

François Jullien

Vom Sein zum Leben

FRANÇOIS JULLIEN

*Vom
Sein zum
Leben*

Euro-chinesisches
Lexikon des Denkens

Aus dem Französischen
von Erwin Landrichter



Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung

- 11 *I. Neigung (vs. Kausalität)*
20 *II. Potenzial der Situation (vs. Initiative des Subjekts)*
29 *III. Disponibilität (vs. Freiheit)*
41 *IV. Zuverlässigkeit (vs. Aufrichtigkeit)*
52 *V. Beharrlichkeit (vs. Wille)*
66 *VI. Schräges (vs. Frontales)*
78 *VII. Kniff (vs. Methode)*
89 *VIII. Beeinflussung (vs. Überredung)*
99 *IX. Kohärenz (vs. Sinn)*
111 *X. Einvernehmen (vs. Erkenntnis)*
119 *XI. Reifung (vs. Modellierung)*
128 *XII. Regulierung (vs. Offenbarung)*
141 *XIII. Stille Verwandlung (vs. Lautstarkes Ereignis)*
150 *XIV. Evasiv (vs. Bestimmendes Zuweisen)*
161 *XV. Allusiv (vs. Allegorisch)*
172 *XVI. Ambigue (vs. Äquivok)*
188 *XVII. Zwischen (vs. Jenseits)*
203 *XVIII. Aufschwung (vs. Stillstand)*
217 *XIX. Nichtverschieben (vs. Aufzuschieben wissen)*
232 *XX. Ressource (vs. Wahrheit)*
- 250 *Subjekt/Situation*
Von einer Gabelung im Denken
- 283 *Nachwort*
Vom Abstand zum Gemeinsamen
- 335 *Anmerkungen*

Im Lauf der Arbeit kommt ein Zeitpunkt – ein Moment im Leben vielleicht? –, wo es angebracht erscheint, die verschiedenen Fäden miteinander zu verbinden oder, so könnte man auch sagen, sich einen Überblick über seine Baustelle zu verschaffen. Ein Moment des kritischen Resümees, so wie ihn ein Gärtner erlebt, wenn er einen Rundgang durch seinen Garten macht, um zu sehen, was darin gedeiht, was Wurzeln geschlagen hat und was nicht, in welchem Zustand sich die Pflanzen befinden, welcher Boden einer erneuten Bearbeitung bedarf, wo ausgerissen und wo neu gepflanzt werden muss.

Bei einer philosophischen Baustelle geht es darum, den Zustand seiner Konzepte¹ zusammenzufassen und zu sehen, wozu sie wohl dienen könnten. Es sind hier Konzepte aus der Begegnung von chinesischem und europäischem Denken hervorgegangen, oder genauer gesagt: aus dem chinesischen und dem europäischen Sprechen-Denken [langue-pensée], denn selbst wenn es nicht von der jeweiligen Sprache determiniert wird, so beutet das Denken nicht minder deren Ressourcen aus. Die Konzepte, die ich hier vorlege, sind aus dieser Begegnung entstanden, dienen jedoch zugleich auch dazu, diese Begegnung überhaupt erst zu konzipieren, d. h. sie zuallererst möglich zu machen. Genau darin liegt tatsächlich die Schwierigkeit: Eine Begegnung dieser Sprachen und Denkweisen sollte Werkzeuge in der Art produzieren, dass ohne sie diese Begegnung gar nicht stattfinden könnte – das Resultat ist demnach auch die Vorbedingung. Wie aber kann man zwischen den Denkweisen

denken, d. h. ohne in der einen oder anderen eingesperrt zu bleiben, sondern sich von der einen durch und querverlaufend zur anderen zu lösen, um ihnen zu erlauben, sich füreinander zu interpretieren? Ich werde hier so vorgehen, dass ich abwechselnd bei der einen und bei der anderen vorbeischaue, und zwar sowohl von der einen Seite her als auch von der anderen, lateral also, jedoch ohne mich auf eine der beiden festzulegen, qua hinc, qua hac heißt das im Lateinischen oder umgangssprachlich im Französischen »cahin-caha«. Ja, einmal so, einmal so, sich hin- und herwindend. Diese Vorgehensweise ist nicht sehr glorios, aber die einzig logische, wenn man nicht der üblichen Illusion verfallen will, sich eine unmögliche Überstülpung (einer unmittelbar direkten Übersetzung dieser Sprachen und Denkweisen) anzumaßen: wenn man die notwendigen Voraussetzungen zur beiderseitigen Anbahnung eines wechselseitigen Anhörens schaffen will. Anderenfalls würde man ja gleich zu Beginn die Kategorien und Voraussetzungen der eigenen Sprache und des eigenen Denkens, die jedoch ungedacht bleiben, auf dieses Anderweitige der Sprache und des Denkens projizieren und könnte einander dann wohl kaum noch tatsächlich begegnen.

Mit anderen Worten: Ich glaube nicht, dass man vom Westen her das chinesische Denken direkt oder frontal »vorstellen«, es resümieren, einen Gesamtüberblick bzw. ein handliches Digest davon verfassen oder gar seine Geschichte schreiben kann. Man bleibt unvermeidlich und ohne es zu bemerken von den implizierten Entscheidungen seiner eigenen Sprache und seines Denkens abhängig und würde letztlich stets bloß ein Faksimile dessen vorfinden, was man bereits gedacht hat, mit mehr oder weniger großen Abweichungen. Es hat keinerlei Verstörung stattgefunden, man hat nicht Abstand genommen. Man hat »das Europa mit seinen alten Brüstungen« nicht verlassen. Die einzige Strategie, die ich sehe, um dieser Aporie zu entgehen, ist, eine schrittweise Gegenüberstellung vorzunehmen, lateral, wie ich bereits sagte, mit aufeinander folgenden Seitenschritten, durch miteinander verknüpfte Verschiebungen und Verstörungen, durch Ent- und Rekatégorisierungen, Masche für Masche knüpfend von einem Konzept zum nächsten, sodass diese im Fortgang ein Lexikon ergeben.

Die Lemmata dieses Lexikons sind keine auf ihre Allgemeinheit vertrauende Begriffe, sondern konzeptuelle Abstände [écarts], die eine nur allzu schnell zugestandene Allgemeinheit rissig werden lassen und dadurch ein Dazwischen unter diesen Sprachen und Denkweisen öffnen. In weiterer Folge wird es nicht darum gehen, zu »vergleichen«, indem versucht wird, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zu identifizieren, um das eine wie das andere Denken zu charakterisieren – diese Identifizierungen wären ebenso vergeblich wie unmöglich. Vielmehr wird durch die Organisation einer Gegenüberstellung dieser Sprachen und Denkweisen eine wechselseitige Betrachtung möglich, aus der eine Reflexion der einen durch die andere resultiert, und zwar simultan und beiderseits. Da es dem Abstand eigen ist, nicht wie die Unterscheidung durch die Einteilung in Gleiches und Anderes Ordnung zu schaffen, sondern Verwirrung zu stiften, indem er herauszufinden auffordert, wie groß er ist, wird er durch die sich eröffnende Distanz das Denken wieder in Spannung versetzen, also wieder in seiner Arbeit aktivieren. Auch sind diese Konzepte nicht retrospektiv, indem sie eine Bilanz der beiden bisherigen Traditionen ziehen, sondern prospektiv: Indem sie eine Dissidenz innerhalb der Philosophie in Gang setzen und in weiterer Folge eine schrittweise Rekonfiguration des Denkbaren, rufen sie zu einem Denken auf, das sich der auf beiden Seiten zur Verfügung stehenden Ressourcen bedient und dabei die festgefahrenen Bahnen der einen wie auch der anderen zugunsten eines Neuanfangs verlässt. Wenn man Schweiß und Frust (Arbeit) auf sich nimmt, aber auch Lust, Leidenschaft und »Frohsinn« zulässt – die »Fröhliche Wissenschaft« steht im Gegensatz zu dem, was die sinologische Gelehrsamkeit nur allzu oft an Freudlosigkeit an sich hat –, kann das Denken wieder zur Initiative finden, dann kann es aufs Neue etwas wagen.

Konzept heißt so viel wie Werkzeug. Jedes hier geschmiedete Konzept ist nun eines im Hinblick auf ein anderes (versus ein anderes), das zunächst das semantische oder funktionale Äquivalent von ihm zu sein scheint, das sich aber durch den Abstand als das Gegensätzliche oder als Antonym von ihm herausstellt. Dergleichen Konzepte »entfalten« das Denken, d. h. sie öffnen die markierten und verfestigten

»Faltungen« wieder. Sie haben daher keine spezifische Anwendung oder ein bereits im Vorhinein zugewiesenes Gebiet. Dafür lassen sie nach und nach, über den einen oder anderen indirekten Zugang, Rissbildungen in dem Ganzen erkennen, die es zu erforschen gilt: Rissbildungen zwischen dem, was sich im Rahmen des europäischen Denkens als Dominanz des Subjekts erweist, und dem, was wir in Europa nur mit dem armseligen, zu restriktiven Ausdruck Situation bezeichnen (zu restriktiv, weil eben nicht losgelöst von der Perspektive des Subjekts) – diese Alternative gilt es zu konstruieren. Dabei sind die Konzepte dieser Zwischenwelt Vagabunden. Sie sind zu allem zu gebrauchen, sie durchqueren ganz munter die traditionellen Gebiete der Geschichte, der Moral, der Politik oder Ästhetik, sie wandern von der Ersten Philosophie bis zur Denkweise des Managements. Sie sind sowohl theoretisch als auch praktisch, oder genauer gesagt: Sie beginnen, den Gegensatz von »Theorie« und »Praxis« aufzuweichen. Ich würde sagen, sie sind eher strategisch. Indem sie die Ressourcen der einen und anderen Sprache, des einen und anderen Denkens nutzen, dienen sie dazu, eine Strategie sowohl von Leben [vivre] als auch von Denken auszuarbeiten.

Welche Perspektive entfaltet sich im Zuge dieses Ablaufs, welche Geschichte gibt sich darin zu erkennen? Da profiliert sich nach und nach, dem Faden folgend, mit dem ich Masche für Masche zwischen dem Sprechen-Denken Chinas und dem Europas stricke, ein Ausgang aus der »Frage des Seins«, der sich zugleich als ein Zugang zum Denken von Leben herausstellt. Man kann tatsächlich nicht »weggehen« (etwas dekonstruieren), ohne anderswo hineinzugehen (etwas zu entdecken). Wenn nun Leben sich nicht mit der Begrifflichkeit von »Sein«, d. h. von Wissen, erfassen lässt, in der das europäische Denken, zumindest die Mehrheit der Philosophie, gedacht hat – wie kann man es dann angehen? Oder anders gesagt: Wenn »leben« sich nicht zum Gegenstand des Denkens machen lässt, weil man von Anfang an darin befasst und daher ohne Distanz zu ihm ist, wie kann man dann Zugang dazu finden? Schließlich ist es doch wahr, dass wir nichts anderes anstreben als zu leben.

I

Neigung (vs. Kausalität)

– 1 –

Wir mussten, um die Dinge zu denken, das Sein und das Werden trennen. »Wir« – sind das nur die Griechen? Und wenn ich sage: »die Dinge«, so handelt es sich selbstverständlich genauso um Lebewesen wie um Dinge, unabhängig von ihrer Natur und ihrem Verhalten – der Terminus möchte durch seine Unbestimmtheit so allgemein wie möglich sein. In einer allerersten Geste – und sie scheint durch die Vorgehensweise des Geistes geboten – unterscheiden wir zwischen dem *Statischen* und dem *Dynamischen*, zwischen stabilem und bewegtem Zustand, wobei sich Letzterer durch die Veränderung, die in ihm stattfindet, sogar als widersprüchlich erweist. Nicht dass wir die Dinge unausweichlich durch Sprachzwänge stabilisieren – in Frankreich ist das die Frage Bergsons –, aber wir betrachten einerseits die *Situation* und andererseits ihre *Entwicklung*. Von daher kommt es, dass wir die Dinge nicht in ihrer Konfiguration und zugleich in ihrer Transformation sehen können und dass wir niemals ausreichend an ein Ding herankommen – eben weil es kein in irgendeiner Weise isolierbares »es« ist –, wo wir doch wissen (*wodurch* wir wissen), dass Reelles vor sich geht oder sich spannt, aber eben nicht ist (*res*: das substantielle »Ding«). Wir wissen nur, dass es *erfolgt*. Das heißt, dass wir nicht so sehr den Übergang vom einen zum anderen als vielmehr die Untrennbarkeit von beiden in einem schwarzen Loch belassen: dass die Dinge *sich* aus dem *konstituieren*, aus dem sie *sich entwickeln*. Was sich genauso umgekehrt lesen lässt: Sie entwickeln sich aus dem,

was sie konstituiert. Um die Termini von früher wieder aufzunehmen, könnte man sagen: Das Ereignis ist in der Struktur.

Neigung [propension] scheint mir der geeignetste Terminus zu sein, um diesem Mangel abzuhelfen, nämlich diese Untrennbarkeit zu bezeichnen und einzugrenzen. Er würde diesem Udenkbaren am nächsten kommen, um zu sagen, wie die Dinge von dem, was sie »sind«, herbeigeführt werden und das »sind«, was sie herbeiführt: wie die Disposition in ihnen die Neigung impliziert und wie *zugleich* die Neigung selbst die Disposition konstituiert – wie die Entwicklung also nicht nur in der Konfiguration enthalten ist, sondern eins mit ihr ist und in ihr aufgeht. Dafür habe ich einige Bestätigung in einem Terminus des chinesischen Denkens der Antike gefunden, nämlich im *shi* 勢. Das ist kein streng umrissener Begriff, der aber auf verschiedensten Gebieten Verwendung findet, von der Strategie bis zur Theorie der Machtausübung, von der Ästhetik bis zu grundlegenden Gedanken zur Geschichte und Philosophie, und ich war im Laufe der Lektüre der Texte erstaunt, dass er genauso oft mit »Situation« wie mit »Evolution«, mit »Bedingung« ebenso wie mit »Verlauf« übersetzt wurde.

Bis zu welchem, von der Intelligenz nie völlig geklärten, Punkt verbinden sich diese Begriffspaare miteinander, sodass sie sich als kommunizierend, ja sogar als äquivalent erweisen? »Tendenz« wäre noch zu sehr auf Seiten von Entwicklung, um brauchbar zu sein; es ließe das Situative zu wenig zur Geltung kommen; dieser Terminus wird nur allzu oft auch ins Psychologische hineingestopft, und zwar zu genetisch. Aus »Neigung« dagegen – der Terminus *Propension* ist eher ausgefallen, aber Leibniz hat ihn gekannt – hören wir heraus, dass die Dinge nicht »sind«, aber dass sie (sich) »neigen«, dass sie sich entsprechend ihrer Neigung spalten und dass gerade das ihr »Weiterkommen« ausmacht; dass sie durch ihre *Gewichtung [pesée]* (*pendere*) je nach Situation nicht zu kippen aufhören und durch diesen Elan und Schwung ihre Zukunft *pro*-duzieren; dass sie von vornherein danach streben, sich zu rekonfigurieren, aus dem einfachen Grund, weil sie stets nicht ein »Seiendes«, sondern ein Sich-Neigen sind. Stets: Die Welt besteht nur daraus, dass sich alles ständig und

in gewisser Weise »nach vorne neigt« – *pro-pendere* – und so ihre Erneuerung produziert.

Wenn man von diesem Vokabular Gebrauch macht, hat man den Eindruck, in eine Art materialistische und deterministische Theorie zurückzufallen, wie wir sie in Europa immer wieder seit der Antike entwickelt haben. Genau das ist aber nicht der Fall – und eben hier kann uns das Denken von *Neigung* etwas Neues bringen, insofern es beginnt, uns von unseren Erwartungen wegzurücken. Interessant an diesem Konzept – oder besser: an dem, woraus ein Konzept zu machen wäre – ist, dass es uns von den Explikationen befreit, uns also aus dem Regime der Kausalität entlässt, das über das europäische Wissen geherrscht hat, um uns in eine beständige *Implikation* einzuführen. Die Griechen haben ausgehend von »Ursache« und »Prinzip« gedacht, von einer vorangehenden Ursache und einem wirkenden Prinzip (*aitia* αἰτία und *archē* ἀρχή sind die zwei einleitenden Termini des aristotelischen Vokabulars²). Wir dringen, anders gesagt, durch die »Ursache« zum »Ding« vor, dieses bezieht seine Wahrheit von jener, und wir »geben Rechenschaft« von welchem Seienden auch immer (das berühmte *logon didonai* der Griechen) nur durch etwas ihm Äußeres – was, zumindest auf symbolische Weise, das *Ex-* von Explikation verdeutlicht. »Kenntnis« ist so viel wie »die Ursachen der Dinge kennen«. *Rerum cognoscere causas* heißt im Lateinischen sentenziös eine Formel, die das Mysterium der Welt angeblich entschleierte, indem es dieses dem explanativen Regime unterwirft. Gott selbst – Platon sieht darin bereits eine Evidenz – wird als »erste Ursache« gesetzt, über die man nicht hinauszugehen imstande sei und von der ausgehend sich alles aneinanderreihen und »erklären« ließe (oder auch, im *Phaidon*, die »Idee« als »Ursache«).

Es liegt demnach hier, in der *Kausalität*, eine Wirkung der Intelligenz oder der Klarheit vor, die sich in allem fortsetzt, mit dessen Stempel

die Griechen alles Wirkliche versehen haben (damit es als »wirklich« anerkannt wird, gemäß der Zweiteilung »verursachend«/»verursacht«). Die kausale *Verbindung* ist als solche archetypisch, so sehr trifft es nämlich zu, dass die Rolle des Verstands eben darin besteht, in einer Weise Beziehungen herzustellen und zwei Dinge zu »verbinden«, wobei das eine außerhalb des anderen behalten wird und zugleich dieses hervorruft – alles nach dem Modell: Das Feuer ist die Ursache dafür, dass das Wasser kocht. Nun hat die Kausalität das europäische Denken so sehr dominiert, dass wir diesen Rahmen und dieses große explanative Regime, diesen mächtigen Hebel vor allem des physikalischen Wissens, nicht verlassen haben und es bis in unsere Moderne nicht beargwöhnt wurde – mit Ausnahme von Hume und Nietzsche, deren Größe gerade darin liegt, es hinterfragt zu haben. Was unsere Moderne ausmacht, ist eben zum Teil der Versuch, sich von diesem Joch der Verkettungen zu lösen, indem sie den Gedanken wagt, dass dieses einzig unsere »Gewohnheit« als Rechtfertigung haben könnte. Was sie ausmacht, ist der Versuch, den Geist von der großartigen Antriebsfeder der Kausalität zu emanzipieren, und zwar bereits in der Physik, vor allem aber in der an ihr scheiternden Meta-Physik, die zu sorglos glaubte, ihr Gebäude auf diesem Kunstgriff errichten zu können.

Einige chinesische Denker am Ende der Antike (jene, die man die Späten Mohisten nannte) haben sehr wohl ebenfalls die Kausalität gedacht und sie sogar an den Beginn ihres *Kanons* gestellt, doch muss man sogleich bemerken, dass sie im Rahmen der chinesischen Tradition eine Sonderstellung einnehmen. Sie, die durch ihr Interesse an der Wissenschaft, der Physik und Optik, wie auch mit ihrer Forderung nach einer Definition sowie der Strenge ihrer Widerlegungsregeln den Griechen so nahe zu stehen scheinen, haben sich niemals mit dem *dao*, dem »Weg«, abgegeben: Wie weit haben sie sich von der Logik des Prozessualen, die unter dem Thema des »Wegs« das chinesische Denken dominiert hat, entfernt? Jedenfalls lässt sich bei ihnen die Möglichkeit eines Denkens erahnen, die die chinesische Tradition in ihrer Gesamtheit nicht entwickelt hat. Zweifellos gehörten sie

selbst dem Milieu von Handwerkern oder »Technikern« an und nicht jenem der Berater des Hofes und der Literaten. Überdies wurden uns ihre Texte nur in Bruchstücken überliefert, da sie in China erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wiedergefunden wurden, wiederentdeckt zur selben Zeit, in der es auch zur Begegnung mit dem europäischen Denken kam. Das reicht, um zu verstehen, weshalb das erkannte *Mögliche* der Kausalität nicht dazu geführt hat, sich im Kontext des chinesischen Denkens zu entwickeln; oder weshalb ein anderes Mögliches die Oberhand gewann, das nicht versucht hat, die Welt zu erklären, auf ihr großes Warum zu antworten und sich dagegen darauf konzentrierte, ihren geringsten Neigungen auf scharfsinnige Art auf die Spur zu kommen, um sich ihre Wendungen zu eigen zu machen und so in einen Einklang zu ihrem »Funktionieren« zu gelangen. Auf diese Weise wendet es sich ab von dem, was wir Physik und Metaphysik nennen, braucht es weder einen Gott als »Ursache« der Welt noch den Gedanken der Freiheit als »Ursache« des Subjektwillens.

In Termini von Neigung und nicht mehr jenen von Kausalität zu denken, heißt nicht nur, das Regime von *Explikation* zugunsten eines Regimes der *Implikation* zu verlassen oder auch von einer externen zu einer internen Begründung überzugehen, die sich als Immanenz versteht, sondern lässt uns, im weitesten Sinn, von der Klarheit durch ein »Abkoppeln« (der Elemente) und »Entkoppeln« (der Gegenteile), jener des Seins und seiner Konstruktion, in die Logik des zugleich *Stufenlosen* und auch *Korrelierenden* und insofern unendlich im Prozesshaften Verschränkten hineinkippen. Man muss verstehen, dass das *Prozessuale* radikal von dem zu trennen ist, was wir traditionellerweise unter »Werden« begreifen, da Letzteres stets im Schatten des Seins und als seine Ableitung oder sein Vergehen verstanden wird. Entweder war das Werden eine Degeneration, Opfer seines Verderbens, weil das Sein im zeitlichen Verlauf in der Geruhsamkeit der Identität versackte, oder es war, im Gegenteil, als »Potenz« (*dynamis*) auf ein Ziel ausgerichtet und bestrebt, dieses zu verwirklichen (die *energeia* des Aristoteles). Die *Neigung* dagegen deutet auf eine Entfaltung hin, die durch keinen Verlust ausgelöst wird, aber auch von

keiner Berufung gekennzeichnet ist, die von vorne herbeigeführt wird, aber nicht zu etwas hin (dieses *zu³ der Verwirklichung und des Ziels). Vielmehr wirkt sie einzig durch die Weise, wie eine Situation dazu tendiert, »sich zu neigen«, indem sie ihre Richtung einschlägt, ihre Verlängerung induziert und ihre Erneuerung produziert.

Daraus folgt, dass die für das Erfassen von Neigung erforderliche Intelligenzmodalität nicht die der »Verbindung« ist (der »synthetischen«, jene des Verstands im Kant'schen Sinn), sondern, sagen wir einmal, eine des *umsichtigen Einschätzungsvermögens* [*discernement*] (häufige Bedeutung von *zhi* 知); ein Einschätzungsvermögen, das in jedem Faden oder jeder Faser einer Situation den »Ansatz« einer Verwandlung aufzuspüren vermag (der Begriff des *ji* 幾 aus der Antike im chinesischen *Buch der Wandlungen*). Statt Zustände zu analysieren, geht es also darum, Phasen und Etappen auf eine Weise zu beobachten, die es erlaubt, die im Entstehen begriffene Mutation bereits in der gegenwärtigen wahrzunehmen, und zwar in ihren *Grundzügen* [*linéaments*] (der Begriff von *xiang* 象). »Kontextuelle« Intelligenz hat man sie genannt, sowohl ab- und verzweigend als auch zusammenfassend, denn man muss jederzeit herausfinden, wie die Konfiguration in eine bestimmte Richtung zu kippen sich anschickt und das aufgrund der Verhältnisse und Variablen, die das Ganze ausmachen, durch den Effekt ihrer Paarbildung, eben das, was wir »Situation« nennen – *Situation*, ein Terminus, der von Neuem gedacht werden muss. Von nun an wird man sich nicht mehr damit zufriedengeben, die singuläre Verursachung einer Wirkung zu verfolgen. Alles ist immer nur ein von seinen Polaritäten her konditioniertes Spiel korrelierender Faktoren, aus dem sich ein Richtungswechsel ergibt – förmlich sekretiert, der aus einer winzigen, kaum aufkeimenden Möglichkeit zu einer immer wahrscheinlicheren wird, bis er sich dann tatsächlich aktualisiert.

— 3 —

Der Eintritt in die Logik der Neigung bringt nun die große, übrigens bewundernswürdige, europäische Inszenierung der *Wahlmöglichkeit* und ihrer Freiheit ins Wanken. Die griechische Frage bezüglich der Ethik ist jene nach der Ursache meines Handelns. Damit ich nicht in die Fänge einer deterministischen Erklärung gerate, muss ich wohl eine Unterbrechung in ihrer Rationalität schaffen, indem ich so etwas wie eine »Abwandlung« voraussetze, die aber zufällig (*clinamen*) ist und so wirkt, dass sie durch ihre eigene Ursache »die unendliche Aufeinanderfolge der Ursachen verhindert«, wie Lukrez das sagen wird, und so Platz für die Möglichkeit eines Willens macht.⁴ Wenn ich, wie das die Griechen gemacht haben, im Verlauf meines Verhaltens ein besonderes Segment herauschneide und isoliere, dem ich einen Anfang und ein Ende zuschreibe und das ich »Handlung« (*praxis*) nenne und diese von nun an nur eine Mehrzahl von Anfügungen zur Folge hat (»eine« Handlung – »unbestimmt viele« Handlungen), dann kann ich es nicht vermeiden, Fragen zur Herleitung und Begründung einer derartigen, sich als Entität konstituierenden Einheit von »Handlung« zu stellen. Ich kann nicht umhin, mir die Frage zu stellen, ob ich diese Handlung, isoliert wie sie ist, durch eine interne oder externe Kausalität vollzogen habe, durch eine, die von mir abhängig ist oder nicht, »aus freien Stücken« oder »unfreiwillig« (*ekōn/akōn ἐκῶν/ἄκῶν*). Es ist die erste Klippe der Moral zu Beginn der Verantwortung. Tatsächlich hat die griechische Tragödie diese Frage noch vor der Philosophie thematisiert: Ajax (bei Sophokles), der sich in sein Schwert stürzt – hat er das von sich aus gemacht oder war er Opfer eines von anderswo herrührenden Wahnsinns, einer göttlichen Rache?

Wenn sich der Westen so sehr an die Freiheit geklammert und aus ihr sein Ideal gemacht hat, so sicher deshalb, weil er sich Gedanken über die jedem Einzelnen gegebene Fähigkeit machte, seine eigene Ursache zu sein, unabhängig von aller äußeren Bestimmung, d. h. seinen Grund in »sich selbst« zu finden, *causa sui* zu sein, sagt

Spinoza zu Beginn seiner *Ethik*.⁵ In dem Augenblick aber, in dem ich nicht mehr in den Termini des isolierbaren, atomisierbaren Seins (oder Handelns) denke, sondern in jenen des kontinuierlichen Verlaufs (dessen, was ich mein Verhalten nenne: »Verlauf der Welt«, »Verlauf des Verhaltens«, *tian-xing, ren-xing* 天行, 人行, sagen parallel die Chinesen), kann die Frage nur mehr lauten: Durch welche ununterbrochene Inklination in dem, was meine ununterbrochene, wechselseitige Anregung mit der Welt ausmacht (*xiang-gan* 相感), bin ich dabei, den Wert meines Verhaltens zu modifizieren – ihn zu erhöhen oder zu erniedrigen? Eine derartige Neigung ist trotz allem keineswegs deterministisch (die Kehrseite unserer Freiheit, die als solche nichts verschiebt), aber der Anteil an Wahlmöglichkeit und Initiative wird im Lauf dieses Prozesses so sehr verdünnt, dass er kaum merkbar selektiv ist: Diese »Wahl« kommt nur dort, wo es letztendlich »hinneigt« und hineinkippt, zum Ausdruck – also in Form eines Resultats. Die Frage, die sich dann stellt, ist: Wie kann man dieses, dem Verhalten Vorausliegende fördern und qualifizieren, von dem in weiterer Folge die Moralität meines Benehmens durch Neigung herrührt? Wie kann der geringste »Ansatz« eines in mir entdeckten moralischen Verhaltens – wie etwa das Unglück anderer plötzlich »unerträglich« zu finden, so bei Menzius⁶ – weiter entfaltet und diese Neigung zum Guten hin »gleich dem Wasser, das abwärts neigt«, durch Schaffung günstiger Bedingungen »kultiviert« werden? Wenn schließlich das gesamte Benehmen nur mehr Ausdruck dieser moralischen Neigung ist, die Tugend somit spontan wird und weder Zwang noch Anstrengung bedarf,⁷ dann ist man »weise« geworden.

Ebenso verhält es sich mit dem Verständnis von Geschichte. Statt sie in Ereignisse zu atomisieren, von denen man durch das Feststellen ihrer Ursachen deren Verkettung deutlich machen will, verfolgt man sie über eine lange Zeit hinweg – in ihrer »langen Dauer« [*longue durée*], wie Braudel sagt – in ihren Kraftlinien und ihrer »Gesamtneigung« (*da shi* 大勢 nennt sie Wang Fuzhi⁸). Auch Montesquieu, dem bereits mit der zu bestimmten und daher zu zerstückelnden Vorgehensweise der Kausalität nicht gut zumute war, spielte darauf

an, als er von »allgemeiner Ursache« sprach, die er später durch den »hauptsächlichen Gang« ersetzte, um die berühmten Ursachen »der Größe der Römer und ihres Niedergangs« zu beschreiben.⁹ Die Geschichte ist nicht aus einem unendlichen Gewimmel unmöglich zu inventarisierender Ursachen gemacht, die zurückzuverfolgen man irgendwann einmal willkürlich aufhört, sondern aus Neigungen, die stets umfassend sind, ob man sie nun in größerem oder kleinerem Maßstab betrachtet, und die sich ständig verstärken und dann umkehren, oder besser noch: die bereits diskret sich umzukehren beginnen, während sie sich verstärkend ausbreiten. Man kann nur künstlich feststellen, wann »das« angefangen hat, und muss bemerken, dass selbst die hervorstechenden Ereignisse nur Modifikationen und die ausgewiesenen Situationen eigentlich immer nur Übergänge sind.

So wäre man heute, wo der Terminus »Krise« in aller Munde ist und angeblich die Wahrheit unserer Zeit auf den Punkt bringt, in heilsamem Zweifel zu fragen berechtigt: Wann hat die »Krise« in Europa eigentlich begonnen? Sollte man analysierend die »Ursachen« aufzählen? Nun, wenn sie eines Tages begonnen hat, so sagt man sich, dann wird sie auch eines Tages aufhören. Jeder markierte Anfang ruft auch nach einem deutlichen Ende, wo doch jedes Segment zwei Endpunkte hat ... Bald wird man dieses Theaters von Vorhang hoch und Vorhang runter, dieser leichtfertigen und scheinbar heilsamen Vorstellung von einem Eintritt und einem Austritt aus einem »Tunnel« überdrüssig. Wie kann man nicht dieser *Neigung des Ensembles* gewahr werden, der entsprechend sich das wirtschaftliche und politische *Potenzial* in ständiger Modifikation verschiebt, von der Situation wie auf einer Flutwelle getragen, und zwar vor allem von Westen in Richtung Fernen Osten? Diese Wende wird in der Folge noch andere Richtungsänderungen kennen, die sich bereits abzeichnen.

II

Potenzial der Situation
(vs. Initiative des Subjekts)

– 1 –

Was die europäische Philosophie auszeichnete und zurückblickend letztlich ihr Schicksal war, ist, dass sie auf die Idee kam, ihren Anfang in einem Ich-Subjekt zu verankern. Diese Feststellung ist – leider! – zu banal, um sie ausreichend zu reflektieren: dass, wenn ich denke, ich zu denken beginne, und zwar nicht die Welt oder die »Dinge«, sondern dieses »Ich«, das denkt; dass dieses Subjekt sich selbst als erstes Objekt und sich selbst genügend setzt, und die »Welt« erst daran anschließend, quasi als Folge, an die Reihe kommt. An dieses »Ich denke«, an dieses inselhafte *cogito*, dessen Grundzüge bei Augustinus zu finden sind, hat Descartes anzuknüpfen verstanden, wodurch, so Hegel, das »Land der Wahrheit« in Sicht geriet. Dass der zu zweifeln beginnende Philosoph entdeckt, sein Denken sei ungewiss und schlecht abgesichert, ist offensichtlich zweitrangig in Anbetracht dieses ursprünglichen »Ichs«, auf das er sich, um anzufangen, wie auf einen Felsen retten konnte, oder mehr noch: Dieser Zweifel selbst ist wesentlich, denn es ist dieses *Ich* in »ich zweifle«, das sich als dasjenige erweist, woran ich nicht zweifeln kann, so sehr ich mich auch anstrengte. Wovon hat sich Descartes unwissentlich nun gleich zu Beginn durch diesen hyperbolischen Zweifel getrennt, der mit einem Schlag alles zu umfassen meint und von dem ausgehend man selbstverständlich nicht abgehalten wird, die Welt und jedes Ding wieder auf seinem Platz zu finden? Was er später nach Belieben einzufangen trachtet, kann er nur in Abhängigkeit zu diesem anfänglichen