

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Laotse und Plotin.

**Ein Vergleich des Ethischen von Neuplatonismus und
Taoismus aus dem Fokus ihrer Weltanschauungen“**

Verfasser

Dorian Cantele

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Dezember 2009

Matrikelnummer

0225887

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienbuchblatt:

Philosophie

Betreuerin:

Univ.-Doz. MMag Dr. Hisaki Hashi

EINLEITUNG	4
WELTANSCHAUUNGEN.....	8
Begriff	10
Reflexion zur Position des Begrifflichen	16
Ursprung	19
Reflexion über die Entstehung und den Ursprung	24
Wirken.....	26
Reflexion zu den Wirkweisen	30
Mensch.....	33
Reflexion über den Menschen und seine Stellung	37
Dinge.....	40
Reflexion über die Gegenständlichkeit	43
Denken.....	45
Reflexion zur Position des Denkens.....	49
Vollendung	51
Reflexion zur Vollendung und zum Menschen als den Vollendeten	56
DAS ETHISCHE	59
Begriff	61
Reflexion über die Begrifflichkeit.....	65
Wirken.....	68
Reflexion über die Wirkweisen.....	71
Wissen.....	72
Reflexion über Wissen und Gewusstes	76
Gesellschaft	78

Reflexion über Gesellschaft, Politik und die Position des Menschen darin.....	85
Selbstverleugnung	86
Reflexion über die Bedeutung von Selbstverleugnung	92
Nicht-Handeln.....	94
Reflexion über die Bedeutung, nicht oder Nichts zu handeln.....	99
Tod.....	101
Reflexion über den Tod.....	106
NACHWORT	108
LITERATUR	109
APPENDIX – YANG DSCHU	111

Einleitung

Ungefähr 800 Jahre und etwa 8000 km liegen zwischen dem Neuplatonismus aus dem Mittelmeerraum und dem Taoismus aus China. Philosophisch trennen sie Jahrhunderte alte Mythen und Traditionen, unterschiedliche Sprach- und Denkmuster, sowie völlig verschiedene weltanschauliche Vorwegnahmen. Wie kommt es also, dass diese Philosophien in ihren Aussagen so viele Gemeinsamkeiten haben?

Als Neuplatonismus gilt jene philosophische Strömung, die sich mit den Lehren Platons eingehender beschäftigt. Besonders im Mittelalter übte der Neuplatonismus großen Einfluss auf die christlichen Philosophien aus. Dieser fand im dritten nachchristlichen Jahrhundert seinen Anfang und behandelte insbesondere Platons mystische und jenseitige Ansätze. Als dessen Hauptvertreter gilt Plotin, der besonders Fragen wie nach der Transzendenz des Geistigen und dem Zusammenhang von Einheit und Vielheit nachging.

„Plotin ist der Meinung, mit dieser ganzen Lehre nichts anderes vorzutragen als die richtig verstandene Lehre Platos, der 600 Jahre vor ihm gelehrt und geschrieben hat“¹, schreibt Walter Bröcker leicht kritisch.

Plotin lebte von 205 bis 270, über seine Herkunft lässt sich nichts Genaues sagen. Manche meinen, er sei in Alexandrien geboren, wiederum andere lassen ihn Ägypten entstammen. Er begann sein Studium im Alter von 27 Jahren, 232, in Alexandrien, wo er sich schließlich den Lehren des Ammonios Sakkas zuwandte, eines Platonikers, von dem Plotin meinte, endlich den Lehrer gefunden zu haben, den er suchte. Später lehrte er in Rom, wo er zahlreiche Anhänger aus unterschiedlichen Bevölkerungsschichten um sich scharte, unter anderen auch Porphyry, der Plotins Lehren in den Enneaden zusammenfasste und eine Biographie über seinen Lehrer schrieb.

Von Plotins Leben wissen wir nahezu ausschließlich aus Porphyrys Biographie. Plotin selbst hielt sich über seine Herkunft verschlossen. Er bedauerte es, eine leibliche Existenz zu führen, denn er erachtete die materielle als die niedrigste Form des Seins, im Gegensatz zur geistigen,

¹ Bröcker 1966, 9

der wahren Form des Seins. Seine Lehren bauen auch dahingehend auf, als Mensch wieder zu dieser Form „zurückzukehren“.

Der Taoismus ist eine chinesische Philosophie, die auf den alten Weisen Laotse zurückgeht. Auch der Taoismus als Philosophie war der Grundstein für die noch heute existierende Religion. Dieser erfuhr in den vergangenen Jahrhunderten viele Veränderungen, die auf Interpretationen des alten Werks, sowie Vermischungen als auch die Politik zurückzuführen sind.

Von Laotse selbst ist wenig Genaues bekannt, und vielerorts er wird auch nur als Legende bezeichnet. Ebenso ist nicht vollkommen klargelegt, ob das *Tao te king* tatsächlich in dieser Form von ihm stammt – sofern er existiert habe. Seine Lebenszeit wird ins fünfte und sechste vorchristliche Jahrhundert datiert, in die Zeit der ausklingenden Dschou-Dynastie, in die Zeit der Streitenden Reiche. Als der Souverän an Macht verlor, drohte das Feudalstaatssystem auseinander zu brechen. Viele wollten nach dem Aufstand der Feudalherren 772v. der neue Herrscher werden. So zerbrach das einst geeinte Reich in viele kleine Staaten, die alle um den Herrscherthron stritten².

In dieser Zeit nun soll Laotse gelebt haben. Der dem südlichen Randgebiet des damaligen China entstammende Lao Dan war als königlicher Bibliothekar am Hof „des an Macht längst zum Schatten herabgesunkenen Großkönigs von Dschou“³ tätig. Als Zeitgenosse des Konfuzius hatte Laotse – unter jener Bezeichnung ist Lao Dan als Philosoph und Meister bekannt geworden, „am besten übersetzt mit ‚der Alte‘“⁴ – oftmals die Möglichkeit mit diesem zu diskutieren. Auch wenn Laotse als älterer Zeitgenosse gewissermaßen über Konfuzius gestellt wird, eine eindeutige Überlegenheit wird nicht kolportiert.

Laotse „pflegte das Dao und die Tugend.“⁵ Die politischen Umstände störten ihn, ebenso wie die gesellschaftlichen Gepflogenheiten, die Moral und die Sitten. In diesem strengen Verhaltenskodex verortete er eine Abweichung von der Natürlichkeit, die er im *tao* zu finden meinte. Daher verwundert es wenig, wenn berichtet wird, dass Laotse des Lebens am Hof „überdrüs-

² Quelle: Wolter 1987

³ Wilhelm 2007, 27

⁴ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 27

⁵ Darga 2001, 15

sig“⁶ geworden sei und sich auf den Weg gen Westen aufmachte. Ein Grenzbeamter soll den Meister um etwas Schriftliches gebeten haben, woraufhin dieser das *Tao te king* verfasste.

Es ist daher verständlich, dass das *Tao te king* auf der einen Seite taoistische Philosophie im Allgemeinen enthält, auf der anderen Seite sich direkt und mitunter recht polemisch gegen die Herrscher und Umstände seiner Zeit richtet.

Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich nun jene Aspekte dieser beiden Philosophien herausarbeiten, die ich für einen anschließenden Vergleich für am geeignetsten halte. Mein Ziel wird es sein zu zeigen, wo neben den zahlreichen Unterschieden – oder auch auf Grund derer – die Parallelen liegen. Ich werde in erster Linie eine Darstellung der Philosophien liefern und versuchen, so wenig wie möglich zu interpretieren. Ziel dieser Arbeit soll ein umfassenderes Verständnis dieser beiden Denkrichtungen sein. Und vielleicht gelingt es mir, die eine oder andere Leserin, den einen oder anderen Leser an mancher Stelle über die Ähnlichkeiten zur Verwunderung zu bringen.

Dabei möchte ich so nah am Text bleiben, wie es mir möglich scheint. Dazu werde ich im Wesentlichen ausgewählte Enneaden von Plotin verwenden, sowie die für mich relevanten, taoistischen Werke, das *Tao te king* von Laotse und das Wahre Buch vom südlichen Blütenland von Dschuang Dsi.

Zu Dschaung Dsi möchte ich ebenfalls ein paar Worte verlieren. Vom Menschen Dschuang Dsi ist schon wesentlich mehr bekannt als von Laotse. Doch bestimmt ist sein Werk nicht komplett von ihm verfasst. Auch hier steht die Person sinnbildlich für die Bewegung, die zweifelsohne Laotse's Gedankengut weiterentwickelte. Ich verwende Dschunag Dsi in erster Linie als Illustration, denn sein Buch ist in vielerlei Anekdoten gegliedert, die die kurzen Sinnsprüche Laotse's zum besseren Verständnis veranschaulichen sollen.

In Kongruenz mit der Übersetzung von Richard Wilhelm werde ich für gewisse Begriffe eine andere als die etablierte Schreibweise verwenden. Das zeigt sich beispielsweise an Hand des Buches *Tao te king*, anstatt des üblichen Daode-jing, statt *dao tao*, und statt *de te*. Ebenso verwende ich *tai gi* anstatt taiji. Auch die übliche Schreibweise von Laozi oder Zhuangzi werde ich zu Gunsten von Laotse und Dschuang Dsi in Kongruenz mit Wilhelm aufgeben.

⁶ Wilhelm 2007, 27

An manchen Stellen sind Überstzungen von Univ.-Doz. MMag. Dr. Hisaki Hashi ergänzend zu den Übersetzungen Wilhelms angeführt. Diese sollen in erster Linie dem besseren Verständnis dienen, und allfällige hermeneutische Spannungen, die auf Grund der Übersetzung entstehen, relativieren.

Weltanschauungen

Plotin konstruiert seine Weltanschauung von einem mystisch-metaphysischen Standpunkt, die von der Frage ausgeht, ob „es die Vielheit nicht geben [könnte], wenn es nicht noch etwas vor der Vielheit gäbe, das nicht Vielheit ist“ (III 8,10,16). Alle Materialität macht nur einen geringen Teil der Realität aus, der wichtigste ist der geistig-theoretische. Auf Grund dessen spricht er, sofern er vom Menschen spricht, in erster Linie von seiner seelischen Form. Der konkrete Mensch handelt für ihn nicht, es ist die Seele, die das tut. Ebenso ist es auch nicht die materielle Wirklichkeit, die auf den Menschen wirkt und mit der der Mensch umgeht, sondern eine seelische Realität, die allem innewohnt. So entsteht daraus eine Metaphysik, die nicht allein erklären möchte, was hinter der Erscheinungswelt vorgeht, sondern dieser die eigentliche Wahrheit einräumt.

Als oberstes Prinzip und metaphysische Entität steht das Eine. Aus diesem Einen entsteht nun alles, sowohl das Materielle als auch das Ideelle, in dessen Konzeption sich Plotin sehr an Platon hält. Das Eine nimmt hier eine doppelte Position ein: einerseits ist es als Prinzip in allem Seienden, andererseits steht es dem Geschaffenen als Schaffendes gegenüber. Diese Diskrepanz zu überwinden vermag Plotin nur über die Metaphysik zu gelingen.

Bei Laotse hat diese dualistische Spaltung, des Geschaffenen und des Schaffenden, sowie des Geistigen und des Materiellen, keine Bedeutung. Das *tao* ist als allumfassendes, natürliches Prinzip zu verstehen. Selbst ist es nicht zu beobachten oder zu erkennen, bemerkbar wird es im intuitiven Erfassen seiner Wirkkräfte, die auf die Prinzipien von *yin* und *yang* zurückgehen, eine ausgleichende Wirkung durch die Gegensätze. Auf ihnen beruht der natürliche Lauf der Dinge. Jedes Handeln, das nicht diesem Prinzip entspricht, muss zu Unheil führen, sagt Laotse.

Für Plotin steht das Geistige im Vordergrund, für Laotse das Handeln. Daher ist es verständlich, dass Laotse das Materielle nicht dergestalt gering schätzt, wie Plotin das tut. Für ihn geht es um den richtigen Umgang mit allem in der Welt Seienden. Die Hierarchie in der Wertschätzung vom Geistigen zum Materiellen, wie sie bei Plotin zu lesen ist, ist bei Laotse nicht bemerkbar. Seine Geringschätzung, eher noch Trauer, gilt dem absichtlichen, unnatürlichen, dem *tao* widersprechenden Handeln.

Das *tao* steht nicht der Welt gegenüber, auch kommen die Dinge in der Welt nicht aus dem *tao* hervor. Auf der anderen Seite treffen von der westlichen Philosophie geprägte Begriffe wie Pantheismus oder Holismus ebenso wenig zu. Plotin wehrt sich an mancher Stelle genauso gegen derlei begriffliche Pauschalisierung. Es handelt sich nebst alledem um Weltanschauungen, die von der Begeisterung für die Schönheit der Welt und von der Trauer um die Verfehlungen der Menschheit getragen sind.

Ich möchte versuchen, hier eine so objektive Darstellung, wie es mir möglich ist, zu liefern, und selbst von einer begrifflichen Festlegung Abstand nehmen. In welche philosophische Kategorie die jeweilige Anschauung passen möge, ist nicht Anliegen dieser Arbeit.

Im Folgenden habe ich die Kapitelunterteilung Begriff, Ursprung, Wirken, Mensch, Dinge, Denken und Vollendung getroffen, da ich denke, dadurch einen Bogen spannen zu können, um das geeignete Fundament für eine eingehende Diskussion des Ethischen zu bilden.

Begriff

Zur Begrifflichkeit in Laotse's Weltanschauung

„Der SINN⁷, den man ersinnen kann, ist nicht der ewige SINN.
Der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige Name.“ (§1)⁸

Es ist schwierig, einen Begriff wie *tao* in westliche Begriffe zu fassen. Seine Bedeutung ist sehr umfangreich und eine exakte Entsprechung im Besonderen im Deutschen lässt sich kaum finden. Der Begriff findet sich nicht erst bei Laotse, sondern hat schon eine lange Tradition in der chinesischen Philosophie. Bereits im *I Ging* kommt er vor, beschrieben durch die Wirkweise von *yin* und *yang*.

In seiner ursprünglichen Bedeutung wird *tao* als „Weg“ übersetzt, wobei damit der „richtige Weg“, der Weg der Wahrheit gemeint ist. Das Wort ist zusammengesetzt aus den Worten für ‚Kopf‘ und ‚gehen‘, bedeutet also mehr die Richtung, den „Sinn“ einer Bewegung⁹.

In zahlreichen Werken, die aus dem ursprünglichen taoistischen Gedankengut hervorgegangen sind, wird beispielsweise viel vom „Tao der Menschen“, vom „Tao des Himmels“, vom „Tao der Physik“, „der Stille“ oder sogar „des Geldes“ gesprochen¹⁰. Dieser Ansicht nach gäbe es viele verschiedene „Wege“, doch entfernt sich diese von der Laotse's. Seiner Ansicht nach gibt es nur ein *tao*, das auf alles in der Welt wirkt. Unerkennbar und unbeschreibbar wird es von Laotse als „Geheimnis“ bezeichnet, sogar als „des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis“ (§1).

⁷ Wie später noch genauer erklärt wird, ist der in Großbuchstaben geschriebene SINN eine Übersetzung des *tao*, wie sie Richard Wilhelm gewählt hat. Ich möchte hier zuallererst darauf aufmerksam machen, dass die Übersetzung nicht wohl getroffen ist, und die Bedeutung des *tao* nicht direkt mit unserem Verständnis von Sinn gleichgesetzt werden darf.

⁸ „Der Weg zur Wahrheit *dào* lässt sich in keiner definitiven Aussage abschließen. Die Namensbezeichnung *dào* lässt sich mit der des Weges *dào* nicht gleichsetzen.“ (Hashi, Gabriel, Haselbach 2007, 125)

⁹ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 28

¹⁰ Darga 2001, 9

An anderer Stelle ist zu lesen, dass das *tao* keinen Unterschied macht, es kann nur im Bezug auf die verschiedenen Dinge unterschiedlich bezeichnet werden¹¹.

Der richtige Weg ist zu verstehen als richtiger Weg des Regierens, des miteinander Umgehens, des Arbeitens, des Lebens im Allgemeinen. Da das *tao* Allem zu Grunde liegt, ist es irreführend, von verschiedenen „Wegen“ zu sprechen. *Tao* als Weg verstanden, bedeutet den Weg des richtigen Lebens, wie es sich Laotse und seine Nachfolger vorstellten.

Richard Wilhelm beispielsweise übersetzt es als „Sinn“. Er lehnt sich damit an die Anfangsworte des Johannesevangeliums an: „Im Anfang war der Sinn“ (Joh. 1,1)¹². *Tao* allerdings zu übersetzen als „Vernunft“, „Wort“, „logos“ oder sogar als „Gott“ lässt einige Schwierigkeiten offen, doch „[i]m Grunde genommen kommt auf den Ausdruck wenig an, da er ja auch für Laotse selbst nur sozusagen ein [...] Zeichen für etwas Unaussprechliches ist“¹³. Wilhelm will ebenso wenig das *tao* in einen westlichen Begriff fassen. Um mit der Übersetzung von Wilhelm konsistent zu bleiben, verwende ich SINN als Symbol, als Platzhalter „für etwas Unaussprechliches“.

Mitunter passend ist die Bedeutung des SINNs, wenn man ihn als das Innere des Menschen versteht, als das Sinnesleben, oder den Verstand. Das würde aber nur einen Teilaspekt des gesamten *tao* bezeichnen; die Grundbedeutung des Sinns fehlt in der Bedeutung des *tao*. Vom *tao* allerdings als „Zweck“, „Ziel“, „Bedeutung“ oder gar „göttlichen Plan“ zu sprechen, ist komplett irreführend. Ich werde mich mit der reinen Platzhalter-Funktion begnügen.

Nimmt man vergleichsweise eine Interpretation eines europäischen Denkers finde ich die psychologische Herangehensweise von Carl Gustav Jung aus dem „Geheimnis der Goldenen Blüte“, das der Schweizer Arzt und Psychotherapeut mit dem Sinologen Wilhelm veröffentlichte, sehr geeignet. Nicht allein, weil er eine sehr individualistische Perspektive einnimmt, die meines Erachtens sehr zu Laotses Gedanken passt, sondern weil er auch die Herstellung des *tao* prozessual sieht, mithin als Aufgabe an das menschliche Leben. Und diese Aufgabe besteht in der Zusammenführung der Gegensätze von Bewusstsein und Leben als „eine Wie-

¹¹ Geldsetzer, Han-ding 1998, 66

¹² Wilhelm 2005, *Tao te king*, 51

¹³ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 50

dervereinigung mit den unbewussten Lebensgesetzen, und die Absicht dieser Vereinigung ist die Erzielung bewussten Lebens, chinesisch ausgedrückt: *Herstellung des Tao*“¹⁴.

Es ist dies eine Interpretationsmöglichkeit, eine Art und Weise, das chinesische Denken in westlichen Begriffen besser zu verstehen, sagt Jung, der als europäischer Denker des 19. und 20. Jahrhunderts die „Fremdartigkeit dieses chinesischen Textes“¹⁵ empfindet. Dieser Aspekt wird ebenso ersichtlich, wenn man der Übersetzung Wilhelms, der zweifelsohne einem westlichen, mitunter christlichen Gedankengut entstammt, eine andere gegenüberstellt. Beispielsweise: „Beides hat Einen Ursprung und nur verschiedene Namen. Diese Einheit ist das Große Geheimnis. Und des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis: Das ist die Pforte der Offenbarwerdung aller Kräfte.“ (§1) Oder:

„Das erstere, das verborgene Gute, und das letztere, der äußere Anschein aller Dinge, stammen beide von dem selben Ursprung, wobei sie mit ihren unterschiedlichen Namensbezeichnungen verbunden sind. Der gemeinsame Ursprung der beiden Dinge lässt sich als die Tiefe der verborgenen Tiefe bezeichnen: Die Tiefe der Tiefe, der verborgenen Tiefe, die uns zum Tor (zum Erschauen) der zahllosen Guten hinführt.“¹⁶

Der Begriff „Geheimnis“ deutet auf eine gewisse mystische Sichtweise hin, dem die Übersetzung als „Tiefe“ und „Tiefe der Tiefe“ nicht mehr als Mystik, sondern als Intensität gegenübersteht. Das *tao* wird demnach nicht als geheimnisvoll, sondern als intensive Erfahrung der eigenen Innerlichkeit, der individuellen sowie kosmischen Tiefe verstanden.

Dschuang Dsi macht besonders darauf aufmerksam, dass sich das *tao* der Welt der Dinge entzieht, denn „[w]ollte man ihn (den SINN, Anm.) aber als etwas So-Seiendes fassen, so wäre er einfach ein Ding neben anderen, und sein Unterschied von der realen Welt wäre nur ein quantitativer, so etwa wie sich ein Hund von einem Pferd unterscheidet, zwischen denen kein prinzipieller Unterschied besteht.“ Und: „Der SINN ist Grenzbegriff der dinglichen Welt“ (DD XXV, 10).

Das *tao*, wie es im ersten Kapitel des *Tao te king* im Groben umrissen und weiterhin näher umschrieben wird, ist ein unerkennbares, tiefes Geheimnis, das die Ursache für alles in der Welt ist und auf alles wirkt. Als Prinzip und metaphysischer Urgrund steht das *tao* außerhalb

¹⁴ Wilhelm, Jung 2005, 27

¹⁵ Wilhelm, Jung 2005, 10

¹⁶ Hashi, Gabriel, Haselbach 2007, 126

weltlicher Kategorien, und wie später noch gezeigt wird, fordert Laotse eine Aufgabe an eben dieses menschliche Denken. Somit muss auch alles, was über das *tao* mit sprachlichen, kognitiven Mitteln ausgesagt wird, schlussendlich an der Wahrheit vorbeigehen.

So verhält es sich meiner Meinung nach auch mit den verschiedenen Übersetzungen. Jeder einzelne Begriff, der hierfür verwendet wird, beleuchtet einen Aspekt des *tao*. Die Gesamtheit und Fülle dieses metaphysischen Prinzips wird ein einziger Begriff allerdings nie erfassen können. Deshalb finde ich Wilhelms Überlegung seines groß geschriebenen SINNs als Platzhalter durchaus treffend.

Zur Begrifflichkeit in Plotins Weltanschauung

„Das Erste nämlich muß ein Einfaches, vor allen Dingen Liegendes sein,
verschieden von allem was nach ihm ist, für sich selbst seiend,
nicht vermischt mit etwas was von ihm stammt, und dabei doch
in anderer Weise wieder fähig den andern Dingen beizuwohnen“ (V 4,1,5)

Der zentralste Begriff in Plotins mystisch-metaphysischer Philosophie ist das Eine, *Hen*. Das Eine macht den Urgrund und das höchste Ziel jeden Daseins aus. Es ist unergründlich und nicht bestimmbar, ein ‚Jenes‘ ursächlich für jede Form des Sein, „von welchem schon die Aussage daß es Eines sei falsch ist, von welchem es ‚keinen Begriff‘ und ‚keine Wissenschaft‘ gibt“ (V 4,1,7).

In der Bestimmung dessen, von dem es „keinen Begriff“ gibt, versucht Plotin in erster Linie zu sagen, was es nicht ist¹⁷. Er geht hier streng logisch vor, in dem Bestreben die Ein-Heit des Einen zu umschreiben, und hält sich im Wesentlichen an Platons *Parmenides*¹⁸. Dort werden die Eigenschaften dialektisch entwickelt; und am Ende dieser Entwicklung steht das Eine als zusammenfassender, alle Gegensätze in sich vereinender – und damit alles umfassender – Endpunkt unserer Erkenntnis. In wenigen Worten zusammengefasst: das Eine kann nicht als in der Welt gedacht werden, denn sodann müsste es sich von Anderem unterscheiden, und wäre somit nicht mehr Eines, sondern Vieles. Auch ist es irreführend, das Eine als zusammen-

¹⁷ Hier werden erste Ansätze einer negativen Theologie bemerkbar.

¹⁸ Platon *Parmenides* 137d - 141d

gefasste Einheit aller Dinge zu betrachten, denn dann wäre es ja wiederum in sich vielfältig und unterschieden und somit wieder Vieles.

Bei Plotin kommt der Erkenntnismöglichkeit allerdings eine andere Bedeutung hinzu. Dieser erachtet das Eine nicht als Endpunkt rigorosen Philosophierens, sondern als Ausgangspunkt seiner Metaphysik. Die Erklärungen, die er vornimmt, sollen im Wesentlichen darauf hindeuten, was vom Einen alles *nicht* ausgesagt werden kann. Denn bei Plotin ist die Konzeption des Einen mystisch, bei Platon dialektisch.

Plotin geht sogar soweit zu sagen, dem Einen komme nicht einmal Selbsterkenntnis hinzu, denn daraus entstünde die Unterscheidung von Erkennendem und Erkanntem, und damit wäre wiederum die Vielheit gesetzt. Das Eine denkt nicht - oder zumindest „ein Denken in immerwährendem Stillstehen“ (V 4,2,18), was eher als Omniszenz gedacht werden muss, denn als sich entwickelndes, fortschreitendes Überlegen. Denn dies würde Bewegung, Veränderung, und damit wieder Vielheit bedeuten.

Das, was vom Einen im Grunde erkannt werden kann, ist das wesentliche Sein, das allem Seienden als logische Ein-Heit zugrunde liegt. Dieses Sein wird in den Einzeldingen erkennbar, und zwar dadurch, dass es rationale Struktur ist. In dem Abschnitt VI 5,5 will Plotin diesen Umstand am Beispiel einer geometrischen Beschreibung eines Kreises illustrieren. Dort nämlich lässt sich jeder Radius als ein Einzelnes beobachten. Doch alle Radien haben einen gemeinsamen Ursprung, und zusammen erzeugen sie die volle Fläche des Kreises, und „so sollen uns die Radien im gegenwärtigen Zusammenhang eine Analogie zu dem bieten, womit die geistig erkennbare Natur in Berührung und dadurch vieles zu sein [...] scheint“ (VI 5,5,21)¹⁹.

Hier wird also beispielhaft die rationale Struktur erläutert, die jedem Seienden zu Grunde liegt²⁰. Diese macht nach Plotin nun das eigentliche Sein aus; die rationale Struktur wird nicht als erkennbare Oberfläche alles Seienden verstanden, sondern als dessen metaphysische Seinsbestimmung. „Denn damit die Materie Feuer wird, muss eine rationale Struktur hinzutreten, und nicht etwa Feuer“ (III 8,2,26).

¹⁹ vgl. auch VI 9,8

²⁰ Warum eine rationale Struktur mag aus dem altgriechischen Schönheitsideal des Geordneten, Symmetrischen, Strukturierten hervorgehen, würde aber hier zu weit gehen.

Dieses „Hinzutreten“ soll aber nicht als (räumliche oder zeitliche) Bewegung vorgestellt werden. Wie später noch gezeigt werden soll, sind die Gegenstände um uns nur deswegen für uns, weil sie rationale Struktur haben; sonst blieben sie nur formlose Materie, und damit unerkennbar. Diese Struktur, als Seinsgrundlage, tritt aber nicht von außen zu den Dingen hinzu, sondern es verhält sich – dem Kreismittelpunkt und seinen Radien gleich – so, dass „umgekehrt das hier- und dorthin Ausgedehnte sämtlich an einem und demselben teilhat, das selber ohne Abstände ist“ (VI 4,13,4).

Das Eine also als unerkennbarer Urgrund, als eine alles erzeugende Kraft: das erzeugende Moment an diesem Einen darf man sich bei Plotin jedoch in keiner Weise als „Baumeister“ denken. Denn das Eine steht nicht in der Welt und schafft – einem Demiurgen gleich – die materielle und ideelle Wirklichkeit um uns. Vielmehr strahlt es aus sich heraus. Wie später noch genauer erläutert wird, wohnt jedem Sein eine Wirkkraft inne, aus der die nächste Daseinsstufe notwendigerweise entsteht²¹.

Wie nun bei der Beschaffenheit, so offenbart sich auch in der Erzeugung eine Paradoxie. Die Frage, wie etwa aus dem absolut Einen ein Zweites entstehen kann, versucht Plotin auf mystisch-metaphysische Art zu lösen. Während sich das Eine als Einheit zwar logisch herleiten lässt, kann das Eine metaphysisch nur postuliert werden. Aus der Erfahrung und der Betrachtung des Vielen ist nach Plotin die Setzung des Einen unumgänglich. Aber ableiten lässt es sich nicht; es wird im Grunde nur dessen Sein ausgesagt. Die weitere Entstehung der Dinge ergibt sich aus Plotins metaphysischer Konzeption: genau darum, weil das allumfassende, allem zugrunde liegende Eine ist – und dieser Umstand ist evident und zweifelsfrei –, ist auch das Viele.

Das Eine ist also in gewissem Sinne nicht einmal jenseitig. Es steht nicht der Welt, ähnlich einem Gott, gegenüber und lenkt sie aktiv. Das Eine ruht, jenseits jeglicher Dialektik: also die namenlose, unerkennbare Kraft, der Urgrund alles Seins und Seienden, das sich jeglicher Kategorien menschlicher Wahrnehmung entzieht. Aus seinem Wirken entsteht die Welt, ohne es wäre die Welt nicht denkbar; die göttliche Kraft des Einen ist die Bestimmung dafür, wie die Welt funktioniert – ein Band, das die Vorstellung von Wirklichkeit durchzieht, „der Grund der *Denkbarkeit* aller Bestimmungen und des kraft seiner Bestimmtheit denkbaren Seienden“

²¹ Zu den Stufen des von dem Einen ausgestrahlten – den Hypostasen – weiter unten.

und „[a]ls Grund der Denkbarkeit und Bestimmtheit von allem, auch der Vielheit, ist das Eine also gegensatzlos oder übergegensätzlich“²².

Plotin schließt also von der logischen Bestimmung der Einheit als „Grund der Denkbarkeit“ auf seine metaphysische Existenz. Auf der einen Seite ist die logische Einheit Grundlage für Bestimmbarkeit und damit Erkennbarkeit überhaupt. Auf der anderen Seite gibt die wesenhafte Ein-Heit das Sein überhaupt, in Gestalt der Seele. Diese sind allerdings nur zwei Betrachtungsweisen ein und derselben Konzeption

Die logische Einheit als Grundlage für Bestimmbarkeit ist rationale Struktur. Auffallend daran ist, dass Plotin das Sein und die rationale Struktur als das Gute und Schöne erachtet. „Die Schönheit ist als das Erste anzusetzen, das zugleich *das* Gute ist; unmittelbar von diesem her ist der Geist das Schöne; die Seele ist schön durch den Geist“ (I 6,6,25). Und dieser Umstand, dass die Seelen an dem Schönen und Guten teilhaben, eröffnet die prinzipielle Möglichkeit der Erkenntnis; und bestätigt nunmehr Plotins metaphysisches Postulat des Einen.

Reflexion zur Position des Begrifflichen

Beim Lesen der Schriften der beiden Denker sticht gleich auf den ersten Blick die äußere Form und die unterschiedliche Art und Weise der Darstellung ins Auge. Laotse beschreibt mittels gleichnishafter Sinnsprüchen. Sein poetischer Stil verlangt vom Leser viel mehr ein emotionales Bekenntnis, als seine Gedankengänge kognitiv nachvollziehen zu können. Ganz anders Plotin: Sein mit griechischer Rigorosität durchgeführter Diskurs will eine lückenlose Erklärung seiner Weltsicht.

Die beiden Denker haben sich also zur Aufgabe gemacht, das Unnennbare zu beschreiben. Anders als Laotse muss Plotin aus seiner logischen Herangehensweise versuchen, das Eine begrifflich zu fassen. Er ist sich allerdings dessen bewusst, dass das Eine nicht erkennbar ist. Daher ist Plotin bemüht, das Unaussprechbare bis an die Grenzen des logisch Möglichen zu beschreiben, und zwar auf eine negative Art und Weise. In der Darstellung, was das Eine nicht ist, verlässt er die Ebene der Begrifflichkeit nicht – und bleibt damit in griechischer Tradition.

²² Halfwassen 2004, 33

Darüber hinaus braucht er die begriffliche Darstellung, denn – wie später noch genauer beschrieben – bedarf es des Denkens, um zur Vollendung aufzusteigen. Bis also der letzte Schritt intuitiv getan werden kann, verlangt Plotin, dass sein Werk kognitiv nachvollzogen wird.

Plotin geht analytisch vor. Das Eine kann ebenso nicht geschaut werden. Das Eine als Einheit ist die logische Grundlage für unsere Erkenntnis. Anschaulich kann sie nur an einem Objekt gemacht werden. Aber dabei kann es sich nicht um das Eine handeln, da es ja ein Objekt ist und damit vom Einen verschieden.

Zu einer metaphysischen Entität wird das Eine erst spekulativ, aus seinen logischen Bestimmungen heraus. Aus der Ein-Heit als Erkenntnisgrundlage deduziert Plotin, dass es das Eine metaphysisch auch geben müsse. Und als solche kann es nun auch nicht gedacht werden. Daraus resultiert das Eine als Postulat; und aus der logischen Unnennbarkeit wird metaphysische Unschaubarkeit.

Laotse hingegen zeichnet ein Bild, wodurch er veranschaulichen will. Denn er möchte nicht ein logisch nachvollziehbares Modell konstruieren, sondern seine Vorstellung vom *tao* in die Anschauung des Einzelnen einbeziehen. Sein Werk kontrastiert in gewissem Sinne jenen Ritus und jenen strengen Regelkanon, den er während seines gesellschaftlichen Lebens, aber auch seiner Tätigkeit als Archivar bestimmt kennen gelernt hat.

Das *tao* kann nicht bloß sinnlich erfasst werden. Es entzieht sich als metaphysische Entität unserer Wahrnehmung. Dies aber nicht darum, weil es als logischer Begriff mit den Sinnen einfach nicht erkennbar, sondern da das *tao* ob seiner Wirkweise für den Menschen nicht erfassbar ist. Unergründlich ist es, aber als solches dennoch in der Welt. Als Urgrund allen Seins steht es auch nicht der Welt gegenüber und erzeugt sie, sondern gleich einem Keim entsteht sie aus dem *tao* heraus. Somit ist es immer da und Teil aller Dinge.

Laotse bedient sich nicht einer logischen Analyse, auf welche Weise das *tao* alles zum Entstehen bringt. Für ihn ist die Existenz evident. Seine Bemühungen konzentrieren sich darauf, dessen Wirkungen zu umschreiben und dadurch dem Leser vor Augen zu führen, dass es sich nicht anders verhalten kann, als er dessen überzeugt ist. Er hat nicht die Ambition, eine lo-

gisch lückenlose Darstellung des *tao* zu liefern, da es seiner Ansicht nach keiner Rechtfertigung der taoistischen Weltsicht bedarf.

Er schafft seine Schrift als Negation auf die Begrifflichkeit. Viele seiner Zeitgenossen waren damit beschäftigt, das *tao* und seine Wirkweise begrifflich zu fassen. Laotse stellt sich hier dagegen und geht den anschaulichen Weg. Er hält sich konsequent daran, dass das *tao* un-nennbar ist. Seine Bemühungen gehen nicht dahin, das tiefste Geheimnis des *tao* verständlich zu machen. Laotse will lediglich veranschaulichen, statt kognitiver Nachvollziehbarkeit fordert er Vertrauen und eine intuitive Lebensweise.

Auch bei Plotin steht am Anfangs- und Endpunkt die Anschauung. Denn selbst das Eine ist nicht durch Reflexion erfassbar. Daher muss das erste Erfassen ein intuitives sein. Und dieses erste Erfassen geschieht über die Anschauung, in der Erkenntnis, dass alles, was ist, ein Eines ist. Erst dann ergeht sich Plotin in Überlegungen, bis er dann in einem letzten Schritt wieder die Intuition einfordert.

Die beiden Denker postulieren also einen metaphysischen Urgrund, ohne dafür eine lückenlose, logische Begründbarkeit zu fordern. Laotse hält sich souverän an eine anschauliche Darstellungsweise. Plotin versucht Anschauung und Begrifflichkeit zu kombinieren. Was beide motiviert, ihre Werke zu verfassen, ist ein tiefes, emotionales Vertrauen, dass hinter der Erscheinungswelt eine wahre Entität der Grund und die Begründung für alles Seiende ist. Und mit dieser Entität ist das unerschütterliche Gefühl der Richtigkeit verknüpft.

Ursprung

Das tao als Urgrund des Seienden

„Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt.
Diesseits des Nennbaren liegt die Geburt der Geschöpfe.

[...]

Beides Hat Einen Ursprung und nur verschiedene Namen.“ (§1)²³

Ebenso bereits im ersten Kapitel wird der Anfang und Ursprung der Welt angesprochen. Der Ursprung liegt im *tao*, ist daher genauso nicht erkennbar. Eine Entstehungsgeschichte, wie sie vergleichsweise in der Bibel erläutert wird, ist daher nicht von Relevanz. Überhaupt tritt die Frage nach dem Ursprung der Welt (vergleichbar mit dem vorsokratischen Konzept der *archê*) im chinesischen Denken in den Hintergrund. Im Vordergrund steht die Frage nach dem ethisch richtigen Handeln, eine Frage, die sich im Besonderen dem Herrscher stellt. Die chinesische Philosophie versteht sich generell als eine Erziehungswissenschaft, denn als Metaphysik oder Ontologie. Ebenso wurde die Verantwortung für ein gutes Leben der Allgemeinheit auch nicht einem Gott überstellt, sondern lag beim Herrscher. Daher ist die Frage, die Spekulationen über die Entstehung der Welt zu Grunde liegt, in erster Linie „wovon werden wir beherrscht“, als beispielsweise „wo kommt die Welt her“²⁴.

Im *Tao te king* wird an vielen Stellen besonders hervorgehoben, wie wichtig es ist, zu erkennen, dass alles, was ist – Mensch wie Natur – einen und denselben Ursprung hat. „Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt.“ Was benannt wird, wird vom Menschen benannt. Alle Bezeichnungen entspringen dem menschlichen, unterscheidenden Denken. Daher resultiert die Unterscheidung, wie sie zum Beispiel im Himmelstao und Menschentao getroffen wird, aus dem Denken, nicht aber dem Sein. Der Ursprung ist nicht erkennbar, vielleicht gerade eben deswegen, weil er nicht unterschieden werden kann, und man deshalb keine richtigen Benennungen finden kann. „Diese Einheit ist das Große Geheimnis“ (§1).

²³ „Das Unbekannte, Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das, was doch den Namen hat, ist die Mutter alles Seienden: *dào*. [...] Das erstere, das verborgene Gute, und das letztere, der äußere Anschein aller Dinge, stammen beide von demselben Ursprung, wobei sie mit ihren unterschiedlichen Namensbezeichnungen verbunden sind.“ (Hashi, Gabriel, Haselbach 2007, 125)

²⁴ Geldsetzer, Han-ding 1998, 18ff

Laotse selber tut sich schwer, diese Einheit begrifflich zu fassen. Im §25 versucht er, sie mit einem Gleichnis darzustellen, und nennt sie „groß“. „Groß, damit meine ich: immer im Flusse. Immer im Flusse, damit meine ich: in allen Fernen. In allen Fernen, damit meine ich: in sich zurückkehrend.“ In der Konsequenz, dass das *tao* groß ist, ist es ebenso der Himmel, die Erde und der Mensch. Und „[d]er Mensch hat die Erde zum Vorbild. Die Erde hat den Himmel zum Vorbild. Der Himmel hat den SINN zum Vorbild. Und der SINN hat sich selber zum Vorbild“ (§25)²⁵. So rekurriert alles wieder auf das *tao*, das Laotse „mühend“ nur mit einem Gleichnis sich zu nennen wagt.

Das *tao* als Ursprung der Welt, der auf alle Dinge wirkt, der alle Dinge zum Wirken bringt: „Der Himmel ist ewig und die Erde dauernd. Die Ursache der ewigen Dauer von Himmel und Erde ist, dass sie nicht sich selber leben. Darum können sie dauernd Leben geben.“ (§7)²⁶

Über den Ursprung der Welt als historischen Prozess lässt sich also kaum etwas sagen. Vielmehr konstruiert ihn Laotse als logischen Vorgang, der sowohl als Anfang von Himmel und Erde interpretiert werden kann, als auch als fortschreitendes Entstehen und Vergehen der weltlichen Dinge. Dieses Konzept findet sich bereits im *I Ging*. Es wird der Nicht-Anfang (*wu gi*) gesetzt, symbolisiert durch einen Kreis, eine in sich geschlossene Einheit. In ihm sind noch nicht die Dinge, wie sie in der Welt sind. Der Kreis symbolisiert die ewig fortschreitende und wiederkehrende Bewegung.

Das ist ein wichtiger Aspekt der taoistischen Weltanschauung: alles, was aus Etwas entsteht, was eine Ursache hat, muss wieder vergehen, zurückkehren sozusagen: „Die Rückkehr ist die Bewegung des SINNS“ (§40). Einzig das *tao* hat keinen Ursprung und kein Ende.

Aus diesem Nicht-Anfang entsteht der Uranfang (*tai gi*), die Gegensätze treten in die Welt, versinnbildlicht durch das *yin* und *yang*, die Zweiheit. Und aus ihm wiederum entsteht die Dreiheit - Himmel, Mensch, Erde. Und somit sind die Dinge in der Welt gesetzt, auch die

²⁵ „Die Menschheit beruht auf (dem So-Sein) der Erde. Die Erde beruht auf dem (So-Sein des) Himmel(s). Der Himmel beruht auf dem (So-Sein des) *dào*. *Dào* beruht auf (dem So-Sein) der Natur.“ (Hashi, Gabriel, Haselbach 2007, 127)

²⁶ „Das Wesen des Himmels ist unendlich; das Wesen der Erde ist ewig. Warum können der Himmel und die Erde in dieser Ewigkeit und Unendlichkeit bestehen? – Gerade weil sie sich beide über die Grenze ihres So-Seins hinaus nicht erweitern lassen. Hierdurch sind sie bleibend langlebig und ewig.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, SS 2009)

Gegensätze und Widersprüche. „Alle Dinge in der Welt entstehen im Sein. Das Sein entsteht im Nichtsein“ (§40)²⁷.

Und: „Der SINN erzeugt die Einheit“ (§42). Wichtig bei Laotse ist das *tao* als ewig schöpferisches Prinzip, das vor allen Dingen steht. Ohne ihm könnte aus dem Nicht-Anfang kein Uranfang entstehen, könnte sich Nicht-Seiendes wohl kaum in Seiendes wandeln – und umgekehrt. Seiendes und Nicht-Seiendes sind an sich nicht substantiell verschieden, sondern lediglich der Qualität nach. Und das *tao*, selbst kein Ding und damit außerhalb von seiend und nicht-seiend, ist wirksam in den Dingen und begründet somit die Entwicklung und Möglichkeiten, vergleichbar mit einem Naturgesetz, das selbst nichts ist, aber in den Geschöpfen und Dingen sichtbar wird. Und so bestimmt sich das Gesetz für Laotse. „Der Blick richtet sich für den, der die Wandlung erkannt hat, nicht mehr auf die vorüberfließenden Einzeldinge, sondern auf das unwandelbare ewige Gesetz, das in allem Wandel wirkt“²⁸.

Die Entstehung alles Seienden aus dem Einen

„Denn auf den ersten Ursprung lassen sich auch die letzten Ausläufer
zurückführen, mögen ihre Mitglieder auch viele sein“ (IV 8,5,15)

Das Eine also als Kraft, als metaphysische Entität, die das Leben spendet, abseits von innerlogischen Mythen, wie beispielsweise die des unbewegt Bewegenden²⁹. Das Eine wird eben nicht logischen Bestimmungen subsumiert, sondern es bedeutet die Ursache aller Logik, denn ohne Einheit keine Denkbare. Doch da die Einheit, so Plotin, die wesentliche und notwendige Bestimmung unseres Denkens bedeutet, hat sie nicht rein logische Bedeutung. Denn: „[w]eil das Eine auch von jedem denkbaren Seinsgehalt immer schon vorausgesetzt wird, ergibt sich damit zugleich die ontologische Priorität des Einen vor dem Sein, die das Eine als das Prinzip des Seins erweist“³⁰.

²⁷ „Die Entgegensetzung ist die Beweglichkeit des (Wesens) *dào*. Das Schwache ist die Aktivität des *dào*. Alles Seiende unter dem Himmel entsteht aus dem Sein. Das Sein Selbst entsteht aus seinem Gegensatz, dem *mu* (*wú*, Nichts).“ (Hashi, Gabriel, Haselbach 2007, 130)

²⁸ Wilhelm 2006, I *Ging*, 33

²⁹ Denn Aristoteles' unbewegt Bewegendes ist die Zusammenführung der Kategorien Ursache und Wirkung als logischer End-, bzw. Anfangspunkt. Plotins Eines muss außerhalb logischer Kategorien gedacht, besser: vorgestellt werden.

³⁰ Halfwassen 2004, 35

Doch für Plotin hat diese „ontologische Priorität“ mehr Bedeutung, als eine rein logische oder transzendental-philosophische. Sie ist der metaphysische Urgrund, die metaphysische Kraft, die die Welt aus sich heraus erzeugt³¹. Die wesentlichen Hypostasen – Eines, Geist, Seele – sind also nur Kraft; die Materie, jegliche Leiblichkeit, hat lediglich teil an ihr.

Das Eine also ist die alles erzeugende, weil alles durchdringende Kraft und die Möglichkeit zur Existenz. Alles, was nach ihr kommt – verstanden als rein logische Zeitlichkeit – hat Teil an dessen Kraft, ist von dieser Kraft erfüllt. „Dies ist die erste Aktivität, und sie hat eine neue Existenz erzeugt, um sie *sein* zu lassen; d.h. sie ist zwar der Abglanz von etwas anderem, aber von etwas so Großem, daß daraus Sein geworden ist“ (VI 7,40,18).

Das Erste nach dem Einen ist der Geist. Plotin folgt wieder einer strikten Logik. Das Eine erzeugt aus seiner unermesslichen Kraft den Geist als sein Abbild. Dieser ist aber noch immer in seiner einfachsten Form, nämlich pure Selbsterkenntnis, und daher noch immer nicht nach außen gerichtet, sondern nur auf sich selbst. Nichtsdestoweniger ist damit Erkennendes und Erkanntes gesetzt, somit Zweiheit, und somit dem Vermögen nach auch das Zweite. Der Geist ist zwar noch immer nur auf sich selbst gerichtet, aber er erkennt das Vermögen der Dinge, „erfaßt bereits schauend die Vielheit“ (V 4,2,11). Doch zur Realisation dieser Vielheit kommt es erst in der Seele.

Plotin ist wiederum stark an Platon orientiert: im Geist sitzen die Ideen, die wahren Urbilder aller Dinge. Im Einen sitzen die Ideen nur ihrem Potential nach, weswegen Plotin an mancher Stelle auch vom Einen-Vielen³² spricht. Vor Allem aber sitzt im Einen die Idee des Guten. Manchmal werden sie sogar gleichgesetzt, da die göttliche Kraft des Einen dafür sorgt, dass die Seele und der Geist hin zum Einen streben. Dazu Genaueres noch später.

Als dritter Hypostase kommt der Seele wieder ein Stück weniger dieser Kraft zu. Sie ist Abbild des Geistes, „so wie der ausgesprochene Gedanke ein Abbild des Gedankens“ (V 1,3,15) ist. Es werden von Plotin im Wesentlichen zwei Formen unterschieden, wie die Seele auftreten kann, „auf kosmologischer Ebene als Weltseele und auf anthropologischer Ebene als Einzelseelen“, wobei „[d]ie Einzelseelen [...] im Prinzip gleichen Wesens mit der Weltseele

³¹ Ganz kurz nebenbei bemerkt, das Eine trägt die ganze Welt als Potential in sich. Plotin betrachtet hier die Welt von einem mystisch-theoretischen Standpunkt.

³² Z.B. V 4,1,20

[sind], geben aber als Individuen nur einzelne Aspekte ihrer ursprünglich lebendigen Fülle wieder.“³³

Die Seele hat das Vermögen, das Geistige, Ideelle in der konkreten Wirklichkeit zu realisieren. Die Einzelseelen verbinden sich nun mit der Materie, der Niedrigsten aller Existenzen, und geben ihr Form, lassen sie an der rationalen Struktur teilhaben. Damit entfernen sie sich aber von der Ein-Heit und treten in die Geschiedenheit der Einzeldinge ein. Sie tragen die göttliche Kraft des Einen zwar noch in sich und können diese gestaltend einsetzen, doch sie sind in die Wirren des weltlich Seienden verwickelt. „Hier widerfährt ihr dann wovon gesagt ist: sie ‚entfiedert‘ sich und gerät in die Bande des Leibes; denn verscherzt hat sie die Unverletzlichkeit, die sie bei der Allseele hatte“ (IV 8,4,20).

Plotins negative Konnotation ist unmissverständlich. Denn man kann die Verstrickung mit der materiellen Welt als den Ursprung allen Übels verstehen. Während sich die Weltseele noch ihrer Abstammung bewusst ist, und in ihrem Streben nach dem Geist trachtet, sind die Einzelseelen zu sehr von dieser ihrer (laut Plotin wahren) Bestimmung abgelenkt³⁴. Nichtsdestoweniger sind diese immer noch Seele, denn „alle Seelen [sind] nur *eine*, in dem Sinne allerdings, daß diese *eine* Seele auch wieder unendlich ist“ (VI 5,9,13). Dies ist auch immer Plotins Appell, sofern er sich an die Menschen richtet: zu erkennen, dass man keine isolierte Einzelseele ist, und sich hin zur All-Einheit orientieren.

Um noch mal auf das Eine zurückzukommen, ist wichtig zu erwähnen, dass es „nicht von solcher Art [ist], daß man es quantitativ messen kann“ (VI 5,9,21). Denn „[w]enn das Eine in dem erwähnten Sinne wahr sein soll, von dem das Eine tatsächlich in der Kategorie des Seins auszusagen ist, dann muß sich zeigen, daß es in gewisser Weise die ihm selbst entgegengesetzte Natur, die der Vielheit, aus eigener Kraft besitzt“ (VI 5,9,31), und „wenn das seine Eigenart ist, dann muß es überall ganz in Erscheinung treten, weil es eine einzige sich selbst umfassende rationale Struktur ist, und die umfassende Struktur muß so sein, daß sie an keinem Punkt von sich selbst abwesend, sondern überall in sich selbst ist“ (VI 5,9,37).

³³ Hager 1994, 146

³⁴ Im Buch III 8 *Über die Natur, die Schau und das Eine* stellt Plotin gleich zu Beginn die Behauptung auf, die er im Folgenden zu untermauern sucht: „Alles strebt nach Schau“ (III 8,1,1). Zum Thema der Schau komme ich später.

„Als Grund aller Vielheit transzendiert das Eine notwendig die Vielheit.“³⁵ Man kommt zu ihm nicht mittels Denken und Dialogisieren – das ist lediglich Umschreibung des zu beschreiben Unmöglichen. Man kommt zu ihm, wenn man in allem Seienden die Struktur des Seins erkennt, letztendlich durch Erfahrung und die mystische Schau.

Reflexion über die Entstehung und den Ursprung

Wiederum haben die beiden Denker einen ähnlichen Ansatz. Aus dem einen, unnennbaren Urgrund entspringt die Vielfalt alles Seienden. Laotse verharnt dabei noch in der Anschauung, denn auch die Wirkweise von *yin* und *yang* ist höchstens beobachtbar. Plotin hingegen ergeht sich in Überlegungen über den Geist und die Seele, die primär begrifflich zu fassen sind.

Alles entsteht also aus dem *tao*. Durch die Wirkkräfte ist somit auch ein natürlicher Weg gegeben. Dieser ist eben unschaubar, deshalb ist es irreführend, diese Natürlichkeit begrifflich zu fassen und zu fixieren. Es entspricht der Natur des Menschen, so Laotse, sich darauf einzulassen, intuitiv in sich wirken zu lassen und in unsichtbarer Begleitung des *tao* dieses in der Welt zu realisieren. Jede andere Herangehensweise, durch Kognition beispielsweise, steht im Widerspruch dazu und muss zu Unheil führen.

Es ist die Spontaneität, die Laotse meint. So wie das *tao* spontan wirkt, so kann auch der Mensch nur mittels dieser intuitiven Spontaneität diesen natürlichen Weg realisieren. Am Ende steht somit der Mensch in der Einheit mit dem *tao*.

Mit ähnlicher Spontaneität entsteht der Geist, und in weiterer Folge die Seele, aus dem Einen bei Plotin. Doch während die Spontaneität bei Laotse eine prinzipielle ist, ist sie bei Plotin mit der unermesslichen, göttlichen Kraft des Einen verknüpft. Alles, was dieser Kraft entspringt, sucht wieder den Weg dorthin zurück. So auch der Geist: er sucht wieder die Vereinigung mit dem Einen.

Der Mensch nun, in die Vielheit des Seienden geworfen, kann wieder zum Geist aufsteigen. Deshalb sind für Plotin auch das Denken und seine Überlegungen so wichtig, da sie vom Geist gegeben sind. Allerdings ist das Denken des Geistes ein anderes als das des Menschen.

³⁵ Halfwassen 2004, 38

Im Geist angelangt muss der Mensch alles Unterscheidende hinter sich lassen und in reiner Selbsterkenntnis aufgehen, denn das Eine ist nur intuitiv zu erfassen.

Wie auch bei Laotse steht am Ende der Mensch in der Einheit mit dem Einen. Wie auch im Einklang mit dem *tao* so verwirklicht der Mensch in der Ein-Heit das Gute in der Welt.

Den beiden Denkern zu Folge ist die Welt aus dem unnennbaren Urgrund entstanden. Da der Urgrund prinzipiell gut ist, ist auch alles Entstandene gut. Durch die Vielfalt alles Seienden ist der Mensch jedoch verwirrt und abgelenkt. In der erneuten Vereinigung mit dem Urgrund wird der Mensch wieder zurück geführt und von allem Schlechten befreit. Laotse geht den Weg wieder über die Anschauung und die Intuition. Plotin geht den Weg über die Begrifflichkeit von Geist und Seele, um am Ende doch auch bei der Intuition zu landen.

Wirken

Die Wirkweise des *tao*

„Der Geist der Tiefe stirbt nicht. Das ist das Ewig-Weibliche.

Des Ewig-Weiblichen Ausgangspforte ist die Wurzel von Himmel und Erde.

Endlos drängt sich's und ist doch wie beharrend.

In seinem Wirken bleibt es mühelos.“ (§6)

Im Wesentlichen wird das Wirken des *tao* durch das Prinzip von *yin* und *yang* beschrieben. Aus dem Zusammenspiel vom empfangenden, dunklen, weiblichen *yin* und dem schöpferischen, lichten, männlichen *yang* entstehen die Dinge in der Welt. Dies darf aber nicht als aktives Wirken, im Sinne von auf-Etwas-einwirken verstanden werden. Das *tao* steht nicht der Welt gegenüber und lenkt sie, ähnlich einer Maschine. Das *tao* steckt in allen Dingen und wirkt daher von innen heraus. Und zwar mit jener Selbstständigkeit, die, so Laotse, ein solches natürliches Gleichgewicht herstellt, wie es nie ein absichtliches Handeln des Menschen je hervorbringen könnte. Deshalb fordert Laotse auch, nicht zu handeln (*wu wei*) und auf die Natürlichkeit des *tao* einzugehen.

Wie im vorigen Abschnitt erläutert, wirkt das *tao* als Einheit IN allen Dingen. Es ist ein selbstständiges Wirken von Innen heraus – aus den Einzeldingen, sowie aus der Gesamtheit des Universums. Somit ist es nicht irgendwie beabsichtigt (was die Vorstellung von einer personifizierten Gottheit redundant macht), sondern ein selbstständig tätiges Hervorbringen aus den Gegensätzen *yin* und *yang*. Da dieses Hervorbringen von selbst, sozusagen als natürliche Reaktion auf das Spiel der Gegensätze, und „mühelos“, daher endlos, vonstatten geht, wirkt das *tao* wie ein natürlicher, ewiger Rhythmus von Entstehen und Vergehen.³⁶ „Es liegt also der Gedanke zugrunde, dass es, selber unbewegt, alle Bewegungen vermittelt und ihr das Gesetz gibt“³⁷. Das *tao* wirkt also von selbst, und vor allem lebt es nicht sich selbst und kann deshalb alles vollenden³⁸.

³⁶ Parallele Anschauungen finden sich beispielsweise im herakliteischen *pantha rhei*, sowie beim Zeitgenossen Laotse Konfuzius: „So fließt alles dahin wie dieser Fluß, ohne Aufhalten, Tag und Nacht.“ (Gespräche, Buch IX, 16)

³⁷ Wilhelm, Jung 2005, 74

³⁸ Vgl. §7 und Fußnote 26

Eine wichtige Eigenschaft, die diesem Gedanken zu Grunde liegt, ist das Bild der in sich geschlossenen Kreisbewegung, wie Richard Wilhelm schreibt: „Es bleibt noch zu erwähnen, dass die Ewigkeit des SINNS darauf beruht, dass seine Bewegungen alle in sich zurückkehrend sind“³⁹. Daher die Mühelosigkeit und Endlosigkeit des Wirkens des *tao*. Diese Eigenschaft, die Laotse im Makrokosmos beobachtet, legt er auch auf den Mikrokosmos, den Menschen, um.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Wirkens des *tao* liegt in der Auffassung, dass Vollendung durch Ausgleich gewonnen wird. „Des Himmels SINN, wie gleicht er dem Bogenspannen! Das Hohe drückt er nieder, das Niedrige macht er hoch“ (§77). Nicht die Perfektion in einer einzelnen Hinsicht liegt im Wesen des *tao*, sondern die Harmonie. „Denn die Wesen werden entweder durch Verringerung vermehrt oder durch Vermehrung verringert“ (§42). Das ist das Wesen des *tao*, durch Ausgleich eine Gleichförmigkeit herzustellen, an Stelle des Herausragens einer bestimmten Eigenschaft. Besonders was den Herrscher betrifft wird diese Forderung bedeutsam: dann, wenn der Herrscher bemüht ist, ein Gleichgewicht im Volk herzustellen (d.h. entsprechend dem *tao* zu regieren), und nicht durch Taten hervorstechen, ist er ein guter Herrscher. „Ist man beim Herrschen zurückhaltend und zögernd, so ist das Volk ehrlich und einfach“ (§58).

An zahlreichen Stellen im *Tao te king* wird das dialektische Wesen des *tao* beschrieben (vgl. §22,77, etc). Ganz nach dem Prinzip von *yin* und *yang* bestimmt sich eine Eigenschaft durch ihr Gegenteil, und der „richtige Weg“ weist nicht über die Isolation eines Merkmales, sondern das ausgleichende Wechsel- und Zusammenspiel. Laotse geht sogar soweit, die Güte in der negativen Erscheinung zu bemessen. „Große Vollendung muss wie unzulänglich erscheinen, so wird sie unendlich in ihrer Wirkung. Große Fülle muss wie leer erscheinen, so wird sie unerschöpflich in ihrer Wirkung. Große Geradheit muss wie krumm erscheinen. Große Begabung muss wie dumm erscheinen. Große Beredsamkeit muss wie stumm erscheinen“ (§45). Herausragend ist hier die Bemerkung, die Dinge nicht nach ihrer Äußerlichkeit zu beurteilen.

Laotse wählt als Sinnbild für das *tao* das Wasser⁴⁰. „Höchste Güte ist wie das Wasser. Des Wassers Güte ist es, allen Wesen zu nützen ohne Streit. Es weilt an Orten, die alle Menschen

³⁹ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 64

⁴⁰ Vgl. die *arché* des Thales von Milet

verachten. Drum steht es nahe dem SINN. [...] Wer sich nicht behauptet, bleibt eben dadurch frei von Tadel.“ (§8)⁴¹

Das Wasser ist weich und schwach und besiegt doch alles Starke. Es fließt überall hin, selbst dorthin, wo die Menschen nicht hinkommen können oder wollen. „Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres als das Wasser. Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt, kommt nichts ihm gleich“ (§78). Das Wasser wird also sinnbildlich für das ausgleichende Wirken des *tao* verstanden, denn: „Die Starken sterben nicht eines natürlichen Todes“ (§58).

Die Wirkweise des Einen und der Stufen nach ihm

„[W]ohnt doch jedem Wesen inne ein Streben das ihm Nachgeordnete hervorzubringen und sich zu entfalten“ (IV 8,6,7)

So wie denn jedem Wesen dieses Streben innewohnt, so entstehen alle Daseinsstufen mit einer gewissen Notwendigkeit. Die metaphysische Kraft sorgt dafür, dass alles entsteht „bis die gesamte Wirklichkeit die letzte mögliche Stufe erreicht hatte, getrieben von der unermesslichen Kraft welche ihre Wirkung über alles hin sendet und sich keinem vorenthalten mochte“ (IV 8,6,12). Und diese „letzte mögliche Stufe“ ist die Materie.

Alles, was wirkt, hat seine Wirkkraft vom Einen. Das Eine erzeugt den Geist und bewirkt, dass alles nach ihm Kommende am Sein teilhat. Der Geist erzeugt die Seele und bewirkt, dass die Ideen – allen voran die Idee des Guten – durch die Einzelseelen ihre Entsprechung in der Welt finden. Und die Seele erzeugt die Einzeldinge, indem sie mittels der Einzelseelen der leb- und formlosen Materie Form schenkt gemäß der Ideen.

Alle Abstufungen des Seins entstehen also mittelbar und unmittelbar aus der Kraft des Einen. Im Grunde sind sie Imitationen – „Abglanz“ – des Einen, doch der wesentliche Unterschied liegt darin, dass das Sein *ist*, während alles, das sich vom absoluten Sein des Einen unter-

⁴¹ „Das hohe Gute ist wie das Wesen des Wassers. Wasser befeuchtet alles Seiende und streitet niemals. Das Wasser geht in die Tiefe, wo niemand gern bleibt. Hierdurch liegt das Wesen des Wassers dem des *dào* nahe. [...] Zu keinem Akt gehört ein Streit: Gerade hierdurch ist jedes Einzelne frei von Fehlern.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, SS 2009)

scheidet, *wird*. Bloß dem Einen kommt absolutes Sein hinzu. Doch jedes Werden ist ein Prozess hin zu einem „Sein im Kleinen“, um in der Schau des absoluten Seins gewahr zu werden: „da alle *werdenden* Existenzen Imitationen von etwas sind, das *ist*, zeigt sich an ihnen, daß das Ziel, das das Betreffende sich beim Schaffen setzt, [...] nur das fertige Produkt [ist], zu dem Zweck, es anzuschauen“ (III 8,7,9).

Dies ist im Grunde die Aktivität der Seele: in der Welt das Gute und Schöne zu realisieren „zu dem Zweck, es anzuschauen“. Was im Einen immer *ist*, weil es eben keiner Räumlichkeit oder Zeitlichkeit unterworfen ist, muss in den Seelen nun *werden*. Sobald die Einzelseelen eine Verbindung mit der materiellen Welt eingegangen sind, gelten die Kategorien Raum und Zeit. Für das Eine, die Wirkkraft, gilt dies nicht. „Sondern da sie die erste, höchste Natur und keinem Maß und keiner Einschränkung unterworfen ist, wie groß sie zu sein hat [...], ist sie die gesamte Wirkkraft und nirgendwo so und so groß“ (VI 5,11,12). Was Plotin hier anschaulich macht am Raum gilt gleichermaßen für die Zeit.

Die Wirkkraft des Einen ist somit immer und überall und ungeteilt wirksam, und die Entfaltung erfolgt mit einer gewissen Notwendigkeit. Aus dieser überzeitlichen Notwendigkeit zur Entfaltung folgt, dass das Eine den Geist gewissermaßen zeugen *muss*, ebenso, wie aus dem Geist die Seele nach dessen Abbild entstehen *muss*. Und weil die Seele genauso nach dieser Verwirklichung strebt, gibt sie der Materie Form und erzeugt so die Gegenstände.

Mittels dieser Wirkung kann die Seele auch erkennen, woher sie entstammt, und in weiterer Folge wieder dorthin zurückkehren. Das „vollkommenste Schöne das es im Reich des Sinnlichen gibt (*der Kosmos*)“ (IV 8,6,24) offenbart der Seele die Idee des Schönen und Guten und weist ihr den Weg zum Geist und zur Selbsterkenntnis, und - wenn sie sich selbst erkannt hat - in weiterer Folge zum Einen.

Das Eine und das Viele stehen in einer gegenseitigen Wechselwirkung. „Das Eine bewirkt das Entstehen des Vielen dadurch, dass es ist; das Viele verwirklicht das Eine, indem es ist.“⁴² Man kann sagen, dass das eine ohne dem Anderen nicht sein kann. Das Eine ist die „Verwirklichung des Lebens“⁴³, also ohne Eines kein Seiendes; auf der anderen Seite ist Eines ohne

⁴² Möbuß 2000, 24

⁴³ Möbuß 2000, 26

Seiendes gleichermaßen metaphysisch⁴⁴ nicht denkbar, da das Eine mit Notwendigkeit das unter ihm Liegende hervorbringt.

Wenn nun das Eine alles Übrige erschafft, mag sich die Frage eröffnen, mit welcher Motivation es das tut. Darauf hin stellt sich gleich die nächste Frage, ob das Eine denn so etwas wie einen freien Willen besäße. Diese Frage ist nicht unproblematisch. Denn jeder Entschluss, jede Handlung bedeutet eine Veränderung vom Möglichen ins Wirkliche. Und wiederum bedeutet diese Veränderung eine Vielheit, wie sie dem Einen nicht hinzukommen kann.

Meines Erachtens nach kann man bei der Wirkweise des Einen nicht von einer Willenshandlung sprechen. Überhaupt erscheint mir eine Personifikation des Einen nicht gerecht. Es handelt sich um eine mystisch-metaphysische – mithin romantische – Philosophie, die schon mal eine Paradoxie zulassen kann, eben wie eine Handlung ohne Wille, eine „Veränderung ohne Veränderung“. Denn nur innerhalb der menschlichen – endlichen – Vernunft wird logisch und analytisch vorgegangen, wobei auf phänomenaler Ebene natürlich Veränderungen wahrgenommen werden. Auf der metaphysischen Ebene des Einen ist solch ein Denken irreführend⁴⁵.

So kommt dem Einen eine Wirkweise in zweifacher Hinsicht zu: in logischer, die das Eine als Bestimmungsgrund unseres Denkens setzt, einerseits. Damit steht Plotin in der parmenide'ischen Tradition der Einheit von Denken und Sein. Und andererseits in metaphysischer Hinsicht, die als Seinsgrundlage bis hin zur materiellen Wirklichkeit das Eine als einzig denkmöglichen Grund setzt. Eine alleinige, rein logisch-dialektische Existenz des Einen lässt sich zwar denken, ist metaphysisch in letzter Konsequenz allerdings nicht realisierbar.

Reflexion zu den Wirkweisen

Der wichtigste Unterscheid liegt meines Erachtens darin, dass das *tao* tatsächlich *in* allen Dingen wirkt, während Plotins Eines das Viele prinzipiell *bewirkt*. Das *tao* ist tatsächlicher Teil

⁴⁴ Logisch schon, denn die Einheit ist nach Plotin die Grundbestimmung aller Erkenntnismöglichkeit. Alles, was sich denken lässt, lässt sich nur als Einheit denken. „Dagegen können wir nichts denken, ohne es zugleich als Einheit zu denken“ (Halfwassen 2004, 36).

⁴⁵ Rudolf Carnap hat den wesentlichen Unterschied zwischen der Metaphysik und den logischen Wissenschaften in seinem Aufsatz schön ausgearbeitet. Darin erhebt er den Anspruch der Metaphysik als „Ausdruck des Lebensgefühls“ (Mormann 2004, 104).

aller Dinge, nicht ein außenstehender Erzeuger. Es steht für das Prinzip des Lebens, das allen Dingen zu Grunde liegt.

Und dieses Prinzip ist oft unerkannt. Von den Gegensätzen von *yin* und *yang* bestimmt wirkt es ausgleichend und nicht bevorzugend. Daher kann kein auffälliges Merkmal dem *tao* entspringen. Es muss sich alsbald in sein Gegenteil verkehren. Daher ist das *tao* oft unerkannt: die großen Auffälligkeiten sind vom Menschen geschaffen und lenken den Blick auf das *tao* ab; die ausgleichende Wirkung auf der anderen Seite sticht nicht hervor und bleibt deshalb unbeachtet. Was auf Grund des natürlichen Kreislaufs wieder vergeht, fällt nicht weiter auf.

Eben genau diese ausgleichende Wirkung soll man erkennen, so Laotse: an den großen Auffälligkeiten vorbei blicken und sich der harmonisierenden Wirkweise des *tao* Gewahr werden. Denn es wirkt in allen Dingen und in allen Dingen gleich. Mit dem *tao* in Einklang sein heißt gleichzeitig im Einklang mit dem Kreislauf des Lebens zu sein. Deswegen ist die Vollendung bei Laotse ein Verinnerlichen, während sie bei Plotin ein Aufsteigen bedeutet.

Das Viele entsteht nicht aus dem Einen direkt, sondern aus dessen unermesslicher Kraft. Diese ist beispielsweise Ursache für die Selbsterkenntnis, die bereits aus dem Einen heraus die Zweiheit schafft. Diese ist der Geist. Und diese Kraft überträgt eine Spur des Guten, weiter in die Seele und weiter in den Menschen.

Das Eine steht dem Vielen also gewissermaßen als Erzeuger gegenüber. Es hat nicht am Vielen Teil⁴⁶ und wirkt in den Dingen, sondern bewirkt sie. Was in den Dingen und in den Menschen wirkt, ist die Kraft. Aus diesem Grund können die Menschen auch des Einen gewahr werden.

Anders als bei Laotse handelt es sich dabei nicht um das Gewahrwerden des Urgrundes selbst, sondern lediglich dessen Spur. Im Erkennen der Wirkkraft hat der Mensch die Möglichkeit, diese Spur zurückzuverfolgen. Es geht Plotin also darum, zu erkennen, was im Menschen wirkt, um von dort aus zu etwas Höherem aufzusteigen. Laotse geht es darum, zu erkennen, was im Menschen wirkt, um davon erfasst zu werden.

⁴⁶ Man kann allerdings von einer logischen Teilhabe sprechen. Denn um erkannt zu werden, muss das Viele für den Menschen auch ein Eines sein. Logisch betrachtet muss daher das Eine am Vielen teilhaben.

Die beiden Denker gehen von einem metaphysischen Urgrund aus, jedoch mit unterschiedlichen Orientierungen. Plotin stellt ihn außerhalb der konkreten Welt, und alles Schöne und Gute weist darauf hin. Der Mensch muss also über sein konkret materielles Dasein hinauswachsen. Laotse legt den Urgrund in alle Dinge. Von ihm geht alles Gute aus. Der Mensch muss sich also in sein Innerstes zurückziehen.

Mensch

Die Position des Menschen bei Laotse

„Wer leuchtend seinen Geist bewahrt, dass er Eines nur umfängt,
der mag wohl innern Zwiespalt vermeiden.
Wer seine Seele einfältig macht und demütig,
der mag wohl werden, wie ein Kindlein.
Wer reinigt und läutert sein inneres Schauen,
der mag wohl seiner Fehler ledig werden.“ (§10)

Der vielleicht wichtigste Punkt, der über die Position des Menschen in der Welt zu machen ist, ist in gewisser Weise allen chinesischen, philosophischen Strömungen gemein. Der Mensch und der Kosmos funktionieren im Grunde nach gleichen Gesetzmäßigkeiten und es gibt keine Schranken, die den Menschen als kleinen Kosmos vom großen trennen. „Psyche und Kosmos verhalten sich wie Innenwelt und Umwelt. Der Mensch partizipiert daher *naturhaft* (Anm.) an allem kosmischen Geschehen und ist innerlich wie äußerlich mit ihm verwoben“⁴⁷.

Die Natur am Menschen ist die Grundlage der menschlichen Existenz. Der Mensch partizipiert mit seinem Wesen an der Natur und somit wirkt in ihm das *tao*. Doch durch die Gesellschaft und die Kultur hat er sich „entfremdet“⁴⁸. Weite Teile des zweiten Abschnitts des *Tao te king*'s beschäftigen sich im Wesentlichen mit dieser Entfremdung und illustrieren, wie die Kulturprodukte den Menschen von seinem Wesen ablenken. Während der Mensch als „Kind, das noch nicht umhergetrieben ist von dem Wirrsal der Begierden“⁴⁹, noch eng mit der Natur verbunden ist, setzt mit zunehmendem Alter eine Trennung von Bewusstsein und Leben ein. Durch zunehmendes Wissen von Einzeldingen wird der Mensch zerstreut und verliert den Blick auf das Wesentliche. In gewisser Weise ist es erstrebenswert, wieder zu diesem kindlichen Zustand zurückzukehren. „Wer seine männliche Kraft erkennt und dennoch in weiblicher Schwachheit weilt, der ist das Strombett der Welt. Ist er das Strombett der Welt, so

⁴⁷ Wilhelm, Jung 2005, 74

⁴⁸ Ich möchte hier den spezifischen Begriff der Entfremdung von Karl Marx aus meinem Kontext ausklammern.

⁴⁹ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 58

verlässt ihn nicht das ewige LEBEN⁵⁰, und er kann wieder umkehren und werden wie ein Kindlein“ (§28). Und: „Wer festhält des LEBENS Völligkeit, der gleicht einem neugeborenen Kindlein“ (§55).

Der Mensch entfernt sich also von seiner wahren Natur, und zwar da das Wissen um die Einzeldinge diese zu begehrenswerten Objekten für ihn machen. „Für Laotse ist die ganze Verstrickung mit der empirischen Außenwelt etwas Gefährliches, das auch die wahre Erkenntnis hindert, da es nur falschen Schein gibt.“⁵¹ Jedes Streben nach äußeren Gütern bringt das Herz aus der Ruhe und lenkt ihn ab. Der Mensch hat somit Absichten in seinem Handeln, die ihn auf diese Einzeldinge hin richten, und von der Vollendung ablenken.

„Der Blick richtet sich für den, der die Wandlung erkannt hat, nicht mehr auf die vorüberfließenden Einzeldinge, sondern auf das unwandelbare ewige Gesetz, das in allem Wandel wirkt“⁵². Diese Aussage deutet darauf hin, dass ein Wandel im Blickfeld weg von den vergänglichen Dingen hin zur Schau des großen Ganzen den Menschen zur Vollendung bringt.

In diesem Zusammenhang wird der Begriff des Nicht-Handelns (*wu wei*) bedeutsam. Es entspricht nicht dem Wesen des *tao*, wenn der Mensch seine Kapazitäten voll ausnützt zur Erlangung weltlicher Güter, sowie auch Macht oder Ruhm. „Also auch der Berufene: Er setzt sein Selbst hintan, und sein Selbst kommt voran.“ (§7) Wie die Prinzipien *yin* und *yang*, so muss auch jeder Stärke seine Schwäche gegenübergestellt werden. In dem Wechselspiel ergibt sich das wahre Wesen des *tao*.

Der Mensch befindet sich nach Laotse also in folgendem Zwiespalt. Einerseits ist sein sozialisiertes Bewusstsein auf die starken, positiven Dinge orientiert. Das macht diese erstrebenswert, und besonderes Können, diese zu erlangen, wird einseitig belohnt. Demgegenüber werden die schwachen, negativen Dinge umgangen oder beseitigt. „Zur Leitung des Staates braucht man Regierungskunst, zum Waffenhandwerk braucht man außerordentliche Begabung.“ (§57)

⁵⁰ Wie auch beim SINN stimmt die Übersetzung des *te* von Wilhelm als LEBEN mit unserem Verständnis von Leben nicht vollständig überein.

⁵¹ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 57

⁵² Wilhelm 2006, *I Ging*, 33

Diese Einseitigkeit kritisiert Laotse, denn andererseits ist das wahre Wesen, entsprechend dem *tao*, ein ganzheitliches. „Um aber die Welt zu gewinnen, muß man frei sein von Geschäftigkeit.“ (§57) Diesen Zwiespalt nun zu überwinden, das ist also Laotses Aufgabe an den Menschen. Denn das Volle, Starke muss sich zurücknehmen, um mit der Welt zu harmonisieren.

Die Position der Einzelseele und des Menschen bei Plotin

„[S]ie kann blicken auf das was über ihr ist, dann denkt sie,
sie kann auf sich selbst blicken, dann ist sie
formender, ordnender Regent des ihr Nachgeordneten“ (IV 8,3,26)

Im Grunde ist der Mensch Materie, dem eine Einzelseele innewohnt. Der wesentliche Unterschied zu den anderen Einzeldingen ist der, dass dem Menschen über die Materialität Wahrnehmung hinzukommt, „denn die Wahrnehmungssinn gehört zu uns“ (V 1,12,7). Vermittels der Seele kann der Mensch nun das Seelenhafte in allen Dingen erkennen.

Man kann nach Plotin beim Menschen von einer zweifachen Zweiteilung sprechen: Erstens die Unterteilung in Seele und Materie. „Darum ist es vermutlich nicht ganz verkehrt zu sagen, daß in diesem Sinne auch die Seele *per accidens* mit dem Körper mitläuft, wenn damit gemeint ist, daß sie für sich ist und nichts zur Materie oder zum Körper Gehöriges ist, daß aber der ganze Körper an jedem Punkt seiner selbst von ihr quasi erleuchtet wird“ (VI 4,3,19). Der Körper als Materie hat an der Seele als Formgebendes teil.

Für Plotin steckt darin wiederum ein gewisses Konfliktpotential. Was dem Menschen durch die Teilhabe an der Seele zuteil wird, ist das Vermögen, zu gestalten: „bleiben sie (die Einzelseelen, Anm.) im Kosmos bei ihr (der Allseele, Anm.), so können sie mit ihr zusammen das All lenken“ (IV 8,4,5). Wenn sie allerdings nicht „bei ihr“, sondern in der materiellen Welt verhängen bleiben, „so fällt sie und ist gefangen, und beschäftigt sich mit ihrer Fessel und lebt nur mit den Sinnen“ (IV 8,4,24).

Hier wird wiederum Plotins Wertung bemerkbar: das rein Sinnliche, Materielle ist sozusagen „Existenz zweiten Ranges“. Die Einzeldinge verleiten den Menschen dazu, diese wertzuschät-

zen und als das Erstrebenswerte anzusehen. Das lenkt ihn ab von seiner wahren Bestimmung, die da ist, „um ihrer Kraftfülle wegen, zu formen, was unter ihr ist“ (IV 8,5,26).

Als zweite Zweiteilung kann man von der Unterscheidung der Seele in die Einzelseele und die Allseele sprechen. „So ist denn auch unsere Seele ein Göttliches und höheres Wesen, so beschaffen wie das Gesamtwesen Seele“ (V 1,10,12). Und in diesem „Gesamtwesen Seele“ steckt, als direkter Nachfolger des Geistes, die Idee des Schönen und Guten. Erst in der wahrnehmenden und gestaltenden Tätigkeit der Seele wird dem Menschen dies gewahr, denn „der Seele selbst bliebe unbewusst was sie in sich trägt, wenn es nicht in Erscheinung träte, nicht aus ihr hervorginge“ (IV 8,5,34).

Die geistige Wahrnehmung ist im Wesentlichen auf das Sein ausgerichtet – im Gegensatz zur sinnlichen, auf die materielle Welt hin orientierte. Geistig nehmen wir aber in erster Linie die Seele in uns wahr, und unsere Zugehörigkeit zum All-Einen, wenn wir die Schönheit außer uns erkennen. „Wenn jetzt jedermann sich bewundernd vor der Größe des Innen beugt, so hat ihn erst die schöne Mannigfaltigkeit der Außenwelt dazu geführt; er ermißt die Herrlichkeit des Geistigen daran, daß es das reizende Wunderwerk dieser Erdenwelt vollbracht hat“ (IV 8,5,30).

In der geistigen Schau der Welt hat der Mensch die Möglichkeit nun die Wahrheit über die Welt zu erfahren. Er muss in gewissem Sinne seinen Geist erst aktivieren, sich loslösen von der (durch Kategorien wie Zeit und Raum) beschränkten Sicht der Einzeldinge, und sich loslassen in die Schönheit des reinen Seins. „Die Wahrnehmung dient uns als Bote, der Geist aber herrscht als König über uns“ (V 3,3,44).

Es vollzieht sich somit ein Prozess, den Halfwassen als *henologische Reduktion* bezeichnet. Im Kurzen zusammengefasst: von der Vielheit der Einzeldinge schließt der Mensch auf die Vielheit der Ideen. Von der Vielheit der Ideen kommt man auf ein „Ganzes aller Ideen“, was Platon im *Parmenides* bereits als das „Eine Seiende“⁵³ bezeichnete. Und der letzte Schritt führt von dieser „Ideentotalität“ als „Viel-Einheit“ hin zur „reinen Einheit“ als nicht zu überschreitenden Urgrund⁵⁴.

⁵³ Platon *Parmenides* 142d

⁵⁴ Zur ausführlichen Darstellung der *henologischen Reduktion*: Halfwassen 2004, 40f.

So hat man den „oberen Teil der Seele“ aktiviert, und den Weg erschlossen zu dem, was nach Plotin dem wahren Sein entspricht. „Jener obere Teil der Seele aber ist unempfänglich für alle zeitweilige Lust, und lebt wie es solchem Sein gemäß ist“ (IV 8,8,22). Das bedeutet im Besonderen Unabhängigkeit von den Wirren des materiellen Daseins. Genauso aber auch die Einsicht, dass alle Menschen über die Allseele miteinander und mit der Welt eins sind. „Also sind wir mit allen [Menschen] beisammen, wenn wir sie sind; also sind wir alle alles und sind eins“ (VI 5,7,7).

Es geschieht also mit dieser gewissen Notwendigkeit, dass die Seele das Niedrigere erzeugt und gestaltet. Doch nicht allein jene Notwendigkeit, nach der jedes Wesen das unter ihm Liegende hervorbringt, sondern auch jene, dem formlosen Einen, dem Guten, Form zu schenken. Und darin liegt die Mittlerposition des Menschen, zwischen der Schlechtigkeit der materiellen Welt und der Verwirklichung der von der Seele geschenkten Idee des Guten.

Das wahre Wesen des Menschen ist nach Plotin nun dies, das ihm von dem Einen geschenkt worden ist. So sieht er auch das wahre Streben des Menschen im Streben nach dem Einen. Jede andere Okkupation entfernt den Menschen nur von seinem wahren Sein.

Reflexion über den Menschen und seine Stellung

Will man das Gedankenexperiment wagen und die henologische Reduktion auf den Taoismus umlegen, so muss man gleich beim ersten Schritt Halt machen. Hinter der materiellen Welt der Einzeldinge liegt keine abstrakte Welt der Ideen. Die Vorstellung, dass alle Dinge in ihrer Potentialität bereits im Uranfang enthalten sind, ist nicht zu vergleichen mit der Ansicht, dass der Geist die Dinge als Ideen enthält. Ebenso ist die kognitive Erfassung der Seele und des Geistes als stufenweiser Aufstieg nicht vergleichbar mit der intuitiven Erfassung der Wirkweise des *tao* über die Einzeldinge.

Wo sich beide Denker einig sind, ist die Ansicht, dass die Materialität den Menschen ablenkt und in seiner natürlichen Entfaltung hindert. Ebenso sind sie sich der Konsequenz einig, der Mensch muss an den Gegenständen vorbei schauen, um die wirkliche Wahrheit zu erkennen.

Bei Plotin gewinnt dieser Ansatz allerdings eine andere Wendung als bei Laotse. Denn der Mensch als Seele greift gestaltend, formgebend in die Materialität ein. Da er in der Gestaltung das Gute mittels der Seele verwirklicht, dient ihm die Materialität dazu, die Kraft des Einen zu erkennen. Plotin warnt allerdings davor, die Gegenstände allzu wert zu schätzen. Denn im Blick auf die Dinge übersieht der Mensch den wahren Sinn dahinter.

Eine ähnliche Anschauung findet sich auch bei Laotse. Er warnt ebenso vor einer allzu hohen Wertschätzung der Dinge. Jedoch aus anderer Motivation. Da das *tao* in Allem wirkt, braucht der Mensch die Dinge nicht, um des *tao* gewahr zu werden, sondern nur den Blick auf sein Innerstes. Und die Dinge lenken diesen Blick ab.

Bei beiden Denkern steht der Mensch also in einem Zwiespalt. Einerseits ist er mit der Materialität eng verbunden; andererseits liegt seine wahre Bestimmung außerhalb. Der vollkommene Mensch ist sich dessen bewusst und blickt deshalb an der materiellen Wirklichkeit vorbei und lässt sich vom Wirken des Urgrundes – dem Weg des *tao*, resp. der Kraft des Einen – leiten.

Darin schwingt etwas von Selbstaufgabe mit. Denn wenn der Mensch sich vom Wirken des Urgrundes leiten lässt, so muss er jede Individualität hinter sich lassen. Da aber beide Denker mit dieser Individualität Begierden und Wünsche identifizieren, kann dies nicht die wahre Individualität sein. Diese muss in Verbindung mit dem Urgrund stehen.

Laotse meint, das wahre Wesen des Menschen realisiert sich in der Verwirklichung des Prinzips von *yin* und *yang*. Jede Einseitigkeit, in Charaktereigenschaften, Talenten, Wünschen, muss seinen Gegensatz in sich aufnehmen, damit sie dem Wandel der Natur entspricht und nicht im Widerspruch zu dem umgebenden Seienden steht. Laotse nennt dieses Prinzip *wu wei*, das Nicht-Handeln. Es lässt sich allerdings besser als „Handeln des Nicht-Handelns“⁵⁵ verstehen, da damit gemeint ist, dass absichtliches Handeln (*wei*) wiederum einseitig ist, und im Handeln des Nicht-Handelns (*wu wei*) das Prinzip von *yin* und *yang* beinhaltet ist. Darunter versteht Laotse allerdings nicht überhaupt nicht zu handeln, sondern das Werken des Menschen soll vom ganzheitlichen *tao* gelenkt werden.

⁵⁵ Hashi, Gabriel, Haselbach 2007, 127

Plotin kommt auf einen ähnlichen Schluss, jedoch von einem anderen Weg. Über die Erkenntnis des Guten wird sich der Blick des Menschen auf das Eine richten. Er wird von sich aus alles Konkrete, Materielle hinter sich lassen; seine Wünsche und Begierden werden kein Ziel mehr haben, auf das sie sich richten können.

Wie auch bei Laotse steht eine Absage ans Irdische im Vordergrund. Bei Plotin jedoch über den Weg des Materiellen, da der Mensch in der konkreten Welt das Gute und Schöne erst erkennt. Laotse fordert andererseits die direkte Erkenntnis des *tao* im Selbst.

Wiederum wird die unterschiedliche Orientierung beider Denker evident. Plotin hat den Weg „nach oben“, über die materielle Wirklichkeit hinaus, im Sinn. Laotse dagegen spricht von einer Einkehr ins Innerste. An beiden Endpunkten steht der Mensch wiederum im Einklang mit dem Urgrund.

Dinge

Die Bedeutung der Gegenständlichkeit bei Laotse

„Das Sein gibt Besitz,
das Nichtsein Brauchbarkeit.“ (§11)⁵⁶

Die Übersetzung „Besitz“ ist ein wenig irreführend. Besser wäre zu sagen: „brauchbar machen“, was zu der Brauchbarkeit und Nützlichkeit des Nichtseins weniger im Widerspruch steht. Gemeint ist damit, dass sich ein vollkommener Mensch sowohl der materiellen Qualität des Seins als auch der Qualität des Nichtseins bewusst ist. Alle Dinge haben ihren Ursprung im Nichts (*wu*). Und diese Gegensätze von Sein und Nichts, ebenso wie den Wandel von Entstehen und Vergehen in sich zu vereinigen, ist das Ziel eines vollkommenen Menschen. Laotse schreibt zur Illustration: „Man bildet Ton und macht daraus Gefäße; Auf dem Nichts daran beruht des Gefäßes Brauchbarkeit.“ (§11) Das Nichts trägt ebenso zur Qualität eines Gegenstandes bei, wie dessen Materialität.

Die Dinge in der Welt sind ebenso Geschaffene, wie vergleichsweise der Mensch, oder die Welt überhaupt. Damit sind sie ein Teil der Natur, und genauso wie der Mensch stehen sie in einer gewissen Verbindung mit dem Kosmos und „folgen“ dem *tao*. Laotse erachtet sie – nicht grundsätzlich, aber doch – als problematisch. Nicht jedoch die Dinge als Gebrauchsgegenstände, sondern die Dinge als Objekte der Begierde. „Schwer zu erlangende Güter nicht wert halten: so verhütet man, dass die Leute zu Dieben werden. Auf nichts Begehrtes sehen: so verhütet man, dass das Herz sich verwirrt“ (§3). Denn: „wo die Kleidung schmuck und prächtig ist, wo jeder einen scharfen Dolch im Gürtel trägt, wo man heikel ist im Essen und Trinken, wo sich die Güter im Überfluß finden: Da herrscht Räuberwirtschaft, nicht der SINN“ (§53).

Die Dinge haben ihre Bedeutung für den Menschen in ihrer Brauchbarkeit, in ihrem Wesen also, nicht in ihrem Schein. „Die Farben machen der Menschen Augen blind. Die Töne machen der Menschen Ohren taub. Die Würzen machen der Menschen Gaumen schal. [...]

⁵⁶ „Das Sein macht das Nützliche (der seienden Ginde) aus, indem das Nichts (das Leere, *wú*) selbst brauchbar ist.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, WS 2009/10)

Also auch der Berufene: Er sorgt für den Leib und nicht für das Auge“ (§12). Und die Brauchbarkeit bestimmt sich nicht allein durch die materielle Gegenständlichkeit, vielmehr durch den Raum, den Zwischenraum – das „Nichtsein“ – der Dinge. An Hand der Beispiele des Wagenrads, eines Gefäßes und am Haus (§11) illustriert Laotse, dass der Leerraum, die Qualität des Nichtseins, die Bedeutung für den Menschen ausmacht.

Vergleichsweise unergründlich, wie das *tao*, ist diese Qualität des Nichtseins. Deshalb bestimmt sich die Bedeutung für den Menschen nicht durch die materiellen, kognitiv erkennbaren Eigenschaften, wie beispielsweise Wert oder deren Prestige. Sondern sie offenbart sich im Einklang mit der Lebensweise des Menschen. Wiederum ist es die einseitige Wertschätzung, die Laotse kritisiert.

Wie in vielen anderen Bereichen auch findet sich hier die grundlegende Ansicht, dass man an den Erscheinungen „vorbeischaun“ muss, um die Wahrheit der Dinge zu erkennen. Denn die Begierden und der Blick auf das Scheinbare lenken ab von der Vollendung und bringen das Herz aus der Ruhe. Es geht eben darum, nicht nur das Sichtbare, Materielle zu erkennen, sondern: „Sein und Nichts bestimmen in ihrer gegenseitigen Durchmischung den Kosmos und alle Dinge“⁵⁷.

Die Bedeutung der Materialität bei Plotin

„Bekanntlich gibt es einerseits etwas, das der Bewegung unterworfen ist,
[...] etwas, das man korrekterweise Werden nennen müsste und nicht Sein;
Andererseits aber gibt es etwas, das immer ist und sich identisch
und auf dieselbe Weise verhält, das kein Werden oder Vergehen hat“ (VI 5,2,9).

Die Gegenstände in der Welt sind wie dargestellt beseelte Materie. Illustriert wird dies in einer schönen Stelle über den Himmel, „welcher ehe die Seele kam toter Körper war“ (V 1,2,25). Denn es sind wiederum zwei Weltseelen: eine höhere, geistige – die, wie auch im

⁵⁷ Geldsetzer, Han-ding 1998, 106

Menschen, allem innewohnende Allseele – und eine niedrigere, die mit der Erscheinungswelt verbunden ist – die Natur⁵⁸.

Die Materie steht den Hypostasen als unbeseelt und formlos gegenüber. Erst wenn die Ideen in Gestalt der Seelen in sie eindringen, erhalten sie Form und so Bestimmung für uns. Beispielsweise: „wenn es denn Feuer ist: was soll denn das Brennende an ihm etwa anderes sein (*als Seele*)?“ (V 1,2,13). Deshalb wird die reine Materie von Plotin als am schlechtesten beurteilt, weil ihr noch nichts von der metaphysischen Kraft, dem Sein, der Schönheit hinzukommt.

Das, was nun zur Materie hinzutritt, ist die Natur. Als die Materie gestaltende ist die Natur rationale Struktur⁵⁹, und damit Bewegung. Auf der anderen Seite lässt die Natur die Materie auch am Sein teilhaben, und ist somit etwas Unbewegtes, Ein-Heitliches. „Was nämlich bewegt wird, das ist Materie, von ihr selbst hingegen ist nichts in Bewegung“ (III 8,2,16). Die Natur ist es, die dem Seienden ihre Funktionalität, ihre weltliche Wirkkraft verleiht einerseits, andererseits die göttliche, ewige Kraft des reinen Seins.

So ist es also, dass die Gegenstände erst durch die Seele – und daher durch den Geist und die Ideen – Bedeutung erlangen. Diese Bedeutung liegt aber, so Plotin, nicht darin, die Gegenstände an sich als erstrebenswert zu erachten, sondern über die sich in den Gegenständen offenbarenden Schönheit wieder auf die Seele im Menschen zu reflektieren. „Ist es aber die Seele, die du im andern bewunderst, so bewunderst du damit dich selbst“ (V 1,2,50). Und das geschieht im Grunde deshalb, weil die Natur – genauso wie beim Menschen – Übermittler des Guten und Schönen ist. „Es ist doch vielmehr so, daß die Natur, die die Schöpferin von allem [...] Schönen ist, selber ebenfalls schön ist, und zwar lange vorher“ (V 8,2,31).

Die Natur dringt also in die Materie ein und schenkt ihr Form und Bestimmung. Somit erhält diese niedrigste Daseinsstufe etwas von dem göttlichen, reinen Sein. „Wenn alles Seiende ist, muss dessen So-Sein sich auf Grundlage eines gemeinsamen Seins entfalten.“⁶⁰ Das Sein des Menschen wie das Sein der Natur, überhaupt das Sein alles Seienden, zeigt die unermessliche

⁵⁸ Dieser Umstand ist vergleichbar mit der Einzelseele im Menschen. „Diese der Körperwelt immanente seelische Grundkraft, die mit dem Körper der Welt verbunden ist wie die Seele des Menschen mit dem Körper, nennt Plotin die Natur.“ (Hager 1994, 147)

⁵⁹ Ein Vergleich der rationalen Struktur mit den Naturgesetzen würde sich hier anbieten.

⁶⁰ Möbuß 2000, 32

Kraft des Einen, die allen Dingen ihr gemeinsames Sein schenkt. Und diese Schönheit, die von der rein äußerlichen, oberflächlichen Schönheit verschieden ist, ist nur geistig erkennbar.

Es ist also wiederum so, dass die gegenständliche Welt um uns nicht die wirkliche Welt ist, so Plotin. Sie soll nicht als Objekt der Begierde gelten, sondern uns vielmehr als Anstoß dienen, die Seele im eigenen Leib zu erkennen und über sich selbst nachzudenken. Wie ein Spiegel soll sie uns die Schönheit vor Augen halten, aber nicht jene Schönheit, die durch die gestaltende Tätigkeit, ähnlich einem Künstler und seinem Objekt, entsteht. Sondern jene Schönheit, die allem in gleichem Maße zu Grunde liegt, indem, dass alles, was ist, am einen, reinen Sein teilhat. „So bedenke denn also erstlich jede Seele dies, daß sie selbst es ist die alle Lebewesen geschaffen hat und ihnen Leben einhauchte“ (V 1,2,1).

Reflexion über die Gegenständlichkeit

Die Dinge bei Laotse sind in der Welt genau wie der Mensch. Sie sind aus dem Uranfang entstanden, haben denselben Ursprung. Hierarchisch betrachtet macht Laotse keine Unterscheidung zwischen Mensch und Materie. Er hat also nicht die Möglichkeit, die Dinge in ihrem Wesen gestaltend zu verändern.

Plotin geht auf der anderen Seite genau davon aus. Die dem Menschen mittels der Seele gegebene Kraft gewährt den Dingen Teilhabe am Guten des Einen. Der Mensch steht hierarchisch über den Dingen.

Während also Laotse eine gewisse Form von Gleichwerdung mit den Dingen fordert, die nicht vom Weg des *tao* abgekommen sind, will Plotin, dass der Mensch komplett über die Materialität hinauswächst und ganz in das geistige Sein eingeht.

Wie schon im vorigen Kapitel behandelt, verleiten die Dinge den Menschen. Das gewinnt allerdings eine besondere Konnotation. Denn Laotse fordert den Ausgleich, die Harmonisierung. Das kann nicht funktionieren, wenn sich der Mensch über die Dinge stellt. In Allem wirkt das *tao*. Lässt der Mensch nun das *tao* zu, so lebt er nach den selben Gesetzmäßigkeiten wie die Dinge, oder allgemeiner: die Natur.

Obwohl Plotin die Gegenstände gewissermaßen als Leiter betrachtet, so fordert er im letzten Schritt doch eine vollkommene Überwindung der materiellen Wirklichkeit.

Wiederum, Plotin ist nach oben orientiert. Er fordert ein Hinauswachsen über die Dinge. Laotse ist nach innen orientiert, er fordert die Verinnerlichung der allem innewohnenden Prinzipien.

Denken

Die Dialektik des Denkens bei Laotse

„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.“ (§2)

Aus dem historischen Kontext dieser Zeit verstehbar, stellt sich Laotse die Frage, wie ein ruhiges, harmonisches Leben möglich sei. Diese Frage beantwortet er mit einem Leben in Eintracht und Harmonie mit allem, was die Menschen umgibt. Wie bereits erwähnt sieht Laotse ein großes Problem in den gesellschaftlichen Errungenschaften, den kulturellen Produkten, Dingen und Gesetzen. Von der Kindheit an wird der Mensch mit der Unterscheidung der Dinge konfrontiert. Es ist scheinbar ein natürlicher Vorgang im Denken des Menschen, diese Unterscheidungen zu treffen. Wie beispielsweise im vorhergehenden Abschnitt beschrieben führt die Unterscheidung von Dingen – begehrenswert oder nicht – dazu, dass der Mensch sich von sich selbst entfernt. Da sich das Denken somit auf einen Aspekt fokussiert, werden andere Aspekte bei Seite gelassen, bzw. im schlimmsten Fall als negativ erachtet.

Das widerspricht allerdings dem Wesen von *yin* und *yang*, dem Gedanken, dass alles mit seinem Gegenteil zusammenhängt. „Lang und Kurz gestalten einander. Hoch und Tief verkehren einander. Stimme und Ton sich vermählen einander. Vorher und Nachher folgen einander“ (§2). Das Gegenteil ist wesentlich bestimmend. Ein wertendes Urteil zu treffen macht den Menschen als Gesellschaftswesen scheinbar zu dem, was er ist, lenkt ihn aber wiederum von einer ganzheitlichen Perspektive ab. Sofern sich der Mensch also nicht das Recht herausnimmt, über die vielen Dinge auf der Welt wie ein Richter zu urteilen, wird auch jedes Konfliktpotenzial gemieden. Eben die Erkenntnis ist von Bedeutung, dass alles aus dem Zusammenwirken der Gegensätze entsteht.

„Also auch der Berufene⁶¹: Er denkt niemals an seine Größe, darum kann er seine Größe vollenden.“ Und: „Weil er die Schwierigkeiten bedenkt, darum findet er keine Schwierigkeiten“ (§63). Laotse gibt hier den Hinweis, dass sich im Vertrauen in das Wirken des *tao* die Dinge von selbst ergeben. In diesem Zusammenhang wird wieder der Begriff des Nicht-Handelns wichtig.

Ebenso ist das menschliche Denken darauf fixiert, den Dingen Namen zu geben. Nach Laotse ist die Namensgebung allerdings eine Festlegung und somit willkürlich. „Der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige Name“ (§1). Da sich über die Zeit alles verändert, die festgelegten Namen aber starr und unabänderlich sind, können sie nicht wahr sein. Im Gegenteil, sie erzeugen Grenzen, die den Menschen in seinem Denken bestimmen und darin einschränken, das Wahre zu erkennen. Denn wenn alles Denken in Grenzen überwunden ist, so enthüllt sich das *tao*. „Solange der SINN in seiner vorweltlichen Ewigkeit verharret, gibt es keine Namen. [...] Wenn die äußere Gestaltung beginnt, dann erst gibt es Namen“ (§32).

Wieder ist es die Orientierung an Äußerlichkeiten, vor denen Laotse warnt. Oder Wilhelm: „Jedes aus der äußeren Erfahrung genommene Prinzip wird mit der Zeit widerlegt werden und veralten, weil mit dem Fortschritt des Menschen auch die Welterkenntnis sich ändert“, und: „Was dagegen aus dem zentralen Erleben heraus erkannt ist (aus dem inneren Licht, wie es die Mystiker ausdrücken), das bleibt unwiderleglich, falls es anders rein und richtig geschaut war“⁶².

Das Denken als Mittel bei Plotin

„Da ferner jedes der Seelenvermögen immer lebendig ist,
so muß es für sich selbst immer die ihm eigene Tätigkeit ausüben;
das Wissen aber darum ergibt sich erst,
wenn ein Mitteilen und Wahrnehmen davon zustande kommt“ (V 1,12,10)

⁶¹ Auch hier ist die Übersetzung Wilhelms mit „der Berufene“ nicht ideal gewählt. Darauf möchte ich später noch genauer zu sprechen kommen.

⁶² Wilhelm 2005, *Tao te king*, 55

Es ist vorerst einmal wichtig, das Denken der Seele von dem des Geistes zu unterscheiden. „In seinem Denken weiß der Geist sich selbst als die Identität von Denken und Sein.“⁶³ Als unmittelbar nächste Stufe nach dem Einen ist der Geist reine Selbsterkenntnis. In dem Moment, als er sich selbst erblickt, weiß er sich selbst in seiner gesamten Fülle des Seins. Der Geist ist der Träger aller Ideen, und die Ideen sind – ganz im Sinne Platons – die Urbilder des Seienden. Damit ist der Geist auch der Träger der Fülle alles Seienden, da alles, was der Geist denkt, die Grundlage für alles Seiende ist. Denn „man darf nicht die Behauptung aufstellen, daß im Geist nur Abdrücke sind von dem, was ist“ (V 5,2,1). Die Ideen sind also nicht bloß „Abdrücke“; die Ideen machen das Sein der Dinge aus – ganz entsprechend der Identität von Denken und Sein. „Er ist zugleich Geist und das geistig Erkennbare“ (III 8,9,5).

Zur Illustration des Denken des Geistes: „Während also Jenes als das Gedachte verharret, wird das Entstehende zum Denken; und da es Denken ist und nun das denkt aus dem es geworden (denn etwas anderes hat es nicht), so wird es Geist, gleichsam ein zweites Gedachtes, ein zweites Es, Nachahmung und Abbild von Ihm“ (V 4,2,22).

Die Ideen sind als Momente im Sein enthalten. Der Geist nimmt diese nur wahr. Dies widerspricht nicht der Einheit des Seins, wenn man davon ausgeht, dass man „diese (die Ideen, Anm.) gleichsam als seine (des Einen, Anm.) Momente und gleichsam als seine Elemente auffassen [muß] und das Ganze als eine einheitliche Wesenheit, die nur durch unser begriffliches Denken gleichsam zerteilt wird“ (VI 2,3,21).

Das Denken im Geist ist also immer ein Denken im Einen. Da es Denken des Seins ist, muss es immer wahr sein, denn nach Plotin ist das einzig wahre Wissen Selbstbewusstsein, Selbsterkenntnis, das Wesen des Geistes also. Das Denken der Seele ist anders. Zwar hat die Seele an einem Teil des Geistes teil, doch „die Seele [muß] sich in Überlegungen ergehen können“ (V 3,3,14). Wir, als Menschen, haben schon am Geist teil und sind des geistigen Erkennens fähig. Doch im Unterschied zu den „Überlegungen“ müssen wir den Geist erst aktivieren. Wir „wollen [...] den Geist als unsern ansetzen, gewiß ist er zu unterscheiden vom Überlegungsvermögen und steht eine Stufe höher [...]. – Nun, er ist unser und nicht unser; wie wir ihn ja auch beiziehen und nicht beiziehen (während wie die Überlegung ständig beiziehen)“ (V 3,3,24).

⁶³ Halfwassen 2004, 59

Da die Seele mit der materiellen, endlichen Welt verbunden ist, ist sie zum Teil auf die sinnliche Wahrnehmung angewiesen. Plotin verortet dort allerdings Schwierigkeiten. „Der Wahrnehmung mangelt es darum trotz ihrer intuitiven Evidenz in doppelter Weise an Gewissheit, weil sie der Existenz ihrer Gegenstände nie sicher sein kann und niemals diese selbst, sondern immer nur deren Abbilder erfasst.“⁶⁴ Es ist also nahezu unmöglich mittels sinnlicher Wahrnehmung zu Wahrheiten zu kommen. Dies, so Plotin, geschieht erst dann, wenn man geistig wahrnimmt.

Im Kurzen dargestellt: die Einzelseele in der materiellen Welt ist beschäftigt mit Überlegungen, ihr Denken ist begrifflich, unterscheidend, rational⁶⁵ und auf die Einzeldinge hin gerichtet⁶⁶. Wie oben erwähnt hat die Seele das Vermögen, die Schönheit und das Seelenhafte darin zu erkennen. Dies einmal als Idee begriffen ist sie dabei angelangt, das Ganze der Ideen zu erfassen – „was sie aber als Gesamturteil darüber sagt, das hat sie dann schon aus sich selber, da sie einen Maßstab des Guten bei sich trägt“ (V 3,3,8). Erkenntnis ist somit nicht mehr Erkenntnis der äußeren Dinge, sondern Erkenntnis des eigenen Seins, Selbsterkenntnis.

Hier hat sich in gewissem Sinne ein Sprung vollzogen. Denn das geistige Erfassen des Ganzen der Ideen ist nicht mehr von den äußerlichen Gegenständen abhängig, sondern passiert im Geist, ist überindividuell. Denn so wie das Wissen der Seele ein immer zweifelhaftes ist, so ist das Wissen des Geistes ein ewig wahres, da in ihm nicht Einzelercheinungen wahrgenommen werden, sondern die ewig seienden Ideen.

Dies ist nach Plotin das wahre Wissen. Das vernünftige, „zum Höheren“ hingelenkte Anschauen der geistigen Formen. „Vernunft ist das geistige Erkennen, das in der Abwendung von dem Unteren besteht und die Seele zum Höheren hinlenkt. Im gereinigten Zustand ist die Seele also Form und rationale Struktur, gänzlich unkörperlich, fähig zum geistigen Erkennen, [...] was mit ihm verwandt ist“ (I 6,6,12).

Wiederum wird Plotins Wertvorstellung ersichtlich, wenn er vom „gereinigten Zustand“ der Seele spricht, die sich von der materiellen Welt enthoben hat. Dann nämlich, wenn sie die Schönheit geschaut hat, hat sie zu ihrem wirklichen Zustand gefunden. „Der Geist und das, was vom Geist her kommt, ist ihre Schönheit – ihre eigene und keine fremde, weil sie erst

⁶⁴ Halfwassen 2004, 61

⁶⁵ Verstanden als unser Begriff von Rationalität, nicht als das metaphysische Konzept der rationalen Struktur.

⁶⁶ Dies wird von Plotin auch als „praktischer Geist“ bezeichnet, z.B. in V 3,6,36.

dann *wirklich* Seele ist“ (I 6,6,17). Im Geist also erkennt die Seele ihre Gleichartigkeit zum Einen, ähnlich, wie sie in den Gegenständen sich selbst erblickt.

Das Denken des konkret seienden Menschen ist natürlich von Kategorien wie Ursache und Wirkung oder Bewegung und Ruhe beherrscht. Und ganz bestimmt kommt diesen Kategorien auch hohe Bedeutung hinzu, da sie ja – ganz platonisch – als wirkliche Phänomene einer Idee im Geist entsprechen. In Kategorien zu denken heißt für Plotin, immer in der diesseitigen, materiell bestimmten Welt verhängen zu bleiben. Um zu denken, wie es dem Einen entspricht, gilt es nun, über diese Denkbestimmungen hinauszugehen, sich von den Einzeldingen nicht ablenken zu lassen, und ein Sein ganz im Geiste zu führen.

Denn das Gewahrwerden des Seins versteht sich als Erleben und als der rationalen Ermittlung entgegengesetzt. Deswegen, so fordert der Mystiker, erlangt man Selbsterkenntnis nicht mittels logischer Beweisführung, sondern durch Reflexion und Meditation.

Reflexion zur Position des Denkens

Was die beiden Denker kritisieren, ist das einseitige Denken, das ganz auf materielle Welt orientiert ist. Einerseits das Denken der Seele ohne Geist bei Plotin, andererseits bei Laotse das Denken mit der Intention, die Natur dominieren zu wollen.

Das wahre Denken bei Plotin äußert sich erst, wenn die Seele in den Geist eingegangen ist. Denn in der dem Wesen des Geistes entsprechenden Selbsterkenntnis zeigt sich auch das wahre Wesen der Dinge, entsprechend der Ideen. Das menschliche Denken erachtet er, wie beispielsweise auch die Materialität, als Leiter, denn die Reflexion, das philosophische Nachdenken weist den Weg über sich hinaus. Somit gewinnt das subjektive Denken, die partikuläre Erkenntnis wohl an Bedeutung, soferne über dieses Denken, über diese Erkenntnis der Weg weiter gegangen wird zur Selbsterkenntnis und zum Geist, und die Bewegung nach oben weiter geführt wird. Im subjektiven Denken stehen zu bleiben, die Produkte dieses Denkens festzuhalten und wertzuschätzen entspricht nach Plotin allerdings nicht dem wahren Denken.

Ähnlich ist dies bei Laotse. Das menschliche Denken ist für ihn immer in Verbindung mit der Unterscheidung, beziehungsweise in weiterer Folge mit der Beherrschung, Nutzbarmachung. Das muss im Widerspruch zu der harmonisierenden, ausgleichenden Wirkung des *tao* stehen.

Nebst dem kritisiert er ebenso das Prozessuale am Denken, das Planende, die Orientierung auf einen späteren Zeitpunkt, sowie die begriffliche Fixierung. Denn das *tao* äußert sich spontan, und solcherlei Denken muss damit im Widerspruch stehen.

Das menschliche Denken, in der Wirklichkeit verhängen und auf Kategorien basierend, ist bei Laotse also grundsätzlich problematisch. Im Einklang mit dem *tao* verliert es fast gänzlich an Bedeutung, wenn der Mensch die spontane Lebensweise in sich verwirklicht. Die Orientierung auf die Innerlichkeit verlangt vom Menschen jenes emotionale Vertrauen und jene Intuition, die die Spontaneität des *tao* auch im Leben realisiert.

Plotin auf der anderen Seite schätzt das Denken sehr wohl, nicht jedoch als Selbstzweck. Es soll vielmehr die Seele hin orientieren auf den Geist. Er betrachtet das Denken, allem voran die Philosophie, als Vorbereitung, um über sich hinaus zu wachsen.

Das Denken gewinnt bei Plotin also den Stellenwert als Mittler zwischen der materiellen und der geistigen Welt, als Mittel auf dem Weg nach oben. Und auch wenn Laotse dem Denken keine eigene Bedeutung beimisst, so hat es doch den Wert, die dialektische Wirkweise zu erkennen und letztendlich die Zwischenräume und somit das eigene Innere auszumachen.

Vollendung

Laotsees Vorstellung vom vollendeten Menschen

„Knechte des Lebens gibt es drei unter zehn,
Knechte des Todes gibt es drei unter zehn.
Menschen, die das Leben suchen und dabei ihre sterbliche Seele regen,
gibt es auch drei unter zehn.
Warum das?“ (§50)⁶⁷

Das Thema der Vollendung ist für Laotse von großer Bedeutung, da sich seine gesamte Philosophie am Erreichen dieses Zustandes orientiert. Deshalb ist dieser auch dem Kapitel über die Weltanschauungen subsumiert.

Die Übersetzung von Wilhelm ist mitunter ein wenig missverständlich gewählt. Die „Knechte“, wie sie hier beschrieben werden, werden nicht unfreiwillig beherrscht. Es sind eben jene Menschen, die ihr Leben ganz aus den einseitigen Perspektiven des Lebens oder des Todes heraus führen, „[w]eil sie des Lebens Völligkeit erzeugen wollen.“ (§50) Sie haben sich freiwillig einer einseitigen Sache verschrieben. Besser ist beispielsweise die Übersetzung „Drei von zehn hängen am Leben. Drei von zehn hängen am Tode.“⁶⁸

Aber, so Laotse, „des Lebens Völligkeit“ wird nicht mittels Perfektion von partikulären Aspekten erzeugt, sondern in der ganzheitlichen Lebensweise, in der Vereinigung der Gegensätze, vor allem von Leben und Tod, und im vernünftigen Umgang mit den Gefahren des Lebens. Denn: „Wer aber mit dem Tode lebt und weiß, daß das Leben selber sozusagen tödlich ist, der wird nicht in jedem spitzen Gegenstand das absolute Nichts drohen sehen, sondern auch mit der Gefahr vernünftig umgehen.“⁶⁹

⁶⁷ „Diejenigen, die zum Überleben gehören, sind Drei unter Zehn. Diejenigen, die zum Sterben gehören, sind ebenso Drei unter Zehn. Manche überschätzen das Leben und eben dadurch geraten sie (doch) in die Situation zum Sterben: Diese sind auch Drei unter Zehn. Wodurch gibt es diese Erscheinungen?“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, SS 2009)

⁶⁸ Geldsetzer, Han-Ding 1998, 104

⁶⁹ Geldsetzer, Han-Ding 1998, 104

An vielerlei Stellen im *Tao te king* findet sich der Begriff der „Berufene“, oft als illustrierender Abschluss einer erklärenden Passage. Ein Berufener ist einer, der zur Vollendung geraten ist.

Eine wörtlichere Übersetzung des Berufenen wäre der „Heilige“, obwohl sie nicht mit der westlichen Vorstellung eines Heiligen verwechselt werden darf. Ebenso wird der Berufene auch nicht von einer äußeren Quelle „berufen“. In dieser dualen Spaltung liegt eine Unstimmigkeit mit dem taoistischen Denken. Der Berufene folgt nicht einer Stimme, die er wahrnimmt, sondern hat das *tao* in sich erfasst und folgt seiner inneren Intuition im Einklang mit dem spontan sich verwirklichenden *tao*. Die Subjekt-Objekt-Spaltung in dem Verhältnis von Berufenem und Berufendem ist für die taoistische Philosophie irreführend.

Wie auch beim ‚SINN‘ sehe ich den ‚Berufenen‘ als Platzhalter. Ich möchte deshalb auch hier alle mitschwingenden Aspekte, die auf eine Berufung zurückgehen, beiseite lassen. Der Berufene ist also lediglich derjenige, der gemäß dem *tao* lebt. Die passendste Übersetzung des verwendeten Begriffes *shengren* (wörtlich: „der Heilige“), den ich auch in weiterer Folge verwenden möchte, auch wenn ich mich mit Wilhelms Übersetzung schlage⁷⁰, ist der „Weise“.

Die letzten Abschnitte haben einen kleinen Einblick gewährt in das, was Laotse als irreführend erachtete, als falschen Weg. Folgt man seinen Anweisungen und erkennt man seine eigenen Begierden und schafft sie aus der Welt, findet man Ruhe im Herzen, erkennt man das Wirken von *yin* und *yang* und „[...] plant das Schwere im Leichten“, „[...] tut das Große im Geringen“ (§63), so geht man den Weg des Weisen.

„Weiß man, wo Einhalt tun, so vermeidet man Verwirrung.“ (§32) Er hat also erkannt, dass absichtliches, von Bedürfnissen gelenktes Handeln dem *tao* widerspricht. Er ist daher nicht mehr auf sich selbst konzentriert. So wie die Natur aus sich selbst ist, so ist auch der Weise ganz aus sich selbst. Im Einklang mit den wirkenden Kräften bedarf es nicht mehr einer aktiven Verwirklichung seiner Vorstellungen und Wünsche. Er schafft alleine durch sein Sein.

⁷⁰ Hier sei noch einmal explizit erwähnt, dass Wilhelms Übersetzung „der Berufene“ irreführend ist. Beide, der „Berufene“ und der „Weise“, sind letztendlich Hilfsübersetzungen des chinesischen Begriffs *shengren*.

„Er (der Weise, Anm.) lebt nicht sich selber, sondern lässt das LEBEN in sich zur Auswirkung kommen“⁷¹. Eben dadurch, dass der Weise nicht die Perfektion des eigenen Lebens anstrebt, lebt ihn das *tao* und sorgt für ihn. Er vollbringt seine Werke im Einklang, ohne dadurch als Mensch und Einzelwesen hervorzustechen. „Der große SINN (*ta-tao*, Anm.) ist allgegenwärtig, er kann zur Rechten sein und zur Linken. Alle Geschöpfe verdanken ihm ihr Dasein, und er verweigert sich ihnen nicht. Das Werk wird vollbracht, und er nennt es nicht seinen Besitz. Er kleidet und nährt alle Geschöpfe, und er spielt nicht den Herrn. [...] Niemals macht er sich groß; darum bringt er sein Großes Werk zustande.“ (§34)

Eben wenn er sich nicht am Schein der Werke groß macht – am Ruhm, am Ansehen, am Besitz –, kann „das verborgene wahre Sein, das ewig ist und über den flüchtigen Wechsel des Sinnestrugs erhaben, sich um so klarer und reiner abzeichnen“⁷². „Er ist unzugänglich für Annäherung. Er ist unzugänglich für Entfremdung. Er ist unzugänglich für Gewinn. Er ist unzugänglich für Schaden. Er ist unzugänglich für Ehre. Er ist unzugänglich für Niedrigkeit. Darum ist er der Vornehmste auf Erden“ (§56).

Der Weise hat auch erkannt, dass alles, was die Menschen absichtlich erzeugen, nicht dem *tao* entspricht. „Wer sich durchsetzt, hat Willen, Wer sich genügen läßt, ist reich.“ (§33) Er hat es geschafft, abseits der gesellschaftlichen Errungenschaften zu wirken und seine Lehren zu verbreiten.

Das gesamte *Tao te king* kann als Handlungsanweisung hin zu diesem Zustand gelesen werden. „In dieser Stellung ist er aber sozusagen eine kosmische Potenz“⁷³. Kosmische Potenz eben deswegen, da er durch sein Schaffen das selbstständige Wirken des *tao* in der Welt verwirklicht, ohne ihm durch zweckorientierte Handlungen entgegenzuwirken – sogar als Mensch.

„Laß nicht unwürdig werden ihre Wohnung. Laß nicht verdrießlich werden ihr Los“ (§72). Laotse ruft hier nicht irgendeine göttliche Entität an, sondern schlicht den Weisen. Dieser hat in seiner Position ebenso eine pädagogische Aufgabe, den Menschen ein Vorbild zu sein, sie zu belehren und den Lebensweg von Selbstständigkeit und Schlichtheit vorzuleben.

⁷¹ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 60f

⁷² Wilhelm 2005, *Tao te king*, 57

⁷³ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 61

Ist einmal sein Wesen bestimmend für das Leben des Menschen geworden, und nicht das (unterscheidende) Bewusstsein alleine, so kann man an Hand seines Wesens das große Eine schauen. Natürlich ist der Geist, ein gewisser Intellekt, notwendig für das Leben. Aber Laotse warnt vor einem einseitigen Gebrauch dessen, sonst ist man abgelenkt vom „richtigen Weg“. Und ist man auf diesem Weg, dann braucht man sich keine Sorgen um sein Wohlergehen zu machen, so Laotse. „Also auch der Berufene: Er sieht die Schwierigkeiten. Des Himmels SINN streitet nicht und versteht doch zu siegen. Er redet nicht und versteht doch die rechte Antwort zu bekommen. Er winkt nicht, und es kommt ihm alles von selbst entgegen“ (§73)⁷⁴.

Hier schwingt ein wichtiger Aspekt der besonderen Stellung des Weisen mit. Für denjenigen, der im Einklang mit dem *tao* lebt, wird von selbst gesorgt. Die Schwierigkeiten des Alltags – und dazu gehören auch Hunger und Obdach – stellen für ihn keine fundamentalen Probleme dar, die besonderer Aufmerksamkeit bedürfen.

Darin finden sich wiederum Parallelen zu Laotse Wertvorstellung, da der Weise sich nicht mit den Einzelheiten des Lebens beschäftigt. Denn in der Ganzheit des Lebens eröffnet sich die Lebensweise des *ta-tao*.

Der große SINN, *ta-tao*, das unübertreffliche *tao* sorgt für den Weisen. „Er kleidet und nährt alle Geschöpfe“ (§34). *ta-tao* wirkt in Einfalt und Stille. Der Weise hat dies erkannt und übt sich im Mit-Leben mit dem *tao*, im Mit-Gehen des richtigen Weges. So wird sich denn nicht allein für ihn alles zum Besten wenden. „Die Einfalt ohne Namen führt zur Wunschlosigkeit. Die Wunschlosigkeit führt zur Stille: So wird die Welt von selber recht.“ (§37)

Der Aufstieg des Menschen zum Einen bei Plotin

„Also: Du kannst dich selbst vergrößern,
indem du auf alles andere verzichst,
und wenn du das tust,
ist dir das Ganze gegenwärtig“ (VI 5,12,24).

⁷⁴ „Das klar zu sehen, haben auch manche Weisen Schwierigkeiten. Der Weg (*dào*) des Himmlischen (*tian*) besiegt alle, ohne dass *tian* selbst kämpft. ES spricht nichts, jedoch entspricht es allem Seienden. ES kommt, auch wenn man es nicht ruft.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, SS 2009)

Weil das Sein des Einen die Grundlage für das Sein des Vielen ist, weil das Seiende überhaupt erkennbar ist, weil es *ist*, weil es Sein hat, erachtet Plotin dieses reine Sein als das Höchste. Demgegenüber beurteilt er das irdische Leben als schlecht und problematisch. „Denn ihren Zustand der Vereinzelung, des Hervortretens aus dem Gesamt der Allseele bewertet Plotin fast durchgängig als Abfall von ihrer ursprünglichen Bindung an den Grund des Seins.“⁷⁵ Aber es kann genauso auch als Anfangspunkt des Weges betrachtet werden, den die Seele auf ihrem Weg zum Einen zurücklegen muss.

Dieser Weg ist im Bisherigen kurz skizziert worden: verhängen sein in der materiellen Welt, Erkenntnis des Schönen und Guten, Gewahrwerden der geistigen Ideenwelt, eingehen in den Geist, loslösen von der weltlichen Separation – der Aufstieg von der Vielheit zur Einheit.

Ein zentraler Begriff dieser Philosophie ist die Rückwendung: hin zum Ursprung, woher die Seele entstammt. Und zwar, so ist sich Plotin gewiss, erfolgt dieser Prozess notwendigerweise, sofern die Seele einmal dabei angelangt ist, über ihre Herkunft nachzudenken, und sich die Frage zu stellen, ob es vor der Vielheit eine Einheit gäbe⁷⁶. „[E]r übt die Rückwendung auf sich selber und diese erweist seine Selbsterkenntnis nicht nur als wahrscheinlich, sondern als notwendig“ (V 3,6,40).

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass diese Selbsterkenntnis im Grunde nicht von selbst eingeleitet wird, sondern eines Entschlusses bedarf. Auf jeden Fall aber hat jeder Mensch als Träger der Seele das Vermögen dazu, „es stellt sich lediglich die Frage, ob es jemals realisiert wird.“⁷⁷

An erster und wichtigster Stelle dieser Realisierung steht die Abkehr vom Irdischen. Denn wie soll die Seele jemals zum wahren Sein gelangen, wenn sie sich nur im scheinbaren Sein der materiellen Welt aufhält? Diese ist immer der Veränderung unterworfen. Und jedes Streben nach weltlichen Gütern bedeutet gleichzeitig ein ständiges Weiter- beziehungsweise Woandershin-Wollen. Die äußeren Erscheinungen, obschon ihnen ein guter Teil des Seins zukommt, sind nur die veränderliche Hülle dessen, was der Einzelseele über die Allseele ohnehin zu Eigen ist. Erst im reinen Denken, in der Schau des Einen, wird die unverrückbare, transzendente Wahrheit ersichtlich.

⁷⁵ Möbuß 2000, 87

⁷⁶ Vgl. III 8,10,16

⁷⁷ Möbuß 2000, 93

Der Aufstieg der Seele zum Einen bedeutet gleichermaßen eine Rückwendung nicht bloß zum Ursprung, sondern in ihr Innerstes. Dort eröffnet sich die wahre Welt des geistigen Seins, es wartet die Befreiung von weltlichen Verstrickungen und es stellt sich die wahre Ruhe eines Weisen ein.

„Er hat ja schon die Wendung zum Einen hin vollzogen und zur Ruhe – Ruhe nicht nur des Äußeren, sondern auch in bezug auf sich selbst –, und damit ist für ihn alles innen“ (III 8,6,39).

Reflexion zur Vollendung und zum Menschen als den Vollendeten⁷⁸

Die beiden Denker sprechen im Zusammenhang mit der Vollendung von einer Rückkehr (vgl. V 3,6,40 und §40). Und zwar sprechen sie im Grunde nicht von einer Anders-Werdung des Menschen, sondern im Wesentlichen davon, das wahre Sein zu realisieren. In beiden Philosophien gibt eine metaphysische Entität eine Lebensweise vor, die von den Philosophen als die gute und richtige anerkannt wird. Und da diese Entitäten dem menschlichen Wesen zu Grunde liegen, streben beide danach, wieder dorthin – in diesen Zustand – zurückzukehren.

Jedoch werden wiederum die unterschiedlichen Orientierungen bemerkbar. Während einerseits das *tao* in Allem steckt, ist das Ziel des Weisen, dem *tao* gleich zu werden. Der Weise wird, bildlich gesprochen, vom *tao* verkörpert. Demgegenüber steht das metaphysische Eine nicht in der Welt und steckt nicht in den Dingen. Somit ist das Ziel des Weisen, dass er in der Welt das Eine verkörpert. Denn eine Lebensweise, die ganz Geist ist, muss sich notgedrungen von der alltäglichen unterscheiden.

Dazu gehört beispielsweise, sowohl bei Laotse als auch bei Plotin, dass der Vollendete keine materiellen Sorgen erleidet. Bei Laotse klingt an, dass der Weise im Einklang mit dem *tao* keine Not zu erleiden haben wird, da das *ta-tao* für ihn sorgt. Plotin deutet an, dass der Weise die materiellen Nöte nicht als solche wahrnehmen und darüber hinwegsehen wird. In beiden Fällen wird die Auseinandersetzung mit der materiellen Wirklichkeit redundant.

⁷⁸ Der „Vollendete“ soll ein Überbegriff für den Berufenen, den Heiligen, den Weisen, je nach Terminologie, sein.

Das wirkt in vielen Fällen als scheinbare Individuation oder Selbstaufgabe. Das hängt meines Erachtens allerdings von der Perspektive ab. Aus einer materiellen Sichtweise sieht es bestimmt so aus, als würde sich ein Vollendeter aus der Welt zurückziehen. Ein Metaphysiker, der diesen Lehren folgt, wird sich selbst allerdings als überaus im Leben stehend wähnen. Da diese Frage für mich unentscheidbar ist und von der jeweiligen Vorstellung des Einzelnen abhängt, möchte ich diese außen vor lassen.

Der Vollendete ist in jedem Fall nicht von weltlichen Sorgen okkupiert. Nach der bewussten Entscheidung und einem Prozess der Meditation oder Reflexion ist der Vollendete in einen Zustand gänzlichen Geist-Seins und Selbsterkenntnis, resp. intuitiver, natürlicher Selbsttätigkeit eingegangen. Dem liegt ein Gedanke zu Grunde, den sich beide Denker teilen. Die ideale Person, je nach der Vorstellung Plotins oder Laotse, ist mit dem Streben nach der Wahrheit beschäftigt. Mit der Erkenntnis der diesseitigen Wirklichkeit ist der Eifer, den ursprünglichen Zustand wiederherzustellen, verknüpft. Dazu gehört über die Abwendung von der Materialität hinaus die bewusste Entscheidung, das Vertrauen und die Verantwortung dazu, in diesen Zustand einzugehen, den beide Denker und in weiterer Folge der Vollendete als richtig empfinden. Auf die moralischen Implikationen möchte ich aber im folgenden Abschnitt über die Ethik genauer eingehen.

Der Zustand des Vollendeten unterscheidet sich in einem gewichtigen Punkt der Wahrnehmung. Laotse geht wie beschrieben davon aus, dass das *tao* in Allem steckt. Folglich lebt der Vollendete im Einklang mit dem *tao* in der Ganzheit der Welt. Somit ist seine Materialität mit seiner Lebensweise eng verknüpft, auch wenn sie keiner gesonderten Aufmerksamkeit bedarf. Die Sphäre des Einen bei Plotin ist allerdings jener des Weltlichen enthoben. Auch der Vollendete ist somit gänzlich in die Ein-Heit eingegangen und lebt sein materielles Dasein nebenher.

Über dieser ganzen Thematik steht die Frage nach den Universalien: der Ganzheit bei Laotse und der Ein-Heit bei Plotin⁷⁹. Die Ein-Heit ist immer mit der Begrifflichkeit verbunden. Aus dem kategorischen Denken von Materie, Seele, Geist geht die Ein-Heit vor allem als das hervor, was es nicht ist. Und hiebei hält sich Plotin wie erwähnt an die logischen Ausführungen in Platons *Parmenides*. Zu unterscheiden ist das theoretische Konzept allerdings von der

⁷⁹ Der Begriff ‚Ein-Heit‘ findet sich in der Übersetzung von Harder; den Begriff ‚Ganzheit‘ bei Laotse habe ich getroffen.

praktischen Frage nach dem Leben in der Ein-Heit. Denn der Vollendete ist über die begriffliche Bestimmung hinausgewachsen und vereint die Vielheit in der Ein-Heit. Er wohnt den Ideen bei, und damit allem voran der alles übergreifenden Idee des Schönen und Guten.

Die Ganzheit bei Laotse ist demgegenüber als solche nicht explizit bestimmt. Anstatt zu versuchen, diese nun begrifflich zu fassen, halte ich es für besser, nur vom Leben in der Ganzheit zu sprechen. Ich denke, das ist auch im Sinne Laotse, der sehr darauf bedacht war, keine definitiven Bestimmungen, sondern eine Umschreibung zu finden.

Das Leben in der Ganzheit kann wiederum als Überwindung jeder Bestimmbarkeit gesehen werden. Denn wenn sich Kategorien wie beispielsweise Leben, Tod, Hunger, Gut, Schlecht sich in der Ganzheit vereinen, dann wird nur die intuitive, von selbst sich betätigende Lebensweise des *tao* relevant. Und gerade diese Lebensweise lässt sich nicht begrifflich fassen, weil sie eben intuitiv ist. Laotse selbst formulierte seine Philosophie über jede Kategorisierung und Begrifflichkeit hinaus. Er hat sie allerdings vielerorts illustriert, worauf ich im Folgenden genauer eingehen werde.

Das Ethische

„Keine größere Schuld gibt es, als Billigung der Begierden. Kein größeres Übel gibt es als sich nicht lassen genügen. Kein schlimmeres Unheil gibt es als die Sucht nach Gewinn. Denn: Das Genügen der Genügsamkeit ist dauerndes Genügen.“ (§46)

Mit warnender Miene tritt Laotse hier an den Leser heran und weist den Weg vorbei an Mustern, die heute so gewohnt und üblich wirken. Gerade in der Gewinnsucht, der Gier und Ungenügsamkeit verortete er viele Probleme seiner Zeit. Er schätzte die Einfachheit und Schlichtheit, die Zurückhaltung des egozentrierenden Verhaltens des Menschen und die geistige Verwirklichung. In seinem Werk gibt Laotse zahlreiche Hinweise, sowie Anweisungen, wie sich das Leben nach seinen Vorstellungen realisieren lässt, wie sich das *tao* im Einzelnen verwirklichen lässt. Diese Ethik weist darauf hin, dass äußerer Friede, in der Gesellschaft oder im Reich, vom Inneren der Menschen herrührt.

Wie oben beschrieben haben alle Menschen einen gemeinsamen Kern: die Natur. Diese wiederum hat das *tao* zur Wurzel, welches daher in ihrem Wirken in allen Menschen gleich ist. Es ist nur verborgen und in seinen Äußerungen schwer zu erkennen. Für Laotse ist es das Höchste, dieses Wirken zu Erkennen. Doch gibt es Vielerlei, das uns von diesem Erkennen ablenkt: Wünsche, Begierden, Wissen, Ruhm, überhaupt all jene Güter, die der weltlichen Verdienste wegen vergeben werden und deshalb so begehrt sind.

Ist man einmal so weit, dass man Dinge tut, um zu Ruhm und Ansehen zu gelangen, dass man materielle Gegenstände wünscht und sich darin Selbstverwirklichung erhofft, so ist man mit seinem Herzen in den weltlichen und vergänglichen Kreisläufen gefangen. Davor warnt Laotse und liefert eine Anleitung, wie man diesem Gefangen-sein entkommt. So fordert er eine komplette Neuorientierung auf das Wesentliche. Und das liegt seiner Meinung nach in der Schau des Urgrundes.

Losgelöst von allem Weltlichen, unabhängig vom Streben und den Konflikten der Menschen und vor allem selbstsicher in seinem Wesen und daher zufrieden, das alles sind erstrebenswerte Eigenschaften, und Grundlage für die Ethik, auf deren Gipfel *wu wei*, das Nicht-Handeln, steht.

Demgegenüber ist es recht schwierig aus Plotins Philosophie eine Ethik herauszulesen, wie das bei Laotse der Fall ist. Plotin spart mit direkten Handlungsanweisungen, jedoch setzt sich sein gesamtes weltanschauliches Konzept dahingehend zusammen, dass in letzter Instanz der Mensch indirekt aufgerufen wird, seinem Denken entsprechend zu handeln. Deswegen muss ich versuchen, um in meinem Konzept zu bleiben, aus seinen Ausführungen das zu extrahieren, was ich persönlich als wesentlich für seine Ethik erachte.

Am Ziel seiner Philosophie steht die Eins-Werdung mit dem Einen. Auf dem Weg dorthin fordert er vom Menschen allem voran das Eingehen in die Sphäre des Geistes, mittels Reflexion und Meditation. Der Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben ist für ihn ebenso ein Thema, wie für Laotse, doch ergibt sich diese nahezu als logische Konsequenz aus dem Erkennen des Schönen und Guten in der Seele und dem darauffolgenden Prozess der Hinwendung zum Geist.

Im Allgemeinen – so wird sich zeigen – entwickelt sich eine ähnliche Ethik wie die des Taoismus, jedoch auf gänzlich anderer Grundlage. Schon allein die analytisch-logische Sprache Plotins deutet auf einen ganz anderen Anspruch hin, als die lyrischen Ausführungen Laotse. Und gegenüber dem alles durchdringenden *tao* und dem spontan sich verwirklichenden *te* steht bei Plotin das Eine als von der Welt verschieden und diese bewirkend. Plotin steht hier ganz in der dialektisch-dualistischen Tradition Platons und versucht innerhalb dieser – von ihm so geschätzten – Grenzen sein einheitliches Weltbild darzustellen.

Die Abhandlung des Ethischen steht bei Laotse wie auch Plotin in engem Zusammenhang mit deren Weltanschauungen und baut daher stark auf dem im vorigen Kapitel Erläuterten auf. Nicht zuletzt deswegen habe ich auch für diesen Abschnitt eine ähnliche Einteilung – Begriff, Wirken, Wissen, Gesellschaft, Selbstverleugnung, Nicht-Handeln, Tod – getroffen.

Begriff

Begriffe des Ethischen bei Laotse

„Das hohe LEBEN sucht nicht sein LEBEN,
also hat es LEBEN.“ (§38)⁸⁰

Wie beim *tao* ist es schwierig, eine geeignete Übersetzung für das *te* zu finden. Bei Günther Debon finden wir Tugend, Richard Wilhelm verwendet LEBEN, doch wie beim SINN sind alle Übersetzungen nur Hilfsübersetzungen, und „algebraische“⁸¹ Zeichen für etwas Unausprechliches“⁸².

Im Anschluss an den ersten Abschnitt sei gesagt, dass das *tao* wesentlich mehr und wesentlich anderes ist als das Medium einer metaphysischen Anschauung. Das *tao* ist ein Symbolzeichen für eine umfangreiche Wahrheit. Und das *te* ist nun das Konkret-Werden des *tao* im Menschen. Der Teil *tao-te* im Titel des Buches *Tao te king* lässt sich auch lesen als die Tugend im oder am Weg der Wahrheit.

Was Laotse hier beschreibt ist keine Ethik oder konkrete Handlungsanweisung, nach der man handeln soll, sondern vielmehr eine Beschreibung dessen, wie der Mensch handelt, wenn er zum *tao* gefunden hat. Ein ohnehin selbstverständlicher Zustand – an sich – den Laotse uns vor Augen führen möchte. Jedes absichtliche Folgen eines konstruierten Kodex würde nur wieder in die Irre führen, „denn das LEBEN ist nach Laotse eben nichts anderes als dieses spontan sich betätigende, mit dem Weltgrund letzten Endes identische Menschenwesen“⁸³.

⁸⁰ „Eine hohe Tugend lässt sich nicht als ‚tugendhaft‘ bestimmen. Eben dadurch ist sie *Tugend*.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, SS 2009)

⁸¹ Die Algebra, hier verstanden als mathematisch-formales Gebäude, kann auch zu Missverständnissen führen. Gemeint ist eben nicht jener Aspekt, dass man das *tao* als Formel darstellen kann (vgl. dazu den Versuch von Zhang Weibo einer formalen Darstellung von *yin* und *yang*. Weibo, Zhang: *Strangification of TCM by Western Science*. In: Wallner 2009, 75). Das würde einer Reduzierung rein auf einen relationalen Aspekt gleichkommen. Vielmehr ist auch hier nur die Platzhalterfunktion des Begriffes LEBEN als Übersetzung des *te* gemeint.

⁸² Wilhelm 2005, *Tao te king*, 50

⁸³ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 58

Die chinesische Definition des Wortes *te* lautet: „Was die Wesen erhalten, um zu entstehen“⁸⁴ - die Lebensgrundlage sozusagen, ohne die nichts im Konkreten leben könnte. Dies ließe sich biologisch oder physikalisch auffassen, bei Laotse bekommt der Begriff aber einen bedeutend moralischen Beigeschmack. „Der große SINN ward verlassen: so gab es Sittlichkeit und Pflicht. Klugheit und Erkenntnis kamen auf: so gab es die großen Lügen. Die Blutsverwandten wurden uneins: so gab es Kindespflicht und Liebe. Die Staaten kamen in Verwirrung und Unordnung: so gab es treue Diener“ (§18). Ist das *tao*, der „große SINN“, *ta-tao*, abhanden, so kann sich das LEBEN, die Tugend, das *te* nicht im Menschen verwirklichen, und „Verwirrung und Unordnung“ (ver-)führen ihn zu Staat und Kultur.

Wiederum sind es die gesellschaftlichen Errungenschaften, die Unheil verheißen. Daher die Forderung nach Unabhängigkeit, um, wenn nicht in Einsamkeit, so doch in Autonomie das *te* sich entfalten zu lassen. Denn jede Abhängigkeit, und damit ist jene der gesellschaftlichen Verpflichtung genauso gemeint, lenkt den Menschen von dieser Aufgabe ab.

Dschuang Dsi illustriert in seinen Büchern *Wider die Kultur*⁸⁵ (Bücher VIII, IX, X) die Wirkweise. Auf der einen Seite zeigt er, beispielsweise in der *Räubermoral* (Buch X, 2), dass die Werte der Menschen in gewissem Sinne willkürlich gesetzt sind und nicht notwendigerweise zum Guten führen müssen; auf der anderen Seite zeichnet er im Buch IX ein Bild von einer Gesellschaft, die in Harmonie zusammenlebt – fast schon eine Utopie, bevor sie von zivilisatorischen Errungenschaften kaputt gemacht worden war.

Noch einmal möchte ich auf den Begriff des Weisen zurückkommen. Wie bereits erwähnt, ist eine bessere Übersetzung für den Berufenen (*shengren*, wörtlich: „der Heilige“) „der Weise“. Darin tritt die Vorstellung am Besten zu Tage, dass der Weise aus sich heraus zur Vollendung gelangt ist. Jener Charakter, der in der notwendigen Dualität von Berufenem und Berufendem steckt, ist in der Grundbedeutung des chinesischen Begriffs nicht vorhanden.

Wesentlich für das Verständnis von *shengren* ist die Vorstellung der Spontaneität, dass man sich mit dem Wesen des *tao* vereinigt, ist man einmal losgelassen von weltlichen Bestimmungen und Normen. Gerade im Hinblick auf Plotin erhält der Begriff der Freiheit eine wichtige Bedeutung. Lebt der Mensch mit der spontan sich verwirklichenden Natur des *tao* im

⁸⁴ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 52

⁸⁵ Auch diese Übersetzung stammt von Richard Wilhelm. Genauer trifft die Formulierung „Wider die anthropozentrische Kultivierung“ zu.

Einklang, akzeptiert er beispielsweise die Kälte des Winters und die Hitze des Sommers, so gewinnt er ganz neue Freiheiten, da er sich nicht von absichtlichen Handlungen, wie der Schutz gegen die Kälte oder die Hitze, leiten und bestimmen lässt. Das absichtliche, von Bedürfnissen des Menschen geleitete Handeln (*you wei*) ist nicht im Sinne des Weisen. Er übt sich im Nicht-Handeln, *wu wei*.

Begrifflichkeit des Ethischen bei Plotin

„Es ist ja bekanntlich so, daß nach einer alten Lehre Selbstbeherrschung,
Tapferkeit und überhaupt jede Tugend eine Reinigung ist,
und auch die Vernunft selber.“ (I 6,6,1)

Jener Begriff im Zentrum Plotinischen Denkens ist zweifellos das Eine. Die Entfaltung der Welt aus diesem göttlichen Urgrund ist, so hoffe ich, zur Genüge dargelegt. In Anbetracht ethischer Überlegungen gewinnt das Eine zusätzliche Bedeutung, und zwar in der Identifikation mit dem Guten⁸⁶. „Vater nun dieses Ursächlichen welches der Geist ist, nennt er das Gute, das jenseits des Geistes und jenseits des Seins Stehende“ (V 1,8,7), sagt Plotin in Anlehnung an Platon. Der Weise also sucht sein Ideal nicht in dieser Welt. Er will Eingehen in das Eine, gleich werden mit dem Guten. Daher entscheidet er sich „für das Leben der Götter; denn mit ihnen, nicht mit guten Menschen soll die ‚Gleichwerdung‘ stattfinden“ (I 2,7,27).

Alles Gute in der Welt ist bloß Abbild des Einen Guten. Das Eine Gute kann nicht benannt werden; das hiesige Gute äußert sich in konkreten Handlungen. Ebenso verhält es sich auch mit den Tugenden. Plotin unterscheidet hier bürgerliche und höhere Tugenden. Gemäß griechischem Ideal zählt er zu diesen Selbstbeherrschung, Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit (I 2,1,17). Doch diese sind Tugenden eben dadurch, dass sie endlich und weltlich sind. Sie sind zwar gut, aber noch nicht das Gute. Mit anderen Worten ausgedrückt: „Auch die Idee der Gerechtigkeit und der andern Einzeltugenden ist ja nicht Tugend, sondern gleichsam Vorbild, und erst was von ihr her in die Seele kommt, ist Tugend“ (I 2,6,17).

⁸⁶ Über den Umstand, dass eine Gleichsetzung von Einem und Gutem auf eine Zweiheit hindeutet und damit im Widerspruch zur Ein-Heit des Einen steht, kann man meines Erachtens hinwegsehen, wenn man davon aus geht, dass das Eine das Gute *ist* und aus einem Mangel des Sprachlichen gegenüber dem Unaussprechlichen resultiert. Vgl. dazu Bröcker 1966, 13f

Plotin unterscheidet hier wieder die Wesenheiten der zwei Welten. „Das jenseitige Gute aber ist nur die Ursache des Guten in ihm (dem Menschen, Anm.); die Tatsache, daß Jenes gut ist, ist zu unterscheiden von der Tatsache, daß Es ihm beiwohnt“ (I 4,4,19). Das bürgerlich Tugendhafte im Menschen ist wiederum beschränkt auf die endliche Welt. Werte wie Selbstbeherrschung gewinnen nur in Verbindung mit den endlichen Lüsten an Bedeutung. Eine Tugend wird erst dann zur Tugend, wenn sie dem weltlichen Verständnis von gutem Handeln entspricht, denn „erst was von ihr her in die Seele kommt, ist Tugend“.

Was Plotin nun fordert, ist erneut platonisch – die Reinigung, *katharsis*. Das heißt vor allem Loslösung vom Körper, Beherrschung aller Affektionen und Begierden. Es steht zwar außer Zweifel, dass die Seele mit dem Körper verbunden ist, und dass der Mensch nur als dieses Zusammengesetzte existiert. Nichtsdestoweniger ist die Seele das Höhere, und der Körper das Niedrige. Und daher fordert Plotin einen vernünftigen Umgang mit allem Körperlichen. „Das erkennt der Mensch und gibt dem Leibe, was er ihm gibt, ohne dadurch irgend an seinem eigenen Leben sich schmälern zu lassen“ (I 4,4,27). “[F]ür ihn bedeutet weder Lust, Gesundheit, Schmerzlosigkeit einen Zuwachs, noch deren Gegenteil einen Verlust oder eine Minderung in der Glückseligkeit“ (I 4,14,27).

Wenn der Weise damit umgehen kann, und sich nicht davon beherrschen lässt, heißt das allerdings nicht, dass er dadurch in der Welt untugendhaft erscheint. „Nein, dass die Gleichwerdung nicht in irgendeiner Weise auf diesen (den bürgerlichen, Anm.) Tugenden beruhen sollte, sondern nur auf den höheren, wäre unsinnig; nennt doch die Überlieferung solche Männer göttlich“ (I 2,1,23). Der Weise handelt nach wie vor – „sichtbar“ – tugendhaft, doch ist dies lediglich die Äußerungsform in der Welt. Das Ideal, der *telos*, ist allerdings ein anderes, ein höheres.

So verhält es sich beispielsweise mit der Vernunft. Sie kann sich einerseits zur Welt hin wenden, dann verstehen wir darunter Weisheit im landläufigen Sinn. Sie kann sich andererseits auch nach oben hin, zum Geist wenden. Denn in der Hinwendung zum Geist wird die Seele nun dem Höheren ähnlich und kehrt wieder ein Stück weit zu ihrer früheren Bestimmung zurück. „Was sieht, muß nämlich dafür sorgen, daß es dem, was es sieht, verwandt und ähnlich ist, bevor es in der Schau darauf zugreift“ (I 6,9,29). Und mittels der Schau kann der Weise

nun seine Tugenden an die „wahre Wirklichkeit“ angleichen. „[S]o gilt es den Abdruck anzupassen an die wahre Wirklichkeit, von welcher die Abdrücke erst abgeformt sind“ (I 2,4,24).

Auch diese Forderung darf nicht als anti-individualistische Abkehr verstanden werden. Ein weiterer zentraler Begriff Plotins Philosophie ist die Freiheit. Jedem Menschen steht es frei, sich selbst zu entscheiden, wie er sein Leben führen möchte. Auch die Hinwendung zum Geist bedarf einer freien Entscheidung, bedarf des Wollens des Einzelnen. Es ist nur allzu verständlich, und ich möchte auf diesen Umstand hier nicht näher eingehen, dass Plotin diese Hinwendung und Gleichwerdung als das wahre Wollen des Menschen betrachtete. „[D]as ist das Dasein, das ihm wahrhaft nach Wunsch und Willen ist“ (I 4,6,19). Und das geht soweit, bis hin zum Freitod, doch dazu komme ich später.

Freiheit bedeutet für Plotin aber in erster Linie Autarkie, wie Halfwassen es ausdrückt: „autark ist das, was aus sich heraus ganz es selbst ist.“⁸⁷ Doch es bedeutet noch mehr. Denn nicht der Mensch ist autark, die Seele ist es. Wird er Mensch in diese Welt geboren, so ist er in erster Linie eine Gemeinschaft von Seele und Körper. Wenn er dies erkennt, wenn also die Seele sich ihrer gewahr wird, so kann sie sich loslösen und ihrer eigentlichen Bestimmung nachgehen. Die Seele wird frei. „Freiheit ist für Plotin eigentlich die reine Spontaneität der sich denkend und wollend selbst bestimmenden Seele.“⁸⁸

Freiheit der Seele ist demnach eng verknüpft mit der Einsicht. Im richtigen Vernunftgebrauch erst kann die Seele dorthin finden, woher sie eigentlich entstammt. „Diese Selbstbestimmung zum Guten aber setzt immer schon den leitenden Vorblick auf das Eine selbst als das Gute oder Übergute schlechthin voraus, um sich vollziehen zu können.“⁸⁹ Und diesen „leitenden Vorblick“ erlangt sie in der richtigen, vernunftmäßigen Erkenntnis von der Welt.

Reflexion über die Begrifflichkeit

Allem voran möchte ich noch einmal auf die Begriffe des Weisen und des Berufenen eingehen. Beide Denker gehen davon aus, dass es eben keine außenstehende Entität gibt, die den Menschen auf irgend eine Weise aktiv beruft. In beiden Fällen findet der Mensch über sich

⁸⁷ Halfwassen 2004, 136

⁸⁸ Halfwassen 2004, 136

⁸⁹ Halfwassen 2004, 138

selbst, über sein Inneres zur Vollendung. Zwar liegt dem ein der Konzeption und Begrifflichkeit vom Menschen unterschiedenes Prinzip zu Grunde (das Eine, sowie das *tao*), nichtsdestoweniger sind dies allem innewohnende Prinzipien, und somit ist der Mensch teil von diesen. Schon gar nicht sind sie den Menschen berufen-de Gottheiten.

Trotz der Ähnlichkeiten in Bezug auf die Vollendung fallen doch gravierende Unterschiede in der Struktur auf. Auf den ersten Blick sticht hervor, welchen Stellenwert das Ethische für Laotse hat, wenn er sein Buch *Tao te king* nennt und damit dem *te* einen Platz auf gleicher Höhe mit dem *tao* einräumt. Das *tao* ist der metaphysische Urgrund alles Seienden, und das *te* die diesseitige Äußerungsform⁹⁰. Damit sind sie untrennbar miteinander verbunden und die Unterscheidung findet lediglich auf einer phänomenalen oder konzeptionellen Ebene statt.

Bei Plotin findet sich eine andere Struktur. Zuvorderst steht das Eine als Urgrund alles Seienden, sowie des Guten. Aber realisieren kann sich das Eine erst mittels der Hypostasen Geist und Seele. Und auch das diesseitige, tugendhafte Handeln der Menschen ist von der Idee der Tugend, der Idee des Guten verschieden. Das Eine als alles innewohnendes Prinzip muss sich also erst veräußern. Das Eine Gute muss einen Abstieg vollziehen, um den Menschen zu erreichen.

Aus diesen strukturellen Unterscheiden ergeben sich jedoch nahezu keine Unterschiede für den Menschen. In beiden Konzeptionen wird der Mensch durch sein tugendhaftes Verhalten in die Ganzheit eingebunden. Sei es, dass er durch die Realisierung des Guten und Schönen am Einen teilhat, oder dass er handelnd gemäß dem *te* die Natürlichkeit seines Wesens erlangt.

Abschließend möchte ich noch eine bemerkenswerte Parallele aufzeichnen, nämlich die der Freiheit und Spontaneität. Zuvorderst bedeutet die Freiheit Entscheidungsfreiheit. Plotin sagt, dass die Beschäftigung mit dem Geist, das Philosophieren einer freien Entscheidung bedarf, sowie das tugendhafte Handeln nach Laotse der freien Entscheidung des Einzelnen obliegt. Des weiteren bedeutet sie eine Freiheit von materiellen Sorgen. Das heißt einerseits, dass der Mensch nach Laotse sich um keine materiellen Güter umzusehen braucht, da für ihm vom *tao*

⁹⁰ Natürlich ist *te*, die Tugend im Weg der Wahrheit, nicht allein für den Menschen von Bedeutung. Selbstverständlich leben auch Pflanzen und Tiere das *te*, doch da diese sich nicht mittels des Bewusstseins darüber erheben können, wird eine Diskussion darüber redundant.

gesorgt ist. Andererseits wird der Mensch die materiellen Sorgen nicht als solche wahrnehmen, da sie von der niederen Materialität herrühren, so Plotin.

Der wichtigste Aspekt äußert sich allerdings in der Spontaneität, die bei beiden Denkern eng mit der Freiheit verbunden ist. Lebt der Mensch frei, so tut er dies entsprechend dem spontan sich verwirklichenden *tao*. Und Plotin fordert ein Übersteigen des vernünftigen, prozessualen Denkens hin zum alles umfassenden, in dessen Denken still stehenden Geist.

Während letztere durchaus als Spontaneität aus einem westlichen Verständnis heraus gesehen werden darf, in dem Sinne, dass spontan bedeutet, einer längeren Voraussicht oder Planung zu entbehren, so kommt ersterer bei Laotse noch ein metaphysischer Aspekt hinzu, der seiner Konzeption zu Grunde liegt. Nichtsdestoweniger heißt das für den Menschen eines: der wirklich freie Mensch lebt spontan. Seinen Blick hat er nach oben auf das Eine gerichtet, oder aber auf das Innere, das *tao*. Keinen Gedanken allerdings wird er auf das Morgen, oder das Was-wäre-wenn verschwenden. Er lebt aus sich heraus, autark, und lässt sich nicht von gesellschaftlichen Konventionen oder Normen leiten.

Wirken

Die Wirkweise des tao im Menschen

„Also auch der Berufene:

Er wandert nicht und kommt doch ans Ziel.

Er sieht sich nicht um und vermag doch zu benennen.

Er handelt nicht und bringt doch zur Vollendung.“ (§47)⁹¹

Das *te* wirkt nicht selbst; im Menschen wirkt das *tao*. Da das *te* im Grunde das „spontan sich betätigende“ *tao* ist, kann man die Wirkweise prinzipiell auf *yin* und *yang* zurückführen. Daraus resultiert auch die Spontaneität. Wie schon erwähnt führt absichtliches Handeln nach Laotse nicht zum erwünschten Resultat. Überhaupt lenken Wünsche, zielgerichtet auf das Weltliche, vom „Weg der Wahrheit“ ab. Bereits im *I Ging* wird gezeigt, dass die Welt ihren natürlichen Lauf nimmt in der Zeit, und daran orientiert sich auch Laotse. „Im Einklang mit den Möglichkeiten der Zeit“⁹² zu leben und zu handeln, mit diesem Rhythmus in Harmonie zu sein, ist das Ziel, das Laotse hier zeichnet. So beschreibt er dies an zahlreichen Stellen, die er gerne mit Phrasen wie „Darum“ oder „Also auch der Berufene“ einleitet.

„Darum: Das Edle hat das Geringe zur Wurzel. Das Hohe hat das Niedrige zur Grundlage“ (§39). „Also auch der Berufene: Er setzt sein Selbst hintan, und sein Selbst kommt voran. Er entäußert sich seines Selbst, und sein Selbst bleibt erhalten“ (§7). „Darum spricht ein Berufener: Ich handle nicht, und das Volk wandelt sich von selbst. Ich liebe die Stille, und das Volk wird von selber recht. Ich habe keine Geschäfte, und das Volk wird von selber reich. Ich habe keine Begierden, und das Volk wird von selber einfach“ (§57). Ganz entsprechend *yin* und *yang* kommt etwas eben gerade durch sein Gegenteil zur Wirkung.

Vom „Wirken ohne Handeln“ (*wu wei*) ist im ganzen Buch die Rede. Und genau dies ist die Spontaneität, die gemeint ist: das Wirken des *tao* mit Verzicht auf jenes Handeln, das das

⁹¹ „Hiermit erkennt der Weise das Wesentliche des *dào*, ohne dass er verschiedene Wege geht. Ohne Schau der Dinge kann er das Wesentliche der Dinge benennen. Ohne jegliches Handeln erkennt der Weise, dass sich eine Wahrheit auf dem Wege des *dào* vollzieht.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, WS 2009/10)

⁹² Wilhelm 2006, *I Ging*, 129

menschliche Ego zum zentralen Ausgangs- und Endpunkt hat. Wenn man nicht absichtlich handelt (*you wei*) und im Einklang mit dem *tao* lebt, so konkretisiert sich das *te* spontan im Menschen und wirkt. Und genau das ist es, was Laotse als erstrebenswert erachtete.

Der Aspekt des Wirkens des Ethischen bei Plotin

„Denn wovon geht sie aus, wenn sie schafft,
außer von dem, was sie dort gesehen hat?“ (II 9,4,8)

Wie schon im gleichnamigen Abschnitt des vorhergegangenen Kapitels erwähnt, wird alles Endliche in der Welt von der Seele geschaffen, „zu dem Zweck, es anzuschauen“ (III 8,7,9). Sie realisiert dabei die Idee des Guten und Schönen, die ihr als Abkömmling des Einen zweifelsohne innewohnt. „[W]enn das, was vom Guten herkommt, insgesamt eine Spur und einen Abdruck von ihm [...] enthält [...], dann folgt, daß alles das von der Art und Form des Guten ist: Leben, Geist und Form“ (VI 7,18,2). In der Reflexion, mittels richtiger Erkenntnis durch den Geist, erkennt sie nun sich selbst, als die Schaffende, und die Dinge, als die Geschaffenen.

Es sei nebenbei bemerkt, dass eine Seele sehr wohl einen Begriff von schön und hässlich hat, da ihr, der Schönen, auf der Welt der Körper, der Hässliche, hinzugekommen ist. „Bei dem ist das Häßliche offenbar durch Zusatz von etwas Fremdem hinzugekommen, und schön wird er erst wieder sein, wenn er an die Arbeit geht, es abwäscht, sich reinigt und das ist, was er einmal war.“ (I 6,5,45) Und das Hässliche ist der Seele natürlich fremd. „Stößt sie dagegen auf das Hässliche, so zieht sie sich zusammen, d.h. sie verweigert sich ihm und wendet sich von ihm ab, da sie nicht mit ihm übereinstimmt und ihm entfremdet ist.“ (I 6,2,4)

Die Erkenntnis des Guten bewirkt in der Seele Einsicht ihrer selbst. Und so wird sie ihres Wesens und ihrer Tugenden gewahr, wenn sie erkannt hat, dass sie vom Einen her stammt. „[B]ei der Seele ist es Tugend, wenn sie eins, d.h. zu einem in sich stimmigen Einen geeinigt worden ist“ (VI 9,1,16). Es bedarf also zuerst der Einsicht und der Güte, bevor eine Reinigung im Sinne Plotins möglich wird.

Die Hinwendung zum Geist bewirkt Einsicht des Einen. Das Eine Gute ist sodann das höchste Ziel, denn einmal erkannt, so Plotin, strebt der Mensch nicht mehr nach den guten Dingen, guten Eigenschaft u. dgl., sondern nach dem Guten, und das ist das Eine. „Das Gute muß zwar notwendigerweise Gegenstand des Strebens sein, indessen darf es nicht dadurch zum Guten werden, daß es erstrebt wird, sondern muß umgekehrt darum erstrebt werden, weil es gut ist“ (VI 7,25,16).

Reinigung, bis hin zur Schau, geht also über den Geist und wird in gewissem Sinne unausweichlich, wenn man die Art und Form des Guten im Geist geschaut hat. „Denn es gibt auf der einen Seite *das Gute*, und auf der anderen ist der Geist *gut*, weil er sein Leben im Schauen hat; und was er anschaut, sind Gegenstände des Schauens, die selber auch von der Art und Form des Guten sind“ (VI 7,15,10).

Nochmals kurz zusammengefasst. Das Eine wirkt auf den Geist, indem es ihm die Natur des Guten zeigt. Dadurch erzeugt der Geist die Seele, indem er die Vielfalt des Guten bewirkt (VI 7,17). Die Seele erzeugt nun die Dinge und bewirkt das Gute in ihnen. Das wiederum bewirkt, dass die Einzel-Seele ihrer selbst und des Guten gewahr wird. Das bewirkt die Hinwendung zum Geist, und wiederum die Einsicht des Einen.

Wie ich bereits im Kapitel über die Weltanschauung angedeutet habe, geschieht diese Wirkweise mit einer gewissen Notwendigkeit, und zwar dahingehend, dass die Hypostasen sich spontan verwirklichen. Spontan verstehe ich hier - im Gegensatz zum „spontan sich betätigenden *tao*“ - als überzeitlich. Die Selbstständigkeit, die diesem Aspekt hinzukommt, rührt meines Erachtens daher, dass es keinen Anstoß von Außen bedarf, dass die Verwirklichung nicht als Reaktion auf etwas verstanden werden darf. Sondern die Entstehung der unteren Hypostasen passiert aus ihrer Natürlichkeit heraus.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal auf die Spekulation hinweisen, die ich im oberen Kapitel gemacht habe, dessen Frage die Möglichkeit eines freien Willens des Einen war. Vielleicht wird die Problemstellung im Anbetracht der Selbstständigkeit und Notwendigkeit (überzeitliche Spontaneität) ein wenig klarer, wenn man beachtet, dass die Entstehung aus sich selbst heraus geschieht und eben keines Anstoßes, auch als freie Willensentscheidung verstanden, bedarf. Die Selbstständigkeit ist ein Aspekt jener Selbstverständlichkeit, mit der die Welt entsteht, und die ihren Lauf nimmt ohne menschlichen und weltlichen Einfluß.

Darüber hinaus schwingt meines Erachtens leicht mit, dass ein „Leben im Einen“ jene Selbstständigkeit mit sich bringt, die eine gewisse Leichtigkeit des Lebens neben der spirituellen, mystischen Erfüllung herbeiführt. Vom Weisen wird stets behauptet, er hätte keine Probleme, ließe nichts zu sehr an sich heran, die Lösung seiner körperlichen Bedürfnisse (Notdurften) ergebe sich in gewissem Sinne von selbst. Der Weise ist im Einen gut aufgehoben.

Reflexion über die Wirkweisen

Die Wirkweisen gehen im Wesentlichen auf die Konzepte zurück, wie sie in dem Abschnitt über die Weltanschauungen dargelegt worden sind. Bei Laotse wirkt das *tao*, das *te* ist lediglich die Äußerungsform. Bei Plotin ist das etwas anders. Allem Wirken liegt die Kraft des Einen zu Grunde. Dieses jedoch bewirkt lediglich die nach ihm kommenden Hypostasen. Und die göttliche Kraft des Einen bewirkt mittels der Seele die Verwirklichung des Guten.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang wiederum die Spontaneität. Denn ebenso, wie alles aus dem Urgrund spontan entsteht – aus Notwendigkeit der göttlichen Kraft, respektive spontan sich betätigend – so bewirkt auch der Mensch spontan, mitunter unbewusst, das Gute. Der Mensch realisiert es mittels der Kraft durch die Seele. Ein Mensch, der zur Einsicht des Einen gelangt ist, wird immer handeln. Weltliche oder, wie Plotin sagt, bürgerliche Tugendhaftigkeit ist kein Thema, da dieses Gute lediglich als Erscheinungsform, „Abglanz“ des wahren Guten zu Tage tritt.

Ähnlich verhält es sich auch bei Laotse. Zwar ist es keine dem Einzelnen eigene, innewohnende Entität, die dem Menschen das Gute vermittelt, sondern ein intuitives Erfassen. Das Gute und das gute Handeln sind somit bloß Äußerungen am Weg der Wahrheit.

Es zeigt sich erneut, dass beide Denker aus ihren unterschiedlichen, weltanschaulichen Konzepten zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommen, nämlich die notwendige – spontane – Realisierung des Guten sobald die Einsicht in den Urgrund gewonnen ist. In beiden Fällen führt kognitives, absichtlich tugendhaftes Handeln letztendlich nicht zum Guten.

Wissen

Die Stellung des Wissens im Aspekt des Ethischen bei Laotse

„Wissen, dass man nichts weiß,
ist das Höchste.“ (§71)

Dieser an Sokrates erinnernde Spruch deutet auf Eines hin: was der Mensch, das einzelne Ich wissen kann, ist unzureichend. Sich an diesem Wissen zu orientieren, die Erkenntnis sich als Wahrheit vorzuhalten, führt den Menschen weg von seinem Weg. Um es mit den Worten von Dschuang Dsi zu sagen: „jedes einzelne Mal, wenn die Welt in große Unordnung kommt, so ist die Schuld daran die Überschätzung der Erkenntnis“, und „man vernachlässigt das einfache arbeitsame Volk und ergötzt sich am Geschwätz unruhiger Köpfe. Man wendet sich ab vom anspruchslosen Nichthandeln und ergötzt sich an gleißenden Ideen. Durch diese Gleißnerei kommt die Welt in Unordnung“ (DD X, 3).

Erst ein Blick auf die Welt aus einer nicht-subjektiven Perspektive eröffnet den Blick für das Wesentliche. „Wer im Forschen wandelt, nimmt täglich zu. Wer im SINNE wandelt, nimmt täglich ab“ (§48). Durch die Zunahme von Einzelerkenntnissen „im Forschen“ wird bloß das irreführende Wissen des Einzelnen gemehrt. Laotse hat aber vielmehr eine Schau der Welt aus überindividueller Perspektive, „im SINNE“, im *tao*, vor Augen. Wilhelm beschreibt dies so: „Dieses Einzel-Ich ist nur Sitz der Täuschung und Gefahr. Vielmehr handelt es sich für ihn (Laotse, Anm.) um das „reine“ Ich, das dem Menschen als solchem eigen ist. Um vom empirischen Ich aus zu diesem Oberindividuellen zu gelangen, ist natürlich eine weitgehende Abstraktion von allem Zufälligen, Einzelnen nötig“⁹³. Der Weise also lässt sich nicht vom Wissen um die Dinge ablenken, da ihm bewusst ist, dass dieses Einzelwissen in ihm nur Begierden auslösen.

Das Wissen der vielen einzelnen Subjekte führt zu Konflikten, sofern sie für ihr eigenes Wissen Wahrheit beanspruchen. „Klugheit und Erkenntnis kamen auf: so gab es die großen

⁹³ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 56. Ich möchte hier besonders darauf aufmerksam machen, dass im Taoismus die Vorstellung eines „reinen Ichs“, wie sie in der europäischen Geistesgeschichte seine Ausprägung gefunden hat, nicht existiert.

Lügen“ (§18). Intelligenz und Raffinesse verleiten die Menschen dazu, sich durch Unwahrheiten Vorteile zu verschaffen. Wenn Pferde Schlaueit und Klugheit erlangen, werden sie bockig und schwer zu kontrollieren (DD IX). Wenn die Menschen verschiedene, argumentierbare Ansichten haben, dann ist es nicht möglich, die eine oder die andere für wahr zu halten (DD II, 10).

Darum: „Gebt auf die Heiligkeit, werft weg die Erkenntnis“ (§19, DD X, 3). „Gebt auf die Gelehrsamkeit: so werdet ihr frei von Sorgen! Zwischen Ja und Jawohl: was ist da für ein Unterschied? Zwischen Gut und Böse: was ist da für ein Unterschied?“ (§20).

Einerseits ist Wissen oft falsches Wissen, andererseits ist der Intellekt notwendig, um die Lehren (und vieles mehr) zu verstehen. Zu wissen, dass man eine eigene Perspektive innehat, ist nicht von Nachteil. Aber zu wissen, dass alle Anderen auch ihre eigenen Perspektiven innehaben, und dass somit eine wie die andere nicht richtiger oder wichtiger ist, führt erst zur Gelassenheit.

Der Weise weiß um diesen Umstand. Denn: „Nichtwissen für Wissen achten, ist Leiden. [...] Der Berufene ist frei von Leiden. Weil er an seinem Leiden leidet, darum ist er frei von Leiden“ (§71). Der Weise weiß, dass es im Leben nicht ohne Wissen geht (vgl. §70), aber er weiß genauso um die Bedeutung und Wichtigkeit von Intuition. Bei Dschuang Dsi findet sich eine schöne Beschreibung: „Wenn man die richtigen Schuhe hat, so vergisst man die Füße; wenn man den richtigen Gürtel hat, vergisst man die Hüften. Wenn man in seiner Erkenntnis alles Für und Wider vergisst, dann hat man das richtige Herz“. Und: „Wenn man erst einmal so weit ist, dass man das Richtige trifft und niemals das Richtige verfehlt, dann hat man das richtige Vergessen dessen, was richtig ist“ (DD XIX, 12).

Was mit dem „richtigen Vergessen dessen, was richtig ist“ gemeint ist, lässt sich vielleicht am Besten so verstehen: das Wissen „dessen, was richtig ist“ ist zwar da, aber nicht wichtig. Die Möglichkeit, gewusst zu werden, besteht. Hört man jedoch auf die Intuition, ist es nicht notwendig. Zuviel Wissen verdirbt demnach das richtige Gespür.

Ebenso verhält es sich mit der Gesellschaft. Ein gebildetes Volk wird sich immer argumentativ zu wehren wissen. Und ein gebildeter Herrscher wird in seinen Bemühungen um das Beste für das Volk nicht den richtigen Weg finden. „Dass die Leute schwer zu leiten sind, kommt

von ihrer vielen Erkenntnis. Darum, wer durch Erkenntnis ein Reich leitet, ist des Reiches Räuber“ (§65)⁹⁴.

Die Stellung des Wissens im Aspekt des Ethischen bei Plotin

„Und diese entscheidende Instanz muß höher stehen als der Bereich der Affektionen;
denn es ist Vernunft oder Geist, die Lust dagegen ist bloße Affektion;
und nirgends steht das Vernunftlose höher als die Vernunft“ (I 4,2,26)

Wissen, und damit vernunftmäßiges Denken, wird im Allgemeinen nicht als negativ erachtet, sofern es sich dabei um richtiges Wissen handelt. Für eindeutig falsch hält Plotin das Einzelwissen, das an den weltlichen Dingen festhält. Vor allem, wenn der Mensch von diesem Einzelwissen auf die Allgemeinheit schließen möchte, oder, wie Plotin an den Seelen festhält: „Wenn man aber versucht, ausgehend von unserer Seele auch die des Ganzen zu erfassen, dann ist das so ähnlich, wie wenn man in einer gut eingerichteten Stadt nur die Klasse der Töpfer oder Schmiede ins Auge fassen und auf dieser Basis die ganze Stadt kritisieren würde“ (II 9,7,4). Ein Vergleich mit den Seelen ist hier durchaus zulässig, da alle Einzeldinge beseelt sind.

Das richtige Wissen nach Plotin ist das Erkennen der – wie oben dargelegt – rationalen Strukturen, denn es ermöglicht die Schau. Nichtsdestoweniger bleibt zu sagen, dass man selbst mittels richtigem Wissen das Eine nie – sofern überhaupt möglich⁹⁵ – erreichen wird können. „Die Schwierigkeit entsteht aber hauptsächlich darum, weil man ein Bewusstsein von ihm nicht durch Wissen haben kann, auch nicht durch ein geistiges Erkennen, wie sonst bei den geistig erkennbaren Gegenständen, sondern nur durch ein Gegenwärtigsein, das stärker als Wissen ist“ (VI 9,4,1).

Das Wissen, sowie das geistige Erkennen, sind für Plotin eher eine Leiter. Es zieht sich wiederum eine Spur der Weisheit durch die Hypostasen: das Eine denkt nicht, es ist von einer

⁹⁴ „Schwierigkeiten zum Regieren eines landeseigenen Volkes kommen davon, dass es zuviel Wissen und zuviel Kenntnisse hat. Es lässt sich nun sagen: Das Regieren durch Wissen und Kenntnisse führt zum Verlust des Landes.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, WS 2009/10)

⁹⁵ Dies setzt Plotin in seiner metaphysischen Konzeption voraus.

Weisheit, die nicht vergleichbar ist, „die nicht auf dem Wege rationaler Überlegungen herbeigeführt wird [...] sie ist die erste, sie geht nicht von einer anderen Weisheit aus“ (V 8,4,36).

„[D]as Obere denkt ursprünglich, das von ihm Stammende auf andere Weise“ (I 2,3,26). Das geistige Erkennen nun ist auf sich selbst gerichtet, zwar noch immer das Eine im Blick, aber schon eine Zweiheit, in gewissem Sinne eine Verunreinigung, wenn man Plotin zwischen den Zeilen liest. Das Wissen der Seele, das auf der Sinnlichkeit beruht, ist also verunreinigtes, verdunkeltes Einzelwissen, da die Gegenstände der Wahrnehmung bereits Materie sind. Von ihm nun will Plotin aufsteigen zum geistigen Erkennen, da „[a]lle Formen des Schauens [...] geistige Erkenntnisakte“⁹⁶ sind. Und die Schau ist letztendlich die einzige Möglichkeit zur Reinigung zur höheren Tugendhaftigkeit hin.

„Alle praktischen Handlungen haben ihr Ziel im Wissen, alles Streben zielt auf Wissen“ (III 8,7,4). Und „Wissen ist rationales Erkennen, und was rational erkennbar ist, ist vieles“ (VI 9,4,5). Das Wissen alleine ist somit keine Tugend, jedoch notwendig für den Aufstieg zum Einen Guten. Wiederum ist das Wissen ein Abdruck oder Abbild des geistigen Erkennens. Der Weise nun behandelt Wissen nicht instrumental und lässt das Einzelwissen nicht in der materiellen Sphäre verhängen. Er erkennt, dass Wissen über sich hinausweist und den Weg zum Geist gewahr werden lässt. „Es scheint, das Gewahren besteht darin und kommt dadurch zustande, daß der Denkakt sich zurückbiegt (*reflektiert*) und das tätige Denken an dem Lebensorgan der Seele gleichsam zurückgeworfen wird“ (I 4,10,6).

Das Wissen ist also selbst keine Tugend, die Einsicht allerdings schon. Im Streben nach Wissen, in rationalen Untersuchungen steckt für Plotin ein Mangel. „Vielleicht darum, weil eine Untersuchung über etwas anzustellen gleichbedeutend damit ist, es noch nicht zu haben?“ (III 8,3,16) Solange der Mensch strebt, ist er noch nicht dort angelangt, wo er hin will. Und er strebt so lange, bis er bei dem Einen Guten angelangt ist.

Auch im Geist ist man noch nicht angelangt, denn dort kann man sich lediglich „von seiner (des Einen Guten, Anm.) über den Geist hinlaufenden Spur eine Vorstellung von ihm“ (III 8,11,21) machen, „und daraus folgt, daß es im Geist Streben gibt, er strebt ewig [nach dem Guten] und erreicht es ewig, *dort* hingegen [gibt es kein Streben]“ (III 8,11,23). Und das ist nach Plotin der Anspruch der Philosophie. Im Innern wohin zu gelangen, wo die Seele ganz in

⁹⁶ Tornau 2001, 375; Komm. 35 zu III 8

Ruhe ist, wo man über Weltliches hinwegsehen kann, ohne es dadurch zu verlieren. Oder wie Tornau es ausdrückt: „Philosophie fordert und verändert für Plotin die ganze Person, das ganze Selbst; sie erschöpft sich nicht im Sprechen über einen Gegenstand.“⁹⁷

In diesem Zusammenhang gewinnt die Freiheit für Plotin wieder besondere Bedeutung, denn „das uns von Natur aus innewohnende Streben nach dem Guten, das uns zum inneren Aufstieg drängt, ist auch ein existentielles Bedürfnis nach Erlösung.“⁹⁸ Zu wissen geschieht mit einer gewissen Notwendigkeit. Von dem Einzelwissen dann allerdings aufzuschauen, den Geist zu erkennen, und dem „Bedürfnis nach Erlösung“ nachzukommen, ist die freie Entscheidung des Menschen. „Denn die Belehrung beschränkt sich auf den Weg und die Reise; das Schauen ist dann Aufgabe desjenigen, der sich zu sehen entschlossen hat“ (VI 9,4,15). Natürlich schwingt hier wieder Plotins Anspruch mit, dass dieses „Bedürfnis“ das eines jeden Menschen ist, sofern er sich nur wirklich im Klaren darüber ist, was er wirklich will.

„Das Prinzip des freien Willens ist somit die Einsicht, und darum ist der eigentliche Ort der Freiheit der Geist als Inbegriff aller Einsicht.“⁹⁹ Der Tugendhafte, der Weise bleibt also nicht beim Wissen stehen. Er entscheidet sich dafür, der Spur des Wissens nachzugehen, bis er bei der Schau angelangt ist, und lässt dafür weltliche Güter hinter sich. „[D]er Weise hat [...] seine rationalen Überlegungen immer schon durchgeführt und macht das, was er bei sich hat, anderen einsichtig, während er in bezug auf sich selbst nur Sehen ist“ (III 8,6,37). Und: „Einen solchen Zustand nun der Seele, in welchem sie in der geschilderten Weise denkt (geistig tätig ist) und dabei ohne Affekte ist, kann man doch treffend als Gleichwerdung mit Gott bezeichnen“ (I 2,3,20).

Reflexion über Wissen und Gewusstes

Das Einzelwissen wird von beiden Denkern im Grunde als negativ erachtet. Damit ist das Wissen um Weltliches, Materielles gemeint. Und zwar ist es allgemein negativ, weil es in die Irre führt, da es für wichtig gehalten wird, obwohl es das nicht ist.

⁹⁷ Tornau 2001, 36

⁹⁸ Tornau 2001, 37

⁹⁹ Halfwassen 2004, 137

Laotse vertritt diese Position wesentlich stärker, da er nahezu alles Wissen für irreleitend hält. Er fordert an so manchen Stellen die völlige Aufgabe des Erkennens und Wissens. Plotin relativiert hier. Für ihn wird das Wissen ab dem Moment wertvoll, sobald es ein Wissen der Seele oder des Geistes ist. Sobald also der Einzelne im Reflektieren mehr erkennt, als nur die Materialität, also die Spur des Einen Guten wahrnimmt, die mittels der Seelen in allem haust, dann gewinnt das Wissen, sowie das Denken, einen guten Aspekt, nämlich den, des Erkennens des Geistes. Und damit eröffnet sich der Weg zum Einen.

Plotin fordert also eine Erkenntnis über das weltliche Wissen hinaus, Laotse eine völlige Überwindung des Denkens. So unterschiedlich sind diese Ansichten jedoch nicht, wenn man sich vor Augen führt, dass für Laotse immer das Handeln im Vordergrund steht, und für Plotin das Wissen, ja dass alle Handlungen auf das Wissen hin orientiert sind. Und ein Wissen ohne Seele ist nicht tugendhaft, ebenso wenig wie ein Handeln, das nicht im Einklang mit dem *tao* ist.

Das einseitige, weltliche Wissen führt, so Laotse, zu absichtlichem, an den Wünschen und Sichtweisen des Selbst orientiertem Handeln (*you wei*). Die weltlichen, auf Güter gerichteten und diese wertschätzenden Handlungen versperren, so Plotin, den Blick auf die Seele. In beiden Fällen hindert das Einzelwissen die Schau und die Einsicht, und behindert den Weg zur wahren Freiheit. Denn wirklich frei zu sein bedeutet, dass – und hier sind sich beide Denker einig – sich der Mensch nicht von begrenztem Einzelwissen in seinen Entscheidungen und Handlungen leiten lässt.

Gesellschaft

Die Stellung der Gesellschaft bei Laotse

„Zur Leitung des Staates braucht man Regierungskunst,
zum Waffenhandwerk braucht man außerordentliche Begabung.
Um aber die Welt zu gewinnen, muß man frei sein von Geschäftigkeit.“ (§57)

In der chinesischen Philosophie geht es nie nur um die Frage nach Erkenntnis der Welt, sondern immer auch um das richtige Handeln, um die richtige Erziehung – die „Selbsterziehung zum tugendhaften Menschen“¹⁰⁰ – und vor allem darum, als Herrscher dieses Tugendhafte nach Außen zu kehren im Bestreben, das Volk gut und richtig zu leiten. Für Laotse war ein guter Herrscher einer, der in seinem Wirken das *tao* verwirklichte und sich im Nicht-Handeln übte. Denn in erster Linie „herrscht“ das *tao*, in zweiter Linie der Mensch¹⁰¹. „Der SINN erzeugt. Das LEBEN ernährt. Das Wesen gestaltet. Die Kraft vollendet“ (§51)¹⁰².

In der Zeit des Laotse versuchten die Herrscher durch absichtliche Maßnahmen Ruhe und Frieden ins Reich zu bringen. Dadurch entfremdeten sie sich vom Weg des *tao* und erzeugten noch mehr Verwirrung und Unruhe. Nicht-Handeln verstand sich somit als „Prinzip des ‚Nicht-Eingreifens‘ der Herrscher in all das, was besser ‚sich selbst überlassen‘ blieb“¹⁰³. „Herrscht ein ganz Großer, so weiß das Volk nur eben, dass er da ist. [...] Die Werke wurden vollbracht, die Arbeit wurde getan, und die Leute im Volk dachten alle: ‚Wir sind selbständig‘“ (§17). Dass der Herrscher das Gewaltmonopol innehat, lässt sich nicht leugnen. Doch ein „ganz Großer“ regiert nicht durch seine Taten, sondern lässt dem Volk seine Eigenverantwortung. Ganz nach dem Prinzip des *tao*: wenn das Volk erkannt hat, dass es den Herrscher nicht (be-)greifen kann, und voll und ganz Vertrauen zu ihm und in das Land hat, so werden sie nicht von Außen – gewaltsam – beherrscht, sondern das Volk herrscht von Innen heraus –

¹⁰⁰ Geldsetzer, Han-ding 1998, 20

¹⁰¹ Ein Gedanke, der bei Sun Zi und den Legalisten eine systematisierte Ausprägung gefunden hat.

¹⁰² „*tao*, der Weg der Wahrheit, schafft dies da, alles Seiende. *te*, das Tugendhafte, pflegt dies da, alles Seiende. Diese beiden (*tao-te*) lassen einzelne Dinge zum Seienden gestalten und geben Kraft zu ihrer Entwicklung.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr Hashi, Seminarunterlagen, SS2009)

¹⁰³ Geldsetzer, Han-ding 1998, 48

beherrscht sich selbst, ohne selbst davon zu wissen. „Wird der SINN geehrt und das LEBEN gewertet, so bedarf es keiner Gebote: und alles geht beständig von selber“ (§51).

Tugendhaftes Herrschen passiert also im Verborgenen, geschieht von selbst und basiert auf dem Vertrauen aller. Ein tugendhafter Herrscher ist nach Ansicht Laotse immer ein Weiser. Er handelt nicht willentlich nach seinen Vorstellungen, sondern realisiert das *tao*.

„Will man beim Herrschen alles untersuchen und aufspüren, so zeigt das Volk nur Mängel und Fehler“ (§58). Wie auch heutzutage schafft ein konstruiertes Gesellschaftssystem, das absichtlich jegliche Fehler beseitigen will, nur Möglichkeiten, dieses System zu hintergehen. Eine natürliche Ordnung kann nicht hintergangen werden, da sie nicht erkannt wird. Und genau diese Ordnung führt nach Ansicht Laotse zu einer harmonischen Gesellschaft.

Bei Dschuang Dsi bekommt dies eine noch genauere Ausprägung. Für ihn waren die guten Herrscher diejenigen, die mit der Natur in Einklang standen und das „eigentliche Wesen“ der Menschen erkannten. „Bald stellte er (der „Große Alte“ Tai Schi, ein „mythischer Herrscher der grauen Vorzeit“¹⁰⁴, Anm.) sich den Pferden gleich, bald den Rindern. So ward seine Erkenntnis der Natur (aller Wesen) zuverlässig, und sein Geist war in der Wahrheit; aber er begab sich nicht hinein in das Gebiet, wo der Mensch in seinem eigentlichen Wesen nicht in Erscheinung tritt“ (DD VII, 1). Wenn er die Ordnung der Natur verwirklichen könne, so würde die Sorge um Ordnung der äußeren Dinge – Gerechtigkeit, Sicherheit, Wohlstand, etc – redundant. „Die Ordnung des Berufenen: ist das etwa eine Ordnung der äußeren Dinge?“ (DD VII, 2).

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Politik im alten China war der Krieg. Auch hier kommt dem Nicht-Handeln große Bedeutung hinzu. „Wer nach dem SINN dem Menschenherrscher hilft, zwingt nicht mit Waffen die Welt“ (§30). Grundsätzlich ist jeder Waffengebrauch zu vermeiden. Das absichtliche Töten, das gezwungene Voranschreiten („Rückkehr ist die Bewegung des SINNS“ §40), ein Gewinn über dem Verlust des Gegners, überhaupt das Sehen eines Feindes im Anderen – das alles widerspricht dem *tao*. Zu einem gewissen Grad hat Laotse vielleicht die Notwendigkeit des Krieges erkannt. Nicht umsonst hat er zahlreiche Abschnitte diesem Thema gewidmet.

¹⁰⁴ Wilhelm 2004, Dschuang Dsi, 386; Komm. 4 zu Buch VII

„Beim Kriegshandwerk gibt es ein Sprichwort: Besser ist es, den Gast zu spielen als den Herrn. Besser ist es, einen Fußbreit zurückzuweichen, als einen Zollbreit vorzugehen“ (§69). Wieder kommt hier die Wirkweise von *yin* und *yang* zum Tragen. Den wahren Sieg erlangt man am Besten durch sein Gegenteil – den Rückzug. „Darum: ein großes Reich wird dadurch, dass es sich unten hält, die kleinen Reiche gewinnen. Ein kleines Reich wird dadurch, dass es sich unten hält, das große Reich gewinnen“ (§61). So kommt es nach Laotse, dass durch beidseitiges „unten halten“, sich zurückhalten, beide Seiten das erlangen, worum sie kämpfen. Durch das krieglerische Nicht-Handeln löst sich die Situation von selbst, und zwar für alle Beteiligten. „Wer tüchtig ist als Hauptmann, ist nicht krieglerisch. Wer tüchtig ist als Kämpfer, ist nicht zornig. Wer tüchtig ist, den Feind zu besiegen, der streitet nicht mit ihm. Wer tüchtig ist im Verwenden der Menschen, der hält sich unten“ (§68).

Natürlich kommt es in manchen Situationen soweit, dass man um einen Einsatz von Waffen nicht herumkommt. Und hier bekommt Laotse gewissermaßen traditionell chinesisch moralische Züge¹⁰⁵: „wo zwei Armeen kämpfend aufeinandertreffen, da siegt der, der es schweren Herzens tut“ (§69). Bei jedem Kampf kommen Menschen ums Leben, und das ist ein Grund zur Trauer – selbst, wenn der Kampf siegreich ausgegangen ist. „Er siegt, aber er freut sich nicht daran. Wer sich daran freuen wollte, würde sich ja des Menschenmordes freuen. Wer sich des Menschenmordes freuen wollte, kann nicht sein Ziel erreichen in der Welt“ (§31). Wie eine Anleihe am traditionellen Ahnenkult wirkt die Forderung: „Menschen töten in großer Zahl, das soll man beklagen mit Tränen des Mitleids. Wer im Kampfe gesiegt, der soll wie bei einer Trauerfeier weilen“ (§31).

Bei Dschuang Dsi finden sich wenige konkrete Aussagen über den Krieg. Eine Stelle jedoch erzählt vom Elend eines wohlhabenden Landes. Wie eine große Anhäufung von Besitz Räuber und Diebe anlockt, ebenso verleitet ein blühendes Reich dazu, angegriffen zu werden (DD X, 1). Jeder Besitz, aller Wohlstand, jede geistige sowie technische Errungenschaft – all das geht verloren, wenn man daran festhält und mit Stolz der Außenwelt präsentiert. So verhält es sich mit allen Gütern in einer Gesellschaft. Der Krieg, wie er eben illustriert wurde, ist nur eines der Übel.

¹⁰⁵ Dies ist relativ ungewöhnlich für Laotse, da er sich bei so vielen Gelegenheiten gegen die Moralbestrebungen beispielsweise eines Konfuzius' aufgelehnt hat. Hier scheinen allerdings die kultischen Traditionen der Vorzeit noch durch, die selbst von Laotse hoch geschätzt wurden.

„Wer mit Haken und Richtschnur, mit Zirkel und Richtscheit die Leute recht machen will, der verkümmert ihre Natur; wer mit Stricken und Bändern, mit Leim und Kleister sie festigen will, der vergewaltigt ihr Wesen; wer Umgangsformen und Musik zurechtzimmert, um die Moral dadurch aufzuschmücken [...], der zerstört ihre ewigen Gesetze“ (DD VIII).

Gerade mit der Moral hat Laotse so seine Schwierigkeiten. „Die Moral ist Treu und Glaubens Dürftigkeit und der Verwirrung Beginn“ (§38). Moral ist weniger als ein ethisches, philosophisches Konzept zu verstehen, sondern mehr Riten und Sitten, die der Tradition im alten China Ausdruck verleihen und einen gewissen Zusammenhalt im Volk erzeugen sollen. Er stellt sich also wiederum gegen ein konstruiertes Regelwerk, gegen starre Grundsätze. „Wer den *Weg* verliert, Ist nachher tugendhaft. Wer die Tugend verliert, Ist nachher gerecht. Wer die Rechtlichkeit verliert, Ist nachher sittsam.“¹⁰⁶ Diese Moral ist also Ausdruck eines unselbstständigen, fremdbestimmten Handelns. Und darauf beruht die Entfremdung des Menschen von seinem Wesen und dem natürlichen *Weg* des *tao*. „Darum halte ich mich auf der einen Seite zurück von allem Moralbetrieb und auf der anderen Seite von allem zügellosen und unwahren Wandel“ (DD, VIII).

Eben so ist es mit der Kultur und den Gesetzen und Regeln: sie fordern, dass der Mensch darüber nachdenkt und sie sich merkt (Problem mit dem Wissen). Sie erzeugen eine kausale und eindimensionale Wirklichkeit (Problem mit der Wirkweise von *yin* und *yang*). Und sie verhindern die Entwicklung des Menschen hin zur Natürlichkeit (Problem mit der Vollendung). Der gesamte Paragraph 80 gibt Zeugnis davon, welches Leben sich Laotse vorstellt: ein Leben in Selbstständigkeit, Schlichtheit, und – in weiterer Folge – Zufriedenheit.

„Nachbarländer mögen in Sehweite liegen, daß man den Ruf der Hähne und Hunde gegenseitig hören kann: Und doch sollten die Leute im höchsten Alter sterben, ohne hin und her gereist zu sein.“ (§80) „Im höchsten Alter“ zu sterben, die Spanne des Lebens voll auszukosten, wie es seiner Natur entspricht, war jeher ein Ziel chinesischer Philosophie. Aber ebenso der kriegs-erische Aspekt wird durch diesen Satz beleuchtet: so nah und greifbar die Nachbarländer auch seien mögen, wahre Vollendung erreicht man nicht durch Beherrschung der Reiche, sondern durch Harmonie im Inneren.

¹⁰⁶ Ebenso §38, aber hier wurde die Übersetzung von Günther Debon verwendet, da mir diejenige von Richard Wilhelm an dieser Stelle zu unklar war. ‚*Weg*‘ ist seine Übersetzung des *tao*, ‚sitte‘ deutet auf die Moral.

Jedoch nicht allein Ausschweifungen geistiger Natur, wie die der Riten und Sitten, stellen ein Problem in der taoistischen Philosophie dar. An vielerlei Stellen im *Tao te king*¹⁰⁷ findet sich der Satz „Darum tut er ab das Ferne und hält sich ans Nahe“ (vgl §12, 38, 72). Aber auch Abschnitte wie der eben genannte zeugen von der Ansicht, dass nicht das Ausschweifende und Vielfältige von Bedeutung ist, sondern die Erkenntnis des eigentlichen Wesens der Dinge. Und das sieht man schon in den Dingen um sich, die 'große weite Welt' mag nur verwirren.

Dschuang Dsi stellt das folgendermaßen dar: „Ich bin geboren in diesen Hügeln und fühle mich in diesen Hügeln wohl: das ist die Gewohnheit. Ich wurde groß im Wasser und fühle mich im Wasser wohl: das ist meine Natur. Ohne zu wissen, warum ich es so mache, mache ich es so: das ist mein Schicksal“ (DD XIX, 9).

Die Stellung der Gesellschaft bei Plotin

„Was hätte sie denn ihrer Überlegung nach davon haben sollen,
daß sie als Weltschöpferin tätig ist? Die Antwort:
,Um geehrt zu werden' ist ja absurd“ (II 9,4,13)

Es ist im Allgemeinen schwierig, bei Plotin konkrete Aussagen oder Anweisungen über das politische und gesellschaftliche Treiben zu finden. Bei Laotse – gleichsam erhobenen Zeigefingers über die Schlechtigkeit der Herrscher zeternd – wird die Nähe zur konkreten Welt sofort ersichtlich. Doch diese ist für Plotin nicht relevant. Über die konkrete, materielle Welt soll der Weise hinweg schreiten, „die Ämter wird er ablegen“ (I 4,14,21).

„Das Schlechte [...] ist nichts anderes als das weniger Gute“ (II 9,9,28). Die materielle Welt gehört zu unserem Leben dazu. Und auch wenn Plotin an zahlreichen Stellen die Trennung von Leib und Seele herbeisehnt, so ist er sich dessen gewahr, dass der Mensch an seine leibliche Existenz gebunden ist. Außerdem wohnt selbst der beseelten Materie eben deswegen eine Spur des Einen Guten inne. Sie ist nun einmal das „weniger Gute“. Das liegt eben daran, dass sie als Materie mittels der Seele lediglich Anteil am Einen Guten hat.

¹⁰⁷ Bemerkenswerterweise ebenso ganz stark bei Konfuzius.

Die Welt zu verbessern liegt nicht im Anspruch Plotins. „[M]an darf nicht fordern, daß alle gut sind, und, weil das nicht möglich ist, schnell mit Kritik bei der Hand sein, indem man wieder einmal den Anspruch erhebt, daß es zwischen Hiesigem und Dortigem keinen Unterschied geben soll.“ (II 9,9,25) So ist es Plotin für den Einzelnen nur wichtig, sich von dem wirren Treiben nicht beirren zu lassen und auf dem richtigen Weg zu bleiben. Es ist das Individuum, das im Zentrum steht.

Ebenso ist es nicht im Sinne des Weisen, sich als derjenige, der die Wahrheit erkannt hat, über die Anderen zu stellen. Nicht oft wendet sich Plotin direkt an den Leser, außer es ist ihm ein wichtiges Anliegen: „Und wenn du über sie verächtlich hinwegsehen willst und dir erhaben vorkommst, weil du angeblich selber nicht schlechter bist, so gilt zunächst einmal, dass einer, je eher er vollkommen gut ist, gegen alle wohlwollend ist, auch gegen alle Menschen.“ (II 9,9,43) So sieht er – wie Laotse – im Urteilen und Differenzieren und subjektiven Meinen das Übel. „Denn Meinung ist Falschheit, und ihretwegen wird vieles getan, was schlecht ist.“ (I 1,9,5) Der Geist ist es, der fehlt, wenn der Mensch „das Urteil des Denkvermögens nicht abgewartet“ und „dem Minderwertigen vertraut“ (I 1,9,9) hat. „So wird es gar keinen Kampf mehr geben“ (I 2,5,28), wenn er einmal zur Einsicht gelangt ist.

„Daß diese Welt hier schlecht gemacht ist, darf man nicht deswegen zugeben, weil es in ihr so viel Schlimmes gibt. Denn das heißt, daß man ihr einen zu hohen Anspruch unterstellt, wenn man fordert, daß sie mit der geistigen identisch und nicht nur das Abbild derselben sein soll.“ (II 9,4,24). Die Welt als „Abbild“ ist nun einmal so geschaffen. Darüber muss der Weise hinwegsehen können, auch das gehört zum Weg hin zum Einen Guten. „Und so gibt es tausend Dinge, die nicht nach seinem Wunsch ablaufen und ihn doch nicht im geringsten im Besitz des einmal erlangten Zielwertes erschüttern.“ (I 4,7,12)

In einer schönen Analogie zum Wirken der Seele auf die Materie verwendet Plotin das Bild der Volksversammlung (VI 4,15). Darin wird ersichtlich, wie er das politische Treiben beurteilt. Die Menge, „die Nahrung fordert und sich sonst noch über alles mögliche beklagt“ – die Materie – ist in Aufruhr, und die „Ältesten des Volkes“ – die Seele – haben die Möglichkeit, „in ruhigem gemeinsamen Nachdenken“ Ruhe und Ordnung zu schaffen. „Sobald diese Leute Ruhe halten und von der denkenden Partei her eine rationale Äußerung zu ihnen durchdringt, fügt sich die Menge in die angemessene Rangordnung, und das Schlechtere hat nicht die Oberhand.“ (VI 4,15,26)

Wenn also die Seele die „Oberhand“ über die Materie gewinnt, kann sie sich aufmachen zu Höherem und der Materie mit ruhigem Gewissen ihren Platz einräumen. Der Weise wird seinen Körper nicht verleugnen, aber er wird wohlwollend über ihn hinwegsehen können. Und so verhält es sich auch mit der Politik. Lässt der Weise walten, mischt sich nicht ein, erträgt mit ruhigem Gemüt die Wirren der Gemeinschaft, und lässt sich vor allem nicht von seinen Leidenschaften und Begierden hinreißen, mitzumachen am weltlichen Treiben, sodann hat er die Ruhe und Freiheit, den Blick nach oben zu wenden.

Plotin schwankt in seinen Formulierungen diesbezüglich zwischen bloßer Abwendung und Abneigung. Auch wenn die „Seele [als] weltsetzendes Bewußtsein“¹⁰⁸ frei ist, sich mit den gesellschaftlichen Dingen zu beschäftigen, so wird sie diese dennoch als „geringe Dinge“ behandeln. „Denn glückliches Gelingen, und sei es noch so beträchtlich, wie Königsherrschaft und Regiment über Städte und Völker, Gründung von Pflanzstädten, soll er für geringe Dinge halten, auch wenn er selbst sie vollbringt.“ (I 4,7,17) Denn: „Unglücklich ist ja nicht, wem es nicht geglückt ist, schöne Farben oder Körper, Macht, Amtsgewalt oder königliche Herrschaft zu bekommen, sondern nur wer dieses einzige nicht bekommen hat, für dessen Gewinn man Königsherrschaft und Amtsgewalt über die ganze Erde, das Meer und den Himmel hingeben müsste“ (I 6,7,34).

Der Weise hat „einen gerechten Charakter, die Reinheit der Selbstbeherrschung, Tapferkeit mit finsterem Ernste des Antlitzes, und darüber scheinend Würde und Scheu, in ruhiger und un-gestörter Verfassung ohne Leidenschaft, und über ihnen allen das Leuchten des gottgleichen Geistes.“ (I 6,5,13). Er steht über den Dingen und für ihn zählt weltliche Gerechtigkeit bloß gering. „Falls aber jemand Reichtum und Armut kritisieren sollte und die ungleiche Verteilung bei allem von dieser Art, so erkennt er zunächst einmal, dass der Weise in diesen Punkten nicht nach der Gleichheit sucht“ (II 9,9,1). Denn das Streben nach weltlicher „Gleichheit“ ist ja für das Streben nach dem Einen Guten nicht von Bedeutung. „Wenn einer dir Unrecht tut, was ist daran schlimm für das Unsterbliche?“ (II 9,9,16)

Unterm Strich bleibt in politischen Belangen ein recht konkretes Anliegen. Als Mensch bist du frei, dich mit den weltlichen Dingen auseinanderzusetzen, wie es dir beliebt. Doch lass dich nicht von deinen Leidenschaften (ver-)leiten, noch lass dich von den Dingen auf deinem

¹⁰⁸ Halfwassen 2004, 135

Weg zum Einen Guten abbringen. Du stehst über den weltlichen Gegensätzen und Ungerechtigkeiten und kannst dich in Sicherheit wähnen, dass ein Leben im Einen dir größeres Glück verheißt, als alle irdischen Güter.

Reflexion über Gesellschaft, Politik und die Position des Menschen darin

Im Großen und Ganzen sind in diesem Punkt beide Denker kongruent. Beide fordern eine Abkehr vom gesellschaftlichen oder politischen Treiben, wobei Plotin noch die prinzipielle Möglichkeit offen lässt, doch daran teil zu haben. Wichtig ist allerdings, dass sich der Einzelne nicht von der Gesellschaft in seinem Tun beirren lässt. Denn die Gesellschaft fordert, sich an gewisse Konventionen zu halten, allem voran Moral und Sitten. Dies führt zu einem Problem mit dem freien Handeln, bei Laotse mehr als bei Plotin. Gerade was die Moral betrifft, soll der Einzelne im Einklang mit dem Urgrund handeln.

Auf der anderen Seite fordert eine Gesellschaft gewisse Denkmuster und die Beschäftigung mit gesellschaftlichen Kategorien. Dies hat ein gravierendes Problem mit dem Wissen und Denken zur Folge. Denn die in einer Gesellschaft vorherrschende Vielzahl von Meinungen führt, auch hier sind sich beide Denker einig, zu Konflikten und Streit.

Wiederum hindert das Gesellschaftliche den Einzelnen an der Vollendung und der Freiheit. Für Laotse ist die einzige Möglichkeit die Abkehr, da in einer Gesellschaft auch gesellschaftliches Handeln zur Notwendigkeit wird. Freiheit ist immer Freiheit des Handelns. Für Plotin bleibt die Beschäftigung mit der Gesellschaft frei. Für ihn ist Freiheit in erster Linie Freiheit des Geistes. Da für ihn das Handeln zweitrangig ist, bleibt es für ihn wichtig, den Verstand nicht auf die Gesellschaft hin zu richten, sondern den Blick weiterhin nach oben zu lenken. Und dabei bleibt es sich eigentlich gleich, welche Position man innehat.

Wahre Erkenntnis kommt nicht vom Vielfältigen, sondern vom Inneren, von der Schau und der Einsicht des wahren Urgrundes.

Selbstverleugnung

Die Bedeutung der Selbstverleugnung bei Laotse

„Der Anfang des Seins der Welt heißt die Mutter der Welt.
Wer seine Mutter findet, um seine Kindschaft zu erkennen,
wer seine Kindschaft erkennt, um seine Mutter zu bewahren:
Der kommt beim Aufhören des Ichs in keine Gefahr.“ (§52)¹⁰⁹

Fast macht es den Eindruck, als forderte Laotse eine komplette Aufgabe der eigenen Wünsche, der Verwirklichung des eigenen Lebens. Nach außen hin mag dies auch den Anschein machen, wenn es gerade darum geht, die Verstrickungen mit der Außenwelt zu unterbinden, und – in moderner Terminologie – die Profilierung des Selbst sein zu lassen. Doch worum es eigentlich geht, ist eine fast mystische Schau des eigenen Wesens, und eine Verwirklichung dessen, so dass es der Außenwelt nicht bedarf. Wahre Vollendung passiert im Inneren und jede weltliche Verwicklung lenkt bloß ab. Deshalb wirkt das, was Laotse unter dem „Aufhören des Ichs“ verstand, als Selbstaufgabe. Eigentlich jedoch handelt es sich dabei darum, sich – bildlich gesprochen – in die Hände des *tao* zu begeben, und so ganz sein Wesen zu realisieren und diesem Wirken hinzugeben.

Es mag den Anschein machen, als würde man sich im täglichen Leben absichtlich unten halten und niedrig machen, ja sogar erniedrigen. Aber: „Dass Ströme und Meere die Könige sind aller Täler, das kommt davon, dass sie tüchtig sind im Untensein“ (§66). Dieses „Wirken von unten“, ohne Intentionen und Ruhmesabsichten, ist es, was Laotse unter der eigentlichen Verwirklichung des eigenen Wesens verstand. „Also auch: Er weilt in der Höhe, und die Leute werden durch ihn nicht belastet. Er weilt am ersten Platze, und die Leute werden von ihm nicht verletzt“ (§66). Und letztendlich führt diese scheinbare Selbstverleugnung nun zu einem wesentlich verheißungsvolleren Erfolg. „Also auch: Die ganze Welt ist willig, ihn vor-

¹⁰⁹ „Es gibt einen Anfang in der Welt. Das Wesen dessen sollte man als Mutter aller Dinge erfassen. Wer bereits das Wesen der Mutter aller Dinge erkennt, erkennt davon aus das Wesen ihrer Kinder, der Nachfolge aus jenem Ursprung aller Dinge. Erkennt man das Wesen dieser Nachfolge, so kann man das Wesentliche des Ursprungs, das Mütterliche, unterstützen. Erfolgt diese Schrittsetzung, so gibt es keine Gefahr bis zu Ende des Lebens.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, WS 2009/10)

anzubringen, und wird nicht unwillig. Weil er nicht streitet, kann niemand auf der Welt mit ihm streiten“ (§66).

Bereits im *I Ging* ist vom „Ruhighalten des Rückens“ die Rede. „Ruhighalten des Rückens [...] bedeutet, dass man das Ich vergisst. Das ist die höchste Stufe der Ruhe“¹¹⁰. Letztendlich ist es diese Ruhe, eine innere Selbstzufriedenheit, die unter der Aufgabe des Ichs verstanden werden kann. Eben weil der Mensch mit der Außenwelt in keinen Kontakt tritt, wirkt er ruhig und ausgeglichen. „Der ewige SINN des Himmels hat ihm seine Gestalt verliehen, und er schädigt nicht durch seine Zuneigungen und Abneigungen sein inneres Wesen“ (DD V, 6).

Auf der anderen Seite mag diese Ruhe wie Starrheit den Geschehnissen der Welt gegenüber wirken, unbeeinflusst von den Höhen und Tiefen des Lebens. Der Gedanke, der dahinter steckt, ist der, dass ein Mensch, sofern er zu seinem Wesen gefunden habe, sich auf seinem Weg und in seinem Sein nicht mehr beirren lässt. Bei Dschuang Dsi findet sich eine passende Beschreibung:

„Wenn erst die Leute sich auf ihr eigenes Augenlicht verlassen, so gibt’s auf der Welt keinen leeren Schein mehr. Wenn die Leute sich erst auf ihre eignen Ohren verlassen, so gibt’s auf der Welt keine Verstrickungen mehr. Wenn die Leute sich erst auf ihr eigenes Wissen verlassen, so gibt’s auf der Welt keine Zweifel mehr. Wenn die Leute sich erst auf ihr eigenes LEBEN verlassen, so gibt’s in der Welt keine Unnatur mehr“ (DD X, 3).

Und was er zur Ruhe zu sagen hat: „Der SINN liebt nicht Geschäftigkeit. Geschäftigkeit führt zur Überbelastung; Überbelastung führt zur Unruhe; Unruhe führt zu Sorgen, und mit Sorgen ist man rettungslos verloren“ (DD IV, 1).

Diese Selbstverleugnung ist ein Prinzip, das sich in allen Lebenslagen äußert. Egal, ob als Herrscher: „Dass die Leute so schwer zu leiten sind, ist, weil die Oberen zu viel machen“ (§75). Oder als Feldherr: „Das heißt vorankommen, ohne vorzurücken“ (§69). Oder im täglichen Leben: „Wer aber nicht um des Lebens willen handelt, der ist besser als der, dem das Leben teuer ist“ (§75). Es geht darum, diese „Leere“¹¹¹ eigenen Selbst zu verwirklichen, die

¹¹⁰ Wilhelm 2006, *I Ging*, 288

¹¹¹ In diesem Zusammenhang ist es besser zu sagen *das* Leere, um einer Vermischung des buddhistischen mit dem taoistischen Terminus vorzubeugen.

Laotse im *tao* erkennt. „Das höchste LEBEN erscheint als Leere“ (§41)¹¹². Wenn man sein Wesen erkannt und angenommen hat, sich nicht an irdischen Idealen orientiert und danach strebt, seine Mängel auszumerzen, so ist man der Vollendung nahe. Dieser Gedanke wird schön bei Dschuang Dsi in den Geschichten vom Krüppel und vom Narren illustriert (DD IV, 7 & 8).

Selbstverleugnung also als Verwirklichung dieser Leere, dieses Nicht-Seins, um dem *tao* gleich zu werden: „Wer des Lebens Bedingungen versteht, der wird sich nicht abmühen um Dinge, die für das Leben überflüssig sind“ (DD XIX, 1). Und damit ist der Mensch in seinem Wirken nicht erkennbar, und doch gegenwärtig, wie ein Naturgesetz. „Das Naturgesetz kommt in allen Erscheinungen zum Ausdruck, ohne dass es etwas wäre, das in den Ablauf des Geschehens irgendwie von außen her eingreifen würde“¹¹³.

Noch einmal abschließend Dschuang Dsi:

„Aber ohne starre Grundsätze erhaben sein, ohne die Betonung von Liebe und Pflicht Moral haben, ohne Werke und Ruhm Ordnung schaffen, ohne in die Einsamkeit zu gehen Muße haben, ohne Atemübungen hohes Alter erreichen, alles vergessen und alles besitzen in unendlicher Gelassenheit und dabei doch alles Schöne im Gefolge haben: das ist der SINN von Himmel und Erde, das LEBEN des berufenen Heiligen“ (DD XV)¹¹⁴.

Dieser Abschnitt illustriert noch einmal, dass der Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben nach taoistischer Sicht den Einzug ins wirkliche Leben bedeutet.

Die Bedeutung der Selbstverleugnung bei Plotin

„Daß aber der ‚Mensch‘, und insbesondere der ernste Mensch, nicht im Beisammen von Seele und Leib besteht, das wird bezeugt sowohl durch die Abtrennung vom Leibe wie durch die Verachtung

¹¹² „Die weiteste Tugend scheint, als ob sie unvollständig sei.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, WS 2009/10) Vielleicht lässt sich der Begriff der „Leere“ besser verstehen, wenn man sich – in Anlehnung an *wu* – vor Augen hält, dass die Leere, das Nicht-Sein nicht nichts ist, sondern etwas vom Sein qualitativ Verschiedenes.

¹¹³ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 63

¹¹⁴ Auch hier verwendet Wilhelm die irreführenden Begriffe SINN und LEBEN.

der angeblichen Güter des Leibes“ (I 4,14,1)

„Du kannst dich selbst vergrößern, indem du auf alles andere verzichst, und wenn du das tust, ist dir das Ganze gegenwärtig“ (VI 5,12,24). Was bei Plotin verständlicherweise wie eine Aufgabe des Selbst, allem voran des Körperlichen, wirkt, lässt sich aus seiner weltanschaulichen Konzeption und seiner Wertschätzung für alles Geistige verstehen. Denn was auf den ersten Blick wie Selbstverleugnung wirken mag, ist nach Plotins Auffassung eigentlich eine Rückkehr zum wirklichen Selbst. „Es (das Eine, Anm.) ist – so heißt es – außerhalb von niemandem, sondern ist mit allen ohne ihr (der Seele, Anm.) Wissen zusammen; denn sie entziehen sich ihm, so daß sie außerhalb von ihm sind, besser gesagt: außerhalb ihrer selbst.“ (VI 9,7,28)

Meines Erachtens kann die Rückkehr auf dreierlei Arten betrachtet werden. Erstens als Rückkehr vom materiell Körperlichen hin zum Geistigen, zweitens vom beschränkten Werden¹¹⁵ ins unbeschränkte Sein, und drittens vom bloßen Existieren zum wahren Leben, welches Weisheit ist.

„Wir sind in einem Moment an den Körper gefesselt, wo dieser bereits zur Fessel geworden ist“ (II 9,7,10). Die Absage ans Körperliche, die Loslösung der „Fessel“ erachtet Plotin als unabdingbare Bedingung für den Aufstieg zum Einen Guten, und damit selbst als gut. Denn „wer sich an die schönen Körper hält und nicht auf sie verzichten mag, [wird] nicht mit dem Körper, sondern mit der Seele in dunkle Tiefen versinken, an einen Ort des Entsetzens für seinen Geist“ (I 6,8,12). Die körperliche Schönheit ist, wenn auch von der Seele gegeben, so doch falsch und behindert die Erkenntnis der wahren – geistigen – Schönheit.

In seiner direkten Aufforderung „Tu alles fort“ (V 3,17,38) steckt nicht allein Plotins Ablehnung für alles Materielle, sondern ebenso die Bevorzugung alles Geistigen. Abermals stark von Platon inspiriert, räumt er dem Geist und den Ideen höhere Wahrheit und höheres Sein ein, als der diesseitigen Welt. So ist die Absage ans Körperliche eine ständige Arbeit: „Höre nicht auf, an deiner eigenen Statue zu wirken, bis vor dir das gottgleiche Strahlen der Tugend aufleuchtet und bis du Selbstbeherrschung [...] erblickst.“ (I 6,9,13) Die Statue kann metaphor-

¹¹⁵ Vgl. dazu den Unterschied zwischen suchendem, unvollendetem Wissen und der allumfassenden, ruhenden Weisheit.

isch als das Bewusstsein betrachtet werden, und die Arbeit als die philosophische Reflexion vom Wissen hin zur Weisheit.

Plotin drückt dies recht deutlich an den Beispielen des sinnlichen Hörens und Sehens aus.

„So also muß man auch hier auf jedes sinnliche Hören verzichten [...] und die Fähigkeit der Seele, die dem Aufnehmen dient, rein bewahren und bereit, die Laute zu hören, die von oben kommen.“ (V 1,11,19) Und „dabei muß er aber das Sehen mit den Augen draußen zurücklassen und darf sich nicht zu den glanzvollen Körpern von vorher zurückwenden.“ (I 6,8,4) Die Absage ans Körperliche bekommt hier einen Beigeschmack nicht allein der bloßen Absage, sondern der Umorientierung, weg von der täuschenden, unvollendeten Welt des Werdens. Und das Ziel ist das wahrhaftige Sein.

Wenn der Mensch – genau genommen die Seele – sich von allem Weltlichen zurückzieht und in seinem körperlichen Dasein lediglich seine hiesige Existenzform erkennt, dann wird er auf sich selbst, auf die Seele, und in weiterer Folge auf die All-Seele zurückgeworfen. Die Einzel-Seele ist durch ihren Abstieg eben in diese Welt des Werdens eingedrungen und von eben dieser gehindert und abgelenkt, wieder das wahre Sein der All-Seele zu spüren. Sodann wird sie der Einheit und Unterschiedslosigkeit des Seins gewahr. „Jeder enthält nämlich alles in sich selbst, und in dem anderen sieht er auch wieder alles, so daß überall alles ist und alles alles und jedes Einzelne alles und unendlich der Glanz.“ (V 8,4,7)

Es klingt ein wenig die Vorstellung an, dass alles Eines sei. Abseits aller esoterischen Romanzismen stimmt das auch. „Also, in dem Moment sieht und unterscheidet der Sehende nicht zwei, hat auch nicht die Vorstellung von zweien; sondern indem er gleichsam ein anderer geworden ist, nicht mehr er selber ist und nicht mehr sich selber gehört, trägt er zu jenem mit bei, gehört zu ihm und ist eins [mit ihm]“ (VI 9,10,14). Was hier logisch erörtert wird, findet seine Entsprechung in der mystisch-metaphysischen Sphäre des Seins.

Diese Einheitserfahrung gehört für Plotin zur Erfüllung dazu. Doch in der körperlichen Welt, der Vielheit, ist dies nicht möglich. Dies ist ein weiterer Aspekt der Absage ans Körperliche.

Wie im vorhergegangenen Kapitel erörtert, werden weltliche Unterschiede und Ungerechtigkeiten irrelevant: „in ihrem eigentlichen Selbst wird die Seele selbst rein sein von allen Leidenschaften“ (I 2,5,21). Wenn der Mensch also sein weltliches Existieren aufgibt, so kann er

eingehen in das wahre Leben, und das ist Weisheit. „Wenn es nun aber so ist, daß die Schau von der Natur zur Seele aufsteigt und von ihr aus weiter zum Geist, [...] und wenn schließlich im Fall der weisen Seele das Gewußte dahin tendiert, mit dem Zugrundeliegenden identisch zu werden, weil beide auf den Geist zustreben: dann ist es zweifellos so, daß bei diesem selbst beides nur noch eins ist“ (III 8,8,1).

Die Geist-Werdung der Seele bezeichnet Plotin als Rückkehr. Im reinen Geist überwindet sie das Einzelwissen, lässt jede Form von weltlicher Güte und Schönheit zurück, „sogar den Chor der Tugenden [hat sie] schon überstiegen“ (VI 9,11,17). Im Geist wird die Einheitserfahrung zum ersten Mal konkret. Hiezu ist aber bereits eine Überschreitung des Körperlichen unumgänglich.

In Plotins Schriften sind konkrete Anweisungen, was er sich unter der Absage ans Körperliche, der Selbstverleugnung vorstellt, vereinzelt zu finden. Einige Stellen, die ich in vorangegangenen Kapiteln zitiert habe, geben ebenso Aufschluss darüber. Im Allgemeinen kann man sagen, dass bei Plotin, wie auch bei Laotse, darunter in ihrer Äußerungsform das Gleiche zu verstehen ist: dem Körperlichen das Notwendigste hinzukommen lassen, im Geistigen das unterscheidende Einzelwissen überschreiten, und sich seelisch ganz auf die oberste, metaphysische Einheit hin orientieren.

So geht es Plotin nicht um eine bloße Verleugnung des eigenen Selbst, als Konsequenz der Geringschätzung des Körperlichen. Es geht um einen Wandel in der Perspektive des Lebens: von der körperlichen zur geistigen Existenz. „Dieses Überschreiten des Selbst ist aber keine Selbstvernichtung, sondern die überbietende Erfüllung der Selbstsuche“¹¹⁶. Ich denke, den Weg dorthin im Bisherigen zur Genüge erklärt zu haben. Wie die Wittgenstein'sche Leiter, kann alles auf diesem Weg Gelernte und Erfahrene hinter sich gelassen werden, hat man einmal das Eine Gute geschaut. Und: „Wir werden aufbrechen wie Odysseus von der Zauberin Kirke oder von Kalypso [...], der nicht bleiben mochte, trotz der Freuden für die Augen und der vielen sinnlichen Schönheit, mit der er zusammen war.“ (I 6,8,18)

¹¹⁶ Halfwassen 2004, 58

Reflexion über die Bedeutung von Selbstverleugnung

Das Thema der Aufgabe des eigenen Selbst ist für beide Denker von großer Bedeutung. Sie nimmt zwar unterschiedliche Gestalten an: bei Plotin nahezu das Bedürfnis, den eigenen Körper tatsächlich zu verlassen, um in die Welt des Geistigen einzugehen; bei Laotse die vollständige Verinnerlichung einer dem gesellschaftlichen Menschen fremden Idee. Aber bemerkbar ist, dass beide Denker zwei Welten formen.

Diese zwei Welten sind im Wesentlichen die diesseitige und die jenseitige. Die diesseitige Welt ist bei beiden Denkern gleich. Das ist die Welt der Gesellschaft, der Politik, der alltäglichen Sorgen und der vielen Menschen mit vielen Meinungen. Die jenseitige gewinnt je nach Denktradition unterschiedliche Ausprägungen. Bei Plotin ist dies eine geistige, metaphysische Welt, eine, die hinter der trügerischen Welt der Erscheinungen und Materialität die geistige, ewige Wahrheit verortet; eine klassische Metaphysik in griechischer Tradition. An Hand der Beschreibung und Wertung des hohen Geistigen und des niedrigen Materiellen ist dies recht klar zu beobachten.

Da die Trennung von Körper und Geist so in der chinesischen Denktradition nicht in dem selben Maße stattfindet, ist Laotsees Konzept der „jenseitigen“ Welt keines der diesseitigen vollständig enthobenes. Vieles geht auf die Wahrnehmung zurück, doch der wesentliche Punkt liegt in der Art und Weise, das diesseitige Leben zu führen, und in dem Begriff dessen, was gut und richtig ist. Wichtig ist jedenfalls, *in* der Welt eine andere, bessere zu realisieren.

Was am Ende zu beobachten bleibt, ist ein Sprung, eine Zäsur zwischen den zwei Welten, die beide Denker überwinden wollen. Und dieser Übergang von jener diesseitigen in jene jenseitige Welt wird als Aufgabe des eigenen Selbst wahrgenommen. Es handelt sich dabei allerdings nur um das diesseitige Selbst.

Aus dem Bisherigen wird klar, dass beide Denker für die diesseitige Welt relativ wenig übrig hatten. Es handelt sich um eine Welt der Mängel, in der alles im Werden, in Entstehen und Vergehen begriffen und Nichts endgültig ist, eine Welt des Leids, des Streits und der Konflikte, des Strebens und des Fortschritts. Und beide Denker formulieren nun eine jenseitige, in der alles einfach und – im jeweiligen Sinne – vollendet ist, wo Leid und Mangel nicht von Relevanz sind.

Mit dieser Vorstellung geht auch das Gefühl der Richtigkeit und Wahrheit, und in letzter Konsequenz der Freiheit einher. Offensichtlich wird die diesseitige Freiheit, wie sie von der Gesellschaft und der Politik diskutiert und zelebriert wird, von beiden Denkern nicht als eine solche wahrgenommen, weshalb sie mitunter danach trachten, diese jenseitige Freiheit zu realisieren. Hinzu tritt noch der spirituelle Aspekt der Vollendung oder Erleuchtung, der genauso wenig von der Gesellschaft in jenem Maße, wie das Laotse und Plotin tun, beachtet wird. Daher ist es verständlich, wenn dieser Prozess, die Einsicht oder Schau, das Eingehen in den Urgrund, als Selbstverleugnung wahrgenommen wird.

Wie endgültig die Aufgabe des Selbst gemeint ist, lässt sich bei Plotin fast vollständig verneinen, da ein Austritt aus dem Körper an die Grenzen des physikalisch Möglichen stößt. Bei Laotse lässt sich diese Frage allerdings nahezu völlig bejahen, da er eine Veränderung *in* der Welt fordert.

Diese Selbstaufgabe findet allerdings nur auf einer phänomenalen Ebene statt. Der Einzelne, der Weise vollzieht dabei einen Prozess der endgültigen, vollständigen Selbstverwirklichung. Mit der Welt, aus der er sich zurückziehen möchte, können alle Menschen etwas anfangen. Es ist die Welt, in der alle leben. Jene Welt, in die er eingehen möchte, ist allerdings nur wenigen zugänglich, namentlich jenen, die sich mit derselben Philosophie auseinandersetzen und sich damit identifizieren können.

Dass die Selbstverleugnung nun als solche bezeichnet wird, hängt damit zusammen, dass sie als solche wahrgenommen wird – von außen. Der Vollendete würde niemals behaupten, oder würde man Laotse und Plotin heute fragen, würden sie dieselbe Antwort geben, dass der Mensch, der den Urgrund geschaut hat, sich selbst in irgendeiner Weise aufgegeben hätte.

Nicht-Handeln

Die Bedeutung vom Nicht-Handeln bei Laotse

„Der SINN ist ewig ohne Handeln,
und nichts bleibt ungewirkt.“ (§37)

wu wei, Nicht-Handeln, oder besser noch, das Nichts Handeln¹¹⁷, ist der zentrale Begriff in der Ethik des Taoismus. Es wird besser verständlich, wenn man sich vor Augen führt, dass im chinesischen Denken das Nichts „nicht das einfache Nichts [ist], sondern nur etwas vom Dasein qualitativ Verschiedenes“¹¹⁸. Zu Illustration: das Sein (*you*) ist das Gegenständliche, Gewünschte und Erkennbare, das den Absichten der Menschen Entspringende. Das Nichts (*wu*) ist das von selbst Seiende, das in allem Wirkende und der metaphysische Urgrund der Welt¹¹⁹; das Nichts als eine potential offene Weite, in der noch nichts Konkretes aufscheint, doch die alles seiner Potentialität nach enthält.

wu wei bedeutet daher nicht einfach nur nicht handeln, sondern entsprechend dem *tao* handeln. „Dieses Nicht-Handeln ist keine Untätigkeit, sondern nur absolute Empfänglichkeit für das, was sich von jenem metaphysischen Grunde aus im Individuum auswirkt“¹²⁰. Dem „natürlichen Lauf der Dinge“ (§64) folgen, das heißt *wu wei*.

„Die Welt erobern durch Handeln: Ich habe erlebt, dass das misslingt“ (§29)¹²¹. Wie bereits erwähnt suchte Laotse in seiner Philosophie einen Weg aus den Misereen seiner Zeit. Das absichtliche Handeln, das er als hart oder stark bezeichnet, hat gegenüber dem Handeln von selbst, das weiche oder schwache, keine Beständigkeit und muss zwangsweise zum Zerfall führen. „Das Allerweichste auf Erden überholt das Allerhärteste auf Erden. Das Nichtseiende dringt auch noch ein in das, was keinen Zwischenraum hat“ (§43). „Das heißt die geheime Erleuchtung. Das Weiche siegt über das Harte. Das Schwache siegt über das Starke“ (§36).

¹¹⁷ Geldsetzer, Han-ding 1998, 107

¹¹⁸ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 63

¹¹⁹ Vgl. Abschnitt ‚Ursprung‘ über die Weltanschauungen

¹²⁰ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 59

¹²¹ „Manche wollen die Welt erobern und sie unter seinem Willen dominieren: Ich sehe, dass sie unerhört ruhelos sind.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, WS 2009/10)

An vielen Stellen wird das *tao* als das Weibliche bezeichnet. „Des Ewig-Weiblichen Ausgangspforte Ist die Wurzel von Himmel und Erde“ (§6). Und: „Sein und Nichtsein ist ungetrennt durcheinander, ehe Himmel und Erde entstehen. [...] Man kann es fassen als die Mutter der Welt. Ich weiß seinen Namen nicht. Ich bezeichne es als ‚SINN‘“ (§25, vgl. auch §52). Das Weibliche, die Mutter steht im chinesischen Denken für das Weiche, Empfangende, *yin*. So gesehen bedeutet *wu wei* also, dass der Mensch das aufnimmt, empfängt, was die Welt von sich aus ohnehin hervorbringt, und handelt dementsprechend¹²², anstatt von sich aus schaffend tätig zu werden. Will sich der Mensch in eine schöpferische Lage begeben, also die Position des Himmels einnehmen, so handelt er nicht entsprechend seines Wesens, und das muss notwendigerweise zu Unheil führen.

Und so wird das Nicht-Handeln wiederum zu einem ethischen Prinzip. Entsprechend der Dialektik von *yin* und *yang* weiß der Weise, dass seine Werke irgendwann vergehen müssen, und hält sie nicht hoch, als wären sie für die Ewigkeit. „Also auch der Berufene: Er verweilt im Wirken ohne Handeln. Er übt Belehrung ohne Reden. [...] Er erzeugt und besitzt nicht. Er wirkt und behält nicht. Ist das Werk vollbracht, so verharret er nicht dabei. Und eben weil er nicht verharret, bleibt er nicht verlassen“ (§2)¹²³. Nicht-Handeln bedeutet in diesem Zusammenhang wiederum, dass er handelt, nicht um das Resultat der Handlung wegen. An einem Ergebnis festzuhalten ist trügerisch, wenn es aus dem Nichts entstanden ist, und notwendigerweise wieder ins Nichts vergehen muss.

Aus dem Nichts; der Weise weiß, dass er nicht der eigentliche Grund dafür ist, und macht sich daher nicht dafür verantwortlich. Jeder Ruhm und jedes Wohl, jede Schande und jedes Elend, das entstehen mag, bezieht er nicht auf sich, und so verweilt er nicht dabei. „Also auch der Berufene: Er wirkt und behält nicht. Ist das Werk vollbracht, so verharret er nicht dabei. Er wünscht nicht, seine Bedeutung vor andern zu zeigen“ (§77)¹²⁴.

¹²² Das Bild des Menschen als Mittler zwischen Himmel und Erde entstammt hievon; das Schöpferische aus dem Himmlischen, *kiän*, und das Empfangende als Symbol der Erde, *kun*, sind schon im *I Ging* als solche genannt.

¹²³ „Hiermit bleibt der Weise im Handeln des Nicht-Handelns (*wu wei*). Im Unausgesprochenen führt er seine Belehrung. [...] Er pflegt etwas, jedoch besitzt er es nicht. Er tut etwas, jedoch ist er nicht daran gebunden. Er vollzieht etwas, jedoch ruht er nicht darauf. Er ruht auf nirgends, so dass er nirgends vertrieben wird.“ (Übersetzung von Univ.-Doz. Dr. Hashi, Seminarunterlagen, WS 2009/10)

¹²⁴ „Wahrlich, hiermit ist der Weise ungebunden von jeglichem Erfolg. Er vollbringt etwas, jedoch ruht er nicht darauf. D.h. dass der Weise nicht beabsichtigt, seine Überragendheit jeglichem anderen erkennbar zu machen.“ (ebd.)

Ebenso verhält es sich für den Herrscher. „Ist man beim Herrschen zurückhaltend und zögernd, so ist das Volk ehrlich und einfach“ (§58). Dschuang Dsi beschreibt dies beispielsweise folgendermaßen: „Der heilige Herrscher Yau suchte die Welt zu ordnen, indem er sie fröhlich machte; aber wenn die Menschen mit Lust ihrer Natur bewusst werden, geht die Ruhe verloren. Der Tyrann Gië suchte die Welt zu ordnen, indem er sie traurig machte; aber wenn die Menschen unter ihrer Natur zu leiden haben, so geht die Zufriedenheit verloren.“ Und weiter: „Darum, wenn ein großer Mann gezwungen ist, sich mit der Regierung der Welt abzugeben, so ist am besten das Nicht-Handeln. Durch Nicht-Handeln kommt man zum ruhigen Abfinden mit den Verhältnissen der Naturordnung“ (DD XI, 1). Denn wer erkannt hat, wie die Welt entsprechend dem *tao* funktioniert, der braucht sie nicht mehr absichtlich zu bessern suchen. „Darum, wem sein (wahres) Ich wichtiger ist als die Herrschaft über die Welt, dem kann man die Welt übergeben.“ Denn: „Lust an der Menschenliebe führt zur Verwirrung des wahren LEBENS; Lust an der Gerechtigkeit führt zur Beeinträchtigung der Vernunft; Lust an den Umgangsformen fördert trügerischen Schein; [...] Lust an der Erkenntnis fördert die Tadelsucht“ (ebd.). „Das Nicht-Handeln üben: so kommt alles in Ordnung“ (§3).

Wie auch bei der Selbstverleugnung scheint das Nicht-Handeln wie die Aufgabe des Ich. „Wer im SINNE wandelt, nimmt täglich ab. Er verringert sein Tun und verringert es immer mehr, bis er anlangt beim Nicht-Tun. Beim Nicht-Tun bleibt nichts ungetan“ (§48). Einem dialektischen Schritt gleich wird plötzlich alles vollendet, wenn man keine Absichten und Wünsche hat.

Ebenso der Herrscher: „Herrscht ein ganz Großer, so weiß das Volk nur eben, dass er da ist“ (§17). Wenn der Herrscher nicht durch Taten und Eigenschaften hervortritt, und das Volk ihm naheifert, wenn es überhaupt im Reich keinen Grund gibt zu Rührungen des Herzens wie Neid, Geiz, Ruhmsucht, Zorn, u. dgl., dann wird das Volk zufrieden mit sich selbst. „Die Werke wurden vollbracht, die Arbeit wurde getan, und die Leute im Volk dachten alle: ‚Wir sind selbständig.‘“ (§17). Denn: „Wenn Fürsten und Könige ihn (den SINN, das *tao* Anm.) zu wahren verstünden, so würden alle Geschöpfe von selber sich gestalten“ (§37). Und wenn die Menschen die Freiheit haben, sich entsprechend ihrem Wesen, entsprechend dem *te* zu entwickeln, so bringt dies die Welt in Ordnung. Dschuang Dsi sagt dies so: „Dass ohne das wahre LEBEN dauernde Zustände geschaffen werden, ist unmöglich.“ Und: „Darum ist es unzulänglich, die Welt heben zu wollen durch Belohnung des Guten, und es ist unmöglich, die Welt zu heben durch Bestrafung des Bösen“ (DD XI, 1). Und an anderer Stelle: „Also

hielten es die Herrscher der Welt in alter Zeit. Ob auch ihr Wissen Himmel und Erde umspannte, sie äußerten selbst keinen Gedanken. Ob auch ihr Erkennen alle Gestaltung der Dinge unterschied, sie äußerten selbst kein Wort. Ob auch ihre Fähigkeiten alles Land zu durchdringen vermochten, sie handelten selber nicht“ (DD XIII, 3).

Im Nicht-Handeln steckt also eine konkrete Handlungsanweisung, die sich durch alle Lebensbereiche zieht. Regeln und Gesetze haben die Probleme in der Gesellschaft nicht lösen können, und trotz aller Bemühungen um Frieden gab es Konflikte und Kriege. Aus dieser Erfahrung resultierte die Ansicht, dass der Mensch seiner Natur überlassen am Besten zu Recht komme. Eben daher kommt das Nicht-Handeln: sofern ein Einzelner versucht, seine Vorstellungen durchzusetzen, bleibt das Resultat immer subjektiv und nicht frei von Konflikten. Die Natur ist uns aber allen gemein. Und soweit wir nicht versuchen, darüber hinaus zu handeln, wird niemand ungerecht behandelt. In der Natürlichkeit steckt das Geheimnis: „Wünsche nicht das glänzende Gleißn des Juwels, sondern die rohe Rauheit des Steins“ (§39).

wu wei als das taoistische „Du sollst“, oder eben: „Du sollst nicht“: *wu wei* gewinnt die symbolhafte Bedeutung für den gesamten ethischen Kanon des Taoismus, nicht jedoch die eines außenstehenden Gesetzgebers.

Die Bedeutung nicht zu handeln bei Plotin

„[N]icht also durch wirkende Betätigung und
nicht durch das Denken darf es das Gute sein, sondern
eben vermöge des Stillstehens“ (I 7,1,19)

Nicht-Handeln bei Plotin darf in keiner Weise mit dem *wu wei* Laotsees verglichen, geschweige denn gleichgesetzt werden. Während im Taoismus das Nicht-Handeln gewissermaßen Raum lassen will für die spontane Verwirklichung des *tao* – das Nichts handeln –, so bedeutet es für Plotin ein *absichtliches* Nicht-Handeln. Aus dem Bisherigen wird ersichtlich, dass jede Handlung, als mit dem Weltlichen verworren, gering geschätzt wird. „Schließlich machen auch Menschen es so, wenn sie zum Schauen zu schwach sind: Sie suchen sich das Handeln als einen Schatten der Schau und des rationalen Denkens aus.“ (III 8,4,31).

Das Handeln, als „Schatten der Schau“, lenkt verständlicherweise vom Weg zum Einen ab. Ebenso verhält es sich mit der sinnlichen Wahrnehmung. „Und überdies wird es (das Wesen der Seele im Einen, Anm.) keine sinnliche Wahrnehmung haben, und auch Denken und Meinen wird es im Zusammenhang mit ihm nicht geben; Wahrnehmung ist nämlich das Aufnehmen der Form oder auch des Zustandes eines Körpers, und Denken und Meinen beruhen auf Wahrnehmung.“ (I 1,2,25)

Nicht-Handeln heißt auch, sich nicht mit den weltlichen Problemen auseinander zu setzen. Sind das einerseits die politischen, gesellschaftlichen, wie oben erläutert, oder die eigenen, körperlichen: „So wird er die Vorzüge des Körpers mindern und welken lassen durch Vernachlässigung; die Ämter wird er ablegen“ (I 4,14,21), und ob er dabei zu Schaden kommt, ist für den Weisen nicht von Bedeutung, handelt es sich bei der Schmerzempfindung ohnehin um nichts anderes, als sinnliche Wahrnehmung.

Nichtsdestoweniger ist das Handeln jedoch ein Spiegel für die Seele, um das Gute und Schöne zu schauen, das die Seele selbst geformt und bewirkt hat. „[J]ede praktische Handlung [hat] einen Drang hin zur Schau“ (III 8,1,15), heißt es.

Doch selbst jene Handlungen, die der Schau dienen, sind für den Weisen bloß zu überwindende. Von der Schau an den materiellen Dingen muss man aufschauen zu Höherem und die Welt dabei hinter sich lassen. Genauso verhält es sich auch, wenn man sich aus dem Nicht-Handeln Schaden zuzieht, denn auch die sinnliche Wahrnehmung – und dazu gehört ebenso die Schmerzempfindung – muss überwunden werden und Platz machen einer gänzlich geistigen.

Wieder an Hand des Beispiels des Odysseus, der ungeachtet „der vielen sinnlichen Schönheit“ seine lange, beschwerliche Heimreise angetreten hat: „Nicht mit den Füßen muß man sie hinter sich bringen, die Füße tragen einen ja immer nur von einem Stück Erde zu anderen; [...] sondern auf all das verzichten und überhaupt nicht mehr sehen, sondern die Augen gleichsam schließen und dafür ein anderes Sehvermögen eintauschen, d.h. aufwecken, eines, das zwar jeder besitzt, von dem aber nur wenige Gebrauch machen.“ (I 6,8,22) Wie der Fußmarsch bringen auch alle anderen weltlichen Handlungen den Strebenden keinen Schritt weiter auf seiner Rückkehr zum Einen.

Reflexion über die Bedeutung, nicht oder Nichts zu handeln

Aus dem Bisherigen ist ersichtlich was unter dem taoistischen Konzept von *wu wei* zu verstehen ist. Nicht-Handeln heißt, das subjektive, absichtliche Tun zu unterbinden, da es nach Laotse die Ursache für Konflikte und Spannungen ist, und dem spontan sich betätigenden *tao* Platz zu machen. *wu wei* heißt nicht, nicht zu handeln, sondern das wahre Handeln zu realisieren.

Bei Plotin ist dies allerdings ein Aufruf, tatsächlich nicht zu handeln. Darin wird vielmehr der Aspekt der Meditation und des Reflektierens erkenntlich, es handelt sich viel eher um ein beabsichtigtes Still-Werden.

Ebenso die Bedeutung dieses Konzepts erachten beide Denker als unterschiedlich. Für Laotse hat es die Bedeutung eines endgültigen Zustandes. Der Weise, der das *tao* verwirklicht, handelt das Nicht-Handeln. Damit ist er in einem Zustand angelangt, wo sich durch ihn das *tao* spontan realisiert.

Für Plotin ist das Still-Werden allerdings nicht dieser Endpunkt. Es ist ein Mittel, das die Möglichkeit eröffnet, das Bewusstsein frei von Ablenkung auf die Seele und den Geist hin zu lenken.

Was für den einen das Ziel eines Prozesses ist, ist für den anderen ein Mittel. Darin wird erneut die unterschiedliche Wertschätzung für das tatsächliche Handeln, sowie für die über oder hinter dem Handeln liegende Sphäre des Geistigen bemerkbar.

In einem Punkt sind sich die beiden Denker allerdings einig. Absichtliches Handeln erzeugt eine Realität, die als schlecht wahrgenommen wird. Die Aufgabe des Einzelnen ist, sofern er ethisch verantwortungsvoll handeln will (und das ist schließlich der Anspruch eines jeden Vollendeten, Weisen oder Berufenen), dieses Handeln zu unterbinden oder zu verändern, jedenfalls aber, diesem eine andere Struktur zu verleihen. Nicht mehr die Struktur des begrenzten Menschlichen oder Weltlichen, sondern die Struktur des allumfassenden Urgrundes.

Gerade, wenn es um das Handeln geht, ist die Spontaneität wiederum von großer Bedeutung. Es wurde gezeigt, dass der gemäß dem *tao* handelnde Mensch in gewissem Sinne dadurch

dessen Wirkweise empfängt. Jedenfalls realisiert sich das *tao* in der Welt dann mittels des Menschen. Bei Plotin tritt der Mensch durch den Geist und in weiterer Folge die Schau des Einen in eine gänzlich andere Sphäre des Wissens und Handelns. Ähnlich wie bei Laotse realisiert sich das Gute über den Menschen. Die Frage, ob die direkte Realisierung des *tao* mit der Realisierung des Guten gleichzusetzen ist, da Plotin das Gute mit dem Einen an vielen Stellen identifiziert, lasse ich hier offen.

Jedenfalls wird ein weiterer Aspekt der Spontaneität offensichtlich. Der Mensch gerät in die Position des Vermittlers zwischen Welt und Urgrund. Und aus der weltlichen Perspektive des gewollten und absichtlichen Handelns wirkt das Handeln des Vollendeten absichtslos, fremdbestimmt, oder aus der Sicht der beiden Denker: spontan.

Tod

Die Stellung vom Tod bei Laotse

„Was andere lehren, lehre ich auch:

„Die Starken sterben nicht eines natürlichen Todes“ (§42)

Der Tod macht einen fixen Bestandteil des Lebens aus. Der Mensch in seiner Körperlichkeit muss notwendigerweise sterben. In der chinesischen Tradition ist das Trauerzeremoniell nach dem Tod ein sehr umfangreiches. Und auch, wenn Laotse mit den Riten und Bräuchen des alten China eher versuchte zu brechen, so bedeutete ihm dieses doch einigermaßen viel.¹²⁵ Damit verbunden ist die Vorstellung, der Tod sei nichts Endgültiges, und die Geister der Verstorbenen müssen wohl gestimmt werden – eine Vorstellung aus dem alten Ahnenkult. Diesem Kult entspringt auch das Begehren, würdevoll zu sterben. Würdevoll, das bedeutet eines natürlichen Todes, in der rechten Gesinnung. Und was diese rechte Gesinnung anbelangt, hatte Laotse eine ziemlich konkrete Vorstellung.

„Knechte des Lebens gibt es drei unter zehn. Knechte des Todes gibt es drei unter zehn. Menschen, die das Leben suchen und dabei ihre sterbliche Stelle regen, gibt es auch drei unter zehn. Warum das?“ (§50)¹²⁶. Dass das Leben ein bloßes ‚Werden hin zum Tod‘ ist, wird von Laotse ebenso kritisiert, wie die hedonistische Vorstellung, wenn schon der Tod unausweichlich ist, so müssen wir jeden Moment voll auskosten¹²⁷. Beide sind verkürzte Darstellungen des Lebens. Und diejenigen, „die das Leben suchen und dabei ihre sterbliche Stelle regen“, sind diejenigen, die versuchen, das Leben festzuhalten und das Verweilende suchen, und dadurch einen Stillstand provozieren.

Hier unterscheidet Laotse die zwei Arten des Todes: den natürlichen und den unnatürlichen. Der natürliche Tod ist wiederum mit der Vollendung verbunden. „Wer auch im Tode nicht untergeht, der lebt“ (§33). „Wer auch im Tode nicht untergeht“, das sind diejenigen, die um

¹²⁵ Dschuang Dsi vertritt hier schon eine radikalere Position, vgl. DD III, 4.

¹²⁶ Ich möchte hier noch mal auf die missverständliche Übersetzung Richard Wilhelms hinweisen. vgl. Abschnitt ‚Vollendung‘ über die Weltanschauungen, Fußnote 70

¹²⁷ Der spätere Taoist Yang Dschu vertritt diese Position, doch ist er hier wegen seiner abweichenden Meinung ausgelassen. Mehr zu ihm im Appendix.

die Gefahren und Schwierigkeiten des Lebens wissen, und darum, dass der Tod das Ende bedeutet. Allerdings nur des Körperlichen am Menschen. „Da alle Gefahren nur das individuelle Ich treffen, sind sie ihnen entnommen und brauchen sie nicht zu fürchten. Mit ihrem individuellen, zufälligen Ich haben sie zugleich ‚ihre sterbliche Stelle‘ aufgegeben“¹²⁸. Das Leben in vollen Zügen zu genießen, sowie im Leben jedes Einzelnen den Tod zu sehen, als auch an den Momenten des Lebens festzuhalten, betreffen nur das subjektive, individuelle Einzel-Ich. Für diese bietet das Leben dementsprechend zahlreiche Gefahren. „Wer aber mit dem Tode lebt und weiß, dass das Leben selber sozusagen tödlich ist, der wird nicht in jedem spitzen Gegenstand das absolute Nichts drohen sehen, sondern auch mit der Gefahr vernünftig umgehen“¹²⁹.

Einen anderen Aspekt, den Laotse beleuchtet, ist die Stärke und Härte. Wie wir oben gesehen haben identifiziert er das Starke mit dem absichtlichen, zweckorientierten Handeln. Doch: „Der Mensch ist weich und schwach, wenn er geboren wird, fest und stark, wenn er stirbt“ (§76). Nicht allein ist das Starke, also das Streben, sich behaupten zu wollen und aus Konflikten als Sieger hervorzugehen, also Konflikte wenn nicht gar zu suchen, so doch anzuziehen, früher oder später zum Scheitern verurteilt. Was stark und fest ist, ist geschäftig und brauchbar. Geschäftigkeit, wie oben erwähnt, führt zu Unruhe und Verwirrungen des Herzens. An Hand der Pflanzen beschreibt die Laotse so: „Kräuter und Bäume sind weich und saftig, wenn sie entstehen, dürr und hart, wenn sie sterben“ (§76). Und Dschuang Dsi folgendermaßen:

„Die Bäume nun, die ein oder zwei Spannen im Umfang haben, die werden abgehauen von den Leuten, die Stäbe für ihre Affenkäfige wollen. Die, die drei, vier Fuß im Umfang haben, werden abgehauen von denen, die nach Balken suchen für prächtige Häuser. Die mit sieben, acht Fuß Umfang werden abgehauen von den vornehmen und reichen Familien, die Bretter für ihre Särge suchen. So erreichen sie alle nicht ihrer Jahre Zahl, sondern gehen auf halbem Wege zugrunde durch Axt und Beil. Das ist das Leiden der Brauchbarkeit“ (DD IV, 6).

Wie die Bäume, so auch die Narren und Krüppel: soferne sie sich durch brauchbare, weltliche Eigenschaften auszeichnen, werden sich ge- und verbraucht und „erreichen nicht ihrer Jahre Zahl“, sterben verfrüht und nicht ihrem Wesen entsprechend. „Denn das Feste und Starke gehört zum Tode, das Weiche und Schwache gehört zum Leben“ (§76).

¹²⁸ Wilhelm 2005, *Tao te king*, 280; Komm. zu §50

¹²⁹ Geldsetzer, Han-ding 1998, 105

So wird das Nicht-Handeln und das Prinzip der Selbstverleugnung zu mehr als einer ethischen Direktive, sondern zu einer Anleitung, wie man das Leben auch in Anbetracht des Todes vollendet. Wie Dschuang Dsis Geschichte von Totenschädel (DD XVIII, 4) illustriert, sind die Geschäftigkeiten und „Mühen der Menschenwelt“ aus der Perspektive des Todes nur leere und sinnlose Anstrengungen. „Wie könnte ich mein königliches Glück wegwerfen, um wieder die Mühen der Menschenwelt auf mich zu nehmen?“ (ebd.), antwortet der Totenschädel auf die Frage Dschuang Dsis, ob er ihm sein Leben wieder schenken möge.

Ebenso verhält es sich in der Politik. „Wenn die Leute den Tod nicht fürchten, wie will man sie da mit dem Tode schrecken?“ (§74). Wenn den Menschen mit der Todesstrafe, oder Strafen im Allgemeinen gedroht wird, so werden sie künstlich in Angst versetzt und gehemmt. Das kritisiert Laotse, denn die Angst vor dem Tod und jedes absichtliche Vermeiden ist unnatürlich. So mahnt Laotse, der Natur ihren Lauf zu lassen. „Es gibt aber einen, der das Töten überwacht und tötet. Wer nun statt dieses Einen, der das Töten überwacht, tötet, ist gleich dem Mann, der statt des Zimmermanns die Axt führt“ (§74)¹³⁰.

Wie auch das Nicht-Sein dem Sein nicht grundsätzlich verschieden, sondern nur „qualitativ unterschiedlich“ ist, so ist auch der Tod nur etwas qualitativ Unterschiedliches zum Leben. Der Mensch in seiner Körperlichkeit ist Form gewordener Geist. „Wenn der Geist die Form verlässt, so kehrt beides zurück zu seinem wahren Wesen“ (DD XVIII, 6). Und weiters bei Dschuang Dsi: „Was Leben hat, kehrt wieder zum Nichtleben; was Form hat, kehrt wieder zum Formlosen. Dieses Nichtlebende ist aber nicht seinem Wesen nach jenseits des Lebens [...]. Alles Lebendige muß nach notwendigen Gesetzen endigen. Es ist etwas, das endigt und nicht anders kann als endigen, ebenso wie das Erzeugte nicht anders kann als leben“ (ebd.). Alles Erzeugte, Lebende ist nur Erscheinungsform des ewigen Urgrundes, des *tao*. Es liegt nicht in der Bestimmung des Menschen, sich darüber hinweg zu setzen. Denn hält man an seinem subjektiven Sein fest, so bedeutet dies Festhalten am vergänglichen Sein Festhalten an der Vergänglichkeit, und somit Realisierung des Todes bereits im Leben.

¹³⁰ Die Deutung dieser Textstelle ist nicht unumstritten, siehe Komm. zu §74. „Wer das ist, der ‚das Töten überwacht und tötet‘, ist nicht gesagt“ (Wilhelm 2005, *Tao te king*, 296). Ich gehe hier meinen eigenen Weg, wenn ich mit Bestimmtheit den „Einen“ mit dem Urgrund, dem *tao*, gleichsetze, das in seinem Wirken gibt und nimmt.

Die Stellung vom Tod bei Plotin

„Leben und Wahrnehmen ist bei ihr nicht mehr rein, sondern wegen der Vermischung mit dem Schlechten hat sie nur noch ein trübes, mattes Leben und ist mit einem hohen Anteil Tod versetzt“ (I 6,5,34)

Allem voran sei erwähnt: der Körper stirbt, nicht die Seele. Der Tod bedeutet eine Befreiung der Seele von allem Materiellen und ein Eingehen in die All-Seele, und das hat für Plotin natürlich etwas Gutes an sich, „da sie dann ja die ihr eigne Betätigung reiner ausüben kann ohne den Leib.“ (I 7,3,8)

Grundsätzlich ist für Plotin die Verbindung von Körper und Seele schlecht, da ihr ein hoher „Anteil Tod“ hinzukommt. Denn die vergängliche Materie raubt der unsterblichen Seele in gewissem Sinne ihre gestaltende Wirkkraft, weil „sie (die Materie, Anm.) die erscheinende Formbestimmtheit (durch die Seele, Anm.) dabei zugleich gleichsam aufzehrt und zerstört und so wieder zum Verschwinden bringt.“¹³¹ Und “[für die Seele] ist eine solche Gemeinschaft schlecht und die Befreiung von ihr gut.“ (VI 4,16,21)

Das wirft aber zweierlei Probleme auf. Erstens, ist die Seele zu Lebzeiten nicht aufgestiegen, so wird sie auch nach dem Tod, „im Hades“, noch am Körper verhängen sein. „Deswegen deuten die Mysterien mit Recht in verschlüsselter Form an, daß, wer nicht gereinigt ist, im Hades im Schlamm liegen wird“ (I 6,6,3), und „Schlamm“ darf hier durchaus selbst „im Hades“ als Verunreinigung durch die Materie verstanden werden.

Das Leben erreicht hier eine tragische Wendung, und es wird nur noch einmal klar, wie sehr der Aufstieg Plotins Anspruch ans Leben entspricht. Denn die „Befreiung“ vollzieht sich „vollkommen“ nur im Geist. „Wenn dagegen die Philosophie sie vollkommen befreit hat, kann das Scheinbild (der Seele im Körper, Anm.) gern allein nach dem schlechteren Ort verschwinden, während sie selber rein im geistig Erkennbaren ist, ohne daß ihr etwas fehlt.“ (VI 4,16,43) Es ist also die Aufgabe des Einzelnen, bereits im Diesseits über die Schlechtigkeit und den Schmutz des Hades hinweg zu steigen, sonst ist die Seele auf Ewig verdammt, im Körper zu stecken.

¹³¹ Halfwassen 2004, 124

Abschließend zu diesem Problem sei noch zu sagen: „Wenn ferner jeder je nach seinem Zustande, in dem er aus dem Leibe tritt, einen entsprechenden Rang in der oberen Welt erhält, so darf man also nicht sich entleiben, solange noch Zunahme und Fortschreiten möglich ist.“ (I 9,17)

Zum Zweiten stellt sich die Frage, ob eine Seele, die bereits die Schau erreicht hat, überhaupt noch ihres Körpers bedarf. Natürlich ist eine solche Seele befreit und der Tod, „das Getrenntsein der Seele vom Körper“ (I 6,6,9), wäre nur der letzte, endgültige Schritt. „Und wenn [einer] dich umbringt, hast du, was du willst.“ (II 9,9,16)

Plotin widmet der Frage nach der „Berechtigung des Selbstmordes“ ein ganzes – wenn auch kurzes – Kapitel (I 9). „Grundsätzlich ist Suizid für Plotin entsprechend der platonisch-pythagoreischen Tradition verboten.“¹³² Auf der anderen Seite lässt er dem Menschen schon die Freiheit, „von hier fortzugehen, wenn es ihm dabei nicht möglich sein sollte, glücklich zu sein“ (I 4,7,32). „Und wird es ihnen zu schwer, so steht es ja bei ihnen hinfortzugehen“ (I 4,7,42), denn „was kritisiert ihr dann eine Welt, [...] die es außerdem freistellt, sich wieder zu verabschieden, falls man keinen Gefallen daran hat?“ (II 9,8,42)

Die Formulierungen deuten allerdings darauf, dass es sich nicht um einen Weisen handeln kann, wenn er den Freitod wählt. Denn bloß einem, der das Eine Gute noch nicht geschaut hat, ist es „nicht möglich [...], glücklich zu sein“, ihm fällt das Leben „zu schwer“ und er findet „keinen Gefallen daran“. Auf den Weisen, der das Gute und Schöne geschaut und das wahre Leben erlangt hat, treffen diese Eigenschaften nicht zu.

Im Gegenteil noch, „wenn er den Körper auflöst, tut er das nicht ohne Leidenschaft, sondern es ist in ihm Unwille oder Kummer oder Zorn“ (I 9,8). Und der Weise ist ja bereits über seine Affekte hinweg geschritten. Er wird nicht auf die Idee kommen, freiwillig in den Tod zu gehen, wenn er bereits im Diesseits all das hat, was jenseits liegt; „man darf eben nicht handeln.“ (ebd.)

„Ferner, wenn die Zeit, die jedem gewährt ist, schicksalbestimmt ist, so ruht kein Segen darauf vorher sich zu entleiben, es sei denn, wie gesagt, eine Zwangslage.“ (I 9,16) Es bleibt abschließend zu sagen, dass die Trennung von Körper und Seele für Plotin natürlich erstre-

¹³² Tornau 2001, 398; Komm. 37 zu II 9

benswert ist. Doch ein wirklich Weiser erkennt selbst den Tod als ein Geschäft des Körperlichen und weiß auch, darüber zu stehen.

Reflexion über den Tod

Zu guter Letzt bleibt noch die Frage zu erörtern, was sich die beiden Denker aus so unterschiedlichen Denktraditionen über den Tod gedacht haben. Bei Plotin lässt sich der einfache Schluss ziehen, dass der Tod etwas erstrebenswertes ist auf Grund der Verunreinigung der Seele durch den Körper. Allerdings sieht er die Aufgabe des Menschen darin, zum Einen aufzusteigen. Und dies ist nur im Leben möglich, da hier die Seele das Gute und Schöne zu erblicken im Stande ist. Daher wird der Tod von Plotin durchaus als schlecht empfunden, wenn er vorzeitig geschieht.

Den richtigen Zeitpunkt des Todes erachtet auch Laotse als wesentlich. Wer eines natürlichen Todes stirbt, seine Lebenszeit also vollständig erfüllt, hat gut und gemäß dem *tao* gelebt. Das bedeutet auch, dass er mit dem *tao* nie vergehen wird. Der noch Lebendige braucht sich vor nichts zu fürchten, da er ohnehin stirbt, wenn seine Zeit gekommen ist. Und selbst dann geht er in die Ganzheit des *tao* ein.

Demgegenüber steht der unnatürliche Tod. Dazu hat Laotse nicht viel zu sagen: wer eines unnatürlichen Todes stirbt, hat dies auf Grund seines absichtlichen Handelns selbst zu verantworten. Er kann nicht gemäß dem *tao* gelebt haben.

Bemerkenswert ist, dass die beiden Denker den Tod in welcher Weise auch immer nicht als ein Schlechtes ansehen, sofern man zur Einsicht gelangt ist. Denn selbst dann, so Plotin, sind alles Leid und Übel nur Sache des Körperlichen und tangieren den Vollendeten nicht mehr. Ebenso verhält es sich mit dem Freitod. Natürlich räumt er die prinzipielle Möglichkeit ein, aber selbst der Freitod wird aus Affekten heraus vollzogen, von denen der Weise eigentlich befreit sein sollte. Sein Anspruch lautet also, dass der Weise den Freitod nicht wählen wird.

Die beiden Denker konstruieren also ein spirituelles Modell des Todes aus der Perspektive der Vollendung. Abgesehen von ein paar Erläuterungen von Laotse zum Trauerzeremoniell, in denen er sich im Wesentlichen an die chinesische Tradition hält, wird der Tod von beiden in

erster Linie als Übergang von einem Zustand des Mangels in einen der Fülle angesehen. Während Plotin das Vergehen des Körpers als letzten Schritt des Eingehens in das Eine betrachtet, ist sich Laotse dessen gewahr, dass das *tao* als allumfassendes Prinzip auch den Tod umschließt.

Erneut wird ersichtlich, wie die weltanschaulichen Grundlagen – die Trennung von Geist und Materie, resp. die Ganzheit des Seins – ihre Auswirkungen auf das Leben haben. Plotin wird immer, selbst in der Vollendung, einen sehnsüchtigen Blick auf das Eine werfen, während Laotse aus der Ganzheit des *tao* mit Zufriedenheit das Ende seines Lebens erwartet.

Nachwort

Bei der Lektüre dieser beiden Philosophien sticht eines ganz besonders ins Auge: dieses von Schönheit und Idealismus getragene Vertrauen in eine Vorstellung, die von einem so starken Gefühl begleitet ist, dass sie aus subjektiven Gründen für wahr gehalten wird. Es wirkt erhebend, diese Philosophien zu lesen, die von einer solchen Sehnsucht nach einer besseren Welt beseelt sind. Und dabei steht für beide Philosophen der Mensch im Mittelpunkt. Der Einzelne wird immer der einzige Anzurufende sein, da Laotse wie Plotin nicht den Anspruch haben, die Welt in ihrer Gesamtheit zu verändern, ein Anspruch, an dem beide letztendlich scheitern müssten.

Denn das Problem mit diesen Metaphysiken ist, dass sie niemals einer kritischen, wissenschaftlichen Überprüfung standhalten können, eben darum, weil sie Metaphysiken sind. Sie sind nicht beweisbar und nicht falsifizierbar.

Ich denke mir aber, dass sie auch gar nicht den Anspruch haben, allgemeingültig und wahr zu sein. Es sind Philosophien, die den Einzelnen, und nicht die Allgemeinheit betreffen. Und das tun sie in erster Linie in seiner Emotionalität. Die Frage des Für-wahr-haltens entscheidet sich nicht an Hand rationaler Kriterien, sondern läuft im Grunde auf die Glaubensfrage hinaus. Der Glaube ist erfüllt von einem unermesslichen Vertrauen, und in den Texten werden auch immer wieder Vertrauensfragen gestellt, resp. wird das Vertrauen des Einzelnen angerufen. Und letztendlich ist die Frage nach dem Urgrund – dem Einen oder dem *tao* – eine Vertrauensfrage, und keine der lückenlosen Argumentierbarkeit.

Literatur

- Bröcker, Walter: *Platonismus ohne Sokrates. Ein Vortrag über Plotin*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1966
- Carnap, Rudolf: *Scheinproblem in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Thomas Mormann. Hamburg: Meiner, Philosophische Bibliothek, Band 560, 2004
- Darga, Martina: *Taoismus*. München: Hugendubel 2001
- Debon, Günther (Übers.): *Lao-tse. Tao-Tê-King*. Stuttgart: Reclam 1979
- Geldsetzer, Lutz; Han-ding, Hong: *Grundlagen der chinesischen Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1998
- Hager, Fritz-Peter: *Plotin*. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie. Erster Band*. München: C.H.Beck 1994³
- Halfwassen, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus*. München: C.H.Beck 2004
- Hashi, Hisaki; Gabriel, Werner; Haselbach, Arne (Hrsg.): *Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken*. Wien: Passagen 2007
- Kremer, Klaus: *Plotin*. In: Ricken, Friedo (Hrsg.): *Philosophen der Antike II*. Stuttgart: Kohlhammer 1996
- Möbuß, Susanne: *Plotin. Zur Einführung*. Hamburg : Junius 2000
- Plotin: *Enneaden I 7, III 8, V 2*. In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Antike*. Übers. v. Richard Harder. Hrsg. v. Wolfgang Wieland. Stuttgart: Reclam 2005
- Ders.: *Enneaden IV 8, V 1, V 3, V 4, V 6*. In: *Seele – Geist – Eines*. Übers. v. Richard Harder. Hrsg. v. Klaus Kremer. Hamburg: Meiner 1990
- Ders.: *Enneaden I 1, I 6, II 9, III 8, V 1, V 5, V 8, VI 4, VI 5, VI 7, VI 9*. In: *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Übers. und Hrsg. v. Christian Tornau. Stuttgart: Reclam 2001
- Ders.: *Enneaden I 4, I 2, I 7, I 9*
- Platon: *Parmenides*. Übers. und Hrsg. v. Ekkehard Martens. Stuttgart: Reclam 2001
- Schwarz, Ernst: *Die Weisheit des alten China. Mythos-Religion-Philosophie-Politik*. München: Kösel 1994
- Wallner, Friedrich: *Culture and Knowledge Vol. 9. Five Lectures on the Foundations of Chinese Medicine*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2009
- Wilhelm, Richard: *Chinesische Philosophie. Eine Einführung*. Wiesbaden: Marix 2007.

- Wilhelm, Richard (Übers.): *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. München 2004 (zit. als DD <Buch>, <Kapitel>)
- Wilhelm, Richard (Übers.): *I Ging. Das Buch der Wandlungen*. München: Piper 2006
- Wilhelm, Richard (Übers.): *Konfuzius. Gespräche*. München: C.H.Beck 2007³
- Wilhelm, Richard (Übers.): *Laotse. Tao te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. München: Piper 2005 (zit. nach Paragraphen)
- Wilhelm, Richard (Übers.): *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*. In: *Bibliothek der Weltreligionen. Der Taoismus*. Paderborn: Voltmedia 2006
- Wilhelm, Richard (Übers.); Jung, Carl Gustav: *Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch vom Bewußtsein und Leben*. München: Hugendubel 2005
- Wolter, Gustav-Adolf: *Geschichte Chinas. 4000 Jahre Reich der Mitte*. München: Moewig 1987

Appendix – Yang Dschu

Yang Dschu weist im Gegensatz zu seinem Vorgänger stark hedonistische Züge auf. Vergleichsweise finden sich in seinen Lehren starke Ähnlichkeiten zu seinem Zeitgenossen Epikur. Für Yang Dschu ist die spirituelle Vollendung als letzte Konsequenz dieser Weltanschauung nicht das Wichtigste, sondern das individuelle Glück. Die Wünsche und Begierden sind keine irreführenden Absichten, sondern widerspiegeln die natürlichen Neigungen. Daher ist es für ihn auch wichtigste Maxime, diesen Neigungen freien Lauf zu lassen. „Sich ausleben ist das Ganze! Nichts verhindern, nichts unterdrücken!“ Und weiter: „Laß deine Ohren hören, was sie begehren! Laß deine Augen sehen, was sie begehren! Laß deine Nase riechen, was sie begehrt! Laß deinen Mund reden, was er begehrt! Laß deinen Leib genießen, was er begehrt! Laß deinen Willen tun, was er begehrt!“ (LD VII, 7)¹³³. Worte, wie sie bei Laotse nie vorstellbar gewesen wären.

Wie auch dieser predigte Yang Dschu einen Rückzug aus dem öffentlichen Leben, um nicht durch Verstrickungen Konflikte herbeizuführen. Im Gegensatz jedoch strebte er nicht mittels Enthaltensamkeit nach Frieden und Harmonie, sondern sah darin Grund genug, sein individuelles Glück zu vollenden. „Die beiden Übermenschen“ (LD VII, 8) geben Zeugnis davon: ein Kanzler hatte zwei Brüder – „[d]er ältere war dem Wein ergeben und der jüngere der Frauenschönheit“ (ebd.) –, beide leben in Zurückgezogenheit, leben ihre Leidenschaften aus und wollen von den Geschäften ihres politisch tätigen Bruders nichts wissen. Nach Yang Dschu sind diese „Übermenschen“, da sie den richtigen Weg im Leben gefunden haben. Einen Freund befragend erhält der Kanzler die Antwort: „Du lebst mit Übermenschen zusammen und hast es nicht gewusst; wer will behaupten, dass du weise bist!“ (ebd.).

In Anbetracht des „Gleichmacher[s] Tod“ (LD VII, 3) lohnt es sich nicht, im Leben nach Idealen zu streben – Ruhm, Macht, Wohlstand, sowie Weisheit oder Güte. Im Tod sind sie alle gleich. „Darum lasst uns des Lebens Gegenwart ergreifen! Wozu sich sorgen um das, was nach dem Tode kommt! (ebd.).

¹³³ Die Lehren des Yang Dschu finden sich in Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Das gesamte Buch VII trägt den Titel ‚Yang Dschu‘ und behandelt ausschließlich dessen Lehren.

Yang Dschu weist dekadente Züge in seinen Lehren auf, die stark von Laotse und Dschuang Dsi abweichen. Die Ansicht, dass alle Menschen im *tao* den gleichen Urgrund haben, und somit auf eine metaphysische Weise miteinander Eins sind, tritt bei ihm völlig in den Hintergrund. Seine Auffassung von Natürlichkeit beinhaltet nicht ein gemeinsames Naturgesetz, das im Verborgenen wirkt und von selbst, ohne menschliches Zutun, die Welt bewegt, sondern die Individualität und Endlichkeit eines jeden Einzelnen.

Yang Dschus Geburt wird ins Jahr 450 v.Chr. datiert¹³⁴, und sein Wirken fällt somit auch in die Epoche der Streitenden Reiche. Seine Philosophie ist weltanschaulich an den Lehren Laotse orientiert, doch seine Ethik nimmt eine gänzlich andere Wendung. Er sehnt nicht, die Welt zu verbessern, würde doch der Tod ohnehin wieder alle Wogen glätten. Vielmehr sucht er für sich einen Weg, mit dem Verfall um ihm herum fertig zu werden. Dabei stellt er den Menschen gleich einem Beobachter neben das weltliche Geschehen, und die Verwirklichung der Bedürfnisse ins Zentrum, allerdings – und damit ist er wieder mit den Lehren Laotse und Dschuang Dsi konform – ohne Schaden anzurichten, „und so vermochte er das Spiel der Verwesung eines ganzen Zeitalters, das in ihm sich entfaltet, mit einem faszinierenden Schimmer zu umgeben“¹³⁵.

¹³⁴ Quelle: Wilhelm 2007

¹³⁵ Wilhelm 2006, Der Taoismus, 98f

Danksagung

Zufürderst möchte ich meiner Frau Susanna Cantele, geb. Mitterlehner, danken. Sie gab mir am 4. September 2009 das Ja-Wort und hat damit mein Leben aufs Unendliche erfüllt.

Besonderer Dank gilt auch meiner Betreuerin Univ.-Doz. MMag. Dr. Hisaki Hashi, die die Entstehung dieser Arbeit geduldig und mit wertvollem Input begleitet hat.

Dankbar erwähnen möchte ich auch noch Prof. Mag. Dr. Friedrich Wallner und Ass.-Prof. i. R. Dr. Werner Gabriel, die mich mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit inspiriert und dadurch einen wesentlichen Beitrag zur Findung dieses Themas geleistet haben.

Ganz besonders möchte ich mich bei meinen Eltern, Irene und Claudio Cantele, bedanken. Sie haben mir dieses Studium ermöglicht und mir stets emotionalen Rückhalt geboten.

Zuletzt seien noch meine Verwandte und Freunde erwähnt, die diese Arbeit gelesen und mir damit sehr bei der Entwicklung geholfen haben.

Lebenslauf

Dorian Cantele

1983 geboren am 16. März in Wien

Bildungsweg

2001 Abschluss des neusprachlichen Zweiges am Gymnasium Sacré Coeur
Pressbaum

2002 – 2003 Studium der Technischen Mathematik an der Technischen Universität Wien

2003 – 2010 Studium der Philosophie an der Universität Wien

2004 – Studium der Volkswirtschaftslehre an der Universität Wien

2005 – 2006 Sprachkurs Polnisch im Rahmen des Studiums der Slawistik an der Universität
Wien