Gelassenheit und Wu-Wei

- Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultäten der
Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Yen-Hui Lee

aus Taiwan

SS 2001

Erstgutachterin:	Prof. Dr. Ute Guzzoni
Zweitgutachter:	Prof. Hermann Schwengel
Vorsitzender des Promotionsausschusses des Gemeinsamen Ausschusses der Philosophischen Fakultäten I-IV:	Prof. Dr. Ulrich Rebstock
Datum der letzten Fachprüfung im Rigorosum:	17.01.2002

GELASSENHEIT UND WU-WEI

- Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus

INHALTSVERZEICHNIS

KAPITEL I : EINFÜHRUNG 5
1. Zum Thema : Die Vergleichende Philosophie 5
A. Der Sinn und das Ziel der Vergleichenden Philosophie 7
B. Was heißt „vergleichen“ im philosophischen Sinn? 10
C. Die Standpunkte des Vergleichens 11
2. Wu-Wei und Gelassenheit 12
A. Heidegger und das ostasiatische Denken 12
B. Wu-Wei und Gelassenheit 16

KAPITEL II. WU-WEI DES TAOISMUS 21
I. Einleitung 21
1. Der Begriff des „Taoismus“ 21
2. Der geschichtliche Hintergrund des Tao-Te-King 22
3. Die philosophische Fragestellung des Wu-Wei 24
II. Das Tao 26
1. Das Wort „Tao“ 26
2. Die Wirkung des Tao 28
A. Das Sein 29
B. Das Nichtsein 31
C. Die ursprüngliche Einheit 33
3. Die Eigenschaften des Tao 34
A. Rückkehr und Gegensatz 35
B. Das Schwachsein und die Flexibilität 36
C. Ausgleichen 37
D. Wu-Wei 37
4. Das Wu-Wei des Tao als Vorbild des Wu-Wei des Menschen ? 38
III. Wu-Wei beim Menschen 39
1. Wu-Wei als Weg zur Erlangung des Tao 39
A. Vorbereitung: Die Befreiung aus dem beengten Bewusstsein 40
1. Befreiung aus der Begierde 42
2. Befreiung aus dem festgelegten Wertsystem 42
3. Rückzug aus der Verstrickung mit der Welt 43

B. Der Weg zum wahren Ich ... 45
1. Die „Entleerung von der Trübe des Herzens“ ... 46
2. Die Entwicklung der Spontaneität des Lebens (Te) ... 47
C. Die Vereinigung mit dem Tao ... 50
2. Wu-Wei als Prinzip des Regierens ... 54

KAPITEL III: "GELASSENHEIT" BEIM SPÄTEN HEIDEGGER ... 59

I. Technikfrage und Gelassenheitsdenken ... 59
1. Einleitung: Die Fragestellungen um den Begriff „Gelassenheit“ ... 59
2. Technikfrage und Gelassenheit ... 60
2.1. Die *„gängigen Vorstellungen“* der Technik ... 61
2.2. Heideggers Technikinterpretation ... 63
A. Das Ge-Stell als Wesen der Technik ... 63
B. Der Herkunftsbereich des Ge-Stells ... 66
3. Die Frage nach dem Menschenwesen ... 73
3.1. „Der Mensch als Subjekt“ in der neuzeitlichen Metaphysik ... 75
A. Die Begründung der Subjektivität bei Descartes ... 75
B. Die transzendentale Subjektivität bei Kant ... 76
C. Das Denken als Wille zur Macht ... 77
3.2. Der Übergang von der Metaphysik zum Gelassenheitsdenken ... 78
- Das Dasein als In-der-Welt-sein ... 78
II. Die Gelassenheit zur Gegnet ... 80
1. Das Ablassen vom transzendental-horizontalen Denken ... 80
2. Das Gegnen der Gegnet ... 83
2.1. Das Walten der Gegnet: Gegnen als Zauber ... 84
2.2. Die Weite und die Weile ... 86
2.3. Versammeln und Zurückziehen ... 89
3. Die Gelassenheit zur Gegnet ... 90
3.1. Die Gelassenheit als Weg und Bewegung zwischen Menschen und Gegnet ... 90
3.2. Das wahre Verhältnis des Menschen zur Gegnet: Warten als Gelassenheit ... 91
A. Warten heißt: Auf das Offene der Gegnet sich einlassen ... 92
B. Im Warten werden wir uns selbst zu eigen ... 95
C. Im Warten lassen wir die Dinge zu sich selbst zurückkehren ... 98
3.3. Der Bezug der Gegnet zu den Menschen: Die Vergegnis ... 99
3.4. Die Inständigkeit ... 103
Exkurs: „Braucht die Wahrheit den Menschen“? ... 105

III: Wohnen im Geviert 107
1. Einführung: Das wohnende Denken 107
2. Wohnen im Geviert 108
2.1. Die Welt als das Geviert 108
A. Die Erde 110
B. Der Himmel 111
C. Die Göttlichen 113
D. Die Sterblichen 116
2.2. Wohnen im Geviert 118
A. Das Ding 119
B. Das Spiegel-Spiel der Welt 123

KAPITEL IV: NÄHE UND FERNE ZWISCHEN WU-WEI UND GELASSENHEIT 126

1. Einleitung 126
2. Strukturierter Überblick über Wu-Wei und Gelassenheit 127
2.1. Wu-Wei 127
A. Wu-Wei als Weg zum Tao 127
B. Das Tao als der Ursprung des Menschen und aller Wesen 128
C. Die Verhältnisse zwischen Tao, Mensch und allen anderen Wesen 129
D. Der Weg des Wu-Wei 129
2.2. Gelassenheit 130
A. Gelassenheit als Bewegung zwischen Mensch und Wahrheit des Seins 130
B. Das Vertrauen zur Gegnet 131
C. Die Verhältnisse zwischen Sein, Mensch und allen Seienden 132
D. Die Bewegung der Gelassenheit 133
3. Nähe und Ferne 134
3.1. Wu-Wei und Gelassenheit als Wege zur Wahrheit 134
A. Unterschiede zwischen der chinesischen und abendländischen Philosophie 134
1. Wer geht den Weg zur Wahrheit? 135
2. Welche Wahrheit? Das Ziel des Philosophierens 139
B. Heideggers Position 148
1. Was heißt Denken? 149
2. Dasein und Mensch 153
3.2. Tao und Gegnet als ontologischer Ursprung - der Mensch und die Natur 156
A. Die Natur im Taoismus 156
B. Die Natur in der abendländischen Philosophie 160

C. Die Natur im späten Denken Heideggers 162
3.3. Die Verhältnisse von Tao und Sein, den Menschen und allen Seienden 167
A. Das kosmische Denken des Taoismus 167
1. Die kosmische Einheit 168
2. Die Welt braucht keinen Verwalter 169
3. Es gibt kein Zentrum im Universum 170
B. Das Verhältnis von Sein und Mensch und allen anderen Seienden in der abendländischen Philosophie 172
1. Die differenzierte Betrachtung über alle Seienden in der griechischen Philosophie 172
2. Der Mensch als beauftragter Verwalter der Welt im Christentum 173
3. Die Zusammengehörigkeit des Menschen und des Seins in Heideggers Denken 174
3.4. Wu-Wei und Gelassenheit 181
A. Ähnlichkeiten 181
1. Überschreitung der Grenzen des menschlichen Willens 181
2. Wu-Wei und Gelassenheit als Wege der Rückkehr 184
3. Vereinigung mit dem Tao und Inständigkeit 186
B. Unterschiede 187
1. Wu-Wei als ontischer Lebensweg und Gelassenheit als ontologischer Denkweg 187
2. Wu-Wei als Weg - Gelassenheit als gegenwendige Bewegung zwischen Mensch und Sein 189
4 Schlusswort 194
V LITERATURVERZEICHNIS 199

Kapitel I : Einführung

1. Zum Thema : Die Vergleichende Philosophie

Bei der weit entwickelten Technologie und bei dem unaufhaltsamen Prozess der Globalisierung leben die Menschen überall in der Welt mehr oder weniger in multikulturellen Gesellschaften, in welchen unterschiedliche Religionen, Wertvorstellungen und Traditionen aufeinander treffen. Mit multikulturellen Gesellschaften meine ich nicht nur einzelne, in denen die Kulturenvermischung in höchstem Maße zutrifft, z. B. in den USA, wo verschiedene Völker miteinander und oft auch gegeneinander zusammenleben. Ich meine auch andere Länder, die in eine starke Tradition eingebunden sind, z. B. Saudi-Arabien, Indien oder Taiwan, welche aber durch den Welthandel und die moderne Technik in vielfältiger Weise mit anderen Kulturen verbunden sind. Durch die wirtschaftlichen, politischen und ökologischen Vernetzungen, durch die Massenmedien und das Internet sind die Grenzen zwischen den Kulturen und Ländern langsam verschwommen und werden weiterhin verschwinden. Die Begegnungen zwischen den verschiedenen Kulturen, gleichgültig auf welcher Ebene, sind heute und in Zukunft ein wichtiges Thema für den Menschen. Denn durch die mannigfaltigen Verbindungen auf der ganzen Welt liegt das Problem in der Art und Weise der Begegnung. Ist es eine Begegnung im Frieden oder im Krieg, mit Verständnis oder Missverständnis, mit Respekt oder Diskriminierung, ist es eine Bereicherung der eigenen Kultur oder eine Bedrohung, vor der man sich schützen muss?

Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer multikulturellen Gesellschaft und die Frage nach dem Prinzip der interkulturellen Begegnung sind mehrdimensional und die Auseinandersetzungen umfangreich. Die moderne *Vergleichende Philosophie* entwickelt sich in den letzten vier Jahrzehnten innerhalb dieses Rahmens.[1] Es gab vorher immer schon

[1] Man kann schwer feststellen, seit wann die *Comparative philosophy* eine selbstständige Wissenschaft geworden ist, denn vor 1960 gab es nur wenig Literatur auf diesem Gebiet: z.B. Masson/Oursel: *La Philosophie comparée*, Paris 1923, *Comparative Philosophy*, London 1926. Ungefähr ab 1960 entstanden immer mehr Titel, z.B. K. Lahiri: *Comparative Studies in Philosophy*, Calcutta 1963; P. T. Raju: *Lectures on Comparative Philosophy*, Poona 1969; A. J. Bahm: *Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*, Albuquerque 1977; G. J. Larson and E. Deutsch (eds.): *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, in: Philosophy East and West 39, 1989. In deutscher Sprache ist der indische Philosoph R. A. Mall von Bedeutung, da er seit 1974 auf diesem Gebiete viel veröffentlicht hat. Sein repräsentativer Titel heißt: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1996. Ein anderer, bedeutender Titel der deutschsprachigen Literatur ist: F. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie*, Bd. 1, Wien 1990.

Philosophen, die verschiedene Kulturen, Philosophien und Religionen vergleichen wollten, aber viel zu oft war ihr Vergleich ein Einordnen der Weltanschauungen unter die eigenen, festgelegten Kriterien.[2] Jedoch möchte ich nicht weiter in den Diskurs über die Interkulturalität bzw. die reine Theorie der Vergleichenden Philosophie einsteigen, sondern hier zwei wichtige Fragen in Bezug auf einen konkreten Vergleich stellen:

1. Was ist die Bedingung der Möglichkeit für den Vergleich zwischen zwei unterschiedlichen Kulturen angehörenden Philosophien?
2. Welche wesentlichen Aspekte gehören zu den Vergleichen?

Zur ersten Frage: Wenn man die eigene philosophische Tradition nicht als Maßstab für die Wahrheit nimmt und sie im Vergleich auf den zu vergleichenden Anderen überträgt, sondern die eigene Philosophie nur als eine Möglichkeit des Weges zur Wahrheit betrachtet, dann kann man einen Freiraum für einen fairen und gewinnbringenden Vergleich öffnen. Sonst wäre das Zusammenbringen von zwei Philosophien nur eine Unterordnung der fremden Philosophie unter die eigenen philosophischen Kriterien, aber kein authentischer Vergleich.

Zur zweiten Frage: Einen Vergleich zu machen, bedeutet nicht nur, dass die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen beiden Komponenten gesucht werden, sondern auch deren Unterschiede. Man kann durch die Feststellung der Gemeinsamkeiten eine Kommunikation zwischen den beiden philosophischen Traditionen in Gang bringen, aber man muss auch die Unterschiede entdecken und die Besonderheiten der jeweiligen Philosophie erkennen. Beide Aspekte, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sind dabei gleich wichtig für den Vergleich.

Das Thema meiner Dissertation – *„Gelassenheit und Wu-Wei- Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus“* - ist im Rahmen einer Vergleichenden Philosophie zu verstehen. Seit zwei Jahrzehnten gibt es eine ganze Reihe von philosophischen Ost-West-Dialogen, die die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Heidegger und dem

---

[2] Hegels Geschichtsphilosophie ist ein gutes Beispiel für eine solche Unterordnung der Weltanschauungen. Mall, der Hegel viel analysiert und auch kritisiert hat, bezeichnet seine eurozentrische Weltanschauung als reduktive Hermeneutik (Mall [1996] 28f.). Dies ist unmittelbar verständlich, wenn man folgenden Abschnitt aus Hegels Schriften liest: „*Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden. Die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden.*“ (G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg 1955, 763)

ostasiatischen Denken bearbeiten, und eine Verbindung zwischen beiden philosophischen Traditionen zu finden versuchen. In dieser Phase waren die Philosophen in erster Linie an den Gemeinsamkeiten interessiert. Heidegger wurde wie eine Brücke zwischen der abendländischen Philosophie und dem ostasiatischen Denken empfunden. Denn die ostasiatischen Philosophen beschäftigen sich schon seit über hundert Jahren mit der abendländischen Philosophie. Man studierte Platon, Aristoteles, Kant und Hegel mit viel Eifer, aber es war, als ob man Fremdkörper als Nahrung aufnahm. Das Denken im Westen und das Denken im Osten sind so unterschiedlich, dass man schwerlich Kommunikationspunkte findet. Im Vergleich zu den anderen abendländischen Philosophen ist Heideggers Denken, besonders seine spätere Philosophie, wahrscheinlich am nächsten zu der ostasiatischen Philosophie. Die Freude über diese Nähe war so groß, dass die meisten Ost-West-Dialoge die Gemeinsamkeiten zwischen Heidegger und dem asiatischen Denken in den Vordergrund stellten. Der gemeinschaftliche Aspekt zwischen Heidegger und dem asiatischen Denken ist meiner Meinung nach fast ausdiskutiert. Die Unterschiede sind hingegen sehr vernachlässigt worden. Sowohl der Unterschied zwischen Heideggers Denken und dem Taoismus und dem Zen-Buddhismus, aber auch der Unterschied zwischen dem ostasiatischen Denken und der abendländischen Philosophie im allgemeinen sind selten thematisiert und systematisiert worden. Darum ist es mein Vorhaben in dieser Arbeit, mehr über die Unterschiede herauszufinden. Im Folgenden möchte ich einige Grundsätze der Vergleichenden Philosophie darstellen, die als Grundlage und Methode meiner Dissertation gelten sollen.

A. Der Sinn und das Ziel der Vergleichenden Philosophie

Der Mensch vergleicht immer, ob bewusst oder unbewusst, ob der Vergleich in einfachen Vorstellungen abläuft oder ob er systematisch ausgearbeitet ist. Der Vergleich ist eine wichtige Methode für das Verstehen. Durch das Vergleichen werden die Eigenschaften der jeweiligen Komponente deutlich herausgestellt, wodurch man sie besser verstehen lernt. Der interkulturelle Vergleich bzw. die Vergleichende Philosophie ist eine wissenschaftliche Arbeitsweise, in der man das Thema und die Perspektive des Vergleichs auswählt, den Sinnzusammenhang der jeweiligen Philosophie darstellt, und die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Parteien herausarbeitet.[3] Doch was ist die Zielsetzung eines Vergleichs?

[3] Über die Aufgabe und die Methode der Vergleichsphilosophie siehe auch Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Teil I: Begriff und Inhalt der interkulturellen Philosophie, 1-20.

Was gewinnt man durch den Vergleich zwischen zwei Philosophen oder zwischen zwei philosophischen Themen? Bevor ich dies beantworte, möchte ich zur interkulturellen Begegnung in multikulturellen Gesellschaften zurückkommen.

Es ist eine natürliche Tendenz des Menschen, besonders wenn man in einer Monokultur aufgewachsen und verblieben ist, dass man an den Normen der eigenen Kultur festhält und diese bei der Begegnung mit anderen Kulturen auf sie überträgt.[4] Es ist ebenso ein allgemeines Phänomen, dass man die eigene Kultur als absoluten Standpunkt setzt, da man ihn als den ureigenen Standort immer schon einnimmt. Dadurch besitzt man ein bestimmtes Kriterium, mit dem man die andere Kultur misst. Oftmals wird sogar der Andere bewusst reduziert interpretiert, um überhaupt eine eigene Weltanschauung bilden zu können.[5] Das Denken des Menschen ist eingeschränkt und unvollkommen. Es gibt in der Welt selten Menschen, die „die Dinge sehen, wie sie sind und die Anderen annehmen und verstehen, wie sie sind", obwohl man es sich oft so wünscht. Deshalb gibt es viele Missverständnisse und Konflikte bei der interkulturellen Begegnung und Kriege zwischen den verschiedenen Ländern.

Wie können die Menschen aus verschiedenen Kulturen einander verstehen und miteinander kommunizieren? Wie können sie trotz der Unterschiede ihrer Kulturen, ihres Glaubens und ihres Denkens miteinander friedlich zusammenleben? Wie können sie die Begegnung nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung sehen, und voneinander lernen? Dies setzt die Bedingung voraus, dass man ein Bewusstsein von der Unvollkommenheit der eigenen Kultur besitzt, und den Glauben und das Denken der eigenen Tradition nicht für das absolut

---

[4] Eine absolute *Monokultur* gibt es nicht. Ich nenne sie nur so, um einen Gegenbegriff zur Multikultur zu besitzen. Eine absolut eigene und eine absolut andere Kultur gibt es ebenfalls nicht. Im Lauf der Geschichte haben sich die menschlichen Kulturen immer schon miteinander vermischt und durch verschiedene Begegnungen mehr oder weniger von anderen Kulturen gelernt.

[5] Ich denke, dass eine reduzierte Interpretation des Anderen ein übliches Verfahren in der Welt ist – wer kann den Anderen nicht reduziert interpretieren? Es wird allerdings gefährlich, wenn die reduzierte Interpretation systematisch unter festgelegten Kriterien aufgearbeitet und von politischer Macht missbraucht wird. Mall nennt die systematisch reduzierte Interpretation *„reduktive Hermeneutik"*: *„Reduktive Verstehensmethoden sind gewalttätig; denn sie lassen das Fremde nicht als etwas Selbständiges zu Wort kommen; […] Eine reduktive Hermeneutik ist dadurch gekennzeichnet, dass sie erstens eine bestimmte Geschichtsphilosophie, eine bestimmte Teleologie, ein bestimmtes Denkmuster an den Anfang stellt, zweitens diese verabsolutiert, drittens sie hypostasiert und viertens demzufolge den Vorgang des hermeneutischen Verstehens mit dem Übertragen der eigenen sedimentierten Verstehensstrukturen auf das Fremde verwechselt."* (1996, 28)

universalgültige Kriterium hält. Nur unter dieser Bedingung ist es möglich, dass die Begegnung zwischen verschiedenen Kulturen nicht nur ein Prozess der gegenseitigen Übertragung, sondern auch ein Prozess des gegenseitigen Lernens wird. Denn eine Kultur kann sich nicht weiter entwickeln, wenn die Menschen in ihr eingeschlossen bleiben und die eigene Kultur als Zentrum der Welt ansehen. Eine Kultur wird sich weiter entwickeln, wenn man über die Probleme und die Grenzen des eigenen Standpunktes reflektiert, und darüber hinaus etwas neues hinzulernt. Durch das Vergleichen mit anderen Kulturen kann man den Horizont für die Reflexion erweitern. Aber dies ist nur möglich, wenn man den Anderen nicht mit einem „Vor-Urteil", sondern mit Offenheit wahrnehmen möchte. Und genau diese offene Haltung ist die Bedingung der Möglichkeit für einen interkulturellen Vergleich. Klaus Seeland formuliert sehr treffend,

> *„dass der interkulturelle Vergleich bereits im Aufscheinen der Fragwürdigkeit der eigenen Kultur angelegt ist, die damit zeigt, dass sie für die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen offen ist bzw. sich davon sogar einen Zuwachs an Erkenntnis verspricht, den sie für nicht unbedeutend hält. Was zwischen den Kulturen vermittelt, ist die Frage nach anderen als den eigenen Ordnungen und damit deren Überprüfung."*

Dies gilt auch als Prinzip einer Vergleichenden Philosophie, da der Vergleich niemals um seiner selbst willen geschieht. Ähnlichkeiten und Unterschiede zu finden ist kein mechanischer Prozess des Suchens und Findens, vielmehr ist der Vergleich ein Vorgang der Kommunikation. Der/Die Autor/in einer Schrift der Vergleichenden Philosophie setzt eine Kommunikation in Gang, in der er/sie ein Gespräch mit den beiden zu vergleichenden Philosophen führt. Der/Die Autor/in steht zwischen beiden Positionen und kann durch eine „Gegenspieglung" beider über das gemeinsame Themen nachdenken. Durch die gegenseitige Spieglung können die Eigenschaften und Probleme in der eigenen Philosophie leicht gesehen werden. Gleichzeitig kann man die Besonderheiten und den Wert der anderen Philosophie erkennen. In diesem Prozess kann man eine neue Sicht gewinnen und neue Fragestellungen für die Philosophie entwickeln. Dadurch schafft man eine gute Basis für eine Kommunikation zwischen Kulturen und ermöglicht eine Entwicklung der eigenen Tradition. Denn die Kulturen und die Philosophie sind etwas Lebendiges, sie sind in ständiger Veränderung begriffen. Sie können sich weiter entwickeln, sie können aber auch untergehen und sterben. Alle Kulturen und Philosophien werden allezeit mit neuen Herausforderungen konfrontiert und müssen neue Probleme überwinden. Für die Menschen in einer multikulturellen Gesellschaft ist es daher besonders wichtig zu fragen, welches Denken und welcher Glaube in

der eigenen Tradition schön und wertvoll sind, oder in welchen Hinsichten sie mangelhaft und negativ sind, und was daher von dem Anderen gelernt werden kann, um dies zu verändern.

Weiterhin ist es eine wichtige Frage für die Vergleichende Philosophie, was denn dieses Denken für die Welt von Heute und Morgen leisten kann:

> *„Sie muss zunächst ihre Grundlagen mit Blick auf ein universal mögliches grösstes Gemeinsames in den Blick nehmen, um zur Frage vordringen zu können, was denn ihr eigentlicher Vergleichsbereich sein kann.“*[6]

Das Denken der jeweiligen Philosophen im Vergleich muss für die heutige und zukünftige Welt sinnvoll sein. Das bedeutet nicht, dass man mit dem Vergleich universale Problemlösungen stiften muss, aber dass man beim Vergleichen einen Gedanken im Hinterkopf behalten soll: Nicht nur den Sinn und die Bedeutung der jeweiligen Philosophie in der eigenen Tradition im Blickfeld zu haben, sondern sich auch zu fragen, welche universale Bedeutung die jeweilige Philosophie für alle Menschen von Heute und Morgen überhaupt haben können. Das Vergleichen ist wie eine Entdeckungsreise durch zwei philosophische Traditionen, in der man alte Schätze für die heutige und die künftige Welt entdecken und nutzbar machen kann.

B. Was heißt „vergleichen“ im philosophischen Sinn?

Vergleichen im übliche Sinn besagt, dass man ein bestimmtes Kriterium setzt und mit diesem zwei Dinge bewertet. Aber man kann mit dieser Art und Weise nicht zwei kulturell verschiedene Philosophien vergleichen, da man hier immer verschiedene Kriterien für die Bewertung einsetzen muss, und die Ergebnisse oftmals anders sind als erwartet. Ein und denselben Maßstab anzulegen, kann der Vergleichenden Philosophie nichts Neues bringen.

Der Vergleich in der Vergleichenden Philosophie ist nichts anderes, als eine besondere Art des *Philosophierens*. Der/Die Autor/in muss *philosophieren* über zwei Philosophien, oder über ein gemeinsames philosophisches Thema von zwei oder mehreren Philosophen. Er/Sie muss die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von beiden herausstellen, den Sinnzusammenhang jeder Philosophie und deren Schwierigkeiten und Probleme entdecken. Kurz, er/sie muss mit den beiden Philosophien einen produktiven Dialog beginnen:

[6] Seeland (1998) 241.

> *„Eine wesentliche Tatsache beim interkulturellen Vergleich ist die, daß er eine Situation ist, in der dasjenige, was verglichen wird und die im Vergleich begriffene Person ein Verhältnis eingehen.“*[7]

Der Vergleich selbst ist eine kreative Hermeneutik, d.h. eine schöpferische Interpretation von beiden Denkweisen. Normalerweise ist der Vergleich auf zwei Schritte verteilt: Zunächst muss der Autor den Inhalt beider Philosophien darstellen und interpretieren, wobei letzteres immer schon subjektiv ist, da es keine rein objektive Interpretation von Philosophie gibt. Jedoch ist es wichtig, dass man bei der ersten Interpretation etwas objektiver zu bleiben versucht. Ich meine damit, dass man das Denken der beiden Philosophen zuverlässig darstellen und sie nicht zu weit uminterpretieren und deformieren soll. Im zweiten Schritt kann man dann durch eigene Fragestellungen das Vergleichen fortsetzen und mit eigenem Denken entwickeln.

C. Die Standpunkte des Vergleichens

Wann und wo zwei Philosophien verglichen werden, und wer den Vergleich setzt, sind die Grundlagen des Vergleichens. Konkret gesagt, liegen die Strukturen des Vergleichs in den räumlichen, zeitlichen und kulturellen Rahmenbedingungen des Autors selber, der das Thema gesucht und den Vergleich in Gang gesetzt hat. Es gibt keinen absolut objektiven und neutralen Standpunkt in der Vergleichenden Philosophie, da kein kulturell neutraler Mensch in der Welt existiert. Alle Menschen sind in ihrer je eigenen Kultur geboren und dieser verbunden, auch wenn man vielleicht im Laufe des Lebens in verschiedenen Ländern und Kulturen wohnt. Darum steht für die Autoren immer schon im voraus eine bestimmte Nähe und Ferne zu den Philosophien fest, die sie vergleichen möchten. Oder anders ausdrückt: Ein hermeneutischer Zirkel ist bei der Interpretation und bei den Vergleichen nicht zu vermeiden. Wichtig ist es nicht, dass man den hermeneutischen Zirkel vermeidet, sondern dass man sich dieser Schwierigkeit bewusst ist. Der eigene Standpunkt muss klar erkannt und bewertet werden, um auch den Vergleich in Klarheit ausführen zu können. Wenn man sich die Einschränkung des eigenen Standpunktes bewusst macht, lässt dies die eigenen Vorurteile teilweise verschwinden und ermöglicht es, die eigene Denkweise zu überprüfen:

> *„Besteht das hermeneutische Dilemma einer interkulturellen Philosophie darin, daß man ohne die Standortgebundenheit nicht verstehen kann, aber nur mit Standortgebundenheit das zu Verstehende in seiner Substanz verändert und demzufolge*

[7] Seeland (1998) 236.

es doch nicht versteht, so bietet sich der Ausweg, auf einer höherstufigen, nicht mundanen Reflexion den begrenzten Charakter der Standorthaftigkeit zu überwinden, als stünde man außerhalb aller Standorte."[8]

Der Standpunkt ist kein unveränderbarer Ort, den man für immer festhalten muss. Der Vergleich ist wie eine Wanderung durch verschiedene Landschaften, in deren Verlauf man ständig den Blickwinkel und die Sichtweise verändert. Man beginnt die Reise mit einem bestimmten Standpunkt, verändert ihn und damit auch das eigene Denken während der Reise, und am Ende mag man vielleicht die eigene Anschauung finden, die zu einem Horizont geworden ist.

2. Wu-Wei und Gelassenheit

A. Heidegger und das ostasiatische Denken

„Heidegger und das ostasiatische Denken" - das ist ein beliebtes Thema der ostasiatischen Philosophen seit einigen Jahrzehnten.[9] Dieses Interesse entstand nicht nur aus den vielen Gemeinsamkeiten, die sich in Heideggers Philosophie und im taoistischen und Zen-buddhistischen Denken finden, sondern auch aus der Tatsache heraus, dass viele asiatische Philosophen bei Heidegger selbst studierten oder zumindest von seiner Philosophie inspiriert wurden. Heidegger reagierte auf das asiatische Interesse mit großer Offenheit und hat sich auf viele philosophische Gespräche eingelassen. Es gibt einige asiatische Denker der Moderne, die der Ansicht sind, dass sie einen großen Philosophen im Westen gefunden haben, mit dem

[8] Mall (1996) 22.

[9] Die frühesten Kontakte zwischen asiatischen Philosophen und Heidegger sind in dem Bericht von Ryosuke Ohashi niedergeschrieben („Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan", in: Ders., „Japan und Heidegger", 23-37). Zwischen 1922-1935 waren einige bekannte japanische Philosophen z.B. Hajime Tanabe und Shuzo Kuki in Deutschland zum Studium, unter anderem auch bei Heidegger. In der Folgezeit kamen immer mehr Philosophen hinzu und der Einfluss von „Sein und Zeit" verstärkte sich in Japan. Das Denken Heideggers hat auf die Philosophie der Kyoto-Schule unleugbaren Einfluss. Die Heidegger-Rezeption in Japan ist ein großes Thema, das für den modernen Philosophen im chinesischen Sprachkreis viel Bedeutung besitzt und ebenso oft diskutiert wurde. Denn der Gemeinsamkeiten zwischen der chinesischen und japanischen Kultur sind viele. Die Lehren der Kyoto-Schule bilden den Hintergrund meiner Kenntnisse, werden aber in dieser Arbeit nicht diskutiert. Die japanische Rezeption der westlichen Philosophie hatte bereit Ende des 19. Jahrhunderts begonnen, in China hingegen verzögerte sich dies, bedingt durch beständige Kriege und politische Zerstörung, ins 20. Jahrhundert. Die modernen chinesischen Philosophen sind heute nicht mehr an den philosophischen Fragen interessiert, die in der Kyoto-Schule aktuell waren. Die vielfältigen Auseinandersetzungen von japanischen Philosophen mit Heidegger finden sich bei Hartmut Buchner (Hg.) „Japan und Heidegger", Sigmaringen 1989, aufgezeichnet.

sie über die eigene traditionelle Philosophie sprechen und eine Kommunikation zwischen Ost und West beginnen können. Auf jeden Fall hat Heideggers Denken im asiatisch-philosophischen Umfeld eine große Wirkung.[10] Die Attraktivität Heideggers ist nicht verwunderlich, da viele Begriffe, die in seinem Werk verwendet werden – das Nichts, die Leere, die Stille, das Schweigen, Gelassenheit – in der Philosophie Asiens bereits allgemein bekannt sind, bzw. aus der Tradition heraus schon lange verwendet wurden. Die Beschäftigung mit diesen Themen, sei es in der frühen Kyoto-Schule oder in einer Reihe unterschiedlicher Ost-West-Dialoge, hat schon viele fruchtbare Ergebnisse gebracht.

Heidegger war schon früh mit dem taoistischen Denken vertraut und muss bereits in diesem frühen Stadium die Affinität zwischen seinem Denken und der ostasiatischen Philosophie empfunden haben. Er hat in seinem Werk mehrmals über die notwendige Begegnung mit dem ostasiatischen Denken gesprochen. Im *Humanismusbrief* schreibt er von den *„geheimnisvollen Bezügen zum Osten"*, die es herzustellen gilt, was eine denkwürdige Aufgabe für die Zukunft sei (GA 9, 338, 1946). In dem Vortrag *Wissenschaft und Besinnung* hat er geschrieben:

> *„Es [das Gespräch mit den griechischen Denkern] ist kaum erst vorbereitet und bleibt selbst wieder für uns die Vorbedingung für das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt."(VA, 47, 1953)*

Im Jahr 1954 hat er mit einem Besucher aus Japan ein wichtiges Gespräch geführt, in welchem er viel über die Wesensstimmung der Sprache des Japanischen erfragt hat. Er hat dieses Gespräch mit etwas anderen Fragestellungen umgeformt und als einen Dialog niedergeschrieben. Es ist die bekannte Schrift *„Aus einem Gespräch von der Sprache - Zwischen einem Japaner und einem Fragenden"* (1953/54) in dem Buch „*Unterwegs zur Sprache*" (GA 12, 79-146).[11]

[10] Heideggers politische Position zum Nationalsozialismus, die in Deutschland nach dem zweiten Weltkrieg wiederholend diskutiert wurde, wurde in Ostasien (bzw. in Taiwan bis 1990) noch kaum besprochen. Falls man es erwähnen wollte, schrieb man es in eine Fußnote. Ich erhielt jedenfalls die meisten Informationen zu diesem Problem erst in Deutschland.

[11] Siehe dazu Tomio Tezuka, *„Eine Stunde bei Heidegger"* in: Reinhard May *„Ex Oriente Lux - Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss"*, *Stuttgart* 1989, 79-100. Tezuka schreibt, dass diese Gespräche eher ein Monolog Heideggers mit sich selbst waren. Heidegger hätte den Leitfaden des Gesprächs vorgegeben und die Fragen so genau formuliert, dass teilweise die Antworten schon vorher festgelegt gewesen wären. So hätten sich für den Japaner wenig Möglichkeiten ergeben, sich ernsthaft in das Gespräch einzubringen und Heidegger zu einer echten Auseinandersetzung zu bringen.

In Bezug auf den Taoismus hatte er im Jahr 1930 in Bremen bereits die berühmte Geschichte von der „*Freude des Fisches*" (Buch XVII, 12) von *Dschuang Dsi* zitiert, um die Frage nach der Intersubjektivität zu beantworten.[12] Nach dem zweiten Weltkrieg hat er mit dem chinesischen Sinologen Paul Shih-Yi Hsiao zusammen einen Teil des *Tao-Te-King* von Laotse übersetzt. Obwohl ihre Zusammenarbeit nicht lang dauerte und sie nur acht Kapitel fertig stellten, hat Heidegger in dieser Zeit viele Fragen über den Begriff „Tao" an Hsiao gestellt und war von der Bedeutung des Tao sehr bewegt.[13] Niedergeschrieben hat er es etwas kürzer in dem Vortrag „*Das Wesen der Sprache*":

> *„Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet „eigentlich" Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort „Weg" für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos. Indes könnte der Tao der alles bewegende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d.h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort „Weg", Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen. [...] Alles ist Weg." (Unterwegs zur Sprache, GA 12, 187, 1957/58)*

Außer den Gedanken zum *Tao* hat Heidegger einige Sinngedichte des *Tao-Te-King* angesprochen, die seinem eremitenhaften Lebensstil sehr nahe kamen. Zwei Episoden sind besonders bekannt: Zum einen hat er Ernst Jünger in einem Brief das Gedicht aus dem Kapitel 47 des *Tao-Te-King* mitgegeben, als dieser nach Ostasien abreiste[14]. Und zum anderen bat er Hsiao in einem Brief vom Oktober 1947, ihm das Kapitel 15 vom *Tao-Te-King* im chinesischen Original als Wandschmuck zu kalligraphieren[15]:

> *„ Wer kann das Trübe stillend allmählich klären?*
> *Wer kann die Ruhe bewegend allmählich beleben?"*

---

[12] Siehe dazu H. W. Petzet: „*Auf einen Stern zugehen, Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*", Frankfurt 1983, 24.

[13] Zur gemeinsamen Übersetzung aus dem Tao-Te-King von Heidegger und Hsiao siehe Paul Shih-Yi Hsiao „*Wir trafen uns am Holzmarktplatz*" in: G. Neske (Hrsg.) „Erinnerung an Martin Heidegger" Pfullingen 1977, 119-129. In dieser Schrift hat Hsiao über seine Begegnung mit Heidegger, Heideggers Situation nach dem zweiten Weltkrieg, die gemeinsame Übersetzung des Tao-Te-King und Heideggers große Aufmerksamkeit und intensives Nachdenken über den Begriffe Tao usw. ausführlich berichtet.

[14] Petzet 1983, 191.

[15] Hsiao 1977, 127.

Es gibt noch eine ganze Reihe von Material, in dem Heidegger die Gleichnisse von *Dschuang Dsi* und das *Tao-Te-King* zitiert oder erwähnt. Dies soll hier jedoch nicht weiter vertieft werden, da bereits ausführliche Dokumentationen der Belegstellen, z. B. bei Petzet „*Auf einen Stern zugehen*" und bei Neske „*Erinnerung an Martin Heidegger"* existieren. Und bei Reinhard May in „*Ex Oriente Lux- Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*" (Stuttgart 1989) findet sich zusätzliches Material. Die Forschung in Bezug auf den Vergleich zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken war in den letzten zwei Jahrzehnten, besonders aber zwischen 1985-1992, sehr fruchtbar. Das Thema wurde so ausführlich von verschiedenen Autoren behandelt, dass sich fast nichts neues mehr über die Gemeinsamkeiten der beiden Denkrichtungen sagen lässt, wie ich oben schon anmerkte. In meiner Arbeit habe ich im besonderen von den zwei folgenden Büchern profitiert: Graham Parkes, (Hrsg.) „*Heidegger and Asian Thought*", Hawaii 1987 und D. Papenfuss und O. Pöggeler, „*Zur philosophischen Aktualität Heideggers (Bd.3)*: *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*", Frankfurt a.M. 1992. Darum möchte ich die wichtigsten Gedanken dieser beiden Bücher kurz skizzieren.

In „*West-East Dialogue: Heidegger und Lao-tzu*" stellt Otto Pöggeler fast alle Aspekte dar, die Heidegger und den Taoismus verbinden. Er philosophiert nicht nur über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider, sondern führt diese auf ihren philosophischen Ursprung zurück, um sie aus ihren Traditionen zu interpretieren. Nach dieser umfassenden Untersuchung kann man wahrlich kaum etwas Neues zu diesen Themen beisteuern.[16] Eine weitere wichtige Abhandlung in „Heidegger and Asian Thought" ist „*Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics*" von Joan Stambaugh. (79-91). Sie behandelt in ihrem Aufsatz die Gemeinsamkeiten der Begriffe *Ereignis* und *Tao*, *Gelassenheit* und *Wu-Wei*. Meine grundlegenden Ansichten über diese Gemeinsamkeiten stimmen mit ihren überein. Die wichtigste Abhandlung aber, deren Ansicht meine Überlegungen in dieser Dissertation am meisten beeinflusst und verstärkt hat, ist Kah Kyung Cho*: „Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung*" in: „*Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band 3*", Frankfurt 1992, 299-324. Es geht um eine kritische Abgrenzung und genaue Differenzierung von Heideggers Denken und dem Taoismus. Die wesentlichen Unterschiede, die ich in meiner Arbeit genannt

[16] Siehe O. Pöggeler „*West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu*" in: Graham Parkes (Hrsg.) „*Heidegger and Asian Thought*", Hawaii 1987, 47-78. Diese Abhandlung ist eine Übersetzung von G. Parkes aus O. Pöggelers Originaltext „*West-östliches Gespräch*" in: „*Neue Wege mit Heidegger*", Freiburg, München 1992, 387-425.

habe, beschrieb er schon in Kürze, z.B. den Unterschied zwischen dem anthropozentrischen Denken Heideggers und dem kosmischen Denken des Taoismus, aber auch die unterschiedlichen Verhältnisse zwischen den Menschen und den anderen Seienden bei Heidegger und im Taoismus. Doch ganz gleich, ob man über die Gemeinsamkeiten oder über die Unterschiede nachdachte - Heideggers Denken wurde in den letzten zwei Jahrzehnten allmählich zu einer Brücke zum ostasiatischen Denken.

B. Wu-Wei und Gelassenheit

Warum ich eine Vergleichende Philosophie mit dem Thema „Wu-Wei und Gelassenheit“ für meine Dissertation gewählt habe, ist mir zu Beginn meiner Beschäftigung noch nicht ganz bewusst gewesen. Im Laufe des Arbeitsprozesses wurde mir langsam klar, welche Motive mich zu diesem Thema bewegt haben und welche Antwort ich für mich suchte. Um dies zu erläutern muss ich zunächst kurz auf mein Leben zurückblicken.

Ich bin in einer Zeit in einem Dorf in Südtaiwan geboren, als die Technologisierung dort noch unbekannt war. In meiner Kindheit war die Umwelt ganz einfach: Es gab um unser Dorf herum viel Natur mit Obstbäumen, Reis- und Gemüsefeldern. Die Einwohner lebten in einem engen Sozialverbund, in welchem das gegenseitige Helfen selbstverständlich war. Im Zentrum des Dorfes stand ein taoistischer Tempel, in dem alle Kinder spielen konnten und in dem alle Versammlungen des Dorfes stattfanden.[17] Durch die rasche Technologisierung (innerhalb von 30 Jahren), veränderten sich die Sozial- und Familienstrukturen, die Wertvorstellungen der Menschen und die gesamte Umwelt gewaltig. Die Insel Taiwan wurde in einen voreiligen Prozess der Modernisierung geworfen, in dem alle Ebenen der westlichen Kultur unkritisch aufgenommen wurden. Der materielle und kulturelle Standard des Westens wurde zum Ziel der Regierung und damit auch für alle Menschen. Dadurch entstand in Taiwan eine merkwürdige „Kulturmischung“: eine erfolgreiche Wirtschaft, eine zerstörte

[17] Der Taoismus als Volksreligion (道教) hat weniger mit der Philosophie des Laotse und Dschuang Dsi zu tun. Sein Glaubensinhalt ist eine Mischung aus dem alten Volksglauben (Polytheismus), Schamanismus, dem späteren taoistischen Denken und teilweise aus dem Buddhismus, so dass es schwer fällt eine genaue Definition anzugeben. Die Gläubigen empfinden die Götter im Tempel als Beschützer ihres Lebens, und fühlen sich dieser göttlichen Welt sehr nah. Als Kind empfand ich die meisten Götter in dem Tempel als gute Freunde und als Beschützer, und ich ging fast jeden Tag dorthin, um mit anderen Kindern dort zu spielen. Ich fühlte mich frei, geschützt und hatte viel Freude in dem Tempel zu bleiben. In den meisten taiwanesischen Dörfern und Städten gibt es bis heute noch überall diese taoistischen Tempel. Viele Einwohner gehen jedoch sowohl zu taoistischen als auch zu buddhistischen Tempeln.

Umwelt, kapitalistische Wertvorstellungen der Einwohner, eine mafiose Demokratie, ein von der Technik bestimmter Umwelt- und Lebensrhythmus, ein Einsatz von Massenmedien, der alle möglichen Denkströmungen und Kulturinhalte der westlichen Länder verbreitete, und merkwürdigerweise hielt sich doch der Glaube der meisten Einwohner – bewusst oder unbewusst – an den Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus.[18] Wenn das *Philosophieren* eine weitgehende Auseinandersetzung mit den Phänomenen der Welt bedeutet, dann bedeutet es für mich primär die Phänomene dieser sich schnell verändernden Umwelt zu verstehen: Der verlorengegangene einfache Lebensstil, die sich rasch entwickelnde technische Welt und die chaotische Kulturmischung aus den alten chinesischen Traditionen, dem technischen Denken und der Aneignung verschiedener Inhalte der westlichen Kulturen. Ich bin immer erstaunt, wie groß die Anpassungsfähigkeit der Menschen ist. Wie können sie so unterschiedliche Denkweisen, Religionen, Wertvorstellungen, Lebensformen und Weltanschauungen miteinander koordinieren und sich in so kurzer Zeit an eine so verschiedene Umwelt anpassen und damit leben? Wahrscheinlich ist der Mensch grundsätzlich an die Widersprüche und Konflikte zwischen dem Denken und dem Leben gewöhnt, weshalb es ihm möglich ist, mit so großen Veränderungen der Welt und ihrer selbst zurecht zu kommen. Oder es beruht auf dem starken *Überlebens-Instinkt*, mit dem der Mensch auf die neuen Situationen der Umwelt reagieren und sich neue Vorstellungen vom Leben bilden kann.

Was mich im besonderen an den Themen „Wu-Wei und Gelassenheit“ und „Heidegger und Taoismus“ angesprochen hat, und welche zunächst unbewussten Fragestellungen sich dabei in meinem Inneren verbargen, kann ich in drei Punkten zusammenfassen.

Mein erstes Motiv ist die Analyse der Technikfrage: Auf welcher Grundlage des Denkens kann sich die Technik überhaupt entwickeln? Was ist das Wesen der Technik? Wie wird sich die Technik weiterentwickeln und was hat sie bereits in der Welt und bei den Menschen verändert? Wie sieht sich der Mensch selbst dem technischen Problem gegenüber? In der gesamten chinesischen Philosophie wird von Anfang an die Veränderung der Natur bzw. die Entwicklung der Technik als unnötig und ungut angesehen. Da sie ein „Import“ aus den westlichen Ländern ist, kann man mit der alten chinesischen Philosophie nur schwer eine Antwort auf die technische Frage finden. Die rasante wirtschaftliche Entwicklung in Taiwan basiert meiner Ansicht nach auf einem *Überlebensinstinkt* des Volkes, welcher die

[18] Evangelischen oder katholischen Glaubens sind ca. 10 % der Einwohner, während 70-80 % sich als Gläubige des Taoismus und Buddhismus bezeichnen. Der Rest setzt sich aus Nichtgläubigen und anderen Religionszugehörigkeiten zusammen. Es gibt kaum Religionskonflikte in Taiwan.

Technologisierung in pragmatischer Weise erfolgreich umsetzte, auch wenn dadurch die Umwelt stark zerstört wurde.[19] Da das Wirtschaftswachstum das wichtigste Ziel des Landes war, wurden die vielfältigen Probleme, die dadurch entstanden, zunächst unter den Teppich gekehrt und erst als sie sich später nicht mehr verheimlichen ließen, wurden sie diskutiert. Deshalb versuche ich mit dieser Arbeit von der Technik-Interpretation Heideggers und anderer Technik-Forscher zu lernen, um überhaupt das Wesen der Technik verstehen zu können.

Zum zweiten wünsche ich mir das Chaos der Kulturmischung zu erklären. Ich kann nicht sagen, dass ich in allen Bereichen der alten chinesischen Kultur völlig Zuhause wäre und die westliche Kultur als fremd empfände. Ich habe sehr differenzierte Empfindungen gegenüber den verschiedenen Strömungen der alten chinesischen Tradition und gegenüber den unterschiedlichen Gebieten der westlichen Kultur. Sich mit einem Thema in der Vergleichenden Philosophie zu beschäftigen ist für mich eine hervorragende Gelegenheit, um das Chaos der Kulturmischung einzuordnen und zu klären. Im Grunde genommen wissen die Taiwanesen kaum noch, welche Vorstellungen und Weltanschauungen aus der chinesischen Tradition und welche aus den westlichen Kulturen stammen. Das alltägliche Leben der meisten Einwohner in Taiwan findet zwischen dem Auto, dem Computer, den Massenmedien (mit vielen westlichen Filmen und Programmen), der Arbeitswelt mit ihrem Leistungsdruck, der destabilisierten Familie, der Angst vor der zunehmenden Kriminalität und dem Glauben und Denken aus den alten Traditionen statt. Niemand vermag noch eine genaue Grenze zwischen der alten Tradition und der westlichen Kultur in dem eigenen Denken und in der Umwelt zu ziehen. Ich möchte durch einen Vergleich der beiden Denkweisen und ihren verschiedenen philosophischen Fragestellungen – z. B. was ist Wahrheit, was ist der Weg zur Wahrheit, was ist das Ideal des Menschen – die Weltanschauungen von beiden Kulturen klarer machen. Es ist dabei nicht meine Absicht, eine einfache Bewertung beider vorzunehmen, um das Eigene vom Fremden abzugrenzen. Durch den Vergleich möchte ich

[19] Mit dem *Überlebensinstinkt* bezeichne ich die Art und Weise, wie wir Taiwanesen die Technik und die Industrie entwickelt haben. Es wird nicht gefragt, ob wir überhaupt die Technik entwickeln wollen oder sollen, und welche Veränderungen danach kommen würden, sondern es ist von Anfang an von der Regierung als ein unbezweifelbares Ziel gesetzt, mit der Propaganda: „Ohne die Technologisierung und Industrialisierung kann unser Land nicht in der modernen Welt überleben, und nur dadurch können wir ein gutes Leben haben usw." Es steht außer Frage, dass kaum noch ein Land in den Welt „Nein" zu der Technologisierung sagen kann, ohne dadurch großen Schaden zu erleiden. Aber ob es einen Sinn gibt, oder welcher Sinn in einer Technologisierung einer Kultur steckt, in der über zweitausend Jahre die Technik und die Veränderung der Natur als ungut für das Leben betrachtet wurden, ist im Prozess der Technologisierung kaum diskutiert worden. Darum nenne ich dies eine Entwicklung aus dem „Überlebensinstinkt".

ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausfinden, um die Eigenschaften und das Wesen beider Philosophien zu erhellen. Die Unterschiede machen in dieser Hinsicht nicht einfach eine Abgrenzung zwischen dem Eigenen und Fremden aus, sie sollen vielmehr einen erweiterten Horizont für ein künftiges Denken möglich machen. Darum muss ich mich mit der Vergangenheit und Gegenwart auseinandersetzen und die verschiedenen Aspekte der beiden philosophischen Traditionen kennen lernen. Und wenn die Gegenwart unserer Welt ein Chaos ist, dann muss man eben bei diesem Chaos ansetzen.

Der dritte Punkt ist eine Frage, die sich mehr im Hinterkopf aufgehalten hat, als dass sie offen zutage getreten wäre: Wie kann das Denken des Wu-Wei und das Gelassenheitsdenken *Gutes* für die moderne technische Welt und für den modernen Menschen bringen? Ich möchte Wu-Wei und Gelassenheit nicht einfach als Heilrezepte bezeichnen, denn *Heilung* ist ein zu großes Wort und die technische Welt mit ihren Menschen vielleicht schon zu kompliziert, um wirklich geheilt werden zu können. Wir sind aber mit einer gemeinsamen Faktizität in der Welt ausgestattet: Nicht nur die Technologisierung und Industrialisierung sind in den meisten Ländern unkritisch aufgenommen und als Entwicklungsziel gesetzt worden, sondern es werden auch die meisten Menschen in der ganzen Welt vom technischen Denken bestimmt. Es gibt einen ungeheueren Drang im Leben und Denken der Menschen der technischen Welt ständig Neues zu suchen, zu schaffen, zu produzieren und zu konsumieren. Man läuft der Entwicklung der Technik hinterher. Man scheint zu glauben, dass nur das neu Hervorgebrachte oder das neu Besessene richtiges Leben sei. Es ist aber nicht nur ein Drang, es ist eine Bedrohung für das Leben, wenn man der technischen Entwicklung nicht folgen kann. Die Menschen sind an die technische Welt gekettet und werden von ihr mitgerissen, gleichgültig in welcher Kultur sie leben.

Wie können sich Menschen überhaupt noch die Sinnfrage für das eigene Leben stellen und sich dem Ausgeliefertsein an die Welt der Technik entziehen? Wie kann man überhaupt noch eine Orientierung in der technischen Welt finden? Dies sind die Leitfragen meiner Denktätigkeit für diese Arbeit. Was Laotse für die Menschen allgemein und Heidegger für die technische Welt als Heilrezept vorgeschlagen haben, kann wahrscheinlich keine unmittelbare Genesung zur Folge haben. Aber es kann ein befreiender Anstoß für den technisierten Mensch sein und ihm Freiraum zur Besinnung anbieten.

Die Struktur dieser Arbeit ist einfach und überschaubar. In Kapitel II wird die Bedeutung des Wu-Wei und des Tao dargestellt, und zwar mit einer einleitenden Fragestellung: Wo haben Laotse und Dschuang Dsi die Probleme der menschlichen Kultur gesehen, und wie dachten sie Wu-Wei als einen Weg des Rückkehr zum Tao für den Menschen? In Kapitel III wird das Gelassenheitsdenken und das wohnende Denken dargestellt, mit der Leitfrage, inwiefern Heidegger dies als eine neue Orientierung des Denkens für die technische Welt sieht. In Kapitel IV versuche ich aus vier Perspektiven einen Vergleich zwischen dem Denken des Wu-Wei und des Gelassenheitsdenken zu ziehen, indem zuerst die Grundlagen des Denkens in beiden philosophischen Traditionen verglichen, und danach die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Wu-Wei und Gelassenheit untersucht werden.

Kapitel II. Wu-Wei des Taoismus

I. Einleitung

1. Der Begriff des „Taoismus“

Die gesamte chinesische Kultur wurde von drei Hauptströmungen der Philosophie geprägt: Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus. In über zweitausend Jahren chinesischer Geschichte waren die Taoisten die schärfsten Kritiker des Konfuzianismus und viele Auseinandersetzungen zwischen beiden waren die Folge. Als der Buddhismus von Indien nach China kam (ca. 3./4. Jh. n. Chr.), versuchten die buddhistischen Mönche ihre Lehre mittels taoistischer Begriffe zu erklären. Im Laufe der Geschichte haben beide viele Inhalte des jeweils anderen Denkens aufgenommen, doch blieben sie trotz des gegenseitigen Einflusses auf dem eigenen Standpunkt des Glaubens.[1] Der Taoismus besitzt eine komplizierte Geschichte und hat sich seit der Han-Dynastie (ca. 2 Jh. v. Chr.) langsam in zwei Richtungen entwickelt: es gibt einen philosophischen Taoismus und einen religiösen Taoismus. Das Wort „Taoismus“ im Deutschen ist ein Terminus aus zwei chinesischen Ausdrücken: aus dem philosophischen Taoismus (道家) und dem religiösen Taoismus (道教). Obwohl beide eine gemeinsame Herkunft haben und im Laufe der Geschichte sich gegenseitig beeinflussten, haben sie seit zweitausend Jahren je eigene Entwicklungen. Der Gläubige des religiösen Taoismus hat zwar auch das Denken des „Tao“ verinnerlicht, besitzt aber ein völlig anderes Verständnis vom „Tao“, und Laotse wurde wie ein Gott verehrt.[2] Der religiösen Taoismus ist jedoch nicht das Thema dieser Arbeit. Hier verwende ich „Taoismus“ ausschließlich im Sinne des philosophischen Taoismus (道家) und dies bezieht sich nur auf den originalen Taoismus. „Tao“ und „Wu-Wei“ sind sowohl Begriffe aus dem originalen Taoismus (Laotse und Dschuang

[1] Der chinesische Buddhismus, der hauptsächlich aus dem Denken des Mahayana – Buddhismus stammt und sich auf eigene Weise weiter entwickelt hat, ist ohne die Basis des Taoismus unvorstellbar. Der Taoismus beharrt trotz dieses buddhistischen Einflusses auf seinen Grundelementen, und war bis zur Mitte des 20 Jahrhundert der wichtigste Glaube der Chinesen. Der Einfluss des Taoismus in China ist vielfältig und weitgehend, und zwar in alle Bereiche von Literatur, über Kunst und Medizin bis hin zur Kampfkunst.

[2] Über den religiöse Taoismus siehe Isabelle Robinet (aus dem Französischen v. Stephan Stein): „*Geschichte des Taoismus*“, München, 1995; Und Florian C. Reiter: „*Taoismus zur Einführung*”, Hamburg 2000.

Dsi), wie aus dem Neutaoismus (14-16 Jh.) und dem religiösen Taoismus, sind aber jeweils unterschiedlich interpretiert worden.[3] Ich stelle in dieser Arbeit den Inhalt des *Tao* und des *Wu-Wei* hauptsächlich aus dem *Tao-Te-King* von Laotse dar und ergänze mit dem Denken des Dschuang Dsi (*Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*). Da die Entstehung des Denkens des *Wu-Wei* mit dem geschichtlichen Hintergrund des Laotse eng zusammenhängt, möchte ich mit der geschichtliche Frage des *Tao-Te-King* beginnen.[4]

2. Der geschichtliche Hintergrund des Tao-Te-King

In der chinesischen Geschichte wird Laotse als Autor des Buches *Tao-Te-King* und als Zeitgenosse des Konfuzius beschrieben, so dass er ca. im 6. Jahrhundert v. Chr. gelebt haben muss. Aber diese überlieferte Auffassung wird im chinesischen Kulturkreis seit einigen Jahrhunderten immer stärker angezweifelt und auch weltweit von vielen Übersetzern und Forschern des *Tao-Te-King* in Frage gestellt. Da im *Tao-Te-King* weder historische Figuren, noch konkrete Geschehnisse genannt werden und auch auf das Leben des Autors nicht Bezug genommen wird, sind sowohl die Entstehungszeit des Buches, als auch sein Autor nicht eindeutig zu bestimmen. Zwei Fragen, die in der Forschung immer wieder aufgeworfen werden sind deshalb: Ist das Buch *Tao-Te-King* das Werk eines Autors, oder ist es ein Sammelband, der von Autoren mehrerer Generationen verfasst und zusammengetragen wurde?[5] Und lebte(n) der

[3] Auf die unterschiedlichen Bedeutungen des *Tao* und des *Wu-Wei* im originalen und neuen Taoismus bzw. im religiösen Taoismus kann ich nicht eingehen, da sie in eine komplizierte Geschichte von Begriffsveränderungen eingebunden sind. Man kann, wenn man über den Einfluss des Taoismus in China spricht, nicht den religiöse vom philosophischen Taoismus trennen. Darum wird in Kapitel 4, welches von dem Einfluss des Taoismus in China handelt, auch der religiöse Taoismus eingeschlossen sein. Aber sonst meine ich mit „Taoismus" nur den Taoismus des Laotse und Dschuang Dsi.

[4] Ich stelle im folgenden nur die geschichtlichen Hintergründe des Laotse dar und lasse die des Dschuang Dsi aus, da das Denken des Wu-Wei im *Tao-Te-King* schon vollständig ausgebildet war. Wer der Autor des Buches *Dschuang Dsi* war, ist bis heute nicht richtig beantwortet worden. Es existieren sehr verschiedene Erklärungen von vielen Kommentatoren, was aber für diese Arbeit nicht wichtig ist. Denn gleichgültig, wer Dschuang Dsi war oder wie viele Autoren das Buch *Dschuang Dsi* geschrieben haben, können wir heute nur von dem Inhalt des Buches *Dschuang Dsi* und seinem Denken lernen. Das Buch *Dschuang Dsi* wurde im Jahre 742 n.Chr. auf kaiserliche Anordnung der Tang-Dynastie mit dem Titel: „*Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*" bezeichnet. Aber in China wurde dieser Titel kaum benutzt – man nennt das Buch einfach *Dschuang Dsi*. Darum schreibe ich in dieser Arbeit „*Dschuang Dsi*" kursiv, wenn ich von dem Buch spreche, und „Dschuang Dsi" nicht kursiv, wenn ich vom Autor spreche. In dieser Arbeit wird nur aus „*Dschuang Dsi – Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*" (aus dem Chinesischen übersetzt von Richard Wilhelm) München [7]1992, zitiert. Über das Denken des Dschuang Dsi siehe z.B. Wu, Kuang-Ming: „*Chuang Tzu: World Philosopher at Play*", New York 1982; Yei, Hai-Yen: „*Die Lebensphilosophie des Dschuang Dsi*", Taipei 1999.

Autor bzw. die Autoren des *Tao-Te-King* wie Konfuzius in der „Frühling-Herbst-Periode" (770 - 476 v. Chr.) oder in der „Zeit der kämpfenden Staaten" (475 - 221 v. Chr.)?

Auf diese Fragen kann im Rahmen dieser Arbeit nicht ausführlich eingegangen werden, da sie zu umfangreich und nicht eindeutig zu beantworten sind. Aufgrund meinen Überlegungen ziehe ich lediglich zwei Schlussfolgerungen, die auch mit denen einiger Taoismus-Forscher übereinstimmen: Die Hauptgedanken im *Tao-Te-King* weisen eine Einheitlichkeit auf, die darauf schließen lässt, dass sie der Feder eines einzigen Autors entstammen. Dennoch tauchen in verschiedenen Kapiteln auch einige Nebengedanken auf, die dem Gesamtinhalt widersprechen. Dabei könnte es sich durchaus um Zusätze späterer Taoisten handeln. Jedoch möchte ich im Einklang mit der überlieferten Geschichte den Autor des *Tao-Te-King* in dieser Arbeit „Laotse" nennen, um dieses Problem zu vereinfachen. Da im *Tao-Te-King* viele gewaltsame Kriege beschrieben werden und an vielen Stellen Kritik an den Maßnahmen der Herrschenden laut wird, scheint die Entstehungszeit des Buches nicht in die friedlichere Frühling-Herbst-Periode, sondern in die Zeit der kämpfenden Staaten zu fallen.[6] Ich werde von dieser Hypothese ausgehen und die Bedeutung des *Wu-Wei* auf diesem historischen Hintergrund untersuchen und auslegen.[7]

Nach dem Zerfall der Tschau-Dynastie entwickelten sich die unzähligen kleinen Lehnstaaten allmählich zu sieben sich gegenseitig bekriegenden Staaten, von denen jeder mit allen Mitteln die Alleinherrschaft zu erringen versuchte. Diese politisch stürmische Zeit fand auch im intellektuellen Leben auf vielfältige Weise ihren Ausdruck. Viele von Staat zu Staat wandernde Berater versuchten an den Königshöfen ihren militärischen Listen und Verwaltungsstrategien Wirkung zu verschaffen oder diese durch Schriften und mündliche Lehren zu verbreiten. Das gemeinsame Thema der Königshöfe und ihrer Berater war die Frage, wie man das gespaltene Land wieder vereinen bzw. einer Zentralmacht unterordnen sollte. Bei dem Bemühen, ein

---

[5] Beispielsweise vertritt P. J. Thiel die Meinung, dass das Buch *Tao-Te-King* ein Sammelband sei, der seiner Ansicht nach nicht nur der Feder verschiedener Autoren aus verschiedenen Generationen entstammt, sondern auch vor dem Hintergrund verschiedener philosophischer Schulen entstanden sein soll. Siehe dazu: „*Der Begriff des Tao im Tao-Te-King*", in: P. J. Thiel, Sinologica 12, 1972, 30-108.

[6] Diesen beiden Schlussfolgerungen stimmen zumindest einige Laotse-Forscher zu, z.B. Victor von Strauß und Wang Ban-Schiung. Siehe dazu den Kommentar von Strauß und „*Die Philosophie des Laotse*" von Wang, Taipei 1983, 35-71.

[7] In dieser Arbeit werden Zitate aus dem *Tao-Te-King* aus den Übersetzungen von Victor von Strauß (Zürich 1992) und von Richard Wilhelm (München 1993) entnommen, weil beide Ausgaben dem chinesischen Original am besten gerecht werden. Ich werde die betreffende Quelle mit S (Strauß) und W (Wilhelm) hinter dem jeweiligen Zitat angeben.

großes, mächtiges Land zu schaffen, blieb das Leid des Volkes unberücksichtigt. Alle Maßnahmen waren auf Machtvergrößerung ausgerichtet. Auch die wirtschaftlichen und kulturellen Wertsetzungen wurden diesem Ziel untergeordnet. Eine damals geläufige staatliche Richtlinie lautete: „Das Land bereichern, das Militär verstärken."

In dieser unruhigen Zeit standen drei Schulen den Interessen der Machthaber kritisch gegenüber und versuchten, würdige und sinnvolle Lebensverhältnisse für das Volk zu schaffen. Dies waren die *Mehisten*, die *Konfuzianer* und der damals noch unbekannte *Laotse*. *Motse*, der Gründer der Mehisten, versuchte, seine Anhänger durch religiöse Liebe in einer asketischen Lebensgemeinschaft zu vereinen und seine Lehre, die gegen Krieg und Feindschaft zwischen den Staaten gerichtet war, im Volk zu verbreiten. *Mengtse*, der Nachfolger des Konfuzius, wanderte mit zahlreichen Schülern von Königshof zu Königshof, um seinen Belehrungen über Menschenliebe, Gerechtigkeit und eine humane Regierungsstruktur, sowie über eine friedliche Bündnispolitik, Geltung und Wirkung zu verschaffen. Zu Lebzeiten hatte er zwar relativ wenig Erfolg mit seiner politischen Aktivität, war aber populär im Volk und in der Nachwelt. *Laotse* dagegen nahm eine andere Haltung ein. Er engagierte sich nicht in der Politik – im Zentrum seines Denkens steht das „Tao", und der Weg zur Erreichung des Tao führt durch das „Wu-Wei".

3. Die philosophische Fragestellung des Wu-Wei

Der überlieferten Geschichte zufolge lebte Laotse in Zurückgezogenheit und war seinen Zeitgenossen völlig unbekannt. Man kann über seine Gedanken deshalb nicht mehr erfahren, als das, was im *Tao-Te-King* überliefert ist. An den Gedanken im *Tao-Te-King* kann man feststellen, dass er seiner Zeit gegenüber eine sehr distanzierte Position eingenommen hat. Aus der größeren Distanz, die er aufgrund seiner Zurückgezogenheit hatte, gelang es ihm, vieles von dem zu durchschauen, was im damaligen China geschah. Gleichzeitig betrachtete er die Probleme seiner Zeit nicht als einmalige geschichtliche Phänomene, sondern als Kräfte, die sich in der menschlichen Geschichte in ähnlicher Weise immer wiederholen würden. Probleme wie Krieg, Machtkämpfe, Leiden usw. konnten seiner Auffassung nach nicht durch konkretes politisches Handeln gelöst werden. Vielmehr ging es für ihn darum, nach den Ursachen dieser Probleme und nach Möglichkeiten ihrer Lösung auf verschiedenen Ebenen zu suchen.

Laotse stand nicht nur den Mächtigen seiner Zeit kritisch gegenüber, sondern stellte den Sinn aller Formen staatlicher Herrschaft überhaupt in Frage. So kritisiert er im *Tao-Te-King* den Machthaber, der durch militärische Unternehmungen Land in Besitz zu nehmen trachtet, sowie dessen Berater, die ohne Rücksicht auf das Leid des Volkes Angriffskriege führen (Kapitel 29, 30, 31). Er beurteilt das Wirtschafts- und Wertesystem als eine „Verwirrung des Herzens“[8] des Volkes (Kapitel 2, 3, 12). Er sieht in den wirtschaftlich-politischen Tätigkeiten eine dauernde Manipulation, die die Begierde der Menschen erregt und sich als Besitzwahn manifestieren kann. Auch in vielen moralischen Kriterien der Konfuzianer sieht er die Gefahr, dass die Menschen ihre Natürlichkeit verlieren und sich in von der Gesellschaft vorgeprägten Normen verfangen könnten. In Sozialleben und Zivilisation droht der Mensch sich durch eine Fehlleitung des wirtschaftlich-politisch-kulturellen-Systems in einer engen und starren Lebensform zu verfangen. Dieses würde ihn zu einem oberflächlichen „Soziallebewesen“ reduzieren.

Aus alledem ergeben sich folgende Fragen: Wie könnte der Mensch sein, wenn er nicht von der künstlichen Zivilisation und ihrem System fehlgeleitet würde? Wie ist der Mensch in seiner Natürlichkeit? Wie kann der Mensch für sein Leben einen Sinn finden, um nicht nur ein von Staat und System abhängiges Wesen zu sein? Worin soll der Sinn wurzeln? Und woher kommt die Natürlichkeit des Menschen und die aller Wesen? Wie bewegt sich überhaupt der ganze Kosmos? Sind alle Wesen nur chaotisches Auftauchen, Existieren und Vergehen? Oder haben sie eine Verbindung miteinander? Worauf besteht diese Verbindung, wenn es sie überhaupt gibt?

Seine Beobachtung der menschlichen Welt und das Nachsinnen über das ganze Universum lassen Laotse eine einheitliche Kraft annehmen, die die Welt aller Wesen umfängt und durchfließt. Es ist diese Kraft, die alle Wesen zwischen Himmel und Erde zu einer Einheit werden lässt. Durch sie sind alle Wesen lebendig und entwickeln sich nach einer bestimmten Ordnung. Durch diese Kraft sind alle Wesen sinnvoll und nicht sinnlos oder zufällig. In der Umspannung dieser Kraft haben alle Wesen ihren Platz und ergänzen sich gegenseitig. Laotse kann diese einheitliche Kraft aber nicht genau beschreiben. Notgedrungen nennt er sie *Tao*. Tao ist die Kraft, die alle Wesen in einer Einheit umfängt und den ganzen Kosmos wie ein großes Organ belebt. Da der Mensch ein Teil des Universums ist, ist auch seine Natur im Tao verwurzelt. Durch die Gegebenheiten des politisch-wirtschaftlichen Systems verliert der Mensch aber oft seine Natürlichkeit, und auch sein Kontakt zu sich selbst und zum Tao wird gebrochen. Dadurch wird sein Leben oft beengt und beunruhigt. Wenn der Mensch aber durch sein

[8] Diesen Ausdruck übernehme ich von Strauß und Wilhelm.

endliches Leben hindurch eine Verbindung zum Tao wiederherstellen kann, so wird sein Leben frei und offen. Denn das Tao ist die befreiende Offenheit, die alle Wesen belebt. Wie kann der Mensch seine Verbundenheit mit dem Tao wiederfinden? Er muß einen Weg zum Tao finden. Es ist der Weg des Wu-Wei.

II. Das Tao

1. Das Wort „Tao“

Das Wort *Tao* ( ) besteht aus zwei Teilen: dem Zeichen für „Kopf“ ( ) und dem für „Bewegung“ ( ). Wörtlich bedeutet „Tao“: der Weg, Sagen und Leiten. Das Wort Tao existierte in der alten Astronomie schon lange bevor das *Tao-Te-King* geschrieben wurde: es bezeichnet die Laufbahn der Himmelskörper. So bedeutet das Wort *Tao* ursprünglich: der bewegliche Weg. Da in der frühen Geschichte oft eine Entsprechung zwischen Himmelserscheinungen und den Geschehnissen in der menschlichen Welt angenommen wurde, bezeichnet Tao nicht nur den Weg des Himmels, sondern auch den Weg des Menschen. Im *Tao-Te-King* ist das Wort *Tao* vieldeutig, behält aber immer den ursprünglichen Sinn des beweglichen Weges.

Das Denken des *Tao-Te-King* war vom Buch der Wandlungen (*I Ging*) stark beeinflusst, so dass man in seinem Denken viele Ähnlichkeiten mit dem *I Ging* finden kann.[9] Laotse hat die Natur intensiv beobachtet und über die grundlegenden Prinzipien der Naturbewegungen nachgedacht. So hat er das Wort *Tao* aus der alten Astronomie aufgenommen und in einem tiefen philosophischen Denken erneuert. Er ist sich der Grenze des menschlichen Denkens und der Sprache bewußt, so dass er immer wieder versucht, das Tao durch Gleichnisse auszudrücken und nicht begrifflich festzulegen. So sagt er im ersten Satz des ersten Kapitels des Tao-Te-King:

„Tao, kann es ausgesprochen werden, ist nicht das ewige Tao.“ (K1, S)

[9] Die Diskussion der Einflüsse des Buchs der Wandlungen (*I Ging*) auf den Taoismus würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. So möchte ich hier darauf nicht weiter eingehen.

Er sieht hinter und in allen Phänomenen der Welt eine dauernde Lebenskraft, die die Mannigfaltigkeit des Seienden belebt und sie zu einer großen Einheit verbindet. Diese belebende Naturkraft ist wie ein Geheimnis, das man nicht mit einem Begriff festlegen kann.

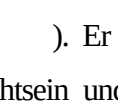
„Man schaut danach und sieht es nicht [...]
Man horcht danach und hört es nicht [...]
Man faßt danach und greift es nicht [...].
Je und je ist es unnennbar und wendet sich zurück ins Nicht-Wesen.
Das heißt des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild.
Das ist ganz unerfaßlich [...].“ (K. 14, S)
„Tao ist Wesen, aber unerfaßlich, aber unbegreiflich[...].
Unergründlich, dunkel! In Ihm ist der Geist [...].“ (K. 21, S)

Diese geheimnisvolle Lebenskraft entzieht sich nicht nur der menschlichen Sinneswahrnehmung, sondern sie entzieht sich auch der Begrifflichkeit und Sprache. So ist die Frage: „Was ist das Tao?“ nicht zu beantworten. Das Tao ist nichts, das man etwa wie ein Ding in der Erscheinungswelt festhalten kann. Das Tao ist auch unergründlich, so dass man nicht „Warum ist Tao überhaupt?“ fragen kann. Laotse zufolge ist das Tao überhaupt nicht zugänglich, wenn man dies auf die übliche Weise des Wahrnehmens und Denkens versucht. Er hat mit dem Wort *Tao* notgedrungen das unnennbare Etwas benannt:

„Es gibt ein Wesen, unbegreiflich [...].
Ich kenne nicht seinen Namen.
Bezeichne ich es, nenne ich es: Tao.
Bemüht, ihm einen Namen zu geben, nenne ich es: Groß [...].“ (K. 25, S)

Wenn das Tao der menschlichen Wahrnehmung, der Begrifflichkeit und der Sprache nicht zugänglich ist, wie konnte Laotse dennoch das Buch *Tao-Te-King* schreiben und soviel über das *Tao* sagen? Und wie kann man dennoch über das Tao nachdenken und es befragen?[10]

[10] Die modernen chinesischen Philosophen bemühen sich das *Tao* in der westlichen philosophischen Sprache zu interpretieren. Die wichtigsten Interpretationen finde ich bei zwei Autoren: Zum ersten bei Chung – Hwan Chen: *„What does Lao Tzu mean by the term „Tao“* in: „Ching Huai Studie Press“ Shin Chu, Taiwan, 1964, 150-161. Er stellt sechs Bedeutungen des Wortes „Tao“ fest: „1. ultimate Source, 2. the storehouse of myriad things, 3. the ultimate model both of things which are not human and human beings, 4. the agent or the efficient cause, 5. the principle by which myriad things maintain their being, 6. reversion.” Zum zweiten bei Fang Thome H.*: “Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development”* Linking, Taipei 1981. Er interpretiert das Tao mit vier Aspekten : ontologically, cosmogenetically, phenomenologically, characterologically. Mit welchen Schwierigkeiten die modernen chinesischen Philosophen bei den Fragen nach den Bedeutungen des Tao konfrontiert sind und welche wichtigen Interpretationen von dem Tao existieren, wird bei Yuan Pau-Shin *„Die Rekonstruktion und Interpretation der Philosophie des Laotse“* (Taipei 1991) dargestellt. Im allgemeinen sind die Philosophen mit hermeneutischen Schwierigkeiten konfrontiert. Denn mit traditionellen chinesischen Denken den Taoismus zu interpretieren, ist für heutige Philosophierende nicht mehr befriedigend. Aber mit westlichen philosophischen Begriffe zu arbeiten, heißt, der

Wenn man im *Tao-Te-King* weiterliest, wird man finden, dass diese Frage eigentlich nicht schwer zu beantworten ist. Laotse hat einen gewöhnlichen Zugang des menschlichen Denkens zum Tao ausgeschlossen, aber doch im ersten Kapitel des *Tao-Te-King* schon einen Hinweis darauf gegeben, wie man den Zugang zum Tao finden kann. Nämlich durch das „Schauen" (). Er hat in zwei Richtungen auf das Schauen hingewiesen: *schauen* in Richtung auf das Nichtsein und in Richtung auf das Sein. Dem *Tao-Te-King* zufolge sind das Sein und das Nichtsein die Wirkungen des Tao. Das Tao ist mit Begriffen und Denkprozessen nicht festlegbar, aber man kann die Wirkung des Tao in allen Wesen und in der ganzen Erscheinungswelt „schauen". Das „Schauen" bedeutet ein Sehen mit den inneren Augen. Man kann das Schauen als eine „intuitive Wesenschau" nennen.[11] Ich lasse hier die Bedeutung des Schauens noch offen, seine Bedeutung wird deutlich werden, wenn das Denken des Tao aufgeklärt ist. Im folgenden werde ich mich der Frage nach der Wirkung des Tao zuwenden, indem ich mich am ersten Kapitel des *Tao-Te-King* orientiere.

2. Die Wirkung des Tao

Laotse sieht die Wirkung des Tao in der ganzen Erscheinungswelt in zwei wesentlichen Weisen: in der Weise des Seins und in der Weise des Nichtseins. Durch die Wirkung des Seins werden alle Wesen belebt und bewegt, durch die Wirkung des Nichtseins kehren alle Wesen zur Ruhe und zum eigenen Ursprung zurück. Dadurch verwandelt sich die Welt in unablässiger unabgeschlossener Weise. Das Sein und das Nichtsein sind nur unterschiedliche Bezeichnungen des gleichen Ursprungs, welchen man nur finden kann, wenn die Wirkung des Tao in beiden Richtungen verfolgt:

Schwierigkeit der Unübersetzbarkeit des Denkens ausgesetzt zu sein. Außerdem müsste man alle Begriffe zuerst erklären und deren Bedeutungen feststellen. Um diese Schwierigkeiten zu vermeiden, bleibt meine Interpretation von dem *Tao* in dieser Arbeit auf einem chinesisch-traditionellen Weg. Mein Verständnis des *Tao-Te-King* basiert auf dem Kommentar von *Wang Pi*, auch wenn ich das Denken des Laotse anders ausdrücke. Denn Wang Pi (starb im Jahr 249 n. Chr. im Alter von 24 Jahren) war der wichtigste Kommentator des Laotse, deren Kommentar selbst zu einem Teil taoistische Lehre geworden ist. Siehe dazu *„Pi Wang: Commentary on the Lao Tzu"*, Übersetzung von Ariane Pump, University Press of Hawaii, Honolulu 1979.

[11] Das *Schauen* war in einigen wichtigen chinesischen Laotse-Kommentaren als Methode der Praxis des Taoismus verstanden worden, z.B. im Kommentar von Han San, einem Zen-buddhistischen Mönch in der Ming Dynastie (ca. 17-18. Jh.). Er vergleicht das Schauen des Taoismus mit der Praxis der Zen-Meditation, die besagt, dass man in den vielfältigen Bewegungen des Lebens Meditation praktizieren soll. Siehe dazu Han San: *„Kommentar zum Tao-Te-King"* neue Auflage vom Shin-Wen-Fon Verlag, Taipei 1974, Kapitel 1 und 16. R. Wilhelm nennt das Schauen die Tiefenschau des Wesens, d. i. Intuition, durch die der Standpunkt der Einheitsschau des Wesens erreicht wird (Wilhelm 148, 174). Ich folge seinem Ausdruck und nenne das Schauen „intuitive Wesenschau".

„Darum führt die Richtung auf das Nichtsein zum Schauen des wunderbaren Wesens, die Richtung auf das Sein zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten.
Beides ist eins dem Ursprung nach und nur verschieden durch den Namen.
In seiner Einheit heißt es das Geheimnis.“ (K. 1, W)

A. Das Sein (有)

Laotse schaut auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt und fragt nach der ursprünglichen Kraft, die die ganze Welt bewegt. Er sieht, dass die Welt nicht eine mechanische oder chaotische Zusammensetzung vieler Einzelwesen ist, sondern dass sie lebendig ist und sich nach einer bestimmten Dynamik entwickelt. Das Leben einzelner Wesen entfaltet sich immer nach einem bestimmten Ablauf: geboren werden, sich entwickeln bis zu einem Gipfel, langsam vergehen und sterben, und wieder zurückkehren zur Erde. Von der Gesamtheit aus betrachtet, sind alle Wesen auf irgendeine Weise miteinander verbunden. Alle Wesen leben zwischen Himmel und Erde, wie in einem großen Organismus, und alle werden von der gleichen Lebensquelle belebt. Das Verhältnis zwischen dieser Lebensquelle und allen Wesen ist mit dem einer Mutter zu ihren Kindern vergleichbar, weil diese Lebensquelle alle Wesen belebt und ernährt.

„`Sein´ nenne ich die Mutter der Einzelwesen.“ (K. 1, W)
„Die Welt hat einen Urgrund, der wurde aller Wesen Mutter.
Hat man seine Mutter gefunden, so erkennt man dadurch seine Kindschaft.
Hat man seine Kindschaft erkannt und kehrt zu seiner Mutter zurück,
so ist man bei des Leibes Untergang ohne Gefahr.“ (K 52, S)

Das Sein ist die belebende Naturkraft, die immer und überall alle Wesen durchfließt. Es ist wie eine Mutter für alle Wesen, weil seine Kraft alle Wesen ernährt, belebt und die Vielfältigkeit der Welt zu einer organischen Einheit zusammenbindet. Man weiß nicht, woher diese Lebensquelle oder Naturkraft stammt. Sie ist vor der Entstehung aller Wesen schon da und fließt immer durch alle Wesen und belebt die ganze Welt.[12] In Kapitel 51 wird das Verhältnis zwischen dieser Lebensquelle und allen Wesen näher besprochen:

[12] Es gibt im *Tao-Te-King* noch keinen Ausdruck wie „die Welt“. Die chinesischen Worte 1., „zwischen dem Himmel und der Erde“, und 2., „unter dem Himmel“ (K. 52) sind äquivalent zur „Welt“. Es gibt auch keinen Ausdruck wie „das Seiende“. „Einzelwesen“ bedeutet „das Seiende“. Es gibt weiterhin im *Tao-Te-King* keine genaue begriffliche Trennung zwischen Tier, Pflanze und Mensch, so bedeutet „alle Wesen“ so etwas wie „das Seiende im Ganzen“. Ich werde mich nicht streng an diese Ausdrücke halten. Statt „zwischen dem Himmel und der Erde“ werde ich oft von der

„Tao erzeugt sie, seine Tugend (Te) nährt sie,
sein Wesen gestaltet sie, seine Kraft vollendet sie.
Daher ist unter allen Wesen keines,
das nicht Tao verehrt und seine Tugend wertschätzt.
Taos Verehrung, seiner Tugend Wertschätzung
Ist niemandes Gebot und immerdar freiwillig.
Denn Tao erzeugt sie, seine Tugend nährt sie,
erhält sie, zieht sie auf, vollendet sie, macht sie reif,
pflegt sie, schirmt sie.
Erzeugen und nicht besitzen, wirken und nichts darauf geben, erhalten und nicht beherrschen,
das heißt tiefe Tugend." (S)

Das Tao ist der Ursprung des Lebens. Es erzeugt nicht nur alle Wesen, sondern gibt auch allen Wesen ununterbrochen Kraft zu leben, sich zu entwickeln und zu vollenden. Das Tao ist die alle Wesen sein lassende, gebärende, ernährende Naturkraft. Laotse nennt die ursprüngliche Einheit dieser Lebensquelle das Tao, und die Kraft im Einzelwesen das Te.[13] Das Te gibt den Einzelwesen ihre jeweilige Natur und innere Bestimmung, so dass jedes Wesen nach seinem eigenen inneren Weg und seiner eigenen Dynamik leben kann. Jedes Wesen besitzt von Natur aus eine eigene Selbstregulierungskraft und Selbstbestimmungskraft. Sie ist die Spontaneität seines Lebens.[14] Diese spontane Kraft zu leben fühlt jedes Wesen „natürlich". Ihr entgegenzuwirken, erschwert und erstickt das Leben. Laotse sagt:

„Taos Verehrung, seiner Tugend Wertschätzung ist niemandes Gebot und immerdar freiwillig."

Alle Wesen können ihrer eigenen Natur folgen – sich bewegen, sich entwickeln und am Ende wieder ins Tao zurückzukehren. Sie folgen darin frei ihrer eigenen Natur und werden nicht durch einen anderen Grund bestimmt. Das Te ist keine Bestimmung im Sinne eines Schicksals, sondern im Sinne der Natürlichkeit des Lebens. Das Te ist das jeweilige

---

„Welt" oder „Erscheinungswelt" sprechen. Wenn ich „die Welt" schreibe, meine ich die Natur, den Kosmos, sowie die menschliche Welt, oder alles Seiende zwischen dem Himmel und der Erde.

[13] Das Wort „Te" (德) bedeutet üblicherweise „Tugend", aber ursprünglich bedeutet es „Leben". Wilhelm hat das Wort Te richtigerweise mit „Leben" übersetzt. Im Kommentar von Wang Pi wird Te als „das, was die Wesen erhalten, um zu leben" definiert. „Leben" wird seitdem als Grundbedeutung des Te aufgefasst.

[14] Laotse hat nicht näher über den Unterschied des Lebens (Te) bei Pflanzen, Tieren und Menschen gesprochen. Im späteren Taoismus der Han-Dynastie gab es viele Auseinandersetzungen über den Unterschied des Te bei Tieren, Pflanzen und Menschen. Laotse blickt mehr auf das Gemeinsame und weniger auf das Unterscheidende.

Lebensprinzip, der Ursprung der unterschiedlichen inneren Eigenschaften aller Wesen. Alle Wesen können sich auf die Spontaneität ihres eigenen Lebens verlassen, und ihr Leben wird sich gut entwickeln, wenn sie nicht durch eine äußere Macht in ihrer Entwicklung behindert werden.

„Tao erzeugt sie, [...] pflegt sie, schirmt sie“.

Das Tao gibt nicht nur allen Wesen ihre Lebenskraft, sondern pflegt und schützt sie liebevoll. Das Tao ist eine Kraft, die die Welt in Harmonie hält. Mit diesem Ausdruck zeigt Laotse ein tiefes Vertrauen in die gebärende kosmisch-mütterliche Kraft der Natur.

> *„Erzeugen und nicht besitzen, wirken und nichts darauf geben, erhalten und nicht beherrschen, das heißt tiefe Tugend.“*

Das Tao wirkt bei allen Wesen auf die Weise des Wu-Wei. Das Wu-Wei des Tao ist die tiefe Tugend. Das Tao gibt allen Wesen ihre eigene Kraft zu leben, ohne sie auf eine dominante Weise zu bestimmen oder sich einzumischen. Darum sind alle Wesen von Grund auf frei und besitzen alle Freiheit, über die Entwicklung des eigenen Lebens zu entscheiden.

B. Das Nichtsein ( )

Laotse erblickt eine ununterbrochene Naturkraft, die alle Wesen durchfließt und belebt. Er nennt sie Tao. Die alle Wesen belebende, ernährende Kraft ist die Wirkung des Tao auf der Seite des Seins. Er fragt weiter nach dem Hintergrund der Erscheinungswelt: wenn die ganze Erscheinungswelt, die sich zwischen dem Himmel und der Erde befindet, ständig in Wandlung ist, worauf sind dann der Himmel und die Erde selbst gegründet? Wir sehen den Kreislauf der Himmelserscheinungen, den Wechsel der Jahreszeiten, Tag und Nacht, das Entstehen und das Vergehen aller Wesen. Was ermöglicht diese Verwandlung?

> *„Alle Wesen entstehen aus dem Sein, Das Sein entsteht aus dem Nichtsein.“ (K40, S)*

Alle Wesen entstehen aus dem Sein – dem belebenden Tao. Das Sein entsteht aber nicht durch einen Schöpfer, sondern aus dem Nichtsein. Aber was bedeutet „Nichtsein“?

> *„´Nichtsein´ nenne ich den Anfang von Himmel und Erde.“ (K. 1, W)*

Die Erde ist der tragende Lebensraum aller Wesen. Der Himmel grenzt einerseits diesen Lebensraum ab, andererseits gibt er durch den Wechsel der Jahreszeiten allen Wesen ihre

konkrete Lebenszeit. Der Himmel und die Erde bilden zusammen den Zeit-Raum, der die ganze Erscheinungswelt in sich trägt. Zwischen Himmel und Erde bewegt sich die Erscheinungswelt, bewegen sich alle Wesen. Mit anderen Worten: der Himmel und die Erde zusammen bilden Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Laotse fragt nicht nach einem Begriff von Zeit-Raum, sondern schaut direkt nach dem „Hintergrund" von Himmel und Erde. Wenn Himmel und Erde die tragende Basis für die ganze Erscheinungswelt sind, worauf sind Himmel und Erde selbst gestellt? Er sieht hinter und zwischen dem Himmel und der Erde nichts, worauf er diese weiter zurückführen kann. Er findet Himmel und Erde als tragende Grundlage, doch sie selbst sind ein leerer Abgrund:

„Tao ist leer, und in seinem Wirken wird es nie gefüllt.
Ein Abgrund, oh!, gleicht es aller Wesen Urvater." (K. 4, S)

Man kann diesen leeren Abgrund nicht als Etwas bezeichnen, weil er nicht etwas ist, das man wahrnehmen kann. Laotse benennt ihn als die andere Seite des Tao– das Nichtsein. Wir sehen hier zwei unterschiedliche Bedeutungen des Tao: einerseits als Sein – die Lebenskraft in allen Wesen, die sich spätere Taoisten auch als „kosmische Energie" vorgestellt haben; andererseits als Nichtsein – der leere Abgrund, die Zeit lassende und Raum lassende Offenheit. Aus dieser leeren Offenheit werden Zeit und Raum sich je und je ergeben, und das Leben aller Wesen wird erneuert und verwandelt. Die Zeit und der Raum, die große Lebensbühne von Natur und von Geschichte, werden nie geschlossen. Jeden Tag ist die Welt neu für das Leben. Laotse beschreibt die Unerschöpflichkeit des Nichtseins mit einem anderen Gleichnis:

„Was zwischen Himmel und Erde, wie gleicht es dem Blasebalg!
Er ist leer und doch unerschöpflich; er regt sich, und um so mehr geht heraus." (K5)

Das Tao als das Nichtsein ist der ruhige Abgrund, aus dem die Zeit und der Raum sich ergeben. Aus diesem ruhigen Abgrund beginnt alles Leben, entwickelt sich und kehrt wieder in ihn zurück. Das Tao gibt Zeit für Leben, Entwicklung und Auflösung. Es ist in sich still und ruhig, leer und offen. Es ist zwischen allem und umfasst alles. Aus der Wirkung des Seins werden alle Wesen belebt. Aus der Wirkung des Nichtseins werden alle Wesen vergehen und sich auflösen – zurück ins Nichtsein. Das Nichtsein ist die Raum und Zeit gebende Offenheit, es ist auch die auflösende und befreiende Kraft des Tao. Durch die Auflösung ins Nichtsein wird alles Seiende erneuert und weiter in andere Formen verwandelt. Durch die Wirkungen des belebenden Tao und des auflösenden Tao werden das Leben und die Geschehnisse der

Welt ständig verwandelt. Zwischen Sein und Nichtsein bewegt und verwandelt sich die Welt immer weiter, ohne Anfang und Ende.

C. Die ursprüngliche Einheit

Das Sein und das Nichtsein sind die beiden Seiten des Tao, aus ihrer Wirkung ergeben sich alles Leben und alle Erscheinungen. Das ursprüngliche Tao kann Laotse schwer mit Begriffen ausdrücken, so umschreibt er es mit den Gleichnissen:

> *„Beides ist eins dem Ursprung nach und nur verschieden durch den Namen.*
> *In seiner Einheit heißt es das Geheimnis.*
> *Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis*
> *Ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten." (K. 1, W)*
> *„Der Tal-Geist ist unsterblich, es heißt das tiefe Weibliche.*
> *Des tiefen Weiblichen Pforte, sie heißt des Himmels und der Erde Wurzel.*
> *Je und je ist er wie daseiend, in seinem Wirken mühelos." (K.6, S)*

Das Tao ist wie ein geheimnisvolles Tor, dem alle Lebewesen und Geschehnisse der Welt unerschöpflich entspringen. Es ist wie der „Tal-Geist", der alles in sich aufnimmt und sammelt. Es ist auch wie die „tiefe weibliche Pforte", der gebärende Mutterleib. Die ursprüngliche Einheit des Tao, oder das Tao selbst ist die Wurzel aller Wesen, der tragende Abgrund und die Vereinigung der belebenden und auflösenden kosmischen Kräfte. Das Tao als Mutter aller Wesen erscheint nicht als personifizierter „Schöpfer", der die Welt aus dem Nichts schöpft.[15] Die Verwandlung der Welt ist auch nicht eine teleologische - es gibt kein Ziel und keinen Endpunkt für die Verwandlung. Nach dem Denken des Tao ist die Welt – die Geschichte oder die Natur - ein geheimnisvolles Geschehnis. Es gibt keinen Anfang und kein Ende. Es gibt nur ständig sich verwandelnde Wirklichkeit. Die Welt geht weiter, mit der Geburt und dem Tod von allen Wesen und mit der ständigen Veränderung der Natur. Anfang und Ende findet man nur in bezug auf eine bestimmte Sache und von einem bestimmten Standpunkt aus, aber nicht in bezug auf das Ganze des Kosmos.

[15] Es gibt viele Auseinandersetzungen zwischen katholisch-theologischen Kommentatoren und nicht-theologischen Kommentatoren. Sie stellen die Frage, ob man das Tao als „Schöpfer" erklären kann. Die grundlegende Frage zielt auf den „Schöpfer" und in welchem Sinne er verstanden werden muss. Versteht man den „Schöpfer" als den allen Wesen gemeinsamen Ursprung, oder als personifizierten „Kreator"? Zu diesem Thema siehe z.B. Lien Fu-Long: *„Der Mensch im Tao - der Mensch vor Gott; Eine vergleichende Studie über die religiöse Anthropologie im chinesischen und im christlichen Denken"*, Hamburg 1990.

Im Tao ist die Welt wie eine lebendige Einheit. Die Einheit der Welt umfasst die Mannigfaltigkeit, in der alles Seiende seinen eigenen Platz, seinen eigenen Lebensraum und seine Entwicklungszeit hat. Alle Wesen in der Welt fließen aber immer ineinander und verwickeln sich miteinander. Vom Einzelwesen aus betrachtet, hat jedes Wesen seinen eigenen Weg – sein Te, das es vom Tao erhält, und damit sein eigenes Leben. Der innere Weg des jeweiligen Wesens ist aber keine statische, festgelegte Bestimmung, sondern er ist lebendige Bewegung. Das Tao als Weg und Bewegung in allen Wesen bezeichnet die sich mannigfaltig entfaltenden Möglichkeiten, die alle Wesen für ihr eigenes Leben erhalten. Durch die Verwicklungen der Wege und der Bewegungen aller Wesen ist die Welt ständig im Wandel begriffen. Jedes Wesen ist ein kleiner Teil dieser lebendigen Einheit. Als vom Tao belebtes Wesen kann jedes Wesen seine Geborgenheit im Tao finden – aus dem es stammt und zu dem es zurückkehrt.

3. Die Eigenschaften des Tao

Die Welt wandelt sich zwischen Sein und Nichtsein, aber nicht linear und nicht immer in der gleichen Weise. In den Wandlungen der Natur und denen der menschlichen Welt gibt es immer Überraschungen und Schönheiten, die durch kein Naturgesetz erklärt werden können. Aber allgemein verwandeln sich die Natur, die menschliche Welt, sowie alle Geschehnisse nach einer bestimmten Regel. Im *„Buch der Wandlungen“ (I Ging*) wird „Wandel“ in drei Weisen aufgefasst, nämlich erstens als eine zyklische Veränderung, zweitens als fortschreitende Entwicklung, und drittens als unveränderliches Gesetz.[16] Laotse hat teilweise das Wandlungsprinzip des I Ging aufgenommen, darüber hinaus aber auf der Grundlage seiner Naturerfahrungen einige neue Prinzipien hinzugefügt. Dies sind Verwandlungsprinzipien der ganzen Erscheinungswelt – der Natur, der Menschen und aller Geschehnisse der Welt. Da sie die Bewegungsweise aller Wesen und der Inhalt des Tao sind, kann man sie auch die „Eigenschaften“ des Tao nennen. Die wichtigsten dieser Prinzipien sind in vier Eigenschaften zu finden. Diese vier Eigenschaften bedingen sich gegenseitig und sind aufeinander bezogen. Es sind: *Rückkehr und Gegensatz, Schwachsein und Flexibilität*, *Ausgleichen* und *Wu-Wei*.

[16] Siehe dazu den Kommentar von Wilhelm auf Seite 131.

A. Rückkehr und Gegensatz

Zwei wesentliche Eigenschaften des Tao finden in Kapitel 40 unmittelbaren Ausdruck:

> *„Rückkehr ist Taos Bewegnis. Schwachsein ist Taos Gepflegnis.*
> *Alle Wesen entstehen aus dem Sein. Das Sein entsteht aus dem Nichtsein." (S)*

Das Tao bewegt sich nach dem Prinzip der Rückkehr, und seine Eigenschaft ist „Schwachsein". Beide, Rückkehr und Schwachsein, gründen auf dem Wandel zwischen Sein und Nichtsein und sind aufeinander bezogen. Laotse sieht in allen Phänomenen die Prinzipien von Rückkehr und Gegensatz. Wenn ein Wesen sich in eine bestimmte Richtung hin entwickelt, kehrt es irgendwann um und bewegt sich in die Gegenrichtung. Dies zeigt sich auch in den Naturerscheinungen: nach dem Frühling kommt der Sommer, nach dem Herbst der Winter; nach der Helle des Tages kommt das Dunkel der Nacht. Es zeigt sich auch in der menschlichen Welt: Wenn ein Mensch geboren ist, entwickelt sich sein Leben, er wird langsam alt, und irgendwann stirbt er und kehrt wieder zurück ins Nichtsein. Es gibt keine Wesen und Geschehnisse, die sich immer weiter in die gleiche Richtung entwickeln, ohne sich zu verändern. Sein und Nichtsein sind zwei Pole, die eine Vielfalt von Veränderungen der Welt umfassen. So ist im Sein schon das Nichtsein verborgen, im Vorwärts verbirgt sich bereits das Rückwärts. In allen Richtungen der Bewegungen sind ihre Gegenbewegungen verborgen. Nur geschehen die Rückkehr und die Gegensatzbewegung der Geschehnisse auf vielfältige Weise: schnell oder langsam, geradeaus oder ausweichend, subtil oder grob, an der Oberfläche oder in der Tiefe, usw. An diesen vielfältigen Manifestationen von Rückkehr und Gegensatz kommen die Kompliziertheit und die Schönheit der Erscheinungswelt zum Ausdruck. Was das Prinzip der Rückkehr und des Gegensatzes betrifft, so ist hier besonders der zeitliche Aspekt wichtig. Alle Dinge verändern sich im Lauf der Zeit. Die Wirklichkeit ist kein statischer Zustand, sie entwickelt sich nicht linear, sondern ist dynamisch und wiederspruchvoll – weil in ihr verschiedene Gegensätze verborgen liegen. Die Wirklichkeit der Dinge zu verstehen, heißt dann, sich die Veränderung und den Gegensatz vor Augen zu halten. So heißt es in Kapitel 22:

> *„Was krumm, werde vollkommen, Was ungleich, werde gerade,*
> *Was vertieft, werde gefüllt, Was zerrissen, werde neu,*
> *Wenn wenig, werde erreicht, Wenn viel, werde verfehlt." (S)*

Dass die Natur der Dinge in Gegensätzen verläuft, bedeutet aber nicht Willkürlichkeit oder Chaos. In der Bewegung des Lebens bedeutet Rückkehr eine natürliche Tendenz zur Ruhe. In ihren vielen Gegensätzlichkeiten bietet die Welt ein großes Spektrum der Wirklichkeit.

B. Das Schwachsein und die Flexibilität

Die zweite Eigenschaft des Tao ist das Schwachsein, oder besser die Biegsamkeit und Sanftheit. Diese Eigenschaft des Tao wird im *Tao-Te-King* oft in einem Gleichnis verdeutlicht, welches das Wasser mit ihr vergleicht, da es das Schwachsein bzw. die Sanftheit am deutlichsten ausdrückt. In Kapitel 8 finden sich Parallelen zwischen Tao und Wasser:

> *„Der höchste Gute ist wie Wasser.*
> *Wasser ist gut, allen Wesen zu nützen, und streitet nicht;*
> *Es bewohnt, was die Menschen verabscheuen. –*
> *Darum ist er nahe dem Tao." (S)*

Die Eigenschaft des Schwachseins zeigt einerseits die Flexibilität des Tao, anderseits zeigt sie die Dauerhaftigkeit der Wirkung des Tao. Das Tao wirkt in allen Wesen nicht auf dominante, harte Weise, sondern auf sanfte, passive und freilassende Weise. Das Tao hat keine Scheu vor Niedrigkeit und Schwachheit, dadurch wird es gerade groß. So kann auch das Wasser alles umfließen, und auf Dauer wirkt es auf alle Wesen:

> *„Nichts in der Welt ist weicher und schwächer als Wasser,*
> *und doch nichts, was Hartes und Starkes angreift,*
> *vermag es zu übertreffen, es gibt nichts, wodurch es zu ersetzen wäre." (S)*

Das Schwachsein weist auch auf die Empfänglichkeit des Tao hin. Man kann dieses Prinzip in menschliche Eigenschaften übersetzen: wenn ein Mensch mit starkem Willen in der Welt auftritt, so wird er sicher auf viel Widerstand und Kampf treffen. Durchsetzungsvermögen liegt der Philosophie des Taoismus nach in Aufnahmefähigkeit, in Flexibilität und Ausdauer. Härte und Stärke führen zu Starrheit und zum Tod, weil sich durch sie der für die Entwicklung bzw. für das Leben notwendige Freiraum verschließt. Es wäre jedoch verkehrt, das Schwachsein und die Flexibilität des Tao als ein Ausweichen zu missdeuten.[17]

[17] Die Eigenschaft der Schwachheit und Sanftheit bildet das höchste Prinzip der chinesischen Kampfkunst. Denn es gibt keine Stärke, der nicht eine größere Stärke begegnen kann. Durch Härte gegen Härte und Stärke gegen Stärke führt kein Weg zum Sieg, auch kein Weg zur Kampfkunst. Nur durch Sanftheit und Biegsamkeit kann das Spiel gewendet und wirklich zur Kunst werden. Dieser Gedanke (bzw. dieses Prinzip) ist eindeutig auf das *Tao-Te-King* zurückzuführen.

C. Ausgleichen

Das Prinzip des Ausgleichens bezieht sich ursprünglich auf die Gerechtigkeit des Kosmos. Dieses Prinzip stammt aus der alten Volksreligion, in der der Himmel die Gerechtigkeit symbolisiert. Das Tao als Prinzip des Ausgleichens bezieht sich aber nicht nur auf die Gerechtigkeit. Das Tao erhält die Welt in Harmonie durch das Ausgleichen aller Gegensätze. Doch sind im Verlauf der chinesische Geschichte die anderen Aspekte dieses Ausgleichens wesentlich weniger beachtet worden als der Aspekt der Gerechtigkeit. In Bezug auf das Ausgleichen ist Kapitel 77 schon oft zitiert worden:

> *„Des Himmels Weg, wie gleicht er dem Spannen des Bogens!*
> *Das Hohe bringt er nieder, das Niedere bringt er hoch.*
> *Das übervolle mindert er,*
> *das Nichtgenügende ergänzt er." (S)*

Da die Gerechtigkeit der Welt spontan durch das Tao ins Gleichgewicht gebracht wird, soll der Mensch sich nicht zu sehr in die Sache der Gerechtigkeit einmischen. Es ist eine Frage der Zeit, wann die Geschehnisse von sich aus „gerecht" werden. Laotse hält den Menschen offenbar für keinen entscheidenden Richter; es ist das Tao, das als der natürliche und endgültige Richter der Welt erscheint. Daher soll der Mensch nicht zu viel handeln in dem Versuch Gerechtigkeit herbeizuführen: er soll das Ausgleichen besser dem Tao überlassen.

D. Wu-Wei

Bei der Wirkung des Tao handelt es sich um einen natürlichen Vorgang, in dem sich alle Wesen ohne Zwang entfalten können. Bei diesem Vorgang sind nicht nur alle Wesen frei, sondern auch das Tao selbst ist frei. Das heißt, alles entwickelt sich nur spontan aus dem heraus wie es ist, und kein dominanter, bestimmender Wille von irgendjemandem oder irgendetwas aus der Welt, so wie sie ist, kann dies gestalten. Laotse beschreibt die Wirkung des Tao folgendermaßen:

> *„Je und Je ist er wie daseiend, in seinem Wirken mühelos."*

Das Tao als erzeugende, belebende Lebensquelle aller Wesen nennt Laotse tiefe Tugend:

> *„Erzeugen und nicht besitzen, wirken und nichts darauf geben,*
> *erhalten und nicht beherrschen, das heißt tiefe Tugend." (K51. S)*

Tiefe Tugend bezeichnet den Charakter des Wu-Wei, weil es allen Wesen die Freiheit gewährt. Das Tao ist die letzte Freiheit, hinter ihm gibt es nichts mehr, auf das diese weiter zurückgeführt werden kann. So sagt Laotse:

„Taos Richtmaß ist sein Selbst." (K25. S)

Das Wu-Wei des Tao gewährt einerseits die Freiheit aller Wesen, andererseits gewährt es auch die Ungeschlossenheit der Welt. Das Tao ist die absolute Offenheit der Zeit und des Raumes, in der das Leben wie ein Geheimnis geschieht und sich immer weiter entwickelt. Das Tao - das Sein und das Nichtsein - ist ein „Einfach so"; es gibt keinen Grund und kein Warum, auf das es noch weiter zurückgreifen kann. Darum kann Laotse es nur als Abgrund und als Geheimnis bezeichnen. Wu-Wei bezeichnet diesen grundlegenden Charakter des Tao: die letzte Freiheit, die alles frei lassende; die absolute Offenheit, die alle geschehen lässt; die mühelose Wirkung des Tao, die die Spontaneität und die Natürlichkeit des Leben so sein lässt, wie sie sind.

4. Das Wu-Wei des Tao als Vorbild des Wu-Wei des Menschen ?

Wu-Wei ist ein natürlicher Charakter des Tao, das heißt, ohne Warum und ohne Mühe wirkt das Tao auf alles. So soll der Mensch es als Vorbild nehmen, dadurch wird sich die menschliche Welt wie die Natur spontan entwickeln. Das Wu-Wei des Tao ist das Vorbild für das Wu-Wei des Menschen:

„Tao ist ewig Nicht-Tun, und doch bleibt nichts ungetan.
Wenn Fürsten und Könige (es) zu halten vermögen,
werden alle Wesen von selbst sich umwandeln." (K. 37, S)

Hier stößt man auf die Schwierigkeit, dass der Mensch in seiner Wirklichkeit, ob im Handeln oder im Denken, immer etwas „tut" - wie kann er dann „nicht-tun"? Besonders in der politischen Realität – für die Regierenden, für Fürsten und Könige - ist die Verwaltung und die Führung eines Landes eine komplizierte Tätigkeit – wie sollen sie hier „nicht-tun"?

Hier sehen wir, dass das Wu-Wei des Tao und das Wu-Wei des Menschen nicht auf der gleichen Ebene verstanden werden können. Das Wu-Wei des Tao ist ein natürlicher Vorgang, aber Wu-Wei beim Menschen ist kein spontanes Geschehnis, sondern es setzt viel Mühe von

Seiten des Menschen voraus. Laotse hat diesen Unterschied nicht übersehen, deshalb drückt er sich folgendermaßen aus:

> *„WENN Fürsten und Könige [es] zu halten vermögen, [DANN] werden alle Wesen […]“*

Mit anderen Worten: WENN der Mensch nicht schon etwas tut, DANN wird das Wu-Wei des Menschen auch nicht geschehen. Der Mensch, der das Tao und das Wu-Wei des Tao als „Vorbild“ nimmt, kann nicht einfach Nicht-Tun. Denn der Mensch hat von Natur aus immer schon eine Tendenz, sich zu beschäftigen. Wu-Wei bedeutet wörtlich Nicht-Tun, aber nicht im Sinne der Untätigkeit, sondern im Sinne der Dynamik. Es ist ein Zustand, in welchem der Mensch sich mit dem Tao vereinigen kann. Wie kann Wu-Wei beim Menschen geschehen? Ist das Wu-Wei ein Ziel oder ein Weg? Diese Frage kann hier nur kurz beantwortet werden: Wu-Wei ist sowohl das Ziel als auch der Weg. Das Ziel erreicht man nur, wenn man auf dem Weg des Wu-Wei geht. Der Weg des Wu-Wei bedeutet das Gleiche, wie der Weg zum Tao. Dies ist das eigentliche Thema dieser Arbeit.

III. Wu-Wei beim Menschen

1. Wu-Wei als Weg zur Erlangung des Tao

Wu-Wei als Weg zur Erlangung des Tao wird am deutlichsten in Kapitel 48 beschrieben:

> *„Wer lernen tut, nimmt täglich zu;*
> *Wer Tao tut, nimmt täglich ab,*
> *nimmt ab und wiederum nimmt ab,*
> *um anzulangen im Nicht-Tun,*
> *Nicht-Tun, und doch bleibt nichts ungetan,“ (S)*

Lernen ist ein Prozess der Ansammlung von Erkenntnissen. Man kann durch Lernen sein Wissen vermehren, was auch immer dieses beinhaltet. Der Weg zum Tao geht aber in eine andere Richtung, nämlich durch einen Prozess des immerwährenden Abnehmens. Wie kann der Mensch jedoch abnehmen? Laotse hat dies hier nicht direkt ausgesprochen, aber der Inhalt des gesamten *Tao-Te-King* macht deutlich, worum es sich dabei handelt: abnehmen soll die Verwirrung und die „Blockade“ des Herzens, weil der Mensch nur durch sein eigenes Herz

den Zugang zum Tao finden kann. Wenn dieser Zugang verwirrt und blockiert ist, kann der Mensch die Wirkung des Tao nicht mehr empfangen.[18] „Das Herz entleeren" kann man aber nicht nur durch den bloßen Wunsch, denn es bedarf dazu viel Arbeit an sich selbst. Es ist ein Prozess von Bemühungen. Darum sagt Laotse: „nimmt ab, wiederum nimmt ab." Der Weg des Wu-Wei ist durch diesen Satz charakterisiert. Wu bezeichnet in diesem Prozess die fortlaufende Entleerung, und Wei alle Blockaden - Angst, Starrheit, Verwirrung.[19] Wenn man diesen Weg durchschritten hat, erreicht man das Ziel,

„um anzulangen im Nicht-Tun, Nicht-Tun, und doch bleibt nichts ungetan."

Laotse hat in Bezug auf den Weg des Wu-Wei bzw. den Weg zum Tao lediglich sparsame Hinweise gegeben. Die Praxis des Wu-Wei ist in allen Kommentaren etwas anders konstruiert. Es ist ein offene Frage, wie Wu-Wei in der Praxis konkret zu verstehen ist. Dennoch findet man zwei wesentliche Aspekte des Wu-Wei, die in keinem Kommentar weggelassen werden können. Diese sind zum einen das Wu-Wei als Weg zur Erlangung des Tao, und zwar in Bezug auf die Verwandlung des Bewusstseins des einzelnen Menschen. Und zum anderen Wu-Wei als Prinzip des Regierens, und zwar in Bezug auf politische Handlungen und Ideale. Wu-Wei als Weg zur Erlangung des Tao werde ich in folgenden drei Schritten auszulegen versuchen: A. Vorbereitung: die Befreiung aus dem beengten Bewusstsein, B. Der Weg zum wahren Ich, und C. Die Vereinigung mit dem Tao.

A. Vorbereitung: Die Befreiung aus dem beengten Bewusstsein

Im Denken des Wu-Wei verbirgt sich bereits implizit eine Reflexion über die Realität der menschlichen Welt, nämlich das „Yu-Wei". Laotse zufolge ist die menschliche Welt auf verschiedenen Weisen des „Yu-Wei" konstruiert.[20] *Yu-Wei* (有為) ist ein Gegenbegriff zu

[18] Dass das Herz das Zentrum des Menschen ist und das Wesentliche des Menschseins ausmacht, ist ein Gedanke, den Taoismus, Konfuzianismus und Buddhismus gemeinsam haben. Die Bedeutung des Wortes „Herz" ist im Chinesischen vieldeutig und sehr kompliziert. Es ist allgemein als das Zentrum von Gefühl und Seele verstanden worden.

[19] Über die Blockaden des Herzens hat Laotse keine konkreten Angaben gemacht. Daher ist es auch eine offene Frage, welche Emotionen zur Kategorie der Blockaden gehören. Man kann bei Laotse keine modernen psychologischen Denkansätze erwarten.

[20] Das Ausdruck „ Yu-Wei" ist nicht im *Tao-Te-King* zu finden, sondern in einigen Kapiteln von Dschuang Dsi „*Wahrem Buch vom südlichen Blütenland*". Doch das, was das *Yu-Wei* aussagt, ist überall im *Tao-Te-King* zu finden, daher habe ich mich entschlossen, diesen Ausdruck hier direkt zu verwenden.

Wu-Wei. „Yu“ bedeutet „haben“, „Wei“ bedeutet „tun und handeln“. In Bezug auf das Handeln bedeutet Yu-Wei, dass alle Tätigkeit aus bestimmten Absichten und aus dem Wollen entspringt. In Bezug auf das Denken bezeichnet Yu-Wei das beengte Bewusstsein, das durch die Prägung durch die Gesellschaften entsteht (Sozialleben, Wertesysteme usw.). Im taoistischen Denken erscheint das Yu-Wei nicht als falsch, sondern nur als zu eng. Wenn die Menschen nur auf die Weise des Yu-Wei denken und handeln, können sie ihr wahres Leben nicht weiterentwickeln. Sie werden sich in ihrem engen Bewusstsein verfangen und dadurch miteinander in Konflikt geraten. Das Denken des Wu-Wei bedeutet eine Befreiung aus dem engen Bewusstsein des Yu-Wei und eine weitere Entwicklung des wahren Lebens. Um auf dem Weg des Wu-Wei zu gehen, muss man zuerst das alltägliche Bewusstsein des Menschen überdenken. Wie ist das alltägliche Bewusstsein des Menschen beschaffen? In *„Das wahre Buch vom südlichen Blütenland“* wird es von Dschuang Dsi sehr pessimistisch beschrieben:

> *„Im Schlafe pflegt die Seele verkehr. Im Wachen öffnet sich das körperliche Leben wieder und beschäftigt sich mit dem, was ihm begegnet, und die widerstreitenden Gefühle erheben sich täglich im Herzen. Die Menschen sind verstrickt, [...] Sie ertrinken in ihren Taten, [...] Sie sind zur Unfreiheit verdammt, wie mit Stricken gebunden; so sind sie eingefahren in ihre alten Geleise. Und ist das Herz dann erst dem Tod nahe, läßt es sich nicht zum lichten Leben wiederbringen. Lust und Zorn, Trauer und Freude, Sorgen und Seufzer, Unbeständigkeit und Zögern, Genußsucht und Unmäßigkeit, Hingegebensein an die Welt und Hochmut entstehen wie die Töne in hohlen Röhren, wie feuchte Wärme Pilze erzeugt. Tag und Nacht lösen sie einander ab und tauchen auf, ohne daß (die Menschen) erkennen, woher sie sprossen.“ (Buch II, 2. Verstrickungen der Außenwelt, 40)*

Das alltägliche Bewusstsein des Menschen ist nach Dschuang Dsi oft sehr unfrei und verwirrt. Die Menschen verwickeln sich in ihrem sozialen Leben, in dem sie ständig auf viele Anreize stoßen, und sie können sich hiervon nicht befreien. Sie leben meist in Unruhe und in alle möglichen Emotionen verstrickt, ohne mit dem eigenen Bewusstseinszustand zurechtzukommen.

Wie kann der Mensch zur Ruhe kommen? Laotse denkt über die Ursachen der Unruhe des Menschen nach und findet diese oft in falschen politischen und wirtschaftlichen Maßnahmen begründet. Darum richtet er seine Kritik an die Regierung. Man kann seine politische Kritik unter drei Aspekten zusammenfassen: es handelt sich erstens um das Erzeugen zusätzlicher Begierden nach Gütern; zweitens um die Einschränkung des Denkens durch die Auferlegung vorgeprägter Wertesysteme und Normen durch die Gesellschaft; und drittens um Kritik am

konfuzianischen Denken. Entsprechend soll sich der Mensch aus dem Verfangensein in die betreffenden Arten von Sozialleben befreien.

1. Befreiung aus der Begierde

Laotses Kritik richtet sich hauptsächlich gegen die Machthaber, weil es deren Maßnahmen sind, durch die die normalen Menschen in eine falsche Richtung gelenkt werden.

> *„Nicht hochschätzen Güter schweren Erwerbs, macht das Volk nicht Diebstahl verüben. Nicht ansehen Begehrbares, macht das Herz nicht unruhig." (K. 3, S)*

Die Begierde des Menschen nimmt nicht so stark überhand, wenn die Begierde des Volkes nicht durch übermäßige wirtschaftliche Anreize seitens der Regierung angestachelt wird. Durch die ständige Verführung durch Güter werden die Menschen süchtig nach Besitz, und ihr ganzes Leben hindurch streben sie nur noch nach der Materie. Dadurch entsteht die Unruhe des Herzens im Volk. Eine noch schlimmere Folge der Begierde ist der Krieg. In Ausübung ihres Besitzwahns stacheln die Könige Kriege zwischen den Staaten an, ohne auf das Volk und dessen Leben Rücksicht zu nehmen.

> *„Hat das Reich Tao, so hält man Gangpferde zur Felddüngung.*
> *Hat das Reich nicht Tao, so züchtet man Kriegsrosse an den Grenzen [...].*
> *Kein größeres Unheil, als Genügen nicht zu kennen,*
> *Kein größeres Laster, als nach Mehrbesitz zu brennen.*
> *Darum: Wer sich zu genügen weiß, hat ewig genug." (K. 46, S)*

Es gibt keine politische Maßnahme, die die Kriegsführung zwischen den Staaten beenden könnte, wenn sich die Menschen nicht des Schadens, den ihre Begierde verursacht, bewusst sind. Das Streben, ihre Begierde durch das Anhäufen von Besitz zu stillen, führt die Menschen nur in eine Sackgasse - in dieser kann die Begierde niemals wirklich gestillt werden, stattdessen wird immer nach noch mehr Besitz gestrebt. Um aus der Sackgasse des Besitzwahns herauszukommen, ist es nötig, die Täuschung durch die Begierde zu durchschauen und sich von ihr zu befreien.

2. Befreiung aus dem festgelegten Wertsystem

> *„Wenn auf Erden alle das Schöne als schön erkennen, so ist dadurch schon das Häßliche gesetzt. Wenn auf Erden alle das Gute als gut erkennen, so ist dadurch schon das Nichtgute gesetzt." (K. 2)*

Die Menschen leben in einer Welt voll unterschiedlicher Kriterien: Kriterien des Schönen und Hässlichen, des Guten und Schlechten, des Moralischen und Unmoralischen. Jedes Kriterium entsteht aus bestimmten Zeit-Raum-Bedingungen heraus und gestaltet ein Wertsystem. Die Kriterien sind relativ und veränderlich. Wenn sich die Menschen aber der Relativität der Kriterien nicht bewußt sind, und ihr Denken durch diese geprägt werden, so verengt sich ihr Bewusstsein, und ihre Weltsicht ist nicht mehr offen. Laotse ist sich der Macht der sozialen Normen wohl bewußt. Wenn der Mensch unter der Macht des Kollektivbewusstseins steht, kann er nicht mehr nach seiner Natur leben, sondern er muß sich ständig an den engen Sozialrahmen anpassen. Wenn er dessen Kriterien verinnerlicht, so blockiert dies oft seine wahren Empfindungen, und sein Leben wird starr. Dadurch wird im Leben viel Elend gestiftet. Auf dem Weg zum Tao ist es notwendig, sich aus dem engen Rahmen des sozialen Wertesystems zu befreien und sein Denken auf einem offenen Weg zu halten.

3. Rückzug aus der Verstrickung mit der Welt

In der chinesischen Gesellschaft haben die Menschen immer sehr eng zusammengelebt. Gedanken über das Wesen des Menschen haben sich daher auf die enge Verbindung zwischen den Menschen gerichtet. Diese Gedanken präsentiert der Konfuzianismus durch die ganze Geschichte. Konfuzius definiert das Menschsein als Ren: (人者，仁也), das heißt, dass das Wesen des Menschseins auf der Liebe zwischen den Menschen beruht. Die Selbstverwirklichung des Menschen ist dem Konfuzianismus nach nur möglich, wenn die Menschen in ihrem realen Leben mit den anderen – der Familie, der Gesellschaft, dem Volk und der ganzen Welt - teilen und gemeinsam ein sinnvolles Leben entwickeln. Das Denken des Konfuzianismus ist auf der Basis des sinnvollen Zusammenlebens aufgebaut. Durch Politik und Erziehung soll das Volk kultiviert werden und sein Leben eine sinnvolle Orientierung erhalten. Umgekehrt denken Laotse und Dschuang Dsi vielmehr in Richtung der Freiheit und Selbstständigkeit des einzelnen Menschen.

In Kapitel 38 des *Tao-Te-King* hat Laotse das Sinn-Wert-System des Konfuzianismus scharf kritisiert und versucht, das starr gewordene konfuzianische Denken durch eine Zurückführung zum Tao zu beleben. Dschuang Dsi äußert ebenfalls mehrfach Kritik an der Starrheit der späteren Konfuzianer. Diese Kritik betrifft nicht die Idee des menschlichen Zusammenlebens, sondern richtet sich gegen die Gefahr der Abhängigkeiten, die durch das Zusammenleben entstehen können. Für Laotse und Dschuang Dsi besteht im engen Zusammenleben die große Gefahr, dass die Menschen die Entwicklungsmöglichkeiten ihrer Persönlichkeit und die

Verbindung zu dem Tao verlieren, und nur noch nach Anerkennung durch die Gesellschaft suchen und nach den engen, von der Gesellschaft geprägten Normen leben. In diesem Sinne bedeutet der Weg des Wu-Wei ein inneres Sich-Zurückziehen aus den Verwicklungen des Soziallebens:

> *„Seine Ausgänge schließt er, Macht zu seine Pforten, Er bricht seine Schärfe, [...] Darum ist er unzugänglich für Anfreundung, [...] für Entfremdung, [...] für Vorteil, Schaden, [...] Ehre, [...] Schmach." (K. 56, S)*

Vom heutigen Denken her kann man den ersten Schritt des Wu-Wei so erläutern: Einen Weg zum Tao zu finden, heißt, dass man sich auf die Suche nach der Wahrheit macht, aufgrund eigener Erfahrung. Die Erfahrung des Menschen ist aber zuerst von ihrer Faktizität geprägt, gleichgültig, ob es sich dabei um Menschen aus dem alten China oder aus der modernen Welt handelt. Die Menschen besitzen immer schon viele Begierden, wenn diese nun noch von der Regierung durch wirtschaftliche Maßnahmen angereizt werden, so vergeuden die Menschen viel Zeit und Energie in ihrem Streben nach Gütern. Wenn sie sich in der Falle der Begierde und des Besitzwahns verfangen, dann können sie ihr wahres Leben nicht mehr entwickeln. Darum ist die Minderung der Begierde und das Durchschauen des Besitzwahns eine notwendige Basis für den Weg zum Tao. Wu-Wei bedeutet für die Regierung, die Begierde des Volkes nicht anzustacheln (K. 3), und für die Menschen, die den Weg des Tao gehen möchten, sich nicht in der Falle der Begierde zu verfangen.

Die zweite Faktizität besteht in der großen Menge an Kriterien und Normen, die eine Gesellschaft prägt. Es ist normal und gewöhnlich, dass jede Gesellschaft eigene Kriterien und Wertesysteme bildet, dadurch erhalten die Menschen Regeln für ihr Sozialleben. Aber jedes Wertesystem oder Denksystem hat seine Grenzen, und ist mehr oder weniger geschlossen. Wenn ein Mensch nur im gegebenen Wert-Denk-System lebt, dann wird sein Zugang zu anderen Denkweisen verschlossen. Der Weg zum Tao bedeutet ein Offenhalten des Denkens – ein Offenhalten der eigenen Denkweise und Bewertungsweise in Bezug auf die Dinge der Welt. Wu-Wei bedeutet, sich von der Prägung des eigenen Denkens zu befreien.

Die dritte Überlegung bezieht sich besonders auf die Konfuzianer. In den zwei Jahrtausenden chinesischer Geschichte hat sich der Dialog zwischen dem konfuzianischem und dem taoistischem Denken ununterbrochen fortgesetzt. Es geht hierbei um die Nähe und die Ferne zwischen dem einzelnen Menschen und seiner Gesellschaft. Es geht weniger um das reale

Sozialleben, d. h. darum, ob man in seinem Leben sozial engagiert ist oder ein Einsiedlerdasein führt, sondern vielmehr um die innere Haltung zur Welt. Der Konfuzianer legt viel Wert auf das politische Handeln und versucht das Volk durch seine Ideen zu kultivieren. Umgekehrt denkt Laotse, daß das Wu-Wei ein besserer Weg für die Menschen ist, weil sie dadurch größeren Freiraum haben, um die eigene Natur (Te) zu entwickeln. Darum ist die innere Befreiung aus der Verstrickung mit der Gesellschaft erforderlich. Die Befreiung aus dem beengten Bewusstsein ist die Voraussetzung für den Weg zum Tao. Wenn die Menschen sich aus ihrem geprägten beengten Bewusstsein befreien, dann können sie den Weg des Wu-Wei begehen, zurück zu ihrem wahren Ich.

B. Der Weg zum wahren Ich

Der Weg des Wu-Wei beginnt mit einer Befreiung des beengten Bewusstseins, d. h. einer Befreiung aus dem Denken und Handeln des *Yu-Wei*. Wenn dies dem Menschen gelingt, so ist er innerlich freier, um sein wahres Ich zu entwickeln. Was heißt „wahres Ich"? Hierzu ist zu bemerken, daß es im taoistischen Denken ein „wahres Ich" im allgemeinen nicht gibt. Es geht nicht darum, ein für alle Menschen allgemein gültiges Kriterium dafür zu finden, wie das wahre Ich beschaffen sein soll. Vorausgesetzt werden muss nur, dass jeder Mensch seinen eigenen Weg auch gehen kann, um sein eigenes wahres Ich zu entwickeln. Dem *Tao-Te-King* zufolge erhält jeder Menschen sein eigenes Leben – das Te – durch das Tao, daher kann er sich auf seine „Intuition" verlassen, um seinen eigenen Weg zum wahren Ich zu finden. Das Problem ist, daß die Intuition oft von der „Verwirrung des Herzens" überdeckt ist. Um seine Intuition zu entwickeln, braucht der Mensch deshalb viel Mühe, um sein Herz von der Verwirrung zu befreien. Wu-Wei bedeutet in diesem Schritt zum wahren Ich einen dauernden Klärungsprozess, der nötig ist, um aus der „Verwirrung des Herzens" herauszugelangen und die Entwicklung der Spontaneität des Lebens zu ermöglichen. Dieser Gedanke ist verstreut über mehrere Kapitel des *Tao-Te-King* zu finden. Am vollständigsten scheint er mir in den Kapiteln 10 und 15 dargestellt zu sein. In Kapitel 15 liegt der Kerngedanke in der „Entleerung von der Trübe des Herzens". In Kapitel 10 ist es die Entwicklung der Spontaneität des Lebens. Im folgenden werde ich anhand dieser beiden Kapitel den Weg zum wahren Ich auszulegen versuchen.

1. Die „Entleerung von der Trübe des Herzens“[21]

Für das wahre Ich findet sich in Kapitel 15 ein sehr lebendiger Ausdruck:

> *„Die Guten des Altertums, die Meister geworden,*
> *waren fein, geistig und tief eindringend.“ (K. 15, S)*

Mit wenigen Worten - „ fein, geistig und tief eindringend“ - charakterisiert Laotse die wichtigsten Eigenschaften des wahren Ich. Zur Ergänzung beschreibt er weiter:

> *„Behutsam waren sie, wie wer im Winter einen Fluß überschreitet,*
> *Vorsichtig, [...] zurückhalten, [...]*
> *Einfach wie Rohholz, leer wie ein Tal, [...].“*

Mit Behutsamkeit, Vorsicht und Zurückhaltung beschreibt Laotse Eigenschaften des wahren Ich: Sensibilität und Respekt vor dem Leben des anderen Menschen sind erforderlich, um nicht das eigene Denken auf den anderen zu übertragen. „Einfach wie Rohholz und leer wie ein Tal“ bezeichnet die Empfänglichkeit und die Offenheit, mit der solch eine Persönlichkeit der Welt begegnet. Aus taoistischer Sicht besitzt eine ideale Persönlichkeit zwei wichtige Eigenschaften: sie ist einfach und leer. „Einfach“ bedeutet, daß man die Kompliziertheit und die Zerstreuung der Seele schon durchschritten hat und wieder in die Einheit der Seele zurückkehren kann. „Leer“ bedeutet die Offenheit, die Beweglichkeit der Welt und die Kraft des Tao empfangen zu können. Wie kann man diesen Seelenzustand erreichen? Laotse schreibt:

> *„Wer kann das Trübe, indem er es stillt, allmählich klären?*
> *Wer kann die Ruhe, indem er sie bewegt, allmählich beleben?“*

Laotse hat nicht erklärt, woher das „Trübe“ stammt, ob es im Herzen selbst verwurzelt ist oder ob es von außen verursacht wird, und vor allem wie man es „stillen“ kann. Woher immer es auch stammen mag, dies ändert nichts an der Tatsache, dass es ein Teil des Lebens ist, mit dem jeder Mensch sein Selbst konfrontieren oder aber das er verdrängen muß. Um den Seelenzustand der Einfachheit und Offenheit zu erreichen, gibt es keinen einfachen Weg, auf dem man die Schwierigkeiten des Lebens und des Selbst überspringen kann. Den Weg zum Tao findet man nicht im Draußen, sondern nur durch den Zugang ins eigene Herz. Das heißt, dass man sich auf alle Lebenssituationen, wie Freude, Angst, Veränderungen usw., einlassen

[21] Den Ausdruck „Entleerung von der Trübe des Herzens“ lehne ich an die Übersetzung und die Kommentare von Strauß und Wilhelm an.

muss, um in der Bewegtheit des Lebens Ruhe zu finden. Nur dadurch kann die Trübung des Herzens allmählich geklärt werden. Die Ruhe ist aber nicht das endgültige Ziel der seelischen Arbeit. Eine ständige Ruhe des Herzens ist oft nur ein Schein – eine täuschende Falle. Sie könnte Verschlossenheit oder Starrheit bedeuten – der Betreffende erträgt die Unruhe der Seele vielleicht nicht, so dass er das Leben sich nicht bewegen lässt oder die Unruhe verdrängt. Eine wirkliche Ruhe des Herzens erreicht der Mensch nur, wenn sie von der Bewegung des Lebens nichts verliert. Es wird also eine doppelte Forderung an das Leben gestellt: das Trübe zu klären und durch die Beweglichkeit des Lebens das Herz zur Ruhe kommen zu lassen. Aber: Wer vermag das? In dieser Frage muss eine Aufforderung gesehen werden, in der aber wohl nicht das Ziel wichtig ist, dass dieser Zustand erreicht und immer in ihm verblieben wird. Wichtig ist der Weg – der Prozess, sich auf diesen Weg zu bewegen. Denn Wu-Wei ist sowohl das Ziel als auch der Weg.

2. Die Entwicklung der Spontaneität des Lebens (Te)

Wenn der Mensch immer wieder die Verwirrung seines Herzens klären kann und seine Seele in Einfalt zu halten versucht, dann kann er die Spontaneität seines Leben weiterentwickeln. Die Spontaneität des Lebens ist die einheitliche Kraft, die jeder vom Tao bekommt, das Te. Laotse glaubt, das Kind lebt noch voll in der Spontaneität. Mit dem Erwachsenwerden und durch die Sozialisation verliert der Mensch langsam diese Naturkraft:

> *„Wer festhält des Lebens (Te) Völligkeit,*
> *der gleicht einem neugeborenen Kindlein.“ (K. 55, W)*

Um den Weg zum Tao zu gehen, muß man die Kraft des eigenen Lebens entwickeln. Das Te - die Spontaneität des Lebens - ist ein Teil der Bewegung des Tao, so dass jeder Mensch den Weg zum Tao in der inneren Bewegung seiner Seele finden kann. In Kapitel 10 finde ich drei Aspekte, die die Entwicklung der Spontaneität des Lebens ausdrücken.

> *„Kannst du deine Seele bilden, daß sie das Eine umfängt, ohne sich zu zerstreuen?*
> *Kannst du deine Kraft einheitlich machen und die Weichheit erreichen,*
> *daß du wie ein Kindlein wirst?[...]*
> *Kannst du mit deiner inneren Klarheit und Reinheit alles durchdringen,*
> *ohne des Handelns zu bedürfen?“ (K.10, W)*

a. Ein stabile Seelenkraft bilden

> *„Kannst du deine Seele bilden, daß sie das Eine umfängt, ohne sich zu zerstreuen?“*

Um das Eine (Tao) umfangen zu können, muß der Mensch konzentrierte und stabile Seelenkräfte entwickeln. Eine zerstreute Seele ist wie ein zerbrochenes Gefäß, das die Wirkung des Tao nicht aufzunehmen vermag. Den oben zitierten Satz kann man vielleicht folgendermaßen verstehen: das Tao oder die Vereinigung mit dem Tao zu erreichen, setzt als Bedingung voraus, dass man das eigene Leben schon einigermaßen stabil und tief bewußt entwickelt hat. Wenn die Seele zu zerbrechlich ist, besteht keine gute Basis für den Weg zum Tao.[22]

b. Die Spontaneität des Lebens entwickeln

> *„Kannst du deine Kraft einheitlich machen und die Weichheit erreichen, dass du wie ein Kindlein wirst."*

Die Aufforderung „wie ein Kindlein zu sein", bedeutet nicht, das Erwachsensein zu verweigern oder zur Naivität der Kinderzeit zurückzukehren. Die „Kraft einheitlich machen" und „die Weichheit erreichen" deutet auf die Entwicklung der Spontaneität des Lebens hin. Nach Laotse sind die meisten Kinder der Welt gegenüber völlig offen und leben im Augenblick des Seins.[23] Das Tao gibt jedem Menschen eine vollständige Natur – spontane Lebenskraft von Geburt an, die jeder Mensch im eigenen Leben finden kann. Der Weg zum Tao bedeutet auch, zur eigenen ursprünglichen Lebenskraft zurückzukehren und die Spontaneität seines Lebens weiterzuentwickeln. Das bedeutet auch, die Starrheit und die Eingefahrenheit des Lebens immer wieder zu durchbrechen und die Welt mit Offenheit empfangen zu können.

c. Die Intuition im Herzen finden

> *„Kannst du mit deiner inneren Klarheit und Reinheit alles durchdringen, ohne des Handelns zu bedürfen?" (W)*

---

[22] Die Begriffe Seele, Herz und Leben haben sehr ähnliche Bedeutung. Sie bilden das Zentrum des persönlichen Bewusstseins und sind im Tao verwurzelt. In der chinesischen Philosophie gibt es hierfür keine genaue Definition. So kann ich diese Wörter hier auch nur in ihrer ungenauen Bedeutung verwenden.

[23] Mit „Kindlein" ist bei Laotse das „natürliche Kind" gemeint, das noch voller Spontaneität und Einfachheit ist. Über „reale Kinder", die zweifellos viele Probleme haben können, hat Laotse nichts geschrieben. Man kann durchaus das optimistische Denken des Laotse über Kinder in Frage stellen und wiederlegen, da es in der Realität so viele „problematische Kinder" gibt, und nicht alle Kindern offen zur Welt sind (z.B. autistische Kinder). Aber Laotse möchte mit *Kindlein* etwas anderes ausdrücken: es geht ihm nicht um eine Kinderpsychologie, sondern um das Wesen des Menschen - das Te - die Spontaneität des Lebens.

Aus der einheitlichen Kraft der Seele entspringt die Spontaneität des Lebens. Noch einen Schritt weiter auf dem Weg zum Tao findet der Mensch in der Tiefe seiner Seele die Intuition – innere Klarheit und Reinheit -, die bei jedem Menschen potenziell vorhanden ist. Die Intuition ist die innere Stimme, die jeder Mensch in sich vernehmen kann, wenn er seine eigene innere Klarheit und Reinheit erreicht. Die Intuition gibt dem Menschen weder Erklärungen noch genaue Anleitungen, wie er handeln soll. Aber sie gibt dem Menschen eine subtile „Ahnung", ob eine Sache oder eine Orientierung in seinem Leben „stimmt". Sind Vernunft und Gefühl voneinander abgespalten, so wird die Intuition gestört, da sie aus der Einheit der Seele entspringt. Man kann nicht überprüfen, ob die Intuition immer das Richtige für das Leben sagt. Und was die Intuition „sagt", entspricht oft nicht den rationalen Kenntnissen. Intuition ist oft auch von bequemer Gewohnheit nur schwer zu unterscheiden. Aber für Laotse liegt offenbar kein Problem darin, dass man sich auf die Intuition verlassen kann, um durch „alles" zu gehen. Wenn ein Mensch seine Intuition entwickeln und ihr zuhören kann, so kann er tatsächlich frei handeln, so dass er nicht mehr unter dem Drang des *Yu-Wei* handeln muss.

Der Mensch muss immer wieder seine Verwirrung klären und seine Spontaneität und Intuition entwickeln - das ist die Aufforderung im zweiten Schritt des *Wu-Wei*. Es erscheint einem merkwürdig, wenn man *Wu-Wei* – „handeln durch nicht-handeln" - wörtlich zu verstehen sucht. Ich frage mich, wie man in der Weise des *Wu-Wei* handeln kann, wenn man seine Intuition nicht schon entwickelt hat und bereits nach ihr handeln kann. Das Denken des Wu-Wei bewegt sich nicht auf den Ebenen von Handeln oder Nicht-Handeln, sondern es dreht sich vielmehr um das *Wie* des Handeln, nach welchem Impuls gehandelt wird. Das *Wu* (Nicht) bedeutet in diesem Sinne das weitgehende Auflösen des *Yu-Wei*, des Tun- Wollens und aller Verwirrungen des Herzens. Statt nach diesem Drang zu handeln, soll man die Spontaneität des Lebens und seine Intuition entwickeln, so dass man beim Handeln innerlich frei sein kann. Ein Mensch, der durch Nicht-Handeln zu handeln vermag, muss bereits einen Weg zu seinem wahren Ich entwickelt haben. Das bedeutet wiederum, dass der betreffende Mensch die Spontaneität und Intuition seines Leben (Te) entwickelt hat und auf dem Weg zum Tao seiner Innerlichkeit folgen kann.[24]

[24] Bei *Dschuang Dsi*, Buch XIX, S. 205, gibt es einen Abschnitt, der mit „Intuition" betitelt ist. Ich versuche, das Te durch die Spontaneität und Intuition des Lebens zu interpretieren, weil ich keine Ausdrücke finden kann, die das Te besser bezeichnen. Ein genaue Entsprechung der Bedeutungen dieser Wörter kann man nicht erwarten.

C. Die Vereinigung mit dem Tao

Das Ziel des Weges des *Wu-Wei* ist die Vereinigung mit dem Tao. Das „Ziel" steht aber nicht am Ende des Weges, sondern es ist der Weg selbst. Die Vereinigung mit dem Tao besteht nicht in einem Zustand der Vollendung, in dem der Mensch endlich ewige Ruhe hat und in dem sein Leben mit dem Tao verschmilzt. Der Weg des Wu-Wei ist vielmehr ein Prozess der Verwandlung des Menschen. In diesem Verwandlungsprozess öffnet sich dem Menschen ein neuer innerer Blick, der der Offenheit des Tao entspricht. In Kapitel 16 spricht Laotse sehr ausführlich über diese Verwandlung:

> *„Wer der Entäußerung Gipfel erreicht hat, bewahrt unerschütterliche Ruhe.*
> *Alle Wesen miteinander treten hervor, und ich sehe sie wieder zurückgehen.*
> *Wenn die Wesen sich entwickelt haben, kehrt jedes zurück in seinen Ursprung.*
> *Zurückgekehrt in den Ursprung, heißt: Ruhe.*
> *Ruhe heißt: Zurückkehren zur Bestimmung.*
> *Zurückkehren zur Bestimmung, heißt: Ewig-sein.*
> *Das Ewige erkennen, heißt: Erleuchtet-sein.*
> *Das Ewige nicht erkennen, macht verderbt und unglücklich.*
> *Wer das Ewige erkennt, ist umfassend –*
> *Umfassend, daher gerecht, [...]." (K. 16, S)*

Kapitel 16 zeichnet sich durch einen außergewöhnlich klar strukturierten Aufbau aus, wie er im *Tao-Te-King* selten zu finden ist. Dieses Kapitel enthält das Wesentliche des Denkens des Wu-Wei, auch wenn das Wort „Wu-Wei" selbst im Text nicht explizit verwendet wird. Im folgenden versuche ich, den Inhalt dieses Kapitels in vier Schritten auszulegen.

1. „Wer der Entäußerung Gipfel erreicht hat, bewahrt unerschütterliche Ruhe." [25]

Dieser Satz ist als Prinzip der taoistischen Meditation bekannt. Jeder Mensch sieht die Welt seinem eigenen Bewusstsein entsprechend. Dieses Bewusstsein des Ichs wurde durch viele Faktoren gebildet: durch die Prägung von Gesellschaft und Kultur, durch die persönliche Lebensgeschichte, die augenblicklichen Empfindungen, die eigenen Gedanken usw. Aus dem Bewusstsein des Ichs heraus bildet jeder Mensch sein eigenes Weltverständnis und interpretiert alle Geschehnisse der gemeinsamen Welt. Das Bewusstsein des Ichs und die eigene Sicht sind nicht „falsch". Es ist normal und selbstverständlich, dass jeder Mensch die

[25] Ich habe leider keine genau passende Übersetzung für diesen Satz gefunden. Ich würde ihn folgendermaßen übersetzen: „Entleeren (des Herzens) bis zum Nichts, und Bewahrung der Ruhe, bis sie unerschütterlich ist."

Welt auf bestimmte Weise sieht und interpretiert. Und jeden Tag interpretiert jeder Mensch die Welt und das Leben anders. Aber von der Tiefe aus gesehen, bewegt sich das alltägliche Bewusstsein wie ein See mit ständig dahinplätschernden Wellen, darum kann man die Welt nicht klar sehen. Man sieht immer nur das Erscheinungsbild einer Sache in einer schwankenden Bewusstseinswelle, aber nicht die Sache selbst. *Wu-Wei* bedeutet hier eine Art der Meditation: Es ist nötig, alles, was man im Bewusstsein festhält, loszulassen, das Bewusstsein zur Ruhe zu bringen, so dass es wie ein Spiegel wirkt. Wenn man es schafft, alle Vorstellungen im Bewusstseinsfluss nicht festzuhalten, sondern sie wie Wolken vorbeiziehen lassen zu können, dann wird das Bewusstsein langsam ruhig und klar, eben wie ein Spiegel. Die Vereinigung mit dem Tao ist nicht eine Auflösung des Ichs oder des Bewusstseins des Ich überhaupt. Das Ich ist immer die Basis der Vereinigung. Es geht nur darum, *wie* das Ich beschaffen ist. Das spiegelklare Bewusstsein bewahrt unerschütterliche Ruhe. In ihm können die Geschehnisse der Welt aufgenommen werden, wie sie selbst sind, d.h. wie sie im Tao sind.

2. „Alle Wesen miteinander treten hervor, und ich sehe sie wieder zurückgehen.
Wenn die Wesen sich entwickelt haben, kehrt jedes zurück in seinen Ursprung.
Zurückgekehrt in den Ursprung, heißt: Ruhe.“

Im Spiegel-Bewusstsein sehe ich die Dinge nicht mehr aus einer geschlossenen, engen Perspektive. Das Ich, das die unerschütterliche Ruhe bewahren kann, sieht die Dinge so, wie sie selbst sind, d. h. wie sie sich in der Offenheit des Tao bewegen und verwandeln. Alle Wesen sind in dieser Offenheit auf irgendeine Weise miteinander verbunden, und alle Wesen und alle Geschehnisse der Welt sind ständig im Wandel begriffen. Jedes Wesen hat in seiner gegebenen Welt seine eigene Entwicklung. Jedes entwickelt sich auf seine eigene Weise, und bewegt sich in *dem* Raum und *der* Zeit, die ihm entsprechen. Jedes Wesen ist einzigartig und hat seinen Weg zum Leben in seinem eigenen Tempo zu entwickeln. Alle Wesen sind im Tao geboren, entwickeln sich und kehren wieder zurück zum Ursprung.

Vom Tao aus gesehen, sind alle Wesen gleichwertig und haben ihren eigenen Lebenssinn. Es gibt im Tao keine hierarchische Gliederung der Lebewesen oder feste Kriterien, was „besser“ oder „schlechter“ ist. Das Tao lässt alle Wesen so leben, wie es ihnen entspricht, lässt ihnen soviel Zeit und Raum, wie sie brauchen. Im Tao ruhen alle Wesen in ihrem eigenen Leben, d.h. in ihrer Natur.

Das Ich, das die Welt mit dem Blick des Tao sehen kann, sieht die Ruhe in allen Wesen. Alle Wesen sind zum einen in sich ruhig, denn sie bewegen und entwickeln sich schon immer im Tao und zu ihm zurück. Das Tao ist der Ursprung aller Wesen, der ihnen Geborgenheit gibt. Denn in der Offenheit des Tao kann sich jedes Wesen frei bewegen und Ruhe finden. In dieser Offenheit ist jedes Wesen nur es selbst. Die Unruhe aller Wesen wird oft von außen verursacht, nämlich durch den Zwang durch eine fremde Macht, der die Entwicklung ihres Leben behindert. Zum anderen erscheint die Welt aber oft unruhig, weil das sehende Bewusstsein des Ichs unruhig ist. Wenn dieses Ich-Bewusstsein in unruhiger Stimmung die Welt betrachtet, so erscheint ihm die Welt ebenfalls unruhig. Wenn das Ich-Bewusstsein ruhig und klar ist wie ein Spiegel, dann erscheint auch die Welt ruhig, da in einem Spiegel alles so wiedergegeben ist, wie es tatsächlich ist. Aber wie findet das Ich zur Ruhe? – Dadurch, daß das Ich zum eigenen Ursprung zurückkehren und sich auf das eigene Leben einlassen kann.

3. „Ruhe heißt: Zurückkehren zur Bestimmung. [W: Schicksal]
Zurückkehren zur Bestimmung, heißt: Ewig-sein.“

Alle Wesen erhalten ihre Bestimmung durch das Tao. Die Bestimmung ( ) enthält zwei Bedeutungen: innerlich ist sie die Natur eines Wesens (Te), äußerlich ist sie die jeweilige Lebensbedingung. Die Natur jedes Wesens ist einzigartig, und die Lebensbedingungen sind für jedes Wesen sehr unterschiedlich. Jedes Wesen ist durch seine eigene Bestimmung eingeschränkt und auch eingebunden in eine bestimmte Welt, denn „Bestimmung“ heißt auch Schicksal. Aber im taoistischen Denken wird das Schicksal nicht im fatalistischen Sinn verstanden, es ist keine unveränderbare Laufbahn, die das jeweilige Wesen gewissermaßen fesselt. Die Bestimmung entsteht nur aus den inneren und äußeren Bedingungen, die für das jeweilige Leben gegeben sind. Um einige Beispiele zu nennen: Wer mit künstlerischer Kreativität begabt ist, ist möglicherweise untalentiert für praktische Dinge; wer sensibel ist, ist vielleicht labil; wer in einer Kriegszeit lebt, hat vermutlich ein schweres Leben, aber vielleicht führt er ein intensiveres Leben, usw.. Nach dem taoistischen Denken führt jede Bestimmung das jeweilige Wesen auf seinem eigenen Weg zum Tao. Oder, um es anders auszudrücken: In jeder Bestimmung ist der Weg zum wahrhaften Leben verborgen. Zurückkehren zur eigenen Bestimmung bedeutet zum einen, die jeweilige Lebenssituation als ein Stück des Weges zum Tao zu sehen und sich auf diese Gegebenheit des Lebens einzulassen. Dadurch, dass man sich auf die vielfältigen Lebenssituationen einlässt und das

Tao in diesen Gegebenheiten finden kann, wird man „ruhig“ – weil man dadurch wahrhaftig im eigenen Leben lebt. Es ist zum anderen auch nötig, die Bestimmung der anderen Wesen annehmen zu können. Man darf nicht das eigene Urteil auf andere Wesen übertragen oder ihnen den eigenen Willen aufzwingen, sondern man muss die unterschiedlichen Bestimmungen aller Wesen der Offenheit des Tao überlassen, d. h. die Dinge, wie sie sind, mit dem „Blick des Tao“ sehen. Dadurch löst sich die Verstrickung zwischen dem Ich und den Anderen und ergibt einen offenen Freiraum für jedes Leben.

Durch dieses zweifache „Zurückkehren zur Bestimmung“ wird das Leben wahrhaftig und mit der Offenheit des Tao wieder verbunden, darum ist es „Ewig-seiend“. „Ewig-seiend“ (常) ist nicht nur zeitlich zu verstehen, sondern auch räumlich und sinngebend. Jedes Leben und jedes Geschehnis ist endlich, vergänglich, eingeschränkt und unvollkommen. Wenn das Leben und die Geschehnisse der Welt in die Offenheit des Tao „zurückkehren“, so, wie sich Wassertropfen im Ozean auflösen, dann ist das jeweilige Leben oder das jeweilige Geschehnis in die immerwährenden Wandlung des großen Tao eingebunden.

4. „Das Ewige erkennen, heißt: Erleuchtet-sein.
Das Ewige nicht erkennen, macht verderbt und unglücklich.
Wer das Ewige erkennt, ist umfassend –
umfassend, daher gerecht,
gerecht, daher königlich, [...]“

Das Ewige ist die Offenheit des Tao, die Verwandlung der gesamten Erscheinungswelt, die Unerschöpflichkeit des Kosmos. Wenn der Mensch das Leben nicht aus der gewöhnlichen, engen Perspektive betrachtet, sondern aus der „Perspektive des Tao“ sehen kann, so ist er „erleuchtet“. Er kann in der Begegnung mit der Welt wirklich frei sein und die Mannigfaltigkeit der Welt empfangen. Er verfängt sich nicht in festgelegten Denkmustern, sondern kann sich ins Leben des Anderen einfühlen und die Geschehnisse aus einer Offenheit anschauen. Darum ist er „umfassend“, d. h. er kann alles aufnehmen, so wie es ist. Die Gerechtigkeit der Welt auszugleichen überlässt er dem Tao und spielt selbst nicht die Rolle des Richters. Wenn es einem Menschen gelingt, so zu werden, dann wird sein Leben nicht mehr durch das Sozialleben in seinen unterschiedlichen Formen eingeengt. Auch wenn er in

einer Machtposition steht, wird er das Leben des Anderen nicht verletzen. So ist er fähig und reif genug, um frei auf die Welt einzugehen.[26]

2. Wu-Wei als Prinzip des Regierens

Es ist eine oft gestellte Frage, warum sich die chinesische Philosophie so viel mit der Politik beschäftigt. Diese Frage kann man vielleicht dahingehend umformulieren, dass man fragt, was die Philosophie mit der Politik verbindet. Für einen Chinesen ist diese Frage nicht schwer zu beantworten, da in beidem das gleiche Thema im Zentrum steht: das Leben des Menschen. Durch die ganze philosophische Geschichte hindurch, ob nun im Konfuzianismus oder im Taoismus, war das Ziel des Philosophierens nicht auf eine „Wahrheit des Denkens" gerichtet, sondern auf eine Wahrhaftigkeit des Lebens. Der Mensch, der den Weg zu einem authentischen Leben gefunden hat, ist der „Heilige", der „Berufene", oder bei Dschuang Dsi der „wahre Mensch".[27] Dschuang Dsi sagt ausdrücklich: „*Es bedarf eben des wahren Menschen, damit es wahre Erkenntnis geben kann*." (Buch VI , 84) Taoismus sowie Konfuzianismus stimmen diesem Grundgedanken zu.

Was heißt das „Leben"? Das Wort „Leben" ist im Chinesischen vieldeutig. Eine ursprüngliche Bedeutung von Leben ist das „Te": die potenzielle spontane innere Kraft des Menschen. Der Konfuzianismus erklärt, dass das Leben des Menschen aus dem Himmel stammt. Der Taoismus erklärt, daß das Leben (Te) aus dem Tao stammt. Das potenzielle Leben (Te) muss in der Realität der Gemeinschaft, des Zusammenlebens mit anderen Menschen, verwirklicht werden, dann wird das Leben möglicherweise wahrhaftig. Denn das reale Leben des Menschen ist immer schon ein Zusammenleben mit anderen Menschen - ein Leben-in-der-Welt. Darum betrachtet die chinesische Philosophie die Realität des Gemeinschaftslebens als einen Prüfstein der Wahrhaftigkeit des Lebens.[28] Mit anderen

[26] „Königlich" wird hier verwendet, weil in der Zeit des Laotse der politische Führer mit dem König gleichgesetzt wurde. Heute können wir dieses Wort mit der Führungsposition in jeglicher Gemeinschaft übersetzen.

[27] Es gab noch keinen Ausdruck für „Philosoph" im klassischen Chinesisch. Das Wort „Philosophie" (哲學) wurde erstmals zum Ende des 19. Jahrhunderts aus dem Japanischen ins Chinesische übersetzt. Es gab auch keinen Ausdruck wie „der„Denker", auch wenn der „heilige" Mensch sicher auch als solcher verstanden werden kann, aber das Denken ist nicht das Wesentliche, was den heiligen Menschen ausmacht.

[28] In dieser Hinsicht stimmen Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus überein, auch wenn ihre inneren Haltungen der Welt gegenüber sehr unterschiedlich sind.

Worten: das philosophische Denken muss durch das reale Leben „geprüft“ werden. Das reale Leben ist aber nicht nur der Prüfstein für die Wahrheit, sondern auch der Ort, an dem das Tao offenbar wird.[29] Da die damalige Regierung - der König und die Fürsten – die stärkste Macht über das Gemeinschaftsleben besaß, spielten sie für das reale Leben der Menschen eine derart wichtige Rolle.

Die politische Fragestellung des Taoismus sowie des Konfuzianismus beschäftigt sich eigentlich nicht mit dem *wie* des Zusammenlebens, sondern mit dem *Sinn* des Zusammenlebens. Das politische Thema bezieht sich weniger auf die Form der Verbindungen zwischen Menschen, Gesellschaften und Staaten, sondern wesentlich auf die Frage nach der Verbindung zwischen dem Menschsein und dem Tao oder dem Himmel. In diesem Sinne ist der Machthaber nicht nur für das konkrete Gemeinschaftsleben zuständig, sondern auch für ein sinnvolles Zusammenleben des Volkes verantwortlich. In dieser Hinsicht sind sich die Ideen des Konfuzianismus und die des Taoismus sehr ähnlich: Die Welt soll von „Berufenen“ verwaltet werden. Der Berufene ist ein Mensch, der das Te im eigenen Leben verwirklicht hat und sich weiter im Gemeinschaftsleben darum bemüht, Freiraum für die Entwicklung des Lebens (Te) des Volkes zu schaffen. Das Wu-Wei ist darum in Bezug auf das eigene Leben zu verstehen, indem das eigene Leben zu seinem Ursprung zurückgeführt wird. Und in Bezug auf das Gemeinschaftsleben, als das Prinzip des Regierens.

Wu-Wei als Prinzip des Regierens ist oft dahingehend missverstanden worden, dass Laotse Anarchie propagieren würde.[30] Diese Art der Interpretation hat nicht verstanden, dass sich Wu-Wei als Prinzip des Regierens nicht auf die technische Ebene der Politik bezieht, sondern auf die Innerlichkeit der Regierenden (Fürsten und Könige). Durch welche Gesetze oder politischen Systeme ein Land verwaltet wird, ist nicht die Frage des Wu-Wei. Wu-Wei als Prinzip des Regierens enthält zwei Grundgedanken: Jeder Mensch erhält vom Tao ein gute Natur – das Te, und so kann sich sein Weg zum wahren Leben ohne jede Einmischung von

---

[29] Das Leben als der offenbarte Ort des Tao ist ein grundlegender Gedanke in der chinesischen Philosophie. Die Bedeutungen des Lebens sind sehr unterschiedlich interpretiert worden. Siehe dazu Fang Thome H.: *“The Chinese View of Life - The Philosophy of Comprehensive Harmony”* Linking, Taipei 1986.

[30] Den Begriff „Anarchismus“ gab es im Chinesischen lange Zeit nicht. Erstmals wurde er im 19 Jahrhundert ins Chinesische übersetzt. Über das Thema, ob Taoismus Anarchismus bedeutet, siehe J. Clark: *„On Taoism and Politics“* in: Journal of Chinese Philosophy 10 (1983) 65-88. Desgleichen behandelt dieses Thema Roger Ames in seiner Abhandlung: *“Is Political Taoism Anarchism?“* in: Journal of Chinese Philosophy 10 (1983) 27-47.

anderen entwickeln. Darum ist die Aufgabe der Regierung nicht, das Volk zu leiten oder sich ins Leben des Volkes einzumischen, sondern sie soll Freiraum für die Entwicklung des Lebens des Volks gewährleisten. Nach diesen Grundgedanken soll der Machthaber die Wirkungsweise des Tao als Vorbild für das Regieren ansehen:

> *„Tao ist ewig Nicht-Tun, und doch bleibt nichts ungetan.*
> *Wenn Fürsten und Könige [es] zu halten vermögen,*
> *werden alle Wesen von selbst sich umwandeln." (K. 37, S)*

In Bezug auf den einzelnen Menschen heißt dies: Wenn die Fürsten und Könige selbst „das Tao halten können", d. h. den Freiraum für die Entwicklung der Menschlichkeit bewahren können, dann werden alle Menschen „von selbst sich umwandeln". Für sie den Weg zu finden, ihr eigenes Leben (Te) zu entwickeln, ist nicht die Aufgabe der Herrschaft. Die Natur des Menschen ist vom Tao gegeben. Die Regierung kann sich hier nicht einmischen. Und ob die Menschen ihre eigene Natur entwickeln möchten oder nicht, liegt in der Verantwortung eines jeden einzelnen. Auch hier kann sich die Regierung nicht einmischen. In Bezug auf die Verwandlung der Weltgeschehnisse bedeutet es, dass alle Wesen mit allen verbunden und verflochten sind. Die Erscheinungswelt bewegt sich nach ihren eigenen Regeln: nach den Prinzipien der Rückkehr, der Schwachheit, des Ausgleichens usw. Die Geschehnisse entwickeln sich nach ihrer eigenen Dynamik und sind nicht der menschlichen Macht untergeordnet. Die Aufgabe der Fürsten und Könige ist es nicht, die Geschehnisse der Welt zu steuern oder sich einzumischen, sondern die Dynamik der Weltgeschehnisse zu erkennen und ihnen freien Raum für ihre Entwicklung zu lassen.

> *„Der heilige Mensch hat kein beharrliches Herz,*
> *aus der hundert Geschlechter Herz macht er sein Herz.*
> *Gute behandle ich gut, Nichtgute behandle ich auch gut. Tugend ist Güte.*
> *(W: denn das* Leben *ist die Güte.)" (K. 49, S u. W)*

„Der heilige Mensch hat kein beharrliches Herz" besagt, dass er nicht auf seinem eigenen Willen beharrt und diesen nicht dem Volk aufdrängt. Er soll dem „Herzen" seines Volkes zuhören und die unterschiedlichen Sprachen der Herzen verstehen. Da das *Leben* aus dem Tao stammt, ist es im Wesentlichen gut. Wenn der „heilige Mensch" oder der Regent der Natur des Menschen vertrauen kann, dann verwirrt ihn nicht das Gute oder Nichtgute im Verhalten

des Volks. Er kann dann das Volk auf den guten Weg führen.[31] Wu-Wei bedeutet in diesem Schritt die Abschaffung der Übertragung der Wertesysteme auf das Volk.

> *„Tut ab die Heiligkeit, werft weg das Wissen, [...]*
> *Tut ab die Sittlichkeit, werft weg die Pflicht, [...]*
> *Tut ab die Geschicklichkeit, werft weg den Gewinn, [...]*
> *Darum sorgt, daß die Menschen sich an etwas halten können.*
> *Zeigt Einfachheit, haltet fest die Lauterkeit!" (K. 19, W)*

Die Bedeutungen von „Heiligkeit, Wissen, Sittlichkeit, Pflicht, Geschicklichkeit" soll man hier nicht wörtlich nehmen. Diese Begriffe stammen hauptsächlich aus konfuzianischem Denken, sie sind Ausdrücke von verschiedenen Entwicklungsstufen der Tugend, die der Mensch durchlaufen soll. Sie drücken das Ziel der Erziehung und die Ideale der Kultivierung aus, den der Konfuzianismus den Menschen anzubieten hatte. Für Laotse sind es aber gerade kulturelle Ideale, die das natürliche Leben des Menschen verwirren und verderben. Wenn die Regierung wirklich dem Volk nutzen möchte, so soll sie dem Menschen helfen, zu ihrer Einfachheit und Lauterkeit, zu ihrer Natur zurückzukehren. Wenn die Menschen zur eigenen Natur zurückkehren können, dann werden sich ihre Leben von selbst ins Reine bringen. *Wu-Wei* als Prinzip des Regierens kann man mit einen Abschnitt aus dem „*Dschuang Dsi*" zusammenfassen:

> *„Ich weiß davon, daß man die Welt leben und gewähren lassen soll. Ich weiß nichts davon, daß man die Welt ordnen soll. Sie leben lassen, das heißt, besorgt sein, daß die Welt nicht ihre Natur verdreht; sie gewähren lassen, das heißt, besorgt sein, daß die Welt nicht abweicht von ihrem wahren* Leben*. Wenn die Welt ihre Natur nicht verdreht und nicht abweicht von ihrem wahren* Leben*, so ist damit die Ordnung der Welt schon erreicht."* (*1. Ruhe für die Welt; Buch XI: Leben lassen und Gewähren lassen; 116)*

Das Ziel des *Wu-Wei* als Prinzip des Regierens ist nicht „politisch", sondern es geht dabei um das wahre Leben des Menschen – sowohl für das Volk als auch für die Berufenen selbst. Der Grundgedanke ist der, dass die Natur des Menschen aus dem Tao stammt und eine Selbst-Regelungsfähigkeit besitzt. Die Regierung soll nicht mit der Übertragung des eigenen Willens durch politische Maßnahmen die Natur des Menschen verderben, sondern sie soll Freiraum für die Entwicklung des Lebens des Volks gewähren. Eine gute Regierung ist nur dann möglich, wenn der Regierende auch sein eigenes wahres Leben entwickelt. Die Tätigkeit des

[31] Laotse hat weniger über die mögliche „negative Natur" des Menschen nachgedacht. In vielen Kommentaren wird seine Einschätzung der menschlichen Natur als „unheilbarer Optimismus" bezeichnet; er wird kritisiert, die „negative Natur" des Menschen nicht gesehen zu haben.

Regierens gibt ihm die Möglichkeit, seine Erfahrung zu überprüfen und sein wahres Leben in der Realität zu verwurzeln.

Kapitel III: "Gelassenheit" beim späten Heidegger

I. Technikfrage und Gelassenheitsdenken

1. Einleitung: Die Fragestellungen um den Begriff „Gelassenheit“

Es ist eine bekannte Tatsache, dass die Seinsfrage - fast ausschließlich - die einzige Frage der gesamten Philosophie Martin Heideggers ist. In seinem langjährigen Denkweg entwickelte Heidegger aus dieser Frage und deren zahlreichen Antworten umfangreiche Themenkomplexe, die immer zu dieser Kernfrage zurückgeführt werden konnten. Das Gelassenheitsdenken ist dabei keine Ausnahme: Es ist eine Antwort auf die Seinsfrage bzw. auf die Wahrheitsfrage seiner späten Philosophie. Der Begriff „Gelassenheit“ verbindet sich jedoch besonders mit zwei spezifizierenden Fragen: Die Frage nach dem Wesen der Technik, und nach dem Wesen des Menschen.

Im ganzen Werk Heideggers - von „*Sein und Zeit*“ ausgehend bis zu seinem Spätwerk – findet sich oft die Aussage, dass die Metaphysik - beginnend mit Platon und endend mit Nietzsche - die Geschichte der *Seinsvergessenheit* ist. Die Aufgabe seines Denkens ist es nun, die Seinsvergessenheit der Metaphysik zu überwinden, und einen Weg für die Wesung der Wahrheit des Seins vorzubereiten. Er betrachtet die moderne Technik als die Vollendung der Metaphysik und als einen Zwangsprozess der Seinsvergessenheit, der nicht mit dem rationalen Denken gelenkt werden kann. Die Überwindung der technischen Probleme ist keine *technische* Frage, sondern gehört wesentlich zu der Aufgabe der Überwindung der Metaphysik. Das Gleiche gilt für die Frage nach dem Wesen des Menschen. Er stellt die Identität des Menschen als „*animal rationale*“ in der überlieferten Metaphysik radikal in Frage, und versucht das Wesen des Menschen aus einer anderen Dimension zu erörtern. Das Denken der Gelassenheit *ist* im weitesten Sinne die Überwindung der Metaphysik (oder ein Teil davon), und ein Denken, das über das bisherige metaphysische Denken hinausgeht, und eine neue Orientierung des Denkens für die Zukunft bringen soll. In Bezug auf die Technikfrage gibt er keine pragmatischen Handlungsanweisungen, sondern liefert eine Überwindung des Denkens: Der Schritt zurück von dem technisch-wollenden Denken hin zum besinnlichen Gelassenheitsdenken soll geleistet werden. Um in der technischen Welt sein Zuhausesein wiederzufinden, soll der Mensch sich

selbst von neuem fragen: *Wer* ist der Mensch? Und *wie* ist die Welt? Diese Fragen hat Heidegger in seinem Spätwerk, besonders in den Vorträgen „*Bauen Wohnen Denken*" und „*Das Ding*" (1950-51) weiter entwickelt. Um das Wesen des Menschen zu suchen, soll man von dem bisherigen Horizont des metaphysischen Denkens absehen und zu dem *Wohnort* des Menschen kommen. Die Menschen als die Wohnenden auf der Erde und unter dem Himmel sind „die Sterblichen". Nur als wohnender Sterblicher und nicht als das übermächtige Subjekt der technischen Welt kann der Mensch einen richtigen Platz auf der Erde finden. Er soll sich in seinen Grenzen erkennen, und zwar nicht als den Herrn des Seienden, sondern als den *Hirten des Seins*, und in diesem Sinne sein Verhältnis zur Welt umstellen. Er soll sich von der beherrschenden Haltung befreien und die Welt auf eine wesentliche Weise hüten und schonen. Das wohnende Denken ist in diesem Sinne ein erweiterter Teil des Gelassenheitsdenkens.

Über meinen Ausgangspunkt bei der Interpretation ist zu bemerken: Meine Erläuterungen zum Gelassenheitsdenken sind auf den Vergleich mit dem „Wu-Wei" des Taoismus hin orientiert. Unter dieser Voraussetzung stößt meine Auseinandersetzung ständig an Grenzen und muss weitergehende Fragen und Denkansätze, die nicht mit dem Vergleich direkt zu tun haben, abschneiden. Ich versuche etwas „objektiver" zu interpretieren, um überhaupt einen Vergleich zwischen Heidegger und dem Taoismus zu ermöglichen.[1]

2. Technikfrage und Gelassenheit

Die Übermacht der Technik beherrscht die ganze Erde. Sie verändert nicht nur die Geschichte der Erde und der ganzen Natur, sondern sie bestimmt auch die Sozialstrukturen aller Gesellschaften und die Denk- und Lebensweisen des Menschen. Über das Wesen der Technik nachzudenken und für die Probleme der technisierten Welt Lösungen zu finden, sind wichtige Themen für moderne Philosophen in allen Ländern. Während die meisten Technikforscher aus einer empirisch-wissenschaftlichen Perspektive über die Technik nachdenken und eine praxisorientierte Technikphilosophie ausarbeiten, stellt Heidegger die Technikfrage als eine *Seinsfrage*. Er betont, dass die Technikfrage aus der Grunddimension der Frage nach dem Sein gedacht werden muss. Für ihn ist die Technik nicht das „*Gemächte des Menschen*", welches

[1] Eine wirklich objektive Interpretation ist kaum möglich, da man dann innerhalb der Philosophie seinen eigenen Standpunkt verlieren würde. Das Vergleichen zwischen zwei Denkweisen verlangt jedoch als ersten Schritt eine schlichte und objektive Darstellung des originären Denkens, um überhaupt zu dem zweiten Schritt des Vergleichens zu kommen. Über die Grundprobleme des Vergleichens und über das spezifischen Prinzip von Textinterpretationsvergleichen siehe Kapitel I. 1. B, „Was heißt `Vergleichen´ im philosophischen Sinn?".

zufällig in den letzten drei Jahrhunderten nach und nach entwickelt worden ist, sondern ein zwangläufiger Prozess der abendländischen Metaphysik, der mit Platon beginnt. Dabei unterscheidet er das eigene Technikdenken von den *„gängigen Vorstellungen der Technik"*, und erklärt das Wesen der Technik als *„Ge-Stell"*. Da die Auseinandersetzung zwischen Heidegger und den anderen Technikinterpretationen ein umfangreiches Thema ist, beschränke ich mich hier nur auf jenes Technikdenken Heideggers, welches für das Thema „Gelassenheit" von Bedeutung ist.

In diesem Abschnitt werde ich Heideggers Technikdenken von folgenden Fragestellungen ausgehend darstellen:

1. Wie versteht Heidegger die anderen Technikinterpretationen?
2. Wie erklärt er selbst das Wesen der modernen Technik?
3. Wie stellt er sich eine Überwindung des Technikproblems bzw. der Metaphysik vor?

2.1. Die *„gängigen Vorstellungen"* der Technik

In der Schrift *„Die Frage nach der Technik"* beginnt Heidegger sein Nachdenken in einer Auseinandersetzung mit den geläufigen Technikinterpretationen. Er nennt sie die *„gängigen Vorstellungen"* der Technik, welche zwei Grundbestimmungen beinhalten:

> *„Technik ist ein Mittel für Zwecke und Technik ist ein Tun des Menschen." (VA, FT 10; EW 29)*

Die beiden Bestimmungen gehören zusammen, und können als die *instrumentale* und die *anthropologische* Bestimmung der Technik bezeichnet werden.[2] Mit der instrumentalen und anthropologischen Interpretation der Technik entstehen diejenigen Gedanken, die die vielfältigen Probleme der Technik durch Moral und Willen des Menschen zu meistern suchen.

> *„Man will die Technik geistig in die Hand bekommen. Man will sie meistern. Das Meistern-wollen wird um so dringlicher, je mehr die Technik der Herrschaft des Menschen zu entgleiten droht." (VA, FT 11)*

[2] Heidegger hat keinen Namen eines Technikdenkers genannt, dessen Denken als Beispiel für die „gängigen Vorstellungen" dienen könnte. Die zwei Grundannahmen sind aber so geläufig, dass sie jeder kennt. Günter Seubold hat in *„Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik"*(Freiburg, München 1986, 19-33) Karl Jaspers' Technikinterpretation als Exemplum der „gängigen Vorstellung" herausgearbeitet.

Durch die gängigen Vorstellungen entsteht die Forderung nach einer Ethik der technischen Welt (ID 22). Nach Heidegger bleibt die Interpretation und Überwindung der Technik in der instrumentalen und anthropologischen Vorstellung eine Sache des Menschen.

Heidegger hat mehrmals betont, dass er weder gegen die Vorstellung, die Technik sei ein Tun des Menschen und ein Mittel für Zwecke, noch gegen eine Ethik der Technik sei. Er findet in dieser Erklärung zwar etwas Richtiges, aber noch kein wesentlich Wahres. Sie kommt noch nicht zur Wurzel der Technikfrage, sondern bleibt auf halben Weg stehen. Darin liegt aber die Gefahr, dass sich der Mensch im Wesen der Technik täuscht und keine echte Orientierung für die Zukunft findet. Für ihn ist es wichtig, *„durch das Richtige hindurch das Wahre zu suchen"* (VA 11). Die Aufgabe heißt, nach dem Wesen der Technik zu fragen und ein wesentliches Verhältnis zwischen Mensch und Technik für die Zukunft zu formulieren.

Hier wird man fragen: Wenn die Technik nicht nur ein Gemächte des Menschen und ein Mittel für Zwecke ist, wenn sie außerdem durch den menschlichen Willen und sein Handeln nicht zu kontrollieren ist, wie könnte der Mensch noch Verantwortung für die Entwicklung der Technik übernehmen? Besteht in Heideggers Technikinterpretation nicht selbst eine Gefahr für ein verantwortungsloses Handeln? Diese Kritik vertritt zum Beispiel Alexander Schwan.[3] Er kritisiert Heidegger dahingehend, dass dessen Technikdenken bzw. dessen ganze Spätphilosophie völlig ungeeignet ist, in unserer Zeit eine praxisorientierte Technikphilosophie zu begründen.

Ist Heideggers Technikdenken tatsächlich ohne Verantwortung und ungeeignet für unsere Zeit? Oder versucht er auf einem anderen Weg die technischen Probleme zu überwinden? Diese Fragen werde ich nach der Darstellung von Heideggers Technikdenken beantworten.
Mit folgenden zwei Fragestellungen möchte ich Heideggers Technikinterpretation darstellen:
1. Wie bewegt sich die ganze technische Welt?
2. Wo ist der Herkunftsbereich der Technik?

[3] Alexander Schwan, *„Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie"* in: Annemarie Gethmann-Siefert, Otto Pöggeler (Hrsg.) *„Heidegger und die praktische Philosophie"*, Frankfurt a.M. 1989, 93-139.

2.2. Heideggers Technikinterpretation

A. Das Ge-Stell als Wesen der Technik

Im Unterschied zur instrumentalen und anthropologischen Bestimmung der Technik, welche diese als Gemächte des Menschen erklärt, stellt Heidegger die Technikfrage als eine Frage nach der Wahrheit des Seins. In dem Aufsatz *„Die Frage nach der Technik"* versucht Heidegger die Bedeutung der Kausalität, die als Grundsatz der Technik betrachtet werden kann, bis zur ihrem Ursprung zu den vier Ursachen des Aristoteles zurückzuführen. Die anfängliche Bedeutung der Kausalität ist nur auf dem Grunde der Wahrheit, nämlich der Aletheia (αληθεια), zu erklären.[4] So hebt Heidegger seine Technikinterpretation auf die Dimension der Wahrheitsfrage:

> *„Die Technik ist nicht bloß ein Mittel. [...] Technik ist eine Weise des Entbergens. Die Technik west in dem Bereich, wo Entbergen und Unverborgenheit, wo Aletheia, wo Wahrheit geschieht." (VA 16-17)*

Was bedeutet aber *„eine Weise der Entbergung"*? Und wie geschieht die Entbergung, die in der modernen Technik waltet? Heidegger betrachtet die Entwicklung der Technik weder in ihren Einzelheiten, noch in ihrem Prozess, sondern er betrachtet die gesamte technische Welt als eine Einheit.[5] Was diese Einheit als Einheit ausmacht, ist nicht die menschliche Erfindung der Technik, sondern eine unbegründbare Übermacht, die hinter der Technik verborgen ist.

---

[4] Ich verkürze hier die etymologische Rückführung der Begriffe „Kausalität und Aletheia", weil ich keinen notwendigen Zusammenhang zwischen der etymologischen Deutung dieser Begriffe und der neuzeitlichen Technik sehe. Auch wenn der Begriff Kausalität zum griechischen Wort „Aletheia" (αληθεια) zurückzuführen ist, beweist dies doch nicht, dass die moderne Technikfrage als Wahrheitsfrage erklärt werden kann. Die Rückführung der Technikfrage auf die Wahrheitsfrage erweitert den Horizont für die Überlegungen zur Technik. Die Verbindung zwischen der Technikfrage und der Wahrheitsfrage muss aber nicht unbedingt durch eine etymologische Methode durchgeführt werden. Diese Meinung vertritt auch Wilhelm Kamlah (W. Kamlah, *„Martin Heidegger und die Technik. Ein offener Brief"*, Deutsche Universitätszeitung 11 (1954) 10-13). Er kritisiert Heidegger darin, dass sein Technikdenken zu viel um die Rückführung der Begriffe kreist, und zu wenig mit der Realität der modernen Technik konfrontiert ist. Er stellt fest, dass die etymologische Rückführung der Begriffe keine gültige Argumentation für die Technikfrage als Wahrheitsfrage ist. Ob man die Technikfrage durch die etymologische Rückführung der Begriffe - Kausalität, Aletheia, Technik - als Wahrheitsfrage beweisen kann, oder diese Argumentation tatsächlich ungültig ist, verlangt eine weitergehende Auseinandersetzung. Da diese Frage den Rahmen meiner Arbeit sprengt, werde ich auf sie nicht eingehen.

[5] Die Entwicklung der heideggerischen Technikdeutung teilt Amán Rosales Rodriguez in zwei Phasen ein: Die erste Phase beginnt mit *„Sein und Zeit"* und endet mit den Nietzsche-Vorlesungen. In der zweiten Phase wird das Wesen der Technik als „Ge-Stell" bezeichnet, und diese beginnt mit der Schrift *„Wozu Dichter?"* (1946), geht über *„Die Frage nach der Technik"* (1953) und endet bei *„Seminar Le Thor und Zähringen"* (1969-1973). In dem zweiten Teil seines Buches stellt A. Rosales Rodriguez sowohl zustimmende als auch ablehnende Positionen verschiedener Heidegger-Kommentatoren zusammen, die für meine Auseinandersetzung mit dem Technikdenken sehr wichtig

> *„Ich sehe in der Technik, in ihrem Wesen, daß der Mensch unter einer Macht steht, die ihn herausfordert und der gegenüber er nicht mehr frei ist [...]." (Antwort 25)*

Unter dieser *„Übermacht"* steht und bewegt sich das Seiende im Ganzen. Sie ist die eigentlich antreibende Kraft, die der technischen Welt Dynamik verleiht. Sowohl der Mensch als auch die Natur sind von der Übermacht herausgefordert:

> *„Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung. Diese geschieht dadurch, daß die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen [...] wird. Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens. Dieses läuft jedoch nicht einfach ab. Es verläuft sich auch nicht ins Unbestimmte. Das Entbergen entbirgt ihm selber seine eigenen, vielfach verzahnten Bahnen dadurch, daß es sie steuert. Steuerung und Sicherung werden sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens." (VA 20)*

Das neue Verhältnis zwischen Mensch und Natur, das sich in der modernen Technik zeigt, ist ein *„herausforderndes Stellen"*, das aus einander folgenden Schritten der *„Erschließung, Umformung, Speicherung, Verteilung, Umschaltung"* besteht. Die Technik stellt – im Sinne von herstellen, ausstellen, umstellen usw. - die ganze Natur in einen erzwungenen Prozess der Produktion, geordnet nach den verschieden Zwecken und Bedürfnissen des Menschen. Die Natur wird auf verschiedene Weise des Stellens in einen technischen Zwangsprozess umgeformt. Die Hauptzüge dieses Prozesses sind *„Steuerung und Sicherung"*, d.h. die Absicht, die Natur auf eine technische Produktionsbahn zu bringen und den ganzen Prozess auf eine von Rationalisierung gesteuerte Sicherheit festzulegen. Der Charakter dieses Verhältnisses ist somit ein ständiger Zwang gegenüber der Natur und den dadurch immer mehr mechanisierten Menschen. Er hält sowohl die Natur als auch den Menschen in einer unaufhaltsam künstlichen Kreisbewegung, die sich allezeit nach bestimmten Zweckketten bewegt. Die Natur und die Menschen können nicht mehr als sie selbst erfahren werden, sondern werden als Energie, Rohstoff und (Menschen-) Material für verschiedene technische und industrielle Zwecke angesehen.

Die Technik setzt Menschen und Natur in eine neuartige *„funktionelle Einheit"*. Heidegger nennt diese, die nun alles Seiende umschließt, den *„Bestand"*. Das Wort „Bestand" steht dabei dem Wort „Gegenstand" der neuzeitlichen Philosophie gegenüber und bringt eine neue Bedeutung für die Seinsweise des Seienden im Ganzen. Diese ist durch die technischen Herausforderungen zum *„Bestand"* geworden.

---

sind. Siehe A. Rosales Rodriguez, *„Die Technikdeutung Martin Heideggers in ihrer systematischen Entwicklung und philosophischen Aufnahme"*, Dortmund 1994.

„Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen. Das so Bestellte hat seinen eigenen Stand. Wir nennen ihn den Bestand [...]. Das Wort Bestand [...] kennzeichnet [...] die Weise, wie alles anwest, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird. Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber." (VA, FT 20)

Alles Seiende wird jetzt ein „Bestand-Stück" der technischen Industrie. Sowohl die Natur als auch der Mensch werden auf diese Weise mit dem neuen, technischen Bewertungssystem nach ihrer Funktion gemessen. Sie verlieren ihre Eigenständigkeit, ihren eigenen Sinn und sind austausch- und ersetzbar. Sie können sich nicht mehr natürlich und frei entfalten, sondern werden immer mehr von der Übermacht der Technik fortgezogen.

Warum wird alles Seiende auf diese Weise gefordert und gestellt? Woher stammt die Übermacht der Technik? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir Heideggers Denken noch weiter verfolgen: Er nennt das Wesen der gesamten technischen Welt das *Ge-Stell*, was das neue Verhältnis zwischen Mensch und Sein in der technischen Welt bezeichnet. Das Ge-Stell besteht aus der Substantivierung des Wortes „Stellen", ähnlich wie das Wort „Gebirg(e)" aus der Versammlung von „Bergen" entsteht. Das Sein in der technischen Welt zeigt sich im mannigfaltigen „Stellen", durch welches die Natur und die Menschen ständig in einem künstlichen Kreisgang der Technik umgeformt und zusammengehalten werden. Die Konstellation zwischen Sein und Mensch ist durch die Versammlung des Stellens bestimmt.

„Wir nennen jetzt die von sich her gesammelte Versammlung des Stellens, worin alles Bestellbare in seinem Bestand west, das Ge-Stell. Was wir so als das Ge-Stell denken, ist das Wesen der Technik. Das Ge-Stell stellt dann die Weise, wie jedes Anwesende jetzt anwest. Alles, was ist, ist in den mannigfaltigsten Weisen und deren Abwandlungen [...] Bestand-Stück des Bestandes im Bestellen des Ge-Stells." (EW 32-33, 40)

Das Wort „*Ge-Stell*" benennt die Übermacht, welche die gesamte technische Welt in einer totalen Einheit in Bewegung bringt. Heidegger sieht die ganze Entwicklung der Technik nicht in einem Prozess der mannigfaltigen Erfindungen und Entdeckungen durch wissenschaftliche Experimente, sondern als zwanghaften Prozess, ausgelöst und gesteuert von dieser Übermacht. Viele Forscher kritisieren Heidegger, dass das Denken des Ge-Stells eine „fatale Totalität" beinhalte, indem der Spielraum des Menschen belanglos bleibt. Sie stellen sich die Frage: Wo gibt es eine Möglichkeit für den Menschen in der technischen Welt, dass er noch die Gefahren und Probleme der Technik lösen und ihre Entwicklung steuern kann, wenn das Schicksal des

Menschen der Übermacht des Ge-Stells ausgeliefert ist?[6] In diesem Zusammenhang werde ich zuerst die *Rolle des Menschen* in dem Ge-Stell im Sinne Heideggers darstellen.

> *„Indem der Mensch die Technik betreibt, nimmt er am Bestellen als einer Weise des Entbergens teil." (VA 22)*

Die Stellung des Menschen ist in diesem Sinne doppeldeutig. Einerseits steht der Mensch unter der Macht des Ge-Stells und wird von ihm „gefesselt" und fortgezogen, d.h., dass er unfrei und ihm ausgeliefert ist. Andererseits betont Heidegger, dass der Mensch eine Sonderstellung in dem Seienden des Ganzen besitzt, indem er an der Entbergung des Ge-Stells teilnimmt. Das Verhältnis zwischen der Übermacht des Ge-Stells und den Menschen ist ein Verhältnis von „*Zuspruch und Entsprechung*":

> *„Wenn der Mensch auf seine Weise innerhalb der Unverborgenheit das Anwesende entbirgt, dann entspricht er nur dem Zuspruch der Unverborgenheit, selbst dort, wo er ihm widerspricht. Wenn also der Mensch forschend, betrachtend der Natur als einem Bezirk seines Vorstellens nachstellt, dann ist er bereits von einer Weise der Entbergung beansprucht, die ihn herausfordert [...]." (VA 22)*

Da die Antriebskraft der Technik nicht in dem Menschen, sondern in der Unverborgenheit liegt, müssen wir nach der Herkunft des Ge-Stells fragen.

B. Der Herkunftsbereich des Ge-Stells

a. Das Ge-Stell: Eine Schickung des Seinsgeschicks

Wenn das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches und auch kein Gemächte des Menschen ist, woher soll es dann kommen? Heidegger betrachtet die Entwicklung der Technik als einen Teil der Seinsgeschichte, d.h. wie die Wahrheit des Seins sich in unserer Epoche zeigt. Da die Wahrheit des Seins sich in jeder Epoche immer auf eine bestimmte, aber je andere Weise zeigt, erfährt der Mensch seine Welt immer „epochal".

[6] In der Infragestellung der Übermacht des Ge-Stells sind viele Heidegger-Kritiker einer Meinung, z.B. Rolf Ahlers, Winfried Franzen und A. Schwan. Vgl. R. Ahlers, „*Technologie und Wissenschaft bei Heidegger und Marcuse*", Zeitschrift für philosophische Forschung 25 (1971) 575-590; W. Franzen, „*Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*", Meisenheim a.G. 1975, 132-139.

Wo liegt der Herkunftsbereich des Ge-Stells? Es ist die Weise, wie das Sein sich in unserer Epoche zeigt. Es ist die Weise der aktuellen Entbergung. Geschichtlich gesprochen ist es eine Schickung des Seinsgeschicks.

> *„Das Wesen der modernen Technik bringt den Menschen auf den Weg jenes Entbergens, wodurch das Wirkliche überall [...] zum Bestand wird. Auf einen Weg bringen heißt: schicken. Wir nennen jenes versammelnde Schicken, das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das Geschick. Von hier aus bestimmt sich das Wesen aller Geschichte [...]. Das Ge-Stell ist eine Schickung des Geschickes wie jede Weise des Entbergens." (VA, FT 28)*

> *„Geschick aber ist wesenhaft Geschick des Seins, so zwar, daß das Sein selber sich schickt und je als ein Geschick west und dem gemäß sich geschicklich wandelt." (TK 38)*

Wir können den Inhalt dieser Zitate wie folgt interpretieren: Die menschliche Geschichte ist von der jeweiligen Schickung des Seingeschicks bestimmt. Entsprechend der jeweiligen Schickung wird die menschliche Geschichte jeweils auf eine neue Weise enthüllt. Zwischen Geschick des Seins und menschlicher Geschichte gibt es ein Verhältnis von Zuspruch und Entsprechung. Die Schickung des Seinsgeschicks wandelt sich zudem von Epoche zu Epoche. Jedes jeweilige Geschick wird notwendigerweise in ein anderes, ankommendes Geschick verwandelt. Die Verwandlung des Seinsgeschicks liegt nicht im Willen des Menschen, sondern ist ein Geheimnis der Entbergung und Verbergung des Seins. Und: das Ge-Stell ist nur *eine* Schickung des Seingeschicks, das sich irgendwann auch in ein anderes, neu ankommendes Geschick verwandeln wird. Der Sinn der Schickung des Ge-Stells ist nach Heidegger deshalb etwas besonderes in der ganzen Seinsgeschichte. Er nennt das Ge-Stell die „*Vollendung der abendländischen Metaphysik*“ und betont, dass die Technik eine Botschaft der Ankunft des „*anderen Anfangs*“ in sich verbirgt.[7] Das Ge-Stell ist eine notwendige „Wendung“ der Seinsgeschichte, die der Mensch aber nicht im voraus wissen und bestimmen kann.[8] Wie erklärt Heidegger diese Wendung? Wie ist die Rolle des Menschen in dieser Wendung? In „*Einblick, in das was ist*“ erklärt er diese Wendung mit „*der Kehre*“.

[7] Vgl. „*Die Kehre*“ in: „*Einblick, in das was ist*“ (GA 79) 68-77.

[8] Die Bedeutung der „Kehre“ im Denken Heideggers ist vieldeutig und umstritten. Es existieren viele Auseinandersetzungen in der Literatur, in denen verschiedene Deutungen vertreten werden. F. W. v. Herrmann hat eine ausführliche Erklärung dieses Begriffes geleistet. Siehe dazu F. W. v. Herrmann, „*Wege ins Ereignis*“, in: Ders., „*Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens - Zu Heideggers Begriff der Kehre*“, Frankfurt 1994, 64-84.

b. Die Kehre: Die Gefahr und das Rettende

Die Technik bringt der Erde eine unberechenbare Gefahr, die jeder Mensch im großen und kleinen Umfang kennt. Die Gefahr der Technik zu überwinden und das Risiko für die Umwelt zu minimieren, sind die Ziele jeder Technikforschung. Im Unterschied zu diesem geläufigen Denken, bleibt Heidegger nicht bei der Gefahr der Technik in ihrer schädlichen Wirkung für den Menschen und die Erde stehen, sondern er sieht das Wesen der Technik *selbst* als die höchste Gefahr:

> *„Das Geschick der Entbergung ist in sich nicht irgendeine, sondern die Gefahr. Waltet jedoch das Geschick in der Weise des Ge-stells, dann ist es die höchste Gefahr." (VA 30)*

> *„Im Wesen des Ge-Stells ereignet sich die Verwahrlosung des Dinges als Ding. In der Verwahrlosung des Dinges ereignet sich Verweigerung der Welt." (EW 47)*

Man wird fragen: Wenn das Ge-Stell eine Schickung des Seinsgeschick ist, warum ist es die höchste Gefahr? Wenn das Ge-Stell selbst eine Gefahr ist, dann ist das Sein und das Seinsgeschick selbst die Ursache der Gefahr. In diesem Sinne sind die Verwahrlosung des Dinges und die Verweigerung der Welt selbst eine Folge der Wahrheit des Seins. Beinhaltet eine solche Erklärung der Technik nicht ein fatalistisches Denken? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir den Wahrheitsbegriff von Heidegger und seinen Zusammenhang mit der Technikfrage darstellen.

> *„Die Frage nach der Technik ist die Frage nach der Konstellation, in der sich Entbergung und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet. Doch was hilft uns der Blick in die Konstellation der Wahrheit? Wir blicken in die Gefahr und erblicken das Wachstum des Rettenden." (VA, FT 37)*

Die Technik ist eine Weise der Entbergung, und diese zusammen mit der Verbergung sind zwei untrennbare Grundstrukturen der Wahrheit. So verbirgt sich im Wesen der Technik ebenfalls ein doppelter Charakter: Die Gefahr und das Rettende.[9] Das Gefährliche ist aber nicht die Technik an sich. Nach dem Wahrheitsbegriff Heideggers lässt sich die Gefahr des Ge-Stells in zwei Ebenen erklären: Zum Ersten liegt der Ursprung der Gefahr im Wesen der Wahrheit des Seins selbst. Denn das Wesen der Wahrheit des Seins ist ein fortdauerndes, strittiges Geschehen zwischen der Entbergung und Verbergung. Die Verbergung als Un-

[9] Über die Gefahr und das Rettende siehe auch EW 72, VA 32.

Wahrheit gehört in das Wesen der Wahrheit.[10] Das besagt: In jeder Schickung des Geschicks werden unvermeidbar die anderen Möglichkeiten des Seins verhüllt. Das Ge-Stell ist in diesem Sinne doppeldeutig wie ein Januskopf, je nachdem aus welcher Perspektive auf es geschaut wird. Man kann es als die Endgestalt der Seinsvergessenheit, d.h. die höchste Gefahr betrachten, aber man kann sie auch als die Möglichkeit der Wendung der Seinsgeschichte, indem die Welt als das Ereignis sich zeigt, verstehen. Heidegger deutet:

> *„Welt und Ge-Stell sind das Selbe. Sie sind unterschieden das Wesen des Seins. Welt ist die Wahrnis des Wesens des Seins. Ge-Stell ist die vollendete Vergessenheit der Wahrheit des Seins. Das Selbe, das in sich unterschiedliche Wesen des Seins, ist aus sich in einer Entgegensetzung und zwar in der Weise, daß Welt sich verborgener Weise in das Ge-Stell entsetzt." (EW 53)*

Zweitens ist der Mensch, der zwischen diesen beiden Seiten des Wesens des Seins steht, in seiner Grundposition gefährdet. Wenn er diese gefährliche Position nicht erkennen und bedenken kann, dann ist er nicht nur in Gefahr, sondern auch in „Not" (EW 55-56). Er wird nur noch die Weise der Entbergung der Technik verfolgen und das wissenschaftlich-technische Denken für den einzigen Maßstab aller Wahrheit halten.

> *„Weil dieses den Menschen jeweils auf einen Weg des Entbergens bringt, geht der Mensch, also unterwegs, immerfort am Rande der Möglichkeit, nur das im Bestellen Entborgene zu verfolgen und zu betreiben und von da her alle Maße zu nehmen. Hierdurch verschließt sich die andere Möglichkeit, daß der Mensch eher und mehr und stets anfänglicher auf das Wesen des Unverborgenen und seine Unverborgenheit sich einlässt, um die gebrauchte Zugehörigkeit zum Entbergen als sein Wesen zu erfahren." (VA 29-30)*

Heidegger sieht die Gefahr der modernen Technik nicht wie eine „Falle", in die der Mensch unvermeidlich hinein fallen muss. Vielmehr sieht er in der Gefahr gerade eine Möglichkeit zu einem anderen Anfang. Die Gefahr bringt aus ihrem Wesen das Rettende hervor, indem sie sich als Gefahr zeigt und vom Menschen wahrgenommen wird. Die Wendung von der Gefahr zum Rettenden nennt Heidegger die „*Kehre*". Die Bedeutung dieser *Kehre* ist vieldeutig und ambivalent.[11] Hier können wir ihre Bedeutung nur im Rahmen der Technikfrage kurz darstellen. Die Bedeutung der Kehre muss zu ihrem Ursprung zurückgeführt werden:

---

[10] In dem Vortrag „*Die Frage nach der Technik*" hat Heidegger nur kurz über die Wahrheit des Seins als das Entbergungs-Verbergungs-Geschehnis und über ihren Zusammenhang mit der Technikfrage gesprochen. Man findet eine erweiternde und vertiefende Erörterung über den Wahrheitsbegriff in: „*Wegmarken*" (GA 9): „*Vom Wesen des Grundes*"(123-175) und „*Vom Wesen der Wahrheit*" (177-202).

[11] Das Problem der Kehre und des Wahrheitsbegriffs ist umfangreich und ein umstrittenes Thema. Ich benutze die einfache Bedeutung dieser zwei Begriffe, nur um den Zusammenhang zwischen Technik

„Alles Entbergen gehört in ein Bergen und Verbergen. Verborgen aber ist und immer sich verbergend das Befreiende, das Geheimnis. Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie." (VA, FT 29)

Die Entwicklung der Seinsgeschichte, die Heidegger durch die Schickungen des Seinsgeschicks erklärt, ist in ihrem Ursprung ein Geheimnis.[12] Das Geheimnis besitzt keinen konkreten Inhalt, es ist von Nirgendwo oder einem Nirgendwer vorgegeben. Es ist aber nicht Nichts, sondern es ist ein nichthaftes Offenes, aus welchem alles Seiende hervorkommen, vergehen und sich verwandeln kann. Wir können dieses nichthafte Offene nicht als solches erfahren, denn es ist kein Seiendes, darum lässt es sich weder festlegen noch begründen. Es ist das Befreiende, denn es ist nicht festgelegt und kann sich immer wieder in anderes verwandeln. Alle Schickungen des Seinsgeschicks entspringen diesem geheimnisvollen Offenen.[13] Dies geheimnisvolle Offene ist der Ursprung, der Herkunftsbereich der Entbergung und Verbergung und ermöglicht die Kehre.

Die Kehre vollzieht sich auf zwei Ebenen. Ursprünglich ist sie die „*Kehre der Wahrheit des Seins*". Aber *diese* Kehre muss von einer „*Kehre des Menschen*" vorbereitet werden. In der Kehre liegt also ein Zusammenspiel von Mensch und Sein vor.

1. Der Mensch als Wegbereiter der Kehre des Seins

Der Mensch ist in der technischen Welt unvermeidlich in Gefahr. Ob die Technik für ihn das Rettende bringt, hängt davon ab, ob er die Gefahr als Gefahr wahrnehmen kann. Wenn er sich der im Ge-stell verborgenen Gefahr bewusst ist und das technische Denken nicht als Maßstab für alle Wahrheit nimmt, dann kann er frei von der Gefahr sein. Dadurch ist die Möglichkeit zum Rettenden gegeben. „Retten" bedeutet: *„Einholen ins Wesen, freimachen, schonen, in die Hut nehmen, wahren"* (VA 32, TK 41). Der Mensch soll seine Verbindung zur Wahrheit des

---

und Gelassenheit zu deuten. Über die Problematik der Kehre und des Wahrheitsbegriffs, siehe Ernst Tugendhat, „*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*", Berlin 1970, 363-405.

[12] Über den Zusammenhang zwischen Wahrheit und Freiheit siehe O. Pöggler, „*Der Denkweg Martin Heideggers*", Tübingen [2]1983, 88-99. Im folgenden wird dieser Titel als O. Pöggeler, „*Der Denkweg*" zitiert.

[13] Über den Sinn des Geheimnisses als verborgenen Ursprung der Wahrheit, siehe auch U. Guzzoni, „Das Wissen-Wollen, das Rätsel und *das Geheimnis*" in: Dies., „*Wege im Denken*", Freiburg 1990, 163-200.

Seins wieder herstellen und seine Haltung gegenüber der Welt verändern. Er soll seine Position in der Welt bewusst aufnehmen, so dass er nicht der *Herr* des Seienden, sondern der *Hirt* des Seins ist. Seine Würde besteht darin, dass er die Welt schonen, und dadurch für die Ankunft der Kehre der Wahrheit des Seins den Weg vorbereiten kann.

2. Die Kehre der Wahrheit des Seins

In diesem Sinne beinhaltet die Kehre zweierlei: Zum einen ist die Kehre die Gefahr der Seinsvergessenheit:

> *„Als die Gefahr kehrt sich das Sein in die Vergessenheit seines Wesens von diesem Wesen weg und kehrt sich so zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens." (TK 40)*

Zum Anderen ist die Kehre das Rettende, indem sie die Rückkehr zur Wahrheit des Seins verspricht:

> *„Bei solcher Einkehr ist die Vergessenheit der Wahrnis des Seins nicht mehr die Vergessenheit des Seins, sondern einkehrend kehrt sie sich in die Wahrnis des Seins. Wenn die Gefahr als die Gefahr ist ereignet sich mit der Kehre der Vergessenheit die Wahrnis des Seins, ereignet sich die Welt. Daß Welt sich ereigne als Welt, daß dinge das Ding, dies ist die ferne Ankunft des Wesens des Seins selbst." (TK 42)*

Die Kehre als *Kehre der Wahrheit des Seins* ist im doppelten Sinne als die Gefahr und als das Rettende im Zusammenhang mit dem Wesen der Technik zu verstehen.[14] Heidegger sieht im Wesen der Technik - im Ge-Stell - den doppelten Charakter der Verbergung-Entbergung. Diese ursprüngliche Kehre der Wahrheit des Seins ist sowohl als die Gefahr als auch als das Rettende keine Sache des Menschen, sondern rein eine Sache des Seins. Der Mensch ist in Bezug auf dieses Geschehen geradezu ohnmächtig und kann nur auf die Ankunft der Kehre warten.[15] Die Rolle des Menschen in Bezug auf das Ganze des Seins, bzw. in Bezug auf seine

[14] Vgl. W. Marx: *"Das Wesen der Technik und die Kehre"* in: Ders., *„Heidegger und die Tradition"*, Hamburg 1980, 174-180.

[15] Das folgende Zitat ist oft bei Heideggers Kritikern als Beweis benutzt worden, dass das Warten auf das ungewisse, mögliche Geschehnis, die *„Kehre im Sein"*, einen Fatalismus beinhaltet. Es lässt sich fragen, ob diese Positionierung des Menschen in Bezug auf das Ganze des Seins bloß eine Ohnmacht bedeutet. Wenn man die eigenen Grenzen anerkennt und eine Ohnmacht annimmt, bedeutet dies nicht, dass man schon Klarheit schafft, was für den Menschen überhaupt möglich ist oder nicht, und dass man daraus einen Standpunkt für die Orientierung des Denken finden kann? Wenn der Fatalismus eine unvermeidbare Entwicklung des Weltgeschehnisses ist, auf die der Mensch kein Einfluss haben kann, dann kann Heideggers Technikdenken kein Fatalismus sein. Denn er versucht eine richtige Position des Menschen auf der Erde und ein wahres Verhältnis zwischen Mensch und Sein zu finden, damit er

Position in der technischen Welt ist als Wegbereiter oder Mithelfer dieser Wandlung eingeschränkt und gewürdigt.

> *„Die Technik, deren Wesen das Sein selbst ist, lässt sich durch den Menschen niemals überwinden. Das heiße doch, der Mensch sei der Herr des Seins [...]. Vielleicht stehen wir bereits im vorausgeworfenen Schatten der Ankunft dieser Kehre. Wann und wie sie sich geschicklich ereignet, weiß niemand. Es ist auch nicht nötig, solches zu wissen. Ein Wissen dieser Art wäre sogar das Verderblichste für den Menschen, weil sein Wesen ist, der Wartende zu sein, der des Wesens des Seyns wartet, indem er es denkend hütet. Nur wenn der Mensch als der Hirt des Seins der Wahrheit des Seyns wartet, kann er überhaupt eine Ankunft des anderen Seinsgeschickes erwarten, ohne in das bloße Wissenwollen zu verfallen." (EW 69-72)*

In diesem Zitat sehen wir deutlich die Position des Menschen in Heideggers Technikdenken. Diese Positionierung gilt nicht nur für sein Technikdenken, sondern auch für die gesamte spätere Philosophie Heideggers. Das Gelassenheitsdenken muss auch in diesem Zusammenhang verstanden werden. Das wesentliche Denken der heideggerischen Technikinterpretation und des Gelassenheitsdenkens lässt sich in zwei Schritten – Wesen der Technik und Überwindung derselben – zusammenfassen. Das Wesen der Technik fasst Heidegger als Ge-Stell, weil das Sein des Seienden in der technischen Welt durch mannigfaltiges „Stellen" charakterisiert ist. Die Natur und der Mensch sind durch die Übermacht des Ge-Stells ständig herausgefordert, gefesselt oder fortgezogen. Die Entwicklung der Technik ist schon lange nicht mehr mit dem menschlichen Willen zu kontrollieren. Denn die Entwicklung der Technik ist eine Folge der abendländischen Metaphysik, die mit Platon beginnt. Um das Wesen der Technik zu verstehen, muss die Technikfrage auf die Wahrheitsfrage zurückgeführt werden. Dem doppelten Charakter der Wahrheit entsprechend – als Entbergung- Verbergung , zeigt das Wesen der Technik seinen doppelten Charakter in der Gefahr und in dem Rettenden. Dazwischen liegt die Möglichkeit *der Kehre*, und zwar als *die Kehre der Wahrheit des Seins*, durch welche sich die Welt als Ereignis zeigen wird.

Im zweiten Schritt stellt Heidegger fest, dass die Technik sich nicht vom menschlichen Willen meistern und überwinden lässt, so, wie es sich die anthropologisch-instrumentalen Vorstellungen der Technik wünschen. Um die Technikprobleme zu lösen, muss man zuerst wissen, wo die Grenze der menschlichen Macht liegt und welche Rolle sie im Universum spielen kann. Denn die Technik ist kein bloßes *Gemächte* des Menschen, sondern eine Weise der Entbergung. Die Technikfrage muss auf der Grundlage der Wahrheitsfrage gedacht

---

an dem Verwirklichungsprozess der Welt teilnehmen kann. Ein Beispiel dieser Kritik findet man bei W. Franzen, *„Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte"*, Meisenheim 1975, 132-139.

werden. Ohne die Zurückführung der Technikfrage in ihren ermöglichenden Grund kann man in Bezug auf die Überwindung der Technik keine wesentliche Antwort geben.[16] Der Ursprung des Ge-Stells ist ein Geheimnis, d.h. wie dieses Geheimnis sich in Zukunft zeigt, ist eine offene Frage. Das Ge-Stell ist doppeldeutig: Es ist selbst die Gefahr und zugleich das Rettende. Darin liegt die Möglichkeit der Kehre, sie kann einen neuen Anfang bilden. Wann diese Kehre geschehen, und wie die ganze technische Welt sich wandeln wird, das kann niemand im voraus wissen oder gar formen. Der Mensch muss sich von seinem Meistern-wollen der Technik befreien, und erkennen, dass er kein Herr des Seins und kein Herr des Schicksals des Universums ist. Er muss seine Rolle als Mithelfer und Wegbereiter für die Wandlung der Welt verstehen und eine entsprechende Haltung und ein neues Denken entwickeln: Schonen und Gelassenheit. Er muss für das Geheimnis der Technik sich offen halten und sich in den Verwirklichungsprozess des Seins einlassen. Nur durch sein neues Denken kann er sich auf eine andere Weise in der Welt aufhalten und eine neue Bodenständigkeit in der technischen Welt gewinnen.

3. Die Frage nach dem Menschenwesen

In der Schrift „*Zur Erörterung der Gelassenheit*" beginnt Heidegger mit einer einfachen Unterscheidung von metaphysischem Denken einerseits und Gelassenheitsdenken andererseits: Ersteres ist das Denken des Wollens und letzteres das Denken des Nicht-Wollens. Die Entfaltung des Gelassenheitsdenkens beginnt er zuerst mit folgender Frage: Was ist das Wesen des Menschen? Da in der Metaphysik das Wesen des Menschen im allgemeinen auf die Vernunft bzw. auf das Denken festgelegt worden ist, verlagert sich die Frage nach dem Wesen des Menschen auf die Frage nach dem Wesen des Denkens.[17] Heidegger fasst die Bedeutung des Denkens im Sinne der neuzeitlichen Metaphysik - besonders im Sinne von Kant - als das Wollen und das transzendental-horizontale Vorstellen des Menschen. Von

[16] Vgl. G. Seubold: „*Die Überwindung der modernen Technik*" in: Ders., „*Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*", Freiburg/ München 1986, 283-328.

[17] Im „*Brief über den Humanismus*" (GA 9, WM, 1946) ist die Frage nach dem Menschenwesen schon die Leitfrage. Heidegger analysiert den Charakter des Humanismus, der in den Zusammenhang der Metaphysik eingebettet ist, in welchem der Mensch als animal rationale definiert ist. Wobei seine Analyse mehr in den Grundgedanken von „*Sein und Zeit*" bleibt, indem er den Menschen als Dasein begreift. In „*Gelassenheit*" stellt er die Frage nach dem Menschenwesen wieder als Leitfrage, jedoch richtet er sie mehr auf die gegenwendige Gelassenheit der Gegnet und des Menschen. Vgl. F. W. v. Herrmann: „*Der Humanismus und die Frage nach dem Wesen des Menschen*" in: Ders., „*Wege im Ereignis*", 325-349.

diesem Standpunkt ausgehend versucht er ein *„anderes Denken“* für die Zukunft zu entwickeln, und zwar das *„besinnliche Gelassenheitsdenken“*.

Was ist das Wesen des Menschen? Dies ist eine wesentliche Frage jeder Philosophie. Hat Heidegger durch sein Gelassenheitsdenken tatsächlich das Menschenwesen in eine tiefere und ursprünglichere Dimension zurückgeführt, wie er wollte? Und was meint er tatsächlich mit dem „Menschen“?

Jürgen Habermas kritisiert im *„Nachmetaphysischen Denken“*[18], dass Heidegger sowohl in *„Sein und Zeit“* als auch im späteren Denken dem Problem der Intersubjektivität ausgewichen ist. David Carr[19] hat weitergehend festgestellt, dass in der ganzen Philosophie Heideggers die sozialen Aspekte fehlen. Es ist eine Tatsache, dass es nie eine Leitfrage von Heideggers Philosophie gewesen ist, den Menschen im Rahmen seiner Gesellschaft zu erklären. Obwohl er in *„Sein und Zeit“* über das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein gesprochen hat, liegt sein Interesse jedoch weder auf der Frage der Individualität, noch auf der Frage der Intersubjektivität im sozialen Sinne. Sein Denken richtet sich nur auf die Seinsfrage, genauer gesagt auf den Bezug des Menschen zum Sein, bzw. in den späteren Schriften auf das Verhältnis des Seins zum Menschen. Er stellt die Frage nach dem Wesen des Menschen nicht, um den Menschen als Einzelnen in der Gesellschaft zu begreifen, sondern fragt nach dem Wesen nur in seinem Bezug zum Sein bzw. nach dem Verhältnis zwischen Denken und Sein.

Das Denken des Wollens versteht Heidegger im engeren Sinne als das Denken mit Willenscharakter in der neuzeitlichen Metaphysik, und im weiteren Sinne als das mit Platon beginnende Denken überhaupt. Um auf das Denken der Gelassenheit einzugehen, möchte ich zuerst seine Vorstellung von dem Menschenwesen in der neuzeitlichen Metaphysik erörtern, besonders das Denken der Subjektivität bei Descartes und bei Kant. Heidegger beschreibt in seiner Fundamentalontologie (*„Sein und Zeit“*) den Menschen nicht mehr als Subjekt, sondern als *Dasein* im Sinne des In-der-Welt-seins. Weil das *Dasein* ein notwendiger Übergang vom Menschenwesen im metaphysischen Denken hin zum Gelassenheitsdenken ist, werde ich auch einige wichtige Aspekte des Daseins darstellen.

---

[18] Jürgen Habermas, *„Nachmetaphysisches Denken“*, Frankfurt 1992, 51.

[19] David Carr, *„Die fehlende Sozialphilosophie Heideggers“* in: Dietrich Papenfuss u. Otto Pöggeler (Hrsg.), *„Zur philosophischen Aktualität Heideggers“*, Frankfurt 1991, I 234-246.

3.1. „Der Mensch als Subjekt“ in der neuzeitlichen Metaphysik

A. Die Begründung der Subjektivität bei Descartes

Heidegger charakterisiert das metaphysische Denken als ein *vorstellendes* Denken. Als Vollzieher des Denkens stellt der Mensch sich selbst als das „*animal rationale*“ vor. Der Mensch beginnt mit *Descartes* sich selbst als Subjekt und alle anderen Gegenstände als Objekt zu denken. Das griechische Wort für „Subjekt“ - υποκειμενον - hat keinen Bezug zum Menschen, sondern bedeutet lediglich „das Vor-Liegende“, „der Grund“ und „das, auf dem sich alles sammelt“. Heidegger betont, dass in der griechischen Philosophie der Subjektivismus unmöglich war, weil die Griechen den Menschen nicht als Zentrum der Welt betrachteten, sondern das Sein bei ihnen als *Anwesen* und die Wahrheit als *Unverborgenheit* verstanden wurde.

Im Mittelalter ist der Mensch ein Teil des ens creatum, des vom allmächtigen Schöpfergott geschaffenen Werks. Auch wenn hier der Mensch eine Sonderstellung zwischen allen Geschaffenen besitzt, ist er der absoluten Macht des Gottes untergeordnet. Wie kam es überhaupt so weit, dass der Mensch als Subjekt und die gesamten nicht-menschlichen Seienden als Objekte gedacht werden konnten? In „*Die Zeit des Weltbildes*“ erklärt Heidegger:

> *„[... es] entspringt aus dem Anspruch des Menschen auf [...] einen in sich ruhenden, unerschütterlichen Grund der Wahrheit im Sinne der Gewissheit [...]. Der Anspruch entspringt aus jener Befreiung des Menschen, in der er sich aus der Verbindlichkeit der christlichen Offenbarungswahrheit [...] zu der sich auf sich selbst stellenden Gesetzgebung für sich selbst befreit." (Holz, ZWB 104)*

Nachdem sich der Mensch nach dem Mittelalter von der offenbarten Wahrheit Gottes „befreit“ hatte, musste er eine neue Gewissheit entwickeln, in der er sich des Wahren als des Gewussten seines eigenen Wissens sicher sein konnte. Diese Gewissheit wird dadurch gegründet, dass der Mensch von sich aus entscheiden und bestimmen kann, was für ihn zu wissen und wahr ist. Diesen unerschütterlichen Grund der Wahrheit hat Descartes durch seine Philosophie des „*cogito, ergo sum*“ begründet. Die Frage nach der Wahrheit ist jetzt auf die Frage nach der Begründung der Wahrheit im menschlichen Denken verschoben worden. Nur auf das Denken des Menschen kann die Wahrheit begründet werden. Der Mensch und das Denken des Menschen ist zur Bezugsmitte des Seienden im Ganzen geworden. Der Mensch ist zu dem einzigen Seienden geworden, auf welches sich alles Seiende einrichten und zuordnen muss. Die Wahrheit ist durch das „ich denke“ verbürgte Gewissheit. Kant hat in seiner Transzendentalphilosophie die Bedeutung des „ich denke“ weiter entfaltet und vertieft.

B. Die transzendentale Subjektivität bei Kant

Wer ist das „Ich", und was heißt „Denken"? Was sind die Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung des „ich denke" bzw. einer Wissenschaft vom Seienden überhaupt? Dies sind Hauptthemen der kantischen „*Kritik der reinen Vernunft*". Kant untersucht die Transzendentalstrukturen des Denkens, die „a priori" im menschlichen Bewusstsein vorliegen.
Er unterscheidet dabei die notwendigen Strukturen des Denkens in zwei wesentliche Teile: In die transzendentale Ästhetik, in der Raum und Zeit als reine Formen der sinnlichen Anschauung fungieren; Und in die transzendentale Logik, in der die Begriffe als reflektierende Vorstellungen und die Kategorien als Reflexionsbegriffe vorliegen. Die beiden Teile vereinigen sich unter der Einheit der transzendentalen Subjektivität und zwar als die ursprünglich synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption[20].

Das in der transzendentalen Subjektivität gegründete Denken, transzendiert das empirisch erfahrene Objekt auf den vom Subjekt a priori vorgehaltenen Horizont hin, um das Seiende als Gegenstand zu konstituieren und zu erkennen. Die Seienden werden spontan als mannigfaltige Vorstellungen in der Einheit des Selbstbewusstseins dargeboten. Die Welt, die mir gegenüber steht, ist nur auf den in meinem Bewusstsein vorliegenden Denkstrukturen möglich. Das reine in Raum und Zeit Angeschaute und das rein kategorial Gedachte bilden den transzendentalen Horizont, welcher dem Subjekt je schon vorausliegt, um den Gegenstand überhaupt erfahren zu können. So gründet die Gegenständlichkeit des Gegenstandes in der Subjektivität des Subjekts.[21]

Den Menschen als Subjekt anzuerkennen bedeutet zugleich das Sein als Vorgestelltheit und die Wahrheit als Gewissheit anzusehen. Dadurch ist die Machtposition des Menschen konsolidiert und gesichert. Das neuzeitliche Denken, von Descartes und Kant ausgehend, bereitet den Weg für die Entfaltung der Herrschaft der Selbstgewissheit in den Naturwissenschaften. Indem die neuzeitliche Wissenschaft den philosophischen Anspruch der Gewissheit auf sich überträgt, nimmt sie die Ergebnisse ihrer Forschung mittels einer selbst begründeten Gewissheit als wahr an.

[20] Siehe dazu Kants „*Kritik der reinen Vernunft*" und Heideggers Kant-Interpretation (GA 3, 25).

[21] Vgl. Barbara Mahoney: „*Das Wesen des Menschen und des Denkens in der Transzendental-Horizontalen Blickbahn*", in: Dies., „*Denken als Gelassenheit*", Freiburg 1993, 12-55.

C. Das Denken als Wille zur Macht

Heidegger versteht die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie als einen zwanghaften Vorgang, der notwendig zu einem planetarischen Imperialismus der technischen Expansion führt. Er sieht in dem Denken der Subjektivität einen Willen zur Macht verborgen. Als das einzig Seiende, das die Natur und die Geschichte als Gegenstände der wissenschaftlichen Forschung begründen und erklären kann, ist der Mensch zum Herrn der Welt geworden. Die neuzeitliche Geschichte, in welcher der Mensch zum Subjekt wird, ist zugleich ein Vorgang der *„Eroberung der Welt als Bild*“:

> *„Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will. Das Seiende im Ganzen wird jetzt [...] durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt.“ (Holzweg, ZWB 87)*

Jetzt sieht der Mensch nicht mehr die Natur selbst, sondern die Natur in seiner Vorstellung und Bewertung. Das „ich denke“ ist nicht mehr eine neutrale Identität mit sich selbst, sondern ein Angriff auf die Gegenstände, welche die erforschten Objekte der Naturwissenschaft darstellen. Der Mensch kann nicht mehr mit seinem natürlichen Blick die wirkliche Welt entdecken. Der Wille zur Macht, der das „Weltbild“ gestaltet, verdunkelt den Blick auf das reale Sein. Dieses Weltbild, das jetzt in der Wissenschaft und Technik mannigfache Ausdrücke entwickelt, ist ein „Scheinort“, durch den der Mensch sich selbst nicht nur zu einem bloß wollend-denkenden Wesen einengt und die Rückbindung an die Wahrheit des Seins verliert, sondern auch in diesem scheinhaften Aufenthaltsort grundlos herumgetrieben wird. Er verfängt sich in verschiedenen Systemen von Werten, mit denen er sich identifiziert, und vergisst nach seinem Wesen zu fragen. Heidegger schreibt:

> *„[...] daß man dem Gegenstand und dem so ausgelegten Seienden einen Wert zuspricht und überhaupt das Seiende nach Werten bemißt und die Werte selbst zum Ziel alles Tuns und Treibens macht [...]. Der Wert ist die Vergegenständlichung der Bedürfnisziele des vorstellenden Sicheinrichtens in der Welt als dem Bild." (Holz 99)*

Wie könnte sich der Mensch aus seinem beengten und verhüllten Denken als Subjekt befreien? Den ersten Schritt hat Heidegger in *„Sein und Zeit“* durch die Aufklärung des Seins des Daseins gemacht.

3.2. Der Übergang von der Metaphysik zum Gelassenheitsdenken

- **Das Dasein als In-der-Welt-sein**

In „*Sein und Zeit*" versucht Heidegger ein Fundament für die Beantwortung der Seinsfrage zu schaffen, indem er das Sein des Daseins exponiert, weil das Sein nur mittels des Seinsverständnis des Daseins erörtert werden kann. Obwohl das Dasein mehr ist als nur der Mensch, da der Blick der Daseinsanalytik nicht auf den Menschen als solchen gerichtet ist, sondern auf seinen Bezug zum Sein und auf den Sinn von Sein überhaupt, verlässt Heidegger dadurch die Geschichte der Metaphysik, in welcher der Mensch als Subjekt begriffen wurde.

Die Exposition beginnt mit der Grundverfassung der Existenz des Daseins als In-der-Welt-sein. Die Welt bedeutet die Ganzheit aller Sinnbezüge des Daseins in seiner Existenz: *Wie* das Dasein in seinem „Da", d.h. in seiner jeweiligen und jemeinigen Existenz, existiert. Dabei entdeckt Heidegger die Seinstruktur des Daseins in der *Sorge*. Das Ganzsein des Daseins vollzieht sich in drei Strukturmomenten: *Geworfenheit, Entwurf* und *Sein-bei*. Die *Geworfenheit* besagt, dass das Dasein immer in seine faktischen Existenz-Möglichkeiten versetzt, bzw. geworfen ist. Das „Da" des Daseins ist nicht eine im vornherein selbst gewählte Möglichkeit, sondern befindet sich als Dasein immer schon in einem hineingeworfenen, jeweiligen Weltbezug. Als das geworfene In-der-Welt-sein *entwirft* das Dasein seine Existenz je auf seine ihm vorgegebene faktische Möglichkeit. Dadurch entsteht das Dasein als seine eigene Lebensgeschichte und bildet sein eigenes Seinkönnen. In seinem *Sein-bei* hält das Dasein die geworfen-entworfene Erschlossenheit seines Seins aufgeschlossen für das Offenbarwerden des innerweltlich begegnenden Seienden, und versteht dasjenige Seiende, zu dem es sich verhält, als das, was und wie es ist.

Das Denken des Daseins vollzieht sich nicht als Selbstreflexion, wie es in dem Denken des Subjekts der Fall ist, sondern als entwerfend-befindliches und auslegendes Verstehen. Das Dasein versteht seine Welt nicht nur auf intellektuelle Weise, sondern immer schon mit *Befindlichkeit*. Das Dasein versteht sein eigenes Leben als *Sein zum Ende*, weil es einen Leib hat. Dies unterscheidet es auch von dem Denken des Subjekts. Die wesentlichen Unterschiede zwischen Daseinsdenken und Subjektdenken lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Vernunft-Befindlichkeit

Das Wesen des Subjekts ist auf das Denken festgelegt, d.h. die Selbstidentität des Subjekts liegt in der *ratio*, der allgemeinen Vernunft. Das Wesen des Menschen ist seine Vernunft, in der das

Denkvermögen, die Vorstellungskraft und der Wille festgelegt werden. Hier spielt die Befindlichkeit keine Rolle. Das Gefühl des Menschen ist im Vergleich zu der Vernunft unbeständiger, zufälliger und darum unwesentlicher. Dagegen erklärt Heidegger in *„Sein und Zeit“* die Befindlichkeit und das Verstehen als gleichursprünglich. Verstehen ist immer ein „Gestimmtes“ (SuZ 142). Das Dasein des Menschen ist nicht nur ein denkendes, sondern auch ein fühlendes Wesen, welches Furcht, Angst und Sorge hat. Auf der Basis des Gefühls und der Befindlichkeit des Menschen kann daraufhin ein Verhältnis zur Welt im Sinne von „hüten“ und „schonen“ entwickelt werden.

2. Allgemein-Konkret

Das Subjekt ist ein Allgemeines, es ist nicht der Einzelmensch. Das *‚ich“* des *‚ich denke, also bin ich“* von Descartes und die *‚transzendentale Subjektivität“* von Kant schauen weniger auf den Menschen als Einzelnen, sondern richten sich hauptsächlich nach dem Wesen der allgemeinen Vernunft. Im Gegensatz dazu ist das Dasein Heideggers das „jeweilige“ und „jemeinige“. Das Dasein charakterisiert nicht nur Menschen im allgemeinen, sondern auch als konkrete Einzelne. Als „geworfen-entworfenes“ Wesen hat jedes Dasein ein eigenes Schicksal, eine eigene Lebensgeschichte, ein eigenes Seinkönnen und unterschiedliche Seinsverständnisse. Das „Da“ des Daseins ist ein bestimmtes „Da“ und nicht ein allgemeines. Das Dasein bezieht sich auf unterschiedliche Menschen in ihrem je-eigenen In-der-Welt-Sein.

3. Leiblos Denken- Endlichkeit des Daseins

Die allgemeine Vernunft des Subjekts kennt weder Leben noch Tod, weil das Denken nicht unauflöslich mit dem eigenen Leib verbunden ist. Das Subjekt ist in diesem Sinne Leib-los. Umgekehrt ist das Dasein immer schon und ausnahmslos ein Sein zum Ende, oder ein Sein zum Tod. Den Menschen als Sein zum Ende zu betrachten, bedeutet eine Konfrontation mit dem Leib und mit der Endlichkeit des Lebens. Darauf aufbauend entwickelt sich beim späten Heidegger der Begriff vom Sterblichen.

4. Weltlos – Verhältnishaft

Das Subjekt ist Weltlos. Als transzendentales Subjekt steht der Mensch über den Objekten und ihnen gegenüber. Es hat weder eine innige Verbindung zu den anderen Menschen, noch zu seiner Umwelt. Sein Verhältnis zu den Gegenständen ist ein distanziertes *Gegenüber* und ein ergreifendes, bemächtigendes *Darüber*. Es gibt nicht die „Anderen“, mit denen es kommunizieren muss und kann. Sein Gegenüber besteht nur in leblosen Gegenständen. Das

Dasein lebt dagegen immer schon im *Mitdasein*. Sein Zugang zu den Anderen besteht in der *Fürsorge*. Im In-der-Welt-sein lebt das Dasein immer schon in bestimmten Sinnbezügen und Bewandtniszusammenhängen. Mit den Bezügen des In-der-Welt-seins entwickelt Heidegger in seinem späten Denken das Verhältnis zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen.[22]

II. Die Gelassenheit zur Gegnet

1. Das Ablassen vom transzendental-horizontalen Denken

Heidegger zufolge entwickelt sich die neuzeitliche Metaphysik in eine Richtung, in die *„der Mensch zum Subjekt"* und *„die Welt zum Bild"* wird.[23] Die moderne Technik-Wissenschaft ist auf der Grundlage des metaphysischen Denkens entstanden. Durch die Expansion der Technologisierung auf der ganzen Erde sind die Menschen zu gleichförmigen, technischen Wesen geworden. Wir können die Merkmale des Menschen in der technischen Welt - im Sinne Heideggers - wie folgt charakterisieren:

1. Der Mensch verliert seinen offenen Blick zur Wahrheit des Seins. Durch die neuzeitliche Metaphysik von Descartes bis Hegel wurde die Wahrheitsfrage zur Gewissheitsfrage des Denkens herabgesetzt. Durch die Wissenschafts-Technik verfestigt der Mensch seine Macht in der Welt und stellt sich als Zentrum des Universum dar. Dadurch verschließt er sich seinen offenen Blick zur Wahrheitsfrage bzw. zur Seinsfrage.

2. Der Mensch verliert seinen Bezug zum eigenen Wesen, und zwar zum *besinnlichen* Wesen. Um in der technisierten Welt zu leben und sich an die rasch entwickelnde Technik anzupassen, braucht der Mensch überhaupt nicht viel über das eigene Wesen und den Sinn vom Sein zu wissen. Die technische Welt fordert die Menschen ständig auf, eine bewertende Weise ihrer Umwelt und ihres Selbst vorzunehmen. Das technisch-rechnende Denken ist im Grunde ein besitzergreifendes, wollendes Denken. Unter diesem bewertenden-wollenden Denken verlieren

[22] Diesen Vergleich entlehne ich aus U. Guzzoni, *„Kritik am Subjekt"* in: *„Veränderndes Denken"*, Freiburg/München 1985, 1-26.
[23] Siehe vorherige *Einführung* und Heideggers *„Die Zeit der Weltbild"* in: *„Holzweg"* (GA 5).

die Menschen, sowie alle Seienden, ihren Eigen-Sinn. Die Sinnfrage des Menschseins wird von der Wertfrage ersetzt. Dadurch entfremdet sich der Mensch von sich Selbst.

3. Die Verschließung des offenen Blicks zur Wahrheits-Seinsfrage und die Entfremdung seiner Selbst, führen dazu, dass der Mensch die Dinge nicht mehr wahrnehmen kann, wie sie sind, und dass er darüber hinaus sein Zuhause in der technischen Welt verliert. Heidegger bezeichnet dies als *„die Verwahrlosung des Dinges als Ding und Verweigerung der Welt als Welt" (*EW 47).
Das technisch-wollende Denken ist ein Denken, das die Seienden nicht „sein lassen" kann,
d. h. nicht Mensch wie Menschsein, Ding wie Dingsein und Welt wie Weltsein lassen kann. Wenn der Mensch nicht auf der Bahn des wollenden Denkens gehen möchte, soll er sich davon befreien und sein Denken neu orientieren. Dies bedeutet nicht, dass der Mensch die Entwicklung der Technik abschalten oder die Welt zur vortechnischen Zeit zurückführen soll. Es bedarf eine neue Orientierung des Denkens, in welcher der Mensch sich von der Alleinherrschaft des rechnenden-technischen Denkens befreien und das Gelassenheitsdenken entwickeln soll. Der erste Schritt der neuen Orientierung ist, sich von dem Wollen zu entwöhnen:

> *„Insofern wir uns wenigstens des Wollens entwöhnen können, helfen wir mit beim Erwachen der Gelassenheit." (Gel 34)*

Wenn man hier das Wollen auf einer ontischen Ebene erklärt, besteht die Gefahr, dass das Gelassenheitsdenken als Ablehnung des Willens der Persönlichkeit missdeutet wird.[24] Doch sich *dem Wollen zu entwöhnen* deutet auf eine ontologische Ebene: Es ist ein Ablassen von der neuzeitlichen Bestimmung des Denken in seinem Wollenscharakter. Heidegger schreibt:

> *„Die Gelassenheit ist in der Tat das Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen und so ein Absehen vom Wollen des Horizontes." (59)*[25]

Man soll nicht missverstehen, dass das Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen eine Ablehnung der Metaphysik oder Verweigerung des transzendentalen Denkens bedeutet. Es handelt sich um eine neue Fragestellung über das *Wesen des Denkens.* Da das Denken in der

[24] Z.B. Maria Perrefort hat das „des Wollens entwöhnen" als „das Projekt der Entsubjektivierung des Subjekts" auf eine ontische Weise missdeutet, und fügt hinzu, dass es sich um eine willenlose Gehorsamkeit für eine Führerphilosophie handelt. Auf diese Weise hat sie „des Wollens entwöhnen" als eine politische Führungsstrategie missdeutet, ohne die Voraussetzung der Gelassenheit - die Verbindung zwischen der Gegnet und dem Menschen - zu berücksichtigen. Siehe M. Perrefort: *„Opfer und Gehorsam – Kritische Untersuchungen zur Struktur von Heideggers Gelassenheitsidee"*, Würzburg 1990, 37-89, 135-149.

[25] Im folgenden werden alle Zitate aus Heideggers Schrift *„Gelassenheit"* nur mit der Seitenzahl angegeben.

neuzeitlichen Philosophie einen Wollenscharakter besitzt und dies das Verhältnis zwischen Mensch und Sein bestimmt, muss über seine Herkunft nachgedacht und gefragt werden.

> *„Wir bestimmen somit das, was Horizont und Transzendenz heißt, durch das Übertreffen und Überholen [...] die sich auf die Gegenstände und auf das Vorstellen der Gegenstände zurückbeziehen. Der Horizont und die Transzendenz sind somit von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt. [...] daß auf solche Weise dasjenige, was den Horizont das sein läßt, was er ist, noch keineswegs erfahren wird." (38-39)*

Die neuzeitliche Metaphysik beschäftigt sich hauptsächlich mit der Bedingung der Möglichkeit der empirischen Erfahrung, und richtet sich dabei nach der Konstellation Subjekt - Objekt. Die Frage nach dem ermöglichenden Grund von Subjektivität und Objektivität ist bei den Grenzen von Horizont und Transzendenz stehen geblieben.[26] Worauf sich der Horizont und die Transzendenz gründen, ist in der bisherigen Metaphysik weder gefragt noch beantwortet worden.[27] Das Ablassen vom transzendentalen Horizont bedeutet, dass man nicht immer nur an die Konstellation von Subjekt – Objekt denken soll, sondern eine weitere Frage zu stellen hat: *Was ist* der Horizont als solcher? Mit dieser Frage verlässt das Gelassenheitsdenken den bisherigen metaphysischen Horizont und gibt der ontologischen Frage eine neue Dimension.

> *„[...] der Horizont sei das uns umgebende Offene. Was ist dieses Offene selbst, wenn wir davon absehen, daß es auch als Horizont unseres Vorstellens erscheinen kann? [...] Mir kommt es so vor wie eine Gegend, durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht.“ (40)*

Der Horizont selbst ist das uns umgebende Offene. Das Offene ist wie eine Gegend, in der alles Seiende ruht. Heidegger bezeichnet die Gegend mit der älteren sprachlichen Form: die *Gegnet*. Das Denken der Gelassenheit ist im ersten Schritte ein Ablassen und Verlassen des transzendentalen Horizonts der Metaphysik. Wenn das Denken sich davon befreien kann, kann es sich in die Offenheit der *Gegnet* einlassen.

---

[26] Vgl. vorherigen Abschnitt: Die transzendentale Subjektivität bei Kant.

[27] Über die Begriffe „Aussicht, Horizont und Transzendenz“ hatten sich Heidegger und Husserl um 1928 auseinandergesetzt. Husserl weist zunächst zwei Horizonte auf: den Innen- und den Außenhorizont und darüber hinaus noch einen dritten: den Universal- oder Welthorizont, d. h. den Horizont aller möglichen Erfahrbarkeit. Zum Begriff „Horizont“ bei Heidegger und Husserl vgl. Klaus Held, *„Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“* in: A. Gethmann-Siefert u. O. Pöggeler (Hrsg.), „Heidegger und die praktische Philosophie“, 111-139.

2. Das Gegnen der Gegnet

Was ist dieses Offene selbst, das in unserer erfahrbaren Nähe liegt? Heidegger nennt es die *Gegnet*, die die Ortschaft des Seins und der Ursprung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit ist.

Wir können uns den Raum als unseren Planet Erde, oder weitergehend, als das unbekannte Universum mit Milliarden von Planeten denken. Wir können die Zeit auf wissenschaftlich-philosophische oder auf eine andere Weise interpretieren. Gleichgültig, wie die Erkenntnisse und Denkweisen des Menschen sich über die Zeit und den Raum verändern, es ändert sich eine Tatsache nicht: Dass der Mensch, sowie alle Seienden, in einem gemeinsamen, offenen Zeit-Raum bzw. einer Raum-Zeit existieren. Dieses Offene selbst, das Heidegger als die Gegnet bezeichnet, ist ein nichthaftes Offenes, in dem nichts festgelegt ist und in dem sich als Zeit-Raum das jeweilige Geschehnis enthüllt. In diesem Offenen sind alle Seienden am entstehen und vergehen.[28] Wenn wir uns eine uralte metaphysische Frage stellen – „Warum *ist* überhaupt Seiendes, und nicht vielmehr Nichts?“ - , dann stoßen wir mit der Frage an dieses Offene selbst. Wir können die Geschehnisse des einzelnen Seienden und des Seienden im Ganzen auf verschiedene ontische und ontologische Weise erklären, aber nach diesem Offenen selbst und nach der Tatsache, dass alle Seienden in diesem Offenen geschehen, können wir nicht mehr mit einem „Warum“ fragen. Denn man kann mit endlosen Begründungen und Argumentationen die Warum-Frage beantworten, aber dadurch kann man die grundlegende Voraussetzung nicht begründen. Heideggers Denken wendet sich in eine andere Richtung: Er will nicht dieses Offene selbst begründen, sondern die Tatsache, dass wir immer schon in diesem Offenen leben. Auf dieses Offene einzugehen bedeutet, eine weitere Frage zu stellen: *Wie* kann sich der Mensch auf eine „gute“ Weise in diesem Offenen aufhalten? Es ist die Fragestellung der Gelassenheit und des Wohnens. *Wie* ist das Gegnen der Gegnet? Im folgenden möchte ich drei wesentliche Bestimmungen der Gegnet erläutern: das *Gegnen als Zauber*, die *Weite und die Weile*, und das *Versammeln und Zurückziehen*.

[28] Das Offene, was uns umgibt, verbindet das ganze Universum, das alle Planeten umfasst. Heidegger denkt an die Gegnet bzw. die Gegend auf der Erde. Auch mit der wissenschaftlichen Erklärung über das unbegrenzte Universum ändert sich die Tatsache nicht, dass, obwohl der Raum und die Zeit sich in unserer Erkenntnis ausdehnen, die Menschen doch immer in räumlich-zeitlichen Bedingungen leben, d. h. so wie auf dem immer gleichen Offenen.

2.1. Das Walten der Gegnet: Gegnen als Zauber

Was ist dieses Offene selbst, das uns umgibt? Es ist ein Offenes, was für jeden Mensch erfahrbar ist, auch wenn man darüber nicht nachdenkt. In der neuzeitlichen Metaphysik wurde dieses Offene als der transzendentale Horizont interpretiert, der das denkende Subjekt und die Gegenstände in der Vorstellung verbindet. Im Gelassenheitsdenken wird dieses Offene in erster Linie als ein Wohnort aller Seienden gedacht.

> *„[...] was Sie Gegend nennen, selbst das ist, was alle Unterkunft erst gewährt. [...] in der alles zu sich zurückkehrt. Eine Gegend für alles ist [...] die Gegend aller Gegenden." (40)*

Das Offene selbst ist die Gegend, die alle Gegenden umfasst. Die Gegend gewährt allen Seienden ihr Zuhausesein, wo jeder zu sich zurückkommen kann. Die Gegend als Unterkunft von allen Seienden zu denken, zeigt eine dreifache Verbindung: Die Verbindung von allen *Seienden zu sich selbst*, *zwischen allen Seienden* und die Zugehörigkeit aller *Seienden zu der Gegend*. Sie sind grundlegende Verbindungen, die zum Wesen aller Seienden gehören. Alle Seienden können in diesem Offenen geschehen, sich verändern, sich miteinander verwickeln und wieder vergehen. Sie können gar nicht das Offene verlassen. Auch wenn sie vergehen, sind sie immer noch als ein Teil des Gewesenen vorhanden. Alle Seienden aus der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft, sind im vornhinein und immer schon in diesem immerwährenden Offenen. Die Gegnet verwurzelt das Seiende und ist ihr Zuhausesein. Die Gegnet fasst alle Seienden in eine Einheit, genauso wie eine Landschaft die einzelnen Bäume, Tiere und Menschen umfasst, so dass aber jedes Einzelwesen es selbst bleiben kann.[29] Als es selbst und als ein Seiendes in der Gegnet ist es frei, d. h. es kann wie es selbst ist ruhig bleiben. Die Gegnet, die alle Seienden frei und in ihrem Sosein lässt, waltet alles auf eine Weise des „Zauberns".

> *„Mir kommt es vor wie eine Gegend, durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht. [...] Und der Zauber dieser Gegend ist wohl das Walten ihres Wesens, das Gegnende [...]." (40-41)*

[29] Im Denken der überlieferten Metaphysik wurde das Wesen des einzelnen Seienden immer nur auf seine Gemeinsamkeit mit allen Seienden hin befragt und seine Besonderheit weggelassen. Das Denken der Gegnet hat - im Unterschied zu der Tradition - die Eigenschaft und die Besonderheit des Einzelwesen als *ihr Wesen* anerkannt. Insofern ist das Verhältnis zwischen der Gegnet und dem Einzelwesen wie eine Landschaft mit Bäumen, Tieren, Menschen: Jeder ist wie er selbst in der Landschaft und bildet zusammen mit den anderen Wesen ein lebendiges Ganzes. Darum nennt Ute Guzzoni das Denken der Gegnet ein „*landschaftliches Denken*". Siehe U. Guzzoni: „*Landschaft*" in: Dies., „Wege im Denken", Freiburg/München 1990, 25-59.

Das Walten der Gegnet - das Gegnen - ist wie ein *Zaubern*, welches die mannigfaltigen Seienden in eine lebendige Einheit bindet. In der alltäglichen Sprache ist ein Zauberer ein Mensch, der die besondere Fähigkeit besitzt, die Dinge auf eine überraschende Weise vor den Zuschauern zu beleben und mit ihnen zu spielen. Die Zauberei besteht darin, dass die Dinge auf eine erstaunliche und interessante Weise auftauchen, die die alltäglichen Erkenntnisse und Denkweisen der Zuschauer durchkreuzen. Ein hervorragender Zauberer kann die Zuschauer in eine spannende Atmosphäre bringen, in der Wirklichkeit und Möglichkeit vermischt werden.

Wenn Heidegger das Gegnen der Gegnet mit *„Zauber"* bezeichnet, drückt er mehr als nur eine Weise des Zusammenbringens der mannigfaltigen Seienden in eine Einheit aus. Alle Seienden sind in der Gegnet nicht auf eine flache und mechanische Weise miteinander verbunden. In dem Zauberlicht der Gegnet ist jedes Seiende auf eigene Weise lebendig und bewundernswert, hat seinen eigenen Sinn und ist nicht ersetzbar. Auch die Verwicklungen und Verbindungen zwischen verschiedenen Seienden sind je einzigartig und unvorhersehbar. Das Geschehnis des Einzelwesens ist einmalig und hat seine je eigene Dynamik. In der Gegnet sind die Geschehnisse wie unerschöpfliche Zauberspiele, die auf überraschende Weise erscheinen und sich verwandeln. Man kann dabei das Offene nicht begründen, weil es ein „ursprüngliches Geheimnis" der Welt ist, welches allen Phänomenen der Welt zu Grunde liegt.[30] So bezeichnet Heidegger die Gegend:

> *„Eine rätselhafte Gegend, wo es nichts zu verantworten gibt." (49)*

Das Geschehnis der Gegnet mit allen Seienden ist rätselhaft, geheimnisvoll und nicht auf einen anderen Grund zurückzuführen. Es gibt *nichts* zu verantworten, weil die Gegnet kein Schöpfer ist und keinen eigenen Willen hat, der die Geschehnisse aller Seienden bestimmen wollte. Die Gegnet ist nur das immerwährende Offene, worin alles geschieht und sich ergeben kann. Dass es nichts zu verantworten gibt, bedeutet nicht nur, dass kein Wesen (Schöpfer oder Mensch) für die Geschehnisse in der Gegnet verantwortlich gemacht werden kann, sondern auch, dass es überhaupt nicht mit der Frage einer Verantwortung zu verbinden ist.[31] Denn die Gegnet ist das nichthafte Offene, das ohne Warum und ohne Grund immer schon anwest.

---

[30] Es gibt in vielen Religionen und wissenschaftlichen Theorien unterschiedliche Erklärungen über die Entstehung der Welt, die philosophisch nur als Möglichkeit, aber nicht als Wirklichkeit angenommen werden kann.

[31] In: *„Neue Wege mit Heidegger"* (441) kritisiert O. Pöggeler Heidegger: *„Wenn aber ein Philosoph nach dem Zweiten Weltkrieg von Erfahrungen des Denkens spricht, dann kann er Auschwitz und Hiroshima nicht auslassen [...]. Durfte er 1944/45 in seiner „Erörterung der Gelassenheit" schreiben, in jenem Bereich, in den die Gelassenheit eingelassen sei, gebe es „Nichts zu verantworten", weil diese „Gegend des Wortes" sich selbst verantworte; [...]. Ist solcher Umgang mit Mystik etwas*

2.2. Die Weite und die Weile

Die Gegnet hat als Grundbestimmung *„die verweilende Weite"*, die den gemeinsamen Ursprung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit umfasst.

> *„Demnach ist die Gegend selbst zumal die Weite und die Weile. Sie verweilt in die Weite des Beruhens. Sie weitet in die Weile des frei In-sich-gekehrten. [...] Die Gegnet ist die verweilende Weite, die alles versammelnd, sich öffnet, so daß in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen." (42)*

Der Raum und die Zeit sind nicht als zwei getrennte Kategorien zu denken, sondern sie stammen aus dem gleichen Ursprung: *Der Gegnet*. Die Gegnet ist kein grenzenloses, schwebendes Offenes, sondern sie ist *„die verweilende Weite"*, die eine je und je sich ergebende, konkrete und verschränkte Raum-Zeit, bzw. ein Zeit-Raum ist. Die verweilende Weite sagt nichts anderes aus, als das Zeitigen der Zeit und das Einräumen des Raumes. Die Zeit zeitigt sich nicht allgemein oder abstrakt, sondern für jeden Menschen, für jedes Tier, jede Pflanze usw. je anderes, und der Raum räumt sich als bestimmtes Räumen für verschiedene Seiende. Die Gegnet als die ursprüngliche Einheit der Zeit und des Raumes, versammelt alle Seienden in einer offenen Einheit, die je und je sich entwickelt. In diesem Offenen sind alle mit allem in einem *„Beruhen"*.

Mit dem Wort *„Beruhen"* drückt Heidegger vielfältige Verbindlichkeiten der Gegnet aus:

- Das *Beruhen* der Weite und der Weile besteht in der gegenseitigen Verschränkung des Raums und der Zeit;
- Das Beruhen von jeglichem mit jeglichem ist die Verbindung zwischen allen Seienden miteinander;
- Das Beruhen jeglichen Seienden in sich selbst bedeutet, dass jedes Seiende aus seiner Entfremdung (als Gegenstand für das Subjekt) zu sich selbst zurückkehrt;

---

anderes als ein Ausweichen vor den wirklich gemachten Erfahrungen, eine Ausflucht vor der Schuld, Verblendung über die Wirklichkeit des Zerstörerischen und Bösen?". Ich sehe in der Interpretation von O. Pöggler ein Missverständnis, das diesen Satz mit einer ungemäßen Ethik verbindet. Es ist selbstverständlich, dass Heideggers politisches Verhalten und Denken sehr problematisch war und viel an diesem zu kritisieren wäre. Aber jenen Satz so umzuformulieren, finde ich übertrieben. Man kann im Vergleich zum Tao-Te-King auch sagen: Im Tao gibt es nichts zu verantworten, weil das Tao kein willentlicher Schöpfer ist, der sich für die Welt verantworten soll. Wenn man über eine Verantwortung spricht, muss schon ein substanzieller Verantwortlicher mitgedacht werden. In der Gegnet oder im Tao gibt es jedoch keinen solchen Verantwortlichen, darum gibt es auch nichts zu verantworten. Der Verantwortliche ist der Mensch selbst, aber nicht die Gegnet oder das Tao. Das Missverständnis entsteht vielleicht durch die Unklarheit des Satzes von Heidegger: 1. Was meint Heidegger mit „Verantworten" genau? 2. Meint er ein Verantworten der Gegend oder der Menschen?

- Das Beruhen der Gegnet und allen Seienden in der Versammlung der Gegnet ist die „verweilende Weite“ in dem Augenblick des Seins;
- Das Beruhen aller Seienden in der Gegnet bedeutet, dass alles Seiende in der Gegnet aufgeht, sich entwickelt, vergeht und wieder zurückkehrt. Das Beruhen in diesem Sinne bedeutet eine Rückkehr zur eigenen Wurzel.

Durch dieses vielfältige Beruhen ereignet sich die Welt allezeit als eine konkrete und lebendige, in der alle Seienden auf irgendwelche Weise immer miteinander verwickelt und zusammen entwickelt werden. Die Gegnet ist ein unerschöpfliches Offenes, in der sich das Geheimnis des Seins in jedem Augenblick zeigt.

Wenn Heidegger die Zeit als die Weile, und den Raum als die Weite bezeichnet, unterscheidet er in vielen Hinsichten seine Zeit-Raum-Bestimmungen von den metaphysischen Zeit-Raum-Vorstellungen:

1. Es gibt keine Kluft zwischen der Ewigkeit und dem Zeitlichen

Die Gegnet ist nicht als ein ewiger und absolut offener Zeit-Raum gedacht, der alle Seienden in sich umfasst. Als *„die verweilende Weite“* zeigt die Gegnet einen Charakter von Geschehen und Unerschöpflichkeit. O. Pöggeler liefert dafür eine passende Interpretation:

> *„Er [Heidegger] denkt die Zeit als die Gleich-Zeitigkeit von Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft. [...] Vielmehr schneidet er diesen Weg [Die Trennung zwischen dem Zeitlichen und der Ewigkeit] endgültig ab. [...] Ewigkeit, aus der Gleich-Zeitigkeit erfahren, ist da in der Einmaligkeit des Augenblicks.“* [32]

Die verweilende Weite geschieht in je angehaltenen Augenblicken, in einer weiter fließenden Raum-Zeit bzw. einem Zeit-Raum. In jedem Augenblick west die Ewigkeit. Oder umgekehrt gesagt: Die Ewigkeit west in jedem Augenblick des Seins. Die Zeit als Gleich-Zeitigkeit zu denken bedeutet, dass das Problem der Kluft zwischen der Ewigkeit und dem Zeitlichen endgültig gelöst ist.

2. Der Mensch ist nicht ein außenstehender Betrachter des Zeit-Raums, sondern er lebt als ein Zeit-Raum-Bedingter in ihr. In der neuzeitlichen Metaphysik, besonders bei Kant, sind Zeitlichkeit und Räumlichkeit aus einer neutralen Betrachtungsposition des Subjekts erklärt worden. Der Mensch als Subjekt stellt sich nicht als leibhaftes Wesen vor, das unter zeitlichen und räumlichen Bedingungen lebt, sondern identifiziert sich als transzendentale Vernunft, die

[32] Dazu siehe O. Pöggeler: *„Der Denkweg“*, 251.

von diesem gesicherten, unberührbaren Standpunkt aus die Zeitlichkeit und die Räumlichkeit betrachtet. Die Zeit meint hier messbare Reihenfolge im Sinne des Nacheinanderseins, und der Raum meint das messbare Nebenübereinanderseins der möglichen Raumstellen. Die Zeit und der Raum sind in der Subjektivität des Subjekts verwurzelt und sind allgemeingültig. Sie sind weiterhin unabhängig von der Erscheinungswelt. Man kann über Zeit und Raum nachdenken, ohne die Geschehnisse der Welt und das Dasein des Menschen einzuschließen. Im Unterschied zur Metaphysik, die aus der distanzierten Position des Subjekts Zeit und Raum betrachtet, denkt Heidegger über Zeit und Raum von dem Standpunkt des Menschen aus, der als Sterblicher in der Welt ist. Der leibhafte Mensch ist der Sterbliche, dessen Leben vergänglich ist und der durch seinen Leib räumlich eingeschränkt ist. Die Zeit und der Raum als Grundbestimmungen des *In-der-Welt-seins* des Menschseins sind nicht neutral, abstrakt und gleichförmig. Sie sind vielmehr durch die Vielfältigkeit des Lebens des Menschen geprägt und durch die Mannigfaltigkeit der Weltgeschehnisse gestaltet. Die Gegnet als die verweilende Weite ist eine bewohnte und lebendige Raum-Zeit.

3. Die Weile und die Weite sind Ding-bezogene Zeit-Raum-Bestimmungen

Die Zeit als die Weile und der Raum als die Weite sind auf alle Seienden - die Dinge, die Geschehnisse, die Menschen - bezogen. Die Weile ist eine Zeitbestimmung, die jedes Seiende für sich hat, und damit eine einzigartige Zeitspanne. Entsprechend zu den unterschiedlichen Seinsarten des Seienden zeitigt die Zeit auf eine mannigfaltige Weise. Das Aufgehen einer Blume ist anders als die Entwicklung eines Tieres und wiederum anders als ein Geschehnis der menschlichen Geschichte. Alle Seienden haben ihre eigenen Räume: das Reh und die Vögel im Wald, die Blumen im Feld, die Menschen in Wohnungen auf dem Land oder in Städten usw. Die Weite ist der offene Raum, in dem alle Seienden ihre eigenen Wohnorte aufbauen können. Jedes Seiende hat seine eigene Geschichte. Alle Seienden sind in vielfältigen, räumlich-zeitlichen Bezügen miteinander verbunden. Heidegger nennt die verweilende Weite, die für alle Seienden auf unterschiedliche Weise Zeit- und Raum-gebend ist, auch den „*Zeit-Spiel-Raum*“.[33] Die Gegnet ist der *Zeit-Spiel-Raum*, in dem sich alle Seienden als eigen-artige Mitspieler der Welt ereignen.

[33] Zu dem Ausdruck „Zeit-Spiel-Raum“ siehe SdD 71 ff. und UzS 213.

2.3. Versammeln und Zurückziehen

Die Art und Weise, wie die Gegnet alle Seienden in eine Einheit bringt, lässt sich mit zwei Verben charakterisieren: *versammeln* und *sich zurückziehen*.

> *„Die Gegend versammelt, gleich als ob sich nichts ereigne, jegliches zu jeglichem und alles zueinander in das Verweilen beim Beruhen in sich selbst. Gegnen ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile. [...] daß die Gegnet sich eher zurückzieht, als daß sie uns entgegenkommt [...]." (41-42)*

Das Versammeln der Gegend ist in zwei Ebenen zu verstehen. Die erste Ebene bezeichnet es als die Weise, wie die Gegend alle Seienden in eine Einheit fasst. Die zweite Ebene charakterisiert die Weise, wie das einzelne Seiende die vier Weltgegenden bei sich hat. In „*Bauen Wohnen Denken*" hat Heidegger das Versammeln im letzteres Sinne erörtert:

> *„Die Brücke versammelt auf ihre Weise Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen bei sich. Die Brücke ist als die Versammlung des Gevierts - ein Ding [...]. Das Ding dingt." (VA 147, 170)*

Das Versammeln in diesem Sinne ist nichts anderes als das Dingen des Dinges.[34] Das Versammeln der Gegend und das Versammeln des Dinges sind wie zwei Seiten einer Medaille, sie zeigen aus zwei Perspektiven das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Einheit der Gegend. Es ist wie in einer Landschaft: Die Landschaft ist nichts anderes als die Gesamtheit aller Bäume, Blumen, Wege, Felder, Wolken, der Sonne, des Windes usw. Die Landschaft ist aber keine abstrakte Gesamtheit, sondern sie ist eine konkrete, lebendige Gesamtheit, in der jegliches zu jeglichem in ständigem beweglichen Verhältnis zueinander steht. Alle Seienden bewegen und verändern sich, aber als das verändernde und bewegende Seiende bleiben sie die einmaligen Jeweiligen in dieser Weile. Die Gegend versammelt die Mannigfaltigen von Weile zu Weile. Die Dinge treffen sich miteinander und bilden eine jeweilige kleine Welt, die sich weiter verwandelt. In dieser kleinen, sich verwandelnden Welt, gehören die Dinge sich selbst und sind miteinander verbunden. Hier sind die Dinge geborgen:

> *„[...] die Dinge, die in der Gegnet erscheinen, nicht mehr den Charakter von Gegenständen haben.[...] Sie stehen uns nicht nur nicht mehr entgegen, sondern sie stehen überhaupt nicht mehr. [...] Sie liegen: wenn wir damit das Ruhen meinen, das in der Rede vom Beruhen genannt ist. [...] Aber wo ruhen die Dinge, und worin besteht das Ruhen?[...] Sie ruhen in der Rückkehr zur Weile der Weite ihres Sichgehörens." (42-43)*

[34] Ich werde „das Versammeln des Dinges" im nächsten Kapitel näher behandeln.

Die Dinge können zurückkehren „*zur Weile der Weite ihres Sichgehörens*“, weil sie nicht mehr unter allgemeinen Kategorien konstruiert und betrachtet werden. Sie sind mit ihrer eigenen zugehörigen Umwelt verbunden, so wie die Bäume in ihrer Erde verwurzelt und die Vögel im Wald anwesend sind. Die Gegnet *versammelt*; d. h., dass die Gegend die Dinge auf ihre natürliche Art und Weise in ihrer zugehörigen kleinen Welt *sein lässt*. Eigentlich versammelt nicht die Gegend, sondern der Mensch, wenn er sich aus dem Denken des Subjekts befreit, das alles unter bestimmte Ordnungen und Kategorien ordnen will. Die Vögel singen, die Rehe grasen, der Wind weht, der Bach fließt, und der Mensch erwacht plötzlich in dieser natürlichen Welt. Er denkt nicht, sondern er erlebt mit allen anderen zusammen diesen Augenblick: *Wie* die Vögel singen, *wie* die Rehe grasen, *wie* die Wolken sich von Weile zu Weile verwandeln. Die Gegend zieht sich je zurück: Die Gegend stört niemanden und dominiert kein Wesen. Die Gegend ist nur die offene Ortschaft für den freien Aufenthalt aller Wesen.

3. Die Gelassenheit zur Gegnet

3.1. Die Gelassenheit als Weg und Bewegung zwischen Menschen und Gegnet

Wenn der Mensch sich nicht mehr mit dem beherrschenden, übermächtigen Subjekt der Erde identifiziert und sich seiner eigenen Heimatlosigkeit in der technischen Welt bewusst ist, dann kann er einen neuen Weg einschlagen, in dem er wahrhaftig zu sich selbst und seinem Zuhausesein auf der Erde findet. Dieser Weg ist neu, aber nicht im Sinne des Entdeckens von neuem Land, sondern im Gegensatz zu dem bisherigen metaphysisch-technischen Denken. Der Weg ist auch *alt*, denn wo er hinführt, ist uns nicht unbekannt. Denn der Weg ist eine Rückkehr:

> *„Überallher müssen wir fortwährend dahin zurückkehren, wo wir eigentlich schon sind.“ (GA 77, 176, Der Lehrer trifft den Türmer)*

Der Mensch lebt immer schon in der Gegnet, in dem ihm umgebenden Offenen, in dem weit fließenden Zeit-Raum. Wir können uns von diesem uns tragenden Zeit-Raum nicht entfernen. In Bezug auf das Offene stellt Heidegger nicht die Frage nach unserem realen Aufenthalt, sondern er stellt die Frage nach der *Art und Weise* des Aufhaltens. Da das metaphysische Denken ein gewaltiges Eingreifen auf der Erde darstellt, soll der Mensch einen anderen Denkweg gehen, und lernen, wie er besser auf diesem Planet wohnen kann. Der Weg der Gelassenheit ist aber kein

vorhandener Weg, welchen man einfach entlang gehen kann, sondern er ist ein Weg des Denkens, welches der Mensch erst noch lernen muss.

> *„Die Gelassenheit wäre dann nicht nur der Weg, sondern die Bewegung. Wo geht dieser seltsame Weg, und wo ruht die ihm gemäße Bewegung? Wo anders als in der Gegnet, zu der die Gelassenheit ist, was sie ist." (Gel 47)*

Ein Weg ist etwas Durchlässiges, was eine Kommunikation und eine Verbindung ermöglicht. Die Gelassenheit ist ein Weg, der eine Kommunikation zwischen Menschen und Gegnet ermöglicht. Diese Kommunikation wird nicht aufgrund eines einseitigen Verständnisses von Menschen stattfinden, sondern basiert auf einer *gegenwendigen* Bewegung, die den Menschen und die Gegnet in Verbindung bringt.

> *„ [...] das Denken keineswegs die für sich bestehende Gelassenheit ist, sondern die Gelassenheit zur Gegnet ist das Denken nur als die Vergegnis der Gelassenheit, welche Vergegnis die Gelassenheit in die Gegnet eingelassen hat." (GA 77, 138)*

Das Denken als Gelassenheit ist insofern ein Zusammenspiel zwischen Mensch und Gegnet, das aus einem gegenseitigen „Lassen" besteht: Der Mensch muss s*ich einlassen* auf die Gegnet und die Gegnet muss den Menschen z*ulassen*. Als Ziel des Weges und der Bewegung nennt Heidegger die *Inständigkeit*, die dem Denken der Wahrheit des Seins spontan entspricht. Im Folgenden werde ich dementsprechend drei Schritte dieses Weges der Gelassenheit erläutern: Das wahre Verhältnis des Menschen zur Gegnet - Warten als Gelassenheit, der Bezug der Gegnet zum Menschen - die Vergegnis, und die Inständigkeit.

3.2. Das wahre Verhältnis des Menschen zur Gegnet: Warten als Gelassenheit

Heidegger bezeichnet das abendländische Denken als *Nicht-Warten* und stellt sich ein künftiges Denken vor, *„das Warten lernen [muss*]" (GA 77, 221, 239). Die Gelassenheit als das künftige Denken ist in diesem Sinne ein Warten:

> *„Das Warten ist im Wesen die Gelassenheit." (GA 77, 123)*

Das Denken als Warten zu erklären, ist für gewöhnliches Denken unlogisch und merkwürdig, da die beiden Begriffe in der alltäglichen Bedeutung zu unterschiedlichen Kategorien gehören: Das Denken ist eine Tätigkeit der Vernunft, und das Warten ist eine psychische Haltung des Geduldigseins. Mit welcher ontologischen Voraussetzung verbindet Heidegger

das Denken und das Warten? Worauf soll der Mensch warten? Wo liegt der Unterschied zwischen dem Denken des Wartenkönnens und des Nicht-Wartenkönnens?

Bevor ich auf diese Fragen eingehe, möchte ich zwei Vorraussetzungen klären: Zum einen ist die Gelassenheit des Menschen als Warten nicht auf einer ontischen Ebene zu verstehen. Es geht auch nicht um ein Warten im psychischen Sinne des Geduldigseins von einzelnen Menschen. Zum anderen ist das Warten auch kein Erwarten, das einen Wollenscharakter hat und sich auf ein erwartetes Objekt richtet, wie es in der überlieferten Metaphysik der Fall ist. Denn der erste Schritt des Warten ist, wie im vorherigen Abschnitt schon dargestellt, „ein Loslassen aus dem transzendentalen Bezug zum Horizont" (51). Das Warten soll also nicht mit dem transzendentalen Horizont der Metaphysik erklärt werden. Heidegger charakterisiert das Warten als „das wahre Verhältnis zur Gegnet" (50). Das Denken als gelassenes Warten ist in diesem Sinne ein neues und wahrhaftiges Verhältnis der Menschen zur Welt. Das Warten gewährt dem Menschen, sich „auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten" (26). Das Warten als neues Verhältnis des Menschen zur Gegnet lässt sich in drei Bezügen ausdrücken: Der Bezug des Menschen zur Welt (Gegnet), der Bezug des Menschen zu sich selbst und der Bezug des Menschen zu den Dingen.

A. Warten heißt: Auf das Offene der Gegnet sich einlassen

Als mächtiger Herrscher der Erde stellt sich der neuzeitliche Mensch in einer dominanten Haltung der Welt gegenüber und versucht sie mit seiner technischen Macht zu kontrollieren. Das Warten ist im Gegensatz dazu eine gelassen-vertraute und mitschwingende Haltung zur Welt.

> *„Warten heißt: auf das Offene der Gegnet sich einlassen. Also: in die Gegnet eingehen." (50)*

Während der Mensch als das denkende Subjekt in einer selbst aufgebauten Position *über* der Welt steht, bedeutet das Warten die Position als Herrscher zu verlassen und eine schlichte Position als Teilnehmer der Weltgeschehnisse einzunehmen. Das Warten im aktiven Sinn bedeutet, „*in die Gegnet ein[zu]gehen*", d.h. sich in den offenen Möglichkeiten der räumlich-zeitlichen Bedingungen der Welt einzulassen. Wenn die Ungewissheit und die Unbestimmtheit zu den Möglichkeiten der Weltgeschehnisse gehören, dann ist das Warten eine Weise des Denkens, in der es sich in die Unbestimmtheit und Ungewissheit der Welt einlassen muss.

An dieser Stelle wird man fragen: Worauf soll der Mensch seine Sicherheit gründen, wenn er seine Position verlassen hat? Der Mensch als das Subjekt in der Metaphysik hat seine Sicherheit bzw. seine Gewissheit auf seiner Vernunft und auf seinem Denken aufgebaut. Sollte er diese Positionen verlassen, besteht dann nicht die Gefahr, dass er der ungewissen Welt ausgeliefert wird? In dieser Hinsicht können wir das neuzeitliche Subjekt mit dem einzelnen Menschen psychologisch vergleichen: Ein Mensch versucht seine Umwelt zu kontrollieren, wenn er Angst vor dieser Umwelt hat. Die Welt ist für ihn gefährlich und bedrohlich. Um überleben zu können, muss er mit dieser Welt kämpfen und sie unter seine Kontrolle bringen. Der Mensch als Subjekt ist vielleicht gar nicht so weit von diesem Psychophänomen entfernt: Der Mensch versucht die Welt unter sein Wissen und seine Macht zu bringen, weil er eigentlich eine tiefe und dauernde Angst vor dieser Welt hat.[35] Eine Welt aufzubauen, wo der Mensch auf einer gesicherten Position steht und die Ordnung der Welt unter seiner Kontrolle steht, erscheint eine Überlebensstrategie der menschlichen Vernunft zu sein. Die Natur zu beherrschen und sie mit technischer Macht zu unterjochen, ist Ausdruck einer grundlegenden Angst vor der Natur.

Kann das Gelassenheitsdenken eine neue Geborgenheit für den Menschen anbieten, da er doch in seiner Welt eigentlich nie gefahrfrei und angstfrei gelebt hat? Bedeutet das Sicheinlassen in das Offene der Weltgeschehnisse nicht zugleich ein Risiko, wenn der Mensch auf seine aufgebaute Sicherheit verzichten muss? Das Warten als das wahre Verhältnis des Menschen zur Gegnet, hat ein anderes Verständnis von der Welt schon vorausgesetzt. Die Welt als *Gegnet* zu erklären, besitzt nach Heidegger schon eine Grundbedingung: Die Welt ist nicht bedrohlich oder gefährlich für die Menschen, der Mensch muss nicht mit ihr kämpfen oder sie beherrschen. Die Welt waltet auf eine Weise des Sich-Zurückziehens und Seinlassens. Darum hat jedes Seiende den Freiraum für seine eigene Entwicklung. Auf dieser Welt kann der Mensch sich anvertrauen, sich einlassen, ohne verletzt zu werden. Man kann natürlich auch sagen: Wenn man sich auf die Welt einlassen kann, dann wird man eine Vertrautheit zu dieser Welt entwickeln. Aber umgekehrt: Wenn die Welt nicht schon als ein Gefahrfreies erklärt und empfunden wird, hat der Mensch auch keinen Grund, ihr zu vertrauen. Wie kann die Welt von einer bedrohlichen zu einer geborgenen übergehen? Heidegger hat darüber in der Schrift „*Gelassenheit*“ keine Erklärung gegeben. Die Welt ist hier schon als die Gegnet gedacht worden.

[35] Vielleicht ist die Angst vor der Welt bzw. der Natur auf die frühe abendländischen Geschichte zurückzuführen, und zwar in der Zeit, in der die Natur eine ständige Herausforderung und Bedrohung für die Menschen war. Um zu überleben, musste der Mensch ständig mit der Natur kämpfen. Im Vergleich dazu war die Natur in der chinesischen Kultur fast immer harmonisch und sicher, und bot den Menschen eine tiefe Geborgenheit. Man kann fast sagen: Der Chinese hat ein Urvertrauen zur Natur, während in der abendländischen Geschichte ein Urmisstrauen gegenüber der Natur herrscht.

> *„Daß es ein wesentliches und d.h. ein alles entscheidendes Warten ist, darin, daß wir in das gehören, worauf wir warten." (52)*

Wenn der Mensch wesentlich der Gegnet zugehört, kann er sich selbstverständlich angstfrei auf die Gegnet einlassen und sich ihr überlassen. Das Sicheinlassen auf die Gegnet bedeutet für den Menschen keine Gefahr des Ausgeliefertseins, sondern ist die Aufnahme seiner Zugehörigkeit zur Welt. Das Warten bedeutet im konkreten ein Einlassen in die Weile und in die Weite (44). Die Zugehörigkeit zur Welt findet der Mensch nicht durch irgendeinen Glauben oder eine Erklärung, die seine Zugehörigkeit postulieren, sondern nur dadurch, dass er sich in die Geschehnisse seiner Welt einlässt und die Welt mitgestaltet.

> *„Warten ist [...] das Kommenlassen [...] Welches Kommen uns doch überall und jederzeit, auch wenn wir seiner nicht achten, umwest. [...] Im Warten sind wir reine Gegenwart. Und sonst nichts. Wir sind so rein, daß auch nirgendwoher mehr uns etwas entgegensteht, woran wir haften könnten und worein wir uns noch retten möchten." (GA 77, 217, 227)*

Das Warten ist eine Aufmerksamkeit, die sich auf die augenblickliche Welt richtet.[36] Die Welt besteht hier nicht aus der Gesamtheit der Weltgeschehnisse, sondern sie ist die Jeweilige, die *„uns überall und jederzeit umwest"*. Uns auf die jeweilige Welt einlassen, welche uns gerade angeht, heißt, dass der Mensch der Welt nicht mehr entgegensteht, sondern dass er selbst zum Mitschöpfer dieser Welt geworden ist. Das Warten-können ist eine langsam zu erlernende Fähigkeit, bei der man seine Gegenwart mit Wachsamkeit erfahren muss und die weiter fließenden Geschehnisse der Welt empfangen und mitgestalten kann. In so einem gelassenen und erfüllten „Da", „Hier" und „Jetzt" zu sein, bewirkt nicht eine Spaltung, sondern ein Beruhen des Menschen in der Welt in ihrem Augenblicksgeschehen. Da er selbst ein Teil und Mitschöpfer der Welt ist, muss er für sie nicht „haften", d. h. seine Teilnahme an der Welt erhält er nicht durch äußerliche Handlungen. Weil er wesentlich zu dieser Welt gehört oder umgekehrt gesagt: die Welt zu seinem Wesen gehört, kann das Retten der Welt nicht auf einem äußerlichen Weg geleistet werden.

Heideggers Technikdenken, bzw. Gelassenheitsdenken – wie im vorherigen Abschnitt schon erwähnt – ist von vielen Technikforschern als unpragmatisch und unrealistisch in Anwendung

[36] Dieser Satz ist den Sprüchen der Zen-Meditation so ähnlich, dass man fast sagen könnte, Heidegger war in diesem Moment vom Zen-Denken inspiriert.

auf die technische Welt kritisiert worden.[37] Hier können wir nach Heidegger kurz eine Antwort auf diese Kritik geben. Die Welt zu „retten" oder die Technik in ihr auszubreiten, wie die meisten pragmatischen Technikdenker sich ihre äußerlichen Handlungen vorstellen, hält Heidegger nur für den halben Weg, weil er nicht zum Grunde des Problems führt. Die Welt wird sich in ihrem eigenen Tempo und ihrer eigenen Dynamik wandeln, welche nicht unter der Macht des Menschen stehen, sondern sich in ihrem Geheimnis des Seins entfalten. Der Mensch kann nur die möglichen Verwandlungen der Welt vorbereiten, indem er eine „innere Erfahrung" macht, durch die er seine Zugehörigkeit zu dieser Welt mit dem Sicheinlassen und dem Mitgestalten der Welt erfahren kann.[38] Der Mensch kann als Vorbereiter des Weges an dem Prozess der Entbergung und Verwirklichung der Welt teilnehmen. In diesem Sinn ist das Warten und die Gelassenheit schon eine Handlung – eine innere Handlung, die die Verwandlung der Welt auf wesentliche Weise vorbereitet.[39] Nur auf die innere Erfahrung der Vertrautheit und der Gelassenheit hin kann äußerliches Handeln (d. h. pragmatisches technisches Überwinden) nicht in die Bodenlosigkeit fallen oder wieder zu einer zwanghaften Operation an Welt und Natur werden. Hier besteht kein Widerspruch zwischen dem Gelassenheitsdenken und dem pragmatischen Technikdenken, sondern sie können sich gegenseitig ergänzen.

B. Im Warten werden wir uns selbst zu eigen

Das Warten als wesentliches Denken verändert das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Es handelt sich um eine neue Selbst-Definition des Menschen: *Wer* ist der Mensch? Was ist das *Wesen* des Menschen? In der abendländischen Metaphysik seit Platon wurde der Mensch immer als *animal rationale* definiert und das Wesen des Menschen in der Vernunft festgelegt. In der Schrift *„Zur Erörterung der Gelassenheit"* stellt Heidegger die Tradition in Frage: Denn, um das Wesen des Menschen bzw. des Denkens zu suchen, muss man von den bisherigen Definitionen des Menschen absehen (31). Das bedeutet nicht, dass die bisherige Identität des Menschen als *animal rationale* falsch ist und verworfen werden sollte, sondern, dass die anderen Aspekte des

[37] Vgl. die Kritik von A. Schwan und von W. Franzen im vorherigen Abschnitt.

[38] Vgl. Hans Sachsse: *„Anthropologie der Technik - Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt"*, Braunschweig 1978.

[39] Wolfgang Schirmacher bezeichnet im Anschluss an Heideggers Technik-Gelassenheitsdenken die *Lebenstechnik*, statt der Todestechnik, als das Prinzip einer Überwindung der technischen Probleme. Ich bezweifle, dass dies realisierbar ist. Ich sehe vielmehr das Gelassenheitsdenken als ein Prinzip des Denkens und nicht als pragmatische Handlungsanweisung. Vgl. W. Schirmacher, *„Technik und Gelassenheit- Zeitkritik nach Heidegger"* Freiburg/München 1983, 231-261.

Menschsein auch berücksichtigt werden müssen: der Mensch ist nicht nur ein Denkender, sondern auch ein lebhaftes, begrenztes Wesen, das in der Welt wohnt.

a. Der Mensch ist der Zugehörige der Gegnet

Der Mensch soll sich wartend auf das Offene der Gegnet einlassen, und die Gegnet *als* Gegnet walten lassen. Dies ist die Grundbedingung dafür, dass der Mensch im Hier und Jetzt sein Zuhause wiederfindet. Die Gegnet ist nicht ein leeres Haus, wo sich der Mensch nur aufhalten kann, sondern sie ist ein Wohnort der Geborgenheit, wo der Mensch wesentlich dazugehört.

> *„[...] daß es ein wesentliches, und d.h. ein alles entscheidendes Warten ist, darin, daß wir in das gehören, worauf wir warten." (52)*

Im Warten eröffnet sich die Möglichkeit, dass der Mensch seine Zugehörigkeit zu der Gegnet wachsam erfährt. Im „*Abendgespräch*" schreibt Heidegger:

> *„Im Warten wird das Menschenwesen gesammelt in die Achtsamkeit auf das, wohin es gehört, ohne sich doch dorthin wegzuheben und sich darin aufzulösen." (GA 77, 226)*

Der Mensch ist schon lange seine selbst gebauten Siedlungen der modernen technischen Welt gewöhnt. Ontisch gesehen, verfällt er die meiste Zeit in seine alltäglichen Beschäftigungen und identifiziert sich mit einer bestimmten Rolle im Sozialnetz. Ontologisch gesehen, verfängt sich der moderne Mensch in einem von der Wissenschaft dominierten Denken, welches besagt, dass er zu dieser Welt keinen unmittelbaren Bezug hat, sondern nur mit seinem Wissen und der Technik die Welt kontrollieren und nach seinem Bedarf die Welt benutzen kann.

Wartend wird der Mensch in das Offene der Gegnet eingelassen, wenn er von seinem Beherrschungswillen ablässt und gelassen warten kann - dann geschieht ein Augenblick des Eingelassenseins in das Offene. Es ist ein Augenblick der Wachsamkeit. Er befreit sich von seinen gewohnten Denkgrenzen und sammelt sich „*in die Achtsamkeit [...], wohin es gehört*". Er kann plötzlich in das Offene schauen: Den ihn umfangenden Himmel, die Milliarden von leuchtenden Sternen, die tragende Erde, die in aller Stille sich verwandelnde Welt und das ganze, geheimnisvolle, lebendige Universum ... In diesem Augenblick der Wachsamkeit und Achtsamkeit ist er immer noch das gleiche Ich, ohne sich dorthin wegzuheben und sich darin aufzulösen, jedoch eröffnet er sich eine neue Erfahrung. Die Wirklichkeit der Welt leuchtet ihn plötzlich an: Er ist wie vom Blitz des Seins getroffen, so dass er sein Da-Sein in dem Ganzen des

Kosmos mit einer intensiven Wachsamkeit erlebt.[40] Von dem geheimnisvollen und unbegrenzbaren Universum auf die kleine Erde zurückzublicken, bedeutet, ihre Zentrumslosigkeit zu verstehen. Aus dem Blick des Ganzen des Universums das Da-sein des Menschen zu sehen, macht das Leben des Einzelnen kurz und vergänglich, aber kostbar. Die Geschichte des Menschen ist von diesem Offenen getragen. In Verbindung mit diesem Offenen, wo er leiblich immer schon gebunden ist, kommt der Mensch mit seinem Zuhause wieder in Berührung. Das Sein des Menschen ist wesentlich ein Geschenk dieses geheimnisvollen Universums.[41] Als der Zugehörige dieses Universums findet der Mensch wieder zu sich selbst.

b. Der Mensch als der Sterbliche

Wenn der Mensch wahrhaftig zu sich selbst stehen und seine Zugehörigkeit zur Gegnet erfahren kann, wird er seine Grenzen bemerken. Er identifiziert sich nicht mehr mit dem mächtigen Subjekt, das durch die technische Macht die Welt beherrscht, sondern er wird bescheidener. Die Menschen sind keine Götter, die ein unendliches Leben haben, sie sind auch keine leiblosen Subjekte, die über und gegenüber der materiellen Welt stehen. Die Menschen sind *die Sterblichen*, die ein vergängliches Leben haben.

> *„Oder doch wenigstens vom Tod wissen kann. Und dies kann nur, wenn anders der Tod das auf uns Wartende ist, wer seinem Wesen nach warten kann dessen, was also wie der Tod auf unser ganzes Wesen wartet. Der Mensch ist als dasjenige Wesen, das sterben kann, das wartende Wesen." (GA 77, 225)*

Das wartende Wesen ist der Mensch, der den Tod als Tod zu verstehen vermag. Dieser Satz enthält zwei Bedeutungen von Warten: Der Tod ist derjenige, der auf unser ganzes Wesen wartet, und der Mensch ist das wartende Wesen, das sterben kann. Das Sterbenkönnen bezieht sich nicht auf den Faktor, dass jeder Mensch sterben wird, sondern es weist auf die Fähigkeit hin, dass der Mensch seine eigene Endlichkeit und die Vergänglichkeit aller Geschehnisse gelassen annehmen und sein vergängliche Leben sinnvoll gestalten kann. Als der Sterbliche nähert sich der Mensch der Realität seines Lebens. Und als das wartende Wesen, das warten lernen muss, ist der Mensch auf einen Weg geleitet, der ihn in seiner Ohnmacht mit seinen Grenzen konfrontieren muss. Auf diesem Weg soll er aber nicht in Ohnmacht bleiben, sondern er wird zu einem wahrhaftig Sterblichen verwandelt werden.

---

[40] Siehe dazu „*Einblick in das, was ist*" (GA 79, 74-75). Ich denke, dass der *Einblick* einen Augenblick der Seinserfahrung ausdrückt, während die Wachsamkeit, die Achtsamkeit und das Warten die gleiche Erfahrung erlauben, aber auf eine andere Weise, die wie in Zeitlupe vor sich geht.

[41] Mit anderen Worten: Die gesamte Geschichte des Menschen ist das Geschick des Seins.

Der Mensch als der Sterbliche, der den Tod als Tod vermag, ist nicht als Gattung zu verstehen. In *„Sein und Zeit"* sagt Heidegger, dass der Tod *vereinzelt*. In Konfrontation mit dem Tod ist jeder Mensch einsam und in die Faktizität seines Allein-in-der-Welt-seins geworfen. Das Leben des Menschen ist ein Sein zum Ende und niemand kann dem Tod ausweichen. Den Tod als Tod zu vermögen, bedeutet für den Menschen im zweiten Sinne, das jemeinige - jeweilige Leben anzunehmen und daraus ein *„eigenes Leben"* zu entwickeln. Zu den Sterblichen werde ich im nächsten Abschnitt über das Geviert zurückkommen.

C. Im Warten lassen wir die Dinge zu sich selbst zurückkehren

In der neuzeitlichen Metaphysik betrachtet der Mensch die Natur als den eigenen Besitz. Besonders mit Hilfe der modernen Technik hat der Mensch die Ressourcen der Natur oft rücksichtslos ausgebeutet. So kritisiert Heidegger:

> *„Der Mensch jagt die Dinge in einer ihm fremden Unruhe umher, indem er die Dinge nur zu Mitteln seiner Bedürfnisse und zu Posten in seinen Rechnungen macht." (GA 77, 229)*

Das Denken als gelassenes Warten bedeutet eine veränderte Haltung den Dingen gegenüber: Statt die Dinge zu beherrschen und sie unter unsere Macht zu stellen, lassen wir sie frei.

> *„Wartende sind wir, wenn wir die Dinge zu ihnen selbst zurückkehren lassen." (GA 77, 229)*

Die Dinge zu sich selbst zurück zu lassen, bedeutet, dass wir sie nicht nur für unsere Bedürfnisse benutzen, sondern sie in dem Walten der Gegnet in ihrem Eigen-Sinn respektieren. Dadurch werden nicht nur die Dinge frei, sondern auch der Mensch wird frei von seinem Beherrschungswahn.

> *„Sobald wir dies aber vermögen, etwas in dem zu lassen, worein es als in sein Wesen eingelassen ist, dann sind wir wahrhaft frei. Im Lassenkönnen, nicht im Anordnen und Beherrschen beruht die Freiheit." (GA 77, 230)*

Wir lassen die Dinge frei von uns, gleichzeitig befreien wir uns selbst von der habenwollenden Begierde. Statt zu *beherrschen* und *anzuordnen*, entwickeln wir ein anderes Verhältnis zu den Dingen, nämlich: sie zu *hüten* und zu *schonen*.[42]

[42] Siehe auch Kapitel III: Wohnen im Geviert.

3.3. Der Bezug der Gegnet zu den Menschen: Die Vergegnis

Das Denken des Menschen ist immer ein geschichtlich bedingtes Denken. *Wie* der Mensch seine Welt und sich selbst interpretiert, hängt von vielen Bedingungen der jeweils zeitigenden Welt ab. Es gibt reichlich Rahmenbedingungen - geographisch, kulturell, religiös usw. - die das Denken des Menschen beeinflussen. Kein Mensch kann einen eigenen Weg und ein eigenes Denken entwickeln, das seine zeitlich und räumlich gegebenen Rahmenbedingungen gänzlich überspringt.[43] Kurz, das Menschsein ist ein in Zeit und Raum gefangenes Dasein. Wenn diese allgemeine Tatsache akzeptiert ist, dann kann der Bezug der Gegnet zum Menschen weiter bearbeitet werden.

Im vorherigen Abschnitt ist der Bezug des Menschen zur Gegnet als das Warten des gelassenen Denkens schon geklärt worden. Das künftige Denken als Warten sieht Heidegger in einer anderen Haltung des Menschen zur Welt, zu sich selbst und zu den Dingen, als es in der neuzeitlichen Metaphysik der Fall war. Das Warten ist aber nur ein Teil der Gelassenheit: Der Mensch kann weder mit eigenem Willen oder eigenem Wunsch in die Gegnet eingelassen werden, noch kann er den Weg der Gelassenheit allein gehen. Die Gegnet *selbst* ist im Sinne Heideggers der *mächtige* Teil, der die Gelassenheit in Bewegung bringt.

> *„Dieses Gelassensein ist das erste Moment der Gelassenheit, doch trifft es weder, noch erschöpft es gar ihr Wesen. Inwiefern nicht? Insofern die eigentliche Gelassenheit sich ereignen kann, ohne daß jenes Losgelassensein aus der horizontalen Transzendenz notwendig voraufgeht." (51)*

Wenn wir diesen Satz lesen, werden wir fragen: Wenn die eigentliche Gelassenheit in der Gegnet beruhen und sich ereignen kann, ohne dass der Mensch sich vorher von dem transzendentalen Denken trennt, hat das Denken des Menschen als Warten und als Gelassenheit noch einen Sinn? Liegt das Schicksal des Menschen denn nicht bei der eigenen Haltung, ob er warten kann oder nicht, oder liegt es nur bei dem Ereignen der Gegnet? Findet sich hier nicht die Gefahr des fatalistischen Denkens, wie Heideggers Gegner ihn oft kritisieren? Wir dürfen aber die Gegnet und den Menschen nicht so „substanziell" interpretieren, dass auf der einen Seite der Mensch und auf der anderen Seite die Gegnet steht. Die Frage ist, was genau das Ereignis der Gegnet bedeutet. Denn im sich ereignen der Gegnet

[43] Es gibt immer auch Vorläufer des Denkens, die über ihren geschichtlichen Rahmen hinausgehen und ein neues Denken für ihre Welt oder für die späteren Generationen bringen. Sie schaffen neue Rahmenbedingungen für ihre Geschichte. Aber das bedeutet, dass ihre Gedanken in bestimmte geschichtliche Bedingungen eingebettet sind und nur einen Schritt über diese Zeit hinausgehen. Die Rahmenbedingungen der eigenen Geschichte kann niemand vollständig überspringen.

ist die Teilhabe des Menschen immer schon mitgedacht. Hat Heidegger in diesem Satz vielleicht nur die übermächtige Position der Gegnet übertreibend betont? Lesen wir weiter:

> *„Wenn die eigentliche Gelassenheit das gemäße Verhältnis zur Gegnet sein soll und ein solches Verhältnis sich rein aus dem bestimmt, wozu es sich verhält, muß die eigentliche Gelassenheit in der Gegnet beruhen und aus ihr die Bewegung zur Gegnet empfangen haben.“ (51)*

Hier zeigt Heidegger wiederum, dass die eigentliche Gelassenheit in der Gegnet beruht und die Bewegung der Gelassenheit aus der Gegnet kommt. Es ergibt sich der Eindruck, dass das Warten und die Gelassenheit des Menschen im Vergleich zur eigentlichen Gelassenheit doch eine uneigentliche ist. Nach diesen Sätze jedenfalls kann man die Bewegung zwischen Gegnet und Menschen in zwei Schritten darstellen: Zum ersten beruht die Bewegung in der Gegnet, indem die Gegnet das Wesen des Menschen bzw. des Denkens in sich einlässt und zulässt. Wenn der Mensch zum zweiten diese Bewegung empfangen kann, lässt er dementsprechend von dem transzendental-horizontalen Denken ab, und sich in das Gegnen der Gegnet ein.

Aber was hat Denken mit dieser Bewegung zwischen Gegnet und Menschen zu tun? Meint Heidegger, dass das Denken des Menschen geduldig auf das Sichöffnen der Gegnet warten soll, wie ein Schriftsteller auf seine Inspiration? Und was leistet die Bewegung der Gegnet für den Menschen? Die Antwort findet sich in der Bewegung der Gegnet, in der *Vergegnis*:

> *„Das Wesen dieses Wartens jedoch ist die Gelassenheit zur Gegnet. Weil aber die Gegnet es ist, die je und je die Gelassenheit zu sich gehören, weil in sich beruhen läßt, beruht das Wesen des Denkens darin, daß die Gegnet die Gelassenheit in sich vergegnet. Das Denken ist die Gelassenheit zur Gegnet, weil sein Wesen in der Vergegnis der Gelassenheit beruht.“ (52)*

Das Wort „Vergegnen“ ist aus dem Wort „Gegnen“ mit der Vorsilbe „ver“ gebildet. „Vergegnen“ bedeutet „zur Gegnet gehören lassen“ (53). „Vergegnen“ und „Gegnen“ besagen ähnliches, beide sind die Bewegung der Gegnet. Dabei benutzt Heidegger das Gegnen der Gegnet im Hinblick auf die Seinsweise des Seins, und die Vergegnis im Hinblick auf das Wesen des Denkens. Das Gegnen der Gegnet charakterisiert Heidegger als die Weite und die verweilende Weite, d.h. die Zeitigung der Zeit und die Einräumung des Raumes. Die Vergegnis der Gegnet bedeutet, dass sie das Denken des Menschen je und je in sich einlässt. Da Heidegger an späterer Stelle die Gegnet mit dem verborgenen Wesen der Wahrheit gleichsetzt, bedeutet die Vergegnis die Entbergung der Wahrheit des Seins vor dem Denken des Menschen (61).

Das Denken ist in der neuzeitlichen Philosophie eine Tätigkeit der menschlichen Vernunft und damit eine reine Tätigkeit des Menschen. Was die Wahrheit ist, entscheidet und begründet sich auch allein im Denken des Menschen.[44] Im Denken der Gelassenheit zur Gegnet, deren Wesen in der Vergegnis der Gegnet beruht, versteht Heidegger das Denken ganz anderes. Das Denken ist für ihn nicht nur eine Tätigkeit des Menschen, sondern auch ein zulassender Prozess der Gegnet dem Menschen gegenüber. Ob eine Wahrheit dem menschlichen Denken zugänglich ist, kann der Mensch nicht allein entscheiden. Es liegt vielmehr in dem Entbergung-Verbergungs-Prozess der Wahrheit des Seins, d.h. in der Vergegnis der Gegnet. Das menschliche Denken wird je und je in die Geschichte der Wahrheit des Seins eingelassen, und dementsprechend kann der Mensch die jeweiligen Seinsverständnisse für seine Welt entwickeln. Es gibt nicht eine absolute und endgültige Wahrheit, die die Menschen durch ihr Denken und ihren Willen erreichen könnten. Es gibt verschiedene Wahrheiten, die vor dem Denken des Menschen unter verschiedenen Zeit-Raum-Bedingungen sich enthüllen. Die Frage nach den Wahrheiten bzw. Wirklichkeiten in diesem Sinne ist eine Frage nach dem *Eigenen* des Seins:

> *„Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben." (ZuS, 5f.)*

Diesen Gedanken erläutert U. Guzzoni :

> *„Das Sein eigens zu denken, heißt, es als Gabe des Es gibt, als Sichgeben des „Seienden" zu denken [...]. Das besagt, [...] daß das „eigens" selbst das Sein der Sache in ihrer Jeweiligkeit und Eigenheit ist, wie sie für das eigens aufmerkende Denken an seinem Wege zu erblicken ist, als dieses oder als jenes Ding." (Wege im Denken 251)*

Wenn das Sein sich in der Gabe des „es gibt" vollbringt, d.h. in den in der Zeit sich zeigenden, verschiedenen Welten, dann ist die Wahrheit des Seins die in der jeweiligen Welt sich zeigende Wirklichkeit. Die Menschen des 15. Jahrhunderts beispielsweise haben ihre damalige Welt auf eine solche Weise erklärt, wie es ihrem Wissen und Denken entsprach. Sie lebten ihre damalige Wirklichkeit, oder mit Heideggers Worten: Die Wahrheit des Seins hatte sich in der damaligen Geschichte in das Denken des Menschen auf diese Weise eingelassen. Heute leben wir in einer gänzlich anderen Wirklichkeit mit einem völlig anderen

[44] Die Bedeutungen des Denkens und der Vernunft haben Descartes, Kant, Hegel usw. je unterschiedlich interpretiert. Ich spreche hier nur die allgemeine Bedeutung des Denkens in der neuzeitlichen Philosophie an, ohne auf die Differenz zwischen den verschiedenen Philosophen einzugehen, um Heideggers Interpretation im Kontrast darzustellen.

Weltverständnis. Dabei haben wir zwar mehr wissenschaftliche Kenntnisse über unseren Planeten und über die Naturgesetze, aber wir leben nicht „wahrer“ als die Menschen im 15. Jahrhundert. In parallelen Zeitdimensionen lebten die Menschen schon immer anders, aufgrund der verschiedenen, räumlichen Bedingungen. Was Wahrheit ist, war immer schon anderes bei den Ägyptern und Indern, bei den Chinesen und Europäern, weil die natürlichen, kulturellen und geschichtlichen Bedingungen anders waren und sind.

Wenn das Denken sich nicht mehr auf die Gewissheit des Subjekts des abendländischen Denkens gründet und einschränkt, sondern die Gelassenheit zur Gegnet ist, dann bedeutet das Denken ein Sicheinlassen in der zugelassenen Wahrheit des Seins der unterschiedlichen Wirklichkeiten in den verschiedenen Welten. Die Gegnet ist ein unerschöpfliches Offenes, in welchem sich die Wirklichkeit auf eine je andere Weise zeigt. Das Denken als Warten ist das Einlassen in diese Offenheit in der Entbergung der Wahrheit des Seins. Die Entbergung der Wahrheit des Seins braucht dabei seine Zeit. Wenn die Zeit aber noch nicht reif ist, kann das Denken des Menschen die Entbergung nicht erzwingen. In diesem Sinne kann es sich nur wartend auf die Vergegnis der Gegnet einlassen und die Bewegung der Gegnet empfangen. Das Denken nicht mehr als Tätigkeit der Vernunft, sondern als Sicheinlassen auf die Vergegnis der Gegnet zu erklären, bedeutet, einen weiten, offenen Blick für die unterschiedlichen Weltverständnisse der Welt und ein neues Verständnis für die Geschichte der Welt zu haben. Die unterschiedlichen Weltverständnisse, die die Menschen in verschiedenen Kulturen und geschichtlichen Abschnitten gehabt haben und haben, gehören alle zu der Offenheit der Gegnet. Ihnen liegen unterschiedliche Entbergungen der Wahrheit des Seins zugrunde.

Das Denken als wartendes Sicheinlassen in der Vergegnis der Gegnet zu verstehen, bedeutet, dass der Denkende die unterschiedlichen Wirklichkeiten der Welt mit einer offenen Haltung empfangen kann. Der Denkende stellt sich nicht auf eine gesicherte Position - als unberührbares Subjekt - und setzt seine Wahrheit nicht als die einzig absolute Wahrheit. Das Denken soll sich auf die jeweilige Welt einlassen, die unterschiedlichen Perspektiven der Wirklichkeiten der Welt wahrnehmen und die Wahrheiten aus den verschiedenen Weltzusammenhängen suchen. Das Denken ist aber in diesem Sinne kein „absolutes Denken“, das verschiedene Wahrheiten unter einen Hut bringen will. Vielmehr bedeutet es, dass ein offener Raum geschaffen wird, damit verschiedene Denkweisen miteinander kommunizieren können. In diesem Sinne verstehe ich das Gelassenheitsdenken als offene Basis für die Kommunikation zwischen verschiedenen Menschengruppen und Kulturen. Denn das Denken von alten und jungen Menschen, von

Männern und Frauen, von Einzelnen und ganzen Kulturen zeigen ein je unterschiedliches „Eigenes" des Seins. Über die Wahrheit des Seins nachzudenken, heißt dann, die unterschiedlichen „Eigenen" als je eine Möglichkeit des Seins anzunehmen. Denn jedes Denken zeigt einen eigenen Weg zur Wahrheit, der einen eigenen Sinn hat. In der Unverborgenheit der Wahrheit des Seins öffnet sich ein Freiraum für alle Denkwege, in dem alle Denkwege miteinander verbunden sind.

3.4. Die Inständigkeit

Das Denken des Menschen, welches sich wartend in das Offene der Gegnet einlässt, und die Gegnet, die das Denken des Menschen vergegnet, bilden zusammen den Weg und die Bewegung der Gelassenheit. Das Begehen des Weges geht von beiden Seiten aus: Von den Menschen zur Gegnet und von der Gegnet zu den Menschen. Wenn die beiden sich zueinander bewegen, sich gegenseitig aufeinander einlassen und eingelassen werden, dann wird das Denken der Wahrheit des Seins entsprechen. Heidegger nennt eine beständige Dynamik zwischen dem Anspruch der Wahrheit des Seins und der Entsprechung des Denkens die *Inständigkeit*.[45]

> *„Die Inständigkeit in der Gelassenheit zur Gegnet wäre darnach das echte Wesen der Spontaneität des Denkens." (62)*

Die Inständigkeit ist eine ausdauernde Gelassenheit, in der der Mensch mit seiner ganzen Aufmerksamkeit und Wachsamkeit in der Gegnet ruhen kann.

> *„In der Gelassenheit könnte sich eine Ausdauer verbergen, die rein darin beruht, daß die Gelassenheit je und je reiner ihres Wesens inne wird und, es ausdauernd, in ihm steht. Das wäre ein Verhalten, das sich nicht in eine Haltung aufspreizte, sondern in die Verhaltenheit sich sammelte, die stets die Verhaltenheit der Gelassenheit bliebe. Die also verhalten ausdauernde Gelassenheit wäre die Empfängnis der Vergegnis der Gegnet. [...] für diese Ausdauer des in sich beruhenden Gehörens zur Gegnet fehlt uns noch das Wort [..]. - Inständigkeit." (61-62)*

Das Denken, das in der Verhaltenheit der Gelassenheit ausdauernd bleibt und das der Gelassenheit je und je inne wird, drückt eine andere Intensität des Denken aus. Heidegger

[45] Der Anspruch und die Entsprechung sind mehrdeutig und bezeichnen das Verhältnis zwischen Sein (Wahrheit des Seins, Gegnet, Gestell usw.) und Menschen. Ich verstehe die Inständigkeit auch im Sinne von Anspruch und Entsprechung, welche sehr intensiv und nah sind. Über das Wechselspiel von Anspruch und Entsprechung, vgl. U. Guzzoni: *„Anspruch und Entsprechung und die Frage der Intersubjektivität"* in: U. Guzzoni (Hrsg.) *„Nachdenken über Heidegger"*, Hildesheim 1980, 117-135; Emil Kettering: *„Das Wechselspiel von Anspruch und Entsprechung"* in: Ders., *„Nähe"*, Pfullingen 1987, 348-351.

glaubt nicht, dass der Mensch auf einen Sprung die Gelassenheit bzw. die Inständigkeit erreichen kann. In dem Vortrag „Gelassenheit" sagt er:

> *„[...] das besinnliche Denken verlangt eine höhere Anstrengung. Es erfordert eine längere Einübung." (15)*

Man wird fragen: Warum soll das Gelassenheitsdenken eine noch höhere Anstrengung sein? Wiederspricht Heidegger nicht sich selbst, wenn er die Gelassenheit einerseits als lange, anstrengende Einübung des Denkens bezeichnet, anderseits als eine wartend, gelassene und somit auch als entspannte Haltung des Denkens interpretiert? Die Anstrengung der längeren Einübung des Gelassenheitsdenken ist nicht auf der psychischen Ebene zu verstehen. Im Zusammenhang mit der Inständigkeit hat Heidegger eine andere Denkweise verwendet, auf die er vorher schon hingewiesen hat, und zwar die des „unablässigen herzhaften Denken[s]"(27). Er wiederholt diesen Ausdruck bei einer Deutung der Inständigkeit:

Inständigkeit

Nie ein Wahres allein,
Die wesende Wahrheit
Heil zu empfangen
Für weite Beständnis,
Bestell das denkende Herz" (62)

Die Inständigkeit ist nur erreichbar durch einen Weg des *herzhaften Denkens*. Heidegger hat leider das herzhafte Denken bzw. das denkende Herz wie einen Punkt gesetzt, ohne darüber weitere Erklärungen abzugeben.[46] Im Textzusammenhang der Schrift *„Gelassenheit"* kann man das herzhafte Denken mit dem besinnlichen Denken gleichsetzen.[47] Wobei sich noch fragen lässt: Was heißt „*Herz*" und wie verbindet sich das Herz mit dem Denken? Hat er absichtlich diesen Ausdruck offen gelassen? Was für mich bzw. für chinesische Philosophen auffällig ist, ist, dass das Denken im chinesischen Sinne immer schon ein Denken mit dem Herzen ist.[48] Wenn

[46] Ich habe nirgendwo in Heideggers Werken eine weitere Erörterung über das herzhafte Denken oder das denkende Herz gefunden. Er benutzt diesen Ausdruck fast immer am Rande des Textes, ohne es zu thematisieren.

[47] Zur Gleichsetzung von herzhaften Denken und besinnlichem Denken sieht U. Guzzoni in: *„Wege im Denken"*, 180-186.

[48] Das Wort *„Denken"* im Chinesischen ist eine Komposition von Herz und Feld. Das Wort *„Herz"* ist in der chinesischen Philosophie sehr vieldeutig und ungeheuer verwirrend, so dass fast alle modernen chinesischen Philosophen „allergisch" reagieren, wenn sie (ich auch) dieses Wort hören und seine Bedeutungen feststellen müssen. Aber das Denken bedeutet immer schon ein Denken mit dem Herz, oder auch ein intuitives Denken.

Heidegger das Gelassenheitsdenken als *„herzhaftes Denken*" bezeichnet, versucht er vielleicht einen Denkweg zu gehen, in dem die Spaltung zwischen Vernunft und Gefühl, zwischen Leib und Seele überwunden wird. Das Denken mit aller Wachsamkeit und Achtsamkeit des Herzen kann vielleicht auch als ein intuitives Denken bezeichnet werden.[49] Wegen mangelnder Aussagen von Heidegger kann ich diese Frage nur offen lassen.

Exkurs: „Braucht die Wahrheit den Menschen"?

Mit der Inständigkeit drückt Heidegger einen idealen Zustand der Gelassenheit aus, der auch als das Ziel der Gelassenheit betrachtet werden kann. Das Ziel liegt aber nicht am Ende des Weges, sondern ist selbst der Weg, in dem der Mensch zu seinem Wesen zurückkehren und eine tiefe Vertrautheit zu der Gegnet entwickeln kann. Es ist ganz eigenartig, dass kurz nach der Einführung des Begriffes *„Inständigkeit"* im Text, Heidegger plötzlich eine Bemerkung über den intensiven Zusammenhang zwischen Mensch und Wahrheit macht, die fast wie eine „Beziehungsklärung" zwischen zwei Menschen erscheint.[50]

> *„Offenbar ist das Wesen des Menschen deshalb der Gegnet gelassen, weil dieses Wesen so wesenhaft der Gegnet gehört, daß diese ohne das Menschenwesen nicht wesen kann, wie sie west [...]. Wir kennzeichneten so eben die Gegnet als das verborgene Wesen der Wahrheit. Sagen wir [...] statt Gegnet einmal Wahrheit, dann besagt der Satz von der Beziehung zwischen der Gegnet und dem Menschenwesen dieses: Das Menschenwesen ist der Wahrheit übereignet, weil die Wahrheit den Menschen braucht. Das Wesen des Menschen ist einzig deshalb in die Gegnet gelassen und demgemäß von der Gegnet gebraucht, [...] Der Mensch ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte." (64-66)*

Warum stellt Heidegger an das Ende der Schrift diese Erklärung über das enge und ausschließliche Verhältnis von Mensch und Wahrheit? Es klingt so, als ob der Mensch sich ganz klein und unsicher fühlt, und sich fragt, ob er für die „große Wahrheit" überhaupt etwas bedeuten kann. Deswegen muss er sich trösten und damit beruhigen, dass er doch sehr wichtig für die Wahrheit ist, und diese ihn sogar für ihr Wesen braucht. Er muss sich sogar wiederholend versichern, dass die Gegnet ohne das Menschenwesen nicht wesen kann. Der Mensch ist nicht

---

[49] Man kann auch das Denken des Laotse als intuitives Denken bezeichnen. Siehe Kapitel II.

[50] Ich empfinde es als „plötzlich", weil ich überhaupt keine logische Notwendigkeit sehe, dass Heidegger an dieser Stelle eine „Beziehungsklärung" zwischen Menschen und Wahrheit machen muss. Andererseits klingt diese „Beziehungsklärung" im chinesischen Ohr, das an ein anderes Verhältnis zwischen Menschen und Tao gewohnt ist, ganz unheimlich und auffällig.

nur der von der Wahrheit Gebrauchte, sondern auch der *einzige*, der in der Gegnet eingelassen ist.

Ich fühle in dieser Beziehungsklärung eine verborgene Angst, die einen doppelten Charakter hat: Es ist eine Angst, die oft in einer Eltern-Kind-Beziehung und in einer Partnerschaft auftaucht. In einer Eltern-Kind-Beziehung fühlt sich der Mensch der Wahrheit gegenüber so klein und abhängig, wie ein kleines Kind Angst vor dem Verlassenwerden oder vor dem Nicht-geliebt-werden von Seiten der Eltern hat. Dann muss er sich groß machen: Die Wahrheit braucht auch ihn, weil ohne ihn die Wahrheit nicht wesen kann. In einer Partnerschaft ist der Mensch nicht nur der von der Wahrheit Gebrauchte, sondern auch noch der *einzige*, der in die Wahrheit eingelassen ist. Das heißt, er ist der einzige und damit unersetzbare Partner für die Wahrheit. Oder zugespitzt gesagt: Es gab nie und es wird nie ein anderes Lebewesen im Universum geben, das so wichtig für die Wahrheit ist wie der Mensch. Deswegen braucht der Mensch keine Angst zu haben, dass er von der Wahrheit verlassen wird. Der Mensch ist der einzige Partner der Wahrheit und besitzt eine privilegierte Position innerhalb des Universums.

Worin liegt der Grund dieser tiefen Angst? Ist diese Angst persönlich - von Heidegger - oder etwa auf die ganze kulturell-religiöse Geschichte zurückzuführen? Jedenfalls sehe ich diese Angst in keinem Zusammenhang mit dem Gelassenheitsdenken, sondern sie liegt in einer tieferen Ebene als das Gelassenheitsdenken, und sie soll möglicherweise durch das Gelassenheitsdenken überwunden werden. Es zeigt sich als grundlegende Unsicherheit, dass der Mensch in Heideggers Denken seine Rolle als das wichtigste Lebewesen im Universum von sich aus sich selbst immer wieder versichern muss.[51] Verharrt Heidegger damit nicht genau in der Position wie die von ihm kritisierte Metaphysik? Muss der Mensch sich als Zentrum des Universums bzw. als das wichtigste Lebewesen in der Welt fühlen und behaupten, um sich überhaupt seiner privilegierten Position im Universum zu versichern? Auch wenn Heidegger die Würde und nicht die Macht dieser Position betont, wiederspricht er dadurch seinem Gelassenheitsdenken und verrät eine Unsicherheit, die nicht zur Gelassenheit des Denkens gehört.

[51] Laotse oder auch ganz allgemein die Chinesen werden nie sagen: Der Mensch ist der einzige, der vom Tao gebraucht wird, oder das Tao kann ohne den Menschen nicht wesen. Obwohl diese Beziehungsklärung nur von der Zusammengehörigkeit von Sein und Menschenwesen handelt, ist diese Weise des Zusammengehörens ganz anders als das Verhältnis zwischen Mensch und Tao. Über diesen Unterschied werde ich in Kapitel 4 weiter handeln. Über die verschiedenen Bedeutungen von Zusammengehörigkeit von Sein und Menschen, vgl. E. Kettering, „*Nähe*“, 69-87.

III: Wohnen im Geviert

1. Einführung: Das wohnende Denken

Die Heimatlosigkeit des Menschen in der technischen Welt und das Suchen nach einer neuen Bodenständigkeit in der Zukunft war das Thema des *Gelassenheitsdenkens*. Indem der Mensch durch das wartende Gelassenheitsdenken ein neues Verhältnis zur Welt lernt, wird er eine neue Vertrautheit zu dieser entwickeln. Das *Sicheinlassen* des Menschen in die Gegnet, und das Vergegnen der Gegnet zum Menschen sind zwei Grundaspekte des Gelassenheitsdenkens, die Heidegger für seinen neuen Weg des Denkens vorangestellt hat. In der Schrift „*Gelassenheit*" bleibt die Welt als Gegnet und das Denken der Gelassenheit jedoch auf einer sehr abstrakten Ebene. In den Vorträgen „*Bauen Wohnen Denken*" und „*Das Ding*" hat Heidegger diesen Denkweg weiter konkretisiert und vervollständigt, so dass die Menschen die Wohnenden der Welt werden und das Denken ein wohnendes Denken wird. In diesem Zusammenhang sehe ich die Notwendigkeit, das wohnende Denken als Teil des Gelassenheitsdenkens in diese Arbeit aufzunehmen.

Das wohnende Denken ist, wörtlich verstanden, ein Denken über das Thema des Wohnens. Man stellt die Frage: Ist das Wohnen nicht eine banale „Leistung", die jeder Mensch als einen Teil des Alltag für sich besorgen muss? Was bedeutet Wohnen in philosophischem Sinne und bei Heidegger? Wenn Heidegger über das Wohnen denkt, denkt er nicht an ein Wohnen des Menschen irgendwo in der Welt, sondern in dem „*Haus der Welt*". Wie wohnen die heutigen Menschen im Haus der Welt? In mehreren Schriften Heideggers findet sich dazu dieselbe Aussage: Der Mensch in der technischen Welt ist ein „Entwurzelter", weil seine innere Verbindung zu dem Haus der Welt durch das technische Denken abgeschnitten wurde. Das wohnende Denken ist ein Versuch, um den in der technischen Welt entwurzelten Menschen wieder in sein „ursprüngliches Wohnen" zurückzuführen. In „*Hebel - Der Hausfreund*" heißt es:

> *„Wir irren heute durch ein Haus der Welt, dem der Hausfreund fehlt, jener nämlich, der in gleicher Weise und Stärke dem technisch ausgebauten Weltgebäude und der Welt als dem Haus für ein ursprünglicheres Wohnen zugeneigt ist. Jener Hausfreund fehlt, der es vermöchte, die Berechenbarkeit und Technik der Natur in das offene Geheimnis einer neu erfahrenen Natürlichkeit der Natur zurückzubergen." (24)*

„Das Natürliche der Natur ist jenes Auf- und Untergehen der Sonne, des Mondes, der Sterne, das die wohnenden Menschen unmittelbar anspricht, indem es ihnen das Geheimnisvolle der Welt zuspricht.“ (22)

Ein Mensch, der in eine technisierte Welt geboren ist und in einer großen Stadt wohnt, wird wohl die Frage stellen: Wo gibt es noch so eine geheimnisvolle Natur, wo der Mensch sich zurückbergen kann? Denn die ganze Erde ist nicht nur technisiert, sondern auch von Überbevölkerung, Umweltverschmutzung, Naturkatastrophen und Kriegen belastet. Außerdem wohnt die überwiegende Bevölkerung der Welt in großen Städten, wo das Auf- und Untergehen der Sonne, des Mondes und der Sterne schon lange hinter undurchdringlichem Smog verschwunden ist. Wann und wo können die heutigen Menschen noch von der Natürlichkeit der Natur unmittelbar angesprochen werden? Ist das Zurückbinden des Menschen in die Natürlichkeit der Natur nicht ein illusorischer Wunsch und eine schlechte Tröstung?

Es ist nicht zu bestreiten, dass die Natürlichkeit der Natur für viele modernen Menschen eine fremde Erfahrung geworden ist. Für viele Menschen bedeutet ihr „ursprüngliches Wohnen“ schon ein Wohnen in Betonbauten und in durch und durch technisierten, großen Städten, wo man die Natur nur in der kleinen Fläche eines Parks erlebt, und die Naturerfahrung etwas fremdes ist. Es ist gerade ein Glück für Heidegger, dass er den friedlichen, idyllischen Schwarzwald hat, wo die Natur ihn noch unmittelbar anspricht. Ob man auf dem naturnahen Land oder in einer Metropole wohnt, ist jedoch keine wichtige Bedingung für das Denken über das Wohnen. Dem wohnenden Denken von Heidegger geht es nicht um eine Zurückführung der technischen Welt in eine natürliche Welt im realen Sinne. Dies wäre sowieso unmöglich. Es geht darum, auf eine andere Weise in der Welt zu wohnen und ein anderes Verhalten zu der Welt zu entwickeln. Als Voraussetzung muss die uralte philosophische Frage von neuem gestellt werden: *Was* ist die Welt und *wer* ist der Mensch?

2. Wohnen im Geviert

2.1. Die Welt als das Geviert

Wer ist der Mensch? Was ist die Welt? Sind diese Fragen in der ganzen philosophischen Geschichte nicht schon beständig gestellt und tausendfach beantwortet worden? Doch Heidegger stellt sie wieder und beantwortet sie auf eine außergewöhnlich einfache Weise.

> *„Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt wohnen." (VA, BWD 141)*

Menschen sind wir als *die Sterblichen*. Und die Art und Weise, wie wir auf der Erde sind, heißt „wohnen". Ist dies nicht die einfachste Tatsache der Welt, die jeder durchschnittliche, normale Mensch auch äußern kann? Und die Welt? Heidegger nennt sie das Geviert, das durch die vier Weltgegenden konstituiert ist:

> *„Doch „auf der Erde" heißt schon „unter dem Himmel". Beides meint mit „bleiben vor den Göttlichen" und schließt ein „gehörend in das Miteinander der Menschen". Aus einer ursprünglichen Einheit gehören die Vier: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in eins." (VA 143)*

Die Welt ist die ursprüngliche Einheit von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen. Warum sind es gerade diese vier Weltgegenden und woher stammt das Denken im Geviert? Es gibt dafür unterschiedliche Interpretationen und Erklärungen. O. Pöggeler hat eine Interpretation, die viel Übereinstimmung gefunden hat:

> *„Wenn Heidegger die Welt als Geviert denkt, dann denkt er älteste Gedanken nach. Der Mensch, der noch in der mythischen Welterfahrung heimisch war, erfuhr die Welt als die Hochzeit von Erde und Himmel, sich selbst als den Sterblichen, der unter dem Anspruch des Gottes steht. Noch Platon berührt [...] den Gedanken, die Welt sei Ordnung als das Zusammen von Himmel und Erde, Göttern und Menschen (vgl. Gorgias 507-508), [...] Heidegger selbst schlägt die Brücke von seinem Weltdenken zur mythischen Welterfahrung Hölderlins, [...] daran kann kein Zweifel sein."* [52]

Wie war die Welt als Einheit von Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen im griechischen Mythos, bei Platon und bei Hölderlin? Und welche Unterschiede bestehen zwischen diesen und Heideggers Geviert? Da diese umfangreichen Fragen keine unmittelbaren Themen meiner Arbeit sind, möchte ich auf sie nicht eingehen. Ich frage aber nach einer offenen Möglichkeit der Auslegung: Kann man das Geviert auf eine andere Weise lesen, also ohne es in der abendländischen Geschichte zurückzuverfolgen? Denn gleichgültig, woher das Denken des Gevierts stammt oder was es noch bedeuten kann, sind die Sterblichen doch nur die normalen Menschen: Das Wir, Du und Ich. Auf der Erde und unter dem Himmel wohnen die Sterblichen, die wir selbst sind, daher können wir auch aus eigener Erfahrung *„das Wohnen im Geviert"* mitdenken. Deshalb möchte ich auf der Basis allgemeiner, menschlicher Erfahrung über das Wohnen nachdenken.

---

[52] O. Pöggeler, *„Der Denkweg"*, 248.

A. Die Erde

Die erste Weltgegend ist die Erde, wo der Mensch konkret wohnt, lebt und stirbt.

> *„Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.“ (VA, BWD, 141)*

Die Erde ist der konkrete Raum, wo die Menschen geboren werden, wohnen, sich bewegen, leben und sterben. Der Mensch ist ein irdisches Wesen, das von der Geburt bis zum Tod immer auf der Erde lebt und mit der Erde leiblich verbunden ist. Die Erde ist der feste Halt für alle Wesen, worauf alles Leben sich entwickeln kann.

> *„Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier.“ (VA, BWD 143)*

Die Erde ist unser Planet Erde, der uns tragende Boden und alles, was auf der Erde ist: die Flüsse, die Ozeane, die Gebirge, die Pflanzen und die Tiere. Kurz, die Erde ist die räumgebende Natur, und alle Seienden sind in ihr. In „*Hebel - der Hausfreund*“ fügt Heidegger noch hinzu, was die Erde für den Mensch sei:

> *„Die Erde [ist ...] das, was uns als Sichtbares, Hörbares, Fühlbares trägt und umgibt, befeuert und beruhigt: das Sinnliche.“ (29)*

Die Erde ist in diesem Sinne nicht nur die uns tragende, umgebende Natur, sondern auch das, was uns wärmt, beruhigt und was unseren Leib, die Wahrnehmungen und die seelischen Stimmungen beeinflusst. Als irdisches Wesen ist der Mensch immer schon mit dieser Natur physisch und psychisch verbunden, aber auch von ihr eingeschränkt. Das Menschsein als Irdischsein anzunehmen, bedeutet für das Denken, sich auf die Verbindung und Einschränkung des leiblichen Daseins einzulassen. Dies ist ein leibhaftes Denken, d.h. eines, dass die Körpererfahrung nicht ausschließt und den Leib nicht abwertet. Den Menschen wieder als Wohnenden auf der Erde zu denken, stellt Heidegger dem Denken der *Metaphysik* gegenüber, aber auch dem *wissenschaftlichen*, wie dem *christlichen* Denken.

In der *Metaphysik* ist der Mensch als *animal rationale* in die Dualität von Leib und Seele gespalten. Das Subjekt ist ein transzendentales, denkendes Subjekt. Sowohl der Leib als auch alle sinnlichen Wahrnehmungen sind im Vergleich zu der übersinnlich denkenden Vernunft unwichtig, weil sie unbeständig und vergänglich sind. Heidegger hat wenige direkte Hinweise

auf die Frage gegeben, wie der Mensch als Einheit von Leib, Seele und Geist gedacht werden kann, da der Mensch als Dasein oder als Sterblicher schon als ein Einheit verstanden wird.[53] Im Mensch als Dasein und Irdischsein erhöht Heidegger die Bedeutung des Leibes. Denn ohne den Leib, der auf der Erde sich bewegt, ist das Denken nur in einem schwebenden Zustand, der keinen Halt hat. Die *Wissenschaften* betrachten die Erde bzw. die Natur bloß als eine Energie-Ressource, welche den Menschen zur Verfügung stehen soll. Die Erde ist im wissenschaftlich-technischen Denken nur aus ihrer Nützlichkeit heraus für den Menschen bestimmt, sie ist so etwas wie ein Besitz des Menschen. Die *jüdisch-christliche Religion* legt nur Wert auf das irdische Leben des Menschen als Übergang zum Jenseits. Im Vergleich zur Ewigkeit und zum endgültigen Glücklichsein im jenseitigen Leben ist das Leben auf der Erde nur ein flüchtiger, unglücklicher Aufenthalt. [54]

Die Erde als die erste Weltgegend zu denken, heißt im Anschluss an die drei vorhergehenden Punkte: Das Denken mit dem Irdischsein zu verbinden und den Menschen auf die Bedingungen des leibhaften Lebens zu beschränken. Der Mensch und die Natur bzw. die Erde werden nicht als „Gegenstände" betrachtet, sondern in ihrem leibhaften Leben. Die Erde bzw. die Natur ist der tragende Wohnort des Menschen und nicht sein persönlicher Besitz. Als Bewohner und nicht als Besitzer kann der Mensch seine wahre Position auf der Erde wiederfinden. Das Leben wird im Hier und Jetzt auf der Erde gelebt, und nicht auf das Jenseits verschoben. Ob es ein Jenseits gibt und wie es ist, verändert nicht die Tatsache, dass der Mensch ein irdisches Wesen und sein Dasein in der Welt ist. Sein Leben kann nur im Hier und Jetzt gelebt werden, in jedem Augenblick seines *Da*. Die Erde als eine Weltgegend zu denken, heißt in seinem Leben auf der Erde Wurzeln zu schlagen.

B. Der Himmel

Die zweite Weltgegend umfasst den zeitlichen Aspekte der Natur - den Himmel.

> *„Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers." (VA 144)*

[53] Zur Einheit von Leib, Seele und Geist vgl. O. Pöggeler: „*Der Denkweg*" 259.

[54] Diese Interpretation stammt von U. Guzzoni, „*Wohnen und Wandern*" im Kapitel „*Pilger zum Jenseits und Wanderer im Diesseits*" Düsseldorf 1999, 73-79.

Der Himmel ist nicht nur, was über unserem Kopf ist und auf was der Mensch blicken kann. Der Himmel ist vielerlei: die Himmelserscheinungen, die zeitliche Dimension der Natur und die unbegrenzte Tiefe der Möglichkeiten der Welt.[55] Der Himmel ist die Gesamtheit der konkret erfahrbaren Himmelskörper und der Himmelserscheinungen: die Sonne, der Mond, die Gestirne, das Wetter, die Wolken und die blauende Tiefe des Äthers. Die Himmelskörper stehen nicht als isolierte Einzelwesen im Himmel, sondern sie bewegen sich ständig in Zyklen. Aus ihrer Bewegung entsteht der Rhythmus der Welt und das Leben auf der Erde. Der Auf- und Untergang der Sonne macht die Abwechslung von Tag und Nacht und gibt der Welt Licht und Dunkel. Der gestaltwechselnde Mondlauf bringt Ebbe und Flut, färbt die Nacht und beruhigt das Leben auf der Erde. Das Wetter und der Wolkenzug, der Wind und der Regen bringen vielfältige Stimmungen auf die Welt. Die Himmelserscheinungen bringen die Welt ständig in Bewegung, in Veränderung. Sie beleben die Erde mit ihren vielfältigen, subtilen Stimmungen und Farben. Und sie beeinflussen das Leben des Menschen bis in sein Fleisch und sein Blut: Die Melancholie in langen, dunklen Wintertagen, die Aufregung bei Vollmond, die Freude und Phantasie bei jedem Frühlingsanfang. Der Himmel ist die zeitgebende Natur. Bevor die Menschen die Uhr erfanden und in zivilisierter Zeitteilung lebten, lebten sie nach dem Naturrhythmus: Säen im Frühling, ernten im Herbst, jagen im Sommer usw. Die Jahreszeiten und ihre Wende gaben dem Menschen einen zuverlässigen Rhythmus für das gemeinsame Leben. Im Kommen und Gehen der Jahre sind Menschen geboren, aufgewachsen und gestorben. Der Himmel ist das Zeitigen der Zeit, und zwar nicht im abstrakten Sinne, sondern als erfahrbares Konkretes. Beim Lauf von Sonne, Mond und Sternen wechselt die Weltbühne. Im Himmel zeitigt sich eine uralte, originale und natürliche Zeit. Der Himmel ist etwas Geheimnisvolles: Er ist die unerschöpfliche Möglichkeit der Welt. Heidegger denkt nicht an einen wissenschaftlichen Weltraum, der über und um den Planeten Erde schwebt; als eine Weltgegend im Geviert ist der Himmel mythisch gedacht, wie es in vielen alten Kulturen der Fall war.[56] Der Himmel ist die oberste Grenze der Welt, aber eine

[55] Heidegger stellt dem neuzeitlich-metaphysischen Naturverhältnis – der Mensch beherrscht die Natur – ein anderes gegenüber: Erde und Himmel werden als zwei Weltgegenden des Gevierts aufgenommen, damit der Mensch auf ihr und unter ihm wieder wohnen kann. Was bedeutet die Natur bei den Griechen? Wie ist das Verhältnis zwischen der inneren und der äußeren Natur? Wie ist das Verhältnis zwischen der Natur und der modernen Technik? U. Guzzoni hat von Heideggers Denken ausgehend weitere Überlegungen angestellt, die ein neues Naturverständnis entfalten. Siehe dazu U. Guzzoni: „*Über Natur – Aufzeichnungen unterwegs: zu einem anderen Naturverhältnis*“, Freiburg, München 1995.

[56] In der alten chinesischen Kultur sowie bei den alten Ägyptern und Indern war der Himmel immer etwas Geheimnisvolles und Mystisches, das geradezu unerschöpflich die Phantasie und das Nachdenken des Menschen inspirierte.

offene Grenze, die in sich unbegrenzt ist. In vielen Mythen ist der Himmel der Wohnort der unsterblichen Götter.[57] Das *Himmlische* bedeutet im Gegensatz zum *Menschlichen* etwas Göttliches, Übersinnliches, Geistiges, Unerschöpfliches, Ewiges und vielleicht auch oft etwas Glückliches. Der Himmel gibt dem Menschen nicht nur einen konkreten und freien Raum für das Wohnen, sondern auch einen abstrakten, offenen Raum für das Denken, die Besinnung und die Phantasie. Erde und Himmel bilden den weiten, offenen Zwischenraum und die weite, offene Zwischenzeit für das Wohnen der Sterblichen. Das Menschsein ist immer schon ein Verbleiben auf der Erde und ein Hinaufschauen in den Himmel gewesen:

> *„Das Aufschauen durchgeht das Hinauf zum Himmel und verbleibt doch im Unten auf der Erde. Das Aufschauen durchmisst das Zwischen von Himmel und Erde. Dieses Zwischen ist dem Wohnen des Menschen zugemessen. [...] Der Mensch hat sich als Mensch immer schon an etwas und mit etwas Himmlischem gemessen." (VA 189 Dichterisch wohnet der Mensch)*

Der Himmel ist nicht nur ein wesentlicher Teil der Natur, sondern verbindet auch das Menschliche und Göttliche. Der Mensch, der zum Himmel aufschaut und sein Denken nach dem Himmlischen misst, hat immer schon etwas Göttliches in sich.

C. Die Göttlichen

Die Gottesfrage begleitet den ganzen Denkweg Heideggers und ist bekannt als komplizierter und irritierender Teil seines Denkens. Wie man die Göttlichen des Gevierts im Zusammenhang mit seiner Gottesfrage erklären kann, ist eine umfangreiche Frage und findet keine Übereinstimmung bei seinen Kommentatoren.[58] Es lässt sich aber fragen, ob die Göttlichen des Gevierts nur im Zusammenhang der abendländischen philosophisch-religiösen Tradition zu erklären sind, oder ob man sie auch auf der Grundlage der allgemeinen menschlichen Erfahrung denken kann. Die Erfahrung und das Denken über Götter ist in jeder Kultur vorhanden, auch wenn die Vorstellungen und Verständnisse darüber sehr unterschiedlich sind. Wenn Heidegger die Göttlichen als eine Weltgegend des Gevierts denkt, entsprechen seine Gedanken einer gemeinsamen Wirklichkeit unterschiedlicher Kulturen:

---

[57] Im alten chinesischen Mythos leben die unsterblichen Götter im Himmel, ähnlich wie bei den Griechen. In der chinesischen Philosophie, besonders im Konfuzianismus ist der Himmel sinngebend und derjenige, der die Gerechtigkeit aufrecht erhält. Viele Gläubige der chinesischen Volksreligion (zumindest in Taiwan) glauben bis heute noch, dass im Himmel viele Götter wohnen.

[58] Für die Gottesfrage vgl. O. Pöggeler: „*Der Denkweg*", 260-267; F. W. v. Hermann: „*Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken*" in: Ders., „*Wege ins Ereignis*", 350-370.

Gott hat immer schon einen wichtigen Platz in der Welt und in den Gedanken des Menschen gehabt. Daher stelle ich zwei Leitfragen beim Nachdenken über die Göttlichen:

1. Was bedeuten die Göttlichen für die Menschen im allgemeinen?
2. Was bedeuten die Göttlichen des Gevierts bei Heidegger?

1). Es gibt kaum eine Kultur, die keinen eigenen Gott (oder Götter) oder kein eigenes Verständnis über eine Gottheit besitzt. Man kann sagen: Seit es Menschen gibt, gibt es immer schon Aussagen oder Geschichten über den Gott, die Götter oder die Gottheit. Wenn man aber nach der Bedeutung von „Gott, Göttern, Gottheit, Göttlichen" fragt, wird man über das große Spektrum der Erklärungen staunen. Ich lasse hier die Unterschiede beiseite und suche nach einem gemeinsamen Nenner, in dem die meisten Religionen möglicherweise übereinstimmen.[59] Die Götter sind im Vergleich zu den Menschen, die Mächtigen, die Unsterblichen und oft auch die Heiligen. Ihre Fähigkeiten sind übermenschlich. Sie können oft die menschliche Welt beeinflussen oder bestimmen.[60] Das Göttliche ist das, worauf der Mensch aus ist und was er für sich selbst wünscht, aber (noch) nicht erreichen kann. Die Verhältnisse zwischen Göttlichen und Menschlichen sind sehr unterschiedlich in den verschiedenen Religionen. In der jüdisch-christlich-islamischen Religion liegt das Verhältnis von Gott und Mensch in der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf. Die Menschen sind Kinder und Abbilder des Gottes. Im traditionellen chinesischen Glauben (besonders Konfuzianismus) ist der Himmel die Herkunft des menschlichen Gewissens und der Sinngebung. Im Buddhismus ist die Buddhanatur des Menschen etwas Göttliches[61]: Die Göttlichen verbergen sich im Menschenwesen und sind der gemeinsame Ursprung aller Menschen. Die Göttlichen sind eine tiefe und offene Dimension der Menschenwesen, was der Mensch für sich weiter entfalten kann. Die Göttlichen sind unerschöpflich, unendlich und übersteigen das begrenzte menschliche Wissen und Denken. Aus dem Göttlichen entspringen die unerschöpflichen Möglichkeiten des Menschen und die Unendlichkeit der Welt. Die

[59] Auch einen gemeinsamen Nenner zu finden ist schwierig. Ich kann hier nur nach meiner Vorstellung und nicht nach einem Kriterium der Religionswissenschaft vorgehen. Denn gleichgültig, welchen Nenner ich finde, kann man immer von einer anderen Perspektive oder einer anderen Religion aus widersprechen.

[60] Es besteht ein sehr großer Unterschied zwischen dem einen Schöpfergott der jüdisch-christlich-islamischen Religion und den vielfältigen Göttern in anderen Religionen. Diesen kann ich hier nicht berücksichtigen.

[61] Ob der Buddhismus als Religion bezeichnet werden darf, ist eine offene Frage. Ob die Buddhanatur auch als das Göttliche genannt werden kann, ebenfalls. Ich lasse diese Fragen beiseite.

Göttlichen sind immer schon in der menschlichen Welt anwesend, als die geheimnisvolle, unendliche, mächtige und unerschöpfliche Möglichkeit des Seins. Die Göttlichen sind für die Menschen etwas Heiliges, was nicht zur profanen Realität gehört, sondern sich im Innern und in der Tiefe der Seele verbirgt. Die Göttlichen öffnen die Welt des Menschen in eine unerschöpfliche, unendliche Dimension. Ohne diese wäre die menschliche Welt flach, beengt, sinnlos und möglicherweise auch chaotisch. Das Menschsein ist immer schon ein Göttliches.

2). Im Vergleich zur Erde und zum Himmel ist die Beschreibung der Göttlichen in „*Bauen Wohnen Denken*" relativ kurz und geheimnisvoll.

> *„Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem heiligen Walten dieser erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung." (VA 144)*

Das Erscheinen oder Entziehen der Gottheit ist bei Heidegger keine theologische, sondern eine Wahrheits-Frage, die sich auf die Entbergung und Verbergung der Wahrheit des Seins richtet.[62] Der Entzug oder die Flucht der Götter ist eine Folge der Seinsvergessenheit. Wenn Heidegger die Geschichte der Metaphysik als Geschichte der Seinsvergessenheit bzw. Seinsverlassenheit erklärt, dann bedeutet die Anerkennung der Göttlichen im Geviert, diese Seinsvergessenheit zu überwinden. Mit anderen Worten: Das Geviert ist eine Welt, wo die heiligen Dimensionen des Menschen wieder geöffnet werden und die Göttlichen wieder in der menschlichen Welt anwesen können. Das sagt nichts anderes als die Entbergung der Wahrheit des Seins oder das Walten der Göttlichen in der Welt.[63] Aber letzteres ist nicht so etwas wie eine Offenbarung, in der alle Geheimnisse der Welt offenbar werden. Dann wäre es das Ende der menschlichen Geschichte. In der Entbergung der Wahrheit des Seins verbirgt sich zugleich das Geheimnis des Seins. In den winkenden Boten der Gottheit zeigt Heidegger den doppelten Charakter der Wahrheit: die Entbergung und Verbergung.

> *„Das Erscheinen des Gottes durch den Himmel besteht in einem Enthüllen, das jenes sehen lässt, was sich verbirgt, aber sehen lässt nicht dadurch, dass es das Verborgene aus seiner Verborgenheit herauszureißen sucht, sondern allein dadurch, dass es das Verborgene in seinem Sichverbergen hütet. So erscheint der unbekannte Gott als der*

---

[62] Zum Verhältnis zwischen Gottesfrage und Wahrheitsfrage vgl. O. Pöggeler „*Der Denkweg"*, 260-267; E. Kettering: „Nähe", 203-206. F. W. v. Herrmann: „*Wege ins Ereignis*", 350-370.

[63] Für die Bedeutung des Gevierts vgl. auch Katharina Bohrmann: „*Die Welt als Verhältnis*" Frankfurt 1983, 60-109. Die Schwierigkeit bei ihrer Interpretation ist, dass die Wolken als die winkenden Boten der Göttlichen und allgemein die Göttlichen als konkrete Naturkräfte erklärt werden (89).

Unbekannte durch die Offenbarkeit des Himmels. Dieses Erscheinen ist das Maß, woran der Mensch sich misset." (VA 191 Dichterisch)

Die Geschichte des Menschen liegt zwischen dem Erscheinen und dem Sich- Entziehen des Gottes, zwischen der Entbergung und Verbergung der Wahrheit des Seins. Das Wohnen im Geviert heißt, sich gelassen wartend in diesem „Zwischen" aufzuhalten, das Verborgene nicht voreilig mit wollender Forschung herauszureißen. Das Wohnen ist Warten auf die Ankunft des Göttlichen.

D. Die Sterblichen

„Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt, den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt und zwar fortwährend, solange er auf der Erde, unter dem Himmel, vor den Göttlichen bleibt." (VA 144, BWD)

Der Mensch ist der Sterbliche, was nicht nur durch die Tatsache, dass jeder Mensch sterben wird und dass das Leben vergänglich ist, bezeugt wird. Was Heidegger betont, ist das S*terben-können* des Menschen, d. h. dass er den Tod als Tod vermag.[64] Was heißt aber *„den Tod als Tod vermögen*"? Warum heißt der Mensch nicht *der Lebende*, wenn das Sein des Menschen ein Prozess des Lebens ist und der Tod nur am Ende seines Lebens vorkommt? Heidegger sagt aber: *„Nur der Mensch stirbt und zwar fortwährend*." Der Tod bedeutet nicht den faktischen Tod am Ende des Lebens, sondern das Vergehen jedes Augenblicks. Der Tod und das Leben sind wie zwei Seiten einer Medaille, denn in jeder Minute des Lebens ist auch der Tod eine Minute näher gekommen. Um die Frage, was es heißt, den Tod als Tod zu vermögen, zu beantworten, muss man erst über das Leben nachdenken. Darum fragen wir: Wie lebt der Mensch? Das Leben verweilt zwischen Sein und Nichtsein. Seit der Geburt des Menschen geht sein Leben auf mannigfaltige Weise immer weiter bis zu seinem Ende. Jeden Morgen öffnet sich eine neue Möglichkeit für den Tag, und jede Nacht schließt die Wirklichkeit dieses Tages. Wir leben mit allen möglichen Befindlichkeiten und Gedanken in der Gegenwart. Jeden Augenblick schließt der vorherige Moment, und es wird ein neuer Moment geöffnet. Wir leben mit vielen miteinander verbundenen innerlichen und äußerlichen Erlebnissen. Das Leben geht weiter, indem das Gewesene vergeht und das Zukünftige kommt. Das Leben selbst ist ein ständiges Kommen und Gehen des Augenblicks – sei es ein

[64] Zum Verhältnis von Sterblichen, Unsterblichen und Tod hat sich Heidegger in *„Feldweg-Gespräche"* geäußert (GA 77, 222-224).

Augenblick der Freude, des Schmerzes, der Erfüllung, der Leere, des Miteinanderseins oder des Alleinseins. Das Leben läuft durch vielfältige Möglichkeiten und schließt in jedem Augenblick mit der gewordenen Wirklichkeit ab, die nach und nach vergeht. Heidegger nennt den Menschen den Sterblichen, weil er den Tod als Tod vermag.[65]

> *„Die Sterblichen wohnen, insofern sie ihr eigenes Wesen, daß sie nämlich den Tod als Tod vermögen, in den Brauch dieses Vermögen geleiten, damit ein guter Tod sei." (VA 145)*

Wenn „wohnen" das bedeutet, was wesentlich für das Leben ist, so kann man den zitierten Satz folgendermaßen verstehen: Die Sterblichen leben, insofern sie den Tod als Tod vermögen, damit sie einen guten Tod haben können. Ist es nicht merkwürdig, dass das Wohnen bzw. das Leben aus dem Tod heraus interpretiert und definiert wird? Worauf richtet Heidegger seine Frage? Steht das Leben nicht ständig auf der Grenzlinie zwischen Sein und Nichtsein, gerade wie der Tod selbst? Bedeutet das Leben wirklich das, was wir wissen können, und der Tod das, was wir nicht wissen können? Oder ist es genau umgekehrt, dass wir nie wissen können, was der nächste Tag bringt? Wenn wir sterben, ist es dann nicht eine Sache des Wissens, sondern des Geschehens? In diesem Sinne ist *„den Tod als Tod vermögen"* nicht eine Frage des Vermögens des Sterbens, sondern der Fähigkeit des Lebens.

So wollen wir die Frage klären: Wer hätte einen guten Tod? Wenn der Tod ein fortwährendes Sterben ist, dann ist er das Vergehen jedes Augenblicks, jedes Tages, jeder Zeitspanne. In diesem Sinne gibt es verschiedene Formen des Todes: das Vergehen einer Lebensphase, das Beenden einer Verbindung, das Abschiednehmen von einer Arbeit usw. Wenn Heidegger das Wohnen mit einem guten Tod verbindet, dann stellt er sich das gesamte Leben wieder aus dem Blick des Endes vor. Die Frage kehrt zurück: Wer hätte einen guten Tod? Und wer kann für wen entscheiden, ob es ein guter Tod sei oder nicht? Denn der Tod ist immer ein Jemeiniges. Niemand kann für den anderen entscheiden, ob sein Tod ein guter Tod ist. Dies kann nur der Sterbende selbst wissen, der Blick des anderen kann es nicht erfassen. Vielleicht sind es die Sterbenden, die mit ihrem Leben zufrieden sind, so dass sie auch beim Sterben in Frieden gehen können. Mit dem eigenen Leben zufrieden sind die Menschen, die ihre Lebenswünsche erfüllen konnten, die in ihrem Leben mehr oder weniger erreicht haben, was sie sich wünschten. Wenn das Leben erfüllt ist, dann kann man auch damit zufrieden sein und

[65] Was *„die Sterblichen"* und *„der Tod als der Schrein des Nichts und das Gebirg des Seins"* bedeuten, vgl. W. Marx: *„Die Sterblichen"* in: U. Guzzoni (Hrsg.) *„Nachdenken über Heidegger"*, Hildesheim 1980, 160-175.

gut Abschied nehmen. „*Den Tod als Tod vermögen*“ heißt dann, *das Leben als Leben vermögen*. Die Grundbedingung dafür findet sich in der begrenzten Lebenszeit und der begrenzten Lebensmöglichkeit, in der jeder etwas geschafft hat. Das Leben ist ein Verwirklichungsprozess des In-der-Welt-seins. Der Mensch als der Sterbliche ist ein Mitschöpfer der Welt. Die Erde und der Himmel sind die Zeit-Raum-Bedingungen der Welt, welche das weitergehende Leben ermöglichen. Die Göttlichen sind die unerschöpfliche Möglichkeit der Welt, die je und je enthüllt wird.

2.2. Wohnen im Geviert

Die Welt ist die ursprüngliche Einheit der vier Weltgegenden, was Heidegger das *Geviert* nennt. Das Geviert besteht aber nicht aus einer äußerlichen Zusammenfügung von vier Weltgegenden, sondern wird durch das *Wohnen* der Sterblichen konstituiert. Erde und Himmel wären keine Weltgegenden, wenn sie nicht von den Sterblichen bewohnt und belebt wären. Wohnen ist kein gewöhnlicher Aufenthalt auf der Erde, sondern ein neues Verhältnis des Menschen zur Welt:

> *„Im Retten der Erde, im Empfangen des Himmels, im Erwarten der Göttlichen, im Geleiten der Sterblichen ereignet sich das Wohnen als das vierfältige Schonen des Gevierts. Schonen heißt: das Geviert in seinem Wesen hüten.“ (VA 145)*

Das Geviert wird erst dann das Geviert, wenn der Mensch zu der Erde, dem Himmel, zu sich selbst und zu den Göttlichen ein anderes Verhältnis entwickelt. Heidegger stellt dem Menschen die Aufgabe, in einem neuen Bewusstsein in der Welt wahrhaftig zu wohnen und zu leben. Er muss dabei das Geviert schonen: indem er die Erde nicht ausnützt, sondern sie in ihr Wesen freilässt, den Himmel empfängt, die Göttlichen erwartet und den Tod als Tod vermag. In diesem vierfältigen Schonen kann der Mensch die Welt nach ihrem Wesen hüten und pflegen, und damit den Weg für das *Welten* der Welt vorbereiten. Ist das Denken des Wohnens als Schonen nicht banal, kann das heute nicht jeder Naturschützer besser sagen? Die Erde retten, den Himmel empfangen, die Göttlichen erwarten und die Sterbenden geleiten: Diese Sätze klingen schön und poetisch, aber was sagen sie im Konkreten? Bleiben sie nicht nur schöne, aber leere Ideen und abstrakte Handlungsanweisungen, mit denen kein Problem der technischen Welt gelöst werden kann?

Wie ich schon erwähnt habe, soll das wohnende Denken und Gelassenheitsdenken gar keine Handlungsanweisung für die Umsetzung einer Überwindungsstrategie von technischen

Problemen sein.[66] Mit dem vierfältigen Schonen des Gevierts stellt Heidegger zwar ein anderes Denken und eine andere Haltung der Welt bzw. der Natur gegenüber, im Gegensatz zum rechnend-technischen Denken, welches man möglicherweise als Heilmethode für technische Probleme einsetzen kann, aber er weist damit nicht auf konkrete äußerliche Handlungen hin, sondern er versucht, eine Orientierung des Denkens zu geben. Man kann zwar auf der Basis des Denkens von Wohnen und Schonen weitere Handlungsprinzipien für eine Verbesserung der Umwelt entwickeln, was Heidegger aber mit dem Wohnen vom Schonen vermitteln möchte, ist ein anderes Denken: eines, das mit der Wachsamkeit der Sterblichen verbunden ist. Dieses Denken vermittelt er durch das Denken über das Ding und über das Spiegel-Spiel der Welt.

A. Das Ding

Das *Ding* ist nicht nur ein Name für das Seiende, so wie auch *res* im römisch-lateinischen, *ens* im Mittelalter und *Objekt* in der neuzeitlichen Metaphysik andere Bezeichnungen sind. Es ist sicher nicht falsch zu behaupten, dass das Seiende gleichermaßen als *res*, als *ens*, als Objekt und als Ding zu bezeichnen ist, wobei aber ein Unterschied des Denkens der gleichen Sache besteht. Weiterhin kann man auch behaupten, dass Heidegger mit dem Denken des Dinges das Problem des Subjekt-Objekt-Schemas gelöst hat, indem das Seiende nicht mehr nur unter die Sichtweise des Subjekts gestellt wird, sondern als es selbst – als Krug, Bach, Pferd, Buch usw. – da-sein kann (VA 175). Aber im Denken des Dinges wollte Heidegger nicht nur das Dinghafte des Dinges neu definieren, und das Erkenntnisproblem der Metaphysik überwinden. Vielmehr geht das Denken über das Dingen des Dinges hinaus und weist auf die Seinsweise der Sterblichen hin: *Wie* wohnen die Sterblichen im Geviert? Denn das Wohnen im Geviert ist immer schon ein Wohnen bei den Dingen.

> *„Das Wohnen ist vielmehr immer schon ein Aufenthalt bei den Dingen. Das Wohnen als Schonen verwahrt das Geviert in dem, wobei die Sterblichen sich aufhalten: in den Dingen[...]. Der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt.“ (VA 145)*

Dass das Wohnen der Sterblichen immer schon ein Aufenthalt bei den Dingen ist, belegt nicht nur die Tatsache, dass die Umwelt des Menschen allezeit von allen erdenklichen Dingen erfüllt ist, sondern fokussiert das Denken auf einen Punkt: Der Mensch auf der Erde und unter dem Himmel schwebt nicht im unbegrenzten Raum und in unbegrenzter Zeit, sondern wohnt

[66] Vgl. Fußnote 39.

immer schon in einem bestimmten Bezugsfeld: bei den Dingen. Das Ding als Zeit-Raum-Schnittpunkt, wo der Mensch sich aufhält, verbindet den Menschen mit der Erde und dem Himmel und ist selbst das tragende Feld für das Alltägliche und Heilige.

> *„Der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt."*

Aber nicht das Ding bringt die vier Weltgegenden in eine Einheit, sondern der Aufenthalt des Menschen bei den Dingen, wenn er diesen jeweils seine Aufmerksamkeit schenkt und alles mit Wachsamkeit erlebt und erfährt. Das Ding wird Ding, wenn die Sterblichen sich bei ihm aufhalten. Man wird fragen: Wenn das Ding nur durch den Aufenthalt der Sterblichen zum Ding wird, wo besteht dann der Unterschied zwischen dem Ding und dem Gegenstand des Subjekts? Wird das Ding nicht doch wieder dem Blickwinkel des Menschen untergeordnet?[67] Kehrt hier also nicht das Problem Subjekt/Objekt zurück? Der Unterschied zwischen Ding und Objekt besteht im wesentlichen darin, dass das Objekt dem Subjekt gegenübergestellt ist, während das Ding auch ohne den Bezug zum Menschen selbständig da sein kann. Aber der Unterschied liegt auch in der Bezugsweise zwischen Mensch und Ding: *Wie* hält sich der Mensch beim Ding auf? Oder: *Wie* verbindet das Ding die vier Weltgegenden? Zu dieser Frage sollen zwei Beispiele Heideggers erläutert werden: *die Brücke* und *der Krug*. In *„Bauen Wohnen Denken"* nennt Heidegger die *Brücke* als Beispiel für ein Ding, das auf räumliche Weise die vier Weltgegenden verbindet.

> *„Die Brücke versammelt die Erde als Landschaft um den Strom [...]. Auch dort, wo die Brücke den Strom überdeckt, hält sie sein Strömen dadurch dem Himmel zu, daß sie es für Augenblicke in das Bogentor aufnimmt und daraus wieder freigibt [...]. Die Brücke lässt dem Strom seine Bahn und gewährt zugleich den Sterblichen ihren Weg, daß sie von Land zu Land gehen und fahren [...]. Ob die Sterblichen das Überschwingende der Brückenbahn in der Acht behalten oder vergessen, daß sie, immer schon unterwegs zur letzten Brücke, [...] um sich vor das Heile des Göttlichen zu bringen. Die Brücke sammelt als der überschwingende Übergang vor die Göttlichen [...]. Die Brücke ist [...] als die Versammlung des Gevierts - ein Ding [...]. Die Brücke ist freilich ein Ding eigener Art; denn sie versammelt das Geviert in der Weise, daß sie ihm eine Stätte verstattet [...]. Aus dieser Stätte bestimmen sich Plätze und Wege, durch die ein Raum eingeräumt wird." (VA 146-148)*

Die Brücke ist als Versammlung des Gevierts ein Ding eigener Art. Die Brücke als Ding ist keine Brücke im allgemeinen, sondern es ist jede konkrete Brücke: die Kronenbrücke, die Schwabentorbrücke, diese oder jene Brücke. Die Brücke als Ding besteht nicht aus ihrer

[67] Auch wenn Heidegger sagt, dass das Ding zu sich zurückkehren kann und soll, so stellt er das Ding doch immer ins Blickfeld der Sterblichen und ins Geviert. Das Ding ist in diesem Sinn frei und doch nicht ganz frei von dem menschlichen Denken.

Nützlichkeit für den Menschen. Die Brücke ist selbst ein Ort, eine Stätte, die einen Raum einräumen kann. Das Ding als Brücke und die Brücke als Ding stehen nicht allein und passiv im menschlichen Alltag. Jede Brücke hat ihre eigene Geschichte und ihr eigenes Leben, und so verbinden sich in ihr die vielfältigen, weitergehenden Wege zum Unendlichen. Die Brücke ist eine Stätte, die unendliche Verhältnisse zwischen Sterblichen, Göttlichen, Erde und Himmel in sich versammelt. Jeden Tag gehen vielen Menschen über die Brücke, um zu arbeiten, um nach Hause zu gehen oder zu einem Besuch, zu allen Tätigkeiten und Untätigkeiten. Die Brücke ist da und verbindet die Wege des Unterwegsseins des Menschen. Man kann mit dem Blick des Menschen aus die Brücke anschauen, und umgekehrt, mit dem Blick der Brücke die Menschen. Das Ding dieser Art ist ein Ding, das *Eigen-Sinn* hat. Und das Wohnen bei den Dingen ist ein Wohnen der Verbindlichkeit: Es verbindet Erde und Himmel, das alltäglich Profane und das Heilige. Weiter stellt Heidegger den *Krug* als ein zeitliches Ding vor:

> *„Das Geschenk des Gusses kann ein Trunk sein. Er gibt Wasser, er gibt Wein zu trinken. Im Wasser des Geschenkes weilt die Quelle. [...] Im Wasser der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde [...]. Das Geschenk des Gusses ist der Trunk für die Sterblichen [...] Er erheitert ihre Geselligkeit [...]. Der Guß ist der den unsterblichen Göttern gespendete Trank [...]. Im Geschenk des Gusses weilt die Einfalt der Vier. Das Geschenk des Gusses ist Geschenk, insofern es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen verweilt [...]. Verweilen ereignet. Es bringt die Vier in das Lichte ihres Eigenen. Aus dessen Einfalt sind sie einander zugetraut [...]. Das Wesen des Kruges ist die reine schenkende Versammlung des einfältigen Gevierts in eine Weile. Der Krug west als Ding [...]. Das Ding dingt. Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding [...]. Wir denken [...] Wesen des Dinges, aus dem Dingen als dem versammelnd-ereignenden Verweilen des Gevierts.“ (VA 164- 166)*

Was macht der Krug als Ding? Worin beruht das „Krughafte“ des Kruges? Aus wissenschaftlicher und metaphysischer Blickweise gibt es nicht viel zu erklären: Ein Krug ist ein Gefäß. Er ist physikalisch nützlich für den Menschen und ein Gegenstand des Alltags. Er ist nichts besonderes für den Menschen und hätte man ihn nicht, störte es vielleicht auch niemanden. Aus dem wissenschaftlich-nützlichen Denken heraus ist auch eine Coca-Cola-Dose oder eine Bierflasche ein Ding. Solche Interpretationen führen aber nicht zur Beantwortung der Frage, warum der Krug ein Ding und ein Ding der Krug ist, wie Heidegger sich ausdrückt (VA 158). Heidegger zufolge, kann man über das Ding gar nicht eine Frage stellen, wie: „*Warum* ist der Krug ein Ding? Weil ...“. Denn den Krug als Ding zu bezeichnen, setzt ein anderes Denken voraus:

„Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht durch die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht ohne die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d.h. erklärenden Denken in das andenkende Denken [...]." (VA 173)

Das Ding wird Ding oder der Krug wird Ding, wenn der Mensch nicht mit einem erklärenden Denken über es nachdenkt, sondern einen „*Schritt zurück*" in das andenkende Denken, d.h. das wohnende Denken, macht. Mit dem *Schritt zurück* wendet Heidegger das Denken über das Ding in eine andere Richtung: Von einer rationalen Fragestellung hin zu einer erfahrbaren Wirklichkeit. Als die leibhaften Sterblichen wohnen wir immer schon *bei* den Dingen, die uns jeder Zeit angehen. Dies ist eine erfahrbare Tatsache, die keine Erklärung und Begründung braucht. Vielmehr soll man die Frage umdrehen: Warum sehen wir das Ding nicht als Ding, die Brücke nicht als Brücke, sondern als Gegenstand, nützliches Objekt oder als Begriff? Denn wir erfahren in unserem realen Leben nicht die Brücke als Begriff oder Gegenstand, sondern als erfahrbares Ding, z.B. die Kronenbrücke über der Dreisam. Nicht die Brücke als Ding muss man erklären, weil wir jeden Tag über sie gehen, sondern die Geschichte, in der die Brücke, das Reh, der Krug usw. zu Begriffen und Objekten geworden sind, soll man in Frage stellen. Als die Wohnenden in der Welt, treffen wir immer schon alle möglichen Dinge, die für uns je unterschiedliche Bedeutungen haben. Um das Ding als Ding zu erfahren, muss man aus dem diskursiven Denkweg der Metaphysik aussteigen, und zurück zur eigenen Erfahrung als Bewohner der Welt kommen.

Das Ding ist die Brücke, der Krug, der Bach, das Bild usw., welche je einen Eigen-Sinn haben. Die Sterblichen sind die Menschen, ich und du, er und sie, die auf je eigene Wege gehen und in einer eigenen Welt leben. Jeden Tag geht jeder auf seinem Weg, verweilt an bestimmten Orten, trifft sich mit diesen oder jenen Menschen, verwickelt sich in Geschehnisse und verändert irgendwie ein Stück seines eigenen Lebens. Das Wohnen im Geviert ist kein Verbleiben des Immergleichen. Der Aufenthalt bei den Dingen ist ein mannigfaltiger Aufenthalt. Die Wege, auf denen die Menschen gegangen sind und noch gehen werden, sind Wege durch unendliche „Zwischen": zwischen Tiefen und Höhen, zwischen Realität und Träumen, zwischen Freude und Trauer, zwischen bekannten und unbekannten Welten, zwischen Sicherheit und Ungewissheit, zwischen Alltäglichem und Heiligem. Das Wohnen im Geviert ist für jeden Menschen anders und jeden Tag, jeden Augenblick anders. Die Erde im Schwarzwald ist anders als die Erde am Nil. Der Himmel über Berlin ist anders als der Himmel über dem Himalaja. Das Heilige der Araber ist anders als das der Indianer. Der Weg, den *er* gegangen ist, kann sie, ich und du nicht gehen. Die Momente der

Begegnungen zwischen uns vergehen für immer. Was macht den Augenblick zum Augenblick? Oder die gleiche Frage: Was macht diese Brücke zum Ding? Was macht mich oder dich zum Sterblichen?

> *„Es bringt die Vier in das Lichte ihres Eigenen. Aus dessen Einfalt sind sie einander zugetraut." (VA 166)*

Der Augenblick wird Augenblick, weil dieser Augenblick mit Freude oder Traurigkeit, mit Spannung oder Sicherheit vergehen wird. Es wird für immer ein bestimmter Augenblick sein, von mir, von dir, von einer bestimmten Begegnung, die nicht zurückgedreht werden kann. Das Wohnen ist je eigenes Wohnen und das Geviert ist je unterschiedliches Geviert für diesen und jenen Sterblichen. Jeder geht auf seinem eigenen Weg, wandelt in vielfältigen „Zwischen". Das Ding wird Ding, wenn es ein Eigenes ist: Ein Ding, das verschiedene Menschen, verschiedene Elemente von Erde und Himmel in bestimmten Zusammenhängen verbindet. Die Menschen werden die Sterblichen, wenn jeder einen bestimmten Lebensweg geht, in dem er die Welt auf seine Weise mitschöpft. Und jetzt fragen wir: *Wie* ist die Welt?

B. Das Spiegel-Spiel der Welt

Wie *ist* die Welt? Kann die Welt überhaupt mit „ist" bezeichnet und befragt werden? Die vier Weltgegenden sind die Baugefüge der Welt: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. *Wie* bauen diese Vier die Welt? Heidegger sagt: Die Welt *weltet*. Wie weltet die Welt? Als Antwort erläutert Heidegger die Welt als das *Spiegel-Spiel*.

> *„Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereignung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander [...]. Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet." (VA 172)*

Die Erde spiegelt den Himmel und die Göttlichen spiegeln die Sterblichen wieder, alle vier spiegeln auf ihre eigene Weise die anderen Weltgegenden wieder. In diesem Zueinanderspiegeln verbinden sich die Vier zu einer lebendige Einheit, und doch bleibt jede für sich frei und bleibt ihr Eigenes. Das Welten der Welt ist ein abgründiges Spiel, das nicht auf einen letzten Grund zurückzuführen ist, sondern es entsteht aus den lebendigen,

mannigfaltigen Beziehungen zwischen Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen. O. Pöggeler liefert anschauliche Gedanken zum Spiegel-Spiel:

> *„Das verbergende Entbergen, das in der Welt waltet, bleibt ein abgründiges Gründen, für das kein letzter Grund sichergestellt werden kann. So ist die Welt das Spiel, in dem jede Begründung versinkt. Sie ist das Geviert als ein Spiegel-Spiel, in dem jedes – die Göttlichen wie die Sterblichen, Erde wie Himmel – das Wesen der übrigen widerspiegelt und sich so zurückspiegelt in sein Eigenes [...]. Die Einheit der Vier ist die Innigkeit eines unendlichen Verhältnisses. [...] In der Erfahrung der Welt geschieht jene Einkehr in das Eigene, in der das Eigene als das Eigene ist – als das geschichtlich Einmalige. [...] Sie gewährt das Eigene als „Heimat“.*[68]

Mit Heidegger und den erläuternden Gedanken von Pöggeler lässt sich das Spiegel-Spiel der Welt folgendermaßen zusammenfassen: Der Grund der Welt ist ein Abgrund, d.h. die Welt kann auf keinen letzten Grund zurückgeführt werden. Die Welt ist ein bewegliches Spiegel-Spiel. Die Welten der Welt bestehen aus unendlichen Verhältnissen zwischen Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen. Im unendlichen, gegenseitigen Spiegeln verbinden sich die Vier zu einer beweglichen Einheit: Es ist eine Welt der Verwandlung.[69] Das Spiegeln ist nur möglich, wenn Erde und Himmel, Göttliche und Sterbliche je die Eigenen bleiben. Um überhaupt spiegeln zu können, braucht es einen Zwischenraum zwischen den vier Weltgegenden. Das heißt, dass die Vier nur als das Eigene die Anderen zurückspiegeln können. Durch das unendliche Spiegeln bewegt sich die Welt wie ein freies Spiel von Tanz und Reigen. Das Eigene ist die Heimat der Welt.

Wie kann man das Spiegel-Spiel der Welt konkret verstehen? Bleiben die Erde und der Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen jeweils die Eigenen, oder sind sie die mannigfaltigen Eigenen von diesen und jenen Sterblichen, Göttlichen, Irdischen und Himmlischen? Und wie können die Menschen in diesem Spiegel-Spiel der Welt wohnen? Jeder Mensch im Sinne der Sterblichen ist ein bewegliches *Da* des Seins. Sein Leben verbirgt etwas Göttlichen in sich, das er in seiner geworfenen Faktizität entfalten kann. Auf seinem besonderen Lebensweg, der geworfen-entworfen ist, ist er selbst Mitschöpfer der Welt. Denn

---

[68] O. Pöggeler: „Der Denkweg“, 253.

[69] Ich muss gestehen, dass das Denken der I-Ging (Das Buch der Verwandlung) mich bei der Interpretation von Heideggers Philosophie ständig beeinflusst. Es wäre aber eine Überforderung, dass sich ein chinesisches Denken vom Weltverwandlungsdenken des I-Ging befreit. Auch wenn die Weltverwandlung von Heidegger und die von I-Ging einen sehr unterschiedlichen Charakter haben, kann ich mich schwer davon befreien, die Welten der Welt als ein Verwandlungsprozess zu denken.

dieser besondere Weg, den er gegangen ist, verbindet eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum, Menschliches und Göttliches in einer beweglichen Einheit, und zwar: in seiner Eigenen.

Die unendlichen Verhältnisse zwischen Erde, Himmel, Sterblichen und Göttlichen spiegeln sich je anders in diesem und jenem Menschen, in diesem und jenem Ding. Das Spiegel-Spiel der Welt schwebt nicht über dem konkreten Ding und über dem konkreten Menschenweg. Jeder Sterbliche auf seinem jeweiligen Lebensweg öffnet sich einen besonderen Anteil der Welt. Der jeweilige, einmalige Lebensweg spiegelt je ein Stück seiner Geschichte und seiner kleinen Welt. Alle „kleinen Welten" sind in vielen Dimensionen miteinander verbunden und verwickelt, und daraus entstehen die unendlichen Verhältnisse zwischen den Welten. Das Spiegel-Spiel der Welt ist in den mannigfaltigen, jeweiligen Wegen und Bewegungen der Sterblichen beheimatet. Das wahrhaftige Wohnen ist in diesem Sinne ein Wohnen im Eigenen und eine Offenheit zu den unendlichen Verhältnissen der Welt. Das wirkliche Wohnen des Menschen auf der Erde und unter dem Himmel ist ein Mit-Tanz und Mit-Spiel bei den Weltgeschehnissen. Die Welt weltet, wenn die Sterblichen ihr Leben als Teil des Verwirklichungsprozesses der Welt beleben. Als der Belebende seiner eigenen Welt kann der Mensch dann *die gemeinsame* Welt wirklich schonen.

Kapitel IV: Nähe und Ferne zwischen Wu-Wei und Gelassenheit

1. Einleitung

Wenn man den Himalaja und die Alpen vergleichen möchte, müssen zunächst die Kriterien des Vergleichs festgelegt werden. Denn je nach Wahl der Perspektive wird das Ergebnis des Vergleichs anders ausfallen. Doch auch wenn die Standpunkte festgelegt und die Ergebnisse von einem Europäer und einem Inder interpretiert werden, wird man wieder unterschiedliche Aussagen vorfinden. Vergleicht man nun zwei Philosophien aus unterschiedlichen Kulturen miteinander, wird der Vorgang noch komplizierter, da es in Angelegenheiten des Denkens noch weniger einen objektiven Standpunkt gibt als in einer geografischen Frage. Entweder ist der Mensch, der die zwei Philosophien vergleicht, mit einer der beiden Traditionen verbunden und besitzt daher schon im voraus eine bestimmte Nähe und Ferne zu den beiden Philosophien, oder der Vergleichende steht außerhalb beider Traditionen und vergleicht sie als vollkommen Fremder. In beiden Fällen wird es unterschiedliche Denkprozesse und Ergebnisse zur Folge haben, auch wenn das gleiche Thema die Grundlage ist. In Kapitel I habe ich bereits über allgemeine Fragen und Grundsätze der vergleichenden Philosophie geschrieben, hier möchte ich die Perspektive des Vergleichs darstellen.

Bei meinen Vergleichen beleuchte ich drei Aspekte: Nähe und Ferne zwischen dem Denken des Wu-Wei und dem Gelassenheitsdenken, dann zwischen Heidegger und dem Taoismus, und schließlich zwischen chinesischem Denken und abendländischer Philosophie. Diese drei Ebenen werden allerdings fließend behandelt, weil sie von Grund aus miteinander verbunden sind. Im zeitlichen Rückblick vom 21. Jahrhundert ausgehend möchte ich vor allem den Einfluss des Taoismus auf das chinesische Denken festhalten. In Bezug auf Heidegger versuche ich seine Herkunft aus der abendländisch-philosophischen und -religiösen Tradition zu verdeutlichen. Denn über den Taoismus zu sprechen, ohne seinen Einfluss auf die folgende Geschichte klarzumachen, hieße nur die Hälfte der Sache in der Hand zu haben. Über Heidegger zu sprechen, ohne seine Wurzeln in der abendländischen Tradition zu nennen, hieße sich in die Gefahr zu geben, sein Denken von seiner Herkunft abzuschneiden.

Folgende vier Perspektiven wurden für den Vergleich ausgewählt:

1. Wu-Wei und Gelassenheit als Wege zur Wahrheit
2. Tao und Gegnet als ontologische Ursprünge
3. Das Verhältnis zwischen Tao - Sein, Mensch und allen Seienden
4. Wu-Wei und Gelassenheit

Die ersten drei Punkte sind die fundamentale Grundlage des Denkens, auf die das Wu-Wei und die Gelassenheit gegründet werden. Diese elementaren Grundlagen sind in der chinesischen Tradition bzw. in der abendländisch-philosophischen und -religiösen Tradition verwurzelt und sollen als Voraussetzungen für Wu-Wei und Gelassenheit verstanden werden. Darum behandle ich diese zuerst, bevor ich auf die Bedeutungen des Wu-Wei und der Gelassenheit selbst eingehe. Da das Denken des Wu-Wei und das Gelassenheitsdenken in so unterschiedlichen Ebenen und Kontexten verlaufen, lassen sich nur schwer die Ansätze der Vergleiche unmittelbar feststellen. Darum stelle ich an den Beginn einen strukturierten Überblick, um die vier Perspektiven der Vergleiche konzentriert einzuführen.

2. Strukturierter Überblick über Wu-Wei und Gelassenheit

2.1. Wu-Wei

A. Wu-Wei als Weg zum Tao

Da das Denken des Wu-Wei wie ein Heilrezept für die Genesung des Menschen gedacht ist, welches Laotse für seine Zeitgenossen und alle Menschen überhaupt aufgestellt hat, soll zuerst folgendes gefragt werden: Welche Krankheit findet Laotse in erster Linie bei den Menschen? Für welche Probleme ist das Heilrezept des Wu-Wei anzuwenden?

Die politisch-wirtschaftlichen Systeme, die die Menschen in ein beengtes Denken fügen und ihre Lebensweise prägen, sind nach Laotse ein Grundproblem der Verwirrung des Menschen. Durch die verschiedenen Normen und Wertesysteme, und durch die politische Einmischung in das individuelle Leben werden die Menschen von ihrer Natur entfremdet. Sie verlieren dadurch ihre innere Ruhe und Klarheit, und ihr Leben wird an das Kollektiv ausgeliefert. Sie werden ihrer Begierde und ihrem Besitzwahn folgen, und ihr Leben mit unwesentlichen Beschäftigungen vergeuden.

Kritik richtet Laotse auch gegen die Ideale des Konfuzianismus. Hierbei darf man Laotse nicht unterstellen, wie es manche politischen Kommentatoren taten, dass er für ein primitives Denken und damit für die Verdummung des Volkes eintrat. Vielmehr stellt Laotse die Erziehungsideale des Konfuzianismus in Frage: Was können Grundsätze wie Menschenliebe, Gerechtigkeit und Moral dem Menschen nützen, wenn diese ihr eigenes Wesen nicht erkennen und von ihrer Natur weit entfernt sind? Wenn der Mensch nicht auf sein Herz und seine Intuition hören kann, findet er auch kein Maß in seinem Leben. In diesem Fall führen die Ideale des Konfuzianismus zu Scheinheiligen und Schein-Persönlichkeiten, die sich aber im Grunde der eigenen Natur widersetzen. Eine weitere Gefahr besteht darin, dass die Ideale des Konfuzianismus von der Politik missbraucht werden, wie dies in der späteren Geschichte oft geschah.

Zudem stellt Laotse alles Tun, das gegen die Natur des Menschen gerichtet ist, in Frage. Das Wesen des Menschen ist von der Natur vorgegeben, und dieses *Te* macht das Leben des Menschen aus. Der Mensch soll sich zu seinem Inneren hinwenden, seiner eigenen Intuition vertrauen, und im Äußeren sich den Wandlungen des Tao überlassen. Dies ist aber nicht so einfach. Denn der Mensch ist ständig durch die Verwicklungen mit der Welt verwirrt, und verliert schnell das Hinhören auf seine Intuition. Darum handeln fast alle Menschen mit voller Willenskraft und mit all ihrer Beschäftigung gegen die eigene Natur. Um sich nicht in die vielfältige Verfangenheit zu verstricken und um die Entwicklungsmöglichkeit der eigenen Persönlichkeit nicht zu ersticken, zeigt Laotse das Wu-Wei als Methode und Weg. Der Weg des Wu-Wei ist ein Weg der Befreiung von allen beengten und erstarrten Formen des Lebens, und ein Weg, der zu der Vereinigung mit dem Tao führt. Auf diesem Weg wird der Mensch wahrhaftig werden. Die Voraussetzung dafür ist das Vertrauen zum Tao als dem „guten“ Ursprung des Menschen.

B. Das Tao als der Ursprung des Menschen und aller Wesen

Das *Tao* und das *Te* sind der ontologische Grund des *Wu-Wei*. Nach Laotse ist das Tao - die große Natur - das kosmische Verwandlungsprinzip und die Energie, die durch alles fließt. Das Tao ist auch der offene Zeit-Raum, der alle Wesen sich frei entwickeln und vergehen lässt. Alle Menschen, überhaupt alle Wesen erhalten von der großen Natur ihre eigene kleine Natur, das *Te*, und mit dieser können sie ihr eigenes, individuelles Leben entwickeln. Laotse macht

keinen Unterschied zwischen dem Te des Menschen und dem Te von anderen Wesen. Wenn das Wesen des Tao gut ist, dann müssen auch die daraus resultierenden Te gut sein. Wenn die Natur des Menschen ohne die Einmischung und Unterdrückung fremder Mächte bestehen würde, dann könnten alle Menschen ihren eigenen Weg zum Tao finden. Mit diesem Urvertrauen an die große Natur – das Tao - und an die kleine Natur – das Te - kann der Mensch Nicht-Tun tun und sich gelassen in die Wandlungen der Welt einlassen.

C. Die Verhältnisse zwischen Tao, Mensch und allen anderen Wesen

Zwischen Tao und Mensch, sowie allen anderen Wesen, herrscht weder ein Verhältnis von Schöpfer und Kreatur, noch eine Hierarchie. Der Mensch und alle anderen Wesen sind jeweils ein Teil der großen Natur, die jeweils ihr eigenes Te haben. Alle Wesen sind in mannigfaltiger Weise miteinander verbunden und gehören zu der großen Einheit des Kosmos. Der Mensch ist auch nur ein Teil dieses Universums und hat keine privilegierte Position. Er hat allerdings die Fähigkeit, eine universale Empathie zu entwickeln, so dass er mit allen Wesen sowie mit allen Menschen mitfühlen kann. Das Ziel des Wu-Wei ist die Vereinigung mit dem Tao, die sich mit der universalen Empathie entwickeln lässt.

D. Der Weg des Wu-Wei

Der Weg des Wu-Wei vollzieht sich in zwei Aspekten:

1. Wu-Wei als Weg zur Erlangung des Tao

Der erste Schritt auf dem Weg des Wu-Wei heißt, sich aus der Verfangenheit zu befreien, die die Beschreitung des Weges zum Tao verhindert. Es gibt dabei weder ein einziges Kriterium, noch einen einzigen Weg für alle Menschen. Das Tao zu erlangen bedeutet eine weitgehende Befreiung aus der Erstarrung der eigenen Persönlichkeit und eine Entwicklung zum wahren Ich, welches dann in Klarheit, Intuition und Spontaneität leben kann. Es gibt verschiedene Möglichkeiten für den Menschen, je nachdem in welcher Position oder Situation er sich befindet und wie er zum wahrhaftigen Leben aufbricht. Denn das Leben des Menschen ist der Ort der Offenbarung des Tao. Das Erlangen kann jeder nur durch den eigenen Weg der eigenen Lebens-Geschichte vollziehen, denn das persönliche Leben ist der Boden und Prüfstein der Wahrheit. Der Weg zum Tao ist ein Lebensweg, mehr als ein Denkweg, und das wahre Ich erreicht man nur durch Authentizität, welche große Freiheit, schöpferische Kraft

und Klarheit beinhalten muss. Aus dieser großen Offenheit heraus kann das endliche Leben des Menschen mit der unendlich großen Natur verbunden werden, um sich dann mit der Bewegung des Tao im Einklang zu befinden.

2. Wu-Wei als Prinzip für das Regieren

Da die offenbarten Orte des Tao im faktischen Leben liegen und dieses ein Leben-in-der-Welt ist, ist in den Weg des Wu-Wei das Zusammenleben des Menschen als wichtiges Praxisfeld miteinbezogen. In der Zeit von Laotse bzw. in der gesamten chinesischen Geschichte war die Monarchie das beherrschende System, die das soziale Leben des Menschen bestimmt hatte. Darum wird das Wu-Wei von Laotse auch als Prinzip des Regierens beschrieben. Wir dürfen es als Prinzip nicht so wörtlich nehmen, sondern können es im allgemeinen Zusammenleben betrachten. Wenn man eine Führungsposition in der Gemeinschaft einnimmt, dann ist das Wu-Wei ein freies und offenes Führungsprinzip, mit dem jedes Mitglied der Gemeinschaft genug Freiraum besitzt, um seine Fähigkeiten zu entwickeln. In einer gleichrangigen Position im Zusammenleben bedeutet Wu-Wei die Offenheit für die Kommunikation. Diese ist nur möglich, wenn man den eigenen Standpunkt nicht für absolut hält und die anderen Standpunkte darunter einordnen kann. Die eigene Einstellung und die der anderen müssen als verschiedene Wege zur Wahrheit anerkannt werden, dann kann man einen Freiraum und einen Weg für die Kommunikation finden. In diesem Sinne ist der Weg des *Wu-Wei* sowohl ein Weg zur inneren als auch zur äußeren Welt.

2.2. Gelassenheit

A. Gelassenheit als Bewegung zwischen Mensch und Wahrheit des Seins

Heidegger bezeichnet die Geschichte der Metaphysik als eine Geschichte der Seinsvergessenheit, da sich die überkommene Philosophie nur mit dem Sein des Seienden beschäftigt und die Frage nach dem Sinn vom Sein vergessen hat. In der neuzeitlichen Metaphysik wurde die Frage nach der Wahrheit auf die Frage nach der Begründung der Gewissheit des denkenden Subjekts reduziert. Der Mensch identifizierte sich nach und nach mit dem mächtigen Subjekt, das die Welt bzw. die ganze Natur unter die eigene Macht stellte. Heidegger erklärt die moderne Technik zur Vollendung der Metaphysik, die sich unter dem Willen zur Macht zwangsweise zu einem planetarischen Imperialismus entwickelte. Indem

sich der Mensch als mächtiger Herrscher der Erde sieht, und die ganze Erde als eigenen Besitz betrachtet, verliert er gerade seine Position als Mensch, der ein Zuhause auf der Erde und unter dem Himmel hat. Er verfängt sich in der künstlich-technischen Welt und verliert die Verbindung zu seinem menschlichen Wesen.

Wie befreit sich der Mensch aus seiner Verfangenheit in der metaphysisch-technischen Welt und findet sein Zuhausesein auf der Erde wieder? Wie kann der Mensch zu seinem Ursprung zurückkehren? Dies sind die Fragen seines Denkens. Einerseits stellt Heidegger das Denken der ganzen Metaphysik radikal in Frage und versucht durch die systematische Destruktion ihre Probleme zu überwinden. Andererseits erarbeitet er konstruktiv ein „anderes Denken" - das Gelassenheitsdenken und das wohnende Denken - um eine neue Bodenständigkeit in der technischen Welt wiederzugewinnen. Dieses neue Denken ist ein Weg, mit dem der Mensch wieder zur Wahrheit des Seins und zum eigenen Wesen geführt wird. Es setzt die Bedingung voraus, dass der Mensch der Wahrheit des Seins bzw. der Gegnet sein Vertrauen schenken kann, und ein anderes Verhältnis zum Sein entwickelt.

B. Das Vertrauen zur Gegnet

In der neuzeitlichen Metaphysik stellt der Mensch sich selbst ins Zentrum des ganzen Universums und sieht alles Seiende als Objekt, das er mithilfe seiner Macht kontrollieren kann. In diesem Denken verbirgt sich ein Urmisstrauen des Menschen der Natur gegenüber, das vermutlich auf die kulturelle und religiöse Geschichte des Abendlandes zurückzuführen ist. Die Natur ist als gefährliches Gegenüber, als dauernde Herausforderung empfunden worden, so dass der Mensch aus Angst und Sicherheitsbedürfnis sie mit allen Mitteln kontrollieren und beherrschen wollte. Die Natur bzw. alles Seiende unter die eigene Macht zu bringen und eine kontrollierbare Umwelt zu schaffen, wurde notwendige Überlebensstrategie, um sich ein Leben auf der Erde sicher aufrecht erhalten zu können.

Ein anderer Grund liegt im christlichen Denken, in welchem der Mensch sich im Auftrag Gottes sah, die Welt bzw. alles Seiende zu verwalten. Auch wenn Gott nicht sagte, dass der Mensch die Welt *beherrschen*, sondern *verwalten* soll, gibt sich der Mensch von diesem ausgehend doch eine besonders privilegierte Stellung gegenüber allen Seienden. Der neuzeitliche Mensch sieht sich aber nicht nur als Verwalter, sondern als Herrscher und Besitzer der Erde. Er möchte weniger aus Angst die Natur bzw. alle Seienden kontrollieren,

sondern er legitimiert vielmehr seine Machtposition als Herrscher aus einer hintergründig-religiösen Missdeutung.

Mit dem Gelassenheitsdenken bzw. dem wohnenden Denken hat Heidegger die Natur und die Welt anders erklärt. Die Welt ist keine gefährliche Welt, und die Natur keine bedrohliche Natur, mit der der Mensch ständig kämpfen muss. Die Welt als *Gegnet* ist die verweilende Weite, die allen Seienden einen *Zeit-Spiel-Raum* gewährt, der allen Seienden Freiraum für die eigene Entwicklung zur Verfügung stellt. Die Welt ist *das Geviert*: die Erde und der Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Der Sterbliche ist der Mensch, der die Welt gestalten und damit miterschaffen kann. Auf diese Welt, als Gegnet und als Geviert, kann sich der Mensch angstfrei einlassen, und kann in sich selbst Ruhe und Gelassenheit finden. Mit dieser Vertrautheit kann sich der Mensch gelassen in die Wandlung der Weltgeschehnisse einlassen. Das Verhältnis zwischen den Menschen und dem Sein ist dadurch ebenfalls verändert: Von einem ängstlich-kämpferisch-besitzergreifenden Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, hin zu einem gelassenen-vertrauten-wartenden-einlassenden Verhältnis zwischen den Sterblichen und der Gegnet.

C. Die Verhältnisse zwischen Sein, Mensch und allen Seienden

Die Verhältnisse zwischen Sein, Mensch und allen Seienden in Heideggers Denken lassen sich in drei Aspekten ausdrücken: Erstens betont er die Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein; Zweitens unterscheidet er das Wesen des Menschen grundsätzlich von dem Wesen der Tiere und von allen anderen Seienden; Und drittens stellt er ein anderes Verhältnis des Menschen zur Welt her, als es in der neuzeitlichen Metaphysik üblich war: Der Mensch ist nicht mehr der Herrscher des Seienden, sondern der Hirte des Seins.

Im Unterschied zur Definition des Menschen als animal rationale bei den Griechen und als das denkende Subjekt in der neuzeitlichen Metaphysik, sieht Heidegger den Menschen als das Dasein und als den Sterblichen. In Sein und Zeit versucht er ein Fundament für die Beantwortung der Seinsfrage zu schaffen, indem er das Sein des Daseins exponiert, weil das Sein nur über das Seinsverständnis des Daseins erörtert werden kann. In der Schrift Gelassenheit betont er, dass das Wesen des Menschen als Einziges in die Gegnet eingelassen ist, weil die Wahrheit den Menschen braucht. In „Bauen Wohnen Denken“ bezeichnet er den Menschen als den Sterblichen, der eine von den vier Weltgegenden des Gevierts darstellt. Ob

der Mensch nun als das Dasein oder als der Sterbliche bezeichnet wird, es wird das gleiche damit betont: die Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein. In anderen Worten: Die Geschichte der Welt ist auf dem Seinsverständnis des Menschen verstandene Seinsgeschichte, und das Wesen des Menschen ist durch seinen Bezug und seine Zugehörigkeit zum Sein gekennzeichnet. Nur in dieser Zusammengehörigkeit ist der Mensch wesentlich Mensch und die Wahrheit des Seins hat die Möglichkeit zu wesen.

Darauf aufbauend ist es selbstverständlich, dass der Mensch eine Sonderstellung im Universum einnimmt, und über allen Tieren und allen anderen Seienden steht. Der Mensch ist wesentlich anders als die Tiere und alle anderen Seienden. Heidegger schreibt*: „Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet.“* (VA 171) In der neuzeitlichen Metaphysik ist der Mensch das denkende Subjekt, das die Welt und alle anderen Seienden durch den eigenen Willen und die Macht seines Denkens beherrscht. Heidegger ersetzt diese Sonderstellung durch eine verantwortliche Haltung zur Welt. Im Schonen und Pflegen ist die Position des Menschen auf der Erde verändert: er ist nicht mehr der Herrscher alles Seienden, sondern der Hirt des Seins.

D. Die Bewegung der Gelassenheit

Die Gelassenheit vollzieht sich auf zwei Ebenen: Einerseits im Sicheinlassen des Menschen in der Gegnet und andererseits durch die Vergegnis der Gegnet, die sich zu den Menschen verhält.

1. Warten als Gelassenheit

Denken als Warten zu begreifen, heißt, ein neues Verhältnis des Menschen zur Gegnet aufzustellen. Dies beinhaltet eine mehrfache Veränderung: Zum einen ist Warten Einlassen auf das Offene der Gegnet. Wenn der Mensch sich im Zeit-Spiel-Raum befindet, dann steht er nicht mehr über der Welt und ihr gegenüber, sondern er ist ein Mitschöpfer der Welt. Er lässt sich in die Veränderung und Verwandlung der Welt ein und will nicht mit seinem Willen die Welt beherrschen. Der Mensch verzichtet auch darauf, sich als mächtiges Subjekt zu denken und nimmt seine Endlichkeit an. Er kann infolgedessen als Zugehöriger der Welt sein Zuhausesein auf der Erde wiederfinden und sich als Sterblichen erkennen. Der Mensch kann dadurch auch die Dinge zu sich zurückkehren lassen.

2. Die Vergegnis

Die Gegnet wird das Denken des Menschen je und je in sich einlassen. Die Gegnet wird die Menschen vergegnen und die Dinge be-dingen. Die Vergegnis der Gegnet ist durch die

menschliche Macht und seinen Willen nicht zu bezwingen. Er kann nur die Bewegung der Vergegnis empfangen und sich in die Gegnet einlassen. Dies erreicht der Mensch nur durch ein herzhaftes Denken. Wenn die Wahrheit des Seins das Denken des Menschen anspricht und das Denken der Zuspruch der Wahrheit des Seins entspricht, dann ereignet sich die dauerhafte Dynamik der Gelassenheit: die Inständigkeit. Die Inständigkeit in der Gelassenheit zur Gegnet beinhaltet das echte Wesen der Spontaneität des Denkens.

3. Nähe und Ferne

3.1. Wu-Wei und Gelassenheit als Wege zur Wahrheit

A. Unterschiede zwischen der chinesischen und abendländischen Philosophie

Für Laotse ist das *Wu-Wei* der Weg zum Tao, welches der Ursprung von allen Wesen und allen Menschen ist. Der Weg des Wu-Wei beginnt mit der Befreiung aus der vielfältigen Verfangenheit, welche den Menschen in ein verengtes und erstarrtes Bewusstsein einsperrt. Laotse öffnet diesen Weg aus der Verstrickung durch die radikale Infragestellung der politisch-wirtschaftlichen Systeme, des Konfuzianismus und aller menschlichen Besitzgier. Der Weg des Wu-Wei ist ein Weg zum ursprünglichen Leben, in welchem sich der Mensch mit dem Tao vereinen kann.

Ähnlich wie Laotse sieht Heidegger die Gelassenheit als Weg zur Wahrheit des Seins. Die Gegnet bzw. die Wahrheit des Seins ist das Zuhausesein des Menschen, wo er wie er selbst sein kann. Die Gegnet bzw. die Wahrheit des Seins ist das *Sein–lassende*: sie lässt den Mensch wie er selbst ist. Der moderne Mensch wird aber in eine geschichtliche Verfangenheit hineingeboren, so dass er durch das überkommene metaphysisch-technische Denken sein Zuhausesein von vornherein auf der Erde verloren hat. Heidegger stellt deshalb die Tradition der Metaphysik bzw. das technisch-wollende Denken radikal in Frage und versucht ein anderes Denken zu entwickeln, das eine Wiedergewinnung der Bodenständigkeit zukünftig ermöglicht. Das ist der Weg der Gelassenheit, auf dem sich das Denken der Menschen je und je in die Wahrheit des Seins einlassen und als wahrhaft Sterblicher das Geviert der Welt mitschöpferisch bewohnen kann.

Es steht außer Frage, dass das Wu-Wei als ein Weg zum Tao und die Gelassenheit als ein Weg zur Wahrheit eine ähnliche Bedeutung haben. Es lässt sich aber fragen:

- Eine Wahrheit für wen?
- Und was bedeutet die Wahrheit im chinesischen Denken und im Taoismus auf der einen Seite, und in der abendländischen Philosophie und bei Heidegger auf der anderen?

Diese zwei Fragen hängen eng miteinander zusammen. Es gibt einen großen Unterschied zwischen dem chinesischen Denken und der abendländischphilosophischen Tradition, ganz besonders in Bezug auf die Definitionen von „Mensch“ und „Wahrheit“. Von den beiden Fragen ausgehend findet man in Heideggers Denken ganz bestimmte Unterschiede und Ähnlichkeiten zu seiner Tradition einerseits und zu dem chinesischen Denken andererseits. Ich möchte zuerst den Unterschied zwischen dem chinesischen Denken und der abendländischphilosophischen Tradition klären und danach Heideggers Position zwischen beiden feststellen.

1. Wer geht den Weg zur Wahrheit?

Seit der Zeit der Griechen ist der Ausdruck „Philosoph“ ein besonderer Titel geworden, der die Wahrheitsliebe und Wahrheitssuche bezeichnet. Die Philosophen und ihre Schüler setzten sich mit vielfältigen Phänomenen der Wirklichkeit auseinander und versuchten allgemeingültige Wahrheiten zu finden. Den Anfang für die Wahrheitssuche findet man in dem Erstaunen über die Natur und über die mannigfaltigen Phänomene der Welt. Die vielfältigen philosophischen Gebiete - wie Metaphysik, Ethik, Logik, Ontologie usw. - sind mit strengen Denkschritten begründet und in systematischen Zusammenhängen miteinander verbunden. Jeder Philosoph muss die Gedanken seiner Vorgänger in Frage stellen und sein Denken mit weiteren Argumentationen begründen. Die Geschichte der Wahrheit ist weitgehend eine Auseinandersetzung zwischen Profi-Denkern über Generationen hinweg. Um die abendländische Philosophie zu verstehen, wird viel intellektuelle Fähigkeit und Beschäftigung vorausgesetzt, was wenige Menschen leisten und damit erreichen können. Darum ist der Weg zur philosophischen Wahrheit in der abendländischen Tradition den professionellen Philosophen und der intellektuellen Elite vorbehalten.

Die Aufgabe der Philosophen besteht darin, die Wahrheit zu suchen und diese auch zum Ausdruck zu bringen. Die allgemeingültige Wahrheit bezieht sich auf alle Menschen und alle Seienden, aber die Philosophen schreiben *vielmehr um* der Wahrheit willen als um aller

Menschen wegen. Die Wahrheit zu suchen ist wie das Bergsteigen: Wenn man auf dem Gipfel des Berges steht, kann man von oben die Welt besser überblicken. Die originären Philosophen sind wie die Bergführer, die den Weg zum Gipfel des Berges suchen. Die anderen Philosophie-Interessierten, eine Elite von geringer Zahl, können sich mit diesem Denken auseinandersetzen, dem Weg folgen und ebenfalls nach oben kommen. Die meisten Menschen haben jedoch wenig Bezug zu diesem Weg, oder sie vermögen es nicht, in die Höhe des Berges zu folgen. Der Weg zur Wahrheit ist in der abendländischen Tradition kein Weg für alle Menschen, sondern für die Wenigen, die philosophieren können. Es entstand in der abendländischen Geschichte ein besonderes Bild des Philosophen – er ist der Wahrheitssuchende, -liebende und aussprechende.

Im Gegensatz dazu schreiben die chinesischen Philosophen *vielmehr um* der Menschen wegen als um der Wahrheit willen.[1] Es ist bekannt, dass die westliche Philosophie mit dem Staunen und die östliche mit dem Leiden, besser gesagt, mit dem Mitgefühl zu den Menschen, beginnt.[2] Mit einem *Glauben* an das Tao oder an den Himmel haben die chinesischen Philosophen weniger Motive die Wahrheit zu suchen und für sie zu schreiben. Denn nach dem taoistischen Denken ist das Tao immerwährend präsent und fließt durch alle Wesen, es muss also nicht erst in der Ferne gesucht werden. Ob der Mensch das Tao kennt und die Prinzipien der Wandlungen verstehen und darüber schreiben kann, hat keinen Einfluss auf die Wandlungen der Natur und des Tao. Wenn Laotse, Dschuang Dsi und Konfuzius über das Tao, den Weg zum Tao und zum sinngebenden Himmel schreiben, schreiben sie vielmehr für die Menschen als für das Tao oder den Himmel. Und sie schreiben für alle Menschen und nicht nur für besonders Denkbegabte. Der Impuls zu schreiben wird von ihrem Mitgefühl und ihrer innigen Verbundenheit mit dem Kosmos und mit den Menschen geleitet. Darum schreiben sie in einem einfachen Stil, den alle Menschen intuitiv verstehen können.

---

[1] Ich sage hier, dass die abendländischen Philosophen „*vielmehr um* der Wahrheit willen als um aller Menschen wegen“, und die chinesischen Philosophen „*vielmehr um* der Menschen wegen als um der Wahrheit willen“ schreiben, um die unterschiedlichen Ausgangspunkte der Philosophien in China und im Abendland zu verdeutlichen. Dieser Unterschied ist jedoch *relativ*: die abendländischen Philosophen schreiben nicht nur um der Wahrheit willen, sondern sie haben sicher auch das Bedürfnis durch das Schreiben mit anderen Menschen zu kommunizieren. So wollen auch die chinesischen Philosophen nicht nur für die Menschen, sondern auch wegen des Tao die Wahrheit äußern. Darum schreibe ich „*vielmehr um*“, um einen relativen Unterschied (und nicht einen absoluten) auszudrücken.

[2] In China und in Indien liegt der Anfang der Philosophie in der Erfahrung des Leidens, während bei den Griechen das Staunen der Anfang der Philosophie ist. Dies ist eine allgemein bekannte Tatsache, und man kann zahlreiche Beispiele als Beleg finden. R. A. Mall und H. Hülsmann haben diesen Unterschied auch in ihrem Buch betont. Siehe „*Die drei Geburtsorte der Philosophie: China. Indien. Europa*“ Bonn 1989, 20.

Der Weg des Wu-Wei ist offen für alle Menschen, die an einem wahrhaften Leben interessiert sind. Im taoistischen Denken sind alle Menschen potenzielle Berufene oder Heilige, die durch ihren je eigenen Weg das große Tao erlangen können. *Tao-Te-King* und *Dschuang Dsi* enthalten relativ einfache Wahrheiten, die durchschnittliche, normale Menschen verstehen und mittels des eigenen Erfahrungsfeldes bestätigen können. Darum ist das taoistische Denken so populär in China und in ganz Asien, denn es ermutigt alle Menschen, ihren eigenen Weg zu entwickeln. Der Weg zum Tao ist immer eine Befreiung, die jeder Mensch auf seinem eigenen Lebensfeld verwirklichen kann. Es gibt im *Tao-Te-King* und im *Dschuang Dsi* keine genaue Definition von Wahrheit. Das Prinzip des Tao ist offen für persönliche Interpretationen. Es verlangt keine anstrengenden Denkschritte oder eine Abstraktion von der eigenen Lebenserfahrung, sondern kann und muss im normalen Leben bleiben. Der Weg zur Wahrheit kann und muss sich im je eigenen Leben öffnen, denn es ist der offenbarte Ort des Tao, wo die Wahrheit sich zeigen kann. Der Weg zum Tao öffnet sich, wenn der Mensch jede Situation des Lebens bewusst erlebt und das Hinhören auf seine Intuition entwickelt. Mit diesen Grundgedanken haben alle Menschen theoretisch die gleichen Chancen, einen eigenen Weg zum Tao zu entwickeln. Wenn der Weg zum Tao bedeutet, dass man eine erfahrbare Wahrheit im Leben zu suchen hat, dann hat sie eine ganz andere Bedeutung als eine allgemeingültige Wahrheit, die vom Denken des Denkers begründet ist.

Laotse hält sich nicht für einen vom Tao auserwählten Wegbereiter oder für einen Sonderbeauftragten, um das Tao oder die Wahrheit zu überbringen. Er ist nur ein potenziell Berufener wie alle Menschen. Er hat das Tao intuitiv verstanden und das, was er verstanden hat, im Tao-Te-King niedergeschrieben. Es ist für ihn nicht wichtig, *wer* das Tao-Te-King geschrieben hat. Wichtig ist, dass alle Menschen vom Tao und von der eigenen Natur des Te wissen, und ihren eigenen Weg zum Tao finden. Diese Denkweise wird auch in der ganzen chinesischen Philosophie überliefert: Es gibt kaum einen Denker, der sich für einen vom Tao, vom Himmel oder vom Schicksal auserwählten Denker hält. Der erste Grund dafür ist, dass das Tao oder der Himmel kein Schöpfer der Welt, der für ihr Schicksal zuständig ist: So kann es auch keine auserwählten Denker geben. Ein noch wichtigerer Grund aber ist, dass im taoistischen Denken (bzw. im Konfuzianismus und im Buddhismus) sich die Denker weniger als „Denker“, sondern als normale Menschen sehen. Denn im Grunde genommen glauben die chinesischen Philosophen, dass, was sie denken und sagen, auch von den normalen Menschen gedacht und gesagt werden kann. Das Tao zu verstehen und die Wandlungsprinzipien des Universums zu kennen, verlangt keine außergewöhnliche Denkfähigkeit, sondern man braucht

nur zur Ruhe zu kommen, nach Innen zu schauen und sich zu besinnen. Dies erreichen ja die meisten Menschen, wenn sie es wirklich wollen. Darum gab es in der östlichen Philosophie nie eine Sonderstellung der Philosophen über den normalen Menschen, sondern sie identifizieren sich mit ihm.[3]

Es ist zwar eine Tatsache, dass sowohl in der abendländischen, als auch in der chinesischen Geschichte das originäre Denken und Dichten nur von wenigen Genies geschrieben worden ist. Es gab auch nur *einen* Laotse und *einen* Dschuang Dsi, und in China können auch nur wenige Menschen Tao-Te-King und *Dschuang Dsi* lesen. Gleichgültig, ob die Philosophen in einfachem oder kompliziertem Stil schreiben, es werden immer nur wenige Menschen das philosophische Gedankengut verstehen. Was ich betonen möchte, ist nicht diese Tatsache, sondern die Identität oder die innige Verbundenheit des Denkers mit seinen Lesern. Die abendländischen Philosophen sind eher mit einem Ideal der Wahrheit bzw. des Denkens verbunden als mit den Mitmenschen. Weiterhin hat jeder Philosoph eine individuelle Position in Bezug auf die Geschichte der Wahrheit: Platon, Aristoteles, Kant, Hegel usw. vertreten jeweils *ihren* Standpunkt, und sie drücken zudem das wesentliche Denken über die Welt, den Menschen und Gott ihrer jeweiligen Zeit aus. Darum hat jeder Philosoph einen besonderen Platz in der Geschichte der Philosophie. Die Geschichte der Wahrheit ist durch das Denken ihrer Philosophen gegründet. Jeder Philosoph ist sich bewusst, dass sein Denken die Geschichte der Wahrheit dokumentiert und dass er eine wichtige Position in ihr einnimmt. Im Gegensatz dazu haben die chinesischen Philosophen eine andere Aufgabe, und dabei haben sie weniger Bezug zu der Geschichte, sondern eher zu den Menschen im Allgemeinen. Dadurch entstehen unterschiedliche Bezüge zwischen den Menschen und der Philosophie in beiden Kulturen. Die abendländischen Philosophen betrachten ihre Aufgabe als Wahrheitssuche. Die Seele des normalen Menschen zu trösten oder zu retten, ist die Aufgabe der Religion. Die Seele des Menschen zu verstehen und sich um die Psychoprobleme des Menschen zu sorgen, ist heute die Aufgabe der Psychologie. Im Westen sind die Religionen

[3] Dieser Unterschied bezieht sich nicht nur auf die Philosophie im Osten und im Westen, sondern auch auf die Religion, besonders in Bezug auf Buddhismus und Christentum. Buddha sagt: „*Die Wahrheit, die ich gesagt habe, ist nur eine von den vielen Wahrheiten. Was ich erreicht habe (die Erleuchtung) können auch alle anderen Menschen erreichen*." Buddha ist nur der Vorläufer des Weges zur Erleuchtung, aber wesentlich ist er wie alle anderen Menschen auch. Im Gegensatz dazu ist das Verhältnis zwischen Jesus und dem normalen Menschen ein anderes. Jesus sagt: „*Ich bin der Weg, die Wahrheit*". Die Menschen können durch den Glauben an Jesus den Weg zu Gott finden, aber die Menschen können weder Jesus noch Gott werden. Die Unterschiede zwischen Buddhismus und Christentum sind teilweise ähnlich wie die Unterschiede zwischen der Philosophie in Ost und West.

und gegenwärtig die Psychologie viel mehr für alle Menschen zuständig als die Philosophie.[4] In der taoistischen bzw. chinesischen Philosophie wird schon immer dieses Moment der Religion, was für alle Menschen zugänglich und für das normale Leben tragend ist, bereit gehalten. Man kann festhalten, dass sich Taoismus, Konfuzianismus und Buddhismus unter diesem Aspekt sehr ähnlich sind, denn sie enthalten bestimmte Funktionen oder Wirkungen aus Philosophie, Religion und Psychologie in westlichem Sinne zusammen. Dies zeigt einen unterschiedlichen Charakter zwischen dem Weg zum Tao bzw. zur Wahrheit in chinesischer und abendländischer Philosophie.

2. Welche Wahrheit? Das Ziel des Philosophierens

Wenn man versucht, die Wahrheitsbegriffe und das Ziel des Philosophierens in China und im Westen festzuhalten, ist man sofort mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass es im alten China gar keine Wörter für *Wahrheit* und für *Philosophie* im westlichen Sinne gab. Das Wort „Wahrheit" (眞理) im modernen Chinesisch ist eine Komposition von den Begriffen „Wahres" (眞) und „Prinzip" (理). Dieser Ausdruck existierte in China jedoch nicht vor dem 19. Jahrhundert und ist eine Übersetzung aus der westlichen Philosophie. In der klassischen chinesischen Philosophie gab es nicht nur keinen Ausdruck für Wahrheit im westlichen Sinne, sondern genauso wenig eine Wahrheitsgeschichte, die durch die Philosophen über Generationen hinweg begründet worden wäre. Man kann sagen, dass die Bedeutung des westlichen Begriffes Wahrheit am ehesten im Taoismus durch das *Tao* und im Konfuzianismus durch den *Himmel* ausgedrückt wird. Aber diese Begriffe sind offensichtlich sehr unterschiedlich. Es ist sehr problematisch, wenn man das Tao als Wahrheit bezeichnet und mit dem Wahrheitsbegriff in der abendländischen Philosophie vergleichen will.

Ähnliche Schwierigkeiten finden sich auch beim Wort „Philosophie". Das Wort *Philosophie* (哲學) wurde erst im 19. Jahrhundert durch eine japanische Übersetzung ins Chinesische gebracht. Vorher gab es in China gar keine Philosophie im westlichen Sinne. Die Fragestellungen der abendländlichen Philosophie, wie z.B. die Frage nach dem Sein des Seienden, nach dem Begriff und dem Wesen der Sprache und des Verstehens, oder nach der

[4] Der Verlust des christlichen Glaubens und die Suche nach östlicher Spiritualität und Weisheit in den letzten Jahrzehnten in Europa ist ein anderer Aspekt. Es ist allgemein bekannt, dass im Westen die Religion und die Psychologie bzw. Psychotherapie für die meisten Menschen naheliegender als die Philosophie ist, wenn sie über den Sinn im eigenen Leben nachdenken und danach suchen wollen. Umgekehrt gab es in China nicht die Trennung zwischen Philosophie, Religion und Psychologie. Im Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus findet man verschiedene Gedankenkomplexe, die nach westlichen Kriterien auf Religion, Psychologie und Philosophie getrennt verteilt sind.

Bedingung der Möglichkeit der empirischen Erfahrung usw. waren bei chinesischen Philosophen entweder gar nicht aufgetaucht, oder nicht ernst genommen worden. Die chinesischen Philosophen haben sich mit völlig anderen Problemen und Fragestellungen beschäftigt. Wenn die Art und Weise und das Ziel des Philosophierens wie in der abendländischen Philosophie definiert wird, denn gab es in China eigentlich keine Philosophie. Darum stelle ich nun diese Fragen:

- Was bedeutet „Philosophieren" im Abendland und in China?
- Was wollten die chinesischen Denker und die abendländischen Philosophen erreichen, wenn sie „philosophierten"?

Danach können wir weiter nach der Bedeutung von Wahrheit in China und in der abendländischen Philosophie fragen.

a. Das Ziel des Philosophierens und das Ideal des Menschen

Das Ziel des Philosophierens im Abendland ist mit der Wahrheitssuche verbunden. Die Philosophen stellen vielfältige Fragen, um mit den darauffolgenden Antworten zu allgemeingültigen Wahrheiten zu gelangen. Wie kann man aber das Wahre erkennen und worauf kann eine allgemeingültige Wahrheit gegründet werden? Und: Wodurch kann der Mensch den Weg zur Wahrheit finden? Seit Platon befindet sich der Weg zur Wahrheit bereits auf einer bestimmten Route: Der Mensch soll die Wahrheit durch den Begriff erkennen. Platon unterscheidet sinnliche Wahrnehmung und den übersinnlichen Begriff innerhalb des menschlichen Erkenntnisvermögens. Die sinnliche Wahrnehmung erkennt nicht das Dauernde, sondern nur das sich immer Wandelnde im Reich des Immerwerdenden; sie kann sich zudem täuschen, und deshalb kann sie kein sicheres, wahres Wissen erkennen. Nur die Begriffe sind unwandelbar, daher sind sie die sichere Grundlage für das Wissen. Der Begriff existiert nicht allein, sondern bezieht sich auf die übersinnlichen Objekte – die Ideen in der übersinnlichen Welt. Unsere Erkenntnisse, die durch die Begriffe entstanden sind, verbinden sich mit der übersinnlichen Welt und diese sind Abbilder der Ideen aus dem Reich des Immerseienden. Die Begriffsbildung in der menschlichen Seele ist eine Erinnerung und eine Teilhabe an den Ideen, wodurch zugleich die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird. Mit der Trennung von Sinnlichem und Übersinnlichem ist der Weg zur Wahrheit entschieden: er kann nur mittels der übersinnlichen Begriffe gegangen werden. [5]

[5] Im Höhlengleichnis der *Politeia* hat Platon die Ideen und das Wesen der Wahrheit erörtert. Die vier Etappen des Weges zur Wahrheit vergleicht er mit den vier Stadien der Wahrheitsentbergung: 1. Das

Was Platon mit den Ideen, den Begriffen und der übersinnlichen Welt im einzelnen gemeint hat, ist von späteren Philosophen sehr unterschiedlich interpretiert worden. Was jedoch eindeutig ist, ist die Tatsache, dass seine Trennung von Sinnlichem (Leib, Wahrnehmung usw.) und Übersinnlichem (unsterbliche Seele, Begriffe, Ideen usw.) einen großen Einfluss auf die Beschaffenheit des Menschenbildes in der gesamten abendländischen Philosophie hatte. Was das Wesen des Menschen ist, und welche Fähigkeiten zur Beschreitung des Weges zur Wahrheit für den Menschen wichtig sind, wurde dadurch wesentlich geprägt: das Übersinnliche und die Begriffe gehören zur unsterblichen Seele und diese ist die Instanz für den Weg zur Wahrheit. Der Leib, die Wahrnehmungen und die Sinnlichkeit sind für das Erkennen der Wahrheit relativ unwichtig, weil sie zu dem vergänglichen Teil des menschlichen Daseins gehören.

Was der Mensch ist und wie die Wirklichkeit der Welt ist, wurde durch die Philosophie des Aristoteles weiterentwickelt. Mit umfangreichen philosophischen Fragestellungen entfaltet Aristoteles die wichtigsten Strukturen der abendländische Philosophie. Er hat in seiner Lehre über die Seele des Menschen (*De anima*) den Unterschied zwischen Mensch, Tier und Pflanze geklärt, indem er ihre Grundfunktionen charakterisierte. Ernährung, Fortpflanzung und Empfindung sind den Tieren und Menschen gemeinsam, aber der Mensch ist das einzige Lebewesen, das denken kann und sein Wesen liegt in der Vernunft. Was aber heißt Denken, und wie funktioniert es? Die logischen Gesetze des Denkens, die Begriffe, die Syllogismen, die Definitionen, sowie die setzende bzw. widerlegende Methode hat Aristoteles im „Organon“ niedergeschrieben. In weiteren Schriften ergründet er die wichtigsten philosophischen und wissenschaftlichen Bereiche des abendländischen Denkens: Metaphysik, Mathematik, Physik, Psychologie, Ethik, Politik, Ästhetik usw. Das vernünftige Denken ist dabei die grundlegende Bestimmung des Menschen: es entfaltet sich zu seinem Wesen, indem er tief und umfangreich über sich selbst und über alle Phänomen der Welt nach-denkt. Das „Denken“ und die „Logik“ sind selbst ein fundamentaler Teil des Philosophierens geworden,

---

Wohnen des Menschen ist in einer unterirdischen Höhle (= Blindheit und Unkenntnis der Wahrheit), 2. die Befreiung des Menschen geschieht zunächst innerhalb der Höhle, 3. folgt die eigentliche Befreiung des Menschen hin zum ursprünglichen Licht und 4. geht der befreite Mensch in die Höhle zurück. Im dritten Stadium gibt es die wichtigste Erörterung über die Ideen und das Licht (Idee des Guten), die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und der Freiheit usw. Ich denke, dieses Gleichnis ist ein sehr gutes Beispiel für die Erklärung des Weges zur Wahrheit in der abendländischen Philosophie. Es bräuchte zwar eine genaue Interpretation, die ich hier aber nicht leisten kann. Über den Wahrheitsbegriff bei Platon vgl. Heideggers Auslegung „*Vom Wesen der Wahrheit - zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, in: Freiburger Vorlesung 1931/32, GA 34.

und man kann fast sagen, dass das Denken, die Vernunft und die intellektuelle Fähigkeit des Menschen, der einzige Motor des Philosophierens ist. Der Mensch *ist* das vernünftige Lebewesen und die Philosophie *ist* auf das Denken des Menschen gegründet. Der Weg zur Wahrheit führt durch die Vernunft und das Denken.[6]

Inwiefern die Philosophie Platons und Aristoteles' durch die lateinischen Übersetzungen des Mittelalters gelitten haben und inwiefern sie durch die Kommentatoren der Scholastik verändert wurden, ist eine umstrittene Frage. Sind Vernunft, Begriff und Denken so zu verstehen, wie wir es heute tun, oder haben die Gelehrten des Mittelalters diese Begriffe reduziert und umgedeutet? Es gibt verschiedene Kommentare und Antworten auf diese Frage. Zumindest ist seither das Wesen des Menschen auf die Vernunft festgelegt worden und der Weg zur Wahrheit ist durch das Denken selbstverständlich geworden. In der neuzeitlichen Metaphysik wird die Frage nach der Wahrheit zur Frage nach der Wahrheit als Gewissheit des menschlichen Denkens gewandelt. Die Bedeutung der Vernunft ist in der Philosophie von Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant und Hegel weiter entfaltet worden. Die Vernunft und der Verstand sind der Mittelpunkt der Philosophie, und dies nicht nur als Grundlage des Erkennens der Wahrheit, sondern auch als Instanz für das praktische Handeln. Die Bedeutung der Vernunft expandiert von einer Fähigkeit des Menschen bis hin zum Weltprinzip bei Hegel. Er sagt: *„Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig"*. Dadurch ist die Vernunft zur Alleinherrscherin der Philosophie und die einzige Grundlage für den Weg zur Wahrheit geworden.[7] Auf diesem Weg entfaltet sich die abendländische Philosophie in vielfältige Gebiete des Denkens, und setzt sich weitergehend mit verschiedenen Fragen über die Wirklichkeit der Welt und der Menschen auseinander. Auf dieser Grundlage des Denkens entwickeln sich die Naturwissenschaften und die Technik, die einen neuen Meilenstein für die Weltgeschichte darstellen.

Im Gegensatz dazu haben in der chinesischen Philosophie und Kultur die Vernunft und der Verstand nie eine große Rolle gespielt. Der Berufene und der wahre Mensch als Idealfigur, ist

[6] Aristoteles legt in Bezug auf die menschliche Erkenntnis mehr Wert auf die Sinnlichkeit und die empirische Wahrnehmung als Platon. Andererseits ist die Bedeutung des Denkens durch die Logik weiter entfaltet worden. Das philosophische Denken wurde dadurch weiter strukturiert, und der Mensch ist seitdem als das vernünftige Lebewesen definiert worden.

[7] Ich spreche hier nur von der deutschen Philosophie. Wie sie sich in anderen europäischen Ländern entwickelt, kann ich hier nicht einbeziehen. Denn mein Thema beschränkt sich auf die Tradition, der Heidegger verbunden ist, und auf die sich Heideggers Kritik am Denken des Wollens richtet.

im Taoismus kein besonderer Denker oder Philosoph, sondern derjenige Mensch, der eine universale Empathie für alle Menschen und Wesen entwickeln mag und kann. Die intellektuelle Fähigkeit ist in der chinesischen Kultur viel weniger geschätzt als das Mitgefühl und die Liebe zu allen Menschen.[8] Im allgemeinen sehen die chinesischen Philosophen das Wesen des Menschen weniger im Kopf als im Herzen. Das Ziel der Philosophie (falls Taoismus und Konfuzianismus auch „Philosophie" genannt werden dürfen) liegt nicht darin, eine Wahrheit des Denkens zu ergründen, sondern selbst eine große Persönlichkeit, die dem wahren Menschen nahe kommt, zu entwickeln. Denn wie in Kapitel II schon erwähnt, sagt Dschuang Dsi, dass eine wahre Erkenntnis nur aus einem wahren Menschen stammen kann. Um die Wahrheit zu wissen, muss man also selbst ein wahrer Mensch werden. Die Wahrheit offenbart sich dabei nicht durch ein rein rationales Denken, sondern durch die ganzheitliche Fähigkeit eines Menschen: seine Intuition. Diese entwickelt sich aber mit dem Werden der ganzen Persönlichkeit, die wiederum aus seinem fortschreitenden Leben erwächst. Das Leben umfasst viele Dimensionen: denken, fühlen, teilnehmen an der Welt und an allen Situationen, und was noch wichtiger ist, teilnehmen an jedem Augenblick seiner Existenz. Der Weg zu einem wahren Menschen ist durch alle Dimensionen des Lebens zu prüfen. Der Weg zur Wahrheit oder zum Tao heißt, im eigenen Leben Wurzeln zu schlagen.

Obwohl einige Denker, z.B. Han Fe Tse (ca.190-233 v.Chr.), ein politisch-kritischer Philosoph, das Ideal des heiligen Menschen in Frage gestellt hatten, blieb es über zwei Jahrtausende in China unerschütterlich erhalten (zumindest bis ins 18. Jahrhundert). Han Fe Tse ironisiert dieses Ideal:

> *„Es erscheint vielleicht alle 500 Jahren einmal ein heiliger Mensch, der die Welt in Ordnung zu bringen versucht. Wie leben wir denn in der übrigen Zeit ohne einen heiligen Menschen?"*

Trotzdem bleibt in der chinesischen Geschichte das Ideal des heiligen Menschen über allen anderen Idealen erhalten. Alle Künstler, Musiker, Schriftsteller, Dichter und Politiker sind immer an diesem Kriterium gemessen worden. Ob ein Kunstwerk, ein Gedicht oder ein Musikstück ein hohes Niveau erreicht hat, ist meist an den Kriterien der universalen Empathie

[8] Viele moderne chinesische Philosophen und Sinologen bezeichnen den Taoismus als „Anti-Intellektualismus". Ich denke, dass dieser Ausdruck zu sehr aus den Kriterien der westlichen Philosophie gedacht ist. Sicherlich bewertet Laotse die intellektuelle Fähigkeit des Menschen niedriger als die Intuition, die aus der ganzheitlichen Fähigkeit des Menschen stammt. Aber von einem „Anti-Intellektualismus" kann man nicht sprechen, da die intellektuelle Fähigkeit ein Teil der Intuition ist. Laotse hätte es aber abgelehnt, dass der Intellekt und die Vernunft übermächtig in den Vordergrund gesetzt würden.

oder an dem harmonischen Einklang des Werkes mit dem Makrokosmos beurteilt worden.[9] Diese Kriterien stehen stärker unter dem Einfluss des konfuzianischen als unter dem taoistischen Denken. Sicherlich wird ein Berufener, Heiliger und wahrer Mensch im taoistischen Denken die Freiheit, Natürlichkeit, Offenheit, Spontaneität und Schöpferkraft betonen, während es im Konfuzianismus eher auf die Menschenliebe und Gerechtigkeit ankommt, aber das Grundideal beider ist sehr ähnlich. Denn sie unterstreichen die ganzheitliche Entwicklung der Persönlichkeit, im Gegensatz zur einseitigen Entwicklung einer bestimmten Fähigkeit. Diese Tendenz lässt sich auch in der Medizin erkennen: Die chinesische Medizin betont das Prinzip der ganzheitlichen Heilung aufgrund eines Ausgleichs zwischen den verschiedenen Elementen des Menschen z.B. Yin und Yang. Während die abendländische Schulmedizin in Einzelteile – medizinische Abteilungen, sortiert nach den Kategorien der Organe – aufgeteilt ist. Man kann nur schwer beurteilen, welches Prinzip besser ist. Denn jedes hat auf seine Weise eigenes Können, aber auch eigene Grenzen entwickelt. Heute ist die Zusammenarbeit der chinesischen und westlichen Medizin erst am Anfang, aber sie wird sich sicher im Laufe der Zeit optimieren.

Das Ideal des wahren und heiligen Menschen ist ursprünglich für die Entwicklung einer ganzheitlichen Persönlichkeit gedacht worden. Darum ist eine Philosophie der rationalen Wahrheit und der Vernunft in China bisher nicht entstanden. Das chinesische Schriftzeichen für „Mensch“ (人) ist so geschrieben, als ob ein Mensch mit zwei Beinen auf der Erde steht, der den Oberkörper in Richtung Himmel streckt. Wenn ein Mensch also sein Potenzial optimal nutzen und seine Grenzen erreichen kann, dann ist er ein richtig entfalteter Mensch. Das chinesische Schriftzeichen für „Himmel“ (天) ist so geschrieben, dass ein gerader Strich die obere Grenze des Menschen ausmacht. Der Himmel und der entfaltete Mensch sind so nah beieinander, dass zwischen den beiden kaum eine Grenze gezogen werden kann. Mit diesen Grundgedanken über den Menschen kann es eine Definition im Sinne des animal rationale nicht geben. Darum kann auch eine Philosophie der reinen Vernunft mit logischen Denkschritten in China gar nicht erst entstehen, da die Vernunft eben nur als *eine* Fähigkeit des Menschen angesehen wird, wenn es auch eine wesentliche ist. Das Wesen des Menschen auf der universalen Empathie oder im Herzen zu suchen, bedeutet, eine Philosophie der Verbindlichkeit zu besitzen. Chinesische Philosophen suchen wesentlich nach

[9] Viele moderne chinesische Philosophen stellen die Übermacht des Ideals des heiligen Menschen in Frage und leiden heimlich unter einer „heiliger Mensch-Allergie“. Wie frei und offen die Wege für unterschiedliche Menschen sein können, die nicht immer Heilige sein müssen, sondern nach eigenen individuellen Fähigkeiten suchen, ist bisher im chinesischen Sprachgebiet zu wenig diskutiert worden.

Verbindlichkeiten: Verbindungen zwischen dem Menschen und anderen Menschen, zwischen dem Menschen und sich selbst, zwischen dem Menschen und dem Tao und zwischen dem Menschen und allen anderen Wesen. Denn das Herz bringt die Verbindlichkeiten und diese führen zu einer Ganzheit: Dann haben wir die Ganzheit eines Menschen vor uns, verbunden mit der Ganzheit der Welt und der Ganzheit des Kosmos.

b. Die Geschichte der Wahrheit und die Weltdurchgänge

Bei einem Fernsehgespräch zwischen Heidegger und einem Mönch aus Bangkok betonte Heidegger, dass seine Philosophie ein Kampf mit der Übermacht von zwei Jahrtausenden Philosophiegeschichte, und dass ihre Last in jedem Denkvorgang gegenwärtig sei. Darauf antwortete der Mönch:

> *„Wir kennen keine Geschichte. Es gibt nur Weltdurchgänge.“*[10]

Ob man zweitausend Jahre Philosophie als Last der Geschichte sehen muss, oder ob man sie als einen großen Schatz der menschlichen Kultur betrachten möchte, ist eine Frage der Perspektive. Aber der Satz des Mönchs trifft in jedem Fall auf China zu. Die abendländische Philosophie ist eine Geschichte der Wahrheitssuche und eine Geschichte von vielen Philosophen, die die Wahrheit immer neu interpretierten. Wie die Wahrheit ausgedrückt wird, hängt von den Interpretationen der Philosophen ab. Daher gibt es eine Geschichte der Wahrheit, die das Denken des Menschen prägt und das wesentliche Denken der jeweilige Epoche dokumentiert. In China gab es jedoch keine entsprechende Geschichte der Wahrheit. Die menschliche Geschichte ist immer als ein Teil der kosmischen Wandlung und damit als Teil von Weltdurchgängen betrachtet worden.

Schon seit der griechischen Philosophie ist die Suche nach der Wahrheit mit strengen Denkschritten verbunden. Jeder Philosoph stellt die Gedanken seiner Vorgänger in Frage und begründet sein Denken mit neuen Argumentationen. Eine Philosophie verkörpert das wesentliche Denken ihrer Epoche, und zwar wie der Mensch in einem bestimmten geschichtlichen Rahmen über die Welt, den Menschen und Gott gedacht hat. Dabei öffnet jeder Philosoph ein neues Denken über die Wahrheit. Was die Wahrheit sein kann, zeigt sich in ihrer ganzen Wahrheitsgeschichte und jeder Philosoph hat aufgrund seiner individuellen Interpretation einen besonderen Platz in dieser Geschichte. Die philosophierenden Menschen

[10] Siehe H. W. Petzet: *„Auf einen Stern zugehen“*, Frankfurt 1983, 185.

sind auch deshalb hervorgehobene Menschen, da sie das wesentliche Denken ihrer Zeit ausdrücken, welches andere Menschen nicht aussprechen konnten. Wie die Welt und was der Mensch wesentlich ist, ist aus dem Blick der Philosophen gesehen und interpretiert worden. Die Geschichte der Wahrheit wurde von den wichtigsten Philosophen des Abendlandes über zwei Jahrtausende hin geschrieben.

Im Gegensatz dazu gab es in China nach der Han-Dynastie (ca. 3. Jh. n. Chr.) fast nur Kommentare zum originalen taoistischen und konfuzianischen Denken, auch wenn es noch Denker mit schöpferischem Geist gab. Der Neu-Taoismus und -Konfuzianismus (14-16. Jh. n. Chr.) hatte zwar viele neue Gedanken in die überlieferten taoistischen und konfuzianischen Traditionen hineingebracht, aber er hat die Grundgedanken nie in Frage gestellt oder verändert. In diesem Sinne kann man dies als eine weitere Entwicklung betrachten, aber nicht als eine neue, eigenständige Philosophie. Damit ist die Geschichte der chinesischen Philosophie grundverschieden von den Entwicklungen in der abendländischen Tradition, so weit wie Kant, Hegel, Aristoteles und Platon voneinander entfernt sind, so nah sind sich die chinesischen Philosophen. Diese „unkreative“ philosophische Geschichte entstand meiner Ansicht nach hauptsächlich aus drei Gründen:

Erstens dachte man, dass das Tao oder die Wahrheit immerwährend präsent ist und die Welt des Menschen immer mit dem Prinzip des Kosmos wandeln wird. Ob die Menschen über das Tao und die Wandlungsprinzipien mehr oder weniger aussagen, wird die Wandlungen der Welt nicht beeinflussen. Da Laotse, Dschuang Dsi und Konfuzius bereits alles Wesentliche gesagt hatten, gab es nicht mehr viel neues zu sagen. Die menschliche Geschichte ist ein immerwährender Teil des Kosmos und das Leben des Menschen ist ein Teil des kosmischen Lebens. Die chinesischen Philosophen betrachten die menschliche Geschichte aus dem Ganzen des Kosmos heraus als einen Teil der Weltdurchgänge. Jeder Mensch hat seine Möglichkeiten diese Welt mitzugestalten und mitzuschöpfen, und er hat beständig seinen eigenen Sinn. Aber das Leben des Menschen bzw. der Sinn der menschliche Geschichte ist ebendarum aus dem Ganzen des Kosmos gedacht, und daher nenne ich dieses Denken ein *kosmisches Denken*: Denn mit dem *Blick des Kosmos* wird die menschliche Geschichte gesehen. Im Gegensatz dazu nenne ich die Denkweise der abendländischen Philosophie ein *anthropozentrisches Denken*: Hier wird mit dem Blick des Menschen, bzw. des Philosophen, die Welt und das Universum gesehen. Diese zwei Definitionen des *kosmischen* und des *anthropozentrischen* Denkens werde ich später noch genauer behandeln.

Zum Zweiten ist der Taoismus vielmehr ein *Glauben* als eine Philosophie. Der Glaube an das Tao und an die Wandlung der Welt ist eine unbezweifelbare Prämisse im chinesische Denken. Sowohl der Taoismus als auch der Konfuzianismus sind mit den Grundgedanken des I-Ging verbunden: Die menschliche Welt – der kleine Kosmos - wandelt sich mit dem gleichen Prinzip wie die Natur – der große Kosmos - und ist ein Teil dieses Universums. Nach der Han-Dynastie gab es zwar viele Auseinandersetzungen über die Bedeutungen des Tao, des Te, der Phänomene der Welt, der Wandlungen und der Menschen, aber an dieser ersten Prämisse hat nie jemand einen Zweifel gehegt. Die späteren Denker sind mit ihr *zufrieden* und finden sie so selbstverständlich, dass sie ihnen *glaub-würdig* ist. Deshalb wurde an die erste Prämisse keine Frage gestellt, sondern vielmehr auf ihrer Basis die Welt und die Menschen weiterhin interpretiert.[11]

Drittens ist die intellektuelle Fähigkeit des Menschen in der chinesischen Kultur wenig geschätzt und deshalb auch wenig gefördert worden, weshalb es auch wenige philosophische Auseinandersetzungen in der chinesischen Geschichte gibt. Es ist eine Tatsache, dass die chinesischen Philosophen viel weniger Eifer beim Nach- und Hinterfragen zeigen, als die abendländischen. Infolgedessen entsteht ein kultureller Charakter Chinas, der der Autorität der Tradition folgt.

Wir können allgemein sagen, dass im taoistischen bzw. im chinesischen Denken die Wahrheit über oder durch das Herz geht, und zwar durch Verbindlichkeit und Intuition, welche von der ganzen Persönlichkeit ausgeübt wird. Die abendländische Philosophie hingegen erlangt die Wahrheit durch vernünftiges Denken, welches logisch argumentierend voranschreitet. Es gibt im Osten und im Westen nicht nur unterschiedliche Wege zur Wahrheit, sondern auch von Grund auf unterschiedliche Ideale über sie. Wollte man mit den Kriterien der abendländischen Philosophie die chinesische Wahrheit messen, sähe man ein Übergewicht des Ontischen. Auch würde man die Zuständigkeit des Herzens für die Wahrheit ablehnen, da im Herzhaften zu wenig Allgemeingültiges zu finden ist, und daher auch keine überprüfbaren Grundsätze aus

[11] Die Zufriedenheit ist ganz unironisch gemeint. Alle späteren Philosophen stimmen mit diesem Grundgedanken überein, und sind trotzdem oder gerade deswegen frei und zufrieden mit diesem Glauben. Deshalb wird nichts in Frage gestellt, auch gibt es keinen Zweifel und schon gar keinen Widerstand. Auch wenn in späterer Zeit durch den Buddhismus ein ganz anderes Denken hinzukam, stellte kaum ein Philosoph in China die Grundgedanken des I-Ging oder des Tao-Te-King in Frage. Man kann fast sagen, dieser Glaube gibt der chinesischen Seele einen grundliegenden Frieden, der nicht von irgendeiner Religion ersetzt werden kann.

ihm ableitbar sind. Wollte man umgekehrt mit chinesischen Kriterien die abendländische Philosophie messen, könnte man die Begründung der Wahrheit über die Vernunft nur zu einseitig finden. Überhaupt wäre die philosophische Wahrheit zu weit vom Leben des Menschen entfernt und könnte die Sprache des Herzens so gar nicht ansprechen. Wenn man aber die grundlegenden Unterschiede zwischen beiden Wegen erkennt und annimmt, könnte man sich freuen, dass es verschiedene Wege zur Wahrheit gibt, so dass man die Wahrheit von verschiedenen Aspekten aus sehen kann.

Jeder Weg zur Wahrheit hat eigene Schwierigkeiten und spezifische Probleme, die es auf dem anderen Weg nicht gibt. In Bezug auf die besonderen Probleme der chinesischen Philosophie stellen sich viele moderne chinesische Denker oft die Frage: Was hat das Ideal der Ganzheit der Persönlichkeit - der heilige Mensch - innerhalb der Entwicklung der einzelnen Gebiete in der chinesischen Kultur negativ bewirkt? Denn wir haben gesehen, dass im Laufe der chinesischen Geschichte die Kunst, die Musik, die Literatur usw. unter dem großen Ziel der Ganzheit und Heiligkeit wenig Raum für ihre spezifische Entfaltung hatten. Und wie viele Menschen in China durch das ganzheitliche Ideal ihre Persönlichkeit entwickelten und nicht geschädigt wurden, ist eine andere Frage. Jedenfalls ist der Weg zum wahren Menschen oder zum Tao genau so schwer wie der Weg zur Wahrheit durch das Denken. Wenn das Philosophieren im westlichen Sinne eine weitgehende Auseinandersetzung des Denkens mit der allgemeingültigen Wahrheit ist, dann muss sich das Denken auch mit der *Unwahrheit* und mit dem *Schein* auseinandersetzen, um den Weg zur Wahrheit zu finden.[12] Das Philosophieren im chinesischen Sinne ist aber eher eine Auseinandersetzung mit dem Leben als mit dem Denken. Um ein authentisches Leben zu erreichen und um zu einem wahren Menschen zu werden, muss man durch das Labyrinth des Bewusstseins hindurch und sich mit vielen Dimensionen des Lebens auseinandersetzen.

B. Heideggers Position

Heidegger nimmt gleichzeitig zwei Positionen in Bezug auf die oben genannten Fragen ein:
Für wen schreiben die Philosophen? Was bedeutet die Wahrheit? Was ist das Ziel des Philosophierens? Welches ist das Ideal des Menschen ?

[12] Vgl. Heideggers Interpretation der Wahrheit, des Scheins, der Unwahrheit und der Irre in der Schrift „*Vom Wesen der Wahrheit*“ (177-202) und in „*Platons Lehre von der Wahrheit*“ (203-238), in „*Wegmarken*“ (GA 9).

Einerseits ist er mit der abendländischen, philosophischen Tradition verbunden und bezeichnet das Denken als Entsprechung zum Zuspruch der Wahrheit des Seins. Andererseits stellt er in seinem Gelassenheitsdenken das Denken als Warten dar. Dies ist ein Denken, das nicht nur dem Denker und Dichter vorbehalten, sondern auch für alle Sterblichen offen ist. Hier ergeben sich große Ähnlichkeiten zum taoistischen Denken.

1. Was heißt Denken?

Es steht außer Frage, dass Heidegger einer der wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts und seine philosophische Frage - die Seinsfrage - eine wesentliche Frage der abendländischen Philosophie ist. Er ist eng mit der Tradition verbunden, aber öffnet gleichzeitig ein neues Denken für diese Geschichte. Immer wieder hat Heidegger sich mit dem Denken der wichtigsten Philosophen in der abendländischen Geschichte auseinandergesetzt und versucht, durch eine systematische Destruktion die Probleme der Metaphysik zu überwinden. Er nennt die Geschichte der Philosophie von Platon bis Nietzsche eine Geschichte der Seinsvergessenheit und in *„Sein und Zeit"* versucht er eine Fundamentalontologie aufzubauen, um die Frage nach dem Sinn vom Sein neu zu stellen und zu beantworten. Er sieht die menschliche Geschichte als eine *„Seinsgeschichte"*, die von der jeweiligen Schickung des Seinsgeschicks bestimmt ist. Entsprechend der jeweiligen Schickung wird die menschliche Geschichte auf eine neue Weise enthüllt, denn die Schickung des Seinsgeschicks wandelt sich von Epoche zu Epoche. Die Verwandlung des Seinsgeschicks liegt allerdings nicht beim Willen des Menschen, sondern ist ein Geheimnis der Entbergung und Verbergung des Seins.[13] Im Unterschied zur neuzeitlichen Metaphysik (z.B. bei Descartes und bei Kant), in der das Denken auf eine reine Tätigkeit der Vernunft des Menschen gegründet ist, erklärt Heidegger es nicht nur als eine Sache des Menschen. Das Denken, d. h. das philosophische Denken, ist eine Entsprechung zum Zuspruch zur Wahrheit des Seins. Das Denken ist ein Zuhören auf die Ansprüche des Seins. Der Dichter und Denker ist diejenige, die die Ansprüche der Wahrheit des Seins hören und auch ausdrücken kann. Folgendes schreibt Heidegger über den *Dichter* und das *Sagen*:

> *„Der Dichter versammelt die Welt in ein Sagen, [...] worin die Welt so erscheint, als werde sie zum erstenmal erblickt." (Hebel – Der Hausfreund, 19)*
>
> *„Sagen heißt zeigen. [...] Es heißt: etwas sehen und hören lassen, etwas zum Erscheinen bringen. Eigentlich sagen, d. h. zeigen, [...] erscheinen lassen, kann nun*

[13] Vgl. Kapitel III. I.2. *„Technikfrage und Gelassenheit"* und Heideggers *„Die Frage nach der Technik"* (VA 28-30).

aber der Mensch nur solches, was sich selber ihm zeigt, was von sich her erscheint, sich offenbart und sich zuspricht."(Überlieferte Sprache und Technische Sprache, 23)

In diesem Sinne ist der Dichter und Denker wesentlich mit der Geschichte der Wahrheit des Seins verbunden. Mit anderen Worten: er ist der Wahrheitssprecher, der von der Wahrheit des Seins angesprochen ist. Er hat eine besondere Aufgabe und Begabung, die kein normaler Mensch durch eigene Bemühung erreichen kann. In dieser Hinsicht denkt Heidegger im Grunde genommen ähnlich wie alle abendländischen Philosophen und besitzt eine besondere Identität als Philosoph, der als Denker, Wahrheitssuchender und -sprecher tätig ist.

Andererseits findet man beim späten Heidegger noch eine andere wichtige Bedeutung des Denkens, die dem Denken des Taoismus und Zen-Buddhismus sehr ähnlich ist (wie ich es schon in Kapitel III erläutert habe): das Denken ist ein Warten und das Denken ist ein Aufenthalt bei den Dingen.

In der Schrift *„Gelassenheit"* nennt Heidegger zwei unterschiedliche Denkweisen: Einmal beschreibt er das Denken des Wollens und zum anderen das Denken des Nicht-Wollens. Das Denken des Wollens ist das technisch-rechnende Denken, das vom Subjekt des neuzeitlich-metaphysischen Denken entwickelt worden ist. Das Denken des Nicht-Wollens ist das besinnliche Gelassenheitsdenken, das ein *Warten* ist. Heidegger bezeichnet das abendländische Denken als Nicht-Warten-Können und stellt sich ein künftiges Denken vor, *„das Warten lernen muss"* (GA 77, 221, 239). Was bedeutet aber „Warten"?

„Warten ist, [...] das Kommenlassen [...]. Welches Kommen uns doch überall und jederzeit, auch wenn wir seiner nicht achten, umwest [...]. Im Warten sind wir reine Gegenwart. Und sonst nichts. Wir sind so rein, daß auch nirgendwoher mehr uns etwas entgegensteht, woran wir haften könnten und worein wir uns noch retten möchten." (GA 77, 217, 227)

Das Denken als Warten ist grundsätzlich verschieden vom rationalen Denken der Tradition. Warten ist eine Aufmerksamkeit, die sich auf die augenblickliche Welt richtet. Die Welt besteht dabei nicht aus der Gesamtheit der Weltgeschehnisse, sondern sie ist die *Jeweilige*, die *„uns überall und jederzeit umwest"*. Uns auf die jeweilige Welt einlassen, welche uns gerade angeht, heißt, dass der Mensch der Welt nicht mehr entgegensteht, sondern sich in die Erfahrung einlässt, in welcher er sich gerade befindet. Das Denken als Warten ist in diesem Sinne ein Denken, das sich in der Erfahrung des Augenblicks des Hier und Jetzt einlässt. Wenn der Mensch dies vermag, kann er in sich selbst ruhen und mit dem jeweiligen Welt-

Augenblick verbunden sein. Er steht der Welt nicht gegenüber, wie es beim denkenden Subjekt, das sich auf die Objekte richtet, der Fall ist.

In den Vorträgen „*Bauen Wohnen Denken*“ und „*Das Ding*“ wird diese Vorstellung vom Denken weitergeführt. Heidegger verdeutlicht den Unterschied zwischen seinem Denken und dem der Tradition und sieht den ersten Schritt zum rechten Denken in der „Wachsamkeit der Sterblichen“:

> *„Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht durch die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht ohne die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d.h. erklärenden Denken in das andenkende Denken.“ (VA 173)*

Wie es in Kapitel III schon erläutert wurde, ist das Ding der Schnittpunkt des Gevierts, das seine eigene Bedeutung und seinen eigenen Sinn hat. Der Mensch wohnt immer schon bei den Dingen, bei der konkret erfahrbaren Welt, wo er verschiedene Bezüge zu Raum und Zeit und zu den anderen Menschen hat. Das Ding ist: die Brücke, der Krug, der Bach, der Baum, das Reh, das Bild usw., und der Mensch befindet sich nicht in einer den Dingen gegenüberliegenden Position, sondern wohnt inmitten und bei ihnen:

> *„Der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt.“ (VA 145)*

Dass das Wohnen der Sterblichen immer schon ein Aufenthalt bei den Dingen ist, belegt nicht nur die Tatsache, dass die Umwelt des Menschen von allen Dingen erfüllt ist, sondern fokussiert das Denken auch auf einen bestimmten Aspekt: Der Mensch auf der Erde und unter dem Himmel lebend, schwebt nicht im unbegrenzten Raum und in unbegrenzter Zeit, sondern wohnt immerzu in einem bestimmten Bezugsfeld: bei dem Ding. Das Ding als Zeit-Raum-Schnittpunkt, an dem der Mensch sich aufhält, verbindet ihn mit der Erde und dem Himmel, und ist selbst das tragende Fundament für das Alltägliche und auch das Heilige. Aber nicht das Ding bringt die vier Weltgegenden in eine Einheit, sondern der Aufenthalt des Menschen bei den Dingen, wenn er diesen jeweils seine Aufmerksamkeit schenkt und alles mit Wachsamkeit erlebt und erfährt. Die Welt als eine Einheit der Erde, des Himmels, der Göttlichen und Sterblichen ist nicht eine Welt im allgemeinen, sondern eine konkret erfahrbare Welt, welche für die jeweiligen Menschen einen eigenen Sinn hat. Mit diesem Aspekt dreht Heidegger das Denken in eine anderen Richtung: von einem rationalen, erklärenden, vorstellenden Denken – mit einem „*Schritt zurück*“ zu der erfahrbaren

Wirklichkeit – zu dem Denken in Wachsamkeit und Aufmerksamkeit. Das Denken als Warten und als sich Aufhalten bei den Dingen, ist in diesem Sinne ein anderes als das rationale Denken der Tradition: eines, das mit der *Erfahrung* eng verbunden ist oder sich gar mit ihr identifizieren kann. Das Denken in diesem Sinne hat viele Gemeinsamkeiten mit dem Denken des Zen-Buddhismus und Taoismus.[14]

An dieser Stelle können wir die Fragestellungen, die ich am Anfang dieses Abschnitts gestellt habe, nochmals aufnehmen: Was bedeutet die Wahrheit? Was ist das Ziel des Philosophierens? Für wen schreiben die Philosophen? Heidegger hat zwar selbst nicht gesagt, für wen er die Schriften „*Gelassenheit*", „*Bauen Wohnen Denken*" und „*Das Ding*" geschrieben hat, wenn er in diesen sein Denken als *künftiges Denken* vorstellt, das eine Bodenständigkeit in dem technischen Zeitalter gewinnen will, und die Ankunft des anderen Anfangs vorbereiten soll. Man kann aber doch sagen, dass er in hohem Grade für die Wahrheit schreibt, und dass er seinem Leser einen Weg zur Wahrheit zeigen möchte. Andererseits ist das Denken als Warten und als sich auf die Erfahrung des Augenblicks des Seins einlassendes mit der Erfahrung des jeweiligen Menschen verbunden. Die Sterblichen sind nicht nur die Philosophen und Denker, sondern auch alle Menschen, die den Tod als Tod vermögen und auf der Erde und unter dem Himmel wohnen. So gesehen schreibt er doch auch für alle Menschen.

Das Denken als Warten und als Aufenthalt bei den Dingen ist mit der Erfahrung des menschlichen Lebens eng verbunden. Wenn das Denken in diesem Sinne auch unter das *Philosophieren* fällt, dann liegt das Ziel dieser Art und Weise des Philosophierens nicht darin, eine allgemeingültige Wahrheit zu finden, sondern darin, den Menschen in seine jeweils erfahrbare Wirklichkeit hineinzuführen und eine authentische Wachsamkeit zur Welt zu entwickeln. Denn im hellhörigen Aufenthalt bei jedem Augenblick kann der Mensch die Welt wirklich schonen. Er kann die Welt nicht durch nach außen gerichtetes Handeln retten, sondern nur durch sein wesentlich *Da*, seine Erfahrung im Ganzen des Augenblicks, und

[14] Das Denken als Warten in Aufmerksamkeit und Wachsamkeit steht dem Denken des Zen-Buddhismus viel näher als dem Taoismus. Denn letzterer fokussiert das Denken wenig auf das augenblickliche Bewusstsein des Menschen, sondern richtet es allgemein am Leben aus. Der Zen-Buddhismus hingegen betont vielmehr den Augenblick der Erfahrung, in welchem die Praxis des Zen fußen soll. Da meine Arbeit ein Vergleich zwischen Heidegger und dem Taoismus ist, kann ich den Unterschied zwischen Taoismus und Zen-Buddhismus hier nicht berücksichtigen. Aus diesem Grund behandle ich sie hier als ein Denken. Zum Unterschied zwischen Taoismus und Zen-Buddhismus siehe auch Gunhild Häusle-Paulmichl, „*Taoismus und Zen-Buddhismus auf dem Weg in den Westen*", Frankfurt a.M. 2000.

dadurch die Welt mitgestalten. Beim jeweiligen Aufenthalt bei den Dingen ist der entsprechende Bezug in seinem Leben *er selbst* im *Da* des Seins, welches wiederum der offenbarte Ort der Wahrheit des Seins ist. Dies ist dem taoistischen Denken sehr ähnlich: Das Leben des Menschen und seine vorhandenen Situationen sind die offenbarten Orte des Tao. Weil das Leben des Menschen ein Teil des Verwirklichungsprozesses des kosmischen Lebens ist, kann der Mensch den Weg zum Tao in seinem je eigenen Standort finden.

2. Dasein und Mensch

Da das asiatische und abendländische Verständnis vom Ideal des Menschen weit auseinander gehen, ist es für die chinesischen Philosophen schwer, eine Basis zum Kommunizieren mit den abendländischen Philosophen zu finden. Darum freuen sie sich gerade über das Denken in „*Sein und Zeit*", und ganz besonders über den Begriff *Dasein*. Denn der Mensch als Dasein ähnelt dem Ideal des Menschen im chinesischen Denken, auch wenn es Heidegger mit dem Denken des Daseins in erster Linie um die Seinsfrage und nicht um den Menschen geht. In seinem späteren Denken hat er den Menschen als *den Sterblichen* neu definiert. Der Sterbliche ist ein weiterentwickelter Begriff des Daseins, der dessen wesentliche Bestandteile enthält. Wenn Heidegger vom Dasein spricht, blickt er vom Menschen auf das Sein hin, und wenn er den Sterblichen thematisiert, blickt er vom Sein auf den Menschen. Dieser Unterschied ist innerhalb meiner Zielsetzung nicht wesentlich, und daher behandle ich die beiden Bezeichnungen als eine. In Kapitel III habe ich die wichtigsten Unterschiede zwischen dem Dasein und dem Subjekt aus vier Perspektiven erläutert. Hier möchte ich diese vier Aspekte wieder aufnehmen, um weiterführend sowohl den Unterschied zwischen Heidegger und der abendländischen Tradition, als auch die Ähnlichkeit zwischen Heidegger und dem chinesischen Denken in Bezug auf das Ideal des Menschen zu verdeutlichen.[15]

1. Vernunft-Befindlichkeit:

Das Wesen des Subjekts ist auf das Denken festgelegt, d.h. die Selbstidentität des Subjekts liegt in der ratio, der allgemeinen Vernunft. Das Wesen des Menschen *ist* seine Vernunft, in der das Denkvermögen und der Wille beheimatet sind. Hier spielt die Befindlichkeit keine Rolle. Das Gefühl des Menschen ist im Vergleich zur Vernunft unbeständiger, zufälliger und darum unwesentlicher. Dagegen erklärt Heidegger in „*Sein und Zeit*" die Befindlichkeit und das Verstehen als gleichursprünglich. Verstehen ist immer ein „Gestimmtes" (SuZ 142). Der

[15] Vgl. Kapitel III.I.3: „Die Frage nach dem Menschenwesen".

Mensch ist nicht nur ein denkendes, sondern auch ein fühlendes Wesen, welches Furcht, Angst und Sorge hat. In seiner späteren Philosophie spricht er vom „*denkenden Herz*“ und vom „*herzhaften Denken*“. Im Unterschied zur Tradition, in der das Wesen des Menschen nur in der Vernunft gesehen wird und in der das Gefühl vernachlässigt und abgewertet wurde, sieht Heidegger sowohl die Vernunft als auch die Befindlichkeit als wesentliche Teile des Menschen. Auch wenn er über die Ganzheit des Menschen und die Vereinigung von Vernunft und Gefühl nicht gesprochen hat und das gestimmte Verstehen im Hinblick auf das Seinsverständnis des Daseins richtet, ist das Ideal des Menschen im chinesischen Denken, welches die ganzheitliche Persönlichkeit und die Intuition betont, viel näher zu dem Begriff des Daseins und dem Sterblichen als zum animal rationale der abendländischen Tradition.

2. Allgemein – Konkret

Das Subjekt ist ein allgemeines, es bezieht sich nicht auf den Einzelmenschen. Das Ich des „ich denke, also bin ich“ von Descartes und die „ transzendentale Subjektivität“ von Kant schauen weniger auf den Menschen als Einzelnen, sondern richten sich hauptsächlich nach dem Wesen der allgemeinen Vernunft. Im Gegensatz dazu sind das Dasein und die Sterblichen Heideggers „je-weilig“ und „je-meinig“. Das Dasein und die Sterblichen charakterisieren den Menschen nicht nur als allgemeinen, sondern auch als konkreten Einzelnen. Jedes Dasein und jeder Sterbliche haben ein eigenes Schicksal, eine eigene Lebensgeschichte, ein eigenes Seinkönnen und unterschiedliche Seinsverständnisse. Der Mensch als *Da* des Seins öffnet sich Sinn-Bezüge zur Welt und besitzt ein ganz eigenes Seinsverständnis, denn sein zugehöriges Dasein ist der offenbare Ort der Wahrheit des Seins. Im chinesischen Denken sind die Menschen prinzipiell als konkrete Einzelne, die ihre eigene Faktizität, ihre eigenen Lebensbezüge, ihre Lebensgeschichte, ihre Fähigkeiten und Grenzen besitzen, betrachtet worden. Im Taoismus sind alle Menschen durch das eigene Te belebt und wesentlich mit dem Tao verbunden. Darum hat nicht nur das Leben des Menschen seinen Sinn, sondern auch jede Situation und Möglichkeit des Lebens, welche ein Teil der kosmischen Wandlungen sind. Als der konkrete Einzelne und der offenbare Ort des Seins oder des Tao ist der Mensch im chinesischen Denken dem Dasein Heideggers sehr ähnlich.

3. Leibloses Subjekt – Endlichkeit der Sterblichen

Die allgemeine Vernunft des Subjekts kennt weder Leben noch Tod, weil das Denken nicht dem eigenen Leib verbunden ist. Das Subjekt ist in diesem Sinne leib-los. Umgekehrt ist das Dasein immerwährend und ausnahmslos ein Sein zum Ende, d.h. zum Tod. Darum findet bei

Heidegger die spätere Umbenennung zum *Sterblichen* statt, da dies eine Konfrontation mit dem Leib und mit der Endlichkeit des Lebens ist. Im chinesischen Denken war der Mensch ebenfalls unablässig eine Einheit von Leib und Seele, genauer gesagt gab es weder eine Trennung zwischen Leib, Geist und Seele, noch zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem. Gerade wegen der Eingeschränktheit und Endlichkeit des Lebens ist der Weg zum Tao so wesentlich, denn nur durch ihn kann das endliche Leben des Menschen mit dem unendlichen Kosmos verbunden werden. Dies ist dem wohnenden Denken recht ähnlich, in welchem die Sterblichen als Mitschöpfer der Welt gedacht werden. Das vergängliche Leben des Menschen ist im Geviert, welches sich je und je im Zeit-Spiel-Raum der Welt entbirgt, verwurzelt.

4. Weltlos - Verhältnishaft

Das Subjekt ist welt-los. Als transzendentales Subjekt steht der Mensch über den Objekten und ihnen gegenüber, er verbindet sich weder mit den anderen Menschen, noch mit seiner Umwelt. Es gibt nicht die „Anderen“, mit denen er kommunizieren muss und kann, da sein Gegenüber nur in leblosen Gegenständen besteht. Das Dasein lebt dagegen immerzu im Mitdasein, da sein Zugang zu den Anderen in der Fürsorge liegt. Als In-der-Welt-Sein lebt das Dasein beständig in bestimmten Sinnbezügen und Bewandtniszusammenhängen, was auch im chinesischen Denken so gedacht worden ist. Im Konfuzianismus wird die Bedeutung der Verbindung mit Familie und Gesellschaft bis hin zur ganzen Welt betont. Der Taoismus spricht zwar wenig über die Bedeutung der Sozialbezüge, betrachtet aber die verschiedenen Beziehungen zwischen den Weltbewohnern als wichtigen Teil des Lebens, da sie eine zu durchlaufende Praxis für den Weg der Wahrheit sind.

Nicht nur in diesen vier Hinsichten zeigt Heideggers Denken des Daseins und der Sterblichen eine große Ähnlichkeit zu dem Ideal des Menschen im chinesischen Denken, sondern auch im gesamten Bild des Menschen: der Mensch ist ein *Da* des Seins, er ist wie eine Einheit des Lebens, welche von dem Te belebt wird und von dem Tao durchflossen ist. Man kann über die Ähnlichkeit zwischen den Sterblichen und dem Menschen in China sich ein Bild machen: Der Sterbliche, der auf der Erde und unter dem Himmel wohnt und das Göttliche in sich beheimatet, sieht aus wie das Schriftzeichen für „Mensch“ im chinesischen ( ): Er steht mit zwei Beinen auf der Erde und der Oberkörper ist in Richtung Himmel gestreckt. In voller Entfaltung seines Wesens (das Te) wird der Mensch leibhaftig mit dem großen Leben des Tao verbunden sein.

3.2. Tao und Gegnet als ontologischer Ursprung - der Mensch und die Natur

A. Die Natur im Taoismus

Das Tao ist der *absolut gute* Ursprung aller Wesen und aller Menschen. Und wenn das Tao gut ist, so muss auch das Wesen des Menschen bzw. aller Wesen ursprünglich *gut* sein. „Gut" bedeutet hier, was von sich aus vollständig ist und sich aus einer eigenen inneren Dynamik spontan positiv entwickeln kann. Das Tao - die große Natur - und das Te - die kleine Natur der Menschen und aller Wesen - sind also ursprünglich immer gut. Mit dieser ontologischen Voraussetzung kann der Mensch „Nicht-Tun tun" und alle Geschehnisse den Wandlungen des Tao überlassen. Der Mensch braucht nicht in der Ferne zu suchen, um den Sinn des Lebens zu erfüllen, er braucht lediglich in sein Inneres zu schauen und seiner Intuition zu folgen, dann wird er den Weg zum Tao finden. Der Mensch wird sich immer spontan positiv entwickeln, wenn keine fremde Macht seine Entwicklung unterdrückt oder sich in diese einmischt.

Das Urvertrauen in die Natur des Menschen und in das Gute der großen Natur ist nicht nur eine gemeinsame Aussage des klassischen Taoismus und Konfuzianismus, sondern auch eine grundlegende Überzeugung der chinesischen Philosophie, die sich seit über zweitausend Jahren halten konnte. Bei Han Fe Tse findet sich eine Wesensbestimmung des Menschen, die vorwiegend die menschliche Bösartigkeit beschreibt, aber dieser Aspekt bleibt in seinem Gesamtwerk von begrenztem Umfang und wird zudem bei späteren Generationen nicht besonders beachtet.[16] Erst als der Buddhismus nach China kam, vermehrten sich die Erklärungen über die Schattenseite des Menschen.[17]

---

[16] Han Fe Tse, der größte Theoretiker der Legalisten, teilt mit seinem Lehrer Hsün Tse die Auffassung vom wesentlich bösen Charakter der menschlichen Natur, verwirft jedoch Hsün Tses optimistischen Glauben an die verbessernde Wirkung von Erziehung und Kultur. Er erachtet eine strenge Gesetzgebung als das einzig wirksame Mittel zur Einrichtung und Aufrechterhaltung eines geordneten Staatswesens. Über das Denken von Han Fe Tse siehe Fung Yu-Lan: „*A History of Chinese Philosophy*", Princeton 1952, Kapitel XII-XIII, 279-236. Und Hubert Scheichert: „*Klassische chinesische Philosophie – eine Einführung*", Frankfurt 1990, 200-273.

[17] Ich vermeide es über den Buddhismus zu sprechen, denn viele Grundgedanken des Buddhismus sind gravierend anders als das „original chinesische Denken" (Taoismus und Konfuzianismus). Hier erwähne ich nur das gemeinsame Denken von Buddhismus und Taoismus, um die Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Philosophie zu klären. Mit den Kategorien von Gut und Böse über Menschen zu sprechen, ist natürlich vereinfacht, man kann viel differenzierter sprechen. Aber mit einer einfachen Zweiteilung kann das Problem deutlicher ausgedrückt werden.

Es ist anzumerken, dass in der Zeit von Laotse nicht weniger Krieg und Elend in der politischen Realität Chinas herrschte als in anderen Ländern. In vielen Kapiteln des *Tao-Te-King* gibt es Beschreibungen dieser grausamen Realität. Warum konnten Laotse und die meisten chinesischen Philosophen trotzdem eine Urharmonie im ganzen Universum erkennen? Woher stammt das absolute Urvertrauen in die Natur und in das gute Wesen des Menschen? Warum haben sie so wenig über die Schattenseite, über das Böse und Übel im Menschenwesen nachgedacht, wenn es in der chinesischen Gesellschaft, Politik und Geschichte nicht weniger Grausamkeiten und Gewalt gab als in anderen Kulturen? Liegt es womöglich an der geographischen Stabilität Chinas? Liegt es an der „milden und sanften" chinesischen Mentalität? In der Intuition von Laotse? Oder gibt es gar keine Gründe? Ich habe noch keine befriedigenden Antworten gefunden. Grundsätzlich ist die Natur in China immer schon als ein sicherer und harmonievoller Ort erklärt worden. Niemand hat erwogen, mit der Natur zu kämpfen, geschweige denn sie zu beherrschen. Die große Natur war immer das bergende Zuhause des Menschen, in das er zurückkehren konnte. Die kleine oder innere Natur des Menschen – das Te - ist auch immer das gute Wesen, welches dem Menschen den richtigen Weg für das Leben zeigen kann. Darum kann der Mensch seiner *Intuition* vertrauen, denn diese ist eigentlich das entwickelte Te, die angeborene Fähigkeit des Menschen, seinen Weg zur Wahrheit oder zum Tao zu finden. In besonderem Maße mochten sich die Intellektuellen, wenn sie der Politik und Gesellschaft müde waren, in ästhetisch einnehmende Berglandschaften oder provinziell abgelegene Landstriche zurückziehen, und in der großen Natur ihre Geborgenheit suchen und finden. Dies wird man in der chinesischen Malerei und Literatur bestätigt finden. Wenn man gegen die Natur kämpft oder sie zu verändern versucht, ergeben sich nur Übel und Widersächlichkeiten. Die Forderung, der Natur zu folgen und sie nicht zu verändern, findet man in dem berühmten Gleichnis vom *„Ziehbrunnen"* von *Dschuang Dsi:*

> *„Als Dsi Gung (ein berühmter Schüler von Konfuzius) durch die Gegend nördlich des Han-Flusses kam, sah er einen alten Mann, der in seinem Gemüsegarten beschäftigt war. Er hatte Gräben gezogen zur Bewässerung. Er stieg selbst in den Brunnen hinunter und brachte in seinen Armen ein Gefäß voll Wasser herauf, das er ausgoß. Er mühte sich aufs äußerste ab und brachte doch wenig zustande. Dsi Gung sprach: „Da gibt es eine Einrichtung, mit der man an einem Tag hundert Gräben bewässern kann. Man nennt das einen Ziehbrunnen. Möchtet Ihr die nicht anwenden?"[...] Da stieg dem Alten der Ärger ins Gesicht, und er sagte lachend: "Ich habe meinen Lehrer sagen hören: Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er all seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz. Wenn einer aber ein Maschinenherz in der Brust hat, dem geht die*

reine Einfalt verloren. Bei wem die reine Einfalt hin ist, der wird ungewiß in den Regungen seines Geistes. Ungewissheit in den Regungen seines Geistes ist etwas, das sich mit dem wahren Sinne *nicht verträgt. Nicht daß ich solche Dinge nicht kennte: ich schäme mich, sie anzuwenden." (135-136)*

Man kann schwerlich das Warum dieses Urglaubens begründen. Es ist hinzunehmen, dass es sich um eine Überzeugung aus zweitausend Jahren Überlieferung handelt, in der die große Natur und die Natur des Menschen ursprünglich und unbezweifelbar gut sind.[18] Statt der Warum-Frage lässt sich aber eine andere stellen: Wie hat dieses Urvertrauen und dieser Urglaube in der chinesischen Kultur und ihrem Denken gewirkt?

Auf der positiven Seite gibt es die Überzeugung, dass „die große Natur und die Natur des Menschen gut sei", was für die Chinesen eine so fundamentale Sicherheit darstellt, dass die katastrophalen Ereignisse eines Lebens ignoriert werden, da am Ende doch wieder alles gut sein wird. Es existiert eine grundlegend positive Einstellung zum Menschen und zu den Geschehnissen der Welt, so dass gar nichts zugrunde gehen kann, gleichgültig wie desolat ein Prozess aussehen mag. Das Tao wird am Ende alles regeln, es ist nur eine Frage der Zeit. Auch wenn das Tao kein bevollmächtigter Richter für die Welt, sondern „nur" die grundlegende Natur ist, geschieht doch alles unter Leitung der Naturgesetze, d.h. unter dem absolut Guten. Es ist ähnlich wie bei einem Menschen, der in seiner Kindheit positive Erfahrungen gemacht hat: Im Laufe seines Lebens wird er eine optimale Einstellung zum Leben behalten und an das gute Ende glauben. Diese Überzeugung ist für sein Leben ein tragender Boden, so dass er durch alle Schwierigkeiten und Gefahren des Lebens nicht zu Grunde geht, sondern seinen Mut und seine Lebenskraft immer wieder zurückgewinnen kann. Es ist außerdem seine Grundüberzeugung, dass er und die meisten Menschen auch gut sind, und dass das Schlechte und Böse nur ein vorläufiges Phänomen ist, welches am Ende wieder versöhnt werden kann. Diese Überzeugung gibt den Chinesen eine optimistische Einstellung zur Welt und zur ganzen Menschheit. Sie spendet den Menschen eine sichere Regenerierungskraft, mit der sie dunkle Zeiten des Lebens überstehen können.

[18] Diese Überzeugung hielt sich bis ins 19. Jahrhundert oder sogar noch bis kurz vor Beginn des kommunistischen China. Die chinesische Geschichte nach der kulturellen Revolution ist nicht mehr unter chinesische Kategorien einzuordnen. Besonders die Interpretation der chinesischen Philosophie hat sich in Taiwan und China in den letzten 50 Jahren sehr unterschiedlich entwickelt. Die Chinesen haben unter der kulturellen Revolution sehr gelitten, darum sehen sie auch mehr die Schattenseiten der chinesischen Kultur, während in Taiwan mehr an den positiven Einfluss der chinesischen Kultur und Philosophie gedacht wird.

Auf der negativen Seite besteht für das chinesische Denken die Gefahr, die Macht der Schattenseite des Menschen zu ignorieren und zu verdrängen. Man will nicht wissen, dass der Mensch nicht nur gut ist, sondern auch kompliziert und gefährlich sein kann. Über die Schattenseiten des Menschen und über die Komplikationen des Bewusstseins und des Herzens nachzudenken, ist für die chinesischen Philosophen ungewohnt und zu anstrengend, weshalb sie es meist vermieden haben. Das Böse im Menschen und in der Realität der chinesischen Geschichte waren mehr oder weniger tabuisierte Themen. Der spätere Taoismus nach der Han-Dynastie erklärte das Böse der Welt und die Schattenseiten des Menschen mit dem Yin-Yang, dem weiblichen und männlichen Prinzip. Damit wird das Böse aber auch dem Tao zugehörig erklärt. Yin und Yang sind nur unterschiedliche Seiten des Tao und gehören zum Wesen des harmonischen Universums, sie sind nur relativ und gegenseitig bedingt.[19] Diese Erklärung harmonisiert das Böse und die Schattenseite im Menschenwesen, aber im Grunde genommen sagt sie nichts anderes aus, als dass gut und böse ursprünglich gut sind. Es ist eine beruhigende Erklärung, aber sie trifft weniger die Realität der menschlichen Geschichte. Weitere Erklärungsversuche zum Bösen des Menschen sucht man im Neukonfuzianismus und Neutaoismus vergeblich: Dieses Thema ist in der ganzen chinesischen Philosophie nicht wirklich beachtet worden.

Dadurch entsteht die Gefahr, dass man die eigene Schattenseite verbergen oder verdrängen muss oder will. Und dass man das Böse im Menschen oder in der Realität der menschlichen Geschichte überhaupt nicht vertiefend schauen darf. Denn der Mensch *ist* nicht nur gut, sondern er kann wesentlich zwischen Gutem und Bösem und allen Möglichkeiten des Menschlichen schwanken. Alle unangenehmen Elemente der Menschheit, wie Hass, Neid, Angst usw., sind unter der großen Idee der guten Natur verheimlicht und verdeckt worden. Alles musste in Harmonie gehalten werden, auch wenn man wusste, dass es vielleicht nur eine scheinbare Harmonie sein würde. Harmonie zu halten war viel wichtiger, als nach der Wahrheit des Menschseins zu fragen. Wenn es nicht gut ist, dann sollte man es lieber nicht wissen. Der Glaube an das absolut Gute in der Natur folgt der Verdrängung und Verleugnung der Schattenseite des Menschen. Dadurch entstehen Schein-Persönlichkeiten und Scheinheilige. Denn wenn die negativen Elemente des Menschen nicht kanalisiert werden können, dann finden sie abartige Ventile. Dies ist ein Thema der kulturellen Psychologie, das bisher noch selten thematisiert und nicht tief genug diskutiert wurde.

[19] Zur Yin-Yang-Theorie siehe: Fung Yu- Lan: „*A History of Chinese Philosophy* “, 379-399.

B. Die Natur in der abendländischen Philosophie

Im Verlauf der abendländischen Geschichte ist die Auffassung der Natur von den Griechen bis zur heutigen Naturwissenschaft beständig weiter entwickelt und geändert worden.[20] In dem homerischen Epos *Odyssee* wurde die Natur als große Herausforderung für den Menschen dargestellt. Um überleben zu können, mussten die Menschen mit der Natur kämpfen und sie besiegen. Zu Beginn der griechischen Philosophie ist die Natur nicht mehr als so gefährlich empfunden worden. Mit Erstaunen und Neugier begannen die abendländischen Philosophen die Natur zu beobachten und über Naturphänomene nachzudenken. Aristoteles stellte viele Fragen über und an die Natur, die bereits naturwissenschaftlichen Charakter hatten. Unter anderem fragte er nach der Ursache von Bewegung, nach Zeit und Raum, nach Substanz und Materie und nach den Naturgesetzen im allgemeinen.[21] Die Natur zu erforschen und hinter ihre Phänomen zu blicken setzt schon die Bedingung voraus, dass der Mensch sich die Natur als Gegenüber vorstellt und sie weniger als eine Ganzheit mit sich selbst empfindet.[22] Im Vergleich zum Anfang der chinesischen Kultur, in der der Mensch sich als ein Teil der Natur versteht und ein Urvertrauen in sie hat, gab es in der abendländischen Geschichte weder ein Urvertrauen, noch eine harmonische Verbindung zur Natur. Die Griechen waren ihr gegenüber viel distanzierter als die alten Chinesen, darum konnten sie die Natur objektiv beobachten und ihre Gesetze analysieren. Dieses Verhältnis schloss aus, dass sich der Mensch eins fühlte mit der Natur.

Im Mittelalter erklärt der christliche Gelehrte die Welt als das Geschöpf Gottes. Sowohl der Mensch als auch die anderen Seienden sind ens creatum und stehen auf einer Stufe, auch

[20] Die vielfältigen Fragestellungen der Naturphilosophie und der Naturwissenschaften dokumentieren einen großen Unterschied zwischen der Natur im abendländischen und chinesischen Denken. Ich kann hier leider auf den Begriff Natur in der abendländischen Geschichte nicht näher eingehen. Über die verschiedenen Begriffsdefinitionen von *Natur* bei den wichtigsten abendländischen Philosophen vgl. Reinhold Breil: „*Naturphilosophie*“, Freiburg, München 2000.

[21] Siehe dazu Horst Seidl: „*Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie*“, Amsterdam, GA 1995.

[22] Im taoistischen bzw. chinesischen Denken ist der Mensch mit der Natur innerlich so verbunden, dass eine distanzierte Betrachtung der Natur unmöglich ist. Laotse beobachtet auch die Natur, aber was sich daraus entwickelt, ist keine objektive Naturerkenntnis oder -philosophie, sondern eine innige Verbundenheit mit dem Kosmos und ein Glaube an die Urharmonie des großen und kleinen Kosmos. Aristoteles und Laotse haben beide die Natur beobachtet. Warum ihr Denken über die Natur so unterschiedlich geworden ist, müsste eine genaue Untersuchung ihrer spezifischen Frageweisen klären.

wenn Gott den Menschen beauftragt hat, sich die Welt untertan zu machen und alle anderen Seienden zu verwalten. Der Mensch steht an der Spitze der Hierarchie der Geschaffenen, aber er ist der absoluten Macht Gottes untergeordnet. Nachdem sich der Mensch nach dem Mittelalter von der offenbarten Wahrheit Gottes „befreit" hat, verändert sich dieses Denken des Menschen über die Natur und über sich selbst. Durch die neuzeitliche Metaphysik und die Entwicklung der Naturwissenschaft hat die Bedeutung der Natur eine gravierende Veränderung erfahren. Nachdem der Mensch nicht mehr an die absolute Wahrheit des Schöpfergottes glaubte, musste er eine neue unerschütterliche Grundlage für die Wahrheit suchen. Diesen unerschütterlichen Grund der Wahrheit hat Descartes durch seine primäre Philosophie des *„cogito, ergo sum"* begründet. Die Wahrheit ist jetzt auf das im menschlichen Denken verbürgte und verwurzelte Wissen verlegt. Der Mensch und das Denken des Menschen ist zur Bezugsmitte des Seienden im Ganzen geworden. Diese Grundgedanken werden über die transzendentale Philosophie Kants bis zu Hegel weiterentwickelt. Der Mensch ist nicht mehr nur das vernünftige Lebewesen (animal rationale), sondern das mächtige Subjekt der Welt. Die Natur bzw. alle anderen Seienden sind Objekte, welche durch das Denken des Subjekts bestimmt und ihm untergeordnet werden. Was die Seiendheit des Seienden bzw. die Gegenständigkeit der Gegenstände ist, ist in der Subjektivität des Subjekts begründet. Den Menschen als Subjekt anzuerkennen bedeutet zugleich das Sein als Vorgestelltheit und die Wahrheit als Gewissheit anzusehen. Dadurch ist die Machtposition des Menschen gesichert. Das in der neuzeitlichen Metaphysik fundierte Denken bereitet den Weg für die Entfaltung der Herrschaft der Selbstgewissheit in den Naturwissenschaften. Indem die neuzeitliche Wissenschaft den philosophischen Anspruch der Gewissheit auf sich überträgt, nimmt sie die Ergebnisse ihrer Forschung aufgrund einer selbst begründeten Gewissheit als wahr an. Mit der Naturwissenschaft und der neuzeitlichen Technik entwickelt der Mensch eine ungeheuere Macht über die Natur und über alle anderen Seienden. Der Mensch ist der mächtige Herrscher der Erde, der Besitzer der Natur und der Verwalter alles Seienden. Gerade durch dieses Denken kann der Mensch nicht mehr auf der Erde wohnen, denn er steht über der Natur und ihr gegenüber. Auf dieser Machtposition stehend ist er ein „Entwurzelter" auf der Erde geworden.

Was bedeutet die Natur für die Menschen in der technischen Welt? Wir können heute nicht ausschließlich das abendländische als das technische Denken bezeichnen. Durch die globale Verbreitung der Naturwissenschaften, Technik und Industrie veränderte sich die Naturauffassung der Menschen in der ganzen Welt. Innerhalb des technischen Denkens und

Erkennens ist die Natur hauptsächlich eine Ressource von Energie und Rohstoffen. Die Natur ist nicht nur Forschungsgegenstand der Wissenschaften, sondern ihr gilt ein gemeinsames Interesse der wirtschaftlich-politischen Mächte. Was die Menschen in verschiedenen Kulturen z. B. vor dreihundert Jahren über die Natur dachten, hat nur noch wenig Einfluss auf die aktuelle Kultur und ihre Menschen. Bei der wirtschaftlichen Entwicklung und durch die politischen Machtkämpfe der Welt gibt es sehr wenig Freiraum für die Menschen über die Natur nachzudenken. Durch die Ausbeutung der Natur und die Entwicklung der Technik und Industrie werden viele Ländern reicher, andere Länder, in denen die Industrialisierung beginnt, hat das wirtschaftliche Interesse absoluten Vorrang vor allen anderen Absichten. Erst wenn die Umwelt durch Verschmutzung oder fehlende Ästhetik unerträglich für die Menschen wird, beginnen sie über die Natur nachzudenken und sie zu schützen.[23] Die Naturschutzbewegung fängt gerade nicht dann an, wenn der Mensch sich noch arm fühlt. Die Natur bedeutet heute für die meisten Menschen „Umwelt". Die Natur ist nicht mehr der gefährliche Gegner, mit dem der Mensch kämpfen muss, sondern sie ist die zerstörte und verschmutzte Umwelt, die der Mensch schützen muss. Aber gleichgültig, ob zu kämpfen oder zu schützen ist, in beiden Fällen geht es um das Überleben des Menschen. Diese Natur ist weder die Natur des Taoismus - das bergende kosmische Zuhause des Menschen - noch die Natur des Odysseus - die Herausforderung für die Menschen. Durch die neuzeitliche Metaphysik und die Naturwissenschaften, mit denen der Mensch die Natur als berechenbares Objekt ansieht und sie beherrschen will, wird sie heute zu einem entzauberten, ohnmächtigen Gegenstand für die Technik, Industrie und Verteilung von wirtschaftlich-politischen Machtbefugnissen. Der Mensch hat sein Zuhausesein in der Natur schon lange verloren.

C. Die Natur im späten Denken Heideggers

Heidegger ist zwar mit der abendländischen Tradition verbunden, welche die Natur als Herausforderung und als Objekt der Erkenntnis ansieht, doch er strebt gerade deswegen ein neues Natur-Denken an, wie er in „*Hebel – der Hausfreund*" deutlich macht:

[23] Der Taoismus und der alte Glaube an die Harmonie des großen und kleinen Kosmos' haben die Industrialisierung und Naturverschmutzung in Taiwan nicht aufhalten können. Als die Wirtschaft und Industrie sich gut entwickelt hatten, war auch schon die Umwelt nahezu zerstört; erst dann begann langsam die Naturschutzbewegung in Taiwan. Heute sehen manche Naturschützer den Taoismus und den alten Glauben des I-Ging als die theoretische Herkunft für den Naturschutz. Aber die zerstörte Umwelt, in der man nicht mehr atmen kann, gibt den Einwohnern einen viel stärkeren Anstoß die Natur zu schützen als der alte Glaube.

„Der Hausfreund zeigt die Natur auch in ihrer wissenschaftlichen Berechenbarkeit. Aber er verliert sich nicht in dieser Naturauffassung. Der Hausfreund lenkt zwar den Blick auf die berechenbare Natur, holt jedoch die so vorgestellte Natur zugleich in die Natürlichkeit der Natur zurück. Diese Natürlichkeit der Natur ist in ihrem Wesen, daher auch geschichtlich, um vieles älter als die Natur im Sinne des Gegenstandes der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Die Natürlichkeit der Natur entwächst nie unmittelbar der Natur selbst, sie ist vielmehr eigens in dem erblickt, was vormals die alten griechischen Denker die „Physis" nannten: das Auf- und Zurückgehen alles Wesenden in sein An- und Abwesen. Das Natürliche der Natur ist jenes Auf- und Untergehen der Sonne, des Mondes, der Sterne, das die wohnenden Menschen unmittelbar anspricht, indem es ihnen das Geheimnisvolle der Welt zuspricht." (21-22)

Heidegger führt seine Auffassung der Natur auf den griechischen Begriff *„Physis"* zurück, dessen ursprüngliche Bedeutung *„das Auf- und Zurückgehen alles Wesenden in sein An- und Abwesen"* ist. Dieses Denken ist noch mit der ursprünglichen Naturerfahrung des Menschen verbunden, denn hier wird nicht von dem Auf- und Untergehen der Sonne, des Mondes und der Sterne abstrahiert. Womit Heidegger sich konfrontiert, ist das Problem der Naturauffassung der neuzeitlichen Metaphysik und das rechnende Denken der Technik und Naturwissenschaft. Sein Denken über die Natur ist mit seinem Technikdenken eng verbunden. Denn in dem neuzeitlich metaphysisch-technischen Denken wird die Natur nicht mehr als sie selbst gedacht , sondern als berechenbare Wirklichkeit, als Forschungsobjekt und als Energiequelle für die Technik.

Wie bereits in Kapitel III ausgeführt, hat Heidegger weder versucht, konkret gegen die Entwicklung der Technik vorzugehen, noch hat er eine pragmatische Überwindungsstrategie von technischen Problemen angeboten, sondern er stellt die Technikfrage als eine Frage nach der Wahrheit des Seins. Er fragt nach einem künftigen Denken in der technischen Welt, in der der Mensch sein Zuhausesein auf der Erde wiederfinden kann. Mit der Technikfrage verbunden stellt er die Frage nach einem wesentlichen Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur. Das Denken der neuzeitlichen Metaphysik hat ein verhängnisvolles Verhältnis zwischen Mensch und Natur gestiftet, in welchem der Mensch über der Natur und ihr gegenüber steht und alle ihre Gegenstände als Vorstellungen des menschlichen Denkens erklärt. Daraus entwickelt sich ein Verhältnis des Beherrschens, Besitzens und Ergreifens, bis der Mensch die Natur zerstört und für sich selbst auf der Erde kein Zuhause mehr findet. Heideggers Denken über die Natur beginnt bei dieser Ausgangsproblematik und fragt: Wie kann der Mensch ein neues Verhältnis zur Natur entwickeln, so dass er auf dieser Erde wieder

wohnen kann? Diese Frage hat er im Gelassenheitsdenken und wohnenden Denken beantwortet.

Wir können bei dem Gelassenheitsdenken und bei dem wohnenden Denken zwei Begriffe finden, die der Bedeutung der Natur ähnlich sind: einmal handelt es sich um *die Gegnet* und zum anderen um *das Geviert*. Mit diesen zwei neuen Begriffen erklärt Heidegger die Natur als eine solche, die der Mensch bewohnen, aber der er vor allem auch vertrauen kann. Man kann die Bedeutungen der Gegnet und des Gevierts nicht mit „Natur" gleichsetzen, aber die beiden Begriffe kommen dem Naturbegriff sehr nahe. Ich lasse hier die übrigen Bedeutungen der Gegnet und des Gevierts bei Seite und will mich im folgenden auf den Zusammenhang mit der Natur konzentrieren.

Die Gegnet ist die Gegend aller Gegenden, die allen Unterkunft gewährt, in der alle zu sich zurückkehren können, sie ist der Wohnort aller Seienden und des Menschen. Die Gegnet ist auch die verweilende Weite und der gemeinsame Ursprung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Die Art und Weise, wie die Gegnet alle Seienden in eine Einheit bringt, bezeichnet Heidegger als *versammeln* und *zurückziehen*.[24] Der auffälligste Unterschied zwischen der Gegnet und der Natur in der abendländischen Auffassung ist gerade dieser Charakter des *Zurückziehens*.

Die Natur des Odysseus' war eine Herausforderung für die Menschen, und dies blieb im Laufe der abendländischen Geschichte auch so: Entweder war sie ein gefährlicher Gegner oder ein ungewisses Objekt für das Denken. Kontrolle und Beherrschung waren die Handlungsintentionen, die von der tiefsitzenden Angst vor der Natur ausgelöst wurden. Die Naturwissenschaften berechnen die Natur, um ihre Bedrohung zu mindern. Der Mensch in der abendländischen Geschichte bringt der Natur wechselnde Gefühle entgegen, die alle um Bedrohung, Herausforderung, Ungewissheit, Wissen-Wollen, Angst, Kämpfen, Beherrschen, Kontrollieren-Wollen und Besitzen kreisen. Mit diesen Empfindungen kann es kein entspanntes, vertrautes Verhältnis zur Natur geben, und deshalb kann der Mensch die Natur auch nicht als das geborgene Zuhause begreifen. Nur in dem selbst gebauten Haus der menschlichen Kultur fühlt er sich sicher und geschützt.

[24] Vgl. Kapitel III, II, 2: „Das Gegnen der Gegnet".

Der Begriff „Gegnet“ soll den Menschen die Natur anders begreifen lassen. Sie ist nach Heidegger die Gegend, wo alles zu sich zurückkehren, und alles in sich selbst beruhen kann. Die Gegnet steht dem Menschen nicht gegenüber und dominiert nicht alle Seienden mit Macht, sie lässt als eine sich zurückziehende Natur den Menschen und alle Seienden frei. Das Gegnen der Gegnet ist wie ein Zaubern, welches die mannigfaltigen Seienden in eine lebendige Einheit bindet. In der Gegnet sind die Geschehnisse wie unerschöpfliche Zauberspiele, die auf überraschende Weise erscheinen und sich auch verwandeln können. Man kann aber diese Offenheit nicht begründen, weil es ein „ursprüngliches Geheimnis“ der Welt ist. Vor dieser sich zurückziehenden Natur muss der Mensch keine Angst haben, er braucht sie nicht zu erklären und zu beherrschen, sondern kann sich vertraut in diese Offenheit einlassen. Die Gegnet als eine sich zurückziehende Natur zu erklären, ist die Grundbedingung dafür, dass der Mensch zur Natur ein vertrautes Verhältnis aufbauen kann.

In den Vorträgen *„Bauen Wohnen Denken“* und *„Das Ding“* beschreibt Heidegger Mensch und Natur als Einheit im Geviert: die Menschen sind die Sterblichen, die auf der Erde und unter dem Himmel wohnen.
Die Erde ist

> *„die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier.“* (VA 143)

Der Himmel ist

> *„der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, [...] Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers.“* (VA 144)

Die Erde ist der räumliche und der Himmel der zeitliche Aspekt der Natur. Die Sterblichen sind die Menschen, die in der Natur geboren werden, wohnen und sterben. Das Göttliche ist die Entbergung und Verbergung der Wahrheit des Seins, welche im Geviert an- oder abwest. Das Geviert selbst ist die Einheit von Mensch, Natur und Wahrheit des Seins.

Die abendländische Philosophie hat Mensch und Natur nie als Einheit empfunden. Ob mit Staunen die Natur beobachtet wird, ob ihre Gegenstände als Vorstellungen des Denkens erklärt werden, oder ob die Natur als Besitz des Menschen beherrscht werden muss - der Mensch steht der Natur immer schon „gegenüber“. Wie kann Heidegger die Natur und den Menschen „plötzlich“ als Einheit empfinden und die Kluft zwischen Mensch und Natur in zweitausend Jahren philosophischen Denkens überwinden? Dieser Sprung im Denken lässt

sich mit seiner Zurückführung der Philosophie auf das anfängliche Denken der Vorsokratiker verdeutlichen. Jedenfalls sehe ich im Geviert einen neuen Gedanken in der abendländischen Philosophie: *Eine Einheit des Menschen mit der Natur*.

Die Einheit des Menschen mit der Natur im Geviert ist jedoch anders als die Einheit des Menschen mit dem Tao. Im Taoismus ist die Natur der große liebevolle Kosmos und die Menschen und alle Seienden sind die mannigfaltigen kleinen Naturen. Zwischen den Menschen und der Natur gibt es keinerlei Zwischenraum: der Mensch ist wie ein Embryo in einer kosmischen Gebärmutter. Der Mensch und die Natur sind durch das Band der Urharmonie fest aneinander gebunden und darum besitzt er ein Urvertrauen zum Tao. Gleichzeitig fühlt er sich geschützt und frei, weil diese kosmische Mutter schon immer einen zurückziehenden und freilassenden Charakter hat. Der Mensch stellt sich der Natur nie gegenüber, sondern fühlt sich wohl in seinem Zuhause, das immer schon sein Sosein ist.

Das Geviert ist eine Einheit der vier Weltgegenden, doch es gibt einen großen „Zwischenraum" zwischen Erde und Himmel, dem Göttlichem und den Sterblichen. Dieser große „Zwischenraum" ist für das Geviert notwendig, um die vier Weltgegenden gegenseitig zu spiegeln. Das Geviert ist eine Einheit des Spiegel-Spiels der Welt. Die Sterblichen, die Erde, der Himmel und das Göttliche bleiben jeweils ein Eigenes, d. h. ein Jeweiliges. Der Mensch gehört wesentlich zu dieser Welt, an der er selbst essentiell Anteil hat und Mitschöpfer ist. Der Mensch kann nur dadurch sein Zuhausesein auf der Erde wiederfinden, daß er sich als Mitbewohner betrachtet, der die Welt pflegt und schont.

Wenn man das Verhältnis zwischen Mensch und Natur in China und im Abendland vergleicht, so kann man die beiden Kulturen wie zwei Menschen vergleichen, die ein verschiedenes Schicksal und eine verschiedene Geschichte haben. Der alte Chinese war wie ein von der Natur geliebtes Kind, das immer ein vertrautes Verhältnis zu dieser kosmischen Mutter hatte. Diese Vertrautheit bleibt über fast zweitausend Jahre erhalten. In der abendländischen Philosophie war der Mensch von der Natur schon sehr früh getrennt, weil die Natur sich ihm als eine dauernde Herausforderung zeigte. Aus diesem Grund hält er die Naturbeobachtung und -analyse für notwendig, um die Natur objektiv kennen zu lernen. Durch die neuzeitliche Metaphysik und die moderne Technik wurde das Verhältnis zwischen Mensch und Natur stark zerstört. Heideggers Denken ist in diesem Sinne eine Überwindung des zerstörten Verhältnisses zwischen Mensch und Natur. Er sieht die beiden als Einheit der

Welt, aber es ist eine Welt, in der der Mensch und die Natur einen freien Zwischenraum besitzen. Dadurch, dass der Mensch seine Naturauffassung und seine Haltung gegenüber der Natur verändert und ein wesentliches Verhältnis zur Natur aufbaut, kann er sein Zuhausesein in ihr wiederfinden. In diesem Sinne ist die Gelassenheit und das Wohnen kein altes Verhältnis zwischen Mensch und Natur, sondern es ist ein neu aufgebautes, verbessertes Verhältnis zur Natur in der abendländischen Geschichte.

3.3. Die Verhältnisse von Tao und Sein, den Menschen und allen Seienden

In Bezug auf die Position des Menschen im Kosmos und auf sein Verhältnis zu den anderen Seienden, besteht ein großer Unterschied zwischen dem Denken Heideggers und des Taoismus. Diese Unterschiedlichkeit hat jedoch mehr mit den philosophisch-religiösen Hintergründen zu tun. Was der Taoismus über die Position des Menschen im Kosmos dachte, wurde durch den Buddhismus verstärkt und auf diese Weise bis heute in vielen asiatischen Ländern überliefert. Heideggers Position ist mit der abendländischen Philosophie, aber auch mit den Vorstellungen des Christentums eng verbunden, darum möchte ich meine Aufmerksamkeit nicht nur auf den Unterschied zwischen Heideggers Denken und Taoismus richten, sondern auch ihre geschichtlichen Hintergründe einbeziehen.

A. Das kosmische Denken des Taoismus

Das kosmische Denken des Taoismus konzentriert sich auf drei Aspekte: Erstens wird der Mensch, alle Seienden und das Tao als Einheit betrachtet. Zwischen dem Tao, den Menschen und allen Wesen gibt es weder genaue Grenzen noch Rangordnungen. Zweitens sind in dieser Einheit die Menschen und alle Wesen „vollständig“, sie können ihre eigene Natur entwickeln. Darum ist auch ein Verwalter für diese Welt unnötig. Drittens hat die „Welt“ - Raum und Zeit - im Denken des Taoismus und Buddhismus keinen Anfang oder Ende, daher kann es auch kein einziges Zentrum der Welt bzw. des Universums geben. Die menschliche Geschichte ist in diesem Sinne ein Teil der kosmischen Geschehnisse und gehört zu den Weltdurchgängen. Darum hat der Mensch keine Sonderstellung im Universum, sondern ist ein Wesen wie alle anderen, die ihren je eigenen Sinn haben.

1. Die kosmische Einheit

Ein berühmter Satz des Dschuang Dsi drückt den wesentlichen Gedanken über das Verhältnis von Tao, den Menschen und allen anderen Wesen aus, dem kein taoistischer Denker wiedersprechen würde:

> *„Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich und alle Dinge sind mit mir eins.“*
> *(Dschuang Dsi 46)*

Das „ich“ bezeichnet hier kein Zentrum der Welt, sondern nur den Standpunkt des Sprechers, der seine Erfahrung der Vereinigung zwischen Mensch, Tao und allen Wesen ausdrückt. Das Tao, der Mensch und alle Wesen gehören zu einer Einheit des Kosmos, so dass man die Grenze zwischen Tao, Mensch und allen Wesen nicht genau ziehen kann. Das bedeutet nicht, dass man sie begrifflich nicht unterscheiden könnte oder dass sie nicht als einzelne Wesen existieren würden. Was ich hier betonen möchte, ist die Art und Weise, *wie* sie gesehen werden. Laotse und Dschuang Dsi sehen alle Wesen und das ganze Universum vielmehr von einem Standpunkt der Ganzheit: Alle Menschen und alle Wesen sind je ein Teil des kosmischen Organs und von der kosmischen Energie des Tao belebt. Das Tao *ist* die kosmische Energie und fließt in allem, deshalb kann man das Tao nicht von allen Wesen trennen. Alle Wesen sind im Wandel und miteinander verbunden. Alle Wesen und alle Menschen sind vom Te belebt, und mit dem Tao innerlich verbunden, darum hat jeder Mensch und jedes Wesen einen eigenen Sinn. Die Pflanzen, die Tiere und die Menschen haben je ihre eigene Weise zu leben, sie brauchen einander und knüpfen Verbindungen. Vom Standpunkt der kosmischen Ganzheit gedacht, kann man nicht sagen, welches Wesen stärker oder besser ist als das andere. Denn ihr Leben ist gegenseitig aufeinander abgestimmt. Der spätere Taoismus hat zwar über die unterschiedlichen Wesen (Te) von Mensch und Tier diskutiert, aber die Grundvorstellungen des originären Taoismus dabei nicht angetastet: Die einzelnen Wesen werden nach wie vor aus der Ganzheit des Kosmos betrachtet und ihre Bedeutung findet sich auch nur in dieser Ganzheit. Diese Denkweise ist der Grund, warum es im Taoismus keine Rangordnung und Hierarchie des Lebens zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen usw. geben kann, und warum der Mensch im Universum auch keine Sonderstellung hat. Man kann sagen, dass es im taoistischen Denken an differenzierter Beobachtung der Welt und der Lebewesen fehlt, und dass deshalb kein substanzielles Denken entstehen konnte.

2. Die Welt braucht keinen Verwalter

Im taoistischen Denken braucht die Welt keinen Verwalter, denn alle Wesen sind ursprünglich vollständig und jedes kann seinen eigenen Weg entwickeln. Auf den ersten Blick erscheint meine Behauptung, dass die Welt keinen Verwalter braucht, dem taoistischen Denken zu widersprechen. Denn nicht nur das *Tao-Te-King* wiederholt, was der heilige Mensch für das Volk tun soll, sondern auch das Wu-Wei ist als ein Prinzip des Regierens bekannt. Wenn die Welt keinen Verwalter braucht, wer soll dann der heilige Mensch sein? Mit dieser These beginnt oft die Debatte, ob Taoismus Anarchismus sei oder nicht.[25]

Den Taoismus als Anarchismus zu bezeichnen oder den heiligen Menschen als den Verwalter der Welt zu denken, halte ich für Missverständnisse auf Grund einer Verwechslung der realen und der theoretischen Ebene des Taoismus. Wenn das Wu-Wei Prinzip des Regierens, und der heilige Mensch Fürst sein soll, bedeutet dies nicht, dass Laotse die politische Idee hatte, die Welt von einem heiligen Führer leiten zu lassen, um sinnvolles Leben für das Volk zu realisieren. Vielmehr hat Laotse die politische Realität erkannt und versucht sie durch einen anderen Verwaltungsstil zu verbessern. Wenn die Politik nicht abgeschafft werden kann, dann soll der Machthaber zumindest lernen, wie er dem Leben des Volks nicht schadet. Der beste Verwaltungsstil ist nach Laotse das Nicht-Tun. In diesem Sinne kann man das Wu-Wei als Prinzip des Regierens auf zwei Ebenen verstehen.

1. Die Politik ist unvermeidbare Realität und sie kann nicht abgeschafft werden. Laotse hat diese Tatsache angenommen, auch wenn er dies nicht für unbedingt notwendig hält. Denn die Natur des Menschen ist vollständig, und theoretisch kann jeder Mensch ohne die Einmischung einer fremden Macht sein eigenes Leben entwickeln. Wozu braucht die Welt zusätzlich einen Verwalter oder den heiligen Menschen als König und Fürsten?
2. Aber wenn es in der Welt immer schon Politik bzw. Könige und Fürsten gab, dann sollten diese sie doch mit dem Prinzip des Wu-Wei verwalten. Sie sollten die große Freiheit und den Freiraum für das Volk bewahren, damit jeder Mensch sein eigenes Leben entwickeln kann.

„Die Welt braucht keinen Verwalter“ ist eine Aussage innerhalb der Theorie, während die konkreten Verwaltungsvorschläge zu der realitätsbezogenen Praxis des Wu-Wei gehören. Wenn der Anarchismus eine Abschaffung der Regierung einschließt, dann kann Taoismus kein Anarchismus sein, da Laotse diese Realität angenommen und Wu-Wei als Prinzip der

[25] Siehe Kapitel II, Fußnote 30.

Regierung gedeutet hat. Auch wenn Wu-Wei nicht als reale Verwaltungsstrategie, sondern als Weg zum Tao verstanden werden soll, hat Laotse nicht die Absicht, die politische Realität zu ignorieren.

Dass die Welt keinen Verwalter braucht, bezieht sich nicht nur auf die menschliche Welt, sondern auch auf die gemeinsame Welt aller Wesen. Doch ist dieses Denken lediglich idealistisch und theoretisch gemeint. Denn seit es den Menschen gibt, ist schon immer Politik betrieben worden und es gab Verwalter verschiedener Art. Und seit es den Menschen gibt, hat er sich auch immer schon für das höchste Wesen in seiner Umwelt gehalten. Kein chinesischer Denker hat diese Tatsache und die besonderen Fähigkeiten des Menschen verleugnet. Andererseits denken Laotse und Dschuang Dsi, dass alle Wesen von Natur aus ihr eigenes Te erhalten, d.h. sie sind *potenziell vollständig* und können theoretisch ihr Leben selbst entwickeln. In diesem Sinne brauchen sie keinen zusätzlichen Verwalter, der ihr Leben bestimmt. Der Verwalter der Welt (König oder Fürst, Politiker usw.) sind wie fremde Mächte, die vielmehr das Leben des Menschen stören – im schlimmsten Falle unterdrücken und zerstören mehr, als dass sie zum Leben etwas beitragen können. Darum sind weder der Politiker, König oder Fürst für die menschliche Welt *wesentlich* notwendig, noch ist der Mensch für die anderen Wesen und für die Welt verantwortlich. Ideal wäre es, wenn jeder Mensch und jedes Wesen sich nach seiner eigenen Natur entwickeln, und jeder in einer gleichrangigen Position respektvoll mit den Anderen zusammenleben könnte. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Taoismus von dem Konfuzianismus, weil letzterer viel Wert auf die Erziehung des Einzelnen, und die Berufenen als Verwalter und als Vorbild für die anderen Menschen legt. Laotse und Dschuang Dsi waren jedoch keine rein idealistischen Denker. Sie nahmen die Realität der Welt wie sie war, und flohen nicht vor ihr. Sie versuchten die grausame Realität der Politik zu verbessern, denn sie waren innerlich mit der Welt verbunden. Darum ist im *Tao-Te-King* und im *Dschuang Dsi* das Ideal des Berufenen und des heiligen Menschen fast so oft angesprochen worden wie im Konfuzianismus.

3. Es gibt kein Zentrum im Universum

Wenn man über ein Zentrum spricht, ist immer schon eine bestimmte *Grenze* mitgedacht.. Wenn das Universum *ein* Zentrum hat, dann besitzt es gleichzeitig räumlich-zeitliche Grenzen, d. h. es gibt einen Anfang und ein Ende. In einem grenzenlosen Universum kann es kein Zentrum geben, außer wenn man es künstlich einsetzt.

Am Beginn des chinesischen Denkens – zunächst im I-Ging und später im Taoismus – ist die Welt nicht als begrenzter Kosmos gedacht worden. Obwohl die Welt immer als „zwischen Erde und Himmel“ bezeichnet wurde, war ihr zeitlicher Aspekt beständig offen. Die Welt bewegt sich wie in einer Spirale, und zwar in völliger Offenheit, in der Verwandlungen ineinander übergehen. Die Wandlung der Welt folgt bestimmten Gesetzen, aber es gibt für sie weder ein bestimmtes Ziel noch ein Ende. Mit anderen Worten: Die Welt hat weder eine Grenze, noch ein Zentrum, denn sie entwickelt sich nicht teleologisch. Alle Geschehnisse und alles Leben in dieser Welt ist „Selbst-Zweck“. Jeder Punkt und jeder Abschnitt von Raum und Zeit besitzen ihren Eigen-Sinn und können als Ort der Geschehnisse betrachtet werden. In diesem Sinne ist die menschliche Welt kein Zentrum des Kosmos, sondern sie ist nur ein Teil der kosmischen Geschehnisse. Auch wenn Laotse und Dschuang Dsi eigentlich nur für die Menschen geschrieben haben, haben sie niemals gedacht, dass die menschliche Weltgeschichte für den Kosmos *wesentlich notwendig* sein könnte. Sie sehen die menschliche Welt und alle Geschehnisse der Welt *mit dem Blick des Tao*: was auch immer geschieht, es hat seinen eigenen Sinn. Darum kann man ihr Denken als *kosmisches Denken* bezeichnen.

Laotse und Dschuang Dsi haben keine Fragen über weiterführende Möglichkeiten des Kosmos gestellt, ob z. B. im Kosmos noch andere Welten oder Lebewesen existieren, die der Mensch nicht kennt. Dies ist wahrscheinlich von ihren damaligen Vorstellungen vom Kosmos zu weit entfernt. Aber die Grundaussagen über die grenzenlose und zentrumslose Welt bleiben grundlegende Anschauungen des chinesischen Denkens, welche auch vom Buddhismus weiterentwickelt wurden.

In vielen Sutras des Mahayana-Buddhismus wird die Zahl der Welten im ganzen Universum oft mit der Zahl der Sandkörner im heiligen Fluss der Inder verglichen. Das heißt, dass es im ganzen Universum zahllose Welten und Milliarden hoch intelligenter Lebewesen geben muss, die der Mensch wegen seines eingeschränkten Wissens noch nicht kennt. Der Mensch ist weder das einzige Wesen, das denken kann, noch ist er das intelligenteste Lebewesen. Das Leben des Menschen ist kostbar, weil er sein Leben mit eigenem Bemühen weiter entwickeln kann, so dass er einen Weg zur Vollendung, wie Buddha in der Vollkommenheit der universalen Empathie, gehen kann. Da der Mensch und alle anderen Lebewesen die gleiche Buddha-Natur besitzen, ist der Mensch mit allen Wesen seelisch verwandt. Darum sollten die Menschen mit den anderen Lebewesen respektvoll umgehen und sie als gleichrangige Wesen

betrachten. In vielen asiatischen Ländern, in denen Mahayana- und Vajayana–Buddhismus bis heute noch viele Gläubige haben, sind diese Weltanschauungen überliefert. Der Taoismus stimmt damit überein, und im Laufe der chinesischen Geschichte sind auch langsam die Grenzen zwischen Taoismus und Buddhismus in Bezug auf diese Weltanschauungen verschwunden.[26]

B. Das Verhältnis von Sein und Mensch und allen anderen Seienden in der abendländischen Philosophie

1. Die differenzierte Betrachtung über alle Seienden in der griechischen Philosophie

Am Anfang der abendländischen Philosophie gab es viele empirische Beobachtungen und Kenntnisse über die verschiedenen Eigenschaften von Mensch, Tier, Pflanze und anorganisch Seienden. Aristoteles stellte die wesentliche Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier, die mit objektiver Beobachtung und Analyse klargestellt und begründet wurde. Es gibt gemeinsame Funktionen von Mensch und anderen Lebewesen: z.B. die Ernährung und die Fortpflanzung (Mensch-Pflanze), sowie die Empfindung und den Ortswechsel (Mensch-Tier). Aber der Mensch ist das einzige Lebewesen, das denken kann und Vernunft besitzt – das unterscheidet ihn vom Tier. Mit Beobachtung und Analyse der Einzelwesen entsteht auch das Substanz- Denken. Es gibt für jedes selbstständig Seiende etwas Beharrendes, das nicht verändert werden kann und das seine Essenz ausmacht. Dieses Zugrundeliegende bildet das Wesen eines Seienden, und dies kann dann als Einzelwesen betrachtet werden.

Dieser Standpunkt der substantiellen Wesensbestimmung aus der empirischen Beobachtung heraus ist realer und differenzierter als der der chinesischen Denker. Die Philosophie der alten Griechen ist bereits die Grundlage der modernen Naturwissenschaften, in der die Dinge aus einer realen Perspektive ausgelotet werden. Was die Verhältnisse von den Menschen, Tieren und allen anderen Seienden angeht, handelt es sich um eine Hierarchie und biologische

[26] Ich kann bei meinen Ausführungen über die Verhältnisse zwischen Tao, Mensch und allen anderen Lebewesen nicht nur im Rahmen des alten Taoismus bleiben, da er heute fast die gleichen Weltanschauungen wie der Buddhismus hat. Diese Aussagen sind im Mahayana- und Vajayana-Buddhismus dieselben, aber werden vom Hinayana-Buddhismus (in Sri Lanka und Thailand) abgelehnt. Mahayana–Buddhismus wird seit ca.1500 Jahren in China, Korea und Japan überliefert. Vajayana–Buddhismus findet sich hauptsächlich in Tibet, in der Mongolei, in Nepal und verbreitet sich heute langsam in einigen westlichen Ländern. Über die Weltanschauungen des Buddhismus siehe z. B. Michael von Brück: „*Buddhismus-Grundlagen, Geschichte, Praxis*“, Gütersloh 1998.

Rangordnung der Welt, die immer schon existent und erfahrbar ist. Im Vergleich beider Denkweisen, kann man sagen, dass die Verhältnisse von Mensch und allen anderen Seienden bei den alten Griechen vielmehr in differenzierten Eigenschaften und realen Verhältnissen hervortreten, während die alten Taoisten mehr über die Ganzheit der Welt nachgedacht, aber die Realität der biologischen Welt und die Differenz zwischen ihnen außer Acht gelassen haben.

2. Der Mensch als beauftragter Verwalter der Welt im Christentum

Im Christentum wird die Hervorbringung der Welt und jedes einzelnen Dinges aus dem Nichts durch einen allmächtigen Schöpfergott gedacht. Die menschliche Geschichte ist mit einer Schöpfungsgeschichte verbunden. Es gibt bestimmte Grundaussagen im Christentum: Die Welt hat einen Anfang und ein Ende, sie entwickelt sich zu einem bestimmten Ziel, und die Erde ist die einzige von Gott geschaffene Welt. Nach theologischer Auffassung muss Gott als die einzige und oberste Zweckursache des Weltgeschehens betrachtet werden, und der Sinn der menschlichen Geschichte ist damit eng verbunden. Der Mensch ist das Abbild Gottes und als einziger von Gott beauftragt, die Welt und alle Seienden zu verwalten, was seine hohe Würdigkeit erklärt. Die Sonderstellung des Menschen in der Welt ist nicht nur durch die Vernunft begründet, sondern gerade durch diesen Auftrag Gottes legitimiert.[27]

Vergleicht man das christliche und taoistisch-buddistische Denken miteinander, dann finden sich zwei deutliche Unterschiede:
Erstens bezieht sich die Welt des christlichen Denkens auf die menschliche, auf die von Gott geschaffene Welt, die die einzige ist und Anfang und Ende besitzt. Im taoistischen Denken hat die Welt keinen Anfang und kein Ende und ist nicht von einem Schöpfergott geschaffen. Im buddhistischen Denken gibt es Milliarden Welten, die entstehen und vergehen, und die der Mensch nicht kennt. Das Universum ist ein grenzenloses Geheimnis, das man nicht erklären kann. Die menschliche Welt ist nur *eine* Welt von unzählbaren Welten und sie ist daher auch kein Zentrum im Universum.

Zum zweiten gibt es im Christentum einen besonderen Bezug zwischen Mensch und Gott, der dem Menschen eine Sonderstellung und eine hervorgehobene Würde beschert. Der Mensch hat eine besondere Aufgabe: er ist der von Gott Beauftragte, der die Erde zu verwalten hat. Im

[27] Ich beschreibe hier nur die ganz allgemeine Weltanschauung des Christentums, die jeder kennt. Über das christliche Denken siehe z. B. Hans Küng: „*Das Christentum – Wesen und Geschichte*“, München 1995.

Gegensatz dazu betonen der Taoismus und Buddhismus die Gleichheit und seelische Verwandtschaft zwischen den Menschen und allen anderen Lebewesen. Alle Wesen sind von Natur aus vollständig und können sich entwickeln, darum braucht die Welt keinen Verwalter. Der Mensch hat keine Sonderstellung auf der Erde, sondern er ist ein Wesen wie die anderen, die einen je eigenen Sinn haben.

3. Die Zusammengehörigkeit des Menschen und des Seins in Heideggers Denken

In der neuzeitlichen Metaphysik sieht der Mensch sich selbst als das Subjekt und alle anderen Seienden als die Objekte des Denkens. In der Metaphysik bezieht sich das Subjekt auf die Objekte nur auf einer Ebene des Denkens, um die Gewissheit der Erkenntnisse zu begründen. Aber in Naturwissenschaft und Technik sind alle anderen Seienden nicht nur als Objekte des Denkens betrachtet worden, sondern auch zum Besitz und zur Beute des Menschen geworden. Das Verhältnis zwischen den Menschen und allen anderen Seienden ist weder eine reale Hierarchie der Lebewesen, die auf ihre unterschiedlichen Fähigkeiten gegründet wird, noch ein Verhältnis als unterschiedliche Kreaturen vor Gott, sondern es ist ein Verhältnis von Besitzer und Besitz, von Herrscher und Beherrschtem. Durch die Macht des Denkens begründet der neuzeitliche Mensch seine Sonderposition auf der Erde, und weiterhin wird durch die Naturwissenschaft und Technik die menschliche Machtposition über alle anderen Seienden gefestigt, die das Schicksal des Planeten bestimmt. Der Mensch der technischen Welt ist der Herr aller Seienden geworden.

Heidegger sieht das neuzeitlich metaphysisch-technische Denken kritisch und stellt eine neue, verantwortliche Haltung allen anderen Seienden gegenüber dar: Der Mensch soll die Erde hüten und pflegen. Seine Position kann mit einem bekannten Satz von ihm ausgedrückt werden:

> *„Der Mensch ist kein Herr des Seienden, sondern er ist der Hirt des Seins.“*
> *(GA9, 342; VA 30; EW 69-72)*

Sein Denken in Bezug auf das Verhältnis zwischen den Menschen und allen anderen Seienden möchte ich von zwei Aspekte aus erläutern: Erstens, im Vergleich mit dem neuzeitlich-technischen Denken, und zweitens, im Vergleich mit dem taoistischen Denken.

Erstens unterscheidet sich Heidegger vom technischen Denken, indem er die Position des Menschen nicht auf die Macht des Denkens und Wissens, sondern auf die wesentliche Zusammengehörigkeit mit der Wahrheit des Seins und der verantwortlichen Teilnahme an der Welt gründet. Er soll alle anderen Seienden und die Natur nicht als Besitz betrachten und sie beherrschen wollen, sondern er soll als der Hirte des Seins die Erde schonen und pflegen. Dieses Denken ist dem christlichen Denken sehr nahe: Dort ist der Mensch der von Gott beauftragte Verwalter der Erde. Doch ist im Unterschied zum Christentum nicht Gott der Auftraggeber, sondern die Wahrheit des Seins. Der Mensch ist nicht der eingesetzte Hirte Gottes, sondern der Hirte des Seins. Der Auftrag ist nicht durch eine Offenbarung gegeben, sondern sie ist ein innerer Auftrag, der bereits im Wesen des Menschen liegt. Da der Mensch wesentlich der Zugehörige zur Wahrheit des Seins und der einzige in die Wahrheit des Seins Eingelassene ist, ist seine Aufgabe und seine Position wesentlich zu unterscheiden von den anderen Seienden auf der Erde. Die wesentliche Zusammengehörigkeit von Mensch und Wahrheit des Seins erörtert er in *„Sein und Zeit"*, und dort in der Daseinsanalyse der Fundamentalontologie. Denn die Wahrheit des Seins ist im Seinsverständnis des Daseins fundiert und kann nur durch die Analyse der Seinsstrukturen des Daseins erörtert werden. In *„Gelassenheit"* betont er ebenfalls diese Zusammengehörigkeit:

> *„Das Menschenwesen ist der Wahrheit übereignet, weil die Wahrheit den Menschen braucht. Das Wesen des Menschen ist einzig deshalb in die Gegnet gelassen [...], daß diese ohne das Menschenwesen nicht wesen kann, wie sie west." (64-65)*

Zweitens mit der wesentlichen Zusammengehörigkeit zwischen den Menschen und der Wahrheit des Seins, schließt er die Möglichkeit aus, dass es noch andere Wesen geben könnte, die die Wahrheit des Seins verstehen könnten. Ich bezeichne sein Denken im Kontrast zu dem *„kosmischen Denken"* des Taoismus bzw. des Buddhismus, deswegen als eine Art von *„anthropozentrischen Denken"*. Die Bedeutungen dieser zwei Begriffe müssen jedoch erst geklärt werden. Ein anthropozentrisches Denken lässt sich lexikalisch definieren:

> *„eine Anschauung, nach der der Mensch Mittelpunkt der Welt und Zweck des Weltgeschehens ist"*.[28]

Die neuzeitliche Metaphysik im allgemeinen entspricht dieser Definition. Denn der Mensch als Subjekt stellt sich in den Mittelpunkt der Welt und betrachtet die Natur und alle anderen

[28] Siehe: Heinrich Schmidt und Georgi Schischkoff (Hrsg.): *„Philosophisches Wörterbuch"*, Stuttgart 1982, 30.

Seienden als seinen Besitz. Im Vergleich zu dem neuzeitlich-metaphysischen Denken, kann man sagen, dass Heideggers Denken gerade nicht anthropozentrisch ist. Denn er versucht das Problem des metaphysischen Denkens zu überwinden und dessen Grenzen zu überschreiten, indem er den Mensch nicht als Zentrum der Welt, sondern als ein Teil der Welt – die Sterblichen als eine Weltgegend des Gevierts - erklärt. Er sieht die menschliche Geschichte nicht nur als eine von den Menschen gelenkte Geschichte, sondern erklärt sie als eine Geschichte des Entbergung-Verbergungs-Prozesses der Wahrheit des Seins. Mit anderen Worten: die menschliche Geschichte ist aus der Seinsgeschichte gesehen und der Mensch ist aus seiner wesentlichen Zugehörigkeit zum Ganzen des Seins gesehen worden. Man kann durchaus aus dieser und anderen Hinsichten die Behauptung wiederlegen, dass Heideggers Denken ein „anthropozentrisches Denken" ist.

Wenn ich Heideggers Denken als „anthropozentrisches Denken" bezeichne, ist das ausschließlich aus dem Kontrast zu dem „kosmischen Denken" des Taoismus bzw. Buddhismus zu verstehen. Und zwar nur in Bezug auf zwei Fragestellungen:
Erstens: Gibt es noch andere Lebewesen auf der Erde, die das Sein auch *verstehen* können?
Zweitens: Ist die menschliche Welt die einzige Welt in dem Universum überhaupt?
Mit diesen zwei Frage möchte ich keine Auseinandersetzung auf einer sachlichen Ebene eingehen, nämlich nicht zu fragen, ob das Tier das Sein verstehen kann, und ob es in dem ganzen Universum noch andere Welten gibt oder nicht. Denn auf diese sachliche Frage kann man keine einzige und absolute Antwort finden. Und man kann immer von verschiedenen Aspekte aus begründen und die Argumenten der Anderen wiederlegen. Ich möchte mich nur auf die Frage konzentrieren, von welchem Aspekte aus diese Frage vom Taoismus (bzw. Buddhismus) und von Heidegger gedacht worden sind.[29]

Heidegger betont, dass die Wahrheit des Seins nur von dem Seinsverständnis des Menschen her erklärt werden kann. Sowohl in *„Sein und Zeit"* als auch in *„Gelassenheit"* wird vorausgesetzt, dass der Mensch das einzige Wesen ist, das in die Wahrheit des Seins

[29] Viele asiatische Philosophen haben diesen Unterschied schon besprochen, auch wenn sie ihn anders formulieren. Kah Kyung Cho hat in seiner Abhandlung *„Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung"* über den Einfluss des christlichen Denkens bei Heidegger geschrieben und den Unterschied zwischen der anthropozentrischen Perspektive Heideggers und der kosmischen Perspektive des Taoismus klar herausgestellt. Was er darüber schreibt, hat meine Vorstellungen verstärkt, da ich in vielen Punkten mit ihm übereinstimme. Siehe: Kah Kyung Cho: *„Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung"* in: D. Papenfuss et al. (Hrsg.): *„Zur philosophischen Aktualität Heideggers – Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung"*, Frankfurt 1992, 299-324.

eingelassen ist, und nur von seinem Seinsverständnis des Daseins erörtert werden kann. Damit ist es ausgeschlossen, dass außer dem Menschen ein anderes Wesen innerhalb des Universums die Wahrheit des Seins auf eine andere Weise verstehen kann. Nicht nur die Tiere sind ausgeschlossen, sondern auch die Möglichkeit, dass es noch andere intelligente Lebewesen in anderen unbekannten Welten gegen könnte. Es ist wohl nicht seine vorrangige Absicht, durch die Betonung der Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein alle anderen Seienden auszuschließen, vielmehr möchte er sich dadurch von dem neuzeitlichen Denken abgrenzen, welches ein Herrschafts-Verhältnis zwischen Mensch und Natur postulierte. In dieser Ausgeschlossenheit liegt jedoch ein große Unterschied zwischen Heideggers Denken und dem Taoismus-Buddhismus.

In Bezug auf die erste Frage, lässt sich fragen, ob es noch andere Wesen auf der Erde gibt, der das Sein verstehen können?
In der Freiburger Vorlesung *„Grundbegriffe der Metaphysik"* (GA 29/30) hat Heidegger eine weitgehende Auseinandersetzung mit diesem Thema geleistet. Drei leitenden Thesen für diese Frage heißen: *„der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend"*. Der Unterschied zwischen dem Stein, dem Tier und dem Mensch besteht darin, dass die Seinsarten dieser Seienden unterschiedlich sind. Die Weltlosigkeit des Steins bzw. des anorganischen Wesens ist durch seine Zugangslosigkeit zum anderen Seienden gekennzeichnet. Und die Unterschiede zwischen den Seinsarten der Tieren und dem Menschen sind in vielen Hinsichten zu deuten, z.B. in ihren unterschiedlichen Fähigkeiten und Können.[30] Welches wesentliche Können unterscheidet den Menschen von dem Tier? Heidegger hat diese mehrmals geschrieben:

> *„Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden." (VA 171)*

Heidegger sieht einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Er behauptet diesen Unterschied jedoch nicht mit der traditionellen Begründung, dass nur der Mensch die Vernunft hat und denken kann, sondern damit, dass nur der Mensch *sterben kann*. Er sieht das Leben der Tiere als einen biologischen Vorgang, in welchem kein Tier die Möglichkeit hat,

[30] Zu diesem Thema siehe Martin Heidegger: *„Grundbegriffe der Metaphysik"*, GA 29/30, 261-440. Ich kann die gesamte Erörterung in diesem Band nicht darstellen, sondern nur kurz erwähnen, weil es sonst zum selbstständigen Thema werden würde. Darum belasse ich es bei diesem wesentlichen Unterschied.

sich ein sinnvolles Leben zu gestalten. Der Mensch ist das einzige Wesen, das fähig ist, sich mit seinem endlichen Leben – mit seinem Tod – zu konfrontieren und aus dieser Haltung heraus sein eigentliches Leben sinnvoll zu gestalten.[31] Mit anderen Worten: die Seinsart des Menschen und des Tieres sind wesentlich verschieden. Die Seinsart des Menschen ist ein Seinsart, die mit dem Sinn vom Sein verbunden ist: der Mensch kann sein endliches Leben sinnvoll entwickeln und den Tod als Tod vermögen. Und das Tier kann nur verenden, d.h. es wird von einem natürlichen Vorgang bestimmt, und kann nicht selbst sich sinnvoll entwickeln.

Wie würde diese Frage von dem originalen Taoismus beantwortet werden?[32]
Laotse und Dschuang Dsi hatten keinen differenzierten Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier, sondern sie sahen alle Wesen von dem Standpunkt der Ganzheit aus. Das Leben jedes Wesens ist ein Teil des Lebens des großen Kosmos und jedes Wesen hat ein je eigenes Te, darum ist jedes Wesen von Grund aus potenziell „vollständig". Man kann nach taoitischem Denken z.B. sagen: das Leben eines Vogels ist vollständig, indem er fliegen, singen, sich in dem Wald bewegen und sein Nest selbst aufbauen kann. Seine Fähigkeit und Können sind ausreichend für die Bedürfnisse seines Lebens und er kann sich in seinem Leben selbst versorgen – darum ist sein Leben schon vollständig. Er hat eine anderen Weise, seine Umwelt wahrzunehmen und zu verstehen und er hat eine andere Seinsart als der Mensch. In diesem Sinne ist sein Leben auf eigene Art und Weise vollständig. Vermutlich hat er keine Sinnfrage an sich selbst gestellt, wie der Mensch dies tut, aber sein Leben hat einen eigenen Sinn in dem Ganzen des Kosmos. Von diesem Ganzen des Kosmos, d.h. von dem Blick des Taos aus gesehen, hat das Leben eines Menschen und das Leben eines Vogel keinen wesentlichen Unterschied. In diesem Sinne kann man sagen, dass im taoistischen und buddhistischen Denken alle Tiere die Welt verstehen können, auch wenn ihre Verständnisse ganz anderes als die des Menschen sind.

[31] Vgl. meine Interpretation von den Sterblichen, die den Tod als Tod vermögen, in Kapitel III, III,2: „Wohnen im Geviert".

[32] Ich beschränke mich hier nur auf „den originalen Taoismus". Denn im späten Taoismus (ca. 2 Jh. n. Chr.) gab es eine Auseinandersetzung gerade mit diesem Thema: ob das Te des Menschen, des Tieres und der Pflanze das Gleiche sei oder ein Unterschiedliches. Man kann diese Frage fast so übersetzen, als ob es die Frage nach den verschieden Seinsarten des Seienden und nach den verschieden Bedeutungen des Sinn vom Sein ist. Ich kann hier auf diese Auseinandersetzung nicht eingehen, denn es verlangt eine weitere Untersuchung in Bezug auf den Taoismus in der Han-Dynastie, was den Rahmen meiner Arbeit sprengen würde.

In Bezug auf die zweite Frage, lässt sich fragen, ob die menschliche Welt die einzige im Universum überhaupt ist?

Diese Frage ist schwierig zu beantworten, weil der Begriff „Welt“ in Heideggers Denken und im taoistisch-buddhistischen Denken sehr unterschiedlich gedacht worden ist. Man kann diese Frage nicht beantworten, ohne sich vorher mit dem Begriff der Welt in beiden Philosophien auseinander gesetzt zu haben. Was meine Frage betrifft, handelt es sich nicht um den Begriff „Welt“, sondern um die „Weltanschauungen“, die in Heideggers Denken und im taoistisch-buddhistischen Denken verborgen sind. Heidegger schreibt:

> *„Philosophie ist weder Wissenschaft noch Weltanschauungsverkundigung“ (GA29/30, 1-3)*

Aber bei der Betonung der ausschließlichen Zusammengehörigkeit zwischen den Menschen und der Wahrheit des Seins, bei der der Mensch der einzige in die Wahrheit des Seins eingelassen ist und eine Sonderstellung als der Hirt des Seins hat, vermittelt er eine Weltanschauung, die im Abendland geläufig ist, aber einen sehr großen Unterschied zum taoistisch–buddhistischen Denken darstellt.

Wie schon erwähnt, ist im taoistischen bzw. buddhistischen Denken die Welt, gleichgültig, wie sie genannt wird („zwischen Himmel und Erde“, „das Tao“, „die unzählbaren Welten“ im Buddhismus usw.), nicht auf die menschliche Welt beschränkt. Die Welt des Taoismus hat weder räumliche noch zeitliche Grenzen, darum kann es kein Zentrum geben. Da die Welt weder Grenze noch Zentrum hat, kann die menschliche Welt nicht der einzige Welt sein, die es überhaupt gibt. Der buddhistische Denker erklärt alle Geschehnisse mit dem Prinzip dem „konditionellen Entstehen“, d.h. wenn die Bedingungen für die Existenz eines Seienden vorhanden sind, dann wird dieses Seiende entstehen. Die Bedingungen verändern sich ständig, darum verändern sich die Seienden, die Dinge und alle Geschehnisse ständig. Die Existenz des Menschen und die menschliche Welt überhaupt, unterliegt auch diesem Prinzip, sowie die Existenz der anderen Welten, die der Mensch wegen der Einschränkung seiner Kenntnisse noch nicht kennt.[33] Der Mensch sowie alle anderen Wesen, in bekannter oder unbekannter Welt, gehören zusammen zu dem gleichen Ursprung der Welt – der Ozean der Buddhanatur. Darum sind alle Wesen und die Menschen wesentlich miteinander verbunden.

[33] Die Frage, wie das Universum überhaupt ist, wie groß, wie viele Lebewesen darin leben usw., hat Buddha nicht beantwortet. Er sagte, dass dies kein wichtiges Thema für das kurze Leben des Menschen ist. Er sagte aber dennoch, dass es unzählbare Welten und Lebewesen im grenzlosen Universum gibt, die auf ihre eigene Weise ihre Welten konstruieren.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Taoismus-Buddhismus von Heideggers Denken: In der Weltanschauung des Taoismus und Buddhismus besteht eine offene Zusammengehörigkeit zwischen den Menschen, allen anderen Seienden, die überhaupt existieren, und dem Sein. Heidegger betont im Gegensatz dazu eine ausschließliche Zusammengehörigkeit zwischen dem Menschen und der Wahrheit des Seins.

Aus der Sicht und dem Denken des Taoismus bzw. Buddhismus könnte man Heidegger fragen: Warum muss die Zusammengehörigkeit zwischen Mensch und Sein mit einem Ausschluss aller anderen Wesen verbunden sein? Warum ist die Sonderposition des Menschen und seine Einzigartigkeit auf der Erde für die Identität des Menschen als Menschen so wichtig? Und wenn der Mensch doch nicht das einzige Wesen im Universum ist, das denken und die Wahrheit des Seins verstehen kann, wäre es eine Bedrohung für den Menschen als Menschen?

Innerhalb der taoistischen und buddhistischen Weltanschauungen kann man sich nicht vorstellen, dass der Mensch das *einzige* Lebewesen im ganzen Universum sein soll, das Vernunft hat, das denken kann und das die Wahrheit des Seins verstehen und erklären kann. Und die menschliche Geschichte ist nicht so wesentlich und wichtig für das grenzenlose Universum. Das bedeutet nicht, dass Taoismus und Buddhismus das Leben des Menschen abwerten, sondern sie sehen das Leben des Menschen und die Geschichte des Menschen aus einer anderen Perspektive: aus der Ganzheit des Kosmos. Darüber weiß der Mensch nur ganz wenig, denn sie ist grenzenlos. Man kann diese Sehweise sicher auch in Frage stellen: Wie kann der Mensch aus der Ganzheit des Kosmos denken, wenn er über das Ganze doch gar nichts weiß? Ist diese Ganzheit des Kosmos und das kosmische Denken selbst nicht nur eine Vorstellung des Menschen? Oder gar nur eine Vermutung? Wie kann man sich ein grenzenloses Universum mit Milliarden hoch intelligenter Lebewesen, die der Mensch überhaupt nicht kennt, vorstellen? Und auch wenn das Universum uferlos ist, ist die menschliche Kenntnis doch die einzige, die für den Menschen als Grundlage für die Wahrheit dienen kann. In diesem Sinne widerspricht es sich auch nicht, dass der Mensch von sich aus als der einzige die Wahrheit begründen kann, was wiederum seine Sonderposition auf der Erde erhält. Diese Themen sind spannend, sowohl für eine Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Taoismus, zwischen östlicher und westlicher Philosophie, als auch zwischen

christlichen und buddhistischen Weltanschauungen.[34] Aber diese Auseinandersetzung verlangt eine umfangreiche Untersuchung und sprengt den Rahmen meiner Arbeit. Darum möchte ich hier nur die genannten Unterschiede darstellen, aber diese Fragen ganz offen lassen.

3.4. Wu-Wei und Gelassenheit

A. Ähnlichkeiten

1. Überschreitung der Grenzen des menschlichen Willens

Wu-Wei bedeutet wörtlich „*tun nicht tun*", was ein Handeln beschreibt, welches ohne Willen ausgeübt wird. Laotse kritisiert das vom Willen gesteuerte Handeln, besonders wenn es wirtschaftliches oder politisches Handeln ist, oder wenn es die Kultivierung des Konfuzianismus betrifft. Verallgemeinernd gesagt ist das Denken des Wu-Wei eine Grenzüberschreitung des ontischen Willens. Es scheint fast widersinnig zu sein, da ohne den Willen doch scheinbar gar keine Handlung ausgeübt werden kann, da die menschlichen Beschäftigungen schließlich lebensnotwendig für die Existenz sind. Wie kann es denn falsch sein, mit dem Willen zu handeln? Was Laotse als Problem sah, ist nicht das einfache Handeln mit dem Willen, sondern die Verfangenheit des Menschen in ihm. Wenn der Mensch die Grenzen seines Willens nicht erkennen kann und in seinem Wahn alles mit seinen Intentionen zu steuern versucht, dann treibt man sich selbst oder andere in eine Sackgasse. In eigener Gewalt liegt nur die Bemühung seinen Wunsch zu realisieren, aber ob dieser von Erfolg gekrönt wird, hängt von vielen anderen Faktoren ab. Man kann zudem nicht mit dem eigenen Willen andere bezwingen oder das eigene Denken auf den Anderen übertragen, da jeder Mensch seine eigene Dynamik im Leben hat. Man kann die Geschehnisse der Welt nur wenig steuern, da die Entwicklungen der Weltgeschehnisse nicht im Bereich der menschlichen Macht liegen. Wu-Wei ist ein Prinzip des Handelns, das verbunden ist mit dem Glauben an die Selbstregulierungsmöglichkeit der Geschehnisse des Lebens. Der Mensch soll sich beim Handeln Mühe geben, aber sich innerlich eine offene Haltung für die Verwandlung der Geschehnisse vorbehalten. Es gibt so viele Elemente, die die Geschehnisse der Welt

[34] Zum Dialog zwischen Christentum und Buddhismus siehe z.B. Michael von Brück und Whalen Lai, „*Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*" München, 2000.

beeinflussen – die Zeit, der Raum und alle möglichen Bedingungen. Der Wille des Menschen ist nur eins von diesen Elementen und hat lediglich begrenzte Wirkung auf die Geschehnisse. Wu-Wei als Prinzip des Handelns beinhaltet einen offenen Blick für die vielfältigen Möglichkeiten und die Dynamik der Geschehnisse. Hört man auf seine Intuition, die besser ist als der Wille, da sie tiefgehend im Tao verwurzelt ist, kann man die Grenzen des Willens überschreiten. Das heißt allerdings nicht, dass man mit noch stärkerem Willen an die Sache herangeht, oder vor den Dingen resigniert, sondern dass man die Möglichkeiten der Wandlungen in der Welt respektiert. Die Geschehnisse der Welt sind nicht Produkte des menschlichen Willens, sondern sich je und je enthüllende Geheimnisse des Tao. Bei Laotse heißt es:

> *„In seiner Einheit heißt es das Geheimnis. Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten." (K I, W)*

In dieser Hinsicht steht Heidegger Laotse sehr nahe. Es gibt in der Schrift „*Gelassenheit*" einige Sätze, die dem sehr ähnlich sind:

> *„Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten [...]." (Gel, 26)*

Heidegger richtet bei dem Gelassenheitsdenken seine Kritik gegen den ontologischen Willen der neuzeitlichen Metaphysik und des technischen Denkens.[35] Das metaphysische Denken

[35] Ich muss hier die Bedeutungen des ontisch-ontologischen Willens, den ontischen Lebensweg und den ontologischen Denkweg zuerst definieren. Mein Verständnis von dem Ontischen und dem Ontologischen sind mit Heideggers Erklärung über das Dasein verbunden. Jedoch kann ich diese zwei Termini nicht ganz in ihrer spezifischen Bedeutung von *Sein und Zeit* anwenden. Über das Ontische heißt es dort: *„Die Frage der Existenz ist eine ontische Angelegenheit des Daseins. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die Existenzialität.. Die Aufgabe einer existenzialen Analytik des Daseins ist hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der ontischen Verfassung des Daseins vorgezeichnet.[...] Die existenziale Analytik [...] ist existentiell, d.h. ontisch verwurzelt.*" (SuZ, 12-13) D. h., dass die Bedeutung des Ontischen mit der Existenz des Daseins existenziell verbunden ist. Daran anschließend definiere ich das Ontische als die *Ganzheit des Lebens eines einzelnen Menschen*. Ich möchte aber nicht den Willen des einzelnen Menschen als „empirisch" bezeichnen, da in der abendländischen Philosophie dieser Ausdruck mit dem Sinnlichen verbunden ist, während jedoch in der chinesischen Philosophie das Leben des Menschen in seiner Ganzheit viele Dimensionen beinhaltet. Ontologie ist *„griechisch „Seinswissenschaft", Lehre vom Sein als solchem, von den allgemeinen Seinsbedeutungen und – bestimmungen. Bezeichnung für die Metaphysik des Seins und der Dinge als Grundlage der Metaphysik überhaupt. [...] Bei Heidegger im Sinne der Fundamentalontologie."* (S. Heinrich et al. (Hrsg.) *„Philosophisches Wörterbuch"*, Stuttgart 1982, 503-504.) Den ontologischen Willen definiere ich als einen vom neuzeitlichen denkenden Subjekt entwickelten allgemeinen Willen, der in der allgemeinen Vernunft wurzelt und der der Antrieb der neuzeitlichen Wissenschaftstechnik ist. Der ontologische Weg ist der philosophische Denkweg, der mit zweitausend Jahren abendländischer Philosophie verbunden ist, und der nach dem Sinn vom Sein und den allgemeinen Seinsbestimmungen fragt. Auch wenn das philosophische Denken sehr

stellt den menschlichen Willen als den Motor der Bewegung der Welt dar. Was der Mensch will, setzt er durch, auch wenn die Natur und die ganze Erde geopfert werden. Der ontologische Willen des metaphysischen Denkens expandiert zum planetarischen Imperialismus, der sich noch weiter in den Weltraum ausdehnt. Doch wozu diese willentlich so stark angetriebene Entwicklung? Was Heidegger als Gefahr sieht, ist nicht die negative Wirkung der Technik, sondern die Art und Weise des technischen Denkens: Der Mensch erträumt sich, mit seinem eigenen Willen die ganze Welt zu beherrschen, zu kontrollieren und die Geschicke der Welt zu lenken. Aber dieses Denken verschließt dem Menschen andere Möglichkeiten der Wirklichkeitserfassung. Wenn der Mensch nur auf dieser Ebene des technischen Denkens bleibt, dann kann er nichts anderes tun, als *„nur noch die Technik blindlings zu betreiben oder sich hilflos gegen sie aufzulehnen und sie als Teufelswerk zu verdammen.“ (VA 29)*

Bezeichnenderweise ist die Realität der technischen Welt anders geworden: weder ist die Auswirkung der Technik unter der Kontrolle des menschlichen Willens, noch hat der Mensch durch die Technik für sich eine Sicherheit auf der Erde aufgebaut. Mit der technologischen Entwicklung hat der Mensch weder für sich selbst mehr Glück gewonnen, noch kann er das eigene Schicksal und das der Erde bestimmen. Die Welt bekam noch mehr Hunger und Kriege, zudem eine größtmögliche Umweltverschmutzung und teilweise Zerstörung. Die Gentechnik, der Computer, die immer neuen Waffensysteme beeinflussen das Leben des Menschen stark und verleihen ihm ein ambivalente Zukunftsvision. Mit dieser Realität konfrontiert, bleibt einem nur, die Grenzen des menschlichen Willens zu erkennen und einen anderen Weg des Denkens einzuschlagen. Das heißt nicht, dass man die Technik abschaffen soll, da ein Zurückdrehen der Entwicklung auch kaum möglich ist, sondern dass der Mensch seine Prinzipien des Denkens ändern muss. Sein Denken sollte sich nicht auf die Beherrschung der Welt richten, sondern er sollte wahrhafte Selbsterkenntnis finden. Wenn er erkennt, dass er kein übermächtiges Subjekt der Welt, sondern nur ein leibhaft-sterblicher Mitbewohner der Welt ist, dann wird seine Haltung bescheidener werden. Er kann als schöpferischer Mitbewohner die Welt schonen und pflegen. Er kann die Wandlung der Welt

---

individuell ist, ist es auch mit der philosophischen Tradition und ihren allgemeinen Fragestellungen verbunden. So bezeichne ich den ontischen Lebensweg im chinesischen Sinne als Erfahrung und als ganzheitliches Leben des einzelnen Menschen, auch wenn die Bezeichnung „ontisch“ und ihre existenzielle Bedeutung im westlichen Sinne etwas abwertend ist. Ich bezeichne den ontologischen Denkweg als die Art und Weise des Philosophierens der abendländischen Philosophie, was Heidegger einschließt. Ich möchte allerdings anmerken, dass ich diese zwei Termini nur aus einer Zwangslage heraus benutze, da ich mir keine besseren Bezeichnungen für diesen Unterschied ausdenken kann.

dem Geheimnis des Seins überlassen und gelassen auf die Veränderungen warten. Indem er nicht mehr nur die Welt beherrschen will, kann er sein Denken in eine andere Richtung drehen: er lässt sich in den Augenblick des Seins ein, er kann die Welt mitschöpferischer bewohnen und hüten, und schließlich die Grenzen seines Willens überschreiten. Es wird sich für ihn die Möglichkeit öffnen, dass er auf der Erde sein Zuhausesein findet und sein wahres Leben in dem Augenblick des Seins verwirklicht.

2. Wu-Wei und Gelassenheit als Wege der Rückkehr

Betrachtet man die Menschen in China vor zweitausend Jahren und vergleicht sie mit denen der Weltzivilisation des 21. Jahrhunderts, finden sich viele Ähnlichkeiten. Vor zweitausend Jahren lebten die Menschen in China in einer etwas monotonen Gesellschaft und wurden von verschiedenen politischen Mächten dominiert. Heute leben die Menschen in einer kompliziert vernetzten Welt, in der es noch mehr ideologische und wirtschaftlich-politische Konflikte gibt. Die Faktizität des menschlichen Lebens bleibt jedoch ähnlich, auch wenn die äußerliche Form durch die Entwicklung der Technik und Wissenschaft sehr verändert scheint. Auch die Grundbedürfnisse des Menschen sind gleich geblieben: die Menschen haben ein Bedürfnis nach einem Zuhausesein, wo sie selbst sein können, und wo ihre Sehnsucht nach einem sinnvollem Leben gestillt wird. Andererseits ist der Mensch und seine Gesellschaft auch immer mit bestimmten Macht- und Besitz-Strukturen verbunden, welche ihm eine scheinbare Sicherheit verleihen. Im alten China glaubte man mit politischen Strukturen Sicherheit zu erlangen und in der abendländischen Neuzeit mit der technischen Macht. Man muss aber erkennen, dass die Sehnsucht nach dem Sinn nicht mit Macht und Besitz befriedigt werden kann. Um echten Sinn im eigenen Leben zu suchen und ein wirkliches Zuhausesein auf der Erde zu finden, muss das Denken des Menschen in eine andere Richtung gedreht werden. Nicht soll man mit seinem Willen nach *vorne* und nach *außen* greifen, sondern im „Schritt zurück“ zu seinem Ursprung schauen.

In Kapitel III habe ich die Gelassenheit und das Warten als Weg der Rückkehr in drei Bezügen erläutert: im Zurück zu der Welt, im Zurück zu sich selbst, und im Zurücklassen der Dinge zu sich selbst.[36] In Kapitel II wurde der Weg des Wu-Wei ebenfalls als ein Weg der Rückkehr ins Tao erläutert. Auch wenn Laotse und Dschuang Dsi vor zweitausend Jahren mit

[36] Vgl. Kapitel III.II.3.2: „Das wahre Verhältnis des Menschen zur Gegnet: Warten als Gelassenheit“ und Kapitel II. III.1: „ Wu-Wei als Weg zur Erlangung des Tao“.

anderen Problemen der Realität konfrontiert waren als wir heute, hat das Wu-Wei als Weg der Rückkehr einen ähnlichen Charakter wie der der Gelassenheit und des Wartens. Um diese Ähnlichkeit aufzuzeigen, möchte ich die drei Bezüge des Wartens hier wiederholen und die Bedeutung des Wu-Wei als Rückkehr ins Tao mit ihnen vergleichen.

Warten heißt, sich auf das Offene der Gegnet einzulassen. In dem metaphysisch-technischen Denken steht der Mensch über der Welt und ihr gegenüber, da er sie als kontrollierbaren Besitz betrachtet. Warten heißt, auf dieses dominante Verhältnis zur Welt zu verzichten und in das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zur Welt, nicht als Besitzer sondern als Bewohner, zurückzukehren. Die Rückkehr ist keine äußerliche Handlung, sondern es ist eine verändernde, innere Haltung. Der Mensch als Subjekt und als Besitzender hat eine relativ kurze Geschichte auf der Erde.[37] Der Mensch ist *„ursprünglich und wesentlich*" kein Besitzer der Welt, sondern er ist nur ihr Bewohner. Er muss seine ursprüngliche Zugehörigkeit zu ihr wiederfinden, so dass er im Hier und Jetzt auf der Erde wohnt und diese pflegt und hütet und dadurch wieder in der Erde wurzeln kann.

Im taoistischen Denken wohnen der Mensch und alle Wesen immer schon zwischen dem Himmel und der Erde. Das Tao ist der Urgrund, der Himmel und Erde in sich trägt und aller Leben Ursprung ist. Das Leben des Menschen als ein Weg zum Tao bedeutet immer schon ein Weg der Rückkehr zum Ursprung. Jedoch ist die Rückkehr in den Ursprung kein natürlicher Vorgang im Sinne von geschehen und vergehen, sondern es ist ein innerer Weg des Menschen, in welchem er sein eingeschränktes Leben zum großen Tao öffnen kann. Mit seinem Ursprung verbunden, kann er wirklich zur Ruhe kommen. Hier sehen wir eine klare Ähnlichkeit zwischen taoistischem und heideggerischem Denken: Wu-Wei ist der Weg der Rückkehr zum Tao, und das Warten ist ein Denken, das den Menschen zu seiner ursprünglichen Zugehörigkeit zur Welt führt.

Im Warten werden wir uns selbst zu eigen - der Mensch kann sich nur als der *Sterbliche* finden. Er kann den Tod als Tod vermögen, sich in die begrenzten Möglichkeiten des Lebens einlassen und im Augenblick des Seins wachsam leben: So ist er wirklich fähig er selbst zu werden. Der Weg des Wu-Wei führt zu authentischem Leben. Alle Situationen des Lebens sind die offenbarten Orte des Tao. Ein wahres Ich zu werden bedeutet, bewusst alle

[37] Im Vergleich zu den Milliarden Jahren der Geschichte der Erde sind dreihundert Jahre technisierte Welt so kurz wie ein Atemzug.

Situationen des Lebens wahrzunehmen, um dadurch den eigenen Weg zum Tao zu entwickeln.[38]

Im Warten lassen wir die Dinge zu sich selbst zurückkehren. Die Spaltung von Subjekt und Objekt und die Entwicklung der Technik waren spezifische Probleme der abendländischen Philosophie. Diese Probleme sind aber heute in der ganzen Welt verbreitet. Überall sehen die Menschen die Dinge nicht mehr als sie selbst, sondern nur ihren Nutzen für die Menschen. Das Warten ist eine andere Weise zu denken, in der man die Dinge nicht nur für die eigene Verwendung bewertet, sondern die Dinge sein lässt, wie sie sind. Dadurch gewinnen nicht nur die Dinge ihre Freiheit zurück, sondern auch der Mensch kann sich von seinem Besitzwahn befreien.

In *Dschuang Dsi* findet man zahlreiche Gleichnisse, in denen die Dinge als Dinge frei gelassen werden. In dieser Hinsicht zeigen Heideggers Gelassenheitsdenken und das taoistische Denken eine so große Ähnlichkeit, dass man gar nicht viel zu erklären braucht. Lesen wir als Beispiel ein berühmtes Gleichnis von *Dschuang Dsi: „Der unnütze Baum"*. Heidegger hat dieses Gleichnis mindesten zweimal zitiert.[39]

> *„Hui Dsi redete zu Dschuang Dsi und sprach: „Ich habe einen großen Baum. Die Leute nennen ihn Götterbaum. Der hat einen Stamm so knorrig und verwachsen, daß man ihn nicht nach der Richtschnur zersägen kann [...]. Da steht er am Weg, aber kein Zimmermann sieht ihn an. So sind Eure Worte, [...] groß und unbrauchbar [...]. Dschuang Dsi sprach: [...] Warum pflanzt Ihr ihn nicht auf eine öde Heide oder auf ein weites leeres Feld Da könntet Ihr untätig in seiner Nähe umherstreifen und in Muße unter seinen Zweigen schlafen. Nicht Beil noch Axt bereitet ihm ein vorzeitiges Ende, und niemand kann ihm schaden. Daß etwas keinen Nutzen hat: was braucht man sich darüber zu bekümmern!" (Dschuang Dsi 34)*

3. Vereinigung mit dem Tao und Inständigkeit

Das Ziel des Wu-Wei ist die Vereinigung des Menschen mit dem Tao. Dies schließt aber *nicht* einen Zustand der Vollendung ein, in welchem der Mensch ewige Ruhe haben könnte,

[38] Der Weg der Rückkehr in Bezug auf den Menschen selbst ist in Heideggers Denken und im Taoismus etwas anders gemeint, denn das eine bezieht sich auf einen *Denk*weg und das andere bezieht sich auf einen *Lebens*weg. Ich stelle hier nur kurz die Ähnlichkeit dar, den Unterschied werde ich im nächsten Abschnitt behandeln.

[39] Heidegger hat für die Erörterung des besinnlichen Denkens „*Der unnütze Baum*" von Dschuang Dsi zitiert. Siehe M. Heidegger: „*Überlieferte Sprache und technische Sprache*", St. Gallen 1962, 7-8; und M. Heidegger: „*Feldweg-Gespräche*", GA 77, 239.

da sein Leben mit dem Tao verschmolzen wäre. Der Weg des Wu-Wei ist ein Prozess der inneren Verwandlung des Menschen. In diesem Verwandlungsprozess kann sich dem Menschen nur langsam ein neuer, innerer Blick öffnen, der der Sicht des Tao entspricht. In Heideggers Denken ist das Ziel der Gelassenheit die *Inständigkeit*. Durch das gegenseitige Einlassen und Zulassen des Menschen und der Wahrheit des Seins, erreicht er eine ausdauernde Gelassenheit, in welcher die Spontaneität des Denkens dem Zuspruch der Wahrheit des Seins entspricht. Dies ist ebenfalls kein bleibender Zustand des Denkens, sondern ein dynamischer Prozess des herzhaften Denkens. Die beiden Wege haben also ein ähnliches Ziel: Die Enge und die Verschlossenheit des menschlichen Denkens und Lebens soll überschritten werden, um sich mit der großen Natur oder mit der Wahrheit des Seins zu verbinden. Das Ziel liegt nicht am Ende des Weges, sondern es liegt in dem Weg selbst. Beide Wege beziehen sich auf einen inneren Verwandlungsprozess des Menschen, sei es durch das Denken oder durch das Leben.

B. Unterschiede

1. Wu-Wei als ontischer Lebensweg und Gelassenheit als ontologischer Denkweg

Der Weg des Wu-Wei ist ein Lebensweg, der sich nur in dem jeweiligen persönlichen Schicksal realisieren kann. Wu-Wei beinhaltet ein Lebensprinzip, durch das man sich von erstarrten Denkmustern und aus einem beengten Bewusstsein befreien kann. Es ist gleichgültig, wer man ist, was man gerade macht oder in welcher Lebenssituation man sich gerade befindet. Wu-Wei ist ein Prinzip, mit dem man in der Gegenwart den Weg zum wahrhaftigen Leben findet. Es schließt den Willen nicht aus, sondern fängt gerade da an, wo der Wille versagt. Wu-Wei in seinem Leben zu verwirklichen heißt nicht, dass man in Bezug auf den Willen willkürlich oder chaotisch handeln oder auf vom Himmel gefallene Ideen warten soll. Wie in Kapitel II schon geschrieben, führt der Weg des Wu-Wei durch mehrere Phasen: Die Befreiung aus dem beengten Bewusstsein, die Aufklärung des verwirrten Herzens, die Entwicklung der Spontaneität des Lebens und die Hervorkehrung der Intuition im Herzen. Aber in der Realität des Lebens ist jeder Mensch anders, deshalb muss auch das Wu-Wei als Weg für jeden Menschen anders interpretiert werden. Zwei wesentliche Aspekte sind die eigene Stellung des Menschen zu seinem Leben und das Verhalten gegenüber den Anderen. Aus dem Blickwinkel des Tao ist es gleichgültig, ob man ein Dichter, ein Philosoph,

ein Beamter oder ein Bettler ist. Wichtig ist, ob man das eigene Leben in der eingeschränkten Faktizität sinnvoll entwickeln möchte.

Wu-Wei als Prinzip des Lebens ist weder nur mit intellektuellen, noch nur mit philosophischen Mitteln zu erklären. Es ist sicher nicht falsch, wenn man sagt, dass die Chinesen bei Laotse oder Dschuang Dsi mehr Lebensweisheiten als abstrakte Wahrheiten suchen. Wu-Wei als Weg zum wahren Ich und als Weg zum Tao ist in China dafür bekannt, dass es weder besonders schwer, noch vom normalen Leben entfernt ist, oder eine besondere menschliche Begabung als Vorraussetzung bräuchte. Es gehört zu jedem Tag, gleichgültig wie die jeweilige Stimmungslage sein mag. Doch: Wer ist in der Lage in jeder Situation des Lebens das Tao auszudrücken? – Laotse stellte diese Frage. Konnten es Laotse und Dschuang Dsi selbst? Sie haben es uns nicht gesagt. Auf jeden Fall verbindet sich mit dem Weg des Wu-Wei oder des Tao weder ein absolut vollkommener Zustand des Lebens, noch ein absolutes Wissen über die Wahrheit. Wer es kann, muss nicht ein besonders guter Denker sein oder gar die Begabung eines Genies besitzen, sondern er muss nur zum Leben fähig sein. Der Moment, in welchem man sich dem Weg des Tao öffnet, ist nicht nur der schönste Moment im Leben, sondern auch derjenige, mit dem das Leben wieder fließen kann.

Die Gelassenheit als Weg und Bewegung zwischen den Menschen und der Gegnet ist ein ontologischer Weg und im Zusammenhang mit der abendländisch-philosophischen Tradition zu verstehen. Heidegger wäre wahrscheinlich nicht einverstanden, dass man die Gelassenheit als ontologischen Weg bezeichnet. Denn er sagt, dass die Vergegnis weder ontisch noch ontologisch sei. Betrachtet man ihn aber trotzdem als ontologischen Weg, wird die Verbindung zur abendländisch-philosophischen Tradition deutlich, welcher er aber kritisch gegenüber steht, da er einen neuen, zukunftsorientierten Denkweg darstellen möchte. Im Vergleich mit dem metaphysischen Denken, in welchem der Wille, die Gewissheit, die Vernunft und alle logischen Grundsätze des Denkens betont werden, akzentuiert Heidegger in der Gelassenheit das Warten, die Wachsamkeit, die Aufmerksamkeit und die Offenheit für das Geheimnis. Im Gegensatz zum technischen Denken, das alles mit dem menschlichen Willen steuern und beherrschen möchte, bekräftigt Heidegger die Aufgabe des Menschen, zum eigenen Wesen zurückzukehren und die Erde zu schonen. Das Gelassenheitsdenken und das wohnende Denken ist in diesem Sinne für die technische Welt eine wichtige Wendung des Denkens. Denn mit einem dominanten, technischen Denken des Willens wird der Mensch die Erde noch mehr zerstören und sich keinen Halt auf der Erde aneignen. Wenn der Mensch

lernen kann, die Grenzen des menschlichen Willens zu erkennen und als schöpferischer Mitbewohner der Welt, die Erde zu hüten, kann er vielleicht eine optimale Zukunftsvision für die Erde wiedergewinnen.

Andererseits lässt sich aber fragen, ob man die beiden Verfahren des ontischen Lebenswegs und des ontologischen Denkwegs gänzlich voneinander unterscheiden kann. Und ob die Bedeutung des „Wohnens" im heideggerischen Denken, und die Bedeutung des „Lebens" in der alten chinesischen Philosophie doch ähnlich sind.

> *„Denken wir das Zeitwort „wohnen" weit und wesentlich genug, dann nennt es uns die Weise, nach der die Menschen auf der Erde unter dem Himmel die Wanderung von der Geburt bis in den Tod vollbringen. Diese Wanderung ist vielgestaltig und reich an Wandlungen. Überall bleibt jedoch die Wanderung der Hauptzug des Wohnens als des menschlichen Aufenthaltes zwischen Erde und Himmel, zwischen Geburt und Tod, zwischen Freude und Schmerz, zwischen Werk und Wort. Nennen wir dieses vielfältige Zwischen die Welt, dann ist die Welt das Haus, das die Sterblichen bewohnen."*
> *(Hebel - Der Hausfreund, 13)*

Das Wohnen ist eine Wanderung durch viele Dimensionen des Lebens, welches wiederum vielfältige Wandlungen enthält. Auch wenn ursprünglich das Wu-Wei ein ontischer Lebensweg ist, und die Gelassenheit ein ontologischer Denkweg, kommen die beiden Wege durch das faktische Wohnen und Leben des Menschen auf der Erde doch sehr nah zueinander. Hier ist ein weiterer gemeinsamer Aspekt zwischen Wu-Wei und Gelassenheit.

2. Wu-Wei als Weg - Gelassenheit als gegenwendige Bewegung zwischen Mensch und Sein

Das Tao ist ein natürlicher Vorgang, der alle Seienden in Bewegung bringt. Das Tao „tut nicht" und ist offen für alles. Es ist immerwährend präsent für alle Menschen, die zu ihrem eigenen Ursprung zurückkehren möchten. Der Mensch ist absolut frei in der Entscheidung, ob er den eigenen Weg suchen möchte oder nicht. Theoretisch kann jeder Mensch den eigenen Weg finden, denn das Te stammt aus dem Tao und jeder Mensch hat ein eigenes Te in sich, das den Weg zum Tao finden kann. Das Tao ist nicht für das Einzelleben verantwortlich und mischt sich nicht ein, sondern ist lediglich immerwährend offen für die Rückkehr des Menschen. Man kann sagen, dass zwischen dem Tao und dem Menschen eine offene und freie Beziehung vorhanden ist, die eine innige Verbundenheit voraussetzt. Diese verleiht dem Menschen eine tiefere Vertrautheit, mit der er sich in der Lage sieht, allein den Weg zur Rückkehr zu ermöglichen, insofern er seine Verwirrung entwirren und der Stimme seiner

Intuition folgen kann. Den Weg kann er in jedem Augenblick seines Lebens finden, vorausgesetzt er beginnt ihn mit innerer Klarheit. Da er ein Teil des großen kosmischen Lebens ist, braucht er keine Angst zu haben, dass er seinen Weg ganz verlieren könnte. Auch wenn er sich vorläufig auf seinem Weg verirrt, findet er ihn irgendwann doch wieder. Der Weg zum Tao ist darum ein Weg, den der Mensch allein begehen kann, während das Tao einen passiven, zurückhaltenden Charakter besitzt.

Die Gelassenheit ist eine gegenwendige Bewegung, indem der Mensch wartend in die Gegnet sich einlässt und die Gegnet das Denken des Menschen vergegnet. Um die Bedeutung der Gelassenheit als eine gegenwendige Bewegung zu verstehen, muss man auf die Bedeutung des Denkens in der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik blicken. In der neuzeitlichen Philosophie ist das *Denken* eine Tätigkeit der menschliche Vernunft und damit eine ausschließliche Fähigkeit des Menschen. Was die Wahrheit ist, entscheidet und begründet sich allein im Denken des Menschen. Darin etabliert sich das technische Denken, da gedacht wird, dass der Mensch allein mit seinem eigenen Willen und Denken die Welt meistern kann. Im Gegensatz dazu versteht Heidegger das *Denken* nicht nur als eine Tätigkeit des Menschen, sondern als ein gegenwendig ein- und zulassender Prozess der Wahrheit des Seins und des Denkens des Menschen. Ob eine Wahrheit dem menschlichen Denken zugänglich ist, kann der Mensch nicht allein entscheiden. Es liegt vielmehr in dem Entbergung-Verbergungs-Prozess der Wahrheit des Seins, d. h. in der Vergegnis der Gegnet. So schreibt Heidegger:

> *„Das Wesens dieses Wartens jedoch ist die Gelassenheit zur Gegnet. Weil aber die Gegnet es ist, die je und je die Gelassenheit zu sich gehören, weil in sich beruhen lässt, beruht das Wesen des Denkens darin, daß die Gegnet die Gelassenheit in sich vergegnet [...]. Damit sagen sie aber, daß das Wesen des Denkens nicht aus dem Denken her und d. h. nicht aus dem Warten als solchem her bestimmt ist, sondern aus dem Anderen seiner selbst, d.h. aus der Gegnet, die west, indem sie vergegnet.“ (Gel 52-53)*

Da das Wesen des Denkens nicht aus dem Menschen stammt, deswegen kann der Mensch nicht allein über die Wahrheit entscheiden. Die Wahrheit ist nicht die Gewissheit der Erkenntnis, die allein im Denken des Menschen begründet ist. Zwischen dem Denken des Menschen und der Wahrheit des Seins existiert ein Verhältnis von „Zuspruch und Entsprechung“:

> *„[...] in der Beziehung auf solches Warten wurde dieses als die Gelassenheit angesprochen. Die Benennung des Wartens auf die Gegnet ist daher eine entsprechende*.“ (Gel 52)

Der Mensch kann nicht allein über die Wahrheit entscheiden, sondern er kann sich nur wartend vorbereiten und sich in das Offene einlassen. Die Wahrheit des Seins ist in einen Entbergung-Verbergungs-Prozess eingebunden und ist für das menschliche Denken ein sich je und je enthüllendes Geheimnis. Der Mensch kann nicht mit eigenem Willen diesen Prozess anstrengen, sondern er kann sich nur innerlich vorbereiten. Er kann die Ankunft des anderen Seinsgeschickes vorbereiten, indem er von einem Willen orientierten Denken ablässt und sein Denken den Zuspruch der Wahrheit des Seins empfangen lässt. Heidegger Technikdenken ist ähnlich zu verstehen: Während viele technische Forscher an pragmatischen Lösungen von technischen Problemen arbeiten, denkt Heidegger, dass die Probleme des Wesens der Technik nicht mit dem menschlichen Willen zu meistern sind. Denn die menschliche Geschichte ist von der jeweiligen Schickung des Seinsgeschicks bestimmt, die sich von Epoche zu Epoche ändert. Die Verwandlung des Seinsgeschicks liegt nicht im Willen des Menschen, sondern sie ist ein Geheimnis der Entbergung und Verbergung des Seins. Der Mensch muss sich von seinem Meistern-Wollen der Technik befreien und seine Rolle als Mithelfer und Wegbereiter für die Wandlung der Welt verstehen. In diesem Sinne versteht Heidegger die Gelassenheit als eine gegenwendige Bewegung zwischen den Menschen und der Wahrheit des Seins: Wenn der Mensch seine wahre Rolle und Position als Wegbereiter und Mithelfer annimmt, kann er ein echtes Verhältnis zur Wahrheit des Seins aufbauen und den Zuspruch der Wahrheit des Seins empfangen.

Wu-Wei als ein Weg der Rückkehr des Menschen zum Tao und die Gelassenheit als eine Bewegung zwischen den Menschen und der Wahrheit des Seins zeigen in zwei Hinsichten Unterschiede:
Erstens im historischen Kontext, denn die beiden Denkweisen sind in unterschiedlicher Weise entstanden. Das Denken des Wu-Wei entstammt einer Zeit, in der die menschliche Kultur noch sehr einfach war und dem Mensch die Natur noch sehr nahe lag. Laotse dachte, dass der Mensch nur seiner eigenen Natur zu vertrauen brauchte und so hätte er den Weg zum Tao auch schon gefunden. Das Tao wird nie verändert, ist immerwährend präsent, darum kann der Mensch einfach und allein seinen eigenen Weg für die Rückkehr finden.

Im Gegensatz dazu ist Heidegger mit einer anderen Weltsituation konfrontiert: die Macht des menschlichen Denkens ist auf dem ganzen Planet expandiert und die menschliche Kultur bedroht die Natur. Es gibt weder eine äußere Natur, der man vertrauen kann, noch eine innere

Natur, der man folgen kann.[40] Er versucht ein wahres Verhältnis zwischen Mensch und Sein aufzubauen und muss sich zuerst mit der Machtexpansion des Menschen in der neuzeitlichen Geschichte auseinandersetzen. In der technischen Welt betrachtet der Mensch sich selbst als der Herrscher der Natur und glaubt, dass er über das Schicksal des Menschen und der Natur entscheiden kann. In Gegensatz dazu ist in Heideggers Gelassenheitsdenken eine andere Position des Menschen formuliert, in der der Mensch einen vorbereitenden und mithelfenden Rang einnimmt. Der Mensch ist kein Herr der Geschichte und des Seins, sondern kann nur die Wandlung der Welt vorbereiten und bei ihr mithelfen. Nur wenn der Mensch seine Grenzen erkennen und eine bescheidene Position auf der Erde annehmen kann, wird er ein wahres Verhältnis zu der Wahrheit des Seins aufbauen. In diesem Sinne sucht Heideggers Gelassenheitsdenken einen neuen Ausgangspunkt, damit sich der Mensch mit der Wahrheit des Seins wieder verbinden kann. Denn mit dem Ausgangpunkt, dass der Mensch die Welt beherrscht, kann es keine „Bewegung" zwischen den Menschen und dem Sein geben. Die Gelassenheit ist eine Bewegung, aber der Mensch muss sich zuerst bewegen: von einem Macht-Denken zu einem offenen Sich-einlassenden–Denken. Nur wenn der Mensch diese denkende Bewegung leistet, kann er den Zuspruch der Wahrheit des Seins empfangen. Den Weg zum Tao kann man aber nur deshalb allein beschreiten, weil die innige Verbindung zum Tao bereits in ihm ist. Gelassenheit ist ein verändertes Verhältnis zwischen Mensch und Sein - statt herrschen, sich einlassen – mit dem es zu einer Bewegung zwischen Mensch und Sein kommen kann.

Zum zweiten gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Natur des Tao und der Wahrheit des Seins. Laotse beschreibt das Tao als immerwährend präsent, und es „wirkt ohne Mühe", d.h. im Tun des Nicht-Tun. Das Tao hat ursprünglich das Leben (Te) in allen Wesen in Bewegung gesetzt, was aber ausreicht, um das gegenwärtige und zukünftige Leben in Gang zu halten. Weitere Einmischung von Seiten des Tao sind nicht notwendig. Wu-Wei als ein Weg der Rückkehr ist auch deshalb eine alleinige Sache des Menschen. Der Charakter des Tao ist immerwährend offen, passiv und zurückhaltend. Im Kontrast dazu zeigt die „Vergegnis" bei Heidegger einen aktiven Charakter. Die Gelassenheit als Bewegung kann vom Menschen nur vorbereitet, aber nicht entschieden werden. Nur wenn die Wahrheit des Seins das Denken des Menschen anspricht, kann es diese empfangen. Darum ist die Wahrheit des Seins die aktive und entscheidende Kraft in der Bewegung der Gelassenheit. Diesen

[40] Wo die Grenzen zwischen Natur und menschlicher Kultur liegen, ist umstritten. Ich kann für meine Zwecke so definieren: Kultur ist das, was der Mensch sich selbst aufgebaut hat, alles was außerhalb dessen liegt ist Natur.

Unterschied kann man nur schwerlich mit einer weiteren Warum-Frage begründen. Laotse und Heidegger verstehen die Verhältnisse zwischen Menschen und Tao bzw. Sein eben einfach anders. Um trotzdem diesen Unterschied noch zu vertiefen, kann man einen metaphorischen Vergleich anstrengen.

Im taoistischen Denken ist das Verhältnis zwischen Tao und Menschen wie eine lose Mutter-Kind-Beziehung. Das Tao ist immerwährend präsent und offen. Aber ob der Mensch diese Beziehung aufnehmen und zu dem Weg der Rückkehr aufbrechen möchte, liegt an den Entscheidungen von jedem Mensch selbst. Darum kann man dieses Verhältnis als eine „offene Verbindung" bezeichnen. Bei dem Gelassenheitsdenken und überhaupt in Heideggers Denken ist das Verhältnis zwischen Mensch und Wahrheit des Seins als eine sehr „intensive Beziehung" gedacht worden. Es ist eine Beziehung, die für beide Seiten gleich wichtig und notwendig ist: sie hat eine weitergehende Dynamik und eine gegenwendige Bewegung. Darum kann man sie als „wesentliche Zusammengehörigkeit" zwischen Mensch und Sein bezeichnen. Diese Zusammengehörigkeit hat für das Da-sein des Menschen eine wesentliche Bedeutung, ist jedoch nicht immer gleich von den Menschen wahrgenommen worden, sondern kann sich erst durch das *Denken* zeigen. In diesem Sinne sind die Denker und Dichter wichtig für die Wahrheit des Seins und für den Menschen.

Diese unterschiedlichen Verständnisse von Mensch und Tao, bzw. Mensch und Sein, spiegeln sich in den Haltungen der Menschen, die sie zur Religion, bzw. zur Philosophie einnehmen. Im allgemeinen kann man sagen, dass die Chinesen von Anfang an eine eher lockere Haltung gegenüber der Religion haben, was auch heute noch so ist. Man hält es für *schön*, wenn man an die Prinzipien, Wandlungen und an das Tao denkt. Aber wenn man den Weg zum Tao nicht bewusst eingehen kann und keine innere Verwandlungen des Lebens vermag, ist dies nicht so schwerwiegend, da man ohnehin schon in den Wandlungen der Welt lebt und das Tao in einem fließt. Man kann an den Taoismus glauben, ohne andere Religionen oder Philosophien auszuschließen, was relativ wenig Konflikte zwischen Taoismus und Buddhismus zur Folge hatte im Vergleich zu den monotheistischen Kulturen und ihren Glaubenskriegen. Die meisten Chinesen glaubten bis zum 19. Jahrhundert an Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus, mit je wechselnder Zuneigung. Der Gläubige identifiziert sich nicht so stark mit einer Religion und grenzt sich nicht so ernsthaft von anderen Religionen ab. Wichtig ist es allein, aus dem Glauben Güte und Kraft für sein Leben zu gewinnen, ob dies aus dem Konfuzianismus, dem Taoismus oder dem Buddhismus

stammt, spielt für sie eigentlich kaum eine Rolle. Diese lockere religiöse Haltung ist bereits am Anfang der chinesischen Kultur entstanden, das Verhältnis zwischen Mensch und Tao war immer schon recht frei und locker.

Im Vergleich dazu ist das Verhältnis zwischen Mensch und Sein in Heideggers Philosophie viel dynamischer und intensiver gedacht . Ich bin mir aber nicht ganz im klaren, ob dies auf eine starke religiöse Haltung in der christlichen Tradition zurückzuführen ist. Das Christentum ist im Vergleich mit dem Taoismus und Buddhismus viel strukturierter: Die Verbindung zwischen Mensch und Gott ist wesentlich für den Menschen, und der Glaube ist *lebenswichtig*, sogar vor und nach dem Tod. Und bei Heidegger findet sich eine ähnlich intensive Vorstellung von dem Verhältnis von Mensch und Sein, das zudem eine große Dynamik besitzt, viel mehr als das im Taoismus der Fall ist. Darum kann man Wu-Wei als einen *Weg* des Menschen bezeichnen. Ob man diesen Weg gehen möchte oder nicht, hat keinen Einfluss auf die Qualität des Weges, er bleibt der er ist. Die Gelassenheit ist eine gegenwendige *Bewegung* zwischen den Menschen und der Wahrheit des Seins, die eine wesentliche Zusammengehörigkeit beider voraussetzt. Das heißt, dass die Gelassenheit eine Bewegung ist, die sowohl für das Da-sein des Menschen als auch für die Wahrheit des Seins notwendig geschehen muss. Nur wenn der Mensch sich auf diese Bewegung vorbereitet und die Welt schont, kann er sein Zuhausesein auf der Erde wiederfinden.

4 Schlusswort

Die Zeit von Laotse und Dschuang Dsi ist längst vorbei. Die Natur, die sich bei ihnen als liebevolle Mutter für alle Wesen eröffnet, ist heute durch die Naturwissenschaften bis hin zur Weltraumforschung entzaubert. Wenn Laotse nachts in den sternenerfüllten Himmel schaute, fühlte er sich wahrscheinlich geborgen und verbunden mit diesem Ganzen: Mit den unerreichbaren Sternen, mit allen Lebewesen und mit dem endlos lebendigen und unbeschreibbaren Universum. Heute schauen wir in den gleichen Nachthimmel, wissen aber, dass der Himmel von vielen Satelliten und Lichtströmen erfüllt und damit als Teil des ausgedehnten technischen Raumes anzusehen ist. Die heutige Wissenschaft kann das Entstehen des ganzen Universums noch nicht vollständig erklären, aber man glaubt, dass es nur eine Frage der Zeit sei, bis alles vollkommen gewusst und erklärt werden kann.

Die Zeit Heideggers ist auch schon vorbei. In der technischen Welt, deren Wesen Heidegger als Gestell erklärt, gab es weder Computer, noch Internet und auch keine Probleme mit der Gentechnik. Die schnelle Entwicklung von Wissenschaft und Technik ist für den Menschen so atemberaubend, dass man entweder ständig mit neuen Situationen aus der technischen Welt konfrontiert ist oder am liebsten fliehen möchte. Mit so unterschiedlichen Problemen konfrontiert und in einem so schnellen Rhythmus lebend, fragen wir: Was könnte das Denken des Wu-Wei und das Gelassenheitsdenken für den modernen und zukünftigen Menschen bringen?

Hat sich durch die technischen Veränderungen das Leben des Menschen in der Welt wirklich geändert? Oder sind die wesentlichen Fragen des Menschen dieselben geblieben, gleichgültig, wie viele neue Probleme durch die Technik zusätzlich entstanden sind? Es gibt gewisse Fragen, die in der Tiefe des menschlichen Bewusstseins immer auftauchen werden, ob man für sie ein Bewusstsein besitzt oder nicht. Man wird sich immer fragen, ob es einen Sinn für das Leben und für das Sein überhaupt gibt. Oder wo das ursprüngliche Zuhause des Menschen liegt. Und wenn man sich nicht im Labyrinth der technischen Welt verliert, wird man sich auch fragen, ob es für die endlosen technischen Erfindungen einen Sinn gibt.

Ich möchte zwei Gleichnisse von *Dschuang Dsi* verwenden, um diese Fragen in seinem Denken zu beantworten. Die zwei Gleichnisse repräsentieren, was Dschuang Dsi über das Leben und Sterben und das Zuhausesein des Menschen dachte. Leben und Sterben betrifft uns alle, gleichgültig ob der Himmel von Sternen oder von Satelliten erfüllt ist.

Das Gleichnis von den *vier Freunden*:

> *„Meister Si, Meister Yü, Meister Li, Meister Lai sprachen untereinander: ´Wer ist imstande, das Nichts zum Kopf, das Leben zum Rumpf, das Sterben zum Schwanz zu haben? Wer weiß es, dass Geburt und Tod, Leben und Sterben ein Ganzes bilden? Mit einem solchen wollen wir Freundschaft schließen.'*
> *Da sahen sich die vier Männer an und lachten, und da sie alle im Herzen damit einverstanden waren, so schlossen sie zusammen Freundschaft. Nicht lange darnach wurde Meister Yü krank. Meister Si ging zu ihm hin, um nach ihm zu sehen. Jener sprach: ´Groß ist der Schöpfer, der mich also angefasst hat!´ Ein schlimmes Geschwür war auf seinem Rücken hervorgebrochen mit fünf Löchern. Seine ganze körperliche Verfassung war in Aufruhr, aber im Herzen war er ruhig und unbewegt. [...] Meister Si sprach: ´Tut es dir leid?´ Jener sprach: ´Nein, wie soll es mir leid tun! Wenn er mich auflöst und meinen linken Arm verwandelt in einen Hahn, so werde ich zur Nacht die Stunde rufen; wenn er mich auflöst und verwandelt meinen rechten Arm in eine Armbrust, so werde ich Eulen zum Braten herunterschießen; wenn er mich auflöst und*

verwandelt meine Hüften in einen Wagen und meinen Geist in ein Pferd, so werde ich ihn besteigen und bedarf keines anderen Gefährtes. Das Bekommen hat seine Zeit, das Verlieren ist der Lauf der Dinge. Wer es versteht, mit der ihm zugemessenen Zeit zufrieden zu sein und sich zu fügen in den Lauf der Dinge, dem vermag Freude und Leid nichts anzuhaben. Ich nahe mich jetzt dem Augenblick, den die Alten bezeichnet haben als Lösung der Bande. Der Gebundene kann sich nicht selber lösen; die Verhältnisse binden ihn, aber die Verhältnisse sind nicht stärker als die Natur. Das ist von jeher so gewesen. Was sollte mir dabei leid tun?´" (89)

Das zweite Gleichnis heißt: „*Der Vogel Rokh und die Wachtel*".

„Im baumlosen Norden ist ein abgrundtiefes Meer: der Himmelssee. Dort lebt ein Fisch, der ist wohl tausend Meilen breit, und niemand weiß, wie lang er ist. Er verwandelt sich in einen Vogel, der heißt Rokh. Sein Rücken gleicht dem Großer Berge; seine Flügel gleichen vom Himmel herabhängenden Wolken. Im Wirbelsturm steigt er kreisend empor, viel tausend Meilen weit bis dahin, wo Wolken und Luft zu Ende sind und er nur noch den schwarzblauen Himmel über sich hat. Dann macht er sich auf nach Süden und fliegt nach dem südlichen Ozean. [...] Wer es aber versteht, das innerste Wesen der Natur sich zu eigen zu machen und sich treiben zu lassen von dem Wandel der Urkräfte, um dort zu wandern, wo es keine Grenzen gibt, der ist von keinem Außending mehr abhängig [...]." (29-30)[41]

Im taoistischen Denken gibt es keine Trennung zwischen Jenseits und Diesseits. Der Himmelssee, wo der Fisch geboren ist und wo er sich in den Vogel verwandelt, ist eigentlich der gleiche südliche Ozean, wo er hinfliegt. Die Möglichkeit des Fisches ist so groß, dass man seine Breite und Länge nicht erkennen kann. Der Fisch ist fähig, sich in einen Vogel zu verwandeln, d. h. von einem Wesen, das im Wasser lebt, in ein Wesen, das in den Himmel fliegt. Wenn er nach Süden fliegen möchte, wo sein Ruheort ist, muss er im Wirbelsturm emporsteigen. Er muss alle Wirbelstürme durchfliegen, dann kann er an den Ort kommen, wo es keine Grenzen gibt. Wie sich der Fisch zu einem Vogel verwandelt, und warum der Himmelssee gleichzeitig der südliche Ozean ist, kümmert keinen der Kommentatoren in der chinesischen Geschichte. Die Metapher ist für chinesische Denker selbstverständlich so zu verstehen, dass der Mensch verwandlungsfähig, und dass das Leben der Ort der Verwandlung ist. Jenseits und Diesseits sind beide in dem Leben verwurzelt, wo der Fisch zum Vogel wird, und wo der Mensch „*das innerste Wesen der Natur sich zu eigen machen kann*". Wenn

[41] Bei der Übersetzung von Wilhelm gab es hier einen Fehler. Er hat übersetzt: „Dort lebt ein Fisch, [...] Dort ist auch ein Vogel." Im Chinesischen ist es aber ein Fisch, der in einen Vogel verwandelt wird. Denn in dem Gleichnis geht es um die Verwandlungen des Lebens, genauer gesagt, um die Verwandlung des naturgegebenen Lebens zu einem entfalteten Leben, das dem Tao entspricht. Ich habe dieses Gleichnis nur teilweise zitiert, denn in der Geschichte der Kommentatoren über Dschuang Dsi gab es in Bezug auf dieses Gleichnis sehr komplizierte Auseinandersetzungen, auf die ich hier nicht eingehen möchte. Ich beschränke mich daher hier nur auf das Ideal der Verwandlung des Lebens.

überhaupt über Jenseits und Diesseits gesprochen werden kann, ist es weder ein Paradies nach den Tod, noch ein Jammertal in diesem unvollkommenen Leben, sondern es ist nur ein Unterschied zwischen den von Natur gegebenen Möglichkeiten des Lebens und einen entfalteten Leben des Menschen, das die Grenzen des Ichs durchbricht und dem Wandel des Tao entspricht. Das Fliegen des Vogel Rokh nach dem südlichen Ozean, der alle Wirbelstürme besteht, symbolisiert den inneren Verwandlungsprozess des Menschen. Die Verwandlungsmöglichkeiten und die Wirbelstürme, die man in diesem Prozess durchstehen muss, machen die Reise des Lebens sinnvoll und spannend. Der Rokh fliegt durch alle Wirbelstürme, mal hoch, mal tief, mal durcheinander gewirbelt, und er weiß nicht, wo er landet. Und dann schwebt er wieder im blauen Himmel mit den Wolken und der Luft zusammen, was ihm Spaß zu machen scheint.

Darum können die vier Freunde über den Tod lachen und bei dem Herannahen des Sterbetermins über die Verwandlung des Körpers Witze machen. Dschuang Dsi sah sowohl den Körper als auch den Geist des Menschen als einen Teil der Natur, so dass der linke Arm in einen Hahn, der rechte Arm in eine Armbrust und der Geist in ein Pferd verwandelt werden können. In seinem Denken gibt es weder eine Trennung zwischen dem Leib und der Seele, noch eine endgültige Trennung zwischen Leben und Tod. Denn sowohl der Leib und die Seele als auch das Leben und der Tod sind in der großen Natur, im Tao, verwurzelt. Nicht nur der Mensch und sein Leben sind sinnvoll und vom Tao durchflossen, sondern auch alle Wesen gehören zu dem großen Leben und können sich gegenseitig verwandeln.

Der Taoismus ist keine Religion, aber wohl ein Glaube. Es ist ein Glaube an die große Natur und ein Glaube an die Selbstregulierungsfähigkeit der Natur und des Menschen. Wie groß das Universum ist, um welche Weltvorstellung es sich handelt, ist keine entscheidende Frage. Das Tao ist weder eine reale Natur, noch ein reales Universum. Vielmehr ist das taoistische Denken ein Glaube, in welchem das Universum ständig in Verwandlung ist, in dem alles entsteht und vergeht, in dem alles mit allem verwickelt ist und gerade darum eine Einheit bildet. Die Entwicklung des Universums ist weder linear noch teleologisch. Das Universum hat weder Anfang noch Ende, noch ein vorherbestimmtes Ziel. Das Universum bewegt sich weder mechanisch noch zufällig, sondern ist ein Lebendiges. Das Leben des Menschen ist Teil dieses lebendigen Universums. In diesem Sinne gehören die Veränderungen der Geschichte des Menschen oder die Erfindungen der Technik zu einem Teil der Verwandlung. Mit diesem Glauben gibt es nichts, wovor man Angst haben sollte, gleichgültig, wie sich die

Welt verändert und wie viele neue Erfindungen die Technik bringt. Das einzelne Leben ist immer schon in dem großen Leben des Kosmos verwurzelt, ob man lebt oder stirbt. Dieser Glaube liefert dem Menschen eine grundlegende Sicherheit für das ontische und kosmische Leben. In diesem Zusammenhang ist ein Verantwortungsbewusstsein für die Welt miteinbegriffen, denn was der Mensch mit der Welt tut, wird in der Wandlung der Welt zu ihm selbst zurückkommen.

In dieser Hinsicht denkt Heidegger ganz ähnlich: Er versucht in der technisch verwandelten Welt das Zuhausesein wiederzufinden. Das Zuhausesein des Menschen findet er aber nicht in einem uferlosen Universum, welches das Forschungsobjekt der Wissenschaft ist, sondern im ganz einfachen Leben und Denken des Menschen. Indem der Mensch seine Aufmerksamkeit von außen nach innen kehrt und in dem Augenblick des Seins wachsam verweilt, ist sein Leben im Ereignis des Seins verwurzelt. Im Unterschied zum pragmatischen Denken der Technik, in der man mit allen Mitteln die Umwelt zu steuern versucht, geht Heidegger eher einen inneren Weg. Das heißt aber nicht, dass man auf die äußerlichen Handlungen verzichten soll; diese müssen sich nur mit einer anderen Haltung verbinden. Die Welt spiegelt wider, was der Mensch denkt. Wenn das Denken des Menschen sich verändert, wird sich die Welt auch ändern. Was er als Problem des technischen Denkens sieht, ist das Denken des Wollens und des Beherrschens. Wenn der Mensch die Welt als einen Besitz betrachtet und mit seinem Willen sie zu beherrschen versucht, dann kann er weder die Welt verbessern noch ein Zuhausesein auf der Erde finden. Das Zuhausesein findet der Mensch auf der Erde, wenn er ein neues Verhältnis zu sich selbst, zu den Dingen und zur Welt entwickelt. Das Leben und das Denken auf den jeweiligen Augenblick auszurichten und dies als einen Teil des Verwirklichungsprozesses des Universums zu verstehen, ist die Aufgabe des Menschen. Die Welt sollte als etwas Göttliches respektiert, die Geschehnisse der Welt als das Spiegel-Spiel der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen angenommen werden, dann kann der Mensch die Welt wirklich schonen und sie als sein lebendiges Zuhause bewohnen.

V Literaturverzeichnis

A. Primärliteratur

1. Heidegger-Texte

1.1. Gesamtausgabe (GA)

GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a.M. ^{5}1991

GA 9 *Wegmarken* (1919-1961), hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a.M. 1976
- *Was ist Metaphysik? (1929)*
- *Vom Wesen des Grundes (1929)*
- *Vom Wesen der Wahrheit (1930)*
- *Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)*
- *Brief über den Humanismus (1946*)

GA 12 *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a.M. 1985.
- *Aus einem Gespräch von der Sprache*, 1953/54
- *Das Wesen der Sprache*, 1957/58

GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a.M. ^{2}1992

GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit - Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/32) hrsg. v. H. Mörchen, Frankfurt a.M. 1988

GA 40 *Einführung in die Metaphysik* (1935), hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt a.M. 1983

GA 77 *Feldweggespräche* (1944/45), Frankfurt a.M. 1995

GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt a.M. 1994
- 1. *Einblick in das was ist* (1949) (EW)

1.2 Einzelausgaben und weitere Texte

Sein und Zeit, (1927), Tübingen ^{16}1986 (SuZ)

Gelassenheit, (1944/45, 1955) Pfullingen 1959 (Gel)

Holzwege, Frankfurt a.M. 1950, ^{6}1980
- *Die Zeit des Weltbildes*, (1938) (ZWD)

Identität und Differenz (1955-1957) Pfullingen 1957.

Zur Sache des Denkens (1962-1964) Tübingen ^{2}1976.

Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, [5]1985 (VA)
- *Die Frage nach der Technik*, (1953) (FT)
- *Wissenschaft und Besinnung*, (1953)
- *Überwindung der Metaphysik*, (1951)
- *Was heißt Denken?*, (1952)
- *Bauen Wohnen Denken*, (1951) (BWD)
- *Das Ding*, (1950)
- *„...dichterisch wohnet der Mensch...“*, (1951)

Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, [8]1991 (TK)

Hebel- Der Hausfreund, Pfullingen 1957, [6]1991

Überlieferte Sprache und Technische Sprache, St. Gallen, 1962

Antwort – Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. G. Neske et al., Pfullingen 1988

2. Taoismus-Texte

I Ging (Buch der Wandlungen) – Text und Materialien, Köln [11]1985 (Dt. Übers. v. Richard Wilhelm).

Laotse: Tao-Te-King, Zürich 1992 (Dt. Übers. v. Victor v. Strauß).

Laotse: Tao-Te-King, München 1993 (Dt. Übers. v. Richard Wilhelm).

Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, München 1992 (Dt. Übers. v. Richard Wilhelm).

B. Sekundärliteratur

1. Heideggers Denken

Ahlers, Rolf: *Technologie und Wissenschaft bei Heidegger und Marcuse*, Zeitschrift für philosophische Forschung 25 (1971) 575-590.

Bohrmann, Katharina: *Die Welt als Verhältnis*, Frankfurt a.M. 1983.

Breil, Reinhold: *Naturphilosophie*, Freiburg/München 2000.

Carr, David: *Die fehlende Sozialphilosophie Heideggers*, in: D. Papenfuss et al. (Hrsg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt 1991, I 234-246.

Franzen, Winfried: *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim a.G. 1975, 132-139.

Guzzoni, Ute: *Anspruch und Entsprechung und die Frage der Intersubjektivität*, in:

U. Guzzoni (Hg.): *Nachdenken über Heidegger*, Hildesheim 1980, 117-135.
- *Veränderndes Denken,* Freiburg/München 1985.
- *Was wird aus dem Seienden?,* in: Heideggeriana 25 (1986).
- *Der lange und gewaltlose Blick auf den Gegenstand - Überlegungen zum Denken bei Heidegger und Adorno*, in: Freiburger Akademiearbeiten 1979-1989, hrsg. v. Dietmar Bader, München/Zürich 1989.
- *Wege im Denken*, Freiburg/München 1990.
- *Über Natur-Aufzeichnungen unterwegs: Zu einem anderen Naturverhältnis*, Freiburg/München 1995.
- *Wohnen und Wandern*, Düsseldorf 1999.
- *Nichts - Bilder und Beispiele*, Düsseldorf 1999.

Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1992

Held, Klaus: *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: O. Pöggeler et al. (Hg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt 1989, 111-139.

Herrmann, F. W. v.: *Wege ins Ereignis*, Frankfurt 1994.

Hsiao, Paul Shih-Yi: *Wir trafen uns am Holzmarktplatz*, in: G. Neske (Hg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 119-129.

Kamlah, Wilhelm*: Martin Heidegger und die Technik - Ein offener Brief,* Deutsche Universitätszeitung 11 (1954) 10-13.

Kettering, Emil: *Nähe*, Pfullingen 1987

Küng, Hans: *Das Christentum - Wesen und Geschichte*, München 1995.

Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition*, Hamburg 1980.
Die Sterblichen, in: U. Guzzoni (Hg.): *Nachdenken über Heidegger*, Hildesheim 1980, 160-175.

Mahoney, Barbara: *Denken als Gelassenheit*, Freiburg 1993.

Neske, Günter (Hg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977.

Pöggeler, Otto: *West-östliches Gespräch*, in Ders: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, 387- 425.
- *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen 1983.

Perrefort, Maria: *Opfer und Gehorsam - Kritische Untersuchungen zur Struktur von Heideggers Gelassenheitsidee*, Würzburg 1990.

Petzet, H.W.: *Auf einen Stern zugehen - Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Frankfurt 1983

Rodriguez, Aman Rosales: *Die Technikdeutung Martin Heideggers in ihrer systematischen Entwicklung und philosophischen Aufnahme,*

Dortmund 1994.

Sachsse, Hans: *Anthropologie der Technik - Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt*, Braunschweig 1978.

Seidl, Horst: *Beiträge zu Aristoteles „Naturphilosophie"*, Amsterdam 1995.

Seubold, Günter: *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg/München 1986.

Schirmacher, Wolfgang: *Technik und Gelassenheit - Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg/ München 1983

Schmidt, Heinrich und Schischkoff, Georgi: *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1982.

Schwan, Alexander: *Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie*, in: O. Pöggeler et al. (Hg.):*Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt 1989, 93-139.

Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.

2. Taoismus

Ames, Roger*: Is Political Taoism Anarchism?*, in: Journal of Chinese Philosophy 10 (1983) 27-47.

Brück, Michael v.: *Buddhismus – Grundlagen, Geschichte, Praxis*, Gütersloh 1998.

Brück, M. u. Lai W.: *Buddhismus und Christentum - Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 2000.

Chen, Chung-Hwan: *What Does Lao Tzu Mean by the Term „Tao"*, in: Ching Huai Studie Press, Shin Chu, Taiwan 1964, 150-161.

Cho, Kah Kyung: *Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung*, in: O. Pöggeler et al. (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers (Bd.3) - Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt 1992, 299-324.

Clark, J. : *On Taoism and Politics*, in: Journal of Chinese Philosophy 10 (1983) 65-88.

Fang, Thome H.: *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, Taipei 1981.
- *The Chinese View of Life- The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Taipei 1986.

Fung, Yu-Lan: *A History of Chinese Philosophy*, (Dt. Übers. v. Derk Bodde) Princeton London 1952-3.

Han San: *Kommentar zum Tao-Te-King*, Shin-Wen-Fon, Taipei 1974, Chinesisch.

憨山 老子道德經注 新文豐 台北 1974

Häusle-Paulmichl, G.: *Taoismus und Zen-Buddhismus auf dem Weg in den Westen*, Frankfurt 2000.

Lien, Fu-Long: *Der Mensch im Tao - der Mensch vor Gott; eine vergleichende Studie über die Religiöse Anthropologie im chinesischen und im christlichen Denken*, Hamburg 1990.

Reiter, C. Florian: *Taoismus zur Einführung*, Hamburg 2000.

Robinet, Isabelle: *Geschichte des Taoismus*, (Aus dem Französischen übers. v. Stephan Stein) München 1995.

Scheichert, Hubert: *Klassische chinesische Philosophie- eine Einführung*, Frankfurt 1990.

Thiel, P.J.: *Der Begriff des Tao im Tao-Te-King*, in Sinologica 12 (1972) 30-108.

Walf, Knut: *Westliche Taoismus Bibliographie (WTB)*, Essen ^{4}1997.

Wang, Ban-Schiung: *Die Philosophie des Laotse*, Taipei 1983, Chinesisch.

王邦雄　老子的哲學　台北　1983

Wang Pi: *Commentary on the Lao Tzu*, (Übers. aus dem Chinesischen ins Englische von Ariane Pump) Hawaii 1979

Wu, Kuang-Ming: *Chuang Tzu: World Philosopher at Play*, New York 1982.

Yei, Hai-Yen: *Die Lebensphilosophie des Dschuang Dsi*, Taipei 1999, Chinesisch.

葉海煙　莊子的生命哲學　台北　1999

Yuan, Pau-Shin: *Die Rekonstruktion und Interpretation der Philosophie des Laotse*, Taipei 1991, Chinesisch.

袁保新　老子哲學之詮釋與重建　台北 1991

3. Vergleichende Philosophie

Bahm, A. J.: *Comparative Philosophy: Western, Indien and Chinese Philosophies Compared*, Albuquerque 1977.

Buchner, Hartmut (Hg.): *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989.

Fu, Charles Wei-Hsun: *Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger*, in: Journal of Chinese Philosophy 3 (1976) 115-143.

Lahiri, K.: *Comparative Studies in Philosophy*, Calcutta 1963.

Larson, G. J. und Deutsch, E.: *Interpreting across Boundaries: New Essays in*

Comparative Philosophy, in: Philosophy East and West 39 (1989).

Mall, R. A.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1996.

Mall, R. A. et al.: *Die drei Geburtsorte der Philosophie – China, Indien, Europa*, Bonn 1989

Masson und Oursel: *La Philosophie Comparee*, Paris 1923 – *Comparative Philosophy*, London 1926.

May, Reinhard: *Ex Oriente Lux – Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart 1989.

Ohashi, Ryosuke*: Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan*, in: H. Buchner: Japan und Heidegger, 1989, 23-27.

Parkes, Graham (Hg.): *Heidegger and Asian Thought*, Hawaii 1987.

Raju, P.T.: *Lectures on Comparative Philosophy*, Poona 1969.

Seeland, Klaus: *Interkultureller Vergleich. Eine Theorie der Weltaneignung nach Heidegger*, Würzburg 1998.

Stambaugh, Joan: *Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics*, in: G. Parkes (Hg.): Heidegger and Asian Thought, Hawaii 1987, 79-91.

Tezuka, Tomio: *Eine Stunde bei Heidegger*, in: R. May: Ex Oriente Lux – Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss, Stuttgart 1989, 79-100.

Wimmer, F.*: Interkulturelle Philosophie*, Bd.1, Wien 1990.