

Physis und Nomos oder Sein und Sollen in der Klassischen Chinesischen Philosophie

Kazuyoshi FUJITA

I Anthropologie in China

Die chinesische Philosophie beginnt mit der Anthropologie des Konfuzius. Der Konfuzianismus ist ohne Zweifel die Orthodoxie in der Geschichte der chinesischen Philosophie gewesen. In diesem Sinne waren Laotse und Tschuang Tschou die Männer von seltenen Metaphysik, obwohl sie immer der Geschichte der chinesischen Philosophie zugrunde zu liegen scheinen. Weil der Konfuzianismus die Orthodoxie gewesen ist, ist er bisher nicht nur hochgeschätzt, sondern auch so oft sehr scharf kritisiert worden. Laotse ist der erste und große Kritiker des Konfuzianismus, und meiner Meinung nach ist der philosophische Kampf zwischen Konfuzianismus und Taoismus im großen Zeitalter der alten chinesischen Weisen (ca. 552–141 v. Chr.) einer der angestrengtesten und erfolgreichsten.

Konfuzius war kein Philosoph der spekulativen Metaphysik, sondern der Philosoph der Anthropologie. Aber das heißt gar nicht, daß er Gegner der metaphysischen Philosophie war. Denn es gab in seiner Philosophie die Möglichkeit des Ausgangs nach der kosmologischen Metaphysik oder der systematischen Metaphysik. Deswegen konnte der spätere Konfuzianismus sich als die kosmologische Metaphysik entwickeln.

In dieser Abhandlung möchte ich den Weg des Konfuzianismus (im weiteren Sinne) zur metaphysischen Kosmologie erklären, insbesondere im Vergleich mit der Philosophie Laotse.

1. Der Gedanke des Konfuzius über das Übermenschliche

Konfuzius soll so gesagt haben, der Mensch sei von der Natur des Kosmos aus vornehm.¹⁾

In diesem Kosmos (zwischen Himmel und Erde) ist der Mensch etwas Besonderes, weil er seine eigene geistige Kraft und sprachliche Tätigkeit hat. Der Mensch kann mit seiner eigenen Kraft die menschliche Welt als solche durchgestalten, die als das wichtigste Moment des Kosmos die Totalität des Kosmos integriert. Mit anderen Worten, in diesem Kosmos wird der Mensch mit der von Physis²⁾ gegebenen Kraft die Tugend (De) des Kosmos,³⁾ i.e. das Zentrum des Kosmos. In diesem Sinne können wir den Konfuzianismus für anthropozentrische Anthropologie halten. Zwar kann der Mensch ohne Kosmos natürlich nicht existieren, aber doch kann der Kosmos als solcher ohne den Menschen sich nicht betätigen, wie Liu-Yao gesagt haben soll. Mutatis mutandis können wir so sagen, der Mensch sei von Natur aus so bestimmt, nämlich als das Zentrum des Kosmos in Tätigkeit zu sein.

Wenn es so ist, womit soll der Mensch als das Zentrum des Kosmos mit der menschlichen Kraft zuerst tun? Mit dem Wissen. Aber mit welchem Wissen? Mit dem gründlichen Wissen, das ganz offen so sagen kann, „Ich weiß das, was ich weiß und weiß nicht, was ich weiß nicht“. ⁴⁾ Die intellektuelle Philosophie des Konfuzius beginnt also mit diesem prinzipiellen Wissen. In der Philosophia des Sokrates war das Wissen des Nichtwissens um den Grund des Wissens eigentlich der Anfang des Philosophierens, wie in *Apologia* gezeigt. Aber bei Sokrates war seine Philosophie eigentlich schon *Metaphysica*, die den meta-physischen Grund des Seins und Erkennens sucht. Was war denn der Gegenstand der philosophischen Untersuchung in der Philosophie des Konfuzius?

Das Nichtwissen des Konfuzius meint aber die Selbstbeschränkung des Philosophierens auf die menschlichen Angelegenheiten. Er wollte nicht über die übernatürlichen Seienden reden. ⁵⁾ Weil er immer an dem menschlichen Leben Interesse hatte, war selbst das Problem des Todes auch kein Gegenstand des Philosophierens. ⁶⁾

Wenn es so ist, gibt es in seiner Philosophie kein metaphysisches Moment?

Doch, es gibt. Denn seine philosophische Selbstbeschränkung meint keineswegs bloße Verneinung des metaphysischen Seienden. ⁷⁾ Der Mensch ist das Zentrum des Kosmos, aber trotzdem kein Urgrund oder keine Ursache des Kosmos und seiner selbst. Der Grund ist zweifellos etwas Übermenschliches und Metaphysisches. Den Grund der solchen Menschheit, besonders den Grund der menschlichen Tugend, nannte Konfuzius den Himmel (Tian), der bei Laotse aber kein absoluter Grund mehr ist, sondern nur das Zwischensein. Konfuzius redet fast nicht über das Wesen des Himmels, sondern über seine Wirkung nur im Zusammenhang mit der menschlichen Freiheit.

Der Himmel als der absolute Grund der menschlichen Tugend führt den Menschen zur Tugend und unterstützt seine menschliche Tätigkeit. Deshalb ist der Mensch etwas, das unter der Leitung des Himmels *positiv* etwas tun soll, und der Himmel ist in diesem Sinne nichts anderes als der Grund des Menschlich-tuns.

Aber der Mensch scheint der vom Himmel bestimmten Menschlichkeit nach menschlich handeln zu müssen. Wenn es so ist, ist der Himmel genauso Paradeigma, wie die höchste Idee Platons oder der absolute Weg (das absolute Prinzip) Laotse's? Nein, es ist ganz anders. Das Paradeigma des Menschlich-tuns ist *durchaus* der Mensch. Denn man kann etwas als Paradeigma nicht nehmen, was dem Menschen als solches nicht erscheint. Was soll das heißen?

Der Mensch hat den Himmel als den Grund des Menschlich-tuns. Aber die Beziehung zwischen dem Himmel und dem Menschen ist anders als die zwischen der platonischen höchsten Idee und dem Menschen. Konfuzius redet gar nicht darüber, was für eine ontologische Beziehung es zwischen dem Grund und dem Menschen gibt. Über die Beziehung des Menschen mit dem Himmel denkt Konfuzius nur wie folgt. Der Mensch ist etwas, das den Weg des heiligen Menschen als Anleitung in den richtigen Weg nehmen kann und so tun soll, wie der Himmel will. Wenn es so ist, könnte der Mensch immer so tun, wie der Himmel will? Nein, wie Laotse den Konfuzianismus sehr scharf kritisierend hervorgehoben hat, kann der Mensch, das

endliche Seiende, nicht immer gemäß dem Willen des Himmels tun. Der Mensch ist etwas, das vielmehr aus seiner Endlichkeit den richtigen Weg verfehlen kann. Denn, obwohl der Mensch im voraus gar nicht weiß, was der Himmel will, soll er nur mit den menschlichen Meinungen in sich selbst sich selbst oder seine eigene Persönlichkeit durchgestalten. Deswegen ist es ein großes Problem, was er hier und jetzt, in seinem eigenen Schicksal, individuell tun soll. Wegen seiner Individualität und Persönlichkeit kann man denselben Weg des heiligen Menschen überhaupt nicht wiederholen. Wenn der Himmel will, kann er den Menschen ganz leicht zugrunde richten. Nur in diesem Augenblick kann der Mensch wissen, daß der Himmel nicht mehr mit ihm gehen will.

Der Mensch soll immer unter dem Himmel und seinem Willen seinen eigenen und unwiederholbaren Weg experimental gehen, obwohl er im voraus gar nicht weiß, was der Himmel eigentlich will. Das ist der Gedanke des Konfuzius über den metaphysischen Grund des Menschlich-tuns. Er wollte nicht mehr über das Wesen des Himmels fragen.

Über diesen Himmel als den metaphysischen Grund gibt es mindestens zwei gegensätzliche Auslegungen. Eine Auslegung heißt, daß der Himmel die Physis oder die Gesetzlichkeit (Logos) der Physis sei, und die andere, daß der Himmel der persönliche Gott. Aber Konfuzius redet über diesen Begriff zu wenig. In diesem Sinne können wir ihn nicht mit dem sogenannten persönlichen Gott vergleichen. Aber es ist eine zweifellose Tatsache, daß der Mensch, ob er mag, ob er nicht, immer unter dem Himmel als natürlichem Phänomen lebt. Der Himmel als natürliches Phänomen ist an sich kein Grund der Menschlichkeit. Aber der Himmel als der Grund der Menschlichkeit bei Konfuzius auch, glaube ich, kann ohne die analogische Vorstellung des natürlichen Phänomens nicht existieren. Vielleicht konnte er den metaphysischen Grund, der sich, nicht als Phänomen, genauso durchaus als Nichts hervorbringt wie der absolute Weg Laotsees, überhaupt nicht denken.

Im sichtbaren Himmel die unsichtbare Kraft einzusehen und solche Kraft für den Gegenstand seiner philosophischen Pietät zu halten, stand außer der Grenze seines Rationalismus. Aber man könnte vielleicht so sagen. Sein Rationalismus ist nicht so rigoristisch. Denn er hat keine Sehnsucht und keine Frommigkeit nach dem Übermenschlichen verloren. Seine rationalistische Grenze ist in diesem Sinne nicht so absolut, und deswegen hier an dieser Grenze kann man den Ausgang nach der kosmologischen Metaphysik finden. Denn der Himmel war in der Philosophie Laotsees, wie ich später davon rede, das *Zwischensein* zwischen dem absoluten Weg und dem Menschen.

2. Die Menschlichkeit unter dem Himmel

Die Menschlichkeit kommt aus der Physis des Kosmos her. Das Reich des Nomos⁸⁾ im Sinne Laotsees steht bei Konfuzius in der unterschiedenlosen und untrennbaren Kontinuität mit dem Reich der Physis. Dieser Gedanke des Konfuzius hat sehr wichtige Rolle in der Entwicklung der chinesischen Metaphysik gespielt.

Weil der menschliche Weg als solcher schon von dem Willen des Himmels eigentlich rechtfertigt ist, ist es doch möglich, im Reich der Physis zu leben, obwohl der Mensch im voraus gar nicht weiß, was der Himmel will, und der Wille des Himmels dem Menschen das unwiderstehliche und unvorhergesehene Schicksal (Tian Ming) ist. Es gibt eine große Hoffnung, daß der Mensch seinen eigenen menschlichen Weg vollziehen kann,⁹⁾ mit der Anleitung des heiligen Menschen.

3. Ethik und Politik

Der menschliche Weg als solcher ist ohneweiteres die Gesetzlichkeit der menschlichen Welt überhaupt, weil dieser Weg als menschlicher Weg inbegrifflich ist.¹⁰⁾ Deswegen gibt es hier eigentlich keinen Unterschied zwischen der persönlichen Moralität und der politischen Tugend. Für Konfuzius war die ideale Politik die in der Blütezeit der Zhou Dynastie.¹¹⁾ Diese Politik war nichts anderes als die Verwaltung durch Kultur (od. Humanismus), gar nicht gleich mit der durch Militarismus, unwiderstehlichen Regierungserlaß und strenge Strafe, wie die der zwei vorigen Dynastien ausgeführt hatten.

„Wenn man mit der Tugend regiert, folgt das Volk seinem Beherrscher genauso, wie die alle Sterne sich nach dem Polarstern wendend harmonisch und geordnet bewegen,“ sagt er.¹²⁾ Ethik ist deshalb ohneweiteres Politik und Politik muß gleichzeitig Ethik sein.¹³⁾ Konfuzius vergleicht den Mann von Tugend auch mit dem Wind, weil der Wind gemäß der natürlichen Gesetzlichkeit das Gras so frei bewegen kann, wie er will.¹⁴⁾ Die Kraft der Tugend ist ursprünglich so stark, daß sie das erste Prinzip der Politik sein kann.

4. Die Systematisierung der menschlichen Welt—Definition

Der Anfang des Menschlich-tuns ist das Wissen, und der Anfang des philosophischen Wissens ist bei Konfuzius auch die Definition, die dem Wesen der Sache nach die Sinnengrenzen der Wörter klar und geordnet macht.

Die höchste Tugend in der menschlichen Welt ist bei Konfuzius zweifellos die Menschenliebe (Ren). Seine Philosophie als Anthropologie ist eigentlich die Systematisierung der menschlichen Tugenden, an deren Spitze die Menschenliebe steht. Im System der menschlichen Tugenden ist die Menschenliebe als die höchste Tugend im ausgezeichneten Sinne inbegrifflich. Denn nur die Menschenliebe kann sich mit der Totalität der Menschheit beschäftigen. Mit anderen Worten ist sie nichts anderes als die Tugend der einheitlichen *Ordnung*, wie das Gute (idea tou agathou) in Platons Politikē der Urgrund der Taxis (Ordnung) ist. Aber es gibt natürlich die ontologische Differenz zwischen der Menschenliebe und dem platonischen Gute.

Was ist aber die einheitliche Ordnung? Das heißt, daß jedes Moment in einer Totalität seine eigene Stellung (Taxis), ob dynamisch, ob statisch, harmonisch innehat. Nur die Menschenliebe, nach Konfuzius, kann dem menschlichen Reich einheitliche Totalität, Ordnung und Harmonie geben. Deswegen kann die Menschenliebe bei Konfuzius im ausgezeichneten Sinne sozusagen Aretē Politikē sein.

Wodurch könnte solche ordentliche und harmonische menschliche Welt durchgestaltet werden? Durch *Diaphora* (*differentia*) und *Horismos* (*definitio*, Unterscheidung) als Differenzierung und Systematisierung. Mit anderen Worten, durch richtiges *Onomazein* (benennen) oder *Katēgorein* (etwas als solches auszusagen). Solche weltgestaltende Bewegung des menschlichen Geistes, scheint mir, nennt Konfuzius *Zheng-Ming*.¹⁵⁾

Der Weg von *Horismos* zu *Taxis* war auch vor allem der Weg des Sokrates, obwohl in der Philosophie des Konfuzius wir keine sokratische Erkenntniskritik und keinen sokratischen *Logismos Aitias* (logische Untersuchung des Urgrundes) finden können. Die Method des *Horismos*, das Vertrauen zum menschlichen *Logos*, der Gedanke, daß Wissen gleichzeitig und ohneweiteres Tun ist, scheinen alle den Sokrates und Konfuzius gemeinsam zu sein. Konfuzius und Sokrates (od. Platon) glauben, daß es *die ontologisch-logische Kontinuität* zwischen *Physis* und *Nomos* gibt. Der Rationalismus des Konfuzius war immer mit der Überzeugung dieser Kontinuität, obwohl er gerade am Ausgangspunkt nach der *Metaphysik speculatio metaphysica* aufhörte. Diese Überzeugung ist zweifellos der Kern der Philosophie des Konfuzius, die Laotse deswegen sehr scharf kritisieren mußte.

Aber er hat diesen Gedanke der ontologisch-logischen Kontinuität, zu unserem größten Bedauern, nicht so dialektisch und methodisch weiter entwickelt. In der Schrift, die seine Schüler als seine Gedanken (od. Worte) aufgeschrieben haben sollen, können wir trotzdem das Moment der *Dialektikē* finden. Aber dieses dialektische Moment (od. dialektische Bewegung) ist etwas anderes als sokratische *Dialektikē*, die durchaus die Wiederholung der *Erōtēsis* (Frage) und *Apokrisis* (Antwort) oder den gegenseitigen *Elenchos* (Probe) erfordert.¹⁶⁾ Deswegen müssen wir hier merken, daß es eine große Verschiedenheit zwischen den beiden Rationalismus gibt.

5. Horismos als Vergessenheit der philosophischen Reflexion oder der philosophischen Erprobung

Weil die einheitliche Ordnung sich durch dialektischen *Horismos* hervorbringt, ist der *Horismos* die erste Hauptsache in der *Politikē*, die sich mit der Totalität beschäftigt.¹⁷⁾ Seiner Meinung nach, wenn *das Wort* nicht richtig ist, kann *die Sprache* nicht richtig sein, und, wenn die Sprache nicht richtig ist, kann *die Sache* keineswegs wahr und klar erscheinen.¹⁸⁾ Wenn die Sachen nicht in der einheitlichen Ordnung sind, wird die Politik immer unsicher und unbeständig, und kann das Volk keine Ruhe haben. Deshalb muß der Beherrscher der Mann von der höchsten Tugend sein, der alles mit der Kraft der Tugend durch richtigen *Horismos* in die Ordnung bringen kann. Dem Gedanken Platons nach soll der Beherrscher (Hüter) in diesem Sinne unbedingt Philosoph sein, der in sich alles begreifen kann.

Aber die *Politikē* ist nicht immer philosophisch. In seinem Zeitalter gab es schon die sogenannte hierarchische Ständegesellschaft, und der Beherrscher war natürlich (?) nicht immer der Mann von der höchsten Tugend. Deswegen war der Gedanke von dem richtigen *Horismos* eigentlich die Kritik über solche falsche (od. noch

nichtrichtige) Hierarchie. Konfuzius wollte durch Horismos, sozusagen mit der Weltgestaltungskraft des Menschen, die noch nicht richtig geordnete Gesellschaft in die ideale Ordnung bringen. Aber Konfuzius, in der Tat, beschäftigte sich mit der Politik nicht so positiv wie Sokrates, und seine politische Methode von Horismos, die Konfuzius für das Erste und das Wichtigste hielt, war für die reale Politik „zu umschweifend“, wie einer seiner Schüler etwas ironisch kritisierte.¹⁹⁾

Die Methode des Konfuzius war zwar theoretisch von Grund aus ursprünglich und fundamental. Aber doch gab es schon die große Hierarchie als sozusagen vollendete Tatsache. Wenn die sogenannte vollendete Tatsache nichts macht, warum sagt man so, „zu umschweifend“? Das Umschweifende heißt nichts anderes als die reflektive und reduktive Rückkehr zu solcher Frage, nämlich, was die Tugend eigentlich ist. Insofern man sich mit solcher umschweifenden Frage beschäftigt, kann man nichts anfangen. Es war die Kritik des Shülers des Konfuzius und ganz gleicherweise die Kritik der realistischen Politiker (z.B., Anytos) oder der sogenannten Sophisten auf die Sokratische Philosophie, die die Tugend (aretē) durch Horismos und Logismos Aitias in Politikē einordnen wollte.

Aber, nach dem Gedanken des Konfuzius oder des Sokrates, auch wenn man mit der philosophischen Untersuchung nichts anfangen könnte, weil man sich immer noch umschweifend mit solcher Frage beschäftigt, kümmert es diese zwei Philosophen ganz und gar nicht. Nichts anderes kümmert diese Philosophen, als die Frage, i.e. aus welchem Grunde und aus welchem Prinzip diese menschliche Welt ursprünglich und im wesentlichen sich als ein Individuum differenzieren und erleben soll, insofern der Mensch als »to logon echon« so fragen könnte. In diesem Sinne gibt es keine vollendete Tatsache vor ihnen. Die menschliche Welt ist noch nicht essentiell richtig differenziert und geordnet. Es ist eine philosophische Tatsache.

Ohne Grund, Prinzip und Idee kann nichts sich anfangen und durchgestalten. Der Realismus oder die realistische Politik sind für diese rationalistischen Philosophen nichts anderes als Irrationalismus als Vergessenheit des Logos (ratio). *Idealismus*, wenn wir den Gedanken des Konfuzius oder des Sokrates absichtlich so nennen könnten, ist vielmehr *realistisch und positiv*, weil ihre Philosophie auf ihre eigene Weise, mit der verwirklichenden Kraft der Idee, die menschliche Welt gemäß der Natur des Menschen durchgestalten will.

Die menschliche Welt soll durch Logos als solche richtig (orthōs) durchgestaltet werden. Aber trotzdem scheint es schon vor uns etwas zu liegen und als solches etwas sinnvoll zu sein. Das Gewicht der Wirklichkeit könnte in der Tat idealistischen, philosophischen Anspruch überwinden, auch wenn es nur scheinbar sicher und wirklich ist. Mit anderen Worten gibt es immer die lange Streit zwischen Doxa und Epistēmē. Dem Gewicht der scheinbaren Wirklichkeit natürlich entspricht Doxa, die noch nicht Epistēmē ist. Das Problem bleibt immer noch nur philosophisch.

Aber der Realismus nimmt den typisch philosophischen Gedanken, i.e. die mit dem richtigen Horismos Weltgestaltung, als eine politische Ideologie auf. Der Gedanke selbst des Konfuzius geht in der Tat von der Kritik oder der philosophischen Reflexion zu der reflexionslose Rechtfertigung der scheinbar schon vollendeten Tat-

sache, i.e. der damaligen hierarchischen Ständegesellschaft. Horismos (Unterscheidung) als Ideologie heißt in diesem Kontext keine neue philosophische Systematisierung der menschlichen Welt, sondern die Erhaltung der schon unterschiedenen, systematisierten und geschlossenen Ordnung. Um die gegenwärtige Ordnung zu erhalten, muß man ohne philosophische Skepsis unbedingt die ihm schon gegebene Stellung behalten. Der philosophische Gedanke des Horismos (Unterscheidung und Systematisierung) kann sich sehr leicht in die politische Ideologie des Horismos verändern, die die schon gegebene Ordnung der hierarchischen Ständegesellschaft als die absolute Ordnung erhalten will, wenn dieser Gedanke die philosophisch-reduktive Reflexion, nämlich die Spannung der unendlichen, dialektischen Bewegung des Logos, vergißt.

Weil sein Gedanke über die persönliche Moralität durch vielen Interpreten zu stark betont ist, pflegt man öfters den Kern der Philosophie des Konfuzius, nämlich durch die dialektische Bewegung des Logos die menschliche Welt in das ideale Reich oder das Reich der Physis transfigurieren zu versuchen, zu vergessen. Es war sozusagen das Schicksal seiner Philosophie. Es war aber, glaube ich, einerseits auch seine Schuld, weil seine dialogische Weise nicht so dialektisch war, wie die des Sokrates, und er sein philosophisches Denken fast nur auf die menschlichen Angelegenheiten beschränkte und in diesem Sinne *speculatio metaphysica* verzichtete.

Anmerkungen

- 1) YOSHIKAWA, Kōjirō, *Chūgoku-Bungakushi* (Die Geschichte der chinesischen Literatur, auf japanisch), Tokio, 1976, S. 3.
- 2) In dieser Abhandlung habe ich die griechischen Terminologien (besonders Platons), i.e. *physis*, *nomos*, *paradeigma*, *taxis*, *aretē*, *politikē*, *horismos*, *katēgorein*, *dialektikē*, *parousia*, *methexis*, *mimēsis*, *homoiōsis*, *ekstasis* usw. methodisch gebraucht, um die Möglichkeit der Vergleichung zu suchen.
- 3) YOSHIKAWA, *loc. cit.*
- 4) *Lun-Yü* (Disput und Dialog), I, 2, 17.
- 5) *ibid.* IV, 7, 20, VI, 11, 12.
- 6) *ibid.* VI, 11, 12.
- 7) *ibid.* III, 6, 23.
- 8) *Nomos* meint in dieser Abhandlung den Inbegriff aller menschlichen Handlungen und Institutionen, fast gleich mit der platonischen Terminologie.
- 9) *Lun-Yü*, VI, 12, 1, VIII, 15, 29.
- 10) cf. KANAYA, Osamu, *Rongo-no-Sekai* (Die Welt der Gedanken des Konfuzius, auf j.), Tokio, 1970, S. 169.
- 11) *Lun-Yü*, II, 3, 14.
- 12) *ibid.* I, 2, 1.
- 13) e.g. OGYŪ, Sorai (1666–1728), japanischer Denker in Edo-Ära, *Ben-Dō* (Die Auslegung des Begriffs Weg), *Nihon-Shisō-Taikai* 36, Tokio, S. 12.
- 14) *Lun-Yü*, VI, 12, 19.
- 15) *ibid.* VII, 13, 3.
- 16) Platon, *Cratylus* 390 c10–11, *Epistulae* 344 b1–c1, *Leges* 963 d9–10.
- 17) *ibid.* VII, 13, 3.
- 18) *ibid.*
- 19) *ibid.*

II Kosmologie als Verneinung der Anthropologie

Die vorbildliche kosmologische Philosophie als metaphysica scheint in der Geschichte der chinesischen Philosophie mit dem rätselhaften Philosophen Laotse (ca. Ende 5 Jhr.—Erste Hälfte 4 Jhr. v. Chr.?) zu beginnen. Die Philosophie des Laotse war meiner Meinung nach eigentlich *speculatio metaphysica*, die fast immer in der Geschichte der chinesischen Philosophie zugrunde gelegen ist.

1. Tao (der Weg) als Ursprung aller Dinge

Laotse's Gedanken nach sind alle Dinge in dieser Welt relativ und vergänglich. „Der Weg, der als die absolute Norm für menschliches Leben zu gelten scheint,¹⁾ keineswegs *der absolute Weg* (Chang-Dao). Der Name (Ming), mit dem wir benennen können, ist keineswegs der absolute Name.“²⁾ Das, was wir mit unserer menschlichen und relativen Sprache benennen und beschreiben können, ist immer relativ und endlich. Das Absolute, das Unvergängliche, das Unendliche, können wir mit der menschlichen Sprache überhaupt nicht benennen, beschreiben, bestimmen und begrenzen. Darum sagt er, „Das, was wir in diesem Sinne nicht benennen können, nämlich *das Namenlose*, ist der Anfang (Ursprung, Shi) aller Dinge.“³⁾

In solchem absoluten Anfang, in solcher Namenlosigkeit ist alles schon begriffen und aber noch nicht differenziert.⁴⁾ Deswegen können wir es als solches nicht benennen. Das namenlose Prinzip als solches (?) ist „unhörbar und unsichtbar, selbständig, unveränderlich, allgegenwärtig und unerschöpflich.“⁵⁾ Es ist, metaphorisch zu sagen, „Mutter aller Dinge“.⁶⁾ Laotse sagt, „Ich weiß seinen Namen nicht. Deswegen nenne ich es (dieses absolute Prinzip) ganz vorläufig den Weg. Wenn man es auf eine oder andere Weise mit dem anderen Namen nennen will, könnte man es das Große (Dai) nennen.“⁷⁾ Denn der Weg als solcher wiederholt sich immer in jeder Zeitlichkeit und Räumlichkeit.

Der Weg als der an sich nicht differenzierte und unbegrenzte Inbegriff ist genauso unsichtbar, unhörbar und unberührbar,⁸⁾ wie Heraklit oder Platon von Logos oder Idea gesagt haben.⁹⁾ Der Weg als solcher ist deswegen in dieser Welt phänomenal das Gestaltlose oder Nichts (Wu-Wu).¹⁰⁾ Weil es aber ontologisch keineswegs Nichts ist, ist es sozusagen *das Eine*,¹¹⁾ das die gestaltlose Gestalt als Urgestalt hat.

2. Die Beziehung zwischen dem Weg und dem Seienden—Parousia und Methexis

Das Eine als der absolute Weg ist zwar an sich gestaltlos, aber doch der Ursprung aller Gestalten. Ohne das Eine können keine Vielheit und keine Differenz sein. Deswegen sagt Laotse, „Alle Dinge entstehen als solche dadurch, daß sie an diesem Eine teilhaben.“ Es ist nichts anderes als das Eine, das alle Seienden als solche so sein läßt. In diesem Sinne ist das Eine als der absolute Weg immer allgegenwärtig (Parousia), obwohl es als Phänomen Nicht-seiendes ist.¹²⁾

Der Mensch als das Seiende ist immer mit dem absoluten Einen und das Erscheinungsfeld des Einen genauso wie die anderen Seienden. Aber der Mensch hat das

andere Schicksal, das die anderen Seienden nicht haben. Der Mensch ist etwas, das sich als ein Seiendes als das Erscheinungsfeld des Einen problematisch bewußt ist und nach dem Sinn seines Seins oder dem Wesen des Wegs fragen kann und soll. Aber dieses menschliche Schicksal ist prinzipiell anders als der Gedanke des Konfuzius, daß der Mensch die Tugend oder das Zentrum dieses Kosmos ist. Das ist ein großer Unterschied zwischen Anthropologie des Konfuzius und Laotse's metaphysischer Kosmologie.

Weil der Mensch als das auf dem Weg zum Weg Sein den richtigen Weg zum Weg und den Sinn des Seins noch nicht weiß, ist er vom Weg immer noch entfernt, obwohl er das Erscheinungsfeld des Einen ist. Er soll solche schicksalhafte Distanz überstreiten. Aber wie? Laotse redet gar nicht vom Weg (Methode) zum Weg. In der Philosophie Laotse's ist es rätselhaft, *wie* der Mensch von der sinnlichen Welt zum übersinnlichen Weg übergehen kann.¹³⁾ Mindestens könnten wir seinen Gedanken folgenderweise interpretieren.

Wenn man gemäß dem Weg als Urgrund seinen Weg gehen könnte, könnte er im ausgezeichneten Sinne am Einen als Ursprung aller Dinge teilnehmen und das Wesen der alle Dinge als solche differenzierende Kraft des Einen einsehen. In solcher Teilnahme (Methexis) und mit solcher Einsicht könnte er sich selbst und diese Welt durchgestalten, als ob das Eine durch ihn alle Dinge als solche differenzieren wollte.¹⁴⁾

Es ist Sinn des Seins, daß alle Seienden *als solche* jeder Stelle gemäß erscheinen. Der Mensch soll auch in diesem Sinne gemäß dem Weg sich selbst als ein Seiendes durchgestalten. Mit diesem Sollen beginnt die nach dem Weg gerichtete Ethik. Aber sein Weg der Ethik ist trotzdem gründlich anders als bei Konfuzius.

3. Die nach dem Weg gerichtete Ethik

Kosmologie als metaphysische Ontologie unterliegt der Ethik Laotse's. Seine Ethik steht in diesem Sinne im System der Kosmologie. Ohne Kosmos kann der Mensch überhaupt nicht existieren. Aber, — können wir bei Laotse so sagen, wie bei Konfuzius, daß ohne den Menschen Kosmos sinnlos sei, weil der Mensch das Zentrum des Kosmos ist? Nein. Bei Laotse auch ist vom Menschen zu reden gleichzeitig vom Kosmos zu reden, das Wesen des Kosmos zu suchen zugleich das Wesen des Menschen zu suchen. Aber das meint bei Laotse keinen konfuzianischen Humanismus. Wenn es so ist, was ist die Ethik eigentlich bei Laotse?

Das Original des uns überlieferten Textes scheint uns ungefähr im 2 Jhr. v. Chr. vollendet werden zu haben. Dieser Text ist geteilt in zwei Teile. Erster Teil heißt „die Lehre vom Weg“, zweiter Teil „die Lehre von der Tugend.“ Wir sind nicht so sicher, ob Laotse selber so geteilt hat, weil nicht nur sein Leben, sondern auch seine Existenz sehr rätselhaft ist. Nach meiner Meinung kann der Text nicht so deutlich getrennt werden. Die Philosophie des Konfuzius konnte sich als eine selbständige und systematische Anthropologie stellen, weil er fast kein Interesse an der metaphysischen Ontologie hatte. Aber bei Laotse scheint die Ethik immer im System der metaphysischen Kosmologie zu stehen. Nur im kosmologischen Kontext konnte er

von der Tugend reden. Bei ihm mit der Untersuchung des Seins beginnt das Problem des Sollens, überhaupt nicht umgekehrt.

4. Der Weg als Seins- und Sollensgrund

Konfuzius hatte Horismos als die Methode des menschlichen Logos. Bei Laotse gibt es aber keine solche logische Methode. Deshalb kann man keinen Anhaltspunkt für logische Untersuchung haben. Der Mensch weiß noch nicht, *was* der Weg eigentlich ist und *wie* der Mensch an diesem Weg teilnehmen kann. Der Weg zum Weg steht mindestens scheinbar wider Logismos. Denn Laotse redet nur metaphorisch und ängmatisch von diesem Weg.

Als Seins- und Sollensgrund gestaltet der Weg die Welt als ein harmonisches und geordnetes Ganze.¹⁵⁾

Das Ziel des weltseienden Menschen ist nichts anderes als die Harmonie der Welt, die der Weg als Urgrund hervorbringt. Deswegen ist der absolute Weg sozusagen Paradeigma für den menschlichen Weg und der Versuch der Teilnahme an diesem Weg ist gleichsam der der *Mimēsis* oder *Homoiōsis*. Die Ethik ist deshalb die menschliche Selbstgestaltung als *Mimēsis* des Werks des Wegs als Seins- und Sollensgrund.

Durch *Methexis* am Weg und *Parousia* des Wegs wird das menschliche Werk erst notwendig. Mit anderen Worten könnten wir folgenderweise sagen. *Sollen* als menschliche Anstrengung oder die Ethik ist nichts anderes als der Prozeß des Übergangs des denkenden und handelnden Menschen zu *Sein*.

5. Der Weg als das absolute Prinzip der Politik

Bei Laotse auch ist Ethik gleichzeitig Politik. Deswegen wird das Prinzip der Ethik das der Politik. Der Weg als Seins- und Sollensgrund hervorbringt die Welt auf die folgende Weise.

„Der Weg hervorbringt ein Ding, ein Ding hervorbringt zwei Dinge, von diesen entstehen drei Dingen, dann so weiter.“¹⁶⁾ Die wichtigsten Dingen (to presbyaton) aller Dinge sind der Himmel und die Erde, dann kommen die Götter (daimōn) und die heilige Polargegend,¹⁷⁾ die die Götter aufziehen. Dann alle anderen Dinge und Menschen. Das wichtigste in der menschlichen Welt ist *der König*. Er sagt, „Durch die Teilhabe an diesem Einen (Weg) wird der Himmel klar, die Erde ruhig, die Götter göttlich, . . . , der König königlich.“¹⁸⁾

In seinem Zeitalter gab es auch die hierarchische Ständegesellschaft, an deren Spitze der König als der absolute Beherrscher stand, wie im Zeitalter des Konfuzius. Aber diese kosmologische Hierarchie, die der absolute Weg hervorbringt, ist ganz idealistisch, keineswegs die Rechtfertigung der wirklichen königlichen Rechte. Wir müssen trotzdem hier bemerken, daß Laotse von der absoluten Rechtfertigung des königlichen Rechts und der Seinsnotwendigkeit des Himmels oder der Erde in derselben Dimension redet. Es scheint uns hier keinen ontologischen Unterschied zwischen beiden Notwendigkeiten zu geben. Das ist auch die ontologische Kontinuität zwischen der *Physis* und dem Menschen (Aber diese Kontinuität ist auch

anders als bei Konfuzius, wie ich später erkläre.)

Der Mensch hat sein eigenes Schicksal in dieser Welt. Nämlich, der Mensch *soll* als das Denkende und Handelnde zu *Sein* übergehen, an jenem Weg (dem Einen) teilzunehmen versuchend. Wenn alle Menschen auf dem Weg des Sollens zu Sein sind, kann niemand überhaupt ohne Sollen der König sein. Dieser Gesichtspunkt fungiert darum als die Kritik über die wirkliche Politik. Der König mag immer wegen des tatsächlichen Mangels der Teilnahmefähigkeit am Einen von Grund aus kritisiert werden. Aber, wenn man diesen Gesichtspunkt der Kritik, i.e. das Moment des Sollens vergißt, fungiert die metaphysische Teilnahmestheorie wider Absicht Laotse als politische Ideologie des Beherrschers, i.e. die Rechtfertigung der königlichen Rechte, wie der Gedanke des richtigen Horismos immer so fungieren kann.

6. Der heilige Mensch und *Nicht-tun*

Die metaphysische Teilnahmestheorie kann die wirkliche Politik eigentlich nicht rechtfertigen. Wenn es so ist, wer könnte den menschlichen Weg des Sollens zu Sein fehlerlos, gemäß dem Weg, gehen? Laotse nennt solchen Menschen den heiligen. Er ist der ideale Typus des denkenden und handelnden Menschen.

Der ideale Mensch nimmt schon am Weg teil, und in diesem Sinne ist *Sollen* nicht mehr Sollen, das der Weg des Alltagsmenschen für Problem halten muß, sondern schon *Sein* geworden. Mit anderen Worten, mit unserer Terminologie, ist der heilige Mensch schon in *Physis* (what-is-so-of-itself¹⁹⁾), nicht mehr in *Nomos* (Typus des Menschlich-tuns). Der heilige Mensch war bei Konfuzius der ideale Typus des Menschlich-tuns. Aber der ideale Mensch bei Laotse tut anders. Das ist nichts anderes als die Umkehrung des Begriffs des Konfuzius.

Der Übergang von Sollen zu Sein, nämlich von *Nomos* zu *Physis*, ist der von Menschlich-tun zu *Nicht-tun* (od. Nicht-menschlich-tun, Wu-Wei). Ist es aber nicht unvereinbar mit einem berühmten Wort Laotse? Denn er sagt, „Der heilige Mensch ist wegen seiner Teilnahme am Einen die Norm für die Norm für die denkenden und handelnden Menschen.“²⁰⁾ Wie könnte der heilige Mensch als das nicht menschlich Tuende die Norm für die menschlich Tuenden sein? Wir müssen diese scheinbar widersprechenden Worten gemäß dem seinen Gedanken selbst auslegen.

„Der absolute Weg zwar tut immer nicht, aber doch kann alles tun“,²¹⁾ sagte Laotse. Dieses Wort können wir mutatis mutandis so ausdrücken: der heilige Mensch zwar tut immer nicht, aber doch kann alles tun.²²⁾ In diesem Kontext meint *etwas zu tun* nichts anderes als das, *etwas* (einschl. den heiligen Menschen selbst) *so zu lassen, wie es von Natur aus* (kata physin, of itself) *so ist.*²³⁾ Das heißt die Negation des mit der menschlichen Sprache durchgestalteten Tuns, die Verneinung der Selbständigkeit des *Nomos* und zugleich die Bejahung der *Physis*. Dieses Tun als die Negation des *Nomos* und die Bejahung der *Physis* ist an sich als solches nicht auffallend. Deswegen nannte Laotse diese große Kraft oder diese weltgestaltende Fähigkeit *die in der Tiefe der Sache und hinter dem Phänomen bleibende Tugend* (Xuan-De).

„Nicht-tun als Xuan-De“²⁴⁾ ist keineswegs „Nichts-tun“. Der Mensch soll von Natur aus sich selbst als ein Seiendes in der kosmischen Harmonie durchgestalten.

Sozusagen, *der heilige Mensch handelt nicht menschlich, sondern kosmisch.*

7. Der menschliche Weg zum absoluten Weg als die Rückkehr zu Physis

Der Mensch scheint etwas Besonderes im Kosmos zu sein. Denn er stellt Nomos auf. Konfuzius versucht, in der Kontinuität mit der Physis zu stehen, das System des Nomos behaltend. Aber bei Laotse soll Nomos als solcher aufgehoben werden, um zu Physis zurückzukehren. *Nicht-tun* als Rückkehr zu Physis ist die Form der *Mimēsis* des absoluten Wegs. Über diese Form kann er nur metaphorisch reden, wie folgt.

„So weit wie möglich gehe ich zum *Nichts* (der an sich nicht differenzierte Inbegriff) vor, still nur still. In solcher seltsamen Stille sehe ich ein, daß alle Seienden entstehen, werden, gedeihen und dann zum Ursprung (als Indifferenz, Gen) kehren. Rückkehr zum Ursprung ist diese Stille zu bewahren und in diesem Sinne das absolute Schicksal zu befolgen. Das Schicksal zu befolgen heißt Beständigkeit (Chang) und diese Beständigkeit zu wissen ist Einsicht (Ming).“²⁶⁵⁾

Die Rückkehr zum Ursprung (od. zum Grund) ist zweifellos eine Form der *speculatio metaphysica*. Deswegen mag es nicht so sinnlos sein, diesen metaphysischen Weg des Laotse mit der klassischsten Metaphysik Heraklits oder Platons zu vergleichen. Zum Beispiel, lautet Heraklits berühmtes Fragment: obwohl aber Logos allgemein ist, leben die Vielen, als ob jeder sein eigenes Denkgesetz (Phronēsis) hätte.²⁶¹⁾ Jeder Mensch soll durch sich selbst zum allgemeinen Grund kehren.²⁷⁾ Aber — wie?

Bei Heraklit ist der Mensch das Erscheinungsfeld des Logos. In sich selbst *den Logos zu hören*²⁶¹⁾ ist der Weg zum Urgrund. Bei Platon ist der Mensch das Erscheinungsfeld der Wirklichkeit des Geistes (Psychē) und deswegen hat der menschliche Geist die Möglichkeit, die Ideen und die höchste Idee anamnetisch wiederzuerkennen. Die Methode dieser beiden ist nichts anderes als *Dialektikē* als »*technē tōn logōn*«. Durch sich selbst, nämlich durch den menschlichen Logos zum Logos oder zum Grund des Logos zu kehren ist der Weg der Metaphysik dieser Philosophen. Auf der Rückkehr zum Grund soll der menschliche Logos seine menschliche Begrenztheit so gut als möglich überwinden. In diesem Sinne ist der menschliche Logos als solcher nichts anderes als der Anfang des Wegs zum Urgrund. Insofern der menschliche Logos der Anfang des Wegs zum Urgrund ist, gibt es hier die ontologisch-logische (od. onto-logische) Kontinuität.²⁶⁾

Wie geht es der Metaphysik Laotse? Laotse sagt, der Mensch solle *die Stille* bewahren, um sich zum Urgrund kehren. Was soll das heißen? Die Stille zu bewahren ist das *Stillschweigen* der menschlichen Sprache, nämlich Aufhören der dialektischen Bewegung des Logos. Der menschliche Logos ist darum bei ihm keineswegs der Anhaltspunkt für den Weg zum Grund. Was heißt das *Stillschweigen* der menschlichen Sprache? Das heißt das *Stillschweigen* der menschlichen Subjektivität. Deswegen ist Rückkehr zum Urgrund keine Reflexion der menschlichen Subjektivität. Zwischen dem Urgrund (dem absoluten Weg) und der menschlichen Existenz gibt es zwar die ontologische Kontinuität, aber doch keine onto-logische Kontinuität. Die Rückkehr zum Urgrund ist also bei Laotse nichts anderes als *die Selbstverneinung der men-*

schlichen Subjektivität, nämlich des menschlichen Logos. Insofern der Mensch mit der Endlichkeit des Logos den typisch menschlichen Weg, i.e. den endlichen Weg, geht, kann er den absoluten Weg überhaupt nicht finden. Das ist sehr großer Unterschied zwischen der Metaphysik Platons und der Laotsees. Vielleicht könnte man so sagen, daß dieser Unterschied einer der typischen Unterschiede zwischen dem westlichen und dem östlichen Denken sei.

8. Der Weg ohne den Weg als die logische Methode—Ekstasis

Die Rückkehr zum Urgrund ist bei Platon oder Heraklit der Weg mit dem Logos, der die ontologische Kontinuität mit dem Urgrund hat. In diesem Punkt könnte man sich so einige Fragen stellen. Gibt es in der Philosophie Platons immer noch die methodische oder logische Kontinuität? Wenn es solche methodische Kontinuität gibt, warum redet Platon von der philosophischen *Theia Mania* (göttliche Begeisterung, der philosophischen Ekstasis oder dem *To Exaiphnēs* als dem ausgezeichneten Augenblick (*Kairos*)³⁰⁾ Ist die platonische Philosophie keine Mystik? Ist die Philosophie Heraklits nicht ähnlich mit dem Orakel?³¹⁾ Was für eine Kontinuität mag es zwischen dem Logos beim Gott und dem menschlichen Logos geben? Gibt es wirklich *Hodos* (Weg) des Logos zum Urgrund?

Platons Gedanken nach gibt es zwischen dem göttlichen Logos und dem menschlichen Logos keine Geschiedenheit oder keine Kluft, sondern die Unterschiedenheit mit der ontologischen Kontinuität. Platon sagt, beide *Logoi* seien verwandt (*Syngenēs*)³²⁾ oder der menschliche Logos sei die Nachahmung (od. Nachbildung) des göttlichen Logos.³³⁾ Deswegen ist das Prinzip oder der Urgrund bei Platon durchaus *Idea* (Gestalt als Urgestalt, die der Mensch mit der *Dialektikē* als solche begreifen soll).³⁴⁾

Deshalb ist die philosophische Ekstasis bei Platon durchaus die sich im Logos vollziehende oder die von der menschlichen Gestalt in die Urgestalt. Solche Ekstasis ist natürlich nicht so leicht für den Menschen, das endliche Seiende. Deswegen braucht der Philosophierende die Hilfe des Gottes, i.e. *Theia Mania* als *Theia Moira*³⁵⁾ und den gesegneten Augenblick, i.e. *Kairos*.³⁶⁾ Im Philosophieren meinen *Theia Moira* oder *Kairos* bei Platon keineswegs die Aufhebung des menschlichen Logos.³⁷⁾ Obwohl Heraklit oder Platon die Schwäche des menschlichen Logos anerkannten, wollten sie trotzdem das Vertrauen zum Logos überhaupt nicht verlieren. Der menschliche Logos ist darum durchaus der Anhaltspunkt für den Weg zum Grund.

Die Ekstasis in der Philosophie Laotsees ist durchaus die Ekstasis in das Gestaltlose, das mit dem Logos oder der *Dialektikē* man keineswegs als solches begreifen kann. Die Ekstasis Laotsees kann erst mit der Selbstverneinung des menschlichen Logos, der etwas als irgendeine Gestalt begreift oder beschreibt, beginnen. Mit anderen Worten heißt es sozusagen in dieser Welt durch Selbstverneinung der menschlichen Gestaltung die Gestaltlosigkeit, die Namenlosigkeit und in diesem Sinne das Nichts zu verwirklichen.

Bei Platon kommt die Erkenntnis (*Epistēmē*) immer ins *Licht*. Denn man kann

nur im Licht die Gestalt des Seins sehen. Deshalb stellt Platon die Ur-Gestalt als das höchste Prinzip mit dem Gleichnis der Sonne dar. Die Metaphysik Platons oder des Parmenides können wir gleichsam die optische Metaphysik oder Lichtmetaphysik.³⁸⁾ Auf diese Weise können wir die onto-logische Kontinuität metaphorisch verstehen.

Wo aber es keine onto-logische Kontinuität gibt, ist doch kein Gleichnis des Lichts. Deswegen muß man *im Dunkel*³⁹⁾ das Wesentliche, die Wahrheit und die Treulichkeit suchen, als die Stirn ohne die Augen. Der Weg ohne den Weg heißt sozusagen in die Dunkelheit zu treten. In der menschlichen Welt, die mit dem Licht und den Gestalten gefüllt scheint, in die Dunkelheit zu treten scheint doch sehr mystisch zu sein. Man könnte möglicherweise Platons Metaphysik die Mystik nennen, aber Laotsees Mystik geht ohne Methodos, Logos und Licht. Das Reich des Seins (Physis) kann erst in diesem Sinne damit beginnen, daß das Reich des menschlichen Logos zum Ende kommt.

9. Politikē als die Selbstverwirklichung der Physis

Die Philosophie als die Weltwissenschaft, i.e. Kosmologie, schließt in sich Politikē ein. In Laotsees Philosophie gibt es aber keine Politikē als die menschliche Technē oder das System des menschlichen Sollens. Insofern der Mensch sein eigenes System des Handelns mit der menschlichen Sprache aufstellt, bleibt er immer noch im Reich des Nomos. Zwar sind die Ethik und die Politik bei Laotse sozusagen die Selbstgestaltung des Menschen als Mimēsis des Werks des absoluten Wegs, aber doch meint die Mimēsis als Poiēsis keineswegs im Reich des Nomos mit der menschlichen Sprache ein System aufzustellen, das Platon versucht hat.⁴⁰⁾

Weil es die ontologisch-logische Kontinuität zwischen dem göttlichen und menschlichen Logos gibt, konnte Platon Nomoi als das System des menschlichen Handelns schreiben und natürlich konnte Konfuzius auch die Ethik als solche denken.

Wenn Laotse seine Politeia geschrieben hätte, wäre die *das System des Nichthandelns*, i.e. *das System der Physis* gewesen.⁴¹⁾ Ist solche Politeia eigentlich möglich? Ist es nicht möglich nur dem heiligen Menschen, der im Reich der Physis „Nicht-menschlich-sondern-natürlich-handeln“ tun kann? Könnte das Land ohne menschliches System (Nomos) überhaupt möglich sein? Laotse redet von dem Näherungsgestalt der natürlichen Politeia, obwohl es zu wenig und unsystematisch ist. Meine kurze Zusammenfassung ist wie folgt:

- 1) Ein kleines Land, das sein Folk gering an Zahl hat.⁴²⁾
- 2) Der König, der heilige Mensch, gibt dem Volk süße Speise, schöne Kleider und macht sein Wohnen friedlich, seine Lebensweise fröhlich, aber immer maßhaltend.⁴²⁾
- 3) Er macht, daß sein Volk keine Kriegsrüstung gebraucht⁴³⁾
- 4) und ernst den Tod nimmt⁴⁴⁾
- 5) und nicht in die Ferne auswandert.⁴⁵⁾
- 6) Er macht keinen Zwang durch seinen eigenen Geschmack, Sittlichkeit, Moralität und Gesetze.⁴⁵⁾

7) Er läßt sein Volk entfernt von der Ehrsucht, dem Durst nach den guten Sachen, der Wißbegierde etc. und macht, daß sein Volk kein Besseres mehr will und mit dem maßhaltenden Zustand zufrieden ist.⁴⁶⁾

8) Er macht, daß sein Volk über seine Verwaltung gar nicht weiß.⁴⁷⁾

9) Sein Volk weiß nur, daß der König ist.⁴⁸⁾

10) Nur der König nimmt auf sich den Schmutz und das Unheil im Land.⁴⁹⁾

Diese Gedanken über Politik können wir in den verschiedenen Stellen seines Textes finden, die die politischen Gedanken in den späteren Zeiten sehr stark beeinflußt haben. Seine Politik ist keineswegs die Beherrschung des dummen Volks, sondern die dem absoluten Weg entsprechende Verwaltung des Volks im Reich der Physis. Mit anderen Worten ist seine Politikē nichts anderes als die Selbstentfaltung der Physis.

Der heilige Mensch, der am absoluten Weg teilnimmt, ist sozusagen *ein Inbegriff* oder ein Ursprung im Reich der Physis. Deswegen kann er seinem Volk *alles* besorgen. Im Reich der Physis braucht das Volk nicht mit dem menschlichen Logos denken und handeln, weil die Physis des Menschen alles maßhaltend bestimmt.⁵⁰⁾

10. Die Physis des Menschen

Laotse hat nicht nur das Vertrauen zum menschlichen Logos verloren, sondern auch die sogenannte Naturanlage als den Durst nach etwas, die griechischen Sophisten Physis nannten, verleugnet. Wenn das Reich der Physis erst damit beginnen kann, daß der menschliche Logos und die menschliche Welt, die durch den menschlichen Logos durchgestaltet ist, zum Ende kommen, können wir uns kaum vorstellen, *wie* die Physis des Menschen eigentlich wäre.

Im Reich des Nomos ist es zunächst der erste Schritt des „Nicht-tuns“, die menschlichen Meinungen (Doxa) auszuschließen. Auf diese Weise ins Nichts (für menschlichen Logos) zu treten ist aber für den Alltagsmenschen fast unmöglich.⁵¹⁾ Über sein Schicksal klagend sagt er so paradox, „Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen und auszuführen. Niemand weiß, es gebe den Grund meiner Worte und einen Herrn des Geschenisses in dieser Welt.“⁵²⁾ Laotse spricht das rätselhafte Orakel, das aus dem Reich der Physis herkommt. Wir sollen das verstehen. Aber, *wie* können wir in diesem Reich des Nomos das aus dem Reich der Physis kommende Orakel verstehen? Insofern wir versuchen, mit der menschlichen Sprache seine Worte auszuliegen, sind wir immer noch entfernt von der Physis oder dem Sein des Menschen. Physis weist solche Frage zurück: was ist die Physis des Menschen eigentlich? Aber trotzdem fragen wir so wieder. Was könnte überhaupt bleiben, wo die menschliche Vernunft und die menschliche Sprache überwunden werden soll?

11. Kosmologie und Anthropologie

In der Philosophie Laotse ist der Mensch als solcher keineswegs Mikrokosmos. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll, um Mikrokosmos zu werden. In der Philosophie des Konfuzius war der Mensch als solcher nicht nur Mikrokosmos, sondern das Zentrum des Kosmos. Laotse redet aber nicht davon, *wie* der Mensch

überwunden werden kann, und nur verleugnet er die sogenannten menschlichen Sachen, i.e. Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Sprache etc. Nur auf diese Weise können wir uns den Menschen im Reich der Physis als etwas vorstellen, obwohl wir nicht so sicher sind, wieweit wir ihn richtig vermuten können. Seine Anthropologie ist deswegen sozusagen *negative* Anthropologie, die in Kosmologie via negativa aufgelöst werden soll, und keineswegs die als das System des Sollens festgestellte Ethik und Politik. In diesem Sinne ist seine Anthropologie nur die Einführung in seine Kosmologie und seine Kosmologie ist sozusagen ein rätselhaftes Orakel, das mit dem menschlichen Logos man nicht auslegen darf.

Laotse wollte, daß jemand wie Laotse selbst *irgendwie* erleuchtet wird, ohne seine Worte zum Anhaltspunkt der logischen Auslegung zu machen. Die Leute, die Laotse's Worte durchaus mit dem menschlichen Logos und der dialektisch-philosophischen Methode verstehen und auslegen wollen, werden von Anfang an zu seiner Philosophie überhaupt nicht eingeladen. Es ist aber für uns der normale und schicksalhafte Weg, im Vertrauen auf den Logos oder die onto-logische Kontinuität etwas zu verstehen. Der Jammer Laotse's scheint uns noch schlimmer als der Heraklits. Denn wir können bei Heraklit nämlich das Vertrauen zum Logos finden.

12. Der Einfluß des Gedanken Laotse's auf die politische Ideologie

Wie ich schon gesagt habe (5), kann seine Kosmologie als die politische Ideologie der gegenwärtigen Regierungsgewalt, nämlich die Rechtfertigung der königlichen Rechte überhaupt, gelten. Warum? Seine Kritik über die Politik ist eigentlich so stark, daß der gewöhnliche Weg des Menschen von Grund aus umstürzt werden kann. Aber das heißt keineswegs das Aufbauen der neuen Ordnung, sondern das Aufheben der menschlichen Ordnung. Mit seiner negativen Anthropologie stehen wir an der Grenze der sogenannten menschlichen Möglichkeit. Ist es keine Verneinung der Zukunft in der Geschichte des Menschen? Deswegen ist seine Kritik zu radikal. Wenn die Kritik zu radikal ist, kann man in der Tat sie nicht als die realistische Kritik benutzen. Wenn man trotzdem seine Kosmologie als Politikē im Feld der realistischen Politik benutzen will, wird das Reich des Nomos als die realistische menschliche Welt bleiben müssen. Wenn man unbedingt so will, muß man irgendwo in der menschlichen Welt oder Geschichte irgendeinen idealen Typus⁵⁸⁾ oder den Näherungswert oder noch mehr gefährlicher Weise irgendein Besseres finden. Je positiver die Politik sein will, desto realistischer muß sie sein.

Die ideale Politeia, die Laotse als ein Beispiel gezeigt hat, ist ohne Zweifel ein idealer Typus, der auch damals immer schon unmöglich war. Wenn man so denkt, daß man nicht mehr zu jenem mythologischen Zeitalter kehren kann, und wenn es ein mögliches Bewußtsein ist, wird irgendein Besseres noch näher nahen. Mit anderen Worten, wie wir schon gesagt haben, bedingt das Gewicht der schon in der Geschichte vollendeten Tatsache die politische Betrachtung. Wenn die schon gegebene Tatsache, von den schon einigermaßen realisierten politischen Meinungen begünstigt, seine Fortdauer will, was für eine Rolle kann die Kosmologie Laotse's in diesem Punkt spielen?

Laotse sagt, „Der heilige Mensch wird zum Richtmaß für das Reich, am Einen teilnehmend,⁵⁴⁾ oder „Die Rückkehr zum Urgrund ist das Schicksal zu befolgen, es heißt die Beständigkeit, die Beständigkeit zu wissen heißt die Einsicht, . . . , diese Einsicht zu haben ist *umfassend*, allumfassend ist *unbefangen* (selbstlos, unparteilich, i.e. *gerecht*), unbefangen ist königlich, königlich ist himmlisch, himmlisch heißt mit dem absoluten Weg, *der König mit dem absoluten Weg dauert*, . . .“⁵⁵⁾

Wenn der König in der Tat schon da ist, läßt das Gewicht der schon gegebenen Tatsache uns die absolute Bedingung von „mit dem absoluten Weg“ vergessen. Man fragt nicht mehr, warum er ein König sein kann, wodurch sein königliches Recht rechtfertigt ist. In diesem Kontext können wir absichtlich (wider Willen Laotse) seine Worte so zitieren. „Der absolute Weg ist groß (allumfassend), der Himmel ist groß, die Erde ist groß und der König ist auch groß. In dieser Welt gibt es vier Große und der König ist einer von ihnen.“⁵⁶⁾

Das Problem ist nicht mehr das, warum oder wie er zum König werden konnte, sondern die Fiktion, daß sein königliches Recht immer schon notwendigerweise vom absoluten Grund rechtfertigt ist. Also kann seine Kosmologie als die ideologische Rechtfertigung fungieren.

Was der König will, ist immer absolut und natürlich. Der König als der Vertreter des absoluten Wegs macht, daß sein Volk lebt, als ob es im Reich der Physis lebe, und den Nomos für unveränderlich und absolut, i.e. *physikos*, haltet. Sein Volk soll ganz ruhig und ohne Widerstehen sein absolutes Schicksal befolgen. Was der König sagt, ist immer das absolute Orakel, das man nicht auslegen darf. Es ist die beste Politik für ihn, daß sein Volk nur innerhalb seiner Fürsorge ohne Subjektivität und Selbstbewußtsein bleibt. Es gibt keine dialektische Beziehung und keinen Fortschritt in seinem Reich. Das Ziel dieses Reichs ist die geschlossene Dauerhaftigkeit.⁵⁷⁾

In diesem Reich gibt es kein Gesetz, das als menschlicher Nomos *bewußt* festgesetzt ist. Nach Hegel ist das Gesetz in diesem Reich die *gesetzlose Sittlichkeit*. Die Sittlichkeit ist die Grundlage der Moralität und des Gesetzes. Ohne subjektive Reflexion kann die Sittlichkeit als *das Natürliche* bleiben. Denn sie ist die unvermeidliche und unerläßige Ordnung der menschlichen Gemeinschaft, auch wenn diese Gemeinschaft so klein wie möglich sein mag. So kleine Gemeinschaft wie möglich ist eine Familie oder eine blutverwandtschaftliche oder grundverwandtschaftliche Gemeinschaft. Solche Gemeinschaft liegt nahe am Reich der Physis. Deshalb liegt die Sittlichkeit als die fundamentale Ordnung auch nahe an der Gesetzlichkeit der Physis.

Das Reich des Königs kann eigentlich keine solche kleine Gemeinschaft sein, sondern schon eine große Gesellschaft, die nur mit der Sittlichkeit in der Tat nicht mehr regiert werden kann. Deshalb ist die gesetzlose Sittlichkeit nur eine Fiktion. Diese Fiktion heißt, daß im Bewußtsein des Volks es die untrennbare und unterschiedslose Kontinuität zwischen dem Nomos und der Physis gibt. Also in diesem Reich erscheint der menschliche Nomos durch die ideologische Fiktion und subjektive Reflexion als etwas Natürliches. Bei Konfuzius war die Kontinuität zwischen Physis und Nomos ideal. Aber in der Philosophie Laotse war die Sittlichkeit auch eigentlich menschlich. Aber die Sittlichkeit kann fast als die Gesetzlichkeit der Physis

erscheinen, insofern dort die dialektische Reflexion fehlt.

13. Die der Ethik zugrundeliegende Kosmologie—Schlußwort

In der Philosophie Laotse gibt es keine positive Ethik. Aber, insofern er uns die Möglichkeit des Erdenreichs zu denken scheint, kann man dort wider Willen Laotse die andere Konsequenz finden. In diesem Sinne kann seine Kosmologie als die der Ethik zugrundeliegende fungieren. *Gerade in diesem Punkte kann seine Kosmologie im Zusammenhang mit dem Konfuzianismus stehen*, der keine metaphysische Kosmologie hat und aber trotzdem die solche Metaphysik als die Grundlage seiner Anthropologie braucht. Dieser Zusammenhang ist nichts anderes als die Kontinuität zwischen Physis und Nomos.

Das Reich des Nomos brauchte das der Physis, und umgekehrt. Obwohl es logisch schwierig ist, wurde die logische Kontinuität zwischen der metaphysischen Kosmologie und der Anthropologie des Konfuzius erfordert.

Die Philosophie Laotse ist in diesem Sinne auch in der chinesischen Philosophie zwar keine Orthodoxie gewesen, aber doch immer ihr zugrunde gelegen. Die Geschichte des Logos in China brauchte solches *Ineinanderspiel von Physis und Nomos*, von Sein und Sollen und von metaphysischer Kosmologie und der Anthropologie.

Anmerkungen

- 1) Der Weg meint in diesem Kontext die Anthropologie des Konfuzius (Ich habe Laotse Worte ergänzend übersetzt von „der“ bis „scheint“). Mit der Kritik über die Anthropologie des Konfuzius beginnt er seine metaphysische Kosmologie.
- 2) *Laotse*, Kap. 1.
- 3) *loc. cit.*
- 4) cf. Kap. 25.
- 5) Kap. 25.
- 6) Kap. 1.
- 7) Kap. 25.
- 8) Kap. 14, 35.
- 9) cf. DIELS-KRANZ (DK), *Fragmente der Vorsokratiker* 22B 107, *Phaedrus* 247c 6–7.
- 10) Kap. 14.
- 11) Kap. 22.
- 12) Kap. 22, 39, 42.
- 13) Bei Konfuzius ist der Weg *Horismos*.
- 14) Kap. 37, 52.
- 15) Kap. 51.
- 16) Kap. 42. Über »to presbytaton«, cf. Platons Kosmogonie in *Timaeus*.
- 17) Kap. 39. Die Polargegend ist auch der Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung.
- 18) Kap. 39.
- 19) cf. Arthur WALEY, *The Way and its Power, A Study of the Tao Te Ching and its Place in the Chinese Thought*, London, 1934.
- 20) Kap. 22, 27.
- 21) Kap. 37.
- 22) Kap. 2.
- 23) Kap. 41, 51.

- 24) Kap. 51.
- 25) Kap. 16.
- 26) *DK 22B 2*.
- 27) *DK 22B 101*.
- 28) *DK 22B 50*.
- 29) Diesen Begriff, onto-logisch, habe ich von Herrn Prof. R. Berlinger aufgenommen. cf. R. BERLINGER: *Philosophie als Weltwissenschaft*, Amsterdam, 1975, S. 41–42.
- 30) Über die Auslegung des „kairon gnothi“ in der neuzeitlichen Dimension, cf. R. BERLINGER: *Das Werk der Freiheit*, Frankfurt, 1959, Der geschichtliche Augenblick.
- 31) *DK 22B 92, 93*.
- 32) *Timaeus 29b 5*.
- 33) *Critias 107b 5–6*. (mimēsis, apeikasia).
- 34) *Respublica 534b 3–dl*.
- 35) e.g. *Phaedrus 244a 6–8*.
- 36) *Symposium 210e 3–5, Epistulae 344b 1–c1*.
- 37) Plotin hat den Begriff »to epekeina tēs ousias« (Platon, *Respublica 509b 8–10*.) auch als »archē« aufgenommen. Aber er nannte es »to aneideon« (*Enneades*, VI, 9, 3, 43.), i.e. das Gestaltlose (cf. apeiros, VI, 7, 32, 15). Um das gestaltlose Prinzip zu treffen, mußte er die Weise des Erkenntnisses ändern und das Moment des »to exaiphnēs« noch stärker als Platon betonen (VI, 9, 11, 22–25; V, 3, 17, 28–38, VI, 7, 36, 15–17, VI, 7, 34, 13, VI, 9, 9, 55–60).
- 38) Das Wort Lichtmetaphysik habe ich von *Lux Intelligibilis–Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen* (Werner BEIERWALTES, München, 1957) aufgenommen. cf. Meine Abhandlung, *Über den Sinn der Poiēsis*, Journal of the Faculty of Letters, Univ. of Tokyo, Aesthetics, 1977, pp. 123–5.
- 39) *Laotse*, Kap. 20, 21.
- 40) cf. *Respublica 369c 9, Leges 702e 1–2*.
- 41) *Laotse*, Kap. 3.
- 42) Ich habe hier die Übersetzungen von Günter Debon (*Laotse, Tao-Te-King*, Stuttgart, 1961, Kap. 80 benutzt. Über den Inhalt, cf. Kap. 35, 80, 29.
- 43) Kap. 30, 31, 46, 57, 80.
- 44) Kap. 44.
- 45) Kap. 57, 19, 60.
- 46) Kap. 3, 44, 64.
- 47) Kap. 65. cf. *Huai-Nan-Zi, Die Lehre von der Politik*.
- 48) Kap. 10, 17.
- 49) Kap. 78.
- 50) Kap. 20, 47, 48, 49, 51, 52, 62, 67.
- 51) Kap. 20, 70.
- 52) Kap. 52, 56.
- 53) e.g. ist er König Yao od. Shun in der Sagenzeit.
- 54) Kap. 22.
- 55) Kap. 16.
- 56) Kap. 25.
- 57) Im Zusammenhang mit diesem Kontext möchte ich die Schrift Hegels lang zitieren und dazu noch etwas kommentieren.

Zitat: Was also vorhanden ist, das ist zunächst der Staat, in dem *Subjekt* noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist und mehr eine unmittelbare, *gesetzlose Sittlichkeit* herrscht, das Kindesalter der Geschichte. Diese Gestalt spaltet sich in zwei Seiten. Das erste ist der Staat, wie er *auf dem Familienverhältnisse* gegründet ist, ein Staat der *väterlichen Fürsorge*, die durch Ermahnung und Züchtigung das Ganze zusammenhält, ein prosaisches Reich, weil hier der Gegensatz, die Idealität, noch nicht aufgegangen ist. Zugleich ist es *ein Reich der Dauer*; es kann

sich nicht aus sich verändern. . . . Die Staaten, *ohne sich in sich oder im Prinzip, zu verändern*, sind in unendlicher Veränderung gegeneinander, . . . Indem der Staat nach außen gerichtet ist, tritt *das Ahnen des individuellen Prinzips* ein; Kampf und Streit ist ein Sichzusammenfassen, Insichfassen. Dies Ahnen aber erscheint noch selbst als *kraftloses, bewußtloses, natürliches* — als Licht, das aber *noch nicht das Licht der sich wissenden Persönlichkeit* ist. Auch diese Geschichte ist selbst noch überwiegend *geschichtlos*, denn sie ist nur die Wiederholung desselben majestätischen Untergangs. . . . Dieser Untergang ist also kein wahrhafter, denn es wird durch alle diese rastlose Veränderung *kein Fortschritt* gemacht (G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Neu hrsg. v. Lasson, S. 234–5). Dazu, cf. S. 236–7.

Ich kann nicht immer mit dem Gedanken Hegels über den Fortschritt der Geschichte übereinstimmen, aber ich finde, daß Hegels Einsicht in die *Struktur* der chinesischen hierarchischen Ständegesellschaft sehr scharf ist, wie Masao Maruyama in *Untersuchungen zur Geschichte der japanischen politischen Gedanken (Nihon-Seiji-Shisōshi-Kenkyū)*, Tokio, 1952, S. 3. gesagt hat. In dieser Abhandlung habe ich einige wichtige Begriffe Hegels terminologisch gebraucht.

Wie ich in meinem Text schon gesagt habe, konnten die Kosmologie Laotses und die Anthropologie als politische Ideologie benutzt werden. Aber wir möchten dieses Zeitalter nicht das Kindesalter nennen. Denn es ist für die Regierungsgewalt überhaupt ideal, daß das Volk wegen des Gewichts der schon gegebenen Tatsache nach dem Grund der Rechtfertigung des Regierungsrechts zu fragen vergißt. Die Regierung kann die philosophische Politik interpretieren, wie sie will, will das Geheimnis der Verwaltung genauso bewahren, wie die väterliche Fürsorge, und weist die dialektische Beziehung zurück. Es gibt immer die unauflösbare Unstimmigkeit zwischen der philosophischen Politikē und der politischen und ideologischen Fiktion. Auch heute kann man so sagen. Aber es gibt einen großen Unterschied zwischen der westlichen Denkweise und der östlichen. Mit einem Wort ist es nichts anderes als Dialogos oder Dialektikē als Methodos zum Grund. In der Philosophie des Konfuzius können wir den dialektischen Moment etwas finden, aber der Logismos dauert mindestens scheinbar nicht so lang, wie bei Sokrates. Ist es nur das Problem des Stils? Oder ist es auch das Problem der Struktur des Denkens?

In der Geschichte Japans war es Tokugawa-Shogunat in Edo-Ära (1603–1867), das den Konfuzianismus im weiteren Sinne ganz absichtlich aufgenommen hat. Weil das Ziel der Regierung vor allen Dingen die Reproduktion der stabilen hierarchischen Ständegesellschaft, die Dauerhaftigkeit und die Geschlossenheit war, konnte es den Konfuzianismus als Ideologie aufnehmen. Die chinesische Philosophie, die es aufgenommen hat, war hauptsächlich die des Zhu-Zi, der taoistische Kosmologie und konfuzianische Anthropologie zugrunde gelegen sind. Das heißt, daß diese beide Philosophien solche Möglichkeit haben, als die politische Ideologie benutzt werden zu können, auch wenn diese Philosophien eigentlich es nicht wollten.

Das System der Philosophie des Zhu-Zi ist sozusagen eine Synthese von Anthropologie und Kosmologie. Es war ein großes System, das die chinesische Philosophie fast zum ersten Mal bekommen konnte. Seine Philosophie ist nicht nur die Aufnahme der vorigen Philosophien, sondern die philosophische Anstrengung, die onto-logische Kontinuität zwischen Physis und Nomos systematisch denken zu versuchen. Aber trotzdem wurde sie als Ideologie des Tokugawa-Shogunats aufgenommen. Denn die anthropologische Seite wird immer hauptsächlich ausgelegt, wenn man seine sehr komplizierte kosmologische Metaphysik nicht ausdauernd interpretieren will. Wenn die dialektische Spannung zwischen Physis und Nomos verloren wird und die Kosmologie nur für die Rechtfertigung der Anthropologie oder nur für die Zurückstrahlung der Anthropologie gehalten wird (M. MARUYAMA, *op. cit.* S. 25), wird es ein statisches System, das sich als Ideologie erscheinen kann, weil es keine dialektische Bewegung mehr hat.

III Der Weg zur Synthese von Physis und Nomos

Die Vertreter des Taoismus sind Laotse und Tschuang Tschou (369–286 v. Chr.). Als Kosmologie sind ihre Gedanken fast ähnlich. Aber im Vergleich mit Tschuang Tschou ist Laotse's Interesse am Erdenreich etwas stärker und der Gedanke der Ekstasis ist bei Tschuang Tschou viel stärker als Laotse's.

Die Intention Tschuang Tschou's richtet sich immer nach dem Reich der Physis, der Indifferenz, der Grenzenlosigkeit und dem *reinen* Leben, in dem es keinen Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit geben kann. Solche Ekstasis in die absolute Harmonie und die absolute Identität hält Tschuang Tschou für Über-Verdinglichung (Wu-Hua) (Buch II, Kap. 13).

Wenn die metaphysische Kosmologie nur auf solche Über-Verdinglichung zielt, könnte es keine Synthese von Physis und Nomos geben. Könnte man aber eigentlich vergessen, daß er ein Mensch ist, auch wenn er kein Zentrum des Kosmos nicht sein mag? Was soll das Bewußtsein aber heißen, daß er ein Mensch ist? Wie könnte man sich von seiner Sprache befreien? Wir glauben zunächst, daß wir nicht nur nicht vergessen können, daß wir das denkende und handelnde Seiende sind, sondern auch schon bewußt sind, daß mit der Gestaltungskraft des Logos wir ein Moment der Welt und der Geschichte sein können.

Um zur Synthese zu kommen, soll die Kosmologie als Verneinung der Anthropologie wieder überwunden werden. Aber, *wie* könnte man die durch Laotse oder Tschuang Tschou von Grund aus verleugnete *onto-logische* Kontinuität wieder erlangen? Mag es überhaupt möglich sein, ein einheitliches System aufzustellen, das in sich Physis und Nomos, Sein und Sollen, Ontologie und Ethik, Kosmologie und Anthropologie harmonisch begreifen kann? Ist der Weg zur Synthese die notwendige Selbstentwicklung des Logos?

Im Vergleich mit der Geschichte der europäischen Philosophie, war der Schritt der asiatischen Philosophie immer langsam. Mit Zhu-Zi (1130–1200) scheint eine systematische Kosmologie zu beginnen. Bei anderer Gelegenheit sollen wir erforschen, was für eine onto-logische Kontinuität seine Philosophie hat. Denn die onto-logische Kontinuität soll, glauben wir, der Kern solches metaphysischen Systems sein.

(16.12.1983)