

Manuskript

Bayern2Radio - radioWissen



Die Seele Chinas – Zur Aktualität taoistischer Ideen

1. Strohpuppen im Kosmos

Gespräch mit Claus Christian Schroeder

Interview: Andreas Geyer
Redaktion: Rudolf Vogel

Geyer:

Herr Schroeder, wie kommt es, dass Sie sich als Psychologe so eingehend mit der Kultur Chinas beschäftigt haben?

Schroeder:

Es ist richtig und wichtig, dass Sie gleich vorab darauf hinweisen, dass ich kein Sinologe bin. Mein Lehrgebiet ist die Allgemeine Psychologie, die im Wesentlichen darauf abzielt, die grundlegenden Prinzipien der menschlichen Erkenntnisgewinnung, also die allgemeinen Gesetze z. B. der Wahrnehmung, des Denkens, der Sprache, des Lernens usw., empirisch zu erforschen. Bei der Suche nach derartigen Universalien, die mithin für alle Menschen gelten müssten, kann es natürlich leicht passieren, dass man etwas für allgemeingültig hält, was in Wahrheit viel eher der Niederschlag der eigenen, also z. B. der europäischen soziokulturellen, Prägungen darstellt, in anderen Zivilisationen aber eventuell gar keine Rolle spielt. Deswegen haben mich die Unterschiede z. B. der Denkstile verschiedener Kulturen eigentlich immer mehr fasziniert als die Vermutung von Universalien. Denn so manches, was uns so selbstverständlich erscheint, dass es uns gar nicht weiter auffällt, wird anderswo als höchst problematisch, ja vielleicht sogar als Unfug betrachtet ...

Geyer:

... oder umgekehrt! Blaise Pascal war es, glaube ich, der den Satz geprägt hat – sinngemäß –: Was man diesseits der Pyrenäen für höchst vernünftig hält, gilt jenseits davon als Wahnsinn.

Schroeder:

Ja, wenn das im 17. Jahrhundert schon für Frankreich und Spanien galt, um wie viel mehr wird es dann erst für die Unterschiede zwischen Europa und China zutreffen. Unsere geistige Überlieferung geht ja bekanntlich vorwiegend auf die Ideen der alten Griechen zurück. Man kann sich jedoch kaum eine Philosophie, eine Weltsicht, eine Wirklichkeitskonstruktion vorstellen, die sich von der griechischen so grundlegend unterscheidet wie jene, die sich zur selben Zeit, also etwa seit dem 6. Jahrhundert v. Chr., in China entwickelte. Wenn es zutrifft, dass wir uns selber am besten gerade im Fremden, im völlig Andersartigen verstehen und erkennen lernen, dann erklärt das vielleicht am

ehesten, warum sich mein psychologisches Interesse seit fast 40 Jahren gerade auf diese uns oft so fremdartig erscheinende Ideengeschichte Chinas richtet.

Geyer:

Lassen sich die wesentlichen Unterschiede zwischen der chinesischen und der abendländischen Kultur vielleicht an einigen Beispielen verdeutlichen?

Schroeder:

Da gäbe es ziemlich viele, und da alle eng miteinander zusammenhängen, ist es nicht einfach, irgendetwas Beliebigen sozusagen als Schlüssel-Beispiel herauszustellen.

Geyer:

Nun, am auffälligsten ist ja sicherlich, dass die Chinesen eine ganz andere Schrift verwenden als wir. Ihre für uns bizarren und doch irgendwie faszinierenden Schriftzeichen haben wir ja alle schon mal bestaunt, z. B. in chinesischen Restaurants.

Schroeder:

Ja, und die meisten wissen auch, dass es sich dabei ursprünglich um stilisierte Bildzeichen handelte, nicht unähnlich jenen modernen Piktogrammen, die uns heute etwa auf internationalen Flughäfen die Orientierung erleichtern sollen. Wenn wir da z. B. Geld umtauschen wollen, halten wir nach dem Piktogramm Ausschau, das für gewöhnlich ein paar Münzen und Banknoten zeigt.

Geyer:

Ein Piktogramm zeigt ein vereinfachtes Bild dessen, was es bedeutet ...

Schroeder:

... ja, und zwar zunächst als synthetische oder synoptische Ganzheit, während wir, wenn wir das Wort „Geld“ mit lateinischen Buchstaben schreiben wollen, es zunächst nach dem Gehör analytisch, nämlich in die entsprechende Folge von Lauten oder Phonemen, zerlegt haben müssen. Im Gegensatz zu dem Piktogramm hat unser geschriebenes Wort „Geld“ mit dem Gegenstand, den es bezeichnet, nicht die geringste Ähnlichkeit.

Geyer:

Könnte man also, etwas vergrößert, sagen: Wir schreiben, Lautzeichen für Lautzeichen, wie wir das Gesprochene hören; die Chinesen hingegen malen oder skizzieren den Gegenstand als Ganzen, so wie wir ihn sehen?

Schroeder:

Was die Anfänge der chinesischen Schrift betrifft, kann man das schon so sagen. Aber die Mehrzahl der heutigen chinesischen Schriftzeichen sind keine reinen Ideogramme, sondern zumeist Komplexe oder Zusammensetzungen von Zeichen, die nicht mehr nur die Funktion bloßer Abbilder haben. Wesentlich ist allerdings, dass Lesen und Schreiben hier und dort an sehr unterschiedliche kognitive Operationen gebunden sind: bei uns an vorwiegend analytische, bei den Chinesen an vorwiegend synthetische. Das wird noch deutlicher, wenn man die für uns kaum vorstellbare Tatsache betrachtet, dass es im gesprochenen Chinesisch lediglich 420 Wörter gibt, alle einsilbig und viele davon im Klang so

ähnlich, dass wir sie leicht miteinander verwechseln. Das hat zur Folge, dass ein und dasselbe gesprochene Wort Dutzende verschiedener Bedeutungen haben kann. Einige solcher Homonyme kennen wir auch im Deutschen: z. B. kann ein „Tor“ ein Eingang sein oder ein einfältiger Mensch. Aber malen wir uns mal aus, wie es wäre, wenn wir nicht mehr als 420 Wörter zur Verfügung hätten, um deutsch zu sprechen.

Geyer:

Wir könnten ja, wie das die Chinesen offenbar tun, gleichlautende Wörter, wenn sie Unterschiedliches bedeuten sollen, mit unterschiedlicher Tonhöhe aussprechen.

Schroeder:

Gewiss, durch die Art der Intonation – das heutige Mandarin-Chinesisch kennt davon vier – wird die Homonymie der chinesischen Wörter ein Stück weit reduziert, aber sie bleibt immer noch beträchtlich. Um die Bedeutung eines Wortes in einer gesprochenen Mitteilung zu erfassen, muss ein chinesischer Hörer also dieses Wort zu allen übrigen in Beziehung setzen.

Geyer:

Also so, wie wir im Deutschen herausfinden, was für ein Tor gemeint ist, wenn wir hören „Der Mann steht im Tor“ oder aber „Der Mann ist ein Tor.“

Schroeder:

Genau. Welche Bedeutung das Wort „Tor“ hat, entnehmen wir dem Kontext des gesamten Satzes. Das gelingt uns relativ leicht, weil die Wörter „Mann“, „steht“ oder „ist“ in Ihren Beispielsätzen eindeutig sind, wäre aber sehr viel schwieriger, wenn auch diese Wörter ganz verschiedene Bedeutungen hätten – und zwar mehr als bloß zwei. Dann müssten wir erst eine uns kaum geläufige kognitive Operation erlernen: nämlich die Bedeutung jedes Wortes in einer Aussage in Abhängigkeit vom Kontext aller übrigen Wörter zu erschließen. Eben diese wiederum synthetische Operation aber ist ganz charakteristisch für das chinesische Denken, das Begriffen ebenso wie Dingen keine isolierte Existenz zuschreibt, sondern ein jegliches erst durch seine wechselseitigen Beziehungen zu anderem spezifiziert.

Geyer:

Im Abendland neigen wir ja mehr dazu, nach letzten Urstoffen oder Substanzen zu suchen, nach Elementen und Elementarteilchen, denen wir dann bestimmte Attribute oder Eigenschaften zuschreiben ...

Schroeder:

... ja, und zwar Eigenschaften, die sie „an sich“ schon haben, so dass wir uns vorstellen können, wie alles in der Welt sich aus solchen Elementen zusammensetzt, aufbaut oder entwickelt. Für die Chinesen sind dagegen die Relationen das Primäre, die Beziehungen, die dynamischen Wechselwirkungen, die ihrerseits erst das konstituieren, was wir für Elemente und für deren Eigenschaften halten. Im Grunde ist das gar nicht so schwer zu verstehen: Wenn wir z. B. über einen Menschen, eine Person sagen, sie sei freundlich, aggressiv, männlich, intelligent, verlässlich oder was auch immer, dann glauben wir, dass diese Eigenschaften der Person selber innewohnen. Aber wenn wir uns mal

vorstellen, diese Person sei der einzige Mensch im Universum, dann verlieren alle diese Zuschreibungen sofort ihren Sinn, denn was immer jemand sein könnte, er könnte es ja stets nur in Beziehung zu anderen – oder anderem – sein. Aus chinesischer Sicht verwandeln sich also unsere vermeintlichen Persönlichkeitseigenschaften vorwiegend in Relationseigenschaften: Wie jemand, wie etwas ist oder wird, resultiert im Wesentlichen aus der Geschichte seiner wechselseitigen Beziehung zu anderen.

Geyer:

Im Gegensatz zu bloßen räumlichen Konfigurationen von fertigen Bau-Elementen haben diese Wechselbeziehungen offenbar einen zeitlichen, einen prozessualen Aspekt.

Schroeder:

Ja, ganz klar. Die synthetischen Verknüpfungen, die die Chinesen anstelle unserer analytischen Zergliederungen bevorzugen, sind durchwegs als dynamisch aufzufassen. Interessanterweise pflegen die Chinesen auch Ereignisse auf die nämliche Weise miteinander zu verknüpfen. Wenn irgendetwas geschieht, sagen wir: jemand stürzt und bricht sich ein Bein, dann richtet sich unser Blick zumeist sogleich in die unmittelbare Vergangenheit und wir suchen nach denjenigen Ereignissen oder Umständen, die diesen Unfall verursacht haben könnten. In China aber sieht man auch jenen Sturz keineswegs als isolierten Vorgang, sondern man sieht ihn als dynamisch vernetzt mit einer Vielzahl anderer Ereignisse, die gleichzeitig stattgefunden haben. Wir Europäer pflegen Ereignisse durchwegs diachron entlang der Zeitachse zu verbinden. Chinesen tendieren eher dazu, synchrone Ereignisse im Sinne einer wechselseitigen Beeinflussung miteinander zu verknüpfen. Für die Chinesen geschieht nichts, was nicht gleichzeitig mit allem übrigen Geschehen im Kosmos in dynamischer Resonanz steht.

Geyer:

Das hört sich ja fast schon nach zeitgenössischer Kybernetik, nach zeitgenössischer Ökologie an.

Schroeder:

Durchaus. Aber vor allem erinnert es an grundlegende Ideen der modernen Physik, insbesondere an das Konzept des Feldes, das ja heute den älteren Begriff der Kraft weitgehend abgelöst hat. Die Vorstellung von dynamischen Feldern war den Griechen völlig unbekannt, sie ist in Europa ziemlich neu, und es gibt Vermutungen darüber, dass sie im 17./18. Jahrhundert gewissermaßen unter chinesischem Einfluss bei uns entstanden ist, möglicherweise durch die Vermittlung der Gedanken eines der größten Chinakenner jener Zeit, nämlich des deutschen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz.

Geyer:

Könnte man sich unter „Feld“ im physikalischen Sinne so etwas wie ein Magnetfeld vorstellen?

Schroeder:

Gut, wir könnten als Beispiel an ein Magnetfeld denken. Aber denken wir vielleicht zunächst an etwas viel Simpleres: an ein ausgebreitetes Netz, wie es

die Fischer am Mittelmeer zum Trocknen am Strand ausbreiten. Wenn Sie die Lage nur eines einzigen Knotens in diesem Netz verschieben, dann ändern Sie damit simultan natürlich auch die Lage aller übrigen Knoten des Netzes. Mit diesem Bild könnte man in etwa die chinesische Vorstellung der simultanen Resonanz verdeutlichen. Es hat nur einen Nachteil: Der Einfluss erfolgt hier von außen; im Übrigen liegt das Fischernetz einfach nur statisch da. Physikalische Felder wie etwa das Quantenvakuum unterliegen dagegen ständig spontanen Fluktuationen, sie sind gewissermaßen „chinesisch“, als sie in sich selbst beweglich und dynamisch sind. Aus chinesischer Sicht ist für diese überdies stark rhythmische oder zyklische Dynamik vor allem etwas verantwortlich, worauf Ihr Beispiel des Magnetfeldes sehr deutlich hinweist: nämlich die Polarität.

Geyer:

Das heißt: Ein Magnet hat einen Nord- und einen Südpol.

Schroeder:

Eben. Wir könnten diese Pole natürlich auch „plus“ und „minus“ nennen – oder „yin“ und „yang“.

Geyer:

Aber der entscheidende Punkt ist offensichtlich wieder, dass sich diese Pole nicht trennen, nicht isolieren lassen.

Schroeder:

Wenn Sie einen Stabmagneten in der Mitte durchschneiden, erhalten Sie eben nicht die beiden Pole für sich, sondern vielmehr zwei kleinere bipolare Magneten. Was aber nun ganz allgemein so genannte Gegensätze angeht, mit denen sich die griechische Philosophie schon sehr früh beschäftigte, so haben wir es im Abendland stets vorgezogen, sie als selbständige Wesenheiten oder Kräfte aufzufassen, die dann erst hernach in Widerstreit miteinander, d. h. in die Beziehung eines Antagonismus treten. Selbst wenn wir uns solche Gegensätze als Aufspaltungen einer ursprünglichen Ganzheit denken, betrachten wir sie dennoch als durchwegs dualistisch, d. h. als nunmehr getrennte Zweiheit.

Geyer:

Man könnte also sagen: Wir im Abendland neigen zu einer bestimmten Art von Schwarz-Weiß-Denken.

Schroeder:

Genauer gesagt: Wir glauben, dass schwarz und weiß, wahr und falsch, gut und böse usw. separate Wesenheiten seien, die nicht etwa nur gesondert voneinander, sondern sogar ganz allein – ohne die jeweils komplementäre – existieren könnten. Zum Beispiel glauben wir ohne weiteres, dass das jeweilige „Reich des Bösen“ durch die Kräfte des „Guten“ besiegt und vernichtet werden könne, so dass schließlich das „Gute“, für das wir uns gewöhnlich selber halten, alleine die Welt beherrschen würde. Das chinesische Denken hält derlei für völlig absurd.

Geyer:

Das Yin-Yang-Symbol – das ja auch bei uns ziemlich bekannt ist – ist aber doch gleichfalls schwarz und weiß. Allerdings – und das ist vermutlich das

Entscheidende – enthält jedes der beiden tropfenförmigen Teile einen kleinen Punkt in der jeweiligen Gegenfarbe.

Schroeder:

Dieses Emblem des Großen Einen, des Pa Kwa ist dennoch offenkundig die Darstellung einer Polarität! Gestalttheoretisch betrachtet können wir entweder einen weißen Tropfen auf schwarzem Hintergrund sehen oder einen schwarzen auf weißem Grund. Figur und Grund können also „kippen“, sind aber stets untrennbar aneinander gebunden. Übrigens kann man sich auch leicht vorstellen, dass diese beiden Tropfen umeinander rotieren, sich gegenseitig verfolgen, einander zu dominieren, ja sogar zu verschlingen trachten. Denn natürlich sehen auch die Chinesen yin und yang, oder hier: schwarz und weiß, im Widerstreit miteinander. Aber was würde denn geschehen, wenn es einem davon, z. B. dem Weißen, gelingen würde, das Schwarze zu vernichten oder sich einzuverleiben? Es würde gleichfalls verschwinden, also selber vernichtet. Vielleicht bliebe nur eine Art strukturloses Grau zurück. Die Pole einer Polarität sind also nicht wie die Antagonisten, die Gegenspieler einer Dualität, als unabhängig voneinander denkbar: Sie bedingen einander, sie definieren sich wechselseitig, ja sie bringen sich durch ihren Konflikt überhaupt erst gegenseitig hervor. Es ist ja im Grunde auch gar nicht so schwer zu begreifen, was die klassische taoistische Philosophie lehrte: Indem wir erklären oder bestimmen, was das Gute sei, erschaffen wir gleichzeitig das Böse als seinen Gegenpol, als Widerpart oder Komplement. Und wenn dann das Gute das Böse wieder ausrotten soll, müsste es sich eo ipso selbst aufheben.

Geyer:

Es sind also letztlich die Unterscheidungen, die wir treffen, und die uns dann die Wirklichkeit gleichsam als widerstreitende Reiche oder Wertsphären erscheinen lassen.

Schroeder:

So ist es. Noch etwas genauer: Es ist die Art und Weise, wie wir bei diesen Unterscheidungen das Bewusstsein dafür bewahren, dass wir selbst die Unterscheider sind, alle Unterscheidungen also unsere sind, kognitive Operationen, die erst unser Geist auf die Welt projiziert.

Geyer:

Unsere Unterscheidungen sind also gewissermaßen nicht wirklich, oder jedenfalls nicht real, nicht wahr! Aber gilt denn diese Polarität auch für „wahr“ und „falsch“? Unserer klassischen Logik zufolge muss ja etwas, was nicht wahr ist, notwendigerweise falsch sein.

Schroeder:

Unsere westliche Logik, die wir ja heute auch als digitale Logik, als die Operationsbasis der gesamten Computertechnologie beschreiben können, ist gerade der Inbegriff unseres unverwüstlichen Entweder-oder-Dualismus. Für uns ist etwas entweder wahr oder falsch, gut oder schlecht, männlich oder weiblich, Fisch oder Fleisch – und Punktum. Bei den Chinesen ist das nie so. Trotz einiger Versuche, logische Operationen zu schematisieren, die es im chinesischen Altertum durchaus gegeben hat, ist eine formalisierte Logik dort nie entstanden. „Logik“ ist in der chinesischen Sprache ein Fremdwort. Die klassische

philosophische Literatur entfaltet ihre Gedanken, wie es ja die chinesische Schrift schon nahe legt, vorwiegend in Bildern und Gleichnissen, vor allem solchen, die mehrdeutig, widersprüchlich, „dialektisch“ oder paradox sind.

Geyer:

Für die chinesischen Klassiker könnte also ein Gedanke sowohl wahr als auch falsch sein?

Schroeder:

Ja, oder zu einer Zeit wahr, zu einer anderen falsch. Denn die Chinesen kennen im Grunde nichts Feststehendes, nichts Unveränderliches. Alles ist einem beständigen Wandel unterworfen, der indessen gewissen kosmischen Rhythmen folgen mag, wie sie etwa im „Buch der Wandlungen“, dem „I Ging“, einer der ältesten Schriften Chinas, angenommen werden.

Geyer:

Da bringen Sie jetzt wieder diesen Aspekt der Bewegung, der Dynamik ins Spiel. Mir ist aber noch nicht ganz klar geworden, wieso eine Polarität anscheinend so etwas wie ein Energiefeld aufspannt, das sich dann aus sich heraus dynamisch verändert. Dass zwischen den Polen eine Art Spannung besteht, ist ja einleuchtend. Aber es ist doch im allgemeinen klar, welcher Pol z. B. yang ist und welcher yin. Die sind doch nicht einfach austauschbar.

Schroeder:

Doch! Das bekannte Symbol mit den beiden Tropfen wirkt nur so statisch, so dass unsere dualistische Wahrnehmungsweise uns die Annahme aufdrängt, da stünde fest, was schwarz und weiß, was yin und yang sei. Aber das steht keineswegs konstant fest. Yin und yang verwandeln sich vielmehr ständig ineinander! Um sich die ursprüngliche Bedeutung dieser polaren Embleme klar zu machen, müssten wir uns einen Bergrücken vorstellen, der sich von Nord nach Süd erstreckt. Am Morgen, nach Sonnenaufgang, ist die östliche Seite dieses Hügelkammes von Licht beschienen, also yang, die westliche, die Yin-Seite, liegt im Schatten. Aber am Abend ist es genau umgekehrt. Oder: Sie mögen das Standbein, auf das Sie Ihr ganzes Körpergewicht stützen, als yang auffassen, das lockere Spielbein als yin. Jetzt können Sie eine der Grundübungen des Tai Chi versuchen, das westliche Beobachter vordem als „Schattenboxen“ missdeutet haben, indem Sie nämlich in einer sanften, fließenden Bewegung Ihre Kraft langsam vom Standbein auf das andere Bein verlagern, bis dieses zum Standbein geworden ist und das andere kaum mehr den Boden berührt.

Geyer:

Das wäre dann so etwas wie eine „Umpolarisierung“.

Schroeder:

Ja. Die Chinesen glauben, dass sie durch solche Übungen ein Gespür für die zyklischen Energieflüsse gewinnen, die ihrer Ansicht nach die Wandlungen des gesamten Kosmos ausmachen, nicht etwa nur den Wechsel der Tages- oder der Jahreszeiten. Sie ahmen diese Rhythmen gleichsam physisch nach, um sich mit ihnen ins Gleichgewicht, in Harmonie zu bringen.

Geyer:

Nun wird aber doch z. B. der Yang-Pol gerade bei den Chinesen zumeist mit Eigenschaften wie „männlich“, „stark“, „aktiv“ oder dergleichen assoziiert. Es ist ja plausibel anzunehmen, dass etwa ein Mann stets auch gewisse weibliche Anteile hat – der kleine Punkt in der Gegenfarbe beim Yin-Yang-Symbol! –, aber wollen Sie sagen, dass ein Mann z. B. auch yin sein könnte?

Schroeder:

Auch ein Mann ist, wie alles Übrige in China, kein Wesen mit festen, isolierbaren Eigenschaften, die ihm unabhängig von den Beziehungen, in denen wir ihn antreffen, etwa bereits fix und fertig anhafteten. Einer oder seiner Frau gegenüber mag ein erwachsener Mann den Yang-Pol einnehmen, aber zur gleichen Zeit kann er z. B. gegenüber dem Bruder seiner Mutter in der Yin-Position sein.

Geyer:

Können sich diese Polaritäten auch vertauschen?

Schroeder:

Gewiss. Im alten China wurde die Yang-Aktivität, vor allem die sexuelle, im Frühling den jungen Burschen zugeschrieben, im Herbst aber den Mädchen, die jetzt, wenn sich Nachwuchs ankündigte, den jeweiligen Erzeuger zur Heirat drängen mussten.

Geyer:

Es ist allerdings nicht ganz leicht zu begreifen, was z. B. die sexuelle Polarität mit den Jahreszeiten, mit dem Wechsel des Tageslichts oder dem des Standbeins zu tun hat?!

Schroeder:

Wir haben gesehen, dass die Chinesen den Kosmos, also die Ordnung des Universums, als ein überaus komplexes Geflecht dynamischer Beziehungen sehen. Dieses universelle Wirkungsgefüge ist durchaus auf vielfältige Weise gegliedert. Da hängt nicht etwa irgendwie alles mit allem zusammen – eine solche Behauptung wäre ja auch völlig inhaltslos –, sondern die Zusammenhänge sind räumlich wie zeitlich, materiell und energetisch von sehr spezifischer Art. Die Chinesen haben dazu ein höchst kompliziertes Korrespondenzsystem entwickelt, das uns in der Tat nicht immer plausibel vorkommt. Da stehen nicht nur, was ja noch einleuchtet, die Himmelsrichtungen mit den Jahreszeiten in Verbindung, sondern diese korrespondieren überdies mit bestimmten Grundstoffen, die denen unserer alten Elementenlehre ähneln, bestimmten Körperorganen, Pflanzen oder Tieren, Gefühlen und Planeten, Familien- oder Regierungsmitgliedern, spezifischen Düften, Farben und Geschmacksqualitäten, besonderen Tugenden oder Bewegungsweisen, und nicht zuletzt den Trigrammen, aus denen sich die 64 Hexagramme des I Ging zusammensetzen lassen. Aber überall erblicken die Chinesen die gleichen Ordnungsmuster, die gleichen Polaritäten, die gleichen Wandlungsphasen. Für sie ist alles im Kosmos wie der Kosmos selbst, die Strukturen des Großen wiederholen sich im Kleinen. Ein Haus mit seiner typischen Ummauerung gleicht der ganzen Stadt, diese ist ein verkleinertes Abbild der Hauptstadt, des ganzen Reiches der Mitte oder der gesamten Welt aus Himmel und Erde. Mit einem sehr neuartigen Ausdruck der

modernen Mathematik könnte man sagen, die chinesische Welt sei fraktal oder selbstähnlich auf allen Stufen der Betrachtung. Und die Ordnung der Natur wiederholt sich ebenso in den Strukturen des Staates, der Provinzen oder der Familie, sie ist die gleiche wie die des Körpers, des Geistes oder der Seele. Darauf beruht nicht nur die gesamte chinesische Medizin und Psychologie, sondern auch die Gesellschafts- und Staatslehre der Chinesen.

Geyer:

Das ist ja etwas, das sehr befremdlich für uns ist: dass man in China offenbar keinen Unterschied zwischen Natur- und Sozialphilosophie gemacht hat.

Schroeder:

Ja. Wir finden etwas Vergleichbares im griechischen Denken höchstens bei Heraklit, im Mittelalter vielleicht bei Nikolaus Cusanus und in der Neuzeit am ehesten noch in der Leibniz'schen Monadenlehre.

Geyer:

Sie haben erwähnt, dass einige Vorstellungen des chinesischen Weltbildes – vielleicht durch die Vermittlung von Leibniz – doch einen Einfluss auf das westliche Denken genommen haben und zumindest in den Naturwissenschaften solche Konzepte – wie z. B. das des Feldes – angeregt haben könnten. Da es ja nun offenbar unsere abendländische „Spezialität“ ist, nach Ursachen zu forschen, könnte man ja fragen, ob es einen Grund dafür gab, dass derartige Konzepte im Abendland nicht schon viel früher entstanden sind.

Schroeder:

Das könnte sehr wahrscheinlich wiederum an der Struktur unserer Sprache gelegen haben. Das Griechische ist ebenso wie jede andere Sprache des so genannten indoeuropäischen Typs durch eine fundamentale syntaktische Struktur charakterisiert: durch die so genannte Subjekt-Prädikat-Relation. Das bedeutet, dass wir in diesen Sprachen keine Sätze bilden können, in denen kein grammatisches Subjekt vorkommt. Selbst wenn wir einen bloßen Vorgang, etwa den des Regnens, beschreiben wollen, müssen wir ein so genanntes Phantom-Subjekt einführen und eben sagen: „Es regnet“, wobei uns das Verbum etwas zu suggerieren scheint, was von diesem Subjekt getan oder gemacht wird. Man bemerkt das erst, wenn ein Satz unter diesem Aspekt geradezu komisch klingt, wie z. B. „Es gibt frische Brötchen“. Diese Struktur, die man etwas salopp einfach als „Täter-Tun-Schema“ bezeichnen könnte, drängt unserem Denken unbemerkt die Vorstellung auf, dass ein Ereignis stets von etwas oder sogar von jemandem verursacht sein müsse.

Geyer:

Da könnte man ja sogar auf den Gedanken kommen, dass sich uns die Idee eines Gottes letztlich wegen dieser linguistischen Grundstruktur aufdrängt.

Schroeder:

Das ist keineswegs abwegig, zumindest, wo wir Gott als Schöpfer oder, wie im Mittelalter, als *causa prima*, als erste Ursache, begreifen. Übrigens haben wir ja auch schon erläutert, dass Gott als *ens perfectissimum*, also als das Wesen, das alle positiven Eigenschaften umfasst, sozusagen automatisch auch den Teufel nach sich zieht, der dann alle negativen Eigenschaften auf sich vereinigt.

Geyer:

Gott selber aber hat im theologischen Verständnis keine Ursache – und ist nicht seinerseits erschaffen worden.

Schroeder:

Gott ist reine Spontaneität oder vielleicht, wie der so genannte Urknall, eine Singularität. Indem Gott die Welt erschaffen hat, hat er die ganze Kausalkette der Ereignisse als causa prima in Gang gebracht. So ungefähr hat man sich das noch vor 100 Jahren vorgestellt. Es scheint mir aber sehr plausibel, dass unsere Gewohnheit, Ereignisse diachron zu verknüpfen, und überhaupt die für uns zentrale Kategorie der Kausalität – und eben möglicherweise sogar unsere Gottesvorstellung – in der Struktur unserer Sprache wurzeln.

Geyer :

Hatten denn die Chinesen keine Religion in unserem Sinne?

Schroeder:

Zu den Eigentümlichkeiten der antiken Kultur Chinas, die westliche Gelehrte immer am meisten erstaunt hat, gehört vor allem, dass sie keine Götter kannte. Es gab auch keine Tempel, keine mehr oder weniger mächtigen Priesterschaften, keine irgendwie religiösen Zeremonien. Zwar waren die Chinesen seit je unerhört abergläubisch und sind es bis heute, aber einen Glauben an überweltliche Gottheiten, an jenseitige Welten, an ein Leben nach dem Tode oder an irgendeine Erlösung haben sie stets entbehrt.

Geyer:

Kann man sagen, dass die Philosophie für die Chinesen eine Art Religionsersatz gewesen ist?

Schroeder:

Nein, nein, ganz und gar nicht! Wir müssen uns dazu kurz klar machen, wie die philosophischen Schulen in China etwa zwischen dem 6. und 4. Jahrhundert vor Chr., also zur selben Zeit wie in Griechenland, eigentlich entstanden sind. Das war die so genannte „Zeit der Streitenden Reiche“. China bestand damals noch aus einer Reihe miteinander rivalisierender Fürstentümer. Die Fürsten und ihre höchsten Beamten hatten stets ein offenes Ohr für weise Ratschläge, und so kam es, dass die gelehrten Männer jener Zeit, auch Konfuzius, danach strebten, ihnen ihr Wissen und ihre Dienste anzutragen. Die Philosophen jener Zeit waren nicht etwa reiche Aristokraten, die sich in Muße der kontemplativen Betrachtung der Welt hingeben konnten, sondern sie waren durchwegs das, was man in Griechenland als Sophisten bezeichnete: umherwandernde Lehrer, sozusagen reisende Ein-Mann-Universitäten, die, zumeist gegen Entgelt, junge Männer für öffentliche Ämter ausbildeten. Vor allem aber strebten die Philosophen selbst nach einem solchen Amt, um den Herrscher in der Kunst, die Welt zu ordnen, beraten zu können. Das war also ganz allgemein so. Wie aber diese Kunst nun im Einzelnen auszuüben sei, darüber gingen die Meinungen weit auseinander. Einige der überlieferten Lehren darf man durchaus in den Verdacht ziehen, ziemlich machiavellistische Anleitungen zur Machtausübung oder zur grausamen Repression gegeben zu haben: etwa die der so genannten Legalisten, die zur Zeit

der Reichseinigung unter dem Ersten Kaiser, Chin Hi Huang, den Ton angaben, aber schon wenige Jahre später, um 206 v. Chr., ausgespielt hatten.

Geyer:

Konfuzius und seine Nachfolger waren da etwas gemäßigter.

Schroeder:

Weitaus gemäßigter. Und die Taoisten waren eigentlich sehr wenig gefragt, nicht nur weil sie häufig etwas zur Einsiedelei neigten, sondern vor allem, weil schon die Klassiker, Laotse und Chuangtse, von tatendurstigen Weltenlenkern und Potentaten, sozusagen von den Managern der Macht, überhaupt nichts hielten. Nach ihrer Lehre ist derjenige Herrscher der weiseste, dessen Regentschaft eigentlich niemand bemerkt, nicht etwa weil er faul und träge wäre, sondern weil er seine Tugend (de) so vollkommen dem Dao angeglichen hat, dass er wie dieses wirkt. Denn auch vom Dao heißt es: Es tut nichts, und dennoch bleibt nichts ungetan. Der weise Herrscher beherrscht die hohe Kunst des wu wei, wörtlich: des Nicht-Tuns, das aber nicht Untätigkeit bedeutet, sondern vielmehr den Verzicht auf jedes absichtliche, gewaltsame Eingreifen in den selbsttätigen Lauf der Welt.

Geyer:

Können Sie das noch etwas deutlicher erklären – vielleicht an einem Beispiel?

Schroeder:

Ein beliebtes Symbol der Taoisten ist das Wasser. Ein Quellbach etwa, der im Gebirge entspringt, nimmt sich nicht vor, zu Tale zu fließen. Er plant auch nicht, wie und wohin er fließen soll. Er findet seinen Weg von selbst zu den Flüssen und Strömen, zuletzt in den Ozean. Und der Ozean wiederum gleicht dem weisen Herrscher: Er thront nicht etwa über allem, sondern befindet sich ganz unten! Von selbst fließt alles auf ihn zu, er muss sich nicht anstrengen, um es zu holen oder herbeizubeordern. Auch ist Wasser weich und plastisch, es passt sich mühelos jeder Form an, so dass es schwach und nachgiebig erscheint. Aber wer dem Lauf des Wassers mutwillig gebieten will, wird die Erfahrung machen, dass es gewaltige Kräfte entfalten, Felsen sprengen und ungeheure Verwüstungen anrichten kann.

Geyer:

Nach den Flutkatastrophen der letzten Jahre kann man das ja ganz buchstäblich nehmen.

Schroeder:

Ja, aber auch im übertragenen Sinne könnten unsere Politiker, unsere Wirtschaftsführer und alle übrigen „Macher“ das durchaus mehr beherzigen. Auf die heute ununterbrochen erörterte Frage, was wir nun eigentlich „machen“ müssten, um wenigstens die dringendsten Weltprobleme in den Griff zu bekommen, halten die Taoisten nur die Antwort bereit, dass sich alle diese Probleme ja nur infolge zu vielen „Machens“ aufgetürmt haben. Auch unsere gigantischen Bemühungen, die Natur zu beherrschen und unseren Absichten gefügig zu machen, haben nur dazu geführt, dass sie sich immer heftiger gegen uns wendet. Um die globalen Probleme zu lösen, müssten wir nicht fragen, was wir machen, sondern was wir unterlassen sollten. Aber wir durchpflügen weiter

die Meere mit Dieselmotoren oder die Luft mit Überschallflugzeugen, und um auf dem Lande auf dem schnellsten Wege von A nach B zu gelangen, bohren wir glatt eine Autobahn durch das ganze Montblanc-Massiv. Um die Kräfte der Natur für unsere Zwecke zu nutzen, muss man sie nach taoistischer Lehre weder vergewaltigen noch sich bloß von ihnen treiben lassen. Um etwa auf See von A nach B zu kommen, haben die Chinesen früher als die Europäer gelernt, auch gegen den Wind zu segeln. Das mag etwas länger dauern, verstößt aber nicht gegen den Energiehaushalt der Natur.

Geyer:

Wir müssten also wieder lernen, uns dem Geschehen in der Natur oder im Kosmos, dem Dao, nicht zu widersetzen?

Schroeder:

Man kann sich dem Dao gar nicht widersetzen!

Geyer:

Wieso kann man das nicht?

Schroeder:

Wir sind dazu einfach nicht mächtig genug.

Geyer:

Gut, es ginge also darum, sich dem Dao harmonischer anzugleichen.

Schroeder:

Das kann man auch nicht!

Geyer:

Das ist jetzt aber doch etwas schwierig zu verstehen.

Schroeder:

Es verhält sich, einfach und chinesisch gedacht, im Grunde alles so wie beim Schlaf. Der Versuch, dem Schlaf zu befehlen, indem man sich ihm verweigern will, wird nur auf kurze Zeit gelingen und könnte gesundheitliche Schäden nach sich ziehen. Andererseits wird aber auch jeder Versuch, absichtlich einschlafen zu wollen, bekanntlich nur die Schlaflosigkeit verlängern. Der Schlaf kommt von selbst (ci ran) und wenn nicht, bleibt kaum etwas anderes übrig, als die Störung zu erkennen, die ihn verscheucht, und die Unruhe zu beheben, die diese Störung hervorruft. Aber das ist bloß ein Beispiel für vieles, was allen Menschen ja tatsächlich schon immer klar war: Man kann den Schlaf oder eine kreative Idee, man kann Liebe, Vertrauen oder das Glück nie herbeizwingen. Und wenn sich etwas davon einstellt, kann man es nicht verhindern. Was man mit aller Gewalt festhalten will, wird man verlieren. Und was wir loswerden wollen, schlägt umso schmerzlicher auf uns zurück.

Geyer:

In dieser Philosophie drückt sich offensichtlich ein tiefes, fast kindliches Vertrauen in die vollendete Harmonie der Schöpfung aus. Könnte daraus nicht doch ein letztlich religiös zu nennendes Gefühl entsprungen sein, in diesem Kosmos wohl behütet und geborgen zu

sein?

Schroeder:

Vor einiger Zeit habe ich gelesen, dass Psychotherapeuten, die den Taoismus anscheinend für eine esoterische Lehre halten, ihren verängstigten Klienten z. B. die Beruhigung einflüstern: „Der Kosmos sorgt schon für dich!“ Das ist nun wirklich unglaublich naiv. Wir können auf keinen Fall annehmen, die taoistischen Klassiker hätten etwa auf den Kosmos derart naive Vorstellungen projiziert, wie sie sich bei uns vielleicht ein kleines Kind vom lieben Gott macht. Der Kosmos ist der Kosmos, er ist keine transzendente Macht und keine extraterrestrische Einrichtung, die sich um unsere Sorgen und Wünschen bekümmerte. Ganz im Gegenteil. Laodse nennt den Kosmos „ungütig“. Wenn man im alten China eine Reise antreten wollte, ließ man zuvor ein paar wertlose Stroh puppen vom Wagen überfahren, um üble Wegegeister durch diese Täuschung davon abzulenken, auch noch den Reisenden selbst ins Unheil zu stürzen. Wie diese Stroh puppen, so heißt es im Daudedsching, sind die „Zehntausend Wesen“ für Himmel und Erde. Der Kosmos ist nicht human. Menschlichkeit – chinesisch: ren –, die Konfuzius als höchste Tugend pries, gehört nicht zu den Eigenschaften des Kosmos und ebenso wenig zu denen des weisen Herrschers: Auch für diesen ist das Volk wie eine Stroh puppe. Das heißt nicht etwa, dass der Herrscher vorsätzlich inhuman sein sollte. Vorsätzlich soll er ja gar nichts tun, weder das eine noch das andere. Erinnern wir uns doch: Man bringt das Schlechte geradezu in die Welt, sobald man das Gute definiert und zur Norm erhebt. Sobald man – meinen die Taoisten – anfängt, Tugend, Menschlichkeit und Gerechtigkeit zu preisen, liegen diese schon im Argen.