ändern und einen ersten Über- und Einblick in die daoistische Philosophie bieten und transkulturelle Brücken schlagen, um ein Verständnis von Nichthandeln zu entwerfen, welches sowohl auf westlichen als auch fernöstlichen Ansätzen beruht.⁶⁸ Im Zuge dieser Annäherungen wird die Potentialität der Ruhe hervorgehoben und

⁶³ Gronau 2010, S. 137

⁶⁴ Ebd., S. 136 f.

⁶⁵ Vgl. Mersch 2002, S. 250

⁶⁶ Siehe Seite 1, *Abbildung 1*.

⁶⁷ Vgl. Han 2022, S. 37 ff.; auch Han stellt nur in einem kurzen Kapitel eine Geschichte von Zhuangzi vor. In dieser geht es um den Koch Ding, der sich im Nichthandeln übt, insofern er das Zerlegen eines Tieres als „zwang- und absichtsloses Geschehen“ beschreibt.

⁶⁸ Im Zuge der interkulturellen Approximationen werde ich die gewählten Phänomene aus meiner Situiertheit heraus betrachten. Die Hinwendung zu anderen Kulturen birgt allerdings einige Schwierigkeiten, die mehr als nur Sprachbarrieren betreffen: Der inter- und transkulturelle Dialog erfordert eine besondere Sensibilität gegenüber

die Konzentration auf das *Schweigen* (im Sinne einer stillen Praxis) gelegt. Denn wie sich bei Han gezeigt hat, sind Stille, Verweilen und vor allem die Wiederholung essenziell für kontemplative Übungen auf dem Weg zu einem *intensivierten In-der-Welt-sein*.⁶⁹

In der zweiten Vignette werden einleitend zwei Funktionen von Nichthandeln unterschieden. Es wird sich zeigen, dass Zurücknahme sowohl ein Rückzug aus dem Sinnlichen als auch eine Öffnung zur sinnlichen Welt hin bedeuten kann. Nichthandeln ist eine verschränkende Praxis, die *Leere* und *Fülle* vereint. Was bedeutet es, Nichthandeln als *indifferenzierende Praxis* zu verstehen? Das Fundament unserer Annäherungen an daoistische Konzepte werden zwei transkulturelle Brücken bilden: Neben einer Auseinandersetzung mit dem Philosophen und Experten für digitale Kulturen Yuk Hui, der in *Art and Cosmotechnics* (2021) Schelling und die chinesische Landschaftsmalerei (*shān shuǐ*) zusammenbringt, wird diese Forschungsarbeit eine eigene historiografische Brücke schlagen, und eine Verbindung zwischen Walter Benjamin und Laozi sichtbar machen, die maßgeblich auf ein Gedicht aus Brechts Exilliteratur zurückzuführen ist: *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration* (1938). In Anlehnung an Benjamins „destruktiven Charakter“ wird dem *Passivisten* Schwarzkogler in dieser Forschungsarbeit der *Destrukteur* Laozi zur Seite gestellt, bevor wir auf drei daoistische Begriffe (*wú wéi*, *zì rán* und *dao*) zu sprechen kommen werden. Anstatt über *dao* zu sprechen und daran zu scheitern, widmen wir uns vor allem dem ‚Nicht-Eingreifen‘ (*wú wéi*) und *zì rán*, das mit ‚Natürlichkeit‘ übersetzt werden kann, sowie der Meditation, die als eine wiederholende Praxis zur Annäherung an das führen soll, was unbegreifbar bleibt. Abschließend wird *dao* mit dem Begriff ‚Indifferenz‘ interpretiert. Diese bedeutet jedoch nicht einfach politische Gleichgültigkeit, sondern eine Potentialität, aus der das Sein hervorgeht.

Am Ende wird eine Diskussion jener Praktiken stehen, die sich innerhalb dieser beiden Vignetten herauskristallisiert haben. Dem *Digitalisieren* und *Informieren* wird das *Öffnen* und *Indifferenzieren* gegenübergestellt, um zum Schluss aus der selbstbestimmten Passivität heraus ins Handeln zu kommen und auf politische Potentiale einzugehen.

dem *Anderen*; wohlwissend, dass womöglich nicht alle Fettnäpfchen passiert werden können. Wenngleich meine Überlegungen auf deutsch- oder englischsprachigen Übersetzungen beruhen, versuche ich diese Hinwendung als ein Zuhören zu verstehen, während ich in Interpretationsketten gefangen bleibe und diese weiterspinnne. Das soll jedoch nicht davor abschrecken, sich respektvoll einer anderen Kultur zu nähern, um so Brücken zu schlagen, die Differenzen trotzend Gemeinsamkeiten und ein Miteinander betonen.

⁶⁹ Vgl. Han 2022, S. 87

Diese Arbeit definiert Nichthandeln als einen solidarischen Akt und schlägt es als eine Praktik vor, die einerseits einen technikkritischen Blick ermöglicht und andererseits das Potential entfaltet, der gegenwärtigen Situation auf und um diesen Planeten herum in einer Weise zu begegnen, die den Umständen entspricht. Verschiedene Perspektiven auf das Phänomen ‚Nichthandeln‘ werden deutlich machen, inwiefern es ein mehr-als-zwischenmenschliches Potential besitzt. Indem der soziale Aspekt von Solidarität hervorgehoben und sie als *Verbundenheit* verstanden wird, offenbart sich, dass *Sich-öffnen* ein *Akt der Anerkennung* und *Indifferent-werden* eine *Demonstration von Einssein* ist. Schließlich wird aufgezeigt werden, dass konsequentes Nichthandeln ein *Ausdruck für Dankbarkeit* ist, die in *wohlwollendes Handeln* mündet.

2. ASKESE: Nichthandeln als öffnende Praxis

Asketische Praktiken sind in vielen Kulturen und Religionen existent. Gemeinhin werden sie mit Verzicht und Enthaltbarkeit (beispielsweise als Fasten) in Verbindung gebracht. Die Etymologie von *áskêsis* deutet allerdings auf etwas anderes hin – nämlich *Übung*.⁷⁰ Askese ist in gewisser Hinsicht selbstbezüglich, denn es geht bei der Übung um kein Etwas, sondern das Üben selbst. Im Fokus steht ein ständiger Wandel, der kein Ziel verfolgt; eine *kontinuierliche Progression* im Sinne einer Entfaltung. Wiederholende Praktiken (wie Meditation und etwaige Rituale) sind somit asketische Praktiken.

In ihrer Einleitung zu dem Sammelband *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion* (2010) bezeichnen Barbara Gronau und Alice Lagaay Askese als „ein ästhetisches Programm, das auf die Bearbeitung, ja Erschaffung eines Selbst“ ausgerichtet ist.⁷¹ Sie heben den produktiven Aspekt von Askese hervor, welcher dem geläufigen Verständnis, sie sei de-subjektivierend, entgegensteht. Dass der Begriff nicht nur auf seinen zurücknehmenden Charakter reduziert werden kann, zeigt auch die bemerkenswerte Tatsache, dass sich unter anderem Foucault mit diesem Phänomen beschäftigte. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil es in seinem Schaffen gewöhnlich um das Subjekt geht, respektive Subjektivierungsprozesse, die von ihm anhand drei verschiedener Praktiken erforscht wurden: Praktiken des Wissens, der Macht und des Selbst. Vor allem in seinen späten Schriften rücken die Selbstpraktiken „zuungunsten des Wissens und der Macht in den Vordergrund“⁷².

Mit asketischen Praktiken gehe die „Ausübung einer persönlichen Freiheit“ einher, schreibt Foucault.⁷³ Die Aus-Übung führt hier zu einer Subjekt-Produktion. Kommentator Martin Saar ergänzt allerdings, dass die „aktive Arbeit des Selbst an sich“ ständiges Üben bedeutet.⁷⁴ Es scheint also einen Unterschied zwischen einem Ein- und Ausüben von Nichthandeln zu geben. Das Einüben ist ein kontinuierlicher Lernprozess – bei Foucault ein

⁷⁰ Vgl. Gronau/Lagaay 2010, S. 8

⁷¹ Vgl. ebd., S. 8 f.; sie unterscheiden zudem zwischen einer „selbstgewählten Zurückhaltung“ (aktiv) und einem „Zurückgehaltenwerden“ (passiv). Sie schreiben folgendes: „Um die Rolle der Zurückhaltung für den Spielraum kulturellen Handelns sinnvoll zu sondieren, folgen wir einer doppelten Perspektive. Sie umfasst zunächst die innere oder selbst auferlegte Zurückhaltung, wie sie sich seit mehr als zweitausend Jahren in Praktiken der Askese ausbildet. Mit der selbst gewählten Entsagung, dem Verzicht oder der Enthaltbarkeit streben Asketen – aus religiösen oder ‚innerweltlichen‘ Motiven – nach dem Absoluten. Das Ziel asketischer Praxis ist die Freiheit von weltlichen Begierden, profanem Leiden, der Angst, letztlich dem Tod. In der antiken Wurzel des Begriffes *Askesis* liegt darüber hinaus die Bedeutung der Übung und Bearbeitung.“

⁷² Saar 2007, S. 334

⁷³ Vgl. Foucault 2007, S. 282

⁷⁴ Vgl. Saar 2007, S. 334

kontinuierlicher Subjektivierungsprozess –, wohingegen der Begriff ‚Ausüben‘ eine gewisse Finalität beinhaltet. Wer ausübt, der*die ist im Stande das Werkzeug handzuhaben, weil er*sie die Methode bereits verinnerlicht hat. Anwendung von Technik wird in der Ausübung zu einer intentionalen Handlung. Beim Nichthandeln steht hingegen das Einüben im Vordergrund. So sieht es auch Heidegger, der schreibt, dass Gelassenheit „nichts Zufälliges“ sei.⁷⁵ Herzhaftes Denken muss kontinuierlich verinnerlicht und ein-geübt werden.

Foucault arbeitet in *Les techniques de soi* (1982) (deutsch: Technologien des Selbst) den Unterschied zwischen antiken und christlichen Selbsttechniken heraus. Dabei stellt er fest, dass es in der Moderne eine Umkehrung gab, wonach die griechisch-römische Prämisse „Achte auf dich selbst“ hinter das „Erkenne dich selbst“ geriet.⁷⁶ Sein historisierender Vergleich von stoischen und christlichen Schriften führt zu folgender Erkenntnis: bei Stoikern ging es um Subjektivierung qua Selbstprüfung, wonach *áskêsis* eine Form des Erinnerns darstelle; eine Auseinandersetzung mit einem *Selbst* und zurückliegenden Taten, also der Vergangenheit.⁷⁷ Im Christentum hingegen sieht er einen zweiseitigen Prozess: zum einen eine Selbstzurücknahme (Desubjektivierung) sowie einen Akt der Subjektivierung. Das bedeutet, dass hier „Selbstenthüllung“ und „Selbstverzicht“ Hand in Hand gehen.⁷⁸ „Das Selbst muss sich durch Gehorsam als Selbst konstituieren.“⁷⁹ Diese christliche Desubjektivierung versteht er als eine „entschlossene Hinwendung zur Gegenwart“⁸⁰, die von der stoischen subjektkonstituierenden Selbstprüfung vergangener Taten zu unterscheiden sei. Aus Foucaults Überlegungen gehen vor allem zwei interessante Aspekte hervor: *Zeitlichkeit* und *Sinnlichkeit*.

(i) Zum einen ist es bemerkenswert, dass Saar von ‚geistigen Übungen‘ spricht, die von Foucault thematisiert werden.⁸¹ Die „Technologien des Selbst“ werden auf einer rationalen Ebene verortet und lassen das sinnliche Potential derartiger Übungen unbeachtet. Der Vorsatz, um sich selbst zu Sorgen, ist jedoch mitnichten bloß rational zu verstehen, sondern muss auch die sinnliche Ebene berücksichtigen. Foucault ist in seiner „Ästhetik der Existenz“

⁷⁵ Vgl. Heidegger 1959, S. 25; „Allein – die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis fallen uns niemals von selber zu. Sie sind nichts Zu-fälliges. Beide gedeihen nur aus einem unablässigen herzhaften Denken.“

⁷⁶ Vgl. Foucault 2007, S. 293

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 304 f.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 309 ff.

⁷⁹ Ebd., S. 314

⁸⁰ Ebd., S. 314

⁸¹ Vgl. Saar 2007, S. 329

auf der Suche nach neuen Formen von Subjektivität.⁸² Dieser Suche werden wir uns anschließen, aber verstärkt (*sinnliche*) *Wahrnehmungsformen* in den Fokus rücken; Prozesse, die am Anfang von Subjektivierungsprozessen stehen. Wenngleich seine Ästhetik eine Art Lebenskunst ist, die mit Blick auf Seneca als ein rationales ‚Sich-erschreiben‘⁸³ verstanden werden kann, soll sich unser Blick an einem körperlichen *Sich-erwandern* („*pasearse*“⁸⁴) orientieren, das Körper und Geist miteinander verschränkt.

(ii) Zum anderen wird erneut ersichtlich, dass Nichthandeln zeitlich unterschiedlich ausgerichtet werden kann: an der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Bemerkenswerterweise gilt auch in den beiden von Foucault eruierten Ansätzen nicht die Zukunft als Orientierungspunkt asketischer Praktiken. Woher kommt das? Geht mit der Ausrichtung an der Zukunft bereits eine Intention einher? Sowohl Wille als auch Handeln sind scheinbar gerichtet, beabsichtigt, intentioniert und *von irgendwo her* motiviert – teleologisch. Kann eine Orientierung an der Gegenwart Passivität ateleologisch strukturieren?

In seinem Kommentar zu Heideggers ‚Gelassenheit‘ schreibt Holger Zaborowski: "Wer gelassen ist, verweilt ganz bei einer Sache. Man kann angesichts dieses Verweilens bei einer Sache [...] von einem 'Zwischen' sprechen. Denn wer gelassen ist, weilt nicht allein im jeweiligen Heute zwischen Herkunft und Zukunft, sondern auch im Zwischen echter Erfahrung."⁸⁵ Dieses *Zwischen* erhebt einen Anspruch auf Absichtslosigkeit. Die Genügsamkeit des Verweilens *will nirgendwo hin* und bleibt *gegenwärtig*. Die Verweigerung des Willens – insofern das möglich ist – bedeutet, der sinnlichen Gegenwart näher zu kommen. Nichthandeln bedeutet nicht, dass nichts passiert – es passieren Augenblicke.

Wenn sich aber – wie wir gesagt haben – die Solidarität der Passivität an der Zukunft orientiert, gründet sie in einer *spekulativen Sinnlichkeit*, da über die Zukunft nur spekuliert werden kann: die Zukunft ist ungewiss und Realität *ist*. So verschwistert sich das Prinzip des Nichthandelns mit dem Nichtwissen der Künste. Die innigste Verschränkung von Askese und Kunst liegt wohl in der Dimension des Nichtwissens. Mit ihr kommt eine gewisse

⁸² Vgl. Saar 2007, S. 326

⁸³ Vgl. ebd., S. 330

⁸⁴ Agamben 1998, S. 117; hier wird auf das spinozistische *pasearse* rekurriert, ein Ausdruck, der das Zusammenfallen von *natura naturans* und *natura naturata* beschreibt: „*Pasearse* bezeichnet eine Handlung, bei der es nicht nur unmöglich ist, zwischen Agens und Patiens zu unterscheiden [...] – folglich verlieren auch die grammatischen Kategorien Aktiv und Passiv, Subjekt und Objekt, Transitivität und Intransitivität ihre Bedeutung – , darüber hinaus treten auch die Begriffe Mittel und Zweck, Potenz und Akt, Fähigkeit und Ausübung in eine Zone absoluter Unbestimmtheit.“

⁸⁵ Zaborowski 2014, S. 84

Unbestimmtheit ins Spiel, die sowohl in den Künsten als auch im Kontext asketischer Praktiken eine besondere Rolle spielt. Mit Verweis auf Lyotards Aufsatz *Ob man ohne Körper denken kann* (1988) spricht Kathrin Busch vom „Ästhetisch-Spekulativen“ und gibt folgendes zu Protokoll:

„Der Vollzug des Denkens gewinnt seine Kraft aus Latenzen und Ungewissheiten und ist bestimmt von einem ‚Kommen-Lassen‘ des fast oder nur potenziell Gegebenen, also gerade nicht Vorliegenden. [...] Nicht Informationen oder Kenntnisse, sondern das Abstandnehmen vom Gewussten und die Fähigkeit, gesammeltes Wissen auf Distanz zu bringen und so spekulativ zu überschreiten, sind wesentlich für das Denken. Seine eigentliche Dynamik verdankt es der Suspension eingeübter Intentionalitäten und der Befähigung zur Unentschlossenheit. Es richtet – in einer Art Askese – im Wissen eine Zone des Nicht-Wissens, eine das Denken auf Spekulation verpflichtende Leerstelle ein.“⁸⁶

Diese Unentschlossenheit beschreibt einen Bereich der Unbestimmtheit. Dort entfaltet sich das Nichtwissen der Künste zu einer Potentialität, die sich mit der Potentialität des Nichthandelns verschränkt, da beide in gewisser Weise – zumindest für einen Augenblick – einen ateleologischen Charakter aufweisen.

In diesem Moment entzieht sich künstlerisches Handeln einem reinen Reiz-Reaktions-Schema. Es ist ein Moment des Stillstandes, eine Art „freischwebende Sensibilität“⁸⁷, in der auf einen Reiz nicht sofort eine Reaktion folgt. Diese Sensibilität kann auf eine Stelle in Nietzsches *Götzen-Dämmerung* (1889) zurückgeführt werden:

„Man hat *sehen* zu lernen, man hat *denken* zu lernen, man hat *sprechen* und *schreiben* zu lernen: das Ziel in allen Dreien ist eine vornehme Cultur. – *Sehen* lernen – dem Auge die Ruhe, die Geduld, das An-sich-herankommen-lassen angewöhnen; das Urteil hinausschieben, den Einzelfall von allen Seiten umgehen und umfassen lernen. Das ist die *erste* Vorschulung zur Geistigkeit: auf einen Reiz *nicht* sofort zu reagieren, sondern die hemmenden, die abschliessenden Instinkte in die Hand bekommen. *Sehen* lernen, so wie ich es verstehe, ist beinahe Das, was die unphilosophische Sprechweise den starken Willen nennt: das Wesentliche daran ist gerade, *nicht* „wollen“, die Entscheidung aussetzen *können*.“⁸⁸

In einer Linie mit Han und Heidegger (nach dessen ‚Besinnung‘) spricht auch Nietzsche hier von einer besonderen Potentialität des Nichthandelns, die es zu kultivieren gelte, sodass eine Praxis entstehe, die nicht einfach den Instinkten folge, sondern innehalten, reflektieren und abwägen könne. Der stärkste Wille sei jener, der nicht wolle. Mit Foucault könnten wir auch sagen, das Ziel dieser zurückhaltenden Praktik sei die Ausübung persönlicher Freiheit; ‚frei‘

⁸⁶ Busch 2021, S. 65

⁸⁷ Artaud 2001, S. 85

⁸⁸ Nietzsche 1980^c (KSA6), S. 108 f.

deshalb, weil *nichtgehandelt* werden kann. Demnach geht es bei Freiheit nicht darum, uneingeschränkt Potentialität in Wirklichkeit zu überführen, ergo ‚frei zu handeln‘, sondern die Möglichkeit zu haben, *nicht* zu handeln.

2.1 Ästhetische Perspektiven

Die Verschränkung von *askêsis* und *aisthesis* ist (etymologisch) die Zusammenkunft von Übung und Wahrnehmung, also *Wahrnehmungsübungen*. Askese bedeutet folglich, durch stetiges Einüben ein Bewusstsein für andere Wahrnehmungsmodi zu schaffen und ebendiese zu transformieren, um in Anbetracht gegenwärtiger Problemkomplexe den Versuch zu unternehmen, etwaige Optimierungslogiken zu übersteigen. Wahrnehmungsmodi künstlerisch zu erforschen, bedeutet sich neuen Formen des Genusses zuzuwenden.

2.1.1 Interpassivität

Ist es tatsächlich das „Aufkommen asketischer Ideale in der westlichen Kultur“ (um die Jahrtausendwende), die dazu geführt haben soll, so Robert Pfaller, dass Menschen immer weniger dazu in der Verfassung seien, „mit kultureller Lust umzugehen“?⁸⁹ Pfaller lässt im Kontext seiner *Ästhetik der Interpassivität* (2008) durchscheinen, dass ein „indirekter Genuss“ angestrebt werde, „weil der direkte – aus Gründen, die mit ihm nichts zu tun haben – verwehrt ist“.⁹⁰ Er spricht von einer Art „Lustunfähigkeit“⁹¹, da bereits der delegierte Konsum zufriedenstellt, und beschreibt ausgeführte Ersatzhandlungen als zufriedenstellende Handlungen. Demnach sei bereits das Scannen eines Buches eine Art Befriedigung, obwohl die Dateien im Anschluss auf die Festplatte wandern, ohne vermutlich jemals gelesen zu werden. Pfaller behauptet, es gehe beim Scannen darum, kulturellen Genuss zu delegieren, da so einer gewissen *Un/Lust* gleichermaßen Rechnung getragen werden könne.⁹² Aber diese These ist mindestens fragwürdig. Zudem ist Nichthandeln als Lauschen, entgegen Pfallers Behauptung, kein Delegieren von Konsumtion, sondern ein *Anders-konsumieren*.

Außerdem bleibt in seinen Ausführungen meist unbeachtet, dass Menschen auf Grund zunehmender Digitalisierung mit einem Überangebot an Informationen und Möglichkeiten konfrontiert werden, die zu einer Überforderung führen. Demzufolge ist es vielmehr eine

⁸⁹ Vgl. Pfaller 2008, S. 160

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 77

⁹¹ Ebd., S. 146

⁹² Vgl. ebd., S. 82

Überlastung, die zur Delegation von Handlungen führt. Diese Auslagerung bringt *technologische Kommunikationsschleifen* hervor, während sich Menschen aus den eigentlichen Rechen-Prozessen zurückziehen, und dennoch Teil davon, und somit be- und gefangen bleiben. Das digitale Überangebot stellt einen Überfluss dar, der mittels delegierter Handlungen zu kompensieren versucht wird, um so das *Vorbeiziehen-lassen* von Möglichkeiten besser akzeptieren zu können, da die Gelegenheiten theoretisch nachgeholt werden können – dafür trägt das Archiv Sorge. Am Ende des Tages führt das Delegieren an Maschinen zur Beschleunigung unserer Welt und zu einer oberflächlichen Behandlung von Dingen (wie beispielsweise Büchern).

Die *delegierten Handlungen* können von Maschinen nicht vollkommen ersetzt werden. Der Scanner in der Bibliothek liest nicht anstelle der*des Scannenden das Buch. Er ist vielmehr ein Agent, der einem Sammelbedürfnis, einer Lust am Archivieren und der Anhäufung von Besitz zur Seite steht; ganz gleich, ob die gescannten Seiten (für eine Arbeit) jemals relevant sein werden. Im Akt des Scannens liegt vielmehr eine Steigerung von Potentialität, die sich aus dem akkumulierten Besitz von Daten ergibt. Das Scannen ermöglicht, jederzeit auf Informationen zugreifen und diese kopieren zu können, ohne jedes Mal den schwerfälligen Weg in eine Bibliothek antreten zu müssen. Diesen Weg erfährt Mensch nicht länger als Bereicherung, sondern als lästige Notwendigkeit, um an jene Informationen zu gelangen, die im Internet nicht digital verfügbar sind. Der Scanner trägt gewissermaßen zur Beschleunigung des Alltags bei, da Zwischenräume, in denen Nichthandeln stattfinden kann, wie etwa beim Spaziergang zur Bibliothek, von der Maschine minimiert werden.

Es sei noch einmal verdeutlicht, dass es bei Pfaller aber nicht um das Delegieren von Arbeit, sondern um die Auslagerung von Konsum geht.⁹³ Sein Konzept der *Interpassivität* richtet sich gegen eine inflationäre Proklamation von Interaktivität in den Künsten, die Anfang der 90er bis in die 2000er Jahre hinein stattgefunden haben soll, so Pfaller. ‚Interpassivität‘ ist in erster Linie als ein rezeptionsästhetischer Ansatz zu verstehen, der sich dem Anspruch entzieht, Rezipient*innen in irgendeiner Art und Weise beim Erfahren von Kunst oder den Entstehungsprozess aktiv miteinzubeziehen.

⁹³ Vgl. Pfaller 2008, S. 35

„Beide Ausdrücke benennen einen bestimmten Transfer: Im interaktiven Fall wird Aktivität (Produzieren) von der Seite des Produkts auf die Seite der Konsumierenden verlagert [...]. Im entgegengesetzten, interpassiven Fall jedoch wird ‚Passivität‘ (Konsumieren) von den Konsumierenden zum Produkt hin verlagert: In der interpassiven Kunst beispielsweise betrachtet das Werk sich selbst; es befreit dadurch die Betrachter von der Aufgabe bzw. dem Genuss des Rezipierens.“⁹⁴

Demnach befreien die ‚Ersatzhandlungen‘ vom Genuss, wodurch Interpassivität zu einem *Weghören*, statt einem Hinhören wird. Es steht also konträr zu dem hier entwickelten Nichthandeln, das vielmehr als ein *bewusstes Lauschen* vorgeschlagen wird.

Nichthandeln ist ein ungerichtetes Zuhören, das sich zwischen Achtsamkeit und sinnlicher Aufmerksamkeit bewegt und die Umgebung in ihrer sinnlichen Fülle in Erscheinung treten lässt. Ein aktives *Wahr-nehmen* der umhüllenden Atmosphäre. Ein Moment des Aufhorchens und Nachdenkens, oder um es mit den Worten von Jean-Luc Nancy auszudrücken:

„To Listen is to enter that spatiality by which, *at the same time*, I am penetrated, for it opens up in me as well as around me, and from me as well as toward me: it opens me inside me as well as outside, and it is through such a double, quadruple, or sextuple opening that a ‘self’ can take place. To be listening is to be *at the same time* outside and inside, to be open *from* without and *from* within, hence from one to the other and from one in the other.“⁹⁵

Nichthandeln schenkt Aufmerksamkeit und macht Lauschen zu einer Gabe innerhalb einer technologisierten Umwelt, die immer wieder Aufmerksamkeit verlangt und manipuliert. Es stellt sich allerdings die Frage, inwiefern wir in technologisierten Umwelten zu einer solchen sinnlichen Öffnung fähig sind. Abgelenkt von klingelnden und vibrierenden Maschinen sowie den scheinbar endlosen Möglichkeiten, sich einem digitalen Vergnügen hinzugeben, ohne sich bewegen zu müssen, finden wir scheinbar kaum noch (freie) Zeit, um uns *anders zu engagieren* und uns mit den Problemen unserer Umwelt zu beschäftigen; zu tief stecken, wir im Alltag fest.

Kommen wir zum Schluss: Pfallers Begriff der ‚Interpassivität‘ vertritt indirekt die Annahme, dass Menschen im Akt der Rezeption ohnehin involviert und aktiv beteiligt sind. Aber dieser Aspekt wird von ihm kaum besprochen. Stattdessen geht es in seinen Texten vielmehr darum, qua Zurücknahme einer Subjektivierung zu entgehen und „sich in Selbstvergessenheit zu flüchten“.

⁹⁴ Pfaller 2008, S. 35 f.

⁹⁵ Nancy 2017, S. 14

„Interpassivität ist also eine Strategie der Identifizierung und mithin der Subjektwerdung zu entgehen. Gerade dort, wo ihnen [...] nahegelegt wird, zu selbstbewussten Subjekten zu werden, greifen Menschen zu interpassiven Mitteln, um sich in Selbstvergessenheit zu flüchten. Interpassivität ist darum ein anti-ideologisches Verhalten – oder aber es bezeichnet einen zweiten, ganz anderen Typ von Ideologie, der nicht auf Subjektwerdung beruht.“⁹⁶

Die von ihm anvisierte Selbstzurücknahme wird hier in zweifacher Weise ausgewiesen: einerseits als eine Form von Desubjektivierung, und andererseits ‚anti-ideologisches Verhalten‘.

2.1.2 Unterlassung

Bazon Brock nimmt hingegen eine produktionsästhetische Perspektive auf das Nichthandeln ein. Die von ihm entwickelte *Ästhetik des Unterlassens* steht beispielhaft dafür, dass auch auf kreativer Seite Nichthandeln Früchte tragen kann. In ihrer Schrift *Bazon Brock der Selbstfesselungskünstler* (1995) beschreibt Nicole Stratmann ihn als einen „Unterlassungstäter und Künstler des Verzichts“, dessen zentrale Methode das *Unterlassen* sei, bei der es um Affektbeherrschung gehe.⁹⁷ Es habe sich „eine ‚Strategie des mittleren Weges‘ zu behaupten, die zwischen ‚Gottesdienst und Tingeltangel‘, zwischen ‚der Kultur des tödlichen Ernstfalles und der Kultur pluralistischer Beliebigkeit‘ vermittelt“.⁹⁸ In einer von ihm anvisierten „Kultur diesseits des Ernstfalls“ gehe es darum, jene ästhetische Theorien zu vermeiden, die zwanghaft versuchen alles einem Ziel, einem Paradigma zu unterwerfen; stattdessen sollen Künstler*innen Herausforderungen problematisieren, die alle betreffen.⁹⁹ Er übt damit Kritik an Bewegungen, die sich Ideologien hingeben, um etwaige Allmachtsphantasien auszuleben und zu reproduzieren. Brock stellt sich gewissermaßen gegen eine Politisierung der Künste und bekräftigt ihren Wert als Werkzeug für künstlerische Problematisierungen.

Es erinnert an Duchamps Ready-Mades, wenn Brock die Notwendigkeit hervorhebt, in der Kunst das Alltägliche aufzuwerten, also jene Bereiche, die für gewöhnlich aus den Künsten,

⁹⁶ Pfaller 2008, S. 16

⁹⁷ Vgl. Stratmann 1995, S. 14; dagegen geht es beim *Nichthandeln* in dieser Arbeit weniger um eine Art Affektbeherrschung als vielmehr um eine Umwertung des Willens zum Wohlwollen hin. Das heißt, es wird zunächst ein Bewusstsein für Affizierungsprozesse, die sonst unterhalb der Wahrnehmungsschwelle stattfinden, geschaffen, um dann aus der Indifferenz heraus kritische Entscheidungen treffen und angemessen handeln zu können.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 29

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 27

dem Nichtalltäglichen verwiesen werden.¹⁰⁰ Stratmann betont: „Brock will nicht den Unterschied zwischen Kunst und Alltag aufheben, sondern im Sinne einer Wechselbeziehung die in der Kunst elaborierten Wahrnehmungsformen auf den Alltag übertragen.“¹⁰¹ Darin liegt im Prinzip Brocks gesamte ästhetische Programmatik, wonach die Künste experimentelle Situationen entwickeln, um immer wieder neue Weltbezüge zu erfahren und zu verändern, ohne dabei mit existenziellen Folgen rechnen zu müssen. Diese (ästhetischen) Erfahrungen sollen helfen, auch im Alltag dem Geschehen mit anderen Ohren zu folgen und zuzuhören – ohne wegzuhören.

Es gehe um die „Rettung der Ereignislosigkeit“¹⁰²; darum, in einer Welt, in der sich die Ereignisse überschlagen, das „Nicht-Ereignis“¹⁰³ schätzen zu lernen und die Erfahrung von Langeweile aufleben zu lassen. Die Kunst übernimmt dabei die Funktion, unsere „Rezeptionsfähigkeit [...] zu schulen“, um uns dem Alltäglichen gegenüber öffnen zu können.¹⁰⁴ Diese Schulung erinnert an Dieter Mersch, der ebenfalls den einübenden Charakter von Askese unterstreicht.¹⁰⁵ Demnach gehe es beim Nichthandeln in den Künsten darum, eine „Bereitschaft für die Einlassung in das, was sich zeigt“ zu entwickeln, wodurch der „Zu-Fall“ zum „Meister der Sensibilität“ avanciert.¹⁰⁶ Die von Mersch „anvisierte Ethik des Performativen mündet“ in Askese, also in das Ein-üben einer „Empfänglichkeit“ (Offenheit).¹⁰⁷

„Es [das *Daß*, die *Ex-istenz*] verlangt nach Askese, nach Beschränkung auf die Leere des Sichtbaren als der gleichzeitigen Fülle des Ereignens im ursprünglichen Sinne von *Aisthesis*: Gewahrung schlichter Anwesenheit als Gewahrung von Alterität, das heißt Begegnenlassen dessen, was sich als ein Zuvorkommendes von sich her zeigt und seine Annahme so wenig einklagt, wie es sich abweisen läßt. Seine Erfahrung läßt sich weder herbeizitieren noch diskursiv einholen: Sie [die Erhabenheit] entspringt der Einlassung ins jeweils Entgegenkommende.“¹⁰⁸

Bei Mersch bedeutet die Verschränkung von Kunst und Askese, einen Umgang mit der Unverfügbarkeit von Ereignissen kontinuierlich einzuüben. Aber Brock steht diesem Ansatz nur scheinbar gegenüber, denn obwohl er die „Ereignislosigkeit“ retten möchte, bezieht er sich damit offensichtlich nicht auf das ‚Ereignis‘ als Konzept (wie Mersch), das dem Werk-

¹⁰⁰ Vgl. Stratmann 1995, S. 30 f.

¹⁰¹ Ebd., S. 40

¹⁰² Brock 2010, S. 149

¹⁰³ Ebd., S. 150

¹⁰⁴ Vgl. Stratmann 1995, S. 37

¹⁰⁵ Vgl. Mersch 2002, S. 287

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 257 ff.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 295

¹⁰⁸ Ebd., S. 213

Charakter von Kunst (im Zuge der performativen Wende) gegenübergestellt wurde. Brocks Plädoyer für das Nicht-Ereignis ist also keine Aufwertung des Werk-Begriffes, sondern ein Aufbegehren gegen das Handeln und Herstellen. Die Ästhetik des Unterlassens stellt somit gängige Logiken des Sich-/Produzierens in Frage. Brocks Askese richtet sich an das *Selbst*.

Es wird von ihm eine Art „Widerstand gegen sich selbst“ eingefordert, um Wahrnehmungsmodi zu erfahren, die immer wieder über Alltägliches staunen lassen.¹⁰⁹ Eine solche *Resilienz* potenziert Zustände des Staunens, die dazu führen, dass Mensch mit der Welt um sich herum unmittelbar in Kon-Takt treten, mitschwingen und umfänglich in die materielle Atmosphäre eintauchen kann. Im Gegensatz zum *Schock* stellt sich das *Staunen* als ein *vitalisierendes Widerfahrnis* ein. In beiden Fällen findet eine Art Destruktion statt, nur liegt dem Schock ein tendenziell negativer Impetus zu Grunde. Beim Staunen wird das Aufweichen und -brechen von starren Kategorien bei einem *Selbst* belebend erfahren. Aus derartigen vitalisierenden Destruktionen entstehen Fragen, die ein sinn-volles Lauschen notwendig machen – Nichthandeln potenziert eine solche Öffnung. Ohne diese sind weder Fragen (Problematisierungen) noch Antworten möglich.

Von der Philosophie oft vernachlässigt, will Brock das „Nicht-Tun“ als eine Handlung verstehen, also entgegen gewohnten Moralpredigten, die ihre Forderungen qua Negation ausdrücken; aber auch dem Nichthandeln hängt im ersten Moment ein Hauch von ‚Verbotscharakter‘ an.¹¹⁰ Diesen Schleier gilt es abzulegen, um die Potentialität einer aktiven Passivität freizulegen. Indem Brock „Unterlassen nicht im Sinne der Passivität einer ‚unterlassenen Hilfeleistung‘ definiert, sondern vielmehr als aktive Tat verstanden wissen will“¹¹¹, grenzt er sich von jenen Philosophien ab, die Nichthandeln als Desengagement verstehen. Derartige Theorien erzeugen eine Dichotomie, indem sie Nichthandeln mit Handeln dialektisch konfrontieren. Aus den daoistischen Perspektiven, welche wir noch einnehmen werden, wird hervorgehen, inwiefern derartige Begriffspaare als Einheit verstanden werden müssen.

Obwohl es zwischen Brocks Definition eines *moralischen Unterlassens* und dem *solidarischen Nichthandeln* zumindest im Kontext der Künste einige Gemeinsamkeiten gibt, wie beispielsweise dem Ansatz, kapitalistischer „Neophilie“¹¹², also dem scheinbar

¹⁰⁹ Vgl. Stratmann 1995, S. 143

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 15

¹¹¹ Ebd., S. 15

¹¹² Ebd., S. 29

unstillbaren Drang nach Neuem, sowie der Idee von ‚Besser, Schneller, Stärker‘ etwas entgegenzusetzen, gibt es auch Unterschiede: Brocks Unterlassungsstrategie zielt darauf ab, „den angemessenen Umgang [mit menschlichen Gefühls- und Erregungszuständen] zum Thema zu erheben“.¹¹³ Bei seiner Strategie des Unterlassens geht es vordergründig um eine Affektbeherrschung und weniger darum, sich kritisch gegen Modernisierungsstrategien zu richten. Der Verstand soll über die Affekte (den Körper) herrschen. Rationalität sei „die einzig legitime, zivilisatorisch akzeptable Fessel“¹¹⁴, so Brock. Dagegen ist Nichthandeln – wie bereits angedeutet – sowohl eine Form der Mäßigung als auch ein (sinnlicher) Einwand gegen andauernde Modernisierungsprozesse und Lebensstilloptimierungen. Es gilt, Passivität zu kultivieren und zu einem probaten Lösungsmittel für aktuelle Problemkomplexe zu erheben.

Stratmann sieht in Brock ein Kind seiner Zeit. Sie verweist auf eine Generation, die sich nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges vom Nationalsozialismus befreien musste, um Lehren aus der grausamen Vergangenheit zu ziehen. Jene „Kriegskinder [verweigten] grundsätzlich eine[n] wie auch immer gearteten Willen zur Macht“, was sie zu einer Art „Selbstfesselung“ führte.¹¹⁵ Sie schreibt von

„[...] der Generation all derer, die als Kinder das Grauen des Krieges miterleben und so am eigenen Leibe erfahren mußten, wohin das totale Ausleben des Willens, mag er sich noch so großartig und heldenhaft gebärden, am Ende führt [...]. Ahnend oder wissend, daß jeder neue Anspruch auf Totalität unweigerlich immer nur wieder in das gleiche furchterregende Elend führen würde, vollzogen jene Kriegskinder nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Systems einen überraschenden Rollenwechsel. [...] Der ‚Politik der Ekstase‘ des Nationalsozialismus stellten sie den Verzicht auf die große Tat, den ‚Heroismus des Nicht-Tuns‘ [...] gegenüber.“¹¹⁶

Mit einer derartigen Aufarbeitung des Nationalsozialismus befassten sich sowohl Künstler*innen auf deutscher als auch österreichischer Seite. Die Nachkriegsjahre in Wien brachten unter anderem den *Wiener Aktionismus* hervor. Eine neoavantgardistische Gruppe der 1960er Jahre, die sich einem „prozess- und handlungsorientiertem Kunstverständnis“ verschrieben.¹¹⁷ Zu den Aktionisten zählen: Günter Brus, Hermann Nitsch, Otto Muehl und Rudolf Schwarzkogler. Im Folgenden wird dafür argumentiert, dass mindestens einer dieser

¹¹³ Vgl. Stratmann 1995, S. 14 f.

¹¹⁴ Brock 2010, S. 159

¹¹⁵ Vgl. Stratmann 1995, S. 16

¹¹⁶ Ebd., S. 16

¹¹⁷ Vgl. Gronau 2010, S. 136

vier Künstler zwar als Aktionist in Erscheinung trat, aber sich gegen Ende seines Lebens zunehmend zu einem *Passivisten* entwickelte.

2.2. Rudolf Schwarzkogler. Oder der Passivist

Schwarzkogler wurde 1940 in Wien geboren, wo er mit 28 Jahren in Folge eines Fenstersturzes starb.¹¹⁸ Er war – wie auch Brock – ein Kind seiner Zeit. Auf losen, von ihm verfassten Heftblättern von 1967/1968 steht geschrieben:

„es gilt nicht, IN ÖSTERREICH reformen zu erreichen, sondern den herren ein feuer unter dem HINTERN, anzuzünden ohne rücksicht und fragen wozu und was machen wir nachher. / wir wollen uns experimentell auf den zustand der natur begeben ohne wofür und wozu, ohne bild oder vorbild irgend einer sache ausser uns, also: wenn ein gewitter in der luft liegt, dann wird es eben eins geben. / (wenn österreich die spannung für ein gewitter ausreicht) / es soll dadurch vor allem ein bewusstsein geweckt werden, das gewisse produkte der grossgeldverdiener als überflüssig und schädlich erkennt“¹¹⁹

Und noch einmal: es solle „ohne Bild oder Vorbild“ gehandelt werden, also losgelöst von jeglicher Ideologie ins Blaue hinein. In gewissem Sinne kann dies auch als eine medienkritische Haltung gelesen werden, indem die Zurückweisung von Bildern als eine Abwehrhaltung gegenüber vermittelten Ideologien verstanden wird – was früher das Fernsehen war, das sind heute soziale Medien, die Bilder vorgeben und verbreiten. Heute werden Ideologien über digitale Abbildungen vermittelt, die Diskurse auf Bilder, Videos, Tweets und Regeln reduzieren, welche der gegenwärtigen Komplexität nicht gerecht werden (können).

Ende der 1960er ging es Schwarzkogler darum, die Mächtigen zu vertreiben, „ihnen ein Feuer unter dem Hintern zu machen“, wie er schreibt, aber nicht um selbst die Macht zu ergreifen oder eigene Ideologien zu verbreiten, sondern Räume für andere Wahrnehmungsformen und ein antikapitalistisches Bewusstsein zu schaffen. Beide Bestrebungen vereint Schwarzkogler in einer Art *Passivismus*.

¹¹⁸ Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, S. 19; die Ursachen dieses Falls sind bis heute ungeklärt, ob es „ein Unfall oder Freitod war, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden“, so Klocker.

¹¹⁹ Vgl. ebd., *Abbildung 184*, S. 253

2.2.1 Reduktion

Im Folgenden widmen wir uns vor allem den letzten Jahren seines Lebens. Sein ‚Schaffen‘ in dieser Zeit soll als ‚Spätphase‘ begriffen werden, beginnend mit seiner letzten und 6. Aktion im Frühjahr 1966. Verglichen mit dieser Phase ist in seinen früheren Werken stärker seine Ausbildung zum Graphiker zu erkennen. Die *Figurine* (1960/1961) beispielsweise, zeichnet sich durch eine sehr stilistische und eher reduzierte Form aus, fast apollinisch (im nietzscheanischen Sinne) und zeugt von einem Interesse an De-Individualisierung, Entpersönlichung, respektive Formalisierung. Auch die Namenswahl (‚kleine Statue‘) deutet auf eine reduzierte, anstatt einer überschwänglichen, dionysischen Haltung hin.¹²⁰

Der Hang zur Reduktion zeigt sich auch in seiner Begeisterung für den Minimalismus, insbesondere für Yves Klein hegte er ein besonderes Interesse. In diesem Zusammenhang ist auch zu verstehen, wieso Schwarzkogler schreibt, dass „das material zugunsten des stils vergewaltigt worden“ sei, und dass „jedes kunstgebild [...] sich selbst durch seinen stil, durch die unterdrückung anderer ‚stile““ schwäche, weshalb er lieber Kunst machen wolle, „die von jedem auf seine weise interpretiert werden“ kann.¹²¹ Was ist da naheliegender als die monochrome Malerei? Bemerkenswert ist auch, dass in Schwarzkoglers Arbeiten die Farbe Blau eine wiederkehrende Rolle spielte. So war sie beispielsweise ein zentrales Element seiner 1. Aktion am 6. Februar 1965.¹²²

Aber was hat es mit dieser Farbe auf sich? In *Was ist Philosophie?* (1991) sprechen Gilles Deleuze und Félix Guattari von einer besonderen Kraft der blauen Farbe. Sie schreiben:

„Besonders das Blau nimmt das Unendliche auf sich und macht aus dem Perzept eine ‚kosmische Sensibilität‘ oder das Begrifflichste in der Natur oder das ‚Propositionalste‘, die Farbe in Abwesenheit des Menschen, der in Farbe übergegangene Mensch; doch ist das Blau (oder das Schwarz oder das Weiß) vollkommen identisch in einem Bild oder einem Bild zum anderen, so wird der Maler blau – ‚Yves, der Monochrome‘ –, und zwar entsprechend einem reinen Affekt, der das Universum ins Leere fallen und dem Maler *par excellence* nichts mehr zu tun läßt. / Die farbige oder vielmehr farbgebende Leere ist bereits Kraft. [...] Kurzum, die gleichmäßige Farbfläche vibriert, zieht sich zusammen oder spaltet sich, da sie Träger flüchtig wahrgenommener Kräfte ist.“¹²³

¹²⁰ Siehe Seite 34, *Abbildung 2*.

¹²¹ Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, *Abbildung 169*, S. 243; des Weiteren inspirierten ihn Kleins Arbeiten zu einem eigenen monochrom-blauen Gemälde, das 1962/1963 entstand und ohne Titel blieb. (Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, *Abbildung 68*, S. 54)

¹²² Siehe Seite 35, *Abbildung 3*.

¹²³ Deleuze/Guattari 2000, S. 215



Abbildung 2



Abbildung 3

Die Reduktion wird bei Schwarzkogler (sowie bei Klein) zu einer ästhetischen Programmatik, die zum Nichthandeln ‚verleitet‘. Das Monochrome wird mit einer besonderen Farbwahl verbunden. Die Kombination aus monochromer Eintönigkeit und dem Blau soll nicht zu Langweile führen, sondern eine besondere Kraft vermitteln, die aus der Leere entspringt. Eine Kraft, die durch Reduktion (in der Kunst) außergewöhnliche Kräfte (im Alltäglichen) freisetzen und den*die Betrachter*in zu einem intensivierten Sein verhelfen soll, um so transformierende Erfahrungen zu evozieren.¹²⁴

Nach seiner letzten Aktion im Frühjahr 1966 schuf Schwarzkogler neben Zeichnungen und direkten Bezügen zu etwaigen Kur- und Heilmethoden, vermehrt *Schreibmaschinenarbeiten*, die lediglich Beschreibungen von Aktionen oder Arrangements abbilden, zu deren materialisierter Veröffentlichung es aber nie kam.¹²⁵ Handlungsanweisungen, die von ihm nie aktiviert wurden. Diese Arbeiten lassen sich auf mindestens drei verschiedenen Weisen betrachten: (i) Zum einen sind die losen Textblätter Kunstwerke an sich. Die bloße Ansicht der Blätter macht die Arbeiten zu abstrakten Abbildern und Verkörperungen eines asketischen Kunstverständnisses. (ii) Zum anderen können die Anweisungen als (private) Therapie gelesen werden. Da Schwarzkogler damit nicht in die Öffentlichkeit ging, ist davon auszugehen, dass es dem Künstler bei diesen Arbeiten vielmehr um eine ‚heilende Wirkung‘ bei ihm selbst ging. Allerdings können sich die Kräfte seiner Anweisungen nur entfalten, wenn sie ausgeführt werden. Die Vollendung wäre demnach erst die Aktion; erst in der Handlung realisieren sich die heilenden Kräfte; erst, wenn das Selbst aus sich heraus und in Kontakt mit den anderen, arrangierten Materialien tritt. (iii) Und schließlich sind diese hinterlassenen Arbeiten als Angebote zu verstehen – passive Aufforderungen. Die Beschreibungen wirken in dieser Hinsicht unvollendet und verlangen eine Aktivierung; danach, von anderen im Akt verwirklicht zu werden.

Es sind unter anderem diese reduzierten Schreibmaschinenarbeiten, die Schwarzkogler zu einem *Passivisten* machen. Der Theaterwissenschaftler Herbert Klocker spricht davon, dass sich Schwarzkogler im Jahr 1966 in einer „konzeptuellen Phase“ befand, was suggeriert, dass diese Konzepte in einer späteren ‚Aktionsphase‘ aus- und durchgeführt

¹²⁴ Vgl. Brock 2002, S. 422 f.; an dieser Stelle sei erwähnt, dass für Brock die monochrome Malerei einen Höhepunkt der „Problemfindung“ darstellt. Denn die damit aufgezeigte Problematik scheint auch für nachfolgende Generationen unlösbar, fällt es Menschen doch weiterhin schwer, eine „künstlerische Leistung“ in dieser Einfachheit zu erkennen.

¹²⁵ Siehe Seite 38, *Abbildung 4*.

hätten werden sollen.¹²⁶ Das bekräftigt die Annahme, dass seine Werke unvollendet blieben. Aber ist dem wirklich so, oder war dem Passivisten Schwarzkogler womöglich die reine Konzeption bereits Kreation genug? Ist das bloße Konzept einer Aktion, die unausgeführt bleibt, bereits die Vollendung, welche er in seiner Spätphase anstrebte? Fragen, die nur spekulative Antworten finden können. Fest steht, dass sich Schwarzkogler mit seinen Schreibmaschinenarbeiten dem tradierten Verständnis vom Wiener Aktionismus widersetzte und sich somit zu einem *Künstler des Nichthandelns* par excellence sterilisierte.

An dieser Stelle lohnt ein Blick auf Giorgio Agambens Essay *On Potentiality*, in dem er den Begriff der Potentialität (*dynamis*), den er maßgeblich von Aristoteles entlehnt, der Aktualität (*energia*) zunächst gegenüberstellt.¹²⁷ Er schreibt:

„Here we already discern what, for Aristotle, will be the key figure of potentiality, the mode of its *existence as potentiality*. It is a potentiality that is not simply the potential to do this or that thing but potential to not-do, potential not to pass into actuality.“¹²⁸

Immer wieder schreibt Agamben von Künstler*innen verschiedener Disziplinen, die eine Potentialität behalten, indem sie etwas nicht in Aktualität überführen, also *nichthandeln*. In dieser *Impotentialität* (*adynamia*) sieht Agamben eine menschliche Qualität.¹²⁹ So scheint es nicht zu überraschen, dass auch seine Vorstellung von Freiheit – entgegen der von Hannah Arendt – in der *Fähigkeit zur Impotentialität* liegt, also die Freiheit zu haben, nicht zu handeln.¹³⁰ Diese *reine Potentialität* („pure potentiality“) befähigt, nicht zu denken und etwas nicht in Aktualität zu überführen.¹³¹ An einer anderen Stelle schreibt er auf Heidegger rekurrend: „[...] impotentiality is the place of an original event (*Urgeschehen*) that determines Dasein’s Being and opens the abyss of its freedom“¹³². Es stellt sich die Frage, ob im Kontext von Schwarzkoglers Schreibmaschinenarbeiten tatsächlich von einer solchen „Impotentialität“ gesprochen werden kann.

¹²⁶ Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, S. 23

¹²⁷ Vgl. Agamben 1999, S. 177

¹²⁸ Ebd., S. 179 f.

¹²⁹ Ebd., S. 181 f.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 183

¹³¹ Vgl. ebd., S. 251

¹³² Ebd., S. 201

die gut gereinigte milchkuh wird über den noch feuchten lehm Boden
geführt und wenn dieser trocken ist die fusapur mit butter ausgefüllt



Abbildung 4

Es scheint ein Trugschluss zu sein, dass Schwarzkoglers Nichthandeln keine Potentialität hatte, stattdessen ist (mit Agamben) davon auszugehen, dass in dieser Impotentialität eine besondere Intensität lag, die Aktualisierungsprozessen nicht entgegen, sondern diesen vorausging. Der beschreibende Charakter (im Gegensatz zu einem demonstrierenden, wie bei den fotografierten Performances, die für den Wiener Aktionismus üblich waren) verleiht den Schreibmaschinenaarbeiten eine *künstlerische Impotentialität* – Schwarzkogler praktizierte Nichthandeln. In der Kunst bedeutet das, nicht zu produzieren, sich nicht den kapitalistischen Produktionslogiken der Kulturindustrie und anderen ideologischen Einflüssen zu unterwerfen. Bei Schwarzkogler fand keine Materialisierung der Potentialität statt. Eine Veröffentlichung wurde negiert. Aber wie sollten die niedergeschriebenen Handlungsanweisungen in energetische Prozesse überführt und realisiert werden, und somit ihre Kraft entfalten, wenn nicht in der Aktion?

Seine Anweisungen können wohl einerseits als *vollendete* Werke, die für sich selbst stehen, betrachtet werden, als auch andererseits als Konzepte, die *unvollendet* blieben: (i) Insofern seine Arbeiten (ab 1966) nicht als Werke verstanden werden, sondern als Anweisungen, die nur in und durch die Aktion, also im Ereignis erfahrbar werden, müssen sie als *unvollendet* aufgefasst werden. Seine Schreibmaschinenaarbeiten entfalten demnach erst im Akt ihre sinnlichen Potentiale, insofern ein tatsächlicher Kon-Takt zwischen Körpern stattfindet. (ii) Werden die Schreibmaschinenaarbeiten aber als *vollendet* betrachtet, so wäre die Ausführung, also die Materialisierung des Konzeptes, nur eine (kapitalistische) Vervollständigung gewesen. Werden die ‚Werke‘ seiner Spätphase als *vollendet* betrachtet, dann wurden sie nicht dazu geschaffen, um aktualisiert und publik zu werden. In diesem Sinne waren sie für die private Therapie von Schwarzkogler bestimmt. Demnach liegt die Vermutung nahe, dass die Arbeiten als Dokumente einer künstlerischen Forschung gelten können, die sich aktiv therapeutischen Ansätzen widmete.¹³³

Obwohl er sich zu einem *Passivisten* entwickelte, der dionysische Aktionen hinter sich ließ, muss klar formuliert werden, dass dieser *Passivist* kein Pazifist war, der ohne Waffen in die Schlacht zog und jeglicher Gewalt aus dem Weg ging. Was den *Passivisten* vom Aktionisten unterscheidet, sind lediglich seine Mittel und Methoden. Schwarzkoglers Niederschriften

¹³³ Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, S. 22; diese Annahme widerspricht Klocker, der davon ausgeht, dass sich Schwarzkogler 1968, also gegen Ende seines Lebens, zunehmend isoliert fühlte, da seine „Auffassung von Kunst, seine künstlerischen Themen und Erwartungen“ es nicht zu ließen, „an jenen Veranstaltungen teilzunehmen, die unter die ‚agitative‘ Phase des Wiener Aktionismus einzureihen sind“.

beweisen eine umfangreiche Beschäftigung mit diversen Fastenkuren und Yoga-Praktiken, denen er sich ebenso widmete wie Atemübungen. Zwischen Askese und Aisthesis besteht aber eine Verbindung, die über den Begriff der ‚Lebenskunst‘ hinausgeht. Auch in einem Schaffen, das kein Publikum hat, steckt ein politisches Potential, wie sich noch zeigen wird.

2.2.2 Synästhesie

Gegenüber dieser Passivität steht eine Mehrdimensionalität seiner durchgeführten Aktionen. Auf den ersten Blick scheint es so, als hätten die Aktionisten mit ihren Performances eher Vollständigkeit als Vollendung angestrebt. Ein besonderes Anliegen war es – sowie vieler anderer Performancekünstler*innen –, die Leinwand, also die zweidimensionale Fläche kreativer Handlungen zu verlassen und in den dreidimensionalen Raum überzugehen.¹³⁴ Aus Schwarzkoglers *manifest PANORAMA I/der totale akt* (1965), welches er zu Beginn seiner kurzen *Aktionsphase*¹³⁵ verfasste, wird ersichtlich, dass es ihm um eine „bestimmung des aktionsfeldes“ ging und darum, „die zeit des malakts und der schaustellung“ eins werden zu lassen, um so eine Erweiterung des Aktes hin zu einem „totalen akt“ zu schaffen, „der über alle sinne erlebt werden kann“.¹³⁶ Ziel seiner Kunst war es demnach, eine ganzheitliche Sicht auf die Welt einzuüben.

Es zeigen sich hier mindestens zwei Dinge: (i) Erstens ist eine scheinbare Ambivalenz zwischen der ‚Negation eines ideologischen Überbaus‘ im Wiener Aktionismus und einem Willen zum „totalen Akt“ bei Schwarzkogler zu erkennen. Mit Rekurs auf Deleuze und Guattari kann jedoch argumentiert werden, dass hier kein Widerspruch vorliegt; denn aus etwas sehr Banalem (beispielsweise einer blauen Fläche) kann sich durchaus eine „kosmische Sensibilität“, beinahe *absolute Sensibilität* entwickeln. (ii) Zweitens zeigt sich hier die Idee einer *Erweiterung des Malaktes*. Die Expansion in den dreidimensionalen Raum hinein verfolgt das Ziel, „das kunstwerk so umfassend auf die sinne des betrachters wirken zu lassen, dass die ganze person davon ergriffen wird“¹³⁷. Das heißt, Erlebnisse zu schaffen, die alle Sinne

¹³⁴ Vgl. Stratmann 1995, S. 33; in diesem Sinne war Brocks Environment auf der documenta 1968 auch ein „Ausstieg aus dem Bilde“, der nicht nur die Umgebung der Leinwand thematisierte, sondern die Rezipient*in (fast übergreifig) „in die künstlerische Äußerung“ miteinbezog.

¹³⁵ Diese Phase trennt nach der hier angeführten Logik die Früh- von der Spätphase seines Schaffens, beginnend mit der 1. Aktion am 6. Februar 1965 bis zur 6. Aktion im Frühjahr 1966.

¹³⁶ Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, *Abbildung 171*, S. 245

¹³⁷ Vgl. ebd., *Abbildung 176*, S. 249

ansprechen und andere Formen von Sensibilität hervorbringen: *synästhetische Wahrnehmungsmodi*.

Der Übergang von der Zwei- in die Dreidimensionalität läuft parallel zu Antonin Artauds „Poesie im Raum“. Es lassen sich Bezüge zu Artaud feststellen, welche von den Aktionisten immer wieder hervorgehoben wurden, um ihren Aktionen ein theoretisches Fundament – keinen Überbau – zu geben. Entgegen kritischen Stimmen, die in Frage stellen, inwiefern die Bezüge der Aktionisten zu Artaud legitimiert waren, kann auf dessen „Theater der Grausamkeit“ verwiesen werden, das eine besondere Nähe zu Schwarzkoglers Sicht auf die Dinge erkennen lässt. Artaud schreibt:

„Diese für die Sinne bestimmte Sprache [...] ermöglicht die Ersetzung der Poesie der Sprache durch eine Poesie im Raum, die genau im Bereich dessen aufgehen wird, was nicht im strengen Sinne zu den Wörtern gehört. / [...] Diese sehr schwierige und komplexe Poesie nimmt mannigfache Aspekte an: zunächst die aller auf der Bühne verwendbarer Ausdrucksmittel wie Musik, Tanz, Plastik, Pantomime, Mimik, Gebärdenspiel, Intonationen, Architektur, Beleuchtung und Ausstattung.“¹³⁸

Sein Anliegen war es, die Hegemonie des gesprochenen Wortes auf der Bühne zu brechen und alle theatralen Mittel gleichermaßen in *sein* Theater miteinzubeziehen, mit dem Ziel, eine „Poesie im Raum“ zu schaffen. Er schreibt in seinem Manifest zudem von einer „konkreten Sprache des Theaters“, die „in der Sensibilität“ verlaufe.¹³⁹ Anstatt die Vollendung nur auf einer geistigen Ebene anzustreben, gehe es darum, im Theater „die Sensibilität durch zuverlässige Mittel in den Stand vertiefter und verfeinerter Wahrnehmungsfähigkeit“¹⁴⁰ zu versetzen: eine Abwendung von Sprache und Ideologie, auf die eine Hinwendung zum Material und der Sinnlichkeit folgt. Hier findet ein Umschlag vom Zuhören zum Lauschen statt. Von einem gerichteten Akt des Zuhörens (des Gesprochenem), zu einer ungerichteten Öffnung, die das offenbaren soll, was im Da-zwischen, zwischen den Körpern liegt. Dabei geht es darum, den ganzen Raum zu bespielen, sodass weder Kopf noch Herz zur Ruhe kommen, und „zwischen Theater und Leben [...] es keine reinliche Scheidung“ gebe.¹⁴¹ Der Raum hat in Artauds Theaterkonzept eine tragende Rolle, wenn nicht sogar *die* tragende. Seine Poesie handelt von Zwischenräumen, die sich zwischen Körpern entfalten.

¹³⁸ Artaud 1979, S. 40 f.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 97

¹⁴⁰ Ebd., S. 97

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 135

Der Raum zwischen den Körpern ist ‚Atmosphäre‘. Sie umhüllt uns und über sie treten Körper in Kon-Takt miteinander. Gernot Böhme entwickelte sogar eine komplette Ästhetik um diesen Begriff. Seines Erachtens sind Atmosphären diffuse Raumqualitäten, die aus der artikulierten Anwesenheit von Dingen, Menschen und deren Konstellationen flüchtig entstehen.¹⁴² Diese *insignifikativen Resonanzräume* sind ephemere Phänomene, die nur in leiblicher Anwesenheit sinnlich wahrgenommen werden können, und nur so affizieren. Böhme geht von einem reziproken Verhältnis zwischen Atmosphäre und leiblicher Anwesenheit aus. Dementsprechend affizieren Atmosphären und werden gleichzeitig durch Körper affiziert. Er argumentiert für eine bewusste Gestaltung von Atmosphären, die in verschiedenen Lebensbereichen, aber vor allem in der Kunst von Bedeutung sei.

Auch in Artauds Schriften sind Gedanken zur Atmosphäre und deren Gestaltung allgegenwärtig. Seine Poesie verlangt nach einem Spiel mit diesen unsichtbaren Energien des Lebens, die durch Räume, Körper und uns fließen. In *Die Nervenwaage* (1925) schreibt er eingangs:

„Ich habe wirklich gespürt, wie ihr rund um mich die Atmosphäre durchbracht, wie ihr ein Vakuum erzeugtet, um mir zu erlauben, vorzudringen, um einen unmöglichen Raum freizugeben für das, was in mir nur erst potentiell war, für ein ganzes wirkungsfähiges Keimen, das, angesogen von dem Ort, der sich ihm anbot, entstehen sollte.“¹⁴³

Sowohl Artaud als auch Schwarzkogler beschäftigten sich mit dem umhüllenden Raum, der vom Aktionisten als „aktionsfeld“ beschrieben wurde. Beide setzten sich in gewisser Weise künstlerisch mit der Gestaltung von Atmosphären auseinander, jedoch hatten sie unterschiedliche Ausgangspunkte: Artaud wollte sich mit seinen reformistischen Gedanken unter anderem von der *Konstruktion der Sprache* (im Theater) lösen. Und Schwarzkogler wandte sich mit seinem Manifest von der „konstruktion des bildes“ ab, indem er versuchte, die Malerei in ein „aktionsfeld“ zu überführen, um den „malakt“ mit der Rezeption eins werden zu lassen.¹⁴⁴

Der Begriff ‚aktionsfeld‘ taucht auch in dem Buch *Phänomenologie der Erfahrung* (1969) des Antipsychoiaters Roland D. Laing auf, das Bestandteil Schwarzkoglers privater Büchersammlung war.¹⁴⁵ Laing schreibt darin: „Personale Erfahrung transformiert ein

¹⁴² Vgl. Böhme 2013, S. 33

¹⁴³ Artaud 2001, S. 79

¹⁴⁴ Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, *Abbildung 171*, S. 245

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 458

gegebenes Feld in ein Intentions- und Aktionsfeld; nur durch Aktion kann unsere Erfahrung transformiert werden.“¹⁴⁶ Das stimmt mit den Ansichten des Wiener Aktionismus überein, der die Überzeugung vertrat, Transformation könne nur durch Aktionen erfolgen. Aber Schwarzkoglers künstlerisches Schaffen richtete sich nicht nur auf die Transformation qua „aktionsfeld“ aus, sondern auch auf den Akt des Nichthandelns, der zu synästhetischer Erfüllung verhelfen sollte.

2.2.3 Transformation

In einem Text von 1965 schreibt Schwarzkogler, dass es notwendigerweise darum gehen müsse, „in der kunstübung alles abbildhafte auszumerzen [...] kunst ist entziehungskur und zugleich quelle neuer (konkreter) erfahrungen“.¹⁴⁷ Schwarzkogler vereinte Kunst und Askese zu einer „entziehungskur“. Er war weder Priester noch Philosoph, sondern Künstler, vielleicht sogar ein ‚Künstlerphilosoph‘, der Kunst und Askese zusammen(aus)führte. Die Rede von der ‚Entziehungskur‘ offenbart, dass Askese nicht Abgeschiedenheit und Abgrenzung von Welt bedeutet, sondern durchaus Quelle neuer Erfahrungen sein kann. Dem Entzug wohnt demnach eine schöpfende und transformierende Kraft inne. Klocker schreibt:

„Im Lauf der kommenden Monate vertiefte er sich zunehmend in die Vision einer totalen, von ihm als ‚synthetisch‘ beschriebenen Kunst, einem spirituellen Prozeß, den er als „Purgatorium der Sinne“ beschreibt. Zusätzlich zu seinem Material- und Raumkonzepten arbeitet er an einem Konzept der umfassenden Ritualisierung und Ästhetisierung des Lebenslaufes. / Im Zuge einer Kur zur Reinigung des Verdauungstraktes nach Franz Xaver Mayr verliert er stark an Gewicht. Es entstehen Texte und konzentrierte Skizzen von minimalistischer Sensibilität und Schönheit.“¹⁴⁸

Künstler*innen sollten mittels Askese zu neuen Erfahrungen gelangen, respektive eine Heilung erfahren. Diese wollte Schwarzkogler über ein „PURGATORIUM DER SINNE“ erreichen.¹⁴⁹ Hier ging es aber nicht um eine transzendente Erfahrungen, die vom *Hier* und *Jetzt* wegführe, sondern um die *Transformation von Bewusstseinszuständen*. Es muss an dieser Stelle eine klare Unterscheidung zwischen *transzendentalen* und *transformierenden Erfahrungen* gemacht werden. Das „PURGATORIUM DER SINNE“ ist ein profanes Purgatorium und stellt kein Zwischenstadium eines spirituellen Übertritts dar. Schwarzkoglers Ziel war die

¹⁴⁶ Laing 1969, S. 17

¹⁴⁷ Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, *Abbildung* 175, S. 248; diese Aussage spricht wiederum dafür, dass es ihm eher um das Konkrete ging, also die Ermöglichung neuer Erfahrungen, und nicht nur um theoretische Konzepte.

¹⁴⁸ Ebd., S. 24

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 257 ff.

„bewusstmachung der realität“, also ein vollkommener Zustand des Seins, der sich als ein *atmosphärisches Sein* verstehen lässt.¹⁵⁰ Kunst ist hier ein reinigendes Zwischenstadium. In seinem Manifest definiert er „kunst als [...] sanatorium“¹⁵¹, also als einen Rückzugsort; einen Raum, in dem Zurückgezogenheit praktiziert wird. In seiner späten Schaffensphase konkretisierte Schwarzkogler diverse Kur- und Heilmethoden, was vermuten lässt, dass er sich von den asketischen Prinzipien seines (künstlerischen) Schaffens eine heilende Wirkung erhoffte.

Die von ihm beschriebenen Kuren, Waschungen und Therapien folgen asketischen Maximen, die religiöse Bezüge erkennen lassen. Aus einem seiner Notizbücher geht beispielsweise folgendes Zitat hervor: „DER LEITGEDANKE DES MÖNCHISCHEN LEBENS IST NICHTS ZU VERSCHWENDEN, SONDERN DEN BESTEN NUTZEN AUS ALLEN VORHANDENEN DINGEN ZU ZIEHEN“¹⁵². Auffällig sind aber vor allem Schwarzkoglers zahlreiche Verweise zur indischen Philosophie. Seine Spätphase war maßgeblich von Büchern inspiriert, die ihm einen Einblick in die vedischen Schriften gaben. Aus dem bibliothekarischen Nachlass wird ersichtlich, dass ein beträchtlicher Teil der Sekundärliteratur von „östlichem Gedankengut“ handelte.¹⁵³ Hierzu zählte unter anderem *Der indische Gedanke* (1913)¹⁵⁴ von Rudolf Kassner, *Der Hinduismus* (1960) von Sami Nikhilananda und *Der integrale Yoga* (1957) von Sri Aurobindo Ghose.

In *Der integrale Yoga* schreibt Sri Aurobindo, dass das Ziel des Yogas „innere Selbstentwicklung“ sei, die letztlich dazu führen solle, „ein spirituelles und supramentales Bewusstsein“ zu entwickeln.¹⁵⁵ Außerdem sieht er im „asketischen Geist ein unaufgebbares Element im Zuge menschlicher Vervollkommung“¹⁵⁶ – Vollendung. Zwischen Sri Aurobindos erklärtem Ziel der Yogi-Praktiken und Schwarzkoglers Zielen lässt sich vor allem *eine* Ähnlichkeit ausmachen: die *Transformation des Bewusstseins*. Bei Sri Aurobindo wird das *transformierte Bewusstsein* über „Selbstkontrolle“, respektive „bewusste Selbstzucht“

¹⁵⁰ Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, *Abbildung* 176, S. 249

¹⁵¹ Vgl. ebd., *Abbildung* 176, S. 249

¹⁵² Vgl. ebd., *Abbildung* 439, S. 448

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 456 f.; neben Schriften zur indischen Philosophie waren in seinem Besitz auch daoistische Schriften enthalten, sowohl von Laozi als auch Zhuangzi.

¹⁵⁴ Vgl. Kassner 1913, S. 21; der hier beschreibt, inwiefern durch Entzug eine Einheit gebildet wird. Durch asketische Selbstopferung werden Knecht und Herr vereint. Dem Selbst wird die Herrschaft entzogen und gleichzeitig selbstbestimmt asketische Knechtschaft auferlegt. Diese Vorstellung des Einsseins fügt sich unter anderem an Schwarzkoglers Vision zum „totalen Akt“ sowie dem *atmosphärischen Sein*.

¹⁵⁵ Vgl. Sri Aurobindo 1986, S. 23

¹⁵⁶ Ebd., S. 27

erlangt.¹⁵⁷ Dieser Vorgang wird von ihm „supramentale Transformation“ genannt, die eine „freie Wechselbeziehung innerhalb eines ewigen Einsseins“ verspricht.¹⁵⁸ In der indischen Philosophie wird demnach das *Einssein* durch asketische Selbstdisziplin erlangt. Ähnlich zu diesen praktischen Ansätzen, will Schwarzkogler in der Kunst qua Askese *transformierende Sinneskräfte* entfalten, die zu einem anderen Bewusstsein, einer veränderten Wahrnehmung der Welt führen sollen.

Es stellt sich die Frage, ob Schwarzkogler bei der Übernahme jener Praktiken auch selbst-kritisch vorging. Eine Frage, die sich innerhalb interkultureller Diskurse immer wieder stellt, sollen kolonialistische Aneignungsprozesse vermieden werden. Mit der *Einführung in den Hinduismus* von Nihilananda, die ebenfalls in seinem bibliothekarischen Nachlass vorzufinden war, stand ihm immerhin kritische Literatur zur Verfügung.¹⁵⁹ In diesem Buch wird eine „entartete“ Entwicklung der Askese hin zu „körperlicher Selbstfolter“ beschrieben, „wie sie von falschen Yogis durchgeführt wurde mit der Absicht, zu selbstischen Zwecken angebliche Wunder zu wirken, wodurch diese edle Tugend ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubt wurde“.¹⁶⁰ Nihilananda übte also bereits 1960 deutliche Kritik an jenen Aneignungsversuchen, die mit „selbstischen Zwecken“ den Begriff der ‚Askese‘ bemühen. Eine derartige Selbstbeherrschung habe eine Schwächung zur Folge, jedoch sei ihr eigentliches Ziel *Ruhe*.¹⁶¹

Zudem wird in seiner Einführung ersichtlich, wie nah westliche Kulturkritik und indische Philosophie beieinanderliegen:

„In Europa hat sich die Negation des Materialisten, in Indien die Weigerung des Asketen als die einzige Wahrheit zu behaupten und die Konzeption des Lebens zu dominieren gesucht. In Indien ist das Ergebnis ein mächtiges Anhäufen der Schätze des Geistes, oder doch einige solcher, zugleich aber auch ein großer Bankrott des Lebens gewesen. In Europa hat die Fülle des Reichtums und die triumphale Meisterung der Kräfte und der Besitzungen dieser Erde zu einem gleichen Bankrott in Dingen des Geistes geführt.“¹⁶²

Und an einer anderen Stelle schreibt er:

¹⁵⁷ Vgl. Sri Aurobindo 1986, S. 81

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 123

¹⁵⁹ Vgl. Nihilananda 1958, S. 83; bei Nihilananda zählen „Askese, Selbstbeherrschung, Verzicht, Nicht-Anhänglichkeit und Konzentration“ zu den Haupttugenden der Hindu-Ethik.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 83

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 83

¹⁶² Sri Aurobindo 1986, S. 27

„Entsagen ist der wahre Weg zum Wissen. Das physische Leben bejahen, das ist der Akt des Unwissenden. Geburt zum Stillstand bringen, das heißt vom Geborenein als Mensch rechten Gebrauch machen. Den Ruf des Geistes erheben sie, das Sichzurückziehen vom Stoff fordern sie.“¹⁶³

Auch hier drückt sich das *Mensch-sein* nicht durch intentionales Handeln aus, sondern durch die Möglichkeit, nicht zu handeln – Stillstand. Beide Textstellen zeigen auch auf, inwiefern mit der Einübung asketischer Praktiken eine Form von Kapitalismus- und Konsumkritik einhergeht, die sowohl bei Schwarzkogler als auch im Wiener Aktionismus generell geübt wurde. Es stellt sich nun abschließend die Frage, ob die Methoden des Passivisten Schwarzkogler auch für kritische Strömungen von heute Potentiale entfalten können. Kann Askese ein probates Mittel im Kontext einer Digitalisierungs- und Konsumkritik sein, die auf der Rettung unserer Lebensgrundlagen fußt?

2.3 Zwischen-Stand

Es hat sich gezeigt, dass es beim Nichthandeln (im Sinne der Askese) vielmehr um ein Einüben anderer Wahrnehmungsmodi, als das Ausüben einer (ästhetischen) Praxis geht. Mit Blick auf Brock wurde ersichtlich, dass dieses Einüben dazu verhelfen kann, nicht nach Neuem und dem Besonderen streben zu müssen, um ins Staunen zu geraten. Reduktion zu kultivieren, bedeutet eine Aufwertung von Langeweile, die wiederum dazu führt, dass aus der Passivität potentielle Kräfte hervorgehen. Aus der Leere entfaltet sich eine Potentialität, die durch das Einüben von Selbstzurücknahme und „Strategien des Unterlassens“ (Brock) erlangt werden kann. In gewissem Sinne ist Langeweile also eine subjektive Erfahrung von Freiheit, vielleicht sogar von einem intensiven Überschuss davon, welcher in einer sich stets beschäftigenden Informationsgesellschaft verkannt wird.

Die dargelegten Überlegungen stellen den Versuch dar, den Künstler Schwarzkogler als einen Passivisten zu verstehen, der ähnlich wie Nietzsches Zarathustra den Einklang mit kosmischen Kräften suchte. Die Auseinandersetzung mit seiner Spätphase haben gezeigt, inwiefern Nichthandeln in der Kunst verstanden und praktiziert werden kann. Entgegen Pfallers Konzept der Interpassivität, geht es hier aber weder um ein Delegieren von Konsum noch darum, das Erfassen von Welt an Maschinen abzugeben, sondern darum, *Welt* anders zu konsumieren und sich zu öffnen. Im Kontext der Künste bedeutet dies, mit anderen Wahrnehmungsmodi zu experimentieren; Modi, die im ersten Moment bedeuten können,

¹⁶³ Sri Aurobindo 1986, S. 25

kontraintuitiv zu handeln und nicht zu handeln – einfach nur lauschen und aufhören, was in und um uns herum synästhetisch von statten geht.

Bemerkenswert ist zudem, dass Askese eine unübersehbare Nähe zu therapeutischen sowie spirituellen Praktiken aufzeigt, die augenscheinlich im Zusammenhang mit einem *solidarischen Nichthandeln*, das nach einer mehr-als-zwischenmenschlichen Verbundenheit strebt, stehen. Es sind Praktiken, die Heilung versprechen und in gewissem Sinne eine Transformation des Bewusstseins fürs *Einssein* entwickeln. Askese bedeutet aber nicht nur eine Transformation von Bewusstseinszuständen, sondern eben auch eine Aufwertung von Langeweile. Die Übungen sollen dazu verhelfen, eine längere Zeitspanne („lange Weile“) intensiv erfahren zu können. Aus der Leere der Monochromie geht eine „kosmische Sensibilität“ (Deleuze/Guattari) hervor. Nichthandeln ist demnach eine öffnende Praxis, die ein atmosphärisches Sein sowie feinstoffliche Verschränkungen mit dem Kosmos spürbar macht. Zurückhaltung ermöglicht, die Verbundenheit zur gegenwärtigen Umwelt intensiv zu spüren. Es handelt sich hierbei also um eine Art Besinnung, die in Anlehnung an Heidegger als ein *intensives In-der-Welt-sein* begriffen werden kann.¹⁶⁴

Das Einüben von Nichthandeln ist eine Übung zur Öffnung, aber keine Öffnung zu einem Außen, sondern vielmehr ein *Porös-werden*, ein Aufgehen in *materiell-semiotischen Zusammenhängen*, im Sinne eines *Sich-öffnens*. Nichthandeln ist ein Erproben anderer Wahrnehmungsmodi. Es hat sich gezeigt, dass es als eine öffnende Praxis nicht nur experimentierend verstanden werden kann, sondern ein konkretes Streben nach einer intensiven Verbundenheit zur Um-Welt ist.

¹⁶⁴ Vgl. Heidegger 1959, S. 59; auch bei Heidegger geht es darum, sich zu öffnen. In dem *Feldweggespräch Zur Erörterung der Gelassenheit* wird ‚Entschlossenheit‘ zu einem „Sichöffnen des Daseins für das Offene“, wodurch aufgezeigt werden soll, dass auch die ‚Gelassenheit‘ aktive Potentiale enthält.

3. SCHWEIGEN: Nichthandeln als indifferenzierende Praxis

Während sich Schwarzkogler in Wien spirituellen Praktiken widmete, verfasste Susan Sontag in New York ihren Essay *Ästhetik des Schweigens* (1967), der mit dem Satz beginnt: „Jede Epoche muß das Projekt ‚Spiritualität‘ für sich selbst neu erfinden.“¹⁶⁵ Es zeichnet sich immer deutlicher ab, dass es Ende der 1960er Jahre in der westlichen Welt ein ausgesprochenes Interesse an dem Unaussprechlichen gab. In intellektuellen Kreisen und den Künsten rückten in dieser Zeit Mystik und Spiritualität in den Fokus. Sontag schreibt, dass es dabei sowohl um De-Subjektivierung als auch De-Objektivierung, im Sinne einer Eliminierung von Bildern (vermeintlicher Objektivität) ginge; es solle „Intention durch Zufall“ ersetzt und „Schweigen“ angestrebt werden.¹⁶⁶ Auch bei ihr findet eine Verschränkung von Kunst und Askese statt. Sich von „der servilen Knechtschaft der Welt“ zu befreien, sieht sie als eine Emanzipation für Künstler*innen.¹⁶⁷ Außerdem sollen Formen der Reduktion zu einer „Intensivierung“ von Publikumserfahrungen führen und neue Wahrnehmungsmodi hervorbringen.¹⁶⁸ In ihrem „Plädoyer für das Schweigen liegt der Wunsch nach einer perzeptuellen und kulturellen Tabula rasa“¹⁶⁹. Es ist kaum überraschend, dass auch Schwarzkogler in den letzten Jahren seines Lebens teilweise auf den Gebrauch der Sprache verzichtete und schwieg.¹⁷⁰

Die Auseinandersetzungen mit Schwarzkogler haben Parallelen zwischen asketischen Kunstformen (im Westen) und indischer Philosophie aufgezeigt. Diese interkulturellen Überschneidungen reichen jedoch viel weiter zurück: Rolf Elberfeld, Experte für interkulturelle Philosophie, sieht bei Arthur Schopenhauer eine der ersten transkulturellen Brücken, wenn es um asketische Prinzipien geht. Er habe aus den „indischen Upanishaden“ und dem „indischen Buddhismus [...] asiatische Motive der Selbstzurücknahme in die europäische Geisteswelt“ überführt.¹⁷¹ Zudem vertritt Elberfeld die These, dass es zwei grundsätzlich unterschiedliche Ausprägungen von Askese gibt, die „Funktion der Selbstzurücknahme“¹⁷² betreffend.

¹⁶⁵ Sontag 2011, S. 11

¹⁶⁶ Vgl. ebd., S. 13

¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 15

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 23

¹⁶⁹ Ebd., S. 29

¹⁷⁰ Vgl. Badura-Triska/Klocker 1992, S. 19; Klocker geht davon aus, dass sich Schwarzkogler in den Jahren vor seinem Tod in einem „psychisch extrem labilen Zustand“ befand, was er daran festmacht, dass sich Schwarzkogler monatelang zurückgezogen hatte und „sehr wenig“ sprach. Von ihm wird die Zurücknahme des Passivisten also psychologisch interpretiert.

¹⁷¹ Vgl. Elberfeld 2010, S. 54

¹⁷² Ebd., S. 55

„Vor allem in Indien, aber auch in Europa ist in vielen Formen der Askese zu bemerken, dass Selbstzurücknahme bedeutet, sich selbst von den weltlichen Bewegungen und Veränderungen zu distanzieren oder gar ganz zu lösen. [...] Hier ist die Selbstzurücknahme vor allem eine leiblich-sinnliche Zurücknahme [...].“¹⁷³

Bedenken wir, dass Askese meist – zugegebenermaßen auch in der vorliegenden Arbeit – mit Konsumverweigerung und der Unterdrückung von Bedürfnissen einhergeht, scheint diese These einzuleuchten. Elberfeld behauptet, dass zwischen dem indischen und europäischen Kulturraum ein Zusammenhang darin bestehe, mit der Askese eine „leiblich-sinnliche Zurücknahme“ sowie einen Rückzug aus der Welt anzustreben. In dieser ersten (von Elberfeld beschriebenen) Funktion von Nichthandeln liegt der Grund, weshalb Nietzsche Askese und damit einhergehende Haltungen kritisierte; andere sehen darin wiederum eine Form von (politischer) Gleichgültigkeit. Diesen Stimmen folgend, führt Schweigen zu einer ‚sozialen Vereinzelung‘. Eine solche Vorstellung von Askese bleibt zu diskutieren. Denn wie sich mit Schwarzkoglers „PURGATORIUM DER SINNE“ gezeigt hat, kann sie genau das Gegenteil bedeuten, nämlich eine *synästhetische Öffnung in den Kosmos hinein*.

Im Folgenden wird maßgeblich ein Blick auf die zweite Funktion von Nichthandeln geworfen, die Elberfeld im chinesischen und japanischen Kulturkreis ausmacht.

„In China und Japan ist demgegenüber eine Form der Selbstzurücknahme zu beobachten, mit der – oft unter Zuhilfenahme von Bewegungsübungen – versucht wird, sich selbst nicht *von* sondern *für* die weltlichen Bewegungen und Veränderungen zu befreien. Denn nicht die weltlichen Bewegungen und Veränderungen erscheinen dort als etwas Negatives, sondern die menschliche Unfähigkeit, sich mit diesem Wandel zu verbinden und ganz in diesen einzugehen. Zentrale Aufgabe des Übens ist daher im alten China immer wieder, das Wandlungsgeschehen so zu ordnen, dass es ungehindert fließen kann.“¹⁷⁴

Der japanische Buddhismus weist einen weiteren Aspekt des Nichthandelns auf: Dort gehe es um die reine Übung, die keinem nach außen gerichteten Ziel unterworfen sei, so Elberfeld.¹⁷⁵ Es ist eine Art *ateleologisches Üben*. Der Zweck der Übung liegt in der Übung. Damit unterscheidet es sich von asketischen Praktiken, die nicht handeln, um etwas zu bezwecken; sei es nun Kapitalismuskritik oder irgendeine Form von Transformation, wie bei Schwarzkogler oder im Kontext etwaiger Optimierungsprozesse – in beiden Fällen geht es um eine Verbesserung des Ist-Zustandes. Insofern *Nichthandeln* kein weiteres Tool für den Werkzeugkasten eines neoliberalen Selbstoptimierungswahns sein soll, müssen wir uns

¹⁷³ Elberfeld 2010, S. 55

¹⁷⁴ Ebd., S. 55

¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 60

Praktiken zuwenden, die sich vor dem Aufkommen und der weltweiten Verbreitung des Kapitalismus entwickelt haben.

Asketische Praktiken einzuüben bedeutet, „weltliche Bewegungen und Veränderungen [zu] überwinden“, um eine Befreiung *für* ebendiese zu erfahren.¹⁷⁶ Anders gesagt: die Funktion des Schweigens bedeutet sowohl *Leere* als auch *Fülle*. Dieses Begriffspaar darf jedoch nicht dialektisch, sondern muss als ein verschränktes Phänomen verstanden werden, wie die folgenden transkulturellen Brücken zur daoistischen Philosophie aufzeigen, die vor allem um das *Schweigen* kreisen, um uns am Ende einem transkulturellen Verständnis von Nichthandeln anzunähern. Was bedeutet Nichthandeln aus einer daoistischen Perspektive? Und wie lässt sich ein solches Verständnis mit der hier forschungsleitenden Frage in Einklang bringen?

3.1. Transkulturelle Brücken

„In der Welt
weiß jeder, was die Schönheit des Schönen ausmacht:
Wahrlich, dies ist das Hässliche.
Jeder weiß, was die Güte des Guten ausmacht:
Wahrlich, es ist das Ungute.

Deshalb bringen sich Sein und Nicht-Sein wechselseitig hervor
vollenden sich Schwer und Leicht wechselseitig,
gestalten sich Lang und Kurz wechselseitig,
messen sich Oben und Unten wechselseitig,
passen sich Tonhöhe und Klangfarbe wechselseitig an,
bestimmen vorne und hinten ihre Reihenfolge wechselseitig.

Aus diesem Grund beschäftigt sich der Vollkommene mit Angelegenheiten des Nicht-Eingreifens
und führt die Lehre des Nicht-Redens aus.
Was die zehntausend Dinge angeht, so handelt er in ihnen und äußert sich nicht.
Sie entstehen, doch will er sie nicht in Besitz nehmen.
Er handelt, doch stützt er sich nicht darauf.
Er vollendet seine Leistungen, doch bleibt er nicht [dabei].
Nur wenn er nicht da stehen bleibt,
entfernt er sich gerade dadurch nicht.“¹⁷⁷

¹⁷⁶ Vgl. Elberfeld 2010, S. 56

¹⁷⁷ Laozi 2009, *Textstelle 2*, S. 15

Die ersten daoistischen Niederschriften werden bis in das Jahr 300 v. Chr. zurückdatiert.¹⁷⁸ Zudem ist davon auszugehen, dass die kurzen Texte ursprünglich „zum Auswendiglernen bestimmt“ und schriftliche Weitergaben (unter anderem als Grabbeigabe) lange Zeit eine Seltenheit waren.¹⁷⁹ Anders als bei Buchreligionen, wie beispielsweise dem Christentum, handeln die schriftlichen Überlieferungen des Daoismus nicht von einem linearen Narrativ, das um einen Messias kreist. Den Ausgangspunkt heutiger Auseinandersetzungen mit dem Daoismus bildet in den meisten Fällen ein Buch, das aus 81 kurzen Texten besteht: dem *Daodejing*. Es ist davon auszugehen, dass es sich hierbei in gewisser Weise um eine arbiträre Zusammenstellung gesammelter Textstellen handelt, die ursprünglich einzelne Verse waren, welche mündlich oder auf „Bambustafeln“ weitergegeben wurden.¹⁸⁰

Das *Daodejing* wird Laozi zugeschrieben, obwohl „es nicht unwahrscheinlich“ ist, so der Sinologe Hans-Georg Möller, „dass es nie eine Person namens Laozi gab, die den nach ihr benannten Text verfasst“ haben soll.¹⁸¹ Eine genaue Lektüre des *Daodejing* macht deutlich, dass die gesammelten Sprüche in erster Linie „eine Fülle von Hinweisen und Maßregeln zur Führung und zur Ordnung des Staates durch den Regenten“ waren.¹⁸² Das bedeutet, dass es sich bei der Sammlung ursprünglich um eine dezidiert politische Schrift handelte, die sich an Machthabende richtete. Das wird bereits anhand der oben zitierten Textstelle 2 deutlich. In ebendieser ist von einem „Vollkommenen“ die Rede, der als Anspielung auf eine Machthabende Person (im Staat) gelesen werden kann. An einer anderen Stelle schreibt Laozi – hier auf die englische Übersetzung von Edmund Ryden beziehend: „Use orthodox methods to govern a state; / Use stratagems to manoeuvre armies; / Use doing nothing to gain the world.“¹⁸³ Nichthandeln wird im *Daodejing* als *Nicht-Eingreifen* oder als *Nicht-Reden* erwähnt. Die Verschwiegenheit ermöglicht es, dass „zehntausend Dinge“ ohne Zu-tun entstehen, fernab von Besitzansprüchen und einem Festhalten an Erzeugnissen. Dem Machthabenden geht es demnach nicht um eine Akkumulation von Besitz, sondern darum, sich den dynamischen Prozessen des Werdens zu fügen. Indem eine „vollkommene“ Person nicht „stehen bleibt“, wie es in der Textstelle 2 heißt, nicht verharret, sich also stetig in Bewegung befindet, wird sie Teil *allumfänglicher Dynamiken*.

¹⁷⁸ Vgl. Möller 2010, S. 14

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 15

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 13 f.

¹⁸¹ Vgl. ebd., S. 15 f.

¹⁸² Vgl. ebd., S. 17

¹⁸³ Laozi 2008, *Textstelle 57*, S. 119

Die daoistische Philosophie geht allerdings über das Politische hinaus. Neben Laozi gibt es eine weitere, auch im westlichen Kulturkreis bekannte Figur: Zhuangzi, der die daoistisch-politischen Ansätze auf das Leben anwendete. „Er lehrt vielmehr, wie das Leben zu leben sei (und wie der Tod zu sterben).“¹⁸⁴ Mit Zhuangzi verlassen wir gewissermaßen die politische Dimension. Das Nichthandeln einer machthabenden Person wird bei ihm zu einer Zurücknahme des ‚Ich‘. Aber Graham Parkes gibt zu bedenken, dass auch die unter dem Namen ‚Zhuangzi‘ bekannten Texte womöglich nicht auf eine Person, sondern auf verschiedene Autor*innen zurückzuführen seien.¹⁸⁵ Abgesehen davon ermöglicht die Offenheit der Texte bei Zhuangzi, nach Anknüpfungspunkten zwischen daoistisch- und westlich-philosophischen Ansätzen zu suchen. Einmal mehr betritt in diesem Kontext Nietzsche die Bühne: Parkes zeichnet diverse Parallelen zwischen ihm und Zhuangzi nach, denn trotz der Unterschiede, wie etwa einer heiteren Stimmung in Zhuangzis Kurzgeschichten, gibt es diverse Ähnlichkeiten.¹⁸⁶ Es gibt sowohl inhaltliche als auch stilistische Übereinstimmungen, die sich in der Verschränkung von literarischen Darstellungen und philosophischen Überlegungen zeigen.¹⁸⁷ Darüber hinaus lassen sich in beiden Fällen auch Gedanken zur *Selbstvergessenheit* und *Selbstkultivierung*, im Sinne eines Einübens, wiederfinden.¹⁸⁸ Und zu guter Letzt findet in beiden Fällen eine *Aufwertung des Körpers* statt; Materie wird als aktives Potential verstanden, als *natura naturans*, und ist somit nicht einfach dem menschlichen Willen unterlegen. Die Zhuangzi zugeschriebenen Schriften müssen an einer anderen Stelle ausführlich auf das Nichthandeln hin untersucht werden. Wir werden in der *Ausleibung* auf ihn zurückkommen und uns im Folgenden fast ausschließlich auf Laozi beziehen.

Das *Daodejing* wurde (selbstverständlich) unterschiedlich ausgelegt und interpretiert. Möller unterscheidet grundsätzlich zwischen einem *philosophischen* und einem *religiösen Daoismus*. Die mündlichen Überlieferungen wurden mit der Zeit verschriftlicht und in Worte gefasst, die in der Folge zu einer Art Ritualisierung und Emergenz diverser Praktiken führten,

¹⁸⁴ Möller 2010, S. 20

¹⁸⁵ Vgl. Parkes 1998, S. 215

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 221

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 215 f.; auf inhaltlicher Ebene gibt es mehrere Aspekte, die sich in den beiden Textfeldern wiederfinden lassen. In beiden können *Bezüge zur Tierwelt* ausgemacht werden, wodurch auch nicht-menschliche Perspektiven Raum gegeben wird. Auf diese Weise werden einerseits eine anthropozentrische Tendenz negiert, und andererseits ein *Perspektivismus* erkennbar; das bedeutet, dass unterschiedliche Stimmen legitim nebeneinanderstehen können.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 219 f.

welche heute eine tendenziell religiöse Lesart des Daoismus erlauben. Zudem habe der buddhistische Einfluss, sowie eine damit einhergehende Übernahme von „Strukturen und Instrumentarien“ dazu geführt, dass sich aus einer ursprünglich philosophischen Lebenskunst eine Art Religion entwickelt habe.¹⁸⁹

Im Gegensatz zu Möller zeichnet sein Kollege, der Sinologe Florian C. Reiter, ein etwas anderes Bild vom Daoismus und daoistischer Lebensführung. In seiner Einführung geht es hauptsächlich um einen religiösen Daoismus, der sich im 2. Jahrhundert herausgebildet haben soll.¹⁹⁰ Auch wenn Reiter die Trennung in religiös und philosophisch, wie sie Möller vollzieht, kritisch sieht, kann seine Einführung durchaus als eine Art Historiografie des religiösen Daoismus gelesen werden.¹⁹¹ Grund dafür ist unter anderem die Thematisierung daoistischer Praktiken, die „zur Lebensverlängerung und zur Unsterblichkeit“ der Praktizierenden verhelfen sollen, so Reiter.¹⁹² Zudem geht es in seinen Beschreibungen um „heilige Schriften“, „Göttlichkeiten“ sowie „gut“ und „böse“, die, neben seinen Ausführungen zum daoistischen Klosterleben, religiöse Bezüge erkennen lassen.¹⁹³ Bemerkenswert ist zudem, dass er eine „Selbstkultivierung“ hervorhebt: „Der Adept des Tao wisse also, dass es die Selbstkultivierung verlange, luxuriöse Lebensweisen aufzugeben und die Begierden abzustellen, die Feinessenzen zu sichern und die spirituellen Kräfte zu fixieren.“¹⁹⁴ Im Gegensatz zu Reiter werden wir uns im Folgenden verstärkt auf eine philosophische Lesart des *Daodejing* konzentrieren und Relationen freilegen.

3.1.1 Kosmotechnik

Mit seiner Studie zu *Kosmotechniken* verfolgt Yuk Hui ein transkulturelles Ziel: die Moderne soll mittels nicht-europäischer Perspektiven überwunden und gleichzeitig ein angemessener Umgang mit Technik gefunden werden.¹⁹⁵ In seinem Buch *Art and Cosmotechnics* (2021) beschreibt er die westliche Ästhetik als eine Programmatik, die auf einer *tragistischen Logik* („tragist logic“¹⁹⁶) beruhe. Schelling, Hegel, Nietzsche und Heidegger seien ‚tragische Denker‘ in der Geschichte der westlichen Ästhetik, wo das Tragische seit jeher eine zentrale Rolle

¹⁸⁹ Vgl. Möller 2010, S. 31 f.

¹⁹⁰ Vgl. Reiter 2000, S. 7

¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 12

¹⁹² Vgl. ebd., S. 71

¹⁹³ Vgl. ebd., S. 72 ff.

¹⁹⁴ Ebd., S. 75

¹⁹⁵ Vgl. Hui 2021, S. 27 f.

¹⁹⁶ Ebd., S. 27

spiele.¹⁹⁷ Hui markiert, dass im Tragischen eine gewisse Indifferenz liege, insofern der tragische Held die Polarität zwischen Schicksal (Determination) und Freiheit (Indetermination) übersteige. Er schreibt: „The tragic hero transcends the opposition between fate (necessity) and freedom (contingency), not by suppressing them, but rather by producing a third, an indifference that ‘transcends all suffering,’ so ‘there is no suffering’.“¹⁹⁸

Sein Fokus liegt auf Schelling, der eine „non-lineare“ Logik entwickelt und Kunst als eine Möglichkeit gesehen habe, Dichotomien zu vereinen, wie etwa Un/Endlichkeit.¹⁹⁹ An dieser Stelle schlägt er eine Brücke zum Daoismus und beschreibt, in welcher Weise dort Oppositionen verstanden werden:

„For the Daoist, oppositions ranging from the most abstract to the most concrete are omnipresent, as expressed by the words ‚opposition (or turning back) is the dynamic of *Dao* [反者道之動].‘ It is not that there is a lack of opposition, but rather that there is a lack of *contradiction*. Though a polarity is established, instead of discontinuity (meaning contradiction), one sees continuity.“²⁰⁰

Demnach sei der Unterschied zwischen einer westlichen Auffassung von Dichotomien und einer fernöstlichen nicht der, dass es in der daoistischen Philosophie keine Gegenseiten gebe, sondern vielmehr, dass sich diese dort nicht ausschließen, sondern wechselseitig hervorbringen, wie es in der Textstelle 2 des *Daodejing* heißt. Binaritäten seien sogar grundlegend im chinesischen Denken, was Hui am daoistischen Diskurs über das „*you* (有)“, was mit ‚Fülle‘ ins Deutsche übersetzt werden kann, und „*wu* (無)“ (‚Leere‘) festmacht.²⁰¹ Auf die Einheit von *Leere* und *Fülle* werden wir noch genauer zu sprechen kommen.

In seiner Studie unterscheidet Hui immer wieder zwischen einer „tragist art“ und einer „daoist art“. Trotz fundamentaler Differenzen akzentuiert er aber die Parallelen zwischen Schelling und Daoismus: sowohl die *tragistische* als auch die *daoistische Logik* seien *non-lineare Bewegungen*, wenngleich es sich um zwei verschiedene Denkweisen handele.²⁰² Die Unterscheidung der beiden (ästhetischen) Ansätze hilft ihm dabei, Merkmale einer ‚Kosmotechnik‘ herauszuarbeiten:

¹⁹⁷ Vgl. Hui 2021, S. 27

¹⁹⁸ Ebd., S. 16

¹⁹⁹ Vgl. ebd., S. 11 f.

²⁰⁰ Ebd., S. 44

²⁰¹ Vgl. ebd., S. 5

²⁰² Vgl. ebd., S. 209

“The sublime in Western art is primarily a form of overwhelming or shocking [...] which forces the subject to transcend shock by recognizing his or her own freedom. Nature is here used (*gebraucht*), according to Kant, to serve the recognition of human freedom by transcending the shock that cognitive faculties fail to grasp. In so doing, the human subject is no longer overwhelmed by nature, but transcends the shock through contemplation, producing in him/herself the feeling of respect (*Achtung*). [...] / In Chinese painting, there is no overwhelming nature, but rather blandness. This blandness [...] has the power to dissolve the subject by recursively throwing it into broader realities, which allow the subject to recognize its own insignificance and appreciate its existence not as master of nature, but rather as part of dao. Dissolving doesn't mean disappearance or negation, but rather becoming insignificant.”²⁰³

Es geht also nicht um eine Dialektik von An- und Abwesenheit, wenn von Fülle und Leere gesprochen wird. Es geht auch nicht darum, die Betrachter*in qua Überwindung eines Schocks zu befreien. Die Mittel traditionell chinesischer Kunst sind andere.

Mit Rekurs auf Zehou stellt Hui die chinesische Kunst als eine nicht-dionysische vor, die sich auf „*li* (禮)“ konzentriert; eine Art Ritual, das die Vereinigung zwischen Kosmos und Mensch anstrebt, welche wiederum durch (tägliche) Körperpraktiken evoziert werden.²⁰⁴ Mit anderen Worten: die kontinuierliche *Kultivierung der Sinnlichkeit* soll dabei helfen, sich mit dem Kosmos zu vereinen. Zur Ausbildung der Sensibilität trage zudem „*yue* (樂)“ bei, was so viel wie Musik bedeutet. *Li* und *yue* seien Praktiken, die in gewisser Weise Zufriedenheit kultivieren, um so eine Art Metastabilität zu erreichen, in der sich sowohl volle Potentialität entfalten als auch ein Wandel (des Selbst) vollziehen kann.²⁰⁵ Hui bekräftigt, dass es nicht um eine Leere oder einen Exzess gehe, sondern vielmehr um angemessene Intensitätsgrade.²⁰⁶ Aber an welchem Maß orientiert sich diese Angemessenheit? Im Daoismus scheint das Maß aller Dinge *dao* zu sein. So lässt sich auch die Aussage von Möller verstehen, wonach Kunst eine Vollendung des Handwerks sei, also eine Technik, die „der Wirkungsweise des Dao gemäß“ ausgeübt und „etwas perfekt ‚zuwege gebracht‘“ wird.²⁰⁷ Damit das Gelingen kann, ist *Nichthandeln* gefragt.

Halten wir fest: Eine von daoistischen Prinzipien geprägte Kunst kommt ohne dionysische Exzesse aus, stattdessen werden Prinzipien wie Angemessenheit, Einfachheit und Gelassenheit formuliert. In einer frühen Übersetzung des *Daodejing* (von Richard Wilhelm)²⁰⁸

²⁰³ Hui 2021, S. 46

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 22

²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 23

²⁰⁶ Vgl. ebd., S. 23; „There is no lack and no excess, but rather an intensity of proper degrees.”

²⁰⁷ Vgl. Möller 2010, S. 147

²⁰⁸ Vgl. ebd., S. 23; indem der Theologe und Sinologe Wilhelm Anfang des 20. Jahrhunderts das *Daodejing* ins Deutsche übersetzte, erbrachte er eine „Pionierleistung“. Außerdem lassen sich in seiner Übersetzung kurze Überschriften finden, die vermutlich von ihm (den Textstellen entsprechend) erfunden wurden.

lautet die Überschrift der Textstelle 64 beispielsweise: „Achtung auf das Geringe“. In dem Text selbst geht es um die Würdigung des Alltäglichen, dem woran „die Menge vorübergeht“. ²⁰⁹ Es gehe darum, das Außergewöhnliche im Einfachen zu entdecken und die Besonderheit der Wiederholung, um über das Alltägliche staunen zu können. Inwiefern zeigt sich dies in der chinesischen Kunst? ²¹⁰



Abbildung 5

Hui stellt die Landschaftsmalerei als eine besondere Form der chinesischen Kunst vor: *shān shuǐ* (山水), was so viel bedeutet wie ‚Berge und Wasser‘, die hier dargestellt werden. ²¹¹ Diese Art der Malerei nennt er sowohl eine *atemporale Kunstform* als auch eine *Kosmotechnik*. ²¹² Die Naturdarstellungen im *shān shuǐ* seien eher sanft und haben das Ziel, Betrachter*innen ihre eigene Unbedeutendheit („insignificance“ ²¹³) zu vermitteln, indem sie

²⁰⁹ Vgl. Laozi 1921, *Textstelle 64*, S. 69

²¹⁰ Siehe *Abbildung 5*; hierbei handelt es sich um einen Ausschnitt einer Pergamentrolle (aus dem 14. Jahrhundert) des chinesischen Malers Huang Gongwang mit dem Titel *Dwelling in the Fuchun Mountains* (富春山居圖). (Vgl. Hui 2021, S. 217)

²¹¹ Vgl. Hui 2021, S. 30 f.

²¹² Vgl. ebd., S. 38 f.

²¹³ Ebd., S. 46

insignifikant werden und ins *dao* ,zurückkehren'²¹⁴: „the Unknowable is called *dao* [...] *dao* is omnipresent, but not knowable.“²¹⁵ Diese Insignifikanz negiert jegliche Form von Naturbeherrschung. *Shān shuǐ* macht gewissermaßen die Unverfügbarkeit von natürlichen Prozessen erfahrbar. Das Nichtwissen, welches in der „tragistischen Kunst“ am Beginn von Denkprozessen steht, wird bei der chinesischen Landschaftsmalerei in einem *immanenten Nichtwissen* verortet, auf das Betrachter*innen zurückgeworfen werden sollen. Was in der griechischen Antike die Frage nach dem Sein war, sei im Daoismus die Frage nach dem *dao*, so Hui, in beiden Fällen handele es sich um Kategorien des Nichtwissens, also etwas das nicht objektiv dargestellt werden könne.²¹⁶ *Dao* könne zwar demonstriert, jedoch nicht artikuliert werden, weshalb es notwendigerweise darum gehen müsse – und diese Annahme liegt nicht fern von Schellings Auffassung, in der Kunst das Unsichtbare spürbar zu machen –, *dao* mittels *shān shuǐ* offenzulegen.²¹⁷

Es geht hier nicht darum, verschiedene Kunsttraditionen gegeneinander auszuspielen, um am Ende eine davon als ‚die Wahre‘ zu preisen. Hui erläutert all das, um *shān shuǐ* als eine *Kosmotechnik* vorzuschlagen, die westlichen Modernisierungstendenzen entgegenwirkt. Er erörtert, welche Potentiale sie in Anbetracht aktueller Problemkomplexe entfalten kann.²¹⁸

“More fundamentally, I emphasize art’s capacity to augment our senses and to educate our sensibility, a capacity captured in Klee’s claim that painting makes visible what is invisible. *Shanshui* painting demands a different sense and sensibility compared to tragic art. The inquiry into the varieties of experience of art is first of all a proposal to study the augmentation of the senses and the modes of its operation. This is fundamental to the quest of Being in the West, or that of *dao* or absolute nothingness in the East. It involves a cultivation of an aesthetic and philosophical intuition, which is declining due to another type of augmentation of the senses through technologies, for example human enhancement.”²¹⁹

Er spricht in einem Atemzug von ästhetischer und philosophischer Intuition, die hier augenscheinlich verschränkt werden. In gewissem Sinne proklamiert er eine Verschränkung von Kunst und Philosophie, um eine *Erweiterung der Sinne* zu erreichen. Dabei handelt es sich aber um eine andere Form der Erweiterung als jene, die technologisch möglich gemacht wird und Menschen Transhumanismus führt. Es geht also um eine *Kultivierung der Sinne*.

²¹⁴ Vgl. Laozi 2009, *Textstelle 40*, S. 129

²¹⁵ Hui 2021, S. 199

²¹⁶ Vgl. ebd., S. 42

²¹⁷ Vgl. ebd., S. 199

²¹⁸ Vgl. ebd., S. 37

²¹⁹ Ebd., S. 62

Am Ende legt Hui ein Augenmerk auf „*gan ying* (感應)“, Resonanz, die im Chinesischen als ein Modus des Fühlens und Antwortens verstanden werden kann, der über die fünf Sinne und zwischenmenschliche Beziehungen hinausgeht.²²⁰ Er geht von der Annahme aus, dass eine derartige Resonanzerfahrung über einen Zustand des Nichtdenkens („non-thinking“) und Nichthandelns („non-doing“) erreicht werden könne, wie das folgende Zitat zeigt. Außerdem betont er an dieser Stelle eine Verbindung von Nichthandeln und Solidarität, indem er die spirituelle Praxis des Nichthandelns als eine Technik beschreibt, die zu einer spürbaren Verbundenheit mit dem Kosmos führt; einer *kosmischen Solidarität*, die sich an die „kosmische Sensibilität“ (Deleuze/Guattari) bindet:

“Non-thinking and non-doing are distinct from not-thinking and not-doing: while one cannot stop thinking and doing, one can suspend habitual patterns of functioning. / [...] As the Xi Ci says, ‘Yi is non-thinking and non-doing, it is silent without movement [易無思也, 無為也, 寂然不動], however, when it is put to use, it feels and connects the whole universe [感而遂通天下之故].’”²²¹

Er hält hier außerdem fest, dass es weder möglich sei, nichts zu denken noch nichts zu tun. Auf Grund dessen dreht sich auch das Nichthandeln um ein *Anders-handeln*, also darum gewohnte Muster zu durchbrechen. Die Unterscheidung wird hier an den englischen Präfixen deutlich: ‚non‘ und ‚not‘. Abseits davon gibt es noch die englische Formulierung ‚inaction‘, die das Potential einer Handlung in der Nichthandlung behält. Im Deutschen scheint die Rede von einer ‚Un-Handlung‘ allerdings moralische Implikationen aufzuwerfen, die Unstimmigkeiten hervorrufen würden, weshalb im Folgenden weiterhin zwischen ‚nicht-tun‘ und ‚nichts-tun‘ unterschieden wird.

Es wird Zeit, dass wir Europa ideell verlassen und uns mit anderen Auffassungen beschäftigen. In unserem Fall bedeutet dies eine Hinwendung zu antiken, chinesischen Philosophien. Bevor es aber dazu kommt, wird eine weitere Brücke geschlagen und eine meist unbeachtete Verbindung erörtert, welche *Freundlichkeit* als einen transkulturellen Aspekt hervorhebt.

²²⁰ Vgl. Hui 2021, S. 202 ff.

²²¹ Ebd., S. 202 ff.; das *Xi Ci* (系辭) ist eine antike Schrift, die unter anderem mit ‚Buch der Wandlungen‘ ins Deutsche übersetzt wird.

3.1.2 Freundlichkeit

In dieser Geschichte spielt Bertolt Brecht eine wichtige Rolle. In Svendborg, im dänischen Exil, verfasste er seine „Svendborger Gedichte“. Aus dieser Gedichtsammlung ist für uns vor allem eines von Interesse: In *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laozi in die Emigration* (1938) schildert Brecht Laozis Weg ins Exil.²²² Der Geschichte nach wird Laozi beim Überqueren der Grenze von einem Zollverwalter dazu angehalten, sein Wissen und seine Erkenntnisse niederzuschreiben. Grund für seine Emigration sei demnach, dass es „den Lehrer [...] nach Ruh“ dränge, denn „die Güte war im Lande wieder einmal schwächlich / Und die Bosheit nahm an Kräften wieder einmal zu“.²²³ Offensichtlich sind dies Anspielungen auf die politische Situation und den aufkommenden Nationalsozialismus in Deutschland der 1930er Jahre. Auf dem Weg ins Exil treffen also Lehrer (Laozi) und Knabe an einer Grenze auf einen Zöllner, der mehr von Laozis Erkenntnissen erfahren will. Die beiden lassen sich dazu überreden und schreiben in den folgenden sieben Tagen an einem Buch, das der Knabe am Ende dem Zollverwalter überreicht. So die Kurzfassung der Geschichte, welche von der Entstehung des *Daodejing* handelt. Es geht hier jedoch nicht darum, ob und wie sich die Geschichte tatsächlich zugetragen hat, sondern um das, was darin geschrieben steht.²²⁴

Die unserem Kontext angemessene Frage ist vielmehr: Was motivierte Brecht, im Exil lebend, ein Gedicht über Laozi zu verfassen? Die Thesen des Theologen Karl-Josef Kuschel legen nahe, dass es mehr als seine Situation im dänischen Exil war, welche die Jahrtausende alte Geschichte von Laozi für ihn brandaktuell machte.²²⁵ Ein weiterer Grund für sein Interesse an fernöstlichen Philosophien sei, dass damit die Möglichkeit bestand, auch jene nicht-christlichen Perspektiven zu berücksichtigen, die mit Brechts Weltsicht übereinstimmten, also die Negation „metaphysischer Spekulation über ein ‚Jenseits‘“ sowie die „Konzentration auf Fragen des ‚Diesseits‘“.²²⁶ Das leuchtet erst einmal ein.

²²² Zudem sei angemerkt, dass in der Zusammenstellung auf dieses Gedicht ein weiteres folgt, das sich auf Buddha bezieht: *Gleichnis des Buddha vom brennenden Haus*. Beide Gedichte geben einen Hinweis auf Brechts ausgeprägtes Interesse für fernöstliche Philosophien. Im Weiteren werden Bezüge zum Buddhismus ausklammert und das Augenmerk auf die daoistische Philosophie und somit auf das Laozi-Gedicht gelegt.

²²³ Vgl. Brecht 1973, S. 36

²²⁴ Vgl. Reiter 2000, S. 73; interessanterweise wird die Schrift auf dem Weg Richtung Westen verfasst, wodurch die Bedeutung des geschriebenen Wortes in Bezug auf den Westen akzentuiert wird: „Vorweg sei noch bemerkt, dass im Vorwort zu diesem Text die Reise des Taoisten ‚nach Westen‘ mit jener Westreise Lao-tzus über den Han-ku-Pass verglichen wird, als deren angebliches Resultat wir heute das *Tao-te ching* besitzen. Auch die Etablierung des Buddhismus in Indien durch Lao-tzu [...] wird in propagandistischen Schriften mit seiner Westreise verbunden, gewissermaßen als Kulturtat.“

²²⁵ Vgl. Kuschel 2018, S. 537 ff.

²²⁶ Vgl. ebd., S. 536 f.

Brecht selbst war wahrscheinlich auf eine Übersetzung des *Daodejing* von Richard Wilhelm gestoßen. Obwohl in seiner Nachlassbibliothek davon kein Exemplar vorzufinden war, deutet zumindest eine Notiz aus dem Jahr 1920 darauf hin.²²⁷ Dieses Jahr kann in gewisser Weise auch als Schlüsseljahr aufgefasst werden; von da an kam Brecht immer wieder auf Laozi und das *Daodejing* zurück, was letztlich mit einem Gedicht 1938 gekrönt wurde.²²⁸ Laozi, der seine Heimat verlässt, inspirierte nicht nur Brecht, sondern auch andere Emigrierte, die sein Gedicht zu lesen oder hören bekamen, unter ihnen Walter Benjamin.

Der in Paris verweilende Benjamin war der „erste öffentliche Kommentator“ des Gedichtes.²²⁹ Der Überlieferung nach erreichte ihn das Gedicht über Helene Weigel. Weigel, die Anfang Mai des Jahres 1938 für Proben nach Paris gereist war, schrieb an Brecht: „Grüße von B, der mich mit Nelken begrüßte und bei mir hamsterte, was er nur von deinen neuen Sachen erwischen konnte, er ist begeistert über die ‚Emigration des Dsching Tse‘“²³⁰. Benjamins Begeisterung für dieses Gedicht lässt eine gewisse Verbundenheit vermuten. Ob er schon vor Weigels Paris-Aufenthalt von dem Gedicht wusste, ist jedoch unklar. Es ist aber mit hoher Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass Brecht und Benjamin während einem folgenden Svendborg-Aufenthalt über das Gedicht sprachen, da in dieser Zeit Benjamin seinen Kommentar (eine Auftragsarbeit für die Zeitschrift *Das Wort*) verfasste.²³¹

Darin bezieht er sich vordergründig auf die „Freundlichkeit“, der seines Erachtens von Brecht in dem Gedicht ein „hoher Platz“ zugewiesen wird.²³² Zentral sei vor allem die fünfte Strophe. Benjamin schreibt: „Das Gedicht ist zu einer Zeit geschrieben, wo dieser Satz [Du verstehst, das Harte unterliegt.] den Menschen als eine Verheißung ans Ohr schlägt, die keiner messianischen etwas nachgibt. Es enthält aber für den heutigen Leser nicht nur eine Verheißung sondern auch eine Belehrung.“²³³ Die Zeilen bezogen sich also (als ‚messianische Botschaft‘) nicht nur auf die Zukunft, sondern hatten auch einen aktuellen Bezug, denn die Prophezeiung „Daß das weiche Wasser in Bewegung / Mit der Zeit den mächtigen Stein

²²⁷ Vgl. Kuschel 2018, S. 544 f.

²²⁸ Vgl. ebd., S. 457

²²⁹ Vgl. ebd., S. 453

²³⁰ Weigel 2000, S. 15

²³¹ Vgl. Wizisla 2004, S. 206

²³² Vgl. Brecht 1973, S. 111; „Das Gedicht kann Anlaß geben, die besondere Rolle aufzuzeigen, die die Freundlichkeit in der Vorstellungswelt des Dichters spielt. [...] Über diese Freundlichkeit erfährt man in dem Gedicht allerhand.“

²³³ Ebd., S. 113

besiegt.“²³⁴ gab den Menschen im Exil offenbar Hoffnung. Diese Zeilen des Gedichtes können zudem als eine Anspielung auf die Textstelle 78 aus den *Daodejing* gelesen werden:

„Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser.
Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt, kommt nichts ihm gleich.
Es kann durch nichts verändert werden.
Daß Schwaches das Starke besiegt
und Weiches das Harte besiegt,
weiß jedermann auf Erden,
aber niemand vermag danach zu handeln.“²³⁵

Aber Benjamin bespricht in seinem Kommentar die daoistische Schrift nicht tiefergehend; es bleibt bei einem Verweis auf das „Taoteking“.²³⁶ Am Ende seines Kommentares zieht er folgenden (moralischen) Schluss: „Wer das Harte zum Unterliegen bringen will, der soll keine Gelegenheit zum Freundlichsein vorbeigehen lassen.“²³⁷

Darüber hinaus trug Benjamin zur Verbreitung und „Wirkung des Gedichts unter deutschen Emigranten“ bei.²³⁸ Er spielte das Gedicht unter anderem Hannah Arendt zu.²³⁹ Sie berichtet später, dass es sich in den Internierungslagern „wie ein Lauffeuer“ ausbreitete und den Insassen Hoffnung gab.²⁴⁰ Auch Benjamin hatte das Gedicht, während seiner Inhaftierung im französischen Lager Nevers, nicht nur Insassen rezitiert, sondern auch den französischsprachigen Offizieren erläutert.²⁴¹ Es ist deshalb davon auszugehen, dass er das 13-strophige Gedicht auswendig rezitieren konnte, und dass es von ihm eine französische Übersetzung gab. Wie hätte er es sonst den französischen Offizieren erläutern sollen? Wir können festhalten, dass das Gedicht über Laozi für Benjamin (in den letzten Jahren seines Lebens) eine außerordentliche Rolle spielte.

Aber es tauchen in Benjamins Textmeer auch andere Bezüge zum Daoismus auf. Im Sommer 1934, den er in Dänemark verbrachte, notierte er über die Gespräche mit Brecht (zu seinem Kafka-Essay) nachdenkend: „man müsse sich ein Gespräch von Laotse mit dem Schüler Kafka vorstellen“.²⁴² Diese Notiz belegt, dass Laozi bereits vier Jahre zuvor in Svendborg zur

²³⁴ Brecht 1973, S. 37; hierbei handelt es sich um die Antwort des Knaben auf die Frage des Zöllners, der wissen möchte, was der Lehrer „rausgekriegt“ habe.

²³⁵ Laozi 1921, *Textstelle 78*, S. 83

²³⁶ Vgl. Brecht 1973., S. 111

²³⁷ Ebd., S. 113

²³⁸ Vgl. Kuschel 2018, S. 453

²³⁹ Vgl. ebd., S. 626

²⁴⁰ Vgl. Wizisla 2004, S. 220

²⁴¹ Vgl. ebd., S. 221

²⁴² Vgl. Benjamin 1966, S. 122

Sprache kam. Benjamin spricht in seinem Aufsatz über Kafka von einer „Darstellung der Frömmigkeit durch Laotse“²⁴³ und verweist auf die Textstelle 80 im *Daodejing*. Zum einen spricht Benjamin auch an dieser Stelle von einer ‚Freundlichkeit‘, die er später im Kommentar weiter ausführt, und zum anderen zitiert er direkt aus dem Buch. Dieses direkte Zitat lässt vermuten, dass Benjamin eine Übersetzung vorlag, und er somit einen tieferen Einblick in das *Daodejing* hatte, als der Kommentar zunächst vermuten lässt.²⁴⁴

Es drängt sich die Annahme auf, dass zwischen Benjamin und Laozi gewisse Parallelen gezogen werden können, die über Bezüge auf das Diesseits hinausgehen. Laozis passiver, zurückhaltender Charakter, sowie die Tatsache, dass er auf dem Weg ins Exil anscheinend keine Werke mit sich führte, weisen auf eine *nichthandelnde Haltung* hin. Eine Art „Selbstzurücknahme“²⁴⁵, die sich nahtlos an eine „Lockerung des Ich“²⁴⁶, von der Benjamin in seinem *Surrealismus*-Aufsatz spricht, anschließen lässt. Zudem erinnern die bisher genannten daoistischen Aspekte an eine zentrale Denkfigur in Benjamins Ethik: den „destruktiven Charakter“.²⁴⁷

Hierbei handelt es sich um eine bedeutende Denkfigur bei Benjamin, die er in einem gleichnamigen, kurzen Text von 1931 beschreibt. Darin wird er als ein ‚nicht-schaffender‘ Charakter vorgestellt, der nur eine Parole kenne „[...] Platz schaffen; nur eine Tätigkeit: räumen. Sein Bedürfnis nach frischer Luft und freiem Raum ist stärker als jeder Haß“.²⁴⁸ Und dieser Hass, von dem sich der „destruktive Charakter“ abgrenzt, erscheint auch in Benjamins Kommentar zum Laozi-Gedicht. Dieser Charakter schafft nichts, wenn er aus dem Weg schafft, nichts außer Leere, auch bei ihm selbst, „weil jedes Wegschaffen dem Zerstörenden eine vollkommene Reduktion, ja Radizierung seines eigenen Zustands bedeutet“²⁴⁹.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Laozi und dem destruktiven Charakter ist, dass sie „überall Wege“ sehen, um etwas aus dem Weg zu räumen, und „nichts Dauerndes“.²⁵⁰ Eine

²⁴³ Benjamin 1977^b (II), S. 424

²⁴⁴ Vgl. Laozi 1921, *Textstelle 80*, S. 85; in seinem Kafka-Essay zitiert Benjamin folgende Zeilen aus dem *Daodejing* und verweist auf die ungeheuerlichen politischen Umstände, mit denen Benjamin sowie viele andere in der Zeit des Nationalsozialismus konfrontiert waren. Da es sich hierbei um die Übersetzung von Wilhelm handelt, ist davon auszugehen, dass Benjamin mit dieser Übersetzung arbeitete: „Nachbarländer mögen in Sehweite liegen, / daß man den Ruf der Hähne und Hunde gegenseitig hören kann: / Und doch sollten die Leute im höchsten Alter sterben, / ohne hin und her gereist zu sein.“

²⁴⁵ Kuschel 2018, S. 586

²⁴⁶ Benjamin 1977^a (II), S. 297

²⁴⁷ Vgl. Benjamin 1991^a (IV), S. 396 ff.

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 396

²⁴⁹ Ebd., S. 397

²⁵⁰ Vgl. ebd., S. 398

andere Parallele wird sichtbar, wenn bedacht wird, dass *dao* gewöhnlich mit ‚Weg‘ übersetzt wird. Allerdings gibt Möller auch zu bedenken, dass ein solche Übersetzung im „politischen Zusammenhang“ und eher als „ideale *Vorgehensweise*“ zu verstehen sei.²⁵¹ Daran lässt sich wiederum anschließen – um unser Argument zu stärken –, dass auch der destruktive Charakter eine ideale, ideologiebefreite Bewegung sucht.

„Dem destruktiven Charakter schwebt kein Bild vor. Er hat wenig Bedürfnisse, und das wäre sein geringstes: zu wissen, was an Stelle des Zerstörten tritt. Zunächst, für einen Augenblick zumindest, der leere Raum, der Platz, wo das Ding gestanden, das Opfer gelebt hat. Es wird sich schon einer finden, der ihn braucht, ohne ihn einzunehmen.“²⁵²

Laozi ist ein solcher Charakter: ein *Destrukteur*. Die Wertschätzung der Leere und die Geringschätzung von Bedürfnissen ‚befreundet‘ die beiden Figuren. Darüber hinaus werden auch Parallelen zu Schwarzkogler offensichtlich, der ebenfalls (herrschende Ideologien) beseitigen wollte, ohne die *geschaffene Leere* unmittelbar wieder zu besetzen. Anstatt einem *Vorwärts* und dem Glauben an ‚Fortschritt‘, geht es bei destruktiven Charakteren um eine *Rück-Bewegung* in die Leere – Stille. Mit dieser ‚Rück-Besinnung‘ schließen wir nun die zweite transkulturelle Brücke ab und halten fest, dass mit Benjamin Laozi zu einer Art *Destrukteur* wird, der zerstört, um Raum zu schaffen.

3.2 Laozi. Oder der Destrukteur

Spätestens nach diesen Überlegungen zu Brecht, Benjamin und Laozi ist es im Kontext dieser Arbeit unumgänglich, der im Gedicht geschilderten Passivität auf den Grund zu gehen. Interessant ist zudem, dass die Entstehung des *Daodejing* in einem Moment des Überganges vollzogen wird, also im Übergang von dem einen in das andere Land. Die Produktion findet beim Grenzübergang statt, im Dazwischen, zwischen zwei Welten, zwei Gedanken, unbestimmt im Raum schwebend. Genau in dieser Situation schweigt Laozi in Brechts Gedicht: Als der Zollverwalter die Reisenden anspricht und fragt, ob sie etwas zu verzollen hätten, schweigt Laozi und lässt den Knaben sprechen. Erst als der Zöllner die beiden zurückruft, um mehr herauszufinden, kommen sie ins Gespräch. Diesem anfänglichen Schweigen werden wir nun auf den (theoretischen) Grund gehen.

²⁵¹ Vgl. Möller 2010, S. 18

²⁵² Benjamin 1991^a (IV), S. 397

3.2.1 wú wéi (無為)

„Dreißig Speichen, sie haben eine Nabe gemeinsam;
Dem, wo sie nichts hat, ist die Anwendung des Wagens geschuldet.
Man streicht Ton in ein Model und macht daraus ein Gefäß;
dem, wo es nichts hat, ist die Anwendung des Gefäßes geschuldet.
Man bohrt Türen und Fenster und schafft dadurch einen Wohnraum;
dem, wo er nichts hat, ist die Anwendung des Wohnraumes geschuldet.
Deshalb gilt: Was das Sein von etwas angeht, so liegt darin die Nützlichkeit.
Was das Nicht-Sein von etwas angeht, so liegt darin die Anwendbarkeit.“²⁵³

Hierbei handelt es sich um ein bekanntes Bild, das zumindest im westlichen Diskurs über den Daoismus oftmals zur Sprache kommt. In der Textstelle 11 wird versinnbildlicht, dass sich „Nicht-Sein“ und „Sein“ nicht gegenüberstehen, sondern wechselseitig hervorbringen.²⁵⁴ Neben dem grundlegenden Prinzip der Bewegung, also dem Prozessualen, bringt das *Bild des Rades* die Einheit von *Leere* und *Fülle* zum Ausdruck: die „Einheit des Gegensätzlichen“.²⁵⁵ Diese beiden Phänomene, Nicht-Sein und Sein, Leere und Fülle, werden im Rad als Nabe und Speichen thematisiert.

Von Interesse ist für uns vor allem die Nabe, die leere Mitte des Rades. In Bezug auf die Nabe, sieht Möller vier charakteristische Merkmale, die hier kurz paraphrasiert werden sollen: Erstens befindet sie sich in der *Mitte* des Rades, sie nimmt eine zentrale Position ein. Zweitens verändert sich diese Position nicht, die Nabe bleibt in *Ruhe*. Der dritte Aspekt ist die *Leere*, welche unbewegt ist und somit eine Bewegung des Rades erst ermöglicht. Erst das Nicht-Sein potenziert eine Bewegung der Speichen. Und schließlich gibt es im Rad, nicht wie bei den Speichen, nur eine Nabe. Sie ist eine *Einzelheit*.²⁵⁶

Es wird uns hier aber noch ein zweites Bild vermittelt: das *Gefäß*. Auch beim Gefäß geht es nicht um das Material, den Ton, sondern die Leere, die dazu führt, dass damit Wasser geschöpft werden kann. Der leere Innenraum gibt ihm erst seine Funktion: „Auf dem Nichts daran beruht des Gefäßes Brauchbarkeit“, wie es in der Übersetzung von Wilhelm heißt.²⁵⁷

Und es gibt noch ein drittes Bild, dem wir hier begegnen: es ist die Leere der Fenster und Türen, die einen Raum erst zugänglich machen. Ähnlich wie beim Gefäß, wird auch ein Raum erst durch seine Leere nutzbar. Diesen Gedanken folgend lässt sich ein Grundsatz

²⁵³ Laozi 2009, *Textstelle 11*, S. 39

²⁵⁴ Vgl. ebd., *Textstelle 2*, S. 15

²⁵⁵ Vgl. Simon 2009, S. 39; „Chang spricht von der ‚Einheit des Gegensätzlichen in der Dingwelt‘,“

²⁵⁶ Vgl. Möller 2010, S. 39

²⁵⁷ Laozi 1921, *Textstelle 11*, S. 13

formulieren: Wer zu viel besitzt, reduziert Potenz, denn die Leere im Dazwischen, also im Raum zwischen den Körpern, macht Dinge erst nützlich. Ohne Atmosphäre würden Körper starr aneinanderkleben.

Die Interpretationen dieser drei Bilder lassen sich an die abschließenden Zeilen anschließen: „Was das Nicht-Sein von etwas angeht, so liegt darin die Anwendbarkeit.“ Sobald Menschen also die Welt als verfügbares Material betrachten, das Menschen besitzen und kontrollieren können, werden sie Besitz generieren und ab-nutzen. Im Nicht-Sein kommt dagegen die Anwendbarkeit von Praktiken zum Ausdruck, die nicht besitzen wollen, nicht eingreifen, die Welt in ihrer Unverfügbarkeit respektieren. Obwohl die Speichen immer wieder eine andere Position einnehmen, also ihren Platz in der Welt verändern, sich ab-nutzen, bleibt die Leere in der Mitte des Rades bestehen. Von der Textstelle 11 ausgehend lassen sich aber noch weitere daoistische Aspekte ableiten.

An dieser Stelle wird ersichtlich, dass es im Kern *ums Nicht-Sein* geht und die Prozesse dieser Welt von der Leere aus potenziert werden. Bemerkenswert ist auch, dass alle Speichen eines Rades in gleicher Weise mit der Leere in Verbindung stehen. Es gibt keine privilegierten Positionen zur inneren Mitte. Bedenken wir, dass es sich beim *Daodejing* um eine Schriftsammlung handelt, die sich an Machthabende richtet, dann bedeutet dies wohl die Gleichstellung aller; ausgenommen „der Heilige“, der „kein Selbst mehr hat, indem er sich völlig entleert hat von jeder Identität und Funktion“, so „ist ihm sein eigener Körper zur ‚Umwelt‘ geworden“, schreibt Möller.²⁵⁸ Erst das Nichthandeln macht Machthabende unangreifbar: „Jegliche Aufgaben überlässt er seinen Untertanen, er lässt alle das Ihre tun und bleibt dabei unbewegt im Zentrum aller Geschäftigkeit. Als ruhender Pol hält er die Gesellschaft im Gleichgewicht, und gerade die Tatsache, dass der Herrscher als einziger frei von jeder Tätigkeit ist, macht ihn zum Herrscher über alle Tätigkeiten.“²⁵⁹

Nichthandeln als Entleerung bewirkt demnach zweierlei: zum einen bringt Leere Bewegungen hervor, und zum anderen ermöglicht eine derartige *Vermeidung des Ichs*, Teil der Umgebung zu werden, also eine Verschränkung von Innen und Außen stattfinden zu lassen – und bestenfalls erfahrbar zu machen. Wie wir bereits bei Hui gesehen haben, geht es um eine *Erweiterung der Sinne in den Kosmos hinein*, und darum, Leere und Fülle verschränkt zu denken; die nicht *entweder-oder* existieren, sondern ineinander verwoben sind – *sowohl-als-*

²⁵⁸ Vgl. Möller 2010, S. 120

²⁵⁹ Ebd., S. 18

auch: „Große Fülle gleicht der Leere“²⁶⁰, heißt es im *Daodejing*. Die Begriffe dürfen also nicht dialektisch ausgelegt werden. Sie bilden keine Opposition, sondern eine Einheit.

In einem seiner Kommentare schreibt Simon, dass das Prinzip Nichthandeln zwölfmal im *Daodejing* auftauche und „ein Handeln beschreibt, das den Widersprüchen weder ausweicht noch sie auflöst, sondern durch ein entschiedenes Stillhalten letztlich überwindet“.²⁶¹ Es entzieht sich der Diskussion unterschiedlicher Positionen, indem *es schweigt*. Die Entleerung ist sowohl eine sinnliche Öffnung *zur* Welt als auch eine ideelle Entleerung *von* Welt. Graham Parkes findet für die Entleerung (als daoistische Technik) zwei Formulierungen: „fasting the heart“ und „emptying the mind“.²⁶² Zwei unterschiedliche Ausdrücke für eine ganzheitliche Praxis der Entleerung. Es gilt demnach, geduldig all die vorbestimmenden Konzepte und anvisierten Ziele verschwinden zu lassen, um so einen Zustand zu erreichen, der Antworten – und somit Lösungen – offenbart, die der Welt um uns herum entsprechen und ebendieser angemessen erscheinen. Um lauschen zu können, müssen wir uns entleeren; Leere in uns einräumen, für eine *mehr-als-menschliche Verbundenheit mit dem Kosmos*.

Diese Form des Nicht-Eingreifens wird in der daoistischen Philosophie *wú wéi* genannt. Es stellt einen „Kernbegriff im Daoismus“²⁶³ dar. Im Zuge (westlicher) Interpretationen sei aber auf eine Verwechslungsgefahr hingewiesen, die sich bei einer Betrachtung der chinesischen Lautschrift ergibt. Es gibt nämlich eine Formulierung im *Daodejing*, die sich von der Praxis des Nichthandelns nur anhand eines Apostrophens unterscheidet: *wú wéi* ist nicht *wú wèi*. Zu Beginn der Textstelle 63 heißt es: „Man tue das Nicht-Eingreifen [*wú wéi*], / man leite ohne zu leiten, / man schmecke das, was ohne Geschmack [*wú wèi*] ist.“²⁶⁴ Daraus könnte geschlossen werden, dass *dao* ‚geschmacklos‘ sei, das könnte aber zu Missverständnissen führen. Durch die Formulierung ‚ohne Geschmack‘ kommt vielmehr die Tatsache zum Ausdruck, dass *dao* nicht sinnlich wahrgenommen werden könne, weil es kein Teil der materiellen Dingwelt ist. Oder anders formuliert: „*Dao* lässt sich sinnlich nicht unmittelbar wahrnehmen; es ist dennoch unerschöpflich. Dabei ist es ohne äußeren Reiz und zieht nicht wie sinnliche Genüsse und

²⁶⁰ Laozi 2009, *Textstelle 45*, S. 141

²⁶¹ Simon 2009, S. 150

²⁶² Vgl. Parkes 2019, S. 51

²⁶³ Simon 2009, S. 252

²⁶⁴ Laozi 2009, *Textstelle 63*, S. 195

Gaumenfreuden Menschen an.“²⁶⁵ *Dao* bewirkt keinen Willen. Zwischen *wú wéi* und *dao* besteht offenbar ein enger Zusammenhang, denn nur im Nichthandeln kann *dao* „walten“.²⁶⁶

3.2.2 zì rán (自然)

„Der Wissende redet nicht.
Der Redende weiß nicht.

Er verstopft seinen Mund,
verschließt die Sprechorgane,
bricht seine Schärfen.
Er entwirrt seine Verwirrungen,
passt seinen Glanz an,
weicht seinem Staub nicht aus:
Das wird mystische Vereinigung genannt.

Deshalb kann er nicht erreicht werden und [sich] zu einem Nächsten gemacht werden;
kann er nicht erreicht werden und [sich] zu einem Fremden gemacht werden;
kann er nicht erreicht werden und [sich] zu einem Nützlichen gemacht werden;
kann er nicht erreicht werden und [sich] zu einem Schädlichen gemacht werden;
kann er nicht erreicht werden und zu einem Würdigen gemacht werden;
kann er nicht erreicht werden und zu einem Nichtswürdigen gemacht werden.
Deshalb wird er zu einem Würdigen in dem, was unter dem Himmel ist.“²⁶⁷

Im *Daodejing* heißt es, dass der*die Wissende nicht vom *dao* spreche, denn wer davon oder darüber spricht, weiß nicht. *Dao* ist demnach etwas Unaussprechliches; und wer weiß, schweigt. Auch die Textstelle 56 läuft auf eine Art Zurückhaltung hinaus. Allerdings benötigt es eine nähere Betrachtung, um diese Stelle kontextualisieren, respektive mit dem hier entwickelten Begriff des Nichthandelns in Verbindung bringen zu können.

Die Lektüre erweckt den Anschein, dass *Schweigen* unter anderem bedeute, sich von der Außenwelt abzuschotten, um mit *dao* eins zu werden. Darauf deuten jene Zeilen hin, die dazu auffordern, den Mund zu ‚verstopfen‘.²⁶⁸ Wenn es in daoistischen Schriften um ein *Sich-verschließen* geht, dann wird damit, so Möller, auf eine Abgeschlossenheit von Organismen angespielt, die zur unversehrten Langlebigkeit führen soll.²⁶⁹ Die „Geschlossenheit des Körpers“ meidet Öffnungen, weil dadurch „Reibungen und Verschleiß“ entstehen: „der ideale

²⁶⁵ Simon 2009, S. 113

²⁶⁶ Vgl. Möller 2010, S. 26

²⁶⁷ Laozi 2009, *Textstelle 56*, S. 173

²⁶⁸ Vgl. Laozi 1921, *Textstelle 56*, S. 61; in der Übersetzung von Wilhelm wird dies noch deutlicher: „Der Erkennende redet nicht, / der Redende erkennt nicht. / [...] Er hält seinen Mund zu und schließt seine Pforten.“

²⁶⁹ Vgl. Möller 2010, S. 48

Organismus ist geschlossen wie ein Rad. Er läuft widerstandslos. Öffnungen versehren diese ideale Abgeschlossenheit und gefährden die Dauerhaftigkeit“.²⁷⁰ Ziel der Abschottung sei also Langlebigkeit – anstatt (weltlicher) Schnelllebigkeit.

„Daoistisches Schweigen“ kann auch anders ausgelegt werden: In gewisser Hinsicht ist es eine politische Zurückhaltung, die zu einer „mystischen Vereinigung“²⁷¹ führen soll. Dieser ‚geheime Bund‘ weist auf ein unsichtbares Band zwischen dem*der Schweigenden und *dao* hin, welches sich kraft der Stille entfaltet. In Wilhelms Übersetzung heißt es auch, dass Personen, die sich verschließen, „unzugänglich“ sind, also nicht beeinflusst werden können.²⁷² Gewissermaßen lässt sich der*die Schweigende nicht von äußeren Reizen verleiten, zumindest haben sie keinen *entscheidenden Einfluss* auf die Person. Es geht auch hier um eine Zurückhaltung, die bedeutet, sich aus dem weltlichen Treiben zurückzuziehen, jedenfalls so, dass weltliche Einflüsse (die Machthabenden) nicht beeinflussen und vom *dao* ablenken können. Die ‚Abwehr von Einflüssen‘ heißt demnach, sich von dem fernzuhalten, was vom *dao* entfernt.

„Die Philosophie der leeren Mitte, des Vergessens, kann eigentlich noch nicht einmal etwas über die von ihr ständig postulierte Verschmelzung mit der Geschehenseinheit sagen, weil sie durch den Verlust des Ich und durch den Verlust der Zeit ‚automatisch‘ zu einer Philosophie des Schweigens werden muss.“²⁷³

Bei Laozi „korrespondiert“ die Sprachlosigkeit der machthabenden Person mit der „Sprachlichkeit der Welt“; das Schweigen bildet die Grundlage für das zur Sprache kommen der Welt.²⁷⁴ Ebenso wie über *dao* nicht gesprochen werden kann, weil es unaussprechlich bleibt, haben sich die Mächtigen in Verschwiegenheit zu üben: „Die Lehre vom Dao wird als die ‚Lehre vom Nicht-Reden‘ [...] deklariert, der ‚eigene Lauf‘ der Natur (*ziran*) ist ‚stiller Rede‘ gleich [...], und es heißt: ‚Wer weiß, redet nicht‘ [...].“²⁷⁵ Hier kommt ein weiterer Kernbegriff der daoistischen Philosophie zur Sprache: *zì rán*. Mit diesem Ausdruck wird in den Schriften auf etwas Bezug genommen, das nicht vereinnahmt, respektive verändert werden kann, weil es in gewisser Weise unverändert und ‚natürlich‘ bleibt. Wörtlich übersetzt heißt es: „von selbst so sein“²⁷⁶.

²⁷⁰ Vgl. Möller 2010, S. 48

²⁷¹ Laozi 2009, *Textstelle 56*, S. 173

²⁷² Vgl. Laozi 1921, *Textstelle 56*, S. 61

²⁷³ Möller 2010, S. 138

²⁷⁴ Vgl. ebd., S. 162

²⁷⁵ Ebd., S. 162

²⁷⁶ Ebd., S. 144

Die ersten Zeilen der Textstelle 23 deuten auf ein enges Verhältnis von Schweigen und *zì rán* hin: „Sparet der Worte. Alles ist von sich aus wie es ist.“²⁷⁷ An dieser Stelle wird das ‚so Seiende‘ zu etwas, das sich aus sich selbst ergibt. Auch wenn es vielleicht naheliegend scheint, hier von ‚Natur‘ zu sprechen, würde eine solche Übersetzung den eigentlich relevanten Aspekt aus den Augen verlieren: das Prozessuale. Bei *zì rán* geht es vielmehr um ‚Natürlichkeit‘, also etwas, das auch ohne Eingriff und ohne Worte, *wird wie es ist*:

„Die naturgesetzlichen Abläufe der Evolution bestimmen die so seiende Natur, die aus Eigenem *natura naturans* ist, die aus menschlichem Blickwinkel endlos seiende und immer wieder sich verändernde und neu werdende Natur. Liu Xiaogan meint 自然 *zì rán* ‚das So-Seiende‘ sei der zentrale Wert des Daoismus überhaupt. ‚Natürlichkeit‘ ist das dem autonomen, binnengesteuerten Prozess der unablässigen Veränderungen, die nicht-teleologisch ablaufen, zu Grunde liegende Prinzip.“²⁷⁸

Die ‚Natürlichkeit‘ bringt eine Prozessualität zum Ausdruck: *natura naturans*. Außerdem ist von Interesse, dass Simon hier einen *anthropomorphen Blick* anspricht; jene Perspektive, aus der *zì rán* unendlich sei, nämlich der menschlichen. Unendlichkeit, die immer wieder neu wird, auch ohne menschliches Zutun.

Die innere Verbindung von *zì rán* und *dao* wird mit Blick auf die Textstelle 25 verständlicher. Dort wird sowohl *dao* umschrieben als auch verschiedene ‚Gesetzmäßigkeiten‘ festgelegt. Es heißt: „Was *Dao* anbetrifft – sein inneres Gesetz ist, was so ist, wie es ist.“²⁷⁹ *Zì rán* ist also die innere Gesetzmäßigkeit des *dao*, ein aktives Prinzip, eine Art „grundlegende Kraftquelle“, wie Simon in Anlehnung an Chen Guying schreibt.²⁸⁰ Dieser Aktivität steht aber keine Passivität gegenüber, sondern vielmehr ergibt sich aus den grundlegend aktiven Prozessen des so Seienden eine zurückhaltende Praxis, die *dao* aus sich selbst heraus entfalten und Prozesse von sich aus werden lässt. Es scheint aber so – auch diese Interpretation sei erlaubt –, dass es nicht darum geht, diese natürlichen Prozesse schweigend zu ignorieren, sondern vielmehr anzuerkennen, dass wir *nicht wissen*. Simon wird noch deutlicher, wenn er von ‚Respekt‘ spricht: „Die natürlichen Strukturen sind zu respektieren, selbstherrliche Eingriffe in autonome Prozesse enden in Niederlagen.“²⁸¹ Im *Daodejing* geht es also um

²⁷⁷ Laozi 2009, *Textstelle 23*, S. 79

²⁷⁸ Simon 2009, S. 80; Liu Xiaogan ist ein zeitgenössischer, chinesischer Philosoph.

²⁷⁹ Laozi 2009, *Textstelle 25*, S. 87

²⁸⁰ Vgl. Simon 2009, S. 89; bei Chen Guying handelt es sich ebenfalls um einen chinesischen Philosophen der Gegenwart.

²⁸¹ Ebd., S. 200

„Verhaltensmaxime“²⁸², die letztlich in ein Nichthandeln der Machthabenden münden und einem menschlichen Willen entgegenstehen, der Welt verfügbar machen *will*.

Diese Form der Enthaltensamkeit ist aber kein hinreichender Grund für eine Gleichgültigkeit *gegenüber* anderen; vielmehr ist es eine *gemeinsame Gleichgültigkeit*; eine Gerechtigkeit, die sich im Miteinander erstreckt; ein *In-der-Welt-gleich-gültig-sein*. Bei Möller heißt es:

„Der Lauf der Natur ist der Lauf des Dao. Sich diesem Lauf, dieser Geschehensordnung möglichst einzuverleiben, zu ihr sozusagen isomorph zu werden, d.h., ganze ihre Form anzunehmen, ist das Ziel daoistischer Übung. [...] Und dem philosophischen Daoisten ist es gelungen, die Angst vor dem Tod dadurch zu kompensieren, dass er den Zustand absoluter ‚Gleichgültigkeit‘ erreicht und sein Ich verloren hat.“²⁸³

Aber es sind nicht nur die gesprochenen Worte, die einen Einschnitt in die Welt bedeuten, auch Gedanken gehören „zu den sechs Übeln, die ‚das Herz verwirren““.²⁸⁴ Es gilt deshalb auch, sich von Gedanken zu befreien, um in einen Zustand der *Gedankenlosigkeit* überzugehen.²⁸⁵ Also eine Leerstelle zwischen zwei Gedanken zu schaffen. Erst eine *leere Haltung* ermöglicht einen *sinn-vollen Kon-Takt* mit der Umwelt, die sich qua Leere allumfassend in der Mitte entfalten kann. Dieser Zustand schließt Gedanken aus, obwohl er zeitgleich das Spannungsverhältnis ebendieser in sich trägt. Von diesem Nicht-Sein ausgehend, also von der Unterbrechung der alltäglichen Gedankenströme, kann sich ein *Weg* bahnen. Und welcher das sein soll, das bleibt offen und *zì rán* überlassen.

3.2.3 dao (道)

„Das Zurückkehren ist die Bewegung des *Dao*,
das Schwache ist die Anwendung des *Dao*.
Die zehntausend Dinge der Welt entstehen aus dem Vorhandensein,
das Sein entsteht aus dem Nicht-Vorhandensein.“²⁸⁶

²⁸² Simon 2009, S. 200

²⁸³ Möller 2010, S. 143

²⁸⁴ Vgl. ebd., S. 79

²⁸⁵ Vgl. Bäumer 2008, S. 16 f.; dieser Zustand erinnert an den Begriff ‚nirvikalpa‘ aus der indischen Philosophie. Bettina Bäumer beschreibt in ihre Einführung zum *Vijñāna Bhairava* verschiedene „Methoden der Konzentration“, die „nur ein Ziel haben, auch wenn es verschiedene Bezeichnungen trägt: das Erlangen der Mitte, das Eintauchen in die Leere, die höchste Freude, das Erlangen des Zustandes frei von Gedanken und Vorstellungen (*nirvikalpa*), das Einswerden mit Śiva/Bhairava u. a. m.“.

²⁸⁶ Laozi 2009, *Textstelle 40*, S. 129

Wir unternehmen hier den Versuch, uns *dao* auf einer sprachlichen Ebene anzunähern, obwohl darüber im eigentlichen Sinne nicht gesprochen werden kann, wie es heißt: „Der Wissende redet nicht, / der Redende weiß nicht.“²⁸⁷ Es sei die „Lehre des Nicht-Redens“, die ebenso selten erreicht werde wie der „Nutzen des Nicht-Eingreifens“.²⁸⁸ Die Verborgenheit des *dao* liegt aber weniger an einer Esoterik, als vielmehr an einer Mystik. Simon schreibt folgendes: „*Dao* ist der Urgrund des Seins und kann nur als solcher benannt werden. Seine Totalität lässt sich jedoch nicht in einem Begriff fassen. Der mystische Weg zielt auf die Erkenntnis des *Dao*, ein Mittel, ihn zu beschreiten ist die Meditation [...].“²⁸⁹ Darauf aufmerksam machen unter anderem die ersten vier Zeilen des *Daodejing*: „*Dao* – kann es ausgesagt werden, / ist nicht das beständige *Dao*. / Der Begriff, kann er definiert werden, / ist nicht der beständige Begriff.“²⁹⁰ In diesem Zitat kommt ein mystischer Ursprung zum Vorschein, der dem westlichen Erfassen und jenen philosophischen Auffassungen widerspricht, die alles auf einen Begriff bringen und in Worte fassen wollen, um darüber sprechen und streiten zu können. Die Besonderheit von *dao* ist, dass darüber nicht gesprochen werden kann. Es scheint eng mit dem Nichtwissen verbandelt zu sein. Und da aus daoistischer Sicht nicht darüber gesprochen werden kann, gebe es nur zwei Möglichkeiten, sich *dao* zu nähern, so Simon: über „Introspektion mit dem Mittel der Meditation und die Teilerkenntnisse der klaren Ratio“²⁹¹.

Meditation kann beispielsweise als ein Moment ritualisierten Schweigens verstanden werden. Eine Ruhe, in der sich die Leere als Fülle offenbart, wie der Theologe Kuschel mit Bezug auf den Zen-Buddhismus schreibt.²⁹² Zudem kann Meditieren im dialektischen Durcheinander ein Moment der Unterbrechung sein; eine Stille, die „mächtiger ist als der Lärm“²⁹³. Ein entscheidender Aspekt ist, dass in diesem Moment keine hegemonialen Ideologien geschaffen werden, stattdessen wird eine scheinbar *passive Haltung* gegenüber der Gegenwart demonstriert.

²⁸⁷ Laozi 2009, *Textstelle 56*, S. 173

²⁸⁸ Vgl. ebd., *Textstelle 43*, S. 137

²⁸⁹ Simon 2009, S. 11

²⁹⁰ Laozi 2009, *Textstelle 1*, S. 9

²⁹¹ Simon 2009, S. 9

²⁹² Vgl. Kuschel 2018, S. 410; „Die Ruhe der ritualisierten Darstellung [im Nô und Kabuki] erweist sich als Kraft, die Leere offenbart sich als Fülle. Und das alles verweist auf den kulturellen Hintergrund Japans: den Zen-Buddhismus mit seiner Dialektik von Leere und Fülle [...].“

²⁹³ Ebd., S. 411

Außerdem ist Meditation eine *Praxis der Wiederholung*, also das *Wieder-Holen* eines bestimmten Zustandes, der sich als Bewegung versteht: die Annäherung ans *dao*.²⁹⁴ Diese Approximationen werden in der Meditation immer wieder aufs Neue eingeübt und praktiziert. Es geht eben nicht um einen Fortschritt, sondern ein *Zurückkehren*, das sei „die Bewegung des *Dao*“.²⁹⁵ Die Wiederholung hat per se kein Ziel, daher ist die Meditation eine *ateleologische Praxis*. Wiederholung ist kein ‚zurück zu etwas‘, was der Bewegung eine teleologische Struktur geben würde, sondern ein *Aufgehen im Nicht-Sein*, das qua Nichthandeln erreicht wird. Meditation geht in die Leere.

„Wenn man das Lernen praktiziert, dann erweitert man sich täglich, wenn man das *Dao* praktiziert, dann wird man täglich mehr reduziert. Alles reduzieren und wieder reduzieren, damit gelangt man zum Nichteingreifen. Nicht eingreifen, und doch gibt es nichts, das nicht vollzogen würde.“²⁹⁶

Es ist der Versuch, sich immer wieder der Leere zu nähern. In der Wiederholung liegt die Kraft der Übung. Auch Yuk Hui hebt die Bedeutung von Übung hervor, wenn er davon spricht, dass der wiederholende Charakter deutlich macht, dass es bei der Reduktion weder um eine Leere noch das Nichts gehe, sondern um die kontinuierliche Kultivierung der Sinne.²⁹⁷ Es ist keine Kulturrevolution, sondern ein fortlaufender *kultureller Wandel der Sinne*. Von diesen Überlegungen ausgehend wird auch verständlich, inwiefern „das Schwache die Anwendung des *Dao*“ sein kann, und wieso das „Weiche das Harte besiegt“, wie es in Wilhelms *Daodejing* an anderer Stelle heißt.²⁹⁸ Aus der Wiederholung entfaltet das *Prinzip des Schwachen* seine andauernde Kraft. Auch Benjamins Hoffnung war, dass die Freundlichkeit das Harte (den Hass) ‚besiegen‘ werde. Was ist stärker, das Wasser oder der Stein?

Kommen wir zurück zu der Frage nach dem Sein und Nicht-Sein. Was bedeutet es, dass „das Sein [...] aus dem Nicht-Vorhandensein“ hervorgeht, wie es in der Textstelle 2 des

²⁹⁴ Vgl. Reiter 2000, S. 97; hier wird zum Beispiel das stetige „Kopieren der heiligen Schriften“ als Teil der daoistischen „Berufspraxis“ beschrieben. Unmissverständlich betreten wir, sobald es um die Formulierung derartiger Praktiken geht, religiöses Terrain. Reiter erwähnt vier „Rezepte“ im religiösen Daoismus, die zu einem langem Leben führen sollen: Neben der *Hygiene* und *Medizin*, seien *Askese*, „sparsames Essen und die Beachtung der ‚Regeln der Purifikation‘“, und *Meditation*, wichtige Aspekte religiös-daoistischer Lebensführung. (Vgl. Reiter 2000, S. 41 f.)

²⁹⁵ Vgl. Simon 2009, S. 128

²⁹⁶ Laozi 2009, *Textstelle 48*, S. 149

²⁹⁷ Vgl. Hui 2021, S. 37 f.

²⁹⁸ Laozi 1921, *Textstelle 78*, S. 83

Daodejing heißt? Wang Bi²⁹⁹ schreibt in einem Kommentar: „Alles, was es gibt, nimmt seinen Anfang im ‚Nichts‘ (*wu*). Also ist die Zeit, da noch nichts geformt war und es noch keinen Namen gab, der Anfang der zehntausend Dinge.“³⁰⁰ Wenn hier von ‚Nicht-Sein‘ gesprochen wird, bedeutet dies nicht, dass es nichts gibt. Einmal mehr wird hier die Brücke zwischen Fülle und Leere, Sein und Nicht-Sein geschlagen. Nach Laozi sind die Dinge im Sein und gehen aus dem Sein hervor, während das Sein im Nicht-Sein entsteht. Um diesen Zusammenhang besser nachvollziehen zu können, blicken wir noch einmal genauer auf das Nicht-Sein. Der Vorschlag lautet, es nicht als *Nichts*, sondern als *Indifferenz* zu verstehen.

Aus der Indifferenz (Nicht-Sein) kristallisiert sich die Differenz (Sein) heraus. Sie bleiben miteinander verschränkt. Außerdem sei noch einmal daran erinnert, dass Sein und Nicht-Sein nicht dialektisch verstanden werden dürfen, sondern als *Einssein*. *Dao* steht demnach in Opposition zur *Dichotomie*. Auf diese Weise kommt eine Unmittelbarkeit zum Ausdruck, die einer technologischen Spaltung von Welt (in Subjekt und Objekt) vorausgeht – „Ahn der zehntausend Dinge“³⁰¹, wie es beispielsweise im *Daodejing* heißt. Oder an einer anderen Stelle: „*Dao* erzeugt das Eine, / das Eine erzeugt das Zweifache, / das Zweifache erzeugt das Dreifache, / das Dreifache erzeugt die zehntausend Dinge.“³⁰² Und die „zehntausend Dinge“ können nicht nur als konkrete Ausdifferenzierungen der Indifferenz gelesen werden, sondern stehen darüber hinaus auch für (eine) *Welt*, die sich aus dem Nicht-Sein immer wieder neu ausdifferenziert. Die durch *dao* zum Ausdruck kommende Indifferenz erklärt auch, warum darüber keine Aussagen getroffen, also vom *dao* nicht gesprochen werden kann; denn es ist *unbestimmt*. Möller schreibt: „Das *Dao* ist weniger deskriptiv, weniger beschreibend zu verstehen, und mehr präskriptiv oder vorschreibend. [...] Nicht die Frage, *was* etwas ist, [steht] letztlich im Vordergrund, sondern die Frage, *wie* etwas am besten zu erreichen ist.“³⁰³

Wenn es also darum geht, ins *dao* zurückzufinden, dann lässt sich darunter eben jenes *Insignifikant-werden* verstehen, welches bereits bei Hui im Kontext der chinesischen Landschaftsmalerei zur Geltung kam. Etwas „der Wirkungsweise des *Dao* gemäß auszuüben“, wie Möller schreibt, bedeutet insignifikant zu werden.³⁰⁴ Gemäß *dao* zu handeln, bedeutet

²⁹⁹ Vgl. Möller 2010, S. 13; Wang Bi war ein chinesischer Philosoph „aus dem dritten Jahrhundert n. Chr.“, auf den die „meisten westlichen Übersetzungen“ des *Daodejing* zurückgehen.

³⁰⁰ Ebd., S. 28

³⁰¹ Laozi 2009, *Textstelle 4*, S. 21

³⁰² Ebd., *Textstelle 42*, S. 133

³⁰³ Möller 2010, S. 34

³⁰⁴ Vgl. ebd., S. 147

Nichthandeln. In dieser Hinsicht ist auch Leere nicht Abwesenheit, sondern Indifferenz, also *Ungeformtes* – und *wú wéi* ist eine Methode, um dahin zurückzukehren. Aber ‚ungeformt‘ (Einheit) bedeutet nicht ‚uniform‘ (Einheitlich). Uniformen gibt es im Kommunismus. Während der Kulturrevolution in China wurde Ungeformtes vertrieben oder zerschlagen und uniformiert.³⁰⁵ Heute könnte in Anbetracht sogenannter ‚Umerziehungslager‘ in Xinjiang der Fehlschluss folgen, hier würde es um Assimilation gehen.³⁰⁶ Assimilation bedeutet jedoch nicht Einssein, sondern das Unterdrücken einer Opposition (im Extremfall auch in Form von Zwangsassimilation), zugunsten einer Ideologie. Im Nichthandeln werden Ideologien entmachtet, indem es unformbar bleibt, sich nicht in eine (politische) Richtung verleiten lässt und keine Stellung bezieht.

„*Dao* greift beständig nicht ein, und doch ist da nichts, was nicht bewirkt.
Wenn Fürsten und Könige es bewahren können,
dann werden sich die zehntausend Dinge von sich aus verwandeln.
Sie verwandeln sich und Begierden werden wirksam.
Ich werde sie mittels der bezeichnungslosen Einfachheit unterdrücken.
Sie werden nun auch keine Wünsche haben.
Wenn sie nichts mehr wünschen und dadurch zur Ruhe kommen,
dann wird sich das, was unter dem Himmel ist, von selbst festigen.“³⁰⁷

Schweigen führt zu einer Annäherung ans *dao*. Nichthandeln bedeutet ein Rückzug aus der Ding-Welt zu vollziehen, eine *Aufhebung in der Indifferenz*. Das ist der Grund, weshalb Nichthandeln nicht ‚doing nothing‘ bedeutet. Es bedeutet nicht Nichts tun, sondern *indifferent-werden*. Der Vorschlag dieser Studie lautet also, diesen Modus als einen solidarischen Akt zu verstehen. Eine Verbundenheit mit der Welt, die Gleichgültigkeit nicht als innere Haltung *gegenüber* der Welt beschreibt, sondern ein *In-der-Welt-gleich-gültig-sein*. Schließlich geht es beim Schweigen um eine *Indifferenzierung*.

³⁰⁵ Vgl. Reiter 2000, S. 128 f.

³⁰⁶ Vgl. o. A.: OHCHR Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People's Republic of China; <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/countries/2022-08-31/22-08-31-final-assesment.pdf> (Stand: 16.01.23)

³⁰⁷ Laozi 2009, Textstelle 37, S. 117 ff.

3.3 Zwischen-Stand

Die interkulturellen Annäherungen haben gezeigt, dass Nichthandeln sowohl einen leiblich-sinnlichen Rückzug aus der Welt bedeuten kann als auch das Gegenteil, nämlich eine sinnliche Erweiterung (wie bei Yuk Hui). Es muss demnach zwischen jenen zurücknehmenden Tendenzen, die einen Verzicht darstellen, und jenen, die eine Zunahme an Sinnlichkeit erlangen, unterschieden werden. Die Abwendung von gewohnten Wahrnehmungsmustern kann zu einer *feineren Wahrnehmung* von Welt führen. Die daoistischen Referenzen bei Hui machen Nichthandeln zu einer „Kosmotechnik“, also einer Praxis, die eine *feinstoffliche Erweiterung der Sinne in den Kosmos hinein* bewirkt. Bei dieser Erweiterung der Sinne geht es um eine Kultivierung ebendieser – mit oder ohne Technologien. Am Ende kommt es auf ein angemessenes Nicht/Handeln an. Die beiden Vignetten haben gezeigt, dass die Kultivierung der Sinne eine veränderte sinnliche Anteilnahme ermöglicht.

Mit Hui wurde nicht nur ersichtlich, dass diese als Kosmotechnik verstanden werden kann, sondern auch, inwiefern der Ruf nach einem kulturellen Wandel eine Kritik an der *Verkümmern der leiblichen Sinne* darstellt. Um dieser Verminderung von Potentialität entgegenzuwirken, muss (auch) nicht/gehandelt werden. Es geht dabei aber nicht darum, nichts zu tun, sondern tradierte Ideologien und damit einhergehende Verhaltensmuster zu brechen, um sich anders engagieren zu können. Dieses Verständnis von Zerstörung führt Benjamins ‚destruktiven Charakter‘ in die daoistische Philosophie, wohlwissend, dass sein Impetus ein anderer war.

Aus der daoistischen Philosophie können verschiedene Praktiken abgeleitet werden, die dazu verhelfen, sich *dao* anzunähern. Es lässt sich jedoch nicht sinnlich wahrnehmen, weil es kein Ding der Welt ist. Es ist im Nicht-Sein. Sich auf den Weg zur Indifferenz zu machen ist das *ateleologische Einüben einer indifferenten Haltung*. Etwas „der Wirkungsweise des Dao gemäß auszuüben“ bedeutet, sich stetig im *Indifferent-werden* zu üben. Bei dieser *Indifferenzierung* handelt es sich nicht um einen absoluten Zustand, sondern vielmehr um eine Bewegung – eine Bewegung zurück ins *dao*. *Wiederholung* leistet dazu offenbar einen wichtigen Beitrag.

Denken wir zurück an den Beginn dieser Arbeit, als es darum ging, dem ständigen Handeln und Alltagstreiben der Welt ein innehaltendes Nichthandeln entgegenzusetzen; da konnte es verwundern, weshalb genau in der daoistischen Philosophie ein transkulturelles Potential dafür liegt, geht es bei *dao* doch um eine kontinuierliche Bewegung. Der Fluss des

dao ist allerdings nicht mit dem ‚Fortschritt‘ der Moderne zu verstehen. Wenn wir uns der daoistischen Philosophie zuwenden, und gegen kapitalistische Logiken aufbegehren, tritt an die Stelle eines ‚Weiter‘ die *Wiederholung*. Es gilt, stetig die Rückkehr in jene Dimension zu *wieder-holen*, aus der wir hervorgegangen sind. Auch bei Byung-Chul Han wird der besondere Reiz von Wiederholung deutlich. Er geht davon aus, dass die „Wiederholung [...] im Reizlosen eine Intensität“ auslöst, die das Außergewöhnliche im Gewöhnlichen offenlegt.³⁰⁸ Das Loslösen aus landläufigen Produktionslogiken, dem Drang nach etwas Neuem, danach, sich immer wieder neu zu erfinden, soll zu einem *intensiven Sein* führen, sodass im Alltäglichen Magisches sichtbar wird, das immer wieder aufs Neue ins Staunen versetzt:

„Deshalb ist der vollkommene Mensch begierig danach, kein Begehren zu haben und schätzt schwierig zu erlangende Güter nicht hoch.
Er lernt das Nicht-Lernen und wiederholt das, woran die vielen vorüberzogen.
Dadurch hilft er dem So-Sein der zehntausend Dinge und dabei wagt er nicht einzugreifen.“³⁰⁹

Um das Außergewöhnliche im Gewöhnlichen erfassen zu können, hilft *Schweigen*. Dem *Daodejing* folgend bedeutet der Begriff ‚Schweigen‘, sich nicht in den politischen Alltag einzumischen, sondern dem natürlichen Lauf der Dinge hinzugeben. Es demonstriert eine Selbstzurücknahme, die sich in der „Position der Mitte“ wiederfindet; dort, wo Selbstvergessenheit waltet.³¹⁰ Enthaltensamkeit ermöglicht Stille. Dies bedeutet jedoch nicht, dass keine Veräußerlichung stattfindet; die Verweigerung von Sprache ermöglicht eine nonverbale Demonstration von Zusammenhängen. Deshalb erscheint es umso plausibler, weshalb in der daoistischen Philosophie diverse Allegorien zum Einsatz kommen.

Halten wir fest, dass sich Natürlichkeit (*zì rán*) durch Nichthandeln (*wú wéi*) entfalten kann. *Zì rán* bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass „sich die entscheidenden Dinge auf natürliche Weise durchsetzen, ohne Kampf und Streit, vergleichbar der sanften Kraft des Wassers“.³¹¹ Fernab von Diskussionen, Streitereien und anderen Grabenkämpfen steht der natürliche Fluss des Wassers sinnbildlich für den Lauf der Dinge.

³⁰⁸ Vgl. Han 2022, S. 87

³⁰⁹ Laozi 2009, *Textstelle 64*, S. 201

³¹⁰ Vgl. Möller 2010, S. 138

³¹¹ Vgl. Kuschel 2018, S. 580

„Ein im höchsten Maße Guter ist wie das Wasser.
Das Wasser ist fähig, allen Lebewesen zu nützen,
und doch kämpft es nicht.
Es hält sich an von den gemeinen Leuten verabscheuten Orten auf.
Deshalb ist es nahe am *Dao*.“³¹²

Dao ist weniger ein potentieller Weg, als vielmehr eine „ideale Vorgehensweise“, „die wirkungsvollste Ordnung eines Wirkungszusammenhangs“, die sich aus der Praxis des Nichthandelns ergibt.³¹³

³¹² Laozi 2009, *Textstelle 8*, S. 31

³¹³ Vgl. Möller 2010, S. 18

4. AUSLEIBUNG

Die vorliegende Studie hatte es sich zur Aufgabe gemacht, herauszufinden, inwiefern Nichthandeln als ein solidarischer Akt verstanden werden kann. Gängige Narrative propagieren ein schnelles und entschlossenes Handeln, um dem Klimawandel entgegenzuwirken. Ohne diesen Thesen zu widersprechen, war die Frage, welche Rolle Passivität in diesem Kontext spielen, und inwiefern sie ein kulturkritisches Zeichen gegen den ‚technologischen Fortschritt‘ setzen kann. In den nun abschließenden Überlegungen wird das *emanzipatorische* und *kritische Potential* von individuellem Nichthandeln hervorgehoben, indem dem *Digitalisieren* das *Öffnen* und dem *Indifferenzieren* das *Informieren* gegenübergestellt wird. Sowohl das Öffnen als auch das Indifferenzieren sind passive Lösungsansätze hinsichtlich gegenwärtiger Problemkomplexe.

Um noch expliziter auf die Forschungsfrage einzugehen, werden abschließend drei Synonyme für ‚Verbundenheit‘ formuliert, die verdeutlichen sollen, inwiefern Passivität ein solidarischer Akt ist. Mit dem Vorschlag, Nichthandeln als einen *Akt der Anerkennung*, eine *Demonstration von Einssein* und einen *Ausdruck für Dankbarkeit* zu verstehen, wird ein Fundament für mehr-als-menschliche Lösungswege geschaffen, die anthropozentrischen Bestrebungen zumindest auf individueller Ebene entgegenwirken. Am Ende geht es um die Erhaltung mehr-als-menschlicher Lebensgrundlagen. Diese Zweckgebundenheit macht Nichthandeln zu einer Praxis, die das *Handeln* betont. Aus diesem Grund wird nun skizziert, wie sich aus dem *Erlauschten* ein angemessenes Handeln entwickeln kann, das der Welt wohlwollend gesonnen ist.

4.1 Zum Öffnen

Stillstand stellt eine beachtliche Alternative zu beschleunigten Produktions- und Konsumkreisläufen unserer Welt dar. Es ist eine Form der Leere, die von technologischen Zwängen befreit und erfüllt. Nichthandeln beruht auf Wiederholung und Langeweile anstatt auf Optimierung und Beschäftigung. Beim *Sich-Öffnen* geht es um eine Abwendung von gewohnten Denkmustern, welche in dieser Arbeit vornehmlich im Digitalen verortet wurden, hin zu anderen Bewusstseinszuständen, die Prozesse offenbaren, welche sonst im Verborgenen bleiben. Die *Destruktion des Digitalen* bedeutet, Wege zu finden, auf denen sich nicht digital flanieren lässt; in einer Welt, die sich unserer Verfügbarkeit widersetzt. Die *Kultivierung der Sinne* stellt einen Befreiungsakt aus algorithmischen Machtstrukturen dar, hin

zu einem sinnlichen Denken, das Heidegger mit ‚Gelassenheit‘ umschreibt. Nichthandeln ist demnach ein asketischer Ausweg aus einer mathematischen Welt hin zu einer sinnlichen und einem Denken, das mit dem Herzen vollzogen wird.³¹⁴ Der mit der ‚Gelassenheit‘ einhergehende Aufruf zur „Befreiung aus dem Willen zur Macht“³¹⁵, kann indirekt auch in der daoistischen Philosophie ausfindig gemacht werden.

Wie sich zeigte, sind die arrangierten Texte im *Daodejing* an Machthabende gerichtet, deren Sonderstellung (im Staat) sich aus dem *wú wéi* ergibt. „Vollkommene“ sind nicht an der Erhaltung oder Erweiterung ihrer Macht interessiert. Der ‚vollkommene‘ Weg führt über die Passivität zum *dao*. Im Konkreten bedeutet dies, sich sowohl von einem „Willen zur Macht“ als auch etwaigen Wünschen zu befreien und das *In-der-Welt-gleich-gültig-sein* anzuerkennen.

„Das große *Dao* strömt, oh,
es kann [so] hilfreich wirken.
Die zehntausend Dinge stützen sich auf es und es bringt sie hervor und verlässt sie nicht.
Seine Leistungen sind zwar vollendet, und doch gibt man seinem Dasein keinen Namen.
Es kleidet und nähert die zehntausend Wesen und tritt doch nicht als Herr auf.
Dauerhaft ist es ohne Wünsche.
Es kann benannt werden – im Kleinen.
Die zehntausend Wesen kehren in es zurück und doch tritt es nicht als ihr Herrscher auf –
[da] kann es benannt werden – im Großen.
Daher kann der Vollkommene zu einem Großen werden.
Indem er Größe nicht durch Eingreifen erzeugt,
ist er deshalb in der Lage, die Größe zu vollenden.“³¹⁶

„Vollkommene“ üben, dem *Daodejing* folgend, Nichthandeln ein. Sie entziehen sich dem Willen zur Macht und sonstigen Versuchen, in natürliche Prozesse einzugreifen.

Demnach ergibt sich Vollendung aus einem Nichthandeln, wohingegen Handeln zu einer Art Vollständigkeit führt. Auch Künstler*innen suchen eine Vollendung ihres Schaffens, indem sie versuchen zu spüren, wann etwas vollendet ist; das bedeutet, den richtigen Augenblick intuitiv zu erkennen.³¹⁷ Die *angemessene Vollendung* steht einer *intendierten Vollständigkeit* gegenüber. In der Vollständigkeit fehlen Lücken und Brüche; sie kennt kein

³¹⁴ Vgl. Heidegger 1959, S. 12 f.

³¹⁵ Denker 2014, S. 56

³¹⁶ Laozi 2009, *Textstelle 34*, S. 111

³¹⁷ Vgl. Brock 2002, S. g; „Wie ein Tun als Unterlassen betrieben werden kann und in die Geschichtsschreibung auch jene großen Ereignisse eingehen können, die nicht geschahen, weil man sie verhinderte [...], das üben wir in der Praxis der Künste; in der Beschränkung, heißt es dort, liegt erst die Meisterschaft; *less is more, less irritation is more clarity*; Vollendung ist eine Frage des rechtzeitigen Aufhörens und nicht die der Vollständigkeit.“

Maß, sondern nur die Fülle, bis hin zur Überfülle. In technologischen Konstellationen ist kein Platz für Leere oder produktive Zwischenräume, die in vollendeten Werken bestehen bleiben. Die Zurücknahme des eignen Willens stellt eine Absage an das technologische Verständnis von Vollständigkeit dar. Aus der *Leere* entwickeln sich Potentiale, die emanzipatorische Kräfte entfalten.

Nichthandeln schafft Räume, um die Macht der Algorithmen kritisch hinterfragen zu können. Dabei handelt es sich um eine fremde Macht, die aus einem *rhizomorphen Netzwerk* hervorgeht, aus dem wir uns kaum befreien können. Der „Verwendungsterror“³¹⁸ scheint sich im 21. Jahrhundert ungebrochen fortzusetzen und zu beschleunigen. Wir sind gewissermaßen dazu gezwungen, jene Werkzeuge zu verwenden, die uns von Tech-Konzernen an die Hand gegeben wurden, um Daten zu generieren. *Askese* und *Schweigen* stellen zwei Möglichkeiten dar, den kapitalistischen Produktionslogiken der Algorithmen zu entkommen und sich eigenmächtig aus der *technologischen Geiselhaft* zu befreien: *Schweigen gegen die Heteronomie*. Ziel ist eine Abkehr von erzwungenen Beziehungen mit algorithmisch-gesteuerten Maschinen, aus denen wir als technologisch denkende Wesen hervorgehen. Daran anschließend stellt sich die Frage: Wenn wir auf diese Weise denken, können wir dann auch technologisch empfinden? Und: Inwiefern können Maschinen sinnlich erfahrbar gemacht werden?

Vor allem die Künste des 21. Jahrhunderts stehen vor der Herausforderung, ein Gespür für die *Techno-Logik* zu entwickeln, denn Algorithmen können qua künstlerischer, respektive inszenatorischer Mittel sinnlich erfahrbar gemacht und aufgedeckt werden. Indem Künstler*innen Technologien in die Nutzlosigkeit überführen und Blackboxes öffnen, schaffen sie eine Sensibilität für technologische Umwelten. Von diesem sinnlichen Bewusstsein aus können andere Wahrnehmungsmodi und Konsumweisen entstehen – so die These. Nichthandeln heißt eben nicht, sich nicht zu engagieren, sondern ein Bewusstsein für andere Formen des Engagements einzuüben.

Eine *kulturwissenschaftliche Erweiterung der Sinne*, die sich aus der Kollaboration von Kunst und Askese ergibt, lässt Ereignisse entstehen, die zu einer *synästhetischen Öffnung in*

³¹⁸ Liessmann 2002, S. 94; hierbei handelt es sich um einen Begriff von Günther Anders. In einem Buch über Anders schreibt Liessmann: „[...] Konsum, in der Freizeit betrieben, wird zur Heimarbeit, ein Zwang, dem sich kaum jemand entziehen kann und der, wie Anders später feststellen wird, nur Teil eines umfassenderen Phänomens ist: des ‚Verwendungsterrors‘. ‚Durch unser Geräte-Universum sind wir in Wesen verwandelt, die dieses zu verwenden gezwungen sind.‘ [...] – nicht durch den Willen einer bösen Macht, sondern durch die prägende Kraft, die innere Logik und Ökonomie, in der die Geräte existieren.“

den Kosmos hinein führen; das bedeutet, gegen kapitalistische Verwertungslogiken aufzubegehren, indem Räume für verschiedene Aufmerksamkeitsmodi geschaffen werden, und die Fähigkeit ‚Langeweile zu erfahren‘ eingeübt wird. In den Künsten geht es demnach um ein Erproben von Wahrnehmungsmodi, die nicht bloß Aufmerksamkeit bedeuten, sondern *sinnliche Kontemplation* und Nichtwissen, das sowohl in den Künsten als auch im Nichthandeln liegt. Oder wie es bei Zhuangzi heißt: „Nichtwissen ist tiefgründig, Wissen ist oberflächlich; Nichtwissen dringt zum inneren Kern vor, Wissen verharrt im Äußerlichen.“ [...] ‚Nichtwissen ist Wissen, Wissen ist Nichtwissen! Doch wer versteht sich darauf, vom Nichtwissen zu wissen?‘³¹⁹ Wissenschaft arbeitet der Indifferenz entgegen. *Nichtwissenschaft* bewegt sich dagegen in die Indifferenz und hebt sich im Extremfall in ihr auf. Das Potential der Künste geht also über einen Eskapismus hinaus und bildet das Fundament für eine *Kultivierung der Sinne* sowie für ein *kritisches Denken*, das aus der Indifferenz erwächst.

Folgen wir der daoistischen Philosophie, so kann diese Kultivierung nicht bedeuten, natürliche Prozesse ‚verbessern‘ zu wollen:

„Wer versucht, seine Natur durch Kultiviertheit zu verbessern, durch kultiviertes Lernen das Ursprüngliche wiederzuerlangen, seine Begierden durch Kultiviertheit zu reinigen und durch Denken zur Klarheit zu gelangen – der wird als verblendeter, beschränkter Mensch bezeichnet. / Wer sich im Altertum vom Dao leiten ließ, nährte durch Gelassenheit sein Wissen; er wusste zu leben, und nichts war zu tun, um Wissen zu erlangen – er wurde als jemand bezeichnet, dessen Wissen die Gelassenheit nährt. Wenn sich Wissen und Gelassenheit gegenseitig nähren, dann entsteht Einklang und Einsicht auf natürliche Weise.“³²⁰

Demnach handelt es sich bei der hier vorgeschlagenen Selbstkultivierung um einen passiven Akt, der nicht durch intendiertes Handeln, sondern Nichthandeln erfolgt. *Askese* und *Schweigen* sind keine individuellen Optimierungsstrategien, sondern Formen einer Gelassenheit, die Wissen schafft. Der öffnende Aspekt derartiger Praktiken, führt zu einem *unmittelbaren Wissen*.

Stille ist eine Form der ‚Besinnung‘, wie es bei Heidegger heißt:

„Ich nenne die Haltung kraft deren wir uns für den in der technischen Welt verborgenen Sinn offenhalten: *die Offenheit für das Geheimnis*. Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können.“³²¹

³¹⁹ Zhuangzi 2020, *Textstelle 22.7*, S. 72

³²⁰ Ebd., *Textstelle 16.1*, S. 49

³²¹ Heidegger 1959, S. 24

Gelassenheit bedeutet demnach nicht *Gleichgültigkeit*, sondern in einen anderen Relationsmodus (mit Technik) zu treten. Der Vorschlag lautet deshalb, *offene Relationen* einzuüben, die es ermöglichen, Affizierungsprozesse kritisch zu hinterfragen. Auf diese Weise entgeht Mensch aggressiv-aktiven Verhaltensmustern sozialer Medien und (algorithmischen) Machtstrukturen. Nichthandeln wird so, fernab von Selbstoptimierung, zu einem politischen Werkzeug: ein nicht-funktionales Werkzeug, das Räume öffnet.

Das Einüben von Nichthandeln ist entgegen einer möglichen ersten Vermutung kein ‚asozialer Akt‘. Selbstzurücknahme muss nicht notwendigerweise Einsamkeit bedeuten. Denn obwohl technische Verbindungen gekappt werden, bleibt der Körper in Atmosphären eingebettet. Lauschen ermöglicht, mit der materiellen Umgebung in Kon-Takt zu treten und ist somit solidarisch. Es geht eben nicht um Isolation, sondern darum, sich an einem Feld zu beteiligen, auch wenn *nichtgehandelt* wird. Obwohl das Streben nach einem Einklang mit kosmischen Kräften esoterisch klingen mag, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass eine solche Formulierung den solidarischen Aspekt von Nichthandeln unterstreicht, welcher ein anthropozentrisches Verständnis von Gemeinschaft übersteigt, da die Aufmerksamkeit auf eine *synästhetische Verbundenheit* gelegt wird. Diese kosmische Sensibilität ist eine *mehr-als-zwischenmenschliche Solidarität*.

Passivität schult die Sinne, lässt das Gewohnte ungewohnt werden und macht es irritierend wirksam. Umgangssprachlich wird mit ‚Langeweile‘ unter anderem erlebte Einsamkeit ausgedrückt. Dagegen kann Askese, die zu einer Transformation des Bewusstseins führt, einen Sinn fürs *Einssein* schaffen. Das Aufgehen in der Indifferenz macht das In-der-Welt-gleich-gültig-sein bewusst; eine Sensibilisierung hierfür erfolgt über eine Vermeidung des *anthropologischen Subjektes*, das heißt, den „Willen zur Macht“ nichthandelnd zu unterbinden. Diese Form von Zurückhaltung lässt das *Ich* Teil der Umgebung werden und ermöglicht eine Verbundenheit mit dem Kosmos, die Nichthandeln zu einem solidarischen Akt macht, der mehr-als-menschliche Bestrebungen erkennen lässt. In diesem Sinne bedeutet Verbundenheit eine *Anerkennung* von nicht-menschlichen Bedürfnissen, die fernab vom (menschlichen) Wissen liegen.

„Vollkommene Freude bereitet, was nicht darauf ausgerichtet ist, Freude zu bereiten; höchste Anerkennung verdient, was nicht darauf ausgerichtet ist, Anerkennung zu verdienen.‘ [...] Vollkommene Freude heißt, das Leben auszukosten; nur wer nichts dazu tut, ist dem nahe. [...] Wer von den Menschen hat die Gabe, nichts dazu zu tun?“³²²

³²² Zhuangzi 2020, *Textstelle 18.1*, S. 56

4.2 Zum Indifferenzieren

Es braucht also destruktive Charaktere, die Räume schaffen. Ihre Zerstörung dient einer ergebnisoffenen Prozessualität und dem Widerstand gegen die Hegemonie der Informationen, sodass sich Ungeformtes potenzieren kann, welches in Informationsgesellschaften keinen Platz findet. Indifferentes lässt sich weder informieren noch konsumieren. Die *Indifferenzierung* setzt sich einer *Informierung* und etwaigen Informationstechnologien zur Wehr. Im Grunde handelt es sich dabei um eine entschleunigende Bewegung bis hin zum Stillstand, der in digitalen Kulturen eine Zurücknahme aus der Welt der Algorithmen bedeutet, also eine progressive Rückbesinnung.

Askese und *Schweigen* sind demonstrative Akte, die der „Hyperkommunikation“³²³ des Internets widerstehen. Aber wie lässt sich *Stille* in einer Welt kultivieren, die nach Aufmerksamkeit schreit, und in der Menschen in ihrer ‚Freizeit‘ scheinbar dazu gezwungen werden, sich selbst zu produzieren? Apparate klingen, vibrieren, affizieren und machen Menschen zu ihren Werkzeugen. Menschen werden von Technologien benutzt und nutzen sich an ihnen ab. Sie machen sich selbst zu Werkzeugen der Maschinen, die ihnen an die Hand gegeben wurden. Ein möglicher Ausweg (aus diesem Missbrauch) führt in die Indifferenz, die Menschen innerhalb informationstechnologischer Konstellationen nutzlos macht und befreit. Nichthandeln erfüllt somit eine *emanzipatorische Funktion* innerhalb derartiger Konstellationen.

Ein Blick auf daoistische Ansätze zeigt, dass Vitalität nicht unbedingt aus Aktivität, sondern durchaus auch aus einer Nutzlosigkeit geboren wird.³²⁴ Eine Allegorie von Zhuangzi macht diesen Aspekt besonders deutlich: „Als Zhuangzi in den Bergen wandert, erblickt er einen großen Baum mit ausladenden Ästen und üppig belaubt; ein Holzfäller blieb bei ihm stehen, ohne Hand an ihn zu legen.“³²⁵ Als Zhuangzi nachfragt, warum er diesen Baum nicht fällen wollte, erwidert dieser, dass seine Nutzlosigkeit der Grund dafür sei. Der Baum konnte also prächtig werden, weil Menschen für ihn keinen Verwendungszweck hatten; jedoch geht es hier nicht um die Frage des Nutzens. Später erklärt Zhuangzi seiner Gefolgschaft, die das

³²³ Han 2021, S. 93

³²⁴ Vgl. Zhuangzi 2020, *Textstelle* 8.2, S. 26 f.; hier kommt eine explizite Technikkritik zum Ausdruck: „Was mit Haken und Schnur, Zirkel und Winkelmaß zurechtgerückt wird, ist zurechtgestutzte Natur; was mit Schnur, Leib und Lack wiederhergestellt wird, büßt seine Lebenskraft ein; [...]. Es gibt sie unterm Himmel, die gewöhnliche Natürlichkeit. Die gewöhnliche Natürlichkeit biegt von Haken, richtet gerade ohne Schnur, rundet ab ohne Zirkel, macht rechteckig ohne Winkelmaß, fügt zusammen ohne Leim und Lack, verbindet ohne Stricke.“

³²⁵ Ebd., *Textstelle* 20.1, S. 63

Gespräch mit dem Holzfäller mitbekommen hatte, dass die Frage nach dem Nutzen eine irreführende sei und eine Hinwendung zum *dao* bedeute, „unbekümmert“ umherzustreifen.³²⁶

Wenn wir nun Passivität im Sinne der daoistischen Formel *wú wéi* verstehen, erfüllt sie keinen (transzendierenden) Zweck, da es eine *verschränkende Bewegung* ist, die Ursache und Wirkung miteinander vereint. Diese Verschränkung kann sich ereignen, wenn in natürliche Prozesse nicht eingegriffen wird.³²⁷ Die Aufhebung in der Indifferenz ist eine Form von Emanzipation, in der sich Ursache und Wirkung vereinen; auf dem Weg zur Indifferenz fallen sie zusammen.³²⁸ Dieser Ansatz steht konträr zu einer Dichotomie-stiftenden Welt, die qua technologischer Spaltungen voneinander trennt. Technik schiebt sich gewissermaßen zwischen Ursache und Wirkung, um zu informieren. Und insofern Nichthandeln als eine Technik (Praktik) verstanden wird, informiert sie auf eine *zurückhaltende* Weise, indem sie etwas *passiv* aufdeckt, *das von selbst so ist wie es wird*.

Am Ende geht es um eine Aufmerksamkeit für Dinge, die sich ohne menschliches Zutun im Werden befinden, und Lauschen stellt eine Möglichkeit dar, ebendieser gewahr zu werden. Im Gegensatz zu Han, der auf der Suche nach intensiven Erfahrungen ist, liegt der Fokus beim *nichthandelnden Lauschen* auf der Öffnung zur Dingwelt hin, um ein Gefühl für mehr-als-menschliche Gemeinschaften zu stärken. Das heißt auch, eine Solidarität für andere und ungeborene Wesen zu begünstigen, die *spekulativ* ein unausgesprochenes Interesse an der Erhaltung ihrer Lebensgrundlage haben. Auf diese Weise wird Lauschen zu einer mehr-als-zwischenmenschlichen Kommunikationsform; einem kommunikativen Akt, aus dem mehr-als-menschliche Ziele prozessual hervorgehen. Allerdings nicht in Form von Mitteilungen, die informieren, sondern einer schweigsamen Entleerung, die *indifferenziert*.

³²⁶ Vgl. Zhuangzi 2020, *Textstelle 20.1*, S. 64

³²⁷ Vgl. Fukuoka 1985, S. 62; „Aus der Nähe besehen lassen sich ursächliche organische Zusammenhänge in Ursache und Wirkung aufteilen, aber wenn diese Zusammenhänge ganzheitlich erforscht werden, kann man keine Ursachen und Wirkungen mehr feststellen. Da ist nichts, was man in den Griff bekommen könnte, und so sind alle Maßnahmen vergeblich. Das Prinzip von Ursache und Wirkung gibt es nicht in der Natur. Die Natur kennt keinen Anfang und kein Ende, kein Vorher und kein Nachher, weder Ursache noch Wirkung. Es gibt keine Kausalität.“

³²⁸ Vgl. Agamben 1998, S. 94; eine ähnliche Auffassung findet sich auch im spinozistischen Denken von Immanenz wieder, wo „jegliche Transzendenz des Seins“ ausgeschlossen wird. Agamben spricht von der „immanenten Ursache“, die hervorbringt, „ohne aus sich herauszutreten“. Hierbei handelt es sich allerdings nicht um einen absoluten Stillstand. Das zeigt eine „etymologische Wendung“, die Deleuze vollzieht, wenn er die Immanenz „von *manere* (bleiben, verharren) in *manare* (fließen, strömen) verlegt“.

„Die Stille kann höchst friedlich, ja freundlich und zutiefst beglückend sein. Eine Herrschaft kann zwar das Schweigen vonseiten der Unterworfenen erzwingen. Aber das erzwungene Schweigen ist keine Stille. Die wirkliche Stille ist ohne Zwang. Sie ist nicht unterdrückend, sondern erhöhend. Sie raubt nicht, sondern schenkt. / [...] *Lauschen* ist die religiöse Haltung schlechthin.³²⁹

Es ist eine *absichtslose Aufmerksamkeit*, die bewusst vollzogen wird. Hier schlängelt sich die Konzentration entlang dem *Erlauschten* und geht aufmerksam mit dem Fluss des Seins. Hier gibt es zunächst keine Intentionen, die das *Zu-hören* auf einen übergeordneten Zweck ausrichtet. Die Kritik an Ist-Zuständen ergibt sich aus der Indifferenz und dem Erlauschten heraus. Lauschen ist ein ungerichteter Bewusstseinszustand, der (im Gegensatz zum Zuhören) nicht mental eingreift, sondern sich aus einer Leere heraus für die Formen und Farben dieser Welt interessiert. Eine derartige Erfüllung lässt sich nicht in Zahlen codieren oder Informationen pressen; sie ergibt sich aus einem Nichtwissen, das uns zum Schweigen bringt und den Dingen ein Gehör verschafft.

Auch der Sinologe Simon spricht von einer Art Respekt gegenüber dem natürlichen Fluss der Dinge, die Entstehen und Vergehen, auch ohne intendierte Eingriffe.³³⁰ Und auch bei Zhuangzi kommt eine gewisse Achtung gegenüber anderen Wesen zur Sprache:

„Daher betrachtet der Weise die Natur, aber hilft ihr nicht; er vollendet die Wirkkraft, aber steigert sie nicht; er folgt dem Dao und schmiedet keine Pläne [...]; er ist mit den Dingen verbunden und wirft sie nicht weg. Auch wenn es keine Beachtung verdient, lässt sich doch kein Wesen davon abhalten, beachtet zu werden. [...] / Es gibt das Dao der Natur und es gibt das Dao des Menschen. Nichts tun – das ist das Dao der Natur; zu tun haben und anhäufen – das ist das Dao des Menschen. [Das Dao der Natur und das Dao des Menschen: Sie entfernen sich immer weiter voneinander; man kommt nicht umhin, dies mit Sorgfalt zu beobachten.“³³¹

Auf das hier übersetzte „Nichts-tun“ der Natur, werden wir gleich noch zurückkommen. In erster Linie führt dieses Zitat uns zum Begriff *zì rán* zurück. Natürliche Prozesse lassen sich nicht vereinnahmen, weil ihnen ein *Von-selbst-so-sein* innewohnt.³³² Im Prinzip ist es eine Unendlichkeit, die immer wird, auch ohne menschliches Zutun – ein bemerkenswerter Aspekt, in Anbetracht des Anthropozäns, der die Notwendigkeit menschlicher Zurückhaltung betont. Schweigen bedeutet nicht das Überkommen der Menschlichkeit, sondern eine *Dezentrierung*

³²⁹ Han 2021, S. 93 f.

³³⁰ Vgl. Simon 2009, S. 200

³³¹ Zhuangzi 2020, *Textstelle 11.8* und *11.9*, S. 36 f.

³³² Vgl. Möller 2010, S. 144

des *anthropomorphen Blickes*. Mit Rekurs auf die daoistische Philosophie kann auch von einer Bewegung gesprochen werden, die über die Kategorie ‚Mensch‘ hinausführt.

Es hat den Anschein, dass daoistische Perspektiven und Prinzipien in einer Linie mit der Annahme stehen, dass sich die Erde ‚von selbst‘ erholen würde, sobald es keine Menschen mehr gebe, die in natürliche Prozesse eingreifen. Allerdings stellt sich die Frage, für wen oder was sich der Einsatz lohnt, wenn kein Mensch mehr existiert. Die „Rettung der Erde“ scheint ein rein anthropologisches Projekt zu sein. Soll dieses Vorhaben gelingen, müssen Menschen lernen, die Unverfügbarkeit natürlicher Prozesse anzuerkennen, und vermeiden, Welt verfügbar machen zu wollen, indem sie ihr Nichthandeln den Umständen entsprechend anpassen. Ein angemessener Akt scheint eine *Selbstkultivierung* zu sein, die sich für eine wandelnde Natürlichkeit, die *von selbst so ist wie sie wird*, öffnet und Indifferenzierung vollzieht. Nichthandeln ist eine kosmische Solidarität, die über menschliche Kategorien (Differenzierungen) hinausgeht. In Anbetracht der Probleme sollte *Weniger-Mensch-sein*, ein Anliegen der Menschen sein; das heißt, anstatt *übermenschlicher* Fähigkeiten, *wenigermenschliche* zu entwickeln. Aber nicht um etwas anderes zu werden, sondern *anders zu werden*. Es muss ein *Um-werden* stattfinden.

Nichthandeln schafft *poetische Räume*. Es ist kein Zustand, sondern eine ständige Bewegung, die sich *im Trans* befindet und fließt. Was bedeutet all dies für den Versuch, Nichthandeln mit dem ‚grünen Aktivismus‘ sowie einer Kritik am ‚technologischen Fortschritt‘ eng zu führen und praktisch nutzbar zu machen, vor allem wenn bedacht wird, dass es einer Zweckhaftigkeit vorausgeht? Nichthandeln hat, trotz seiner ateleologischen Haltung, eine zeitliche Orientierung, die ihm eine Intention verleiht. Anders als bei den Stoikern richtet es sich nicht an der Vergangenheit, sondern der Gegenwart und der Zukunft aus. Das macht Nichthandeln zu einem gegenwarts- und zukunftsorientierten Werkzeug für den *grünen Passivismus*. Inwiefern kann demnach überhaupt zwischen einem *teleologischem* und *ateleologischem* Nichthandeln unterschieden werden?

Dem daoistischen Verständnis von Einheit folgend, sind Nichthandeln und Handeln keine Oppositionen. Ebenso wie das Sein und das Nicht-Sein kein dialektisches Begriffspaar bilden, können auch Handeln und Nichthandeln nicht gegenübergestellt werden – sie sind miteinander verschränkt. ‚Nichthandeln‘ ist vielmehr ein Oxymoron, da es ein ‚handeln‘ enthält. Diese Ambivalenz macht es unmöglich, hier zwischen einer teleologischen und ateleologischen Passivität zu unterscheiden. *Nichthandeln ist a/teleologisch*: (i) Auf der einen

Seite negiert es Handeln, indem der Versuch unternommen wird, nicht einzugreifen. Die Meditation ist beispielsweise eine ateleologische Praxis, in der das kontinuierliche Einüben einer indifferenten Haltung und das Aufgehen im Nicht-Sein demonstrativ zum Ausdruck gebracht wird. Die angestrebte Haltung ist eine *Zurückhaltung*. Das bedeutet, den eigenen Willen nicht nur zu hinterfragen, sondern den Umständen entsprechend zu negieren. (ii) Auf der anderen Seite ist es ein Handeln, das einen Selbstzweck erfüllt, also eine sich wiederholende *Rück-Bewegung*, die sich in Form von Zurücknahme und einem *Zurück zum dao*, das in einer Indifferenz mündet, zeigt. Auch in diesem Sinne ist Nichthandeln ein solidarischer Akt, der qua Indifferenz zu einer Verbundenheit führt und ein Bewusstsein für das *mehr-als-menschliche Einssein* formt.

Das ‚Nichts-tun‘ der Natur, von dem Zhuangzi in dem oben angeführten Zitat spricht, scheint radikaler als ein menschliches Nichthandeln zu sein. Menschen können nicht nichts tun, genauso wenig wie sie *nicht* ‚Nichts-wollen‘ können, sondern eher das *Nichts* wollen als nicht zu wollen, wie es bei Nietzsche heißt. Es drängt sich die Annahme auf, dass auf politischer Ebene Vitalität durchaus Aktivität bedeutet. Um diese Annahme besser nachvollziehen zu können, werfen wir abschließend noch einen Blick auf Spinoza, der von einer Art Begehren nach Handlungsfreiheit (*potentia*) spricht, also einem Übersteigen von Faktizität (in eine Dimension des Nichtwissens), das die Möglichkeit der Bestimmbarkeit, als Möglichkeit Politik mit-zu-gestalten, offenlässt. Dieses „Tätigkeitsvermögen“ wird seines Erachtens durch positive Affekte wie „Freude“ potenziert.³³³ Demnach liegt das Hauptaugenmerk der hier vorgeschlagenen Kultivierung auf einer *Potentialisierung von Handlungsfreiheit*. Und wenn wir Spinoza weiterlesen, zeigt sich, dass nur „freie Menschen [...] recht dankbar“ sein können.³³⁴ Passivität spielt offenbar sowohl für Freiheit als auch Dankbarkeit eine entscheidende Rolle.

4.3 Weitere Handlungen

Das hier entwickelte *Nichthandeln* verfolgt zwei politische Ziele: Zum einen stellt es einen potenziellen Ausweg aus den Fäden der Tech-Konzerne dar, und zum anderen kann es einen Beitrag zur Erhaltung unserer Lebensgrundlage leisten. So wird es zu einem politischen Werkzeug, das in zweifacher Weise teleologisch strukturiert ist. Wenngleich der Club of Rome dafür plädiert, auf *kollektiver Ebene* zu handeln, um ein politisches Umdenken zu bewirken,

³³³ Vgl. Spinoza 1955, *Teil IV, Lehrsatz 11*, S 231 f.

³³⁴ Vgl. ebd., *Teil IV, Lehrsatz 71*, S. 257

um wiederum einen menschengemachten Klimawandel einzuschränken, hat die hier vorliegende Studie aufgezeigt, dass auch ein bewusstes Nichthandeln (auf individueller Ebene) zum Erreichen dieser Ziele beitragen kann.³³⁵ In Anbetracht des gegenwärtigen Problemkomplexes scheint es sinnvoll zu sein, auf beiden Ebenen einen kulturellen Wandel zu bewirken.

Die Erderwärmung ist, wie kaum etwas vergleichbares, eine globale Herausforderung, die mehr als nur Menschen betrifft. Versuche, von anthropozentrischen Tendenzen abzulassen, gehen schließlich Hand in Hand mit de-subjektivierenden Gesten, die keine absolute Selbstaufgabe bedeuten, sondern vielmehr eine Zurücknahme und Anerkennung von dezentralen Strukturen und natürlichen Prozessen. Soll ein modernistisches ‚Fortschritts‘-Narrativ überwunden werden, müssen wir westliche Perspektiven kritisch hinterfragen, und dies geschieht bestenfalls mit einer *dekolonialen Geste des Respekts*. Inter- und transkulturelle Brücken scheinen notwendiger denn je, auch weil das Internet die Welt kleiner gemacht hat. Selbst wenn Menschen im Kleinen handeln, sind sie *weltweit*.

Wenngleich sich die Interessen im Kern decken, machen kulturelle Brücken auch Unterschiede erkennbar. Obwohl sowohl ‚postmodernes‘ als auch ‚vormodernes‘ Denken („wie dem des Daoismus“³³⁶) eine ablehnende Haltung gegenüber der Moderne haben, gibt es einen grundlegenden Unterschied, wenn es beispielsweise um ‚Desubjektivierung‘ geht. Hans-Georg Möller denkt darüber wie folgt:

„Während die Postmoderne das subjektive Individuum nicht mehr anerkennt und aus diesem Grund den ‚autonomen Menschen‘ zu überwinden trachtet, hat der altchinesische Daoismus das subjektive Individuum *noch* nicht anerkennen müssen und fand von einem ‚vor-individualistischen‘ (oder a-individualistischen) Ausgangspunkt aus zu seiner Version des ‚Anti-Humanismus‘.“³³⁷

Wird sich also mit einer westlichen Brille daoistischen Schriften genähert, so muss zwischen *de-subjektivierenden Denkbewegungen* im Westen und einer *nicht-subjektiven Haltung* in der daoistischen Philosophie differenziert werden.

Allerdings muss das letzte Wort, welches Möller in Anführungszeichen setzt, kritisch betrachtet werden. Der Begriff ‚Anti-Humanismus‘ erweckt nämlich den Anschein, es müsse gegen einen Humanismus angekämpft werden. Obwohl Nichthandeln in gewisser Weise

³³⁵ Vgl. Dixon-Declève et al. 2022, S. 48

³³⁶ Möller 2010, S. 34

³³⁷ Ebd., S. 212

bedeutet, seinen Willen zu unterdrücken und *weniger-menschlich* zu werden, ist es dennoch ein Zeichen von Menschlichkeit.³³⁸ Es geht hier um einen *Anti-Anthropozentrismus*, ohne dabei potentielle Errungenschaften des Humanismus abzuschaffen. Stattdessen sollen moralische Vorstellungen erweitert werden und über ‚den Menschen‘ hinausgehen. Nur wenn Menschen auch *mehr-als-menschliche Perspektiven* berücksichtigen, können sie sich an anthropozentrischen Hegemonien abarbeiten und den modernen Humanismus kritisch in Frage stellen; nur so werden Beziehungen geschaffen, um gemeinsam Lösungen zu finden, die alle betreffen.

Wir müssen uns verbinden, auch um die Lebensgrundlage zukünftiger Generationen zu erhalten. Im Kontext der globalen Erwärmung müssen vor allem auch die Menschen berücksichtigt werden, die keinen oder einen wesentlich kleineren Beitrag zum Klimawandel ‚geleistet‘ haben als jene, die in den Industrieländern der nördlichen Erdhalbkugel leben. Globale Probleme können nur kollektiv bewältigt werden – eine Binsenweisheit, die von Graham Parkes noch konkreter formuliert wird: Im Kontext seiner Auseinandersetzungen mit der daoistischen Philosophie spricht er unter anderem davon, dass es eine effektive Kooperation mit China geben müsse, um den Problemen unserer Zeit zu begegnen.³³⁹ Auch seines Erachtens liegt die Notwendigkeit einer solchen Solidarität darin, dass die globale Erwärmung vor allem für Menschen und andere Lebewesen zu Leid führe, die am wenigstens dazu beigetragen haben, dass das Gleichgewicht ins Wanken geriet. Parkes sieht eine Notwendigkeit darin, auf diesem Planeten ein „dynamisches Equilibrium“³⁴⁰ wieder herzustellen, das heißt, in Übereinstimmung mit natürlichen Prozessen („living in accord with nature“³⁴¹) zu leben. An dieser Stelle kommt ein *genuines Mit-einander* zur Sprache. Auch Parkes geht über zwischenmenschliche Beziehungen hinaus und spricht sich dafür aus, sowohl die Tierwelt als auch nicht-biologisches Material („inorganic“) zu berücksichtigen, wenn wir nicht/handeln, also auch die Welt der Steine und des Wassers, das Harte und das Weiche.³⁴²

³³⁸ Im Nichthandeln ist eine Form des Handelns enthalten. Die Doppeldeutigkeit von Nichthandeln macht es in zweierlei Hinsicht zu einem Akt der Menschlichkeit. Die Möglichkeit zur Passivität ist (nach Agamben) ein genuin menschliches Potential, wohingegen (mit Arendt) die bewusste Entscheidung für das Nichthandeln bereits als politischer Akt bezeichnet werden kann, insofern das Handeln in ‚Nichthandeln‘ akzentuiert wird.

³³⁹ Vgl. Parkes 2019, S. 43; „Even if we can remove these obstructions, we still have to cooperate effectively with China (and then India, Brazil, etc.) if we’re to mitigate the damage from climate change. And the best way to achieve that is the ancient Chinese ideas now advocated by the current Chinese government are helpfully applicable to our current predicament.“

³⁴⁰ Ebd., S. 44

³⁴¹ Ebd., S. 55

³⁴² Vgl. ebd., S. 58

Diese Ansichten teilt die vorliegende Arbeit: Nichthandeln ist ein mehr-als-menschlicher Akt der Solidarität. Allerdings gibt es auch einen wesentlichen Unterschied zu Parkes Auffassung und dem hier erörterten Verständnis von ‚Nichthandeln‘. Bei ihm geht es vor allem um ein ‚moderates Konsumverhalten‘, das zu mehr Resonanzerfahrungen mit den Dingen („sympathetic resonance with things“³⁴³) führen soll. Die Probleme des ‚technologischen Fortschritts‘ werden von ihm kaum thematisiert. Der Argumentationslinie dieser Studie folgend ist es jedoch notwendig, sich den Umständen entsprechend zu verhalten, und ebendiese sind technologisch. Der Klimawandel fordert, sich in *moralischer (Zurück-)Haltung* zu üben, um in der Folge angemessen innerhalb (technologisierter) Umwelten handeln zu können; das bedeutet, aus dem *Erlauschten* heraus zu agieren. Wer dem Erlauschten folgt, begibt sich in den Fluss der Natürlichkeit.

Obwohl *Askese* und *Schweigen* hier hauptsächlich auf einer individuellen Ebene untersucht wurden, entfalten sie auch in einer politischen Dimension Potentiale. Die Entscheidung (für oder gegen etwas) wird aus der *Indifferenz* geboren. Sie ist Grundvoraussetzung für ein *kritisches Denken mit dem Herzen*. Es gilt also, *angemessen aus der politischen Gleichgültigkeit heraus zu kommen*, wenn Entscheidungen getroffen werden und gehandelt wird.

Beenden wir nun das Schweigen und kommen zur Sprache, so wie Zarathustra, um herauszufinden, was es bedeutet, von dem Erlauschten ausgehend und den Umständen entsprechend angemessen zu re/agieren. Inwiefern kann also Nichthandeln als ein solidarischer *Akt* verstanden werden? Am Anfang dieser Arbeit wurde ‚Solidarität‘ als eine Form der Verbundenheit aufgefasst, wodurch der soziale Aspekt des Begriffes über den politischen gestellt wurde. Indem die soziale Seite der Solidarität hervorgehoben wurde, konnte Nichthandeln als ein *Akt der Anerkennung* und eine *Demonstration von Einssein* definiert werden. Zu guter Letzt wird ‚Verbundenheit‘ als ein *Ausdruck für Dankbarkeit* erklärt. Der Dank gilt hier dem Erlauschten, das auf uns zu gegangen ist. Es geht demnach um eine Dankbarkeit für etwas, das uns begegnet, wenn wir uns öffnen und indifferent werden.

Die Dankbarkeit führt uns auch zu der von Benjamin hervorgehobenen *Freundlichkeit* zurück. Diese bekommt, in Anbetracht des digitalen Hasses, der sich im Internet unter dem Deckmantel der Anonymität verbreitet, eine besondere Bedeutung für ein (mehr-als-zwischenmenschliches) *Miteinander*. Nichthandeln heißt nicht, Passivität aus einem

³⁴³ Parkes 2019, S. 58

Desinteresse zu praktizieren, sondern aus einem *Wohlwollen* heraus. *Wohlwollen* ist der Wille, der dem Nichthandeln (als Akt) zugrunde liegt. Nichthandeln ist ein dankbares Verhalten der Welt gegenüber und führt zu *wohlwollendem Handeln*. In diesem Sinne ist es ein Akt der Freundlichkeit, welcher Kriege *stillt* und Menschen *zufrieden* macht.

Um *im Einklang mit natürlichen Prozessen zu werden*, ist ein inständiger Kon-Takt mit etwas, das be-gegnet unausweichlich. Dieser Kontakt wird im Nichthandeln qua Entleerung vollzogen. Um sich mit der Atmosphäre vereinen zu können (bis hin zur Indifferenz), wird Leere geschaffen – Nichthandeln ist die Befreiung *vom Willen hin zum Wohlwollen*. Ähnlich formuliert es Heidegger, der die ‚Gelassenheit‘ ebenfalls nicht im „Bereich des Willens“ verortet.³⁴⁴ Bei ihm geht es um die Umgebung („Gegnet“), in die Mensch eingebettet ist; um etwas, das Mensch angeht (*be-gegnet*), und über das Mensch nicht frei verfügen kann, da Versuche des Eingreifens zum Scheitern verurteilt sind.³⁴⁵ Mensch bleibt scheinbar nur die Selbstlosigkeit – „langmütige Edelmut“.³⁴⁶ Die „Edelmut [sei] das Wesen des Denkens und somit des Dankens. [...] Jenes Dankens, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf.“³⁴⁷ Der Zusammenhang zwischen Gelassenheit und Denken wird vor allem dann offenkundig, wenn ‚Denken‘ nicht als ein *Vorstellen*, sondern als eine *sinnliche Tätigkeit* begriffen wird.³⁴⁸ Das Nachdenken des Nichthandelns geht vom Herzen aus, indem es sich öffnet, ohne etwas Bestimmtes zu erwarten.

Eine derartige Selbstkultivierung hat nicht nur einen emanzipatorischen Effekt, sondern kann auch ein Lösungsmittel *unter vielen* sein, um dem Klimawandel und anderen Problemen zu begegnen. Obwohl Wissenschaftler*innen auf der ganzen Welt seit Jahrzehnten davon sprechen, dass gehandelt werden müsse und keine Zeit mehr bleibe, um fundamentale politische Veränderungen zu bewirken, steckt auch ein Funken Hoffnung im Nichthandeln – zumindest, wenn es solidarisch verstanden wird. Das bedeutet aber, nicht einfach weiter so zu handeln wie bisher, sondern den Umständen entsprechend und wohlwollend (nicht) zu handeln. Eine bewusste Entscheidung für das Nichthandeln potenziert ein Denken, das dazu führt, dass aus der Dankbarkeit heraus nicht weiter so gehandelt wird wie bisher. Die Zurückhaltung des eigenen Willens ist ein solidarischer Akt und kann zu sinnlicher Erfüllung sowie Dankbarkeit führen. Die aus der Indifferenz resultierenden Gedanken und Handlungen

³⁴⁴ Vgl. Heidegger 1959, S. 33

³⁴⁵ Vgl. ebd., S. 58

³⁴⁶ Vgl. ebd., S. 63 f.

³⁴⁷ Ebd., S. 64 f.

³⁴⁸ Vgl. ebd., S. 34

gehen in unserem Fall mit einer wohlwollenden zeitlichen Orientierung einher. Die *Solidarität zu Ungeborenem* macht *Nichthandeln* zu einem spekulativen Akt, der kontinuierlich eingeübt werden muss. Wir müssen uns immer wieder aufs Neue in *kritischem Denken* und *wohlwollendem Handeln* üben.

Quellenverzeichnis

Literatur

- Agamben, Giorgio (1998): *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko. Berlin: Merve.
- (1999): *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Aus dem Italienischen ins Englische von Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah (2002)¹⁵: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Artaud, Antonin (1979)²: *Das Theater und sein Double*. Frankfurt am Main: Fischer.
- (2001)²: *Frühe Schriften*. Aus dem Französischen von Bern Mattheus. München: Matthes & Seitz.
- Badura-Triska, Eva/Klocker, Hubert (Hrsg.) (1992): *rudolf schwarkogler. Leben und Werk*. Klagenfurt: Ritter.
- Bäumer, Bettina (2008): *Vijñāna Bhairava. Das göttliche Bewusstsein*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag.
- Benjamin, Walter (1966): *Versuche über Brecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1977^a): *Gesammelte Schriften (Band II, Teil 1)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1977^b): *Gesammelte Schriften (Band II, Teil 2)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1991^a): *Gesammelte Schriften (Band IV, Teil 1)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1991^b): *Gesammelte Schriften (Band V, Teil 1)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, Arno (2017): *Immanenz: Ein Leben...Friedrich Nietzsche*, in: *Performance Philosophy*, Vol. 3 (2), S. 324-351.
- Böhme, Gernot (2013): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brecht, Bertolt (1973): *Svendborger Gedicht. Mit Kommentar von Walter Benjamin „Zu den Svendborger Gedichten“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brock, Bazon (2002): *Der Babar als Kulturheld. Bazon Brock III: Gesammelte Schriften 1991-2002, Ästhetik des Unterlassens, Kritik der Wahrheit – wie man wird, der man ist*. Köln: DuMont.
- (2010): *Ästhetik des Unterlassens. Zur Geschichte des Nicht-Geschehenen: Intervento minimo*, in: Gronau, Barbara/Lagaay, Alice (Hrsg.): *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*. Bielefeld: transcript, S. 147-165.
- Busch, Kathrin (2021): *Digitales Fleisch. Spekulieren mit künstlichen Körpern*, in: Busch, Kathrin/Dickmann, Georg/Figge, Maja/ Laubscher, Felix (Hrsg.): *Das Ästhetisch-Spekulative*. München/Paderborn: Wilhelm Fink, S. 63-79.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2000)⁷: *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Denker, Alfred (2014)²: *Heimat, Technik und Gelassenheit auf Heideggers Denkweg. Eine Spurensuche*, in: Heidegger, Martin: *Gelassenheit. Heideggers Meßkircher Rede von 1955*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, S. 41-69.
- Dixson-Declève, Sandrine/Gaffney, Owen/Ghosh, Jayati/Randers, Jørgen/Rockström, Johan/Stokens, Per Espen (2022): *Earth for All. Ein Survivalguide für unseren Planeten*. Aus dem Englischen von Rita Seuß und Barbara Steckhan. München: Oekom.
- Elberfeld, Rolf (2010): *„Sich selbst erlenen heißt, sich selbst vergessen“*. *Japanisch-buddhistische Perspektiven der Selbstzurücknahme*, in: Gronau, Barbara/Lagaay, Alice (Hrsg.): *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*. Bielefeld: transcript, S. 53-72.
- Flick, Corinne Michaela (Hrsg.) (2015): *Tun oder Nichttun. Zwei Formen des Handelns*. Göttingen: Wallstein.
- Foucault, Michel (2007)⁶: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fukuoka, Masanobu (1985): *Rückkehr zur Natur. Die Philosophie des natürlichen Anbaus*. Fulda: Pala.

- Goethe, Johann Wolfgang (2000): *Faust. Der Tragödie Erster Teil*. Stuttgart: Reclam.
- Gronau, Barbara (2010): *Das Theater der Askese. Zurückhaltung als ästhetische Praxis*, in: Gronau, Barbara/Lagaay, Alice (Hrsg.): *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*. Bielefeld: transcript, S. 129-146.
- Gronau, Barbara/Lagaay, Alice (Hrsg.) (2008): *Performanzen des Nichttuns*. Wien: Passagen.
- (2010): *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*. Bielefeld: transcript.
- Han, Byung-Chul (2021)²: *Undinge. Umbrüche der Lebenswelt*. Berlin: Ullstein.
- (2022): *Vita Contemplativa oder von der Untätigkeit*. Berlin: Ullstein.
- Headlee, Celeste (2020): *Do Nothing. How to Break Away from Overworking, Overdoing, and Underliving*. New York: Harmony Books.
- Heidegger, Martin (1959)¹²: *Gelassenheit*. Stuttgart: Günther Neske.
- (1992): *Was heißt Denken? Vorlesung Wintersemester 1951/52*. Stuttgart: Reclam.
- Hui, Yuk (2021): *Art and Cosmotechnics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kassner, Rudolf (1913): *Der indische Gedanke*. Leipzig: Insel-Verlag.
- Konrad, Kai A. (2015): *Verzicht auf Wachstum?*, in: Flick, Corinne Michaela (Hrsg.): *Tun oder Nichttun. Zwei Formen des Handelns*. Göttingen: Wallstein, S. 137-146.
- Korioth, Stefan (2015): *Unterlassen des Gesetzgebers – zwischen Tugend und Versäumnis*, in: Flick, Corinne Michaela (Hrsg.): *Tun oder Nichttun. Zwei Formen des Handelns*. Göttingen: Wallstein, S. 69-82.
- Kuschel, Karl-Josef (2018): *Im Fluss der Dinge. Hermann Hesse und Bertolt Brecht im Dialog mit Buddha, Laotse und Zen*. Ostfildern: Patmos.
- Lafargue, Paul (1987): *Das Recht auf Faulheit*. Aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt. Wien: Monte Verita.
- Laing, Ronald D. (1969)¹⁸: *Phänomenologie der Erfahrung*. Aus dem Englischen von Klaus Figge und Waltraud Stein. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Laozi (1921): *Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen von Richard Wilhelm. Jena: Eugen Diederichs.
- (2008): *Daodejing*. Aus dem Chinesischen ins Englische von Edmund Ryden. New York: Oxford University Press.
- (2009): *Daodejing. Das Buch vom Weg und seiner Wirkung*. Aus dem Chinesischen von Rainald Simon. Stuttgart: Reclam.
- Liessmann, Konrad Paul (2002)²: *Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*. München: C. H. Beck.
- Meadows, Dennis/Meadows, Donella/Zahn, Erich/Milling, Peter (1972): *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Aus dem Amerikanischen von Hans-Dieter Heck. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Melville, Herman (2011): *Bartleby, the Scrivener. A Story of Wall Street*. Auckland: The Floating Press.
- Mersch, Dieter (2002): *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Möller, Hans-Georg (2010)²: *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*. Berlin: Insel Verlag.
- Nancy, Jean-Luc (2017): *Listening*. Aus dem Französischen ins Englische von Charlotte Mandell. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1980^a)²: *Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe 4)*. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- (1980^b)²: *Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe 5)*. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- (1980^c)²: *Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe 6)*. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.

- Nikhilananda, Swami (1958): *Der Hinduismus. Seine Bedeutung für die Befreiung des Geistes*. Berlin: Ullstein.
- Odell, Jenny (2019): *How to Do Nothing. Resisting the Attention Economy*. New York/London: Melville House.
- Parkes, Graham (1998): *Nietzsche und Zhuangzi. Ein Zwischenspiel*, in: Elberfeld, Rolf/Kreuzer, Johann/Minford, John/Wohlfart, Günter (Hrsg.): *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*. München: Wilhelm Fink, S. 213-222.
- (2019): *Confucian and Daoist, Stoic and Epicurean. Some Parallels in Ways of Living*, in: Balbo, Andrea/Ahn, Jaewon (Hrsg.): *Confucius and Cicero. Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 43-58.
- Pfaller, Robert (2008): *Ästhetik der Interpassivität*. Hamburg: Philo Fine Arts.
- Reiter, Florian C. (2000)³: *Taoismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Russell, Bertrand (1957): *Lob des Müßiggangs*. Aus dem Englischen von Elisabeth Fischer-Wernecke. Hamburg/Wien: Paul Zsolnay.
- Saar, Martin (2007): *Nachwort*, in: Foucault, Michel (2007)⁶: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 319-343.
- Simon, Rainald (Hrsg.) (2009): *Daodejing. Das Buch vom Weg und seiner Wirkung*. Aus dem Chinesischen von Rainald Simon. Stuttgart: Reclam.
- Sontag, Susan (2011): *Gesten radikalen Willens. Essays*. Aus dem Amerikanischen von Jörg Trobitius. Frankfurt am Main: Fischer.
- Spinoza, Baruch de (1955): *Die Ethik. Schriften und Briefe*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Sri Aurobindo (1986 [1957]): *Der integrale Yoga*. Übersetzt von Otto Wolff. Hamburg: Rowohlt.
- Stratmann, Nicole (1995): *Bazon Brock der Selbstentfesselungskünstler. Einführung in eine Ästhetik des Unterlassens*. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.
- Waters, Colin N. et al. (2015): *Can nuclear weapons fallout mark the beginning of the Anthropocene Epoch?*, in: *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol. 71 (3), S. 46-57.
- Weigel, Helene (2000): *Wir sind zu berühmt, um überall hinzugehen. Briefwechsel 1935-1971*. Berlin: Theater der Zeit.
- Wizisla, Erdmut (2004)²: *Benjamin und Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zaborowski, Holger (2014)²: *Unterwegs zur Gelassenheit. Überlegungen zur Bedeutung von Heideggers Denken*, in: Heidegger, Martin: *Gelassenheit. Heideggers Meßkircher Rede von 1955*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, S. 71-104.
- Zalasiewicz, Jan et al. (2021): *The Anthropocene. Comparing Its Meaning in Geology (Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines*, in: *Earth's Future*, Vol. 9 (3), S. 1-25.
- Zhuangzi (2020): *Das Buch der daoistischen Weisheit*. Auswahl. Aus dem Chinesischen von Viktor Kalinke. Stuttgart: Reclam.

Internet

- O. A.: *Act Now. The UN Campaign for Individual Action*; <https://www.un.org/en/actnow> (Stand: 16.01.23).
- O. A.: „Gibt nur begrenzten Zeitraum“; <https://www.tagesschau.de/ausland/weltklimarat-bericht-101.html> (Stand: 16.01.23).
- O. A.: *Taxonomy and Definitions for Terms Related to Driving Automation Systems for On-Road Motor Vehicles (J3016_202104)*; https://www.sae.org/standards/content/j3016_202104/ (Stand: 16.01.23).
- O. A.: *OHCHR Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People's Republic of China*; <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/countries/2022-08-31/22-08-31-final-assessment.pdf> (Stand: 16.01.23).

Abbildungen

- Abbildung 1: Rudolf Schwarzkogler, *wasserkur* (1968), in: Badura-Triska, Eva/Klocker, Hubert (Hrsg.) (1992): *rudolf schwarkogler. Leben und Werk*. Klagenfurt: Ritter, S. 370 (Abb. 320).
- Abbildung 2: Rudolf Schwarzkogler, *Figurine* (1960/61), in: Badura-Triska, Eva/Klocker, Hubert (Hrsg.) (1992): *rudolf schwarkogler. Leben und Werk*. Klagenfurt: Ritter, S. 33 (Abb. 26).
- Abbildung 3: Rudolf Schwarzkogler, *1. Aktion HOCHZEIT* (1965), in: Badura-Triska, Eva/Klocker, Hubert (Hrsg.) (1992): *rudolf schwarkogler. Leben und Werk*. Klagenfurt: Ritter, S. 69 (Abb. 82).
- Abbildung 4: Rudolf Schwarzkogler, ‚*Schreibmaschinenarbeit*‘, in: Badura-Triska, Eva/Klocker, Hubert (Hrsg.) (1992): *rudolf schwarkogler. Leben und Werk*. Klagenfurt: Ritter, S. 357 (Abb. 307).
- Abbildung 5: Huang Gongwang, *Dwelling in the Fuchun Mountains* (ca. 1350); <https://theme.npm.edu.tw/khan/Article.aspx?sNo=03009155&lang=2> (Stand: 16.01.23).

Abstract

Der Klimawandel erfordert einen kulturellen Wandel sowie kollektives Handeln. Aber auch Passivität kann eine Potentialität entfalten, um den Folgen des ‚technologischen Fortschritts‘ und den Denkmustern einer digitalen Kultur entgegenzuwirken. Diese Arbeit handelt von der bewussten Entscheidung für ein *Nichthandeln* und der Verbundenheit zu mehr-als-menschlichen Dingen. Die Studie unternimmt zwei Perspektiven auf das Phänomen: Zum einen wird die Spätphase des Wiener Aktionisten Rudolf Schwarzkogler untersucht, um herauszufinden, inwiefern synästhetische Wahrnehmungsmodi und transformierte Bewusstseinszustände entstehen, wenn Kunst und *Askese* verschränkt werden. Zum anderen wird eine Brücke zur daoistischen Philosophie geschlagen und transkulturelle Aspekte des *Schweigens* erarbeitet. Die interkulturelle Erörterung des Begriffs ‚Indifferenz‘ führt zu einem *kritischen Denken mit dem Herzen*. Nichthandeln stellt eine *a/teleologische Kultivierung der Sinne* dar, die aus dem Erlauschten heraus angemessene und den Umständen entsprechende Handlungen hervorbringt. Was bedeutet es, *sich zu öffnen*, anstatt zu *digitalisieren*; zu *indifferenzieren*, anstatt zu *informieren*? Nichthandeln solidarisch zu praktizieren ist ein *Akt der Anerkennung*, eine *Demonstration von Einssein* sowie ein *Ausdruck für Dankbarkeit*, die zu *wohlwollendem Handeln* führt.

Climate change requires a cultural change such as collective actions. But passivity can also unfold a potentiality to counteract the consequences of 'technological progress' and thought patterns of digital culture. This paper is about a conscious decision for *inaction* and about the connectedness to more-than-human things. The study takes two perspectives on this phenomenon: First, the late phase of the Viennese Actionist Rudolf Schwarzkogler is examined to find out what synesthetic modes of perception and transformed states of consciousness emerge when art and *askesis* get entangled. On the other hand, a bridge is built to Daoist philosophy, here transcultural aspects of *silence* get elaborated. The intercultural discussion of the term 'indifference' leads to a *critical thinking with the heart*. Inaction is an *a/teleological cultivation of the senses* that produces actions appropriate to the circumstances. What does it mean to *open oneself* instead of *digitizing* the world; to *indifferentiate* instead of *informing* the world? A solidary practice of inaction is an *act of acknowledgment*, a *demonstration of oneness* and an *expression of gratitude* which leads to *benevolent actions*.