

Schlucht und Atemwandel

Fabian Heubel

Schlucht und Atemwandel

Zur Philosophie des Weges

Mit Tuschebildern von
JIǎNG Sānshí 蔣三石



Matthes & Seitz Berlin

Meiner Mutter
Brigitte Heubel-Harkort
gewidmet

Gegenwendiges ist des Weges Bewegen,
Schwaches ist des Weges Gebrauchen.
Himmeluntens zehntausend Dinge gebären in Ohne,
Ohne gebiert in Mit.
反者道之動,
弱者道之用.
天下萬物生於有,
有生於無.
Lǎozǐ 40

Erhellen des Weges ist wie verdämmern,
Fortschreiten des Weges ist wie rückschreiten.
明道若昧, 進道若退.
Lǎozǐ 41

Inhalt

I. Einleitung	II
Der Weg in die Schlucht	11
Ohne und Mit	13
Atemweg	15
II. Das Flüstern des Philosophen	19
Auf Wegen gehen und stehen	19
Der Doppelcharakter des Weges	27
Weg und Technik	33
Zusammen getrennt: Die Schlucht als paradoxes Bild	36
III. Ein geheimnisvoller Text: Lǎozǐ 6	43
Kommentar zur Übersetzung	45
1. Schlucht-Geist nicht sterben,	45
2. dies heißt Geheim-Gebärendes.	49
3. Des Geheim-Gebärenden Tür,	61
4. dies heißt Himmel-Erdens Grund.	66
5. Fortlaufend fortlaufend wie anwesend,	67
6. gebrauchen sie nicht erschöpfend.	69
IV. Das Alleine und das All-Eine	75
Das Ohne in der Mitte der Schlucht	75
Alleine wandern	85

V. Von der Schlucht zur Höhle	93
Zwei Paradigmen	93
Heideggers Höhle	95
Schatten und Licht oder: Was bedeutet Befreiung?	104
Unverborgene Schatten	113
Das Lernen des Atems	119
Aufgehen und Untergehen	121
 VI. Das Harte und das Weiche	 133
Ästhetische Kultivierung	133
Wenn sich unser Atem berührt	137
Das Weiche und das Harte gehören zusammen	140
 VII. Auge und Atem	 147
Vorrang des Blicks oder Vorrang der Berührung?	147
Das Geschlecht, das nicht eins ist	151
Im Ohne atmet die Welt	156
Philosophieren, das nach unten geht	166
 VIII. Rückkehr und Ausweg: Ohne Nichts	 175
Griechische Philosophie chinesisch lesen?	175
Chinesisch-griechische Wege	180
Doppelte Ontologie	183
Paradoxe Kommunikation: Das Geheim (xuán 玄)	188
Irrendes Wandern	193
 Anmerkungen	 199
IX. Formale Hinweise	214
X. Zitierte Literatur	216



I.

Einleitung

Der Weg in die Schlucht

Von meiner Wohnung im Süden von Taipei öffnet sich ein weiter Blick auf Berge und die im fernen Tal sich ausbreitende Stadt. Nah ist mir die Schlucht, in die ein schmaler Weg hinabgeht. Er ist für mich ein Weg der Kultivierung geworden, der zu einer Philosophie des Weges geführt hat, von der ich im Folgenden berichten möchte. Der Orchideenbach und die Schlucht, durch die er ins Tal fließt, sind nicht weit von der Großstadt entfernt. Gleichwohl erlauben sie das zurückgezogene Alleine in wildwüchsiger Natur. Der Fußweg hinab in die Schlucht dauert etwa zehn Minuten. Er führt zunächst über Treppenstufen der am Hang gelegenen Wohnsiedlung hinab. Dann kommt ein Stück Straße, auf der am frühen Morgen noch viele Autos parken. Die Straße endet bald und geht in einen kleinen und steilen Fußweg über. Er ist noch nass vom starken Regen des Vortags. Um nicht auszurutschen, gehe ich langsam und vorsichtig. Je tiefer ich hinabsteige, desto deutlicher wird das Wasser hörbar, das mich schließlich in einem kräftigen und anhaltenden Rauschen umfängt.

Der Weg führt über eine Brücke zu den am gegenüberliegenden Hang gelegenen Feldern, wo Kleinbauern Bambushaine bestellen und Gemüse anbauen. Auf der Brücke verweile ich einen Moment und grüße das Wasser, das durch den Regen zu einem donnernden Strom geworden ist, dessen gewaltige Sogkraft große Felsbrocken und ganze Baumstämme mit sich reißen kann. Nach dem Überqueren der Brücke wende ich mich nach rechts in

einen Bambushain und folge dann dem Bachlauf aufwärts noch einige Schritte durch dichtes Gestrüpp, bis ich in die Nähe des Steines komme, auf dem ich häufig sitze. Das ist ein abgeflachter Felsbrocken, der mitten im Strom liegt und ihn dazu nötigt, sich für einen Moment zweizuteilen. Über einige Trittsteine, die heute von Wasserwirbeln verdeckt sind, taste ich mich Schritt für Schritt zum Stein vor. Von hier aus sehe ich stromaufwärts auf verstreute kleine und große Steine, die von einer dichten Mooschicht überzogen sind. Um mich herum ist ein chaotisch wirkendes Durcheinander aus tropischem Grün, das den Bachlauf von beiden Seiten überwölbt und den Eindruck eines schlauchartigen Pflanzengangs erzeugt. Links neben dem Stein ist ein Becken, in dem sich herabstürzendes Wasser für Momente kreisend sammelt. Heute ist das Wasser so verwirbelt, dass kaum Fische zu sehen sind, die sich sonst an dieser Stelle tummeln und für die ich meistens einige Haferflocken dabei habe.

Auf meinem Schluchtstein in der Mitte des Orchideenbaches angekommen, beginne ich morgendliche Atem- und Bewegungsübungen. Die feinwürzige Luft berührt merklich frisch die Atemwege und lädt zu tiefem Durchatmen ein. Dichter Wasserdunst steigt aus dem schaumig-verwirbelten Strom und treibt durch die Schlucht. Die bemoosten Steine beginnen zu dampfen, da nun erste Sonnenstrahlen die aus der Nacht auftauchende feuchte und schattige Schlucht beleben. Durch dichtes Blattwerk fallen sich brechende Strahlenbündel und erzeugen ein erstaunlich vielfältiges Spiel aus Schatten und Licht. In dieser Bewegung des Schattigen und des Lichten werden die Schlucht und ihr geistvoller Gebrauch wahrnehmbar: der »Schlucht-Geist« (gūshén 谷神), von dem im sechsten Kapitel des klassischen daoistischen Buches *Lǎozǐ* die Rede ist. Die Welt des Atemwandels öffnet ihre geheimnisvolle Tür und beginnt, sich zu entbergen. Indem das herabfallende Sonnenlicht und der aufsteigende Dunst zusammentreffen, wird das *Ohne* der Schlucht, der leere Freiraum, den sie in ihrer Mitte offenlässt, auf unheimliche Weise dicht und deutlich. Durch die sich unentwegt wandelnden Dunstlinien

des Lichts, die kreuz und quer den Raum durchlaufen, begegnen sich auftauchende und wieder verschwindende Dinge. In diesem Dingwandel atmet die Welt.

Ohne und Mit

Aus älteren und neueren Kommentaren zum Buch *Lǎozǐ* ist ein Motiv bekannt, das »Gebrauch des Ohne« (yòngwú 用無) genannt wird. Im Ein- und Ausatmen der lichtdurchfluteten Luft am Orchideenbach taucht eine Ahnung auf, was das bedeuten kann. Das *Ohne* oder *Ohnesein* (wú 無) in der Mitte der Schlucht, von dem Wáng Bì 王弼 (226–249) in seinem Kommentar spricht, ist in diesem Augenblick kein abstrakter Begriff mehr, sondern eine lebendige Erfahrung, allerdings eine, die an das »Wandern im Ohne-Mit« (yóu yú wú yǒu 遊於無有) erinnert, von dem bei Zhuāngzǐ die Rede ist.

In der Schlucht mit ihrer subtropischen Wildheit und felsigen Schroffheit liegt der massive Stein, auf dem ich regelmäßig sitze, um zu lesen und zu schreiben. Über viele Jahre hinweg hat mich diese Schlucht begeistert, ohne dass ich daran gedacht habe, darüber zu schreiben. Dann ist die Schlucht als philosophische Erfahrung und als paradoxes Bild aufgetaucht. Ohne die vielen Bilder von in der Natur weilenden Literaten, welche die klassische chinesische Berg-Wasser-Malerei bevölkern, wäre mir dieser Ort wahrscheinlich fremd geblieben. Eine der philosophischen Quellen dieser Malerei ist das Bild der Schlucht und der archaische Mythos eines Kreislaufs fortlaufend gebärender Unerschöpflichkeit, der mit ihr verbunden ist. Der natürliche Fluss und Gang des schattigen und des lichten Atems wird im Bild der Schlucht zu einem Übungsweg. Das *Wesen des Weges* korrespondiert dabei mit dem *Gebrauch der Schlucht*. Das mag rätselhaft klingen, ist aber so einfach und naheliegend wie das ständige Ein- und Ausatmen – wenn wir denn lernen, den Atemwandel als philosophisch bedeutsam wahrzunehmen. Das wiederum ist schwierig, weil das

Bild der Schlucht das im Buch *Lǎozǐ* mehrfach angesprochen wird zunächst nicht weniger »wunderlich« und »atopisch« anmutet als die Schattenwelt in Platons berühmtem Bild der Höhle. Lassen sich Lǎozǐs Schlucht und Platons Höhle verbinden?

Beim Gehen und Sitzen in der Schlucht des Orchideenbaches ist für mich erfahrbar geworden, was *Atemwandel* bedeutet – und der Wunsch ist entstanden, darüber zu schreiben. Das Verweilen in der sich vielfältig wandelnden Leere der Schlucht hat die Wahrnehmung eines Verhältnisses eröffnet, um das die Philosophie Lǎozǐs kreist: das *Ohne* und das *Mit* (wú yǒu 無有). Dieses Verhältnis trifft sich mit einem anderen, nämlich demjenigen von »Schattigem und Lichtem« (yīn yáng 陰陽) – die Übersetzung von yīn 陰 als »das Schattige« und yáng 陽 als »das Lichte« knüpft an Richard Wilhelms Übersetzung im *Buch der Wandlungen* an. In Licht ist Schatten und in Schatten ist Licht. Das Schattige *ist* in sich das Lichte und das Lichte *ist* in sich das Schattige. Der Wandel des Atems ist das Verhältnis von schattigem und lichtem Atem. Im Atemwandel verdoppelt sich der »eine Atem« (yī qì 一氣) in die »zwei Atem des Schattigen und des Lichten« (yīn yáng èr qì 陰陽二氣), die sich in Entzweiung vereinen und in Vereinigung entzweien. Dieser Atemwandel ist das Wesen des Weges. In diesem Sinne verstehe ich die Wendung im *Buch der Wandlungen*, in der vom Weg gesagt wird, dass er »ein Schattiges und ein Lichtes« ist (yī yīn yī yáng zhī wèi dào 一陰一陽之謂道). Weg bedeutet, in sich wesentlich eins und doppelt zu sein. Die unblockierte, unerschöpfliche und in diesem Sinne gelingende Kommunikation zwischen dem schattigen und dem lichten Atem ist der »Schlucht-Geist« (gǔ shén 谷神). Mit dem Abstieg in die Schlucht hat sich mein Umgang mit der Sprache chinesischer Philosophie verändert. Erst in deren Welt des Schattigen und des Lichten ist klarer geworden, was eine Philosophie des Weges bedeuten könnte.

Auf dem Stein in der Schlucht sitzend, wende ich den Kopf gerne nach links zu einer Steinwand, auf der die Welt vieler aus Schattigem und Lichtem gebildeter Dinge wie auf einer Projektionsfläche vorbeizieht. Gerade aufgetaucht, sind sie im nächsten

Moment schon wieder verschwunden, um neuen Gestalten Platz zu machen. Sind nicht alle Dinge wie diese mit dem Sonnenlicht hervorgebrachten Schatten: unwirklich und leer, vorübergehend und unbeständig? Ist die Felsfläche, auf der die Schatten tanzen, wirklicher als die Schatten, nur weil sie in ihrer massiven Härte weniger flüchtig ist? Ist nicht das Lichte nur Licht, weil es das Schattige gibt? Ist nicht das Mit in seiner dinglichen Verhältnishaftigkeit nur konkret, weil es im Ohne geboren wird und lebt? Warum werden das Lichte und das Helle oft gepriesen, aber das Schattige und das Dunkle geschmäht? Woher kommt diese normative Ordnung von Licht und Schatten, von Hell und Dunkel?

Manchmal zeigt die Felsfläche neben mir ein wildes, chaotisches Flimmern und Kreisen, das erzeugt wird durch Sonnenstrahlen, die durch dichte Blätter und Äste hindurch auf die bewegte, in Wirbeln kreisende Wasserfläche treffen, um von dort auf den Felsen zurückgespiegelt zu werden. Was sind das für Bilder? Sind es Schatten oder gar Schatten von Schatten? Und ist diese Welt der Bilder nicht vielleicht eine leere Schattenwelt, die vom richtigen Leben abgespalten ist? Wirken die kreisenden und sich verändernden Schatten nicht lebendig, weil sie in sich Licht *sind*? Wird nicht im freien Spiel von Schattigem und Lichtem das Wesen des Atemwandels offenbar?

Atemweg

Für mich gehören Weg und Atem zusammen. Ich neige dazu, das »Wesen des Weges« als »Atemwandel« (yǐ qìhuà wéi dào tǐ 以氣化為道體) zu verstehen. Der Weg wird wahrnehmbar in der Besinnung auf jene Atemwende, die jeder lebende Mensch zwischen dem einen Ausatmen und dem einen Einatmen ständig vollzieht. Das Gehen und Kommen oder Auf und Ab des Atmens ist wie eine Tür, durch die sich menschliches Leben öffnet und schließt. In der Schlucht ist mir das sonst meist verborgene und versteckte Ohne zu einem Unverborgenen geworden: Sie zeigt sich als

Möglichkeit, in und aus der Schlucht zu schreiben. Nun ist diese bestimmte Schlucht im Süden von Taipei zugleich Sinnbild, nämlich ein Bild, das durch die Sinne hindurch eine Besinnung auf die *physische* oder hinabgehende und die *meta-physische* oder hinaufgehende Seite des Atems möglich macht. Die *Philosophie des Weges* ist zugleich eine *Philosophie des Atems*. Aber was kann der Atem schon bedeuten in einer Welt, deren Lebensweise von atemloser Hast geprägt ist, in einer Welt, in der die Menschheit unter Atemnot leidet, unter krankmachender Luft in häufig vergifteten und vergiftenden Lebensräumen? Die Besinnung auf den Atem ist unter diesen Umständen eine schwierige Aufgabe, obwohl sie eigentlich das Leichteste und Naheliegendste sein sollte.

Indem das Schattige und das Lichte miteinander verkehren, erweist sich das *Ohne* (wú 無) mitten in der Schlucht als *Mit* (yǒu 有) und das *Mit* der Bergwände als *Ohne*. Das Gespräch dieser Momente vollzieht sich in der Alltäglichkeit des Atemwandels. Darin sind Ohne und Mit, Schattiges und Lichtes, Weiches und Hartes, Wasser und Stein *gegenwändig zusammengehörig*. Die Schlucht erweist sich somit als ein paradoxes Bild, in dem sich Entgegengesetztes einander innig zuwendet. Im Bild der Schlucht ist das Getrennte zusammen und das Zusammengehörige getrennt. Die Schlucht ist ein Bild für das »harmonisch Entgegengesetzte«, um eine Wendung zu erwähnen, die Hölderlin in Anlehnung an Heraklit gebraucht. Die Schlucht ist ein Bild und ein Begriff für das Wegwesen, dessen doppelter Charakter in ihr hervortritt: Im Verhältnis von Ohne und Mit wie von Lichtem und Schattigem ist die Schlucht *eins und doppelt*.



II.

Das Flüstern des Philosophen

Auf Wegen gehen und stehen

Im Kontext dessen, was in chinesischer Philosophie Kultivierung des Weges oder Selbstkultivierung heißt, lassen sich drei Dimensionen unterscheiden: eine ontologische (cúnzàilùn 存在論 oder běntǐlùn 本體論), eine »asketische« (gōngfúlùn 工夫論) und eine teleologische (jìngjièlùn 境界論). Im Mittelpunkt von Selbstkultivierung steht die »Kultivierung des Weges« (xiūdào 修道). Die ontologische Dimension bezieht sich auf die Struktur oder den Charakter des Weges; die asketische Dimension bezieht sich auf Techniken, Übungen, Praktiken des Gehens des Weges; die teleologische Dimension bezieht sich auf Ziele, die das Gehen des Weges hat und die Unterscheidung verschiedener Stufen des Gelingens.

Ein Grund für meinen sicherlich gewöhnungsbedürftigen Zugang zum Buch *Lǎozǐ* ist das tiefe Unbehagen, dass sich in mir gegenüber handlich zusammengefassten Darstellungen *des Daoismus, der chinesischen Philosophie, des chinesischen Denkens oder der Chinesen* entwickelt hat. Zuweilen mag es sinnvoll sein, auf solch allgemeine Weise zu sprechen. Für meinen Geschmack wirkt daoistische Philosophie dabei jedoch häufig allzu abgerundet, ganzheitlich, bruchlos und glatt, sodass es schwerfällt, darin ein philosophisches und kritisches Denken zu erkennen, in dem wandelnde Selbst- und Weltverhältnisse in ihrer Ständigkeit und Nicht-Ständigkeit zur Sprache kommen können. Das Unbehagen gegenüber allzu konventionellen Worten birgt jedoch die Gefahr,

sich in einer mehr oder weniger hermetischen oder esoterischen Geheimsprache zu verlieren und zu verschließen. Das ist eine Gefahr, der ich nicht gänzlich ausweichen kann.

Der sprachliche Weg, den ich im Folgenden gehe, bewegt sich bewusst zwischen Philosophie und Literatur. Das hat zunächst damit zu tun, dass das Buch *Lǎozǐ* zugleich philosophisch und dichterisch spricht. Die Sprache des *Lǎozǐ* zugeschriebenen und überlieferten Textes versucht ausdrücklich, sich dem Zugriff identifizierenden Denkens zu entziehen. Zugleich ist diese Sprache von tiefen Spuren der Besinnung darauf durchzogen, dass das damit in Gang kommende Denken Gefahr läuft, sich in Gedankengängen zu verirren, die verworren und verkehrt sind, oder zumindest so erscheinen mögen. Ich versuche, in einer Sprache zu sprechen, die solcher Besinnung entgegenkommt, einer Sprache also, die sich dem chinesischen Text tastend annähert wie einem Gedicht, in dem Erfahrungen und Worte in sich wandelnde Verhältnisse gebracht werden. Ich versuche, in einer Sprache zu sprechen, die den chinesischen Text ühend berührt wie ein Saiteninstrument, dem wir allmählich Töne und Tonfolgen zu entlocken lernen.

»In den Gedichten von Kavafis findet man oft den Ton eines nach innen gewendeten Gesprächs, als ob man das Flüstern des Dichters hört, der mit sich selbst spricht.«¹ Im Versuch, mich auf das Philosophieren im *Lǎozǐ* einzulassen, ist mir dieser Satz von Giorgos Seferis wiederholt in den Sinn gekommen. Das Wort vom »Flüstern des Dichters« hat mich auf den Gedanken gebracht, dass es bei *Lǎozǐ* einen Ton gibt, der das Flüstern des Philosophen genannt werden kann. *Lǎozǐ* lehrt nicht nur »Weichheit und Schwäche« (róuruò 柔弱), sondern seine Sprache berührt gerade durch Sanftheit und Fadheit, Flüchtigkeit und Ungreifbarkeit. Im Flüstern ist Sprache Berührung und in solcher Berührung erhält ihre Weichheit und Sanftheit Schwere und Gewicht.

Das Flüstern, spricht es nicht zur Haut? Im Flüstern wird die Stimme weich. Sprache ist dann dem Atem am nächsten, durch den wir fortlaufend von der Welt berührt werden und die Welt

berühren – so zart wie unmerklich. Gehauchte, kaum hörbare Worte lassen die Bedeutung des Atems für die Sprache in besonderer Weise hervortreten. Im Flüstern und im Lauschen auf Ge-flüstertes scheinen wir uns einzustimmen in das Aufgehen und Untergehen der Dinge, mit denen wir gemeinsam sind und leben. Dass Sprache im Flüstern berührt, scheint nur eine seltene Weise des Austauschs zu betreffen, etwa wenn bei Liebenden das Sprechen und das Küssen ineinander überzugehen scheinen, oder wenn anderen Menschen in leisem Ton Geheimnisse mitgeteilt werden, die Nebenstehende nicht mitbekommen sollen. Lǎozǐ legt allerdings nahe, dass das weiche, leise, flüsternde Sprechen mehr ist als die Besonderheit eines einzelnen Dichters, denn er führt Weg und Sprechen – die Doppelbedeutung des Schriftzeichens dào 道 – zusammen: das tastende Unterwegssein und das sanfte Zur-Sprache-Kommen.

Aber warum spricht Lǎozǐ »weich und schwach«, in einer Sprache, die im Aufgehen schon wieder unterzugehen scheint, die sich ständig verbirgt und entzieht, um aus dem Verborgenen erneut aufzugehen in irritierender Unerschöpflichkeit? Warum diese unglaubliche Knappheit und Armut der Sprache? Und warum die Armut eines Sprechens in Bildern, Gleichnissen und Andeutungen, das den Wunsch nach ausführlicher Erklärung und präziser Analyse immer wieder lässig unterläuft? Eine mögliche Antwort auf diese Frage lautet: Weg und Armut gehören zusammen.

Es gibt einen klassischen griechischen Text, in dem die Erfahrung des Weges und des Wanderns philosophische Bedeutung erlangt hat: die *Odyssee* von Homer. Das Gedicht »Ithaka« von Konstantinos Kavafis ist eines der berühmtesten griechischen Gedichte des 20. Jahrhunderts. In ihm wird die Heimatinsel des Odysseus – Ithaka – thematisiert. Das Gedicht spricht über das Verhältnis der Armut zum Weg, der nach Ithaka zurückführt: Sobald wir es erreichen, mag das Ziel arm erscheinen. Aber das Ziel hat uns nicht getäuscht, denn es hat nicht nur den Wunsch und die Hoffnung geweckt, es zu erreichen, sondern auch die Fähig-

keit, beim Wandern oder Fahren des Weges Schwierigkeiten, Hindernisse und Irrtümer auf uns zu nehmen oder sogar Erfahrungen des Stolperns und Scheiterns zu erdulden.

Für Kavafis gibt es nicht nur einen Weg, sondern viele Wege, nicht nur ein Ithaka, sondern viele Ithakas. Wege brauchen Ithakas und Ithakas bringen Wege hervor. Am Schluss des Gedichts »flüstert« – wie Giorgos Seferis sagt – Kavafis die folgenden Worte:

Κι ἂν πτωχικὴ τὴν βρεῖς, ἡ Ἰθάκη δὲν σὲ γέλασε.

Auch wenn du sie [die Insel] arm finden solltest,
hat Ithaka dich nicht getäuscht.

Ἦτοσι σοφὸς ποὺ ἔγινες, μὲ τόση πείρα,

So weise geworden, mit solcher Erfahrung,

ἤδη θὰ τὸ κατάλαβες ἡ Ἰθάκης τί σημαίνουν.

wirst du schon verstanden haben, was Ithakas bedeuten.

In dem Text von Seferis fällt der Gedanke auf, dass die auf dem Weg nach Ithaka erreichte »Weisheit« eine ist, die nur geflüstert werden kann. Dieser Weg lässt sich nicht laut in die Welt hinausposaunen. Er ist keine ständige und beständige Norm, die festgehalten werden kann, um überall gleichermaßen gelehrt, angewandt und befolgt zu werden. Im Gegenteil: Der Weg ist »voller Wendungen« und »voller Kenntnisse« (γεμάτος περιπέτειες, γεμάτος γνώσεις), die unvorhersehbar und unbeherrschbar sind.

So gesehen gibt es keinen »ständigen Weg« (cháng dào 常道), keinen Weg, der immer und ewig gültig wäre. Die verbreitete Übersetzung von cháng 常 als »ewig« führt auf einen metaphysischen Irrweg. Menschen sehnen sich nach Ständigkeit und haben Angst vor Nicht-Ständigkeit. Sie haben Angst vor all den Ungeheuern (Τοὺς Λαιστρυγόνας καὶ τοὺς Κύκλωπας), wie Kavafis sagt, die ihnen auf diesem Weg begegnen könnten. Es ist für sie schwierig, ja fast unmöglich, ohne Groll und Empörung auf die Verkehrungen und Wendungen zu antworten, auf die der Weg in seiner Nicht-Ständigkeit führt. In ihrer ständigen Suche

nach dem Ständigen und Beständigen möchten sie zum Stehen kommen und stehen bleiben. Sie möchten sich ausruhen, um an einem Ort heimisch werden zu können. In ihrem Wandern und Unterwegssein richtet sich ihre Hoffnung auf Heimat und Heimkehr. Sie neigen dazu, sich an dieser oder jener Wendung des Weges häuslich einzurichten und das für wahr zu halten, was sie an der Stelle wahrnehmen, an der sie jetzt gerade stehen und wo sie zum Stand gekommen sind.

Es gibt eine verbreitete Neigung dazu, das daoistische »Gehen« (xíng 行) oder »Wandern« (yóu 遊) des Weges vom Wunschbild eines mühelosen, leichten, einfachen, ja wie schwebenden und schwerelosen Lebens her wahrzunehmen. Der Denk- und Lebensweg, über den Lǎozǐ spricht, scheint keine Schwierigkeiten und Hindernisse zu kennen, keine Erfahrungen des Irrsins und des Scheiterns, kein Lernen aus Fehlern und keine Neuanfänge. Solche Deutungen mögen auf den ersten Blick anziehend wirken, bleiben aber letztlich gefangen im menschlich-allzumenschlichen Wunsch nach Ständigkeit und nach einem festen Stand im Leben. Es ist nicht zu leugnen, dass eine solche Deutungsrichtung sich bereits im einflussreichsten chinesischen Kommentar zum Lǎozǐ findet, den Wáng Bì 王弼 (226–249) hinterlassen hat. Er versucht, den Charakter des »heiligen Menschen« von Fehlern, Schwierigkeiten und der Möglichkeit des Scheiterns freizuhalten. Durch diese und ähnliche Deutungen wurde der Verklärung von Lǎozǐ zum vollkommenen und fehlerlosen Heiligen im religiösen Daoismus Tür und Tor geöffnet.

Diese Deutungsrichtung halte ich allerdings für philosophisch enttäuschend. Sie bleibt zumindest weit hinter transkulturellen Deutungsmöglichkeiten zurück, die in dem bereits angedeuteten chinesisch-griechischen Kontext von Philosophie und Dichtung auftauchen. Das ist ein Kontext, in dem sich nicht bloß antike chinesische (Lǎozǐ) und griechische Quellen (Homer) auf komparative Weise »wechselseitig spiegeln« (hùjiàn 互鑒). Sie beginnen vielmehr, sich auf transkulturelle Weise »wechselseitig zu wandeln« (hùhuà 互化). Dafür ist es notwendig, nicht nur antike

Philosophien und Literaturen einander mehr oder weniger statisch gegenüberzustellen, sondern sich für moderne Deutungen und Anverwandlungen zu öffnen, die durch philologische Analyse gesteckte Grenzen kreativ missachten. Transkulturelle Deutungen beziehen bewusst die Verschränkung von Deutungslinien ein, die sich in der hybriden Modernisierung verschiedener klassischer Texte und Traditionen vollziehen.

Das gegenwärtige oder paradoxe Denken, das im *Lǎozǐ* entfaltet wird, weist dann in eine Richtung, die metaphysische, religiöse wie auch philologische Verengungen zurückweist: Für die Kultivierung des Weges ist es notwendig, Weg und Irrweg (Unweg) zusammenzudenken, also den Weg so zu denken, dass er nicht nur für das Suchen, Irren und Scheitern der gewöhnlichen Menschen offen ist, sondern auch für das Suchen, Irren und Scheitern der außergewöhnlichen, »heiligen Menschen« (shèng rén 聖人). Diese Wahrnehmung des *Lǎozǐ* ist durch eine moderne Perspektive angeregt, die in der deutschsprachigen *Lǎozǐ*-Rezeption, etwa bei Franz Kafka oder Bertolt Brecht, deutlich geworden ist. Von Anbeginn habe ich mich *Lǎozǐ*s Weg mit Kafkas irritierendem Verständnis des »wahren Weges« im Hinterkopf angenähert: »Der wahre Weg geht über ein Seil, das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden. Es scheint mehr bestimmt stolpern zu machen, als begangen zu werden.«²

Das Bild des Weges in dem Gedicht »Ithaka« von Kavafis geht in eine ähnliche Richtung. Seferis gelingt in seinem wunderbaren Text über dieses Gedicht eine Beschreibung, die ich immer wieder als Ermutigung meiner Arbeit mit dem *Lǎozǐ* wahrgenommen habe. Deshalb möchte ich Seferis etwas ausführlicher zitieren:

Wenn ich diese lange Reise eines Dichters zu seinem Ithaka betrachte [...], stelle ich fest, dass das Bemerkenswerte an diesem Mann ist, dass er es geschafft hat, Kunst von so einzigartigem Charakter zu schaffen, nicht nur durch seine Talente, sondern vor allem durch seine Schwierigkeiten. Das ist, glaube ich, die Grundlage seiner Originalität. Seine Poesie ist ein unaufhörliches

Klettern auf seine Hindernisse. Kavafis' Genie ist die Fähigkeit, auf seine Schwierigkeiten zu treten und aufzusteigen, indem er sie kombiniert, zusammenfügt und sich selbst treu bleibt. Es ist bewundernswert, diesen Dichter zu sehen, der mit keinem anderen Talent als dem der Geduld loszugehen scheint, zu sehen, wie er langsam die lebendigen Elemente sammelt, die er aus einem Berg von Trümmern heraussuchen kann, um sie zusammenzufügen und das Hindernis in einen Trittstein zu verwandeln, wobei er mit der Langsamkeit der gesammelten Erfahrung vorgeht. Von Anfang an bis zu der Stunde, in der er sein Ithaka erreicht, beobachten wir ihn, wie er bewusst oder unbewusst, willentlich oder instinktiv, beharrlich, mehr und mehr Elemente beiseiteschiebt, die nicht seiner inneren Realität entsprechen. Das ist für mich die Bedeutung seines armen Ithaka.³

Im Vergleich zum Buch *Zhuāngzǐ* mit seinem Reichtum an Gleichnissen, Gesprächen und Geschichten wirkt das Buch *Lǎozǐ* zweifellos arm. Die Bedeutung der »Ithakas« im Plural, mit denen das Gedicht von Kavafis endet, besteht darin, dass »Ithaka« der Name für wandelbare Hoffnungen und Ziele ist, die Menschen dazu bewegen, sich auf den Weg zu machen. Der »Reichtum« dieser Ziele liegt darin, eine Vielfalt von Wegen zu ermöglichen, auf denen wir geistig und körperlich berührt und gebildet werden können. Das Ziel selbst – »Ithaka« oder wie immer wir es nennen mögen – ist indes vergleichsweise arm und unbedeutend. In dem früheren Gedicht »Zweite Odyssee« von 1894, das eine Vorarbeit zu »Ithaka« ist, lässt Kavafis den heimgekehrten Odysseus erneut aufbrechen, weil ihm die Insel nun »klein« erscheint: »Der Friede und die Ruhe seines Heims / Bedrückten ihn. / Und er ging fort.«⁴

An dieser Stelle lässt sich einwenden, dass aus Kafkas Aphorismus und aus Kavafis' »Ithaka« eine moderne Erfahrung des Weges spricht. Kann denn dergleichen bereits im *Lǎozǐ* zum Ausdruck gekommen sein? Ich denke, dass viele Stellen im Text dafürsprechen, auch wenn sie teilweise gegen den Strich von zur Konvention gewordenen Deutungen gelesen werden müssen.

Ein verbreitetes Verständnis von *Lǎozǐ* 1 lautet etwa so: »Der Weg [dào 道], der begangen [ausgesprochen] werden kann, ist nicht der ständige Weg« (dào kě dào, fēi cháng dào 道可道,非常道). Darin klingt die Überzeugung an, dass *Lǎozǐ* ein ständiger und unveränderlicher, vielleicht gar ewiger, transzendenter und »meta-physischer« (xíng ěr shàng 形而上) Weg vorschwebt, während die konkreten, physischen (xíng ěr xià 形而下) Wege, die Menschen gehen können, nicht nur unbeständig und wandelbar sind, sondern auch als unwahr und scheinhaft gelten. So gesehen ist es bereits fragwürdig dào 道 als *Weg* zu übersetzen, da durch eine solche Übersetzung dào 道 seiner meta-physischen Qualität beraubt wird und in die physische Welt der Vielfalt von Wegen (dàolù 道路), die begangen werden können, herabgezogen wird.

Die Stelle aus dem ersten Kapitel lässt sich aber auch anders übersetzen: »Der Weg, der begangen werden kann, ist der nicht-ständige Weg.« Die beiden Übersetzungen unterscheiden sich sprachlich kaum: Aus »ist nicht der ständige Weg« wird »ist der nicht-ständige Weg«. Es lässt sich darüber diskutieren, ob die zweite Lesart philologisch legitim ist. Inhaltlich jedenfalls findet dabei eine Verkehrung oder Gegenwendung statt, die dem Denken *Lǎozǐ*s zutiefst entspricht: »Gegenwendiges ist des Weges Bewegen« (fǎnzhě dào zhī dòng 反者道之動) heißt es in Kapitel 40. Diese Stelle lässt sich als Kritik an einem Verständnis lesen, das den Weg als ständig und unwandelbar denkt. Im Unterschied dazu kommt hier eine Besinnung darauf zum Ausdruck, dass alle Wege, die wir gehen können, gerade nicht ständig sind, sondern unbeständig und wandelbar. Mehr noch – diese Deutung legt nahe, dass nicht das »irrende Wandern«⁵ irrig ist, sondern vielmehr die Fixierung auf einen ständigen Weg und die Suche nach einem festen und unverrückbaren Stand im Leben. Denn erst die Besinnung darauf, dass jeder Weg, der gegangen oder »gewegt« werden kann, ein »nicht-ständiger Weg« (fēicháng-dào 非常-道) ist, ermöglicht es überhaupt, Wege zu gehen und im Gehen Stand zu finden: Wege entstehen und vollenden sich dadurch, dass sie begangen werden.⁶

Erste Auflage Berlin 2025
Copyright der deutschen Ausgabe
© 2025 MSB Matthes & Seitz Berlin
Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstraße 57A | 10965 Berlin, Deutschland
info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die
Nutzung des Werkes für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG.

Umschlaggestaltung: Dirk Lebahn, Berlin
Satz: Monika Grucza-Nápoles, Cartagena
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck,
Deutschland
Printed in Germany
ISBN 978-3-7518-5252-4
www.matthes-seitz-berlin.de