

Die Begrifflichkeit des Nichts in der Tradition der abendländischen Philosophie: Mit besonderer Berücksichtigung des taoistischen Mu

Werner Gabriel

Das Problem des Nichtseins in der europäischen Tradition entsteht aus der Frage nach dem wahren und ursprünglichen Sein, der archē. Damit ist die Frage nach der Möglichkeit eines methodischen, vernünftigen Wissen formuliert.

In den ersten Antworten wird die Frage so beantwortet, daß ein erster Stoff angegeben wird, aus dem alles, was ist, besteht (Wasser, Luft etc.). Bei dieser Art des Vorgehens taucht sofort die Frage nach dem der Bevorzugung eines bestimmten Stoffes auf. Alle Alternativen haben plausible Argumente für sich, sodaß man plötzlich vor der Situation steht, ein Überangebot von archai, von Grundstoffen zu haben. Daher muß die Frage nach der Sicherung des Ursprungs eine neue Ebene erreichen.

Welcher Grund kann angegeben werden, einen bestimmten Stoff zu bevorzugen, den einen vor die anderen zu stellen? Die Frage nach dem Grund alles Seienden wird also rasch zur Frage nach dem Argumentationsgrund für eine bestimmte Annahme.

Zunächst ist leicht zu erkennen, daß es keinen Grund gibt, eine bestimmte Stofflichkeit zu bevorzugen. Luft könnte genau so gut archē sein, wie Wasser usw. Die Frage nach einem vernünftig begründbaren Ursprung aller Dinge wäre also sofort gescheitert. Daher bemüht sich die europäische Tradition, nun dem Grund für dieses Scheitern nachzugehen.

Einen entscheidenden Schritt stellt die Lösung des Anaximander von Milet dar, der einfach antwortet, weder Wasser noch Luft sind der Ursprung. Diese Antwort heißt aber nicht, daß die gestellte Frage nicht beantwortet werden kann, sondern die Antwort besteht darin, zu sagen, das Weder-Noch ist der vernünftige Grund alles Seienden.

Damit ist in negativer Form eine archē formuliert. Weder Wasser noch Luft können vernünftigerweise der Ursprung sein, sondern der Ursprung muß jedenfalls nicht-stofflichen Charakter haben.

Da aber der Stoff sich als Ort der Vernunft gezeigt hat, genauer die Frage nach der Vernunft als Frage nach dem Stoff formuliert wurde, muß

auch die kritische Distanzierung der Antwort die Form dieser Antwort bewahren, der ursprüngliche Stoff ist ein stofflicher Nicht-Stoff, das apeiron, in der Übersetzung meist das Grenzenlos-Unendliche.

Wichtig ist hier festzuhalten, daß auf diese Weise die Negation der Stofflichkeit selbst als positive Stofflichkeit formuliert wird. Nicht dieser Stoff, nicht jener, kein Dritter, auch nicht die Zusammenfügung verschiedener Stoffe, das Weder-Noch ist der Ursprung von allem.

Damit ist die ontologische Wende der europäischen Tradition vorbereitet. Sie besteht darin, daß früh durchschaut wird, daß die Frage nach dem Ursprung, nach dem, was wirklich ist, also die Frage nach der Wahrheit und ihrer Unterscheidung vom Unwahren an die Formulierung dieser Frage, an die Weise wie in dieser Erörterung geredet wird, gebunden bleibt.

Dieser Schritt wird bei Parmenides vollzogen, der auch die Schlußfolgerungen aus diesem Vorgang mit seither nie mehr erreichter Konsequenz zieht.

“Das Ist ist, das Nichtsein kann niemals sein.”¹⁾

Die Frage nach dem wahren Ursprung ist die Frage, nach dem, was ist. Sie hat den Zweck, dieses Sein von dem was nicht ist, von der Unwahrheit, unterscheiden zu können. Dieser logische (logoshafte, auch kritische, soll heißen unterscheidende) Charakter des Ist-Sagens wird von anderen Weisen des Sagens abgelöst. Von diesen wird dann gesagt, daß sie in Wahrheit gar keine Weisen des Ist-Sagens sind.

Dies gilt für die beiden Bereiche, die wir Welt nennen. Der eine ist die Welt der Sinneserfahrung, der andere die Welt der Sprache, die Welt des überlieferten, damit auch autoritativen und normativ verbindlichen Redens, des Mythos.

Diese beiden Bereiche entziehen sich dem Ist-Sagen, weil sie dessen Kriterien nicht entsprechen.

Von den Erscheinungen kann man nicht sagen, daß sie sind, einerseits, weil sie kommen und gehen, andererseits, weil Erscheinung und Täuschung nicht auseinander gehalten werden können, In analoger Weise gilt das auch für die Welt des Gedächtnisses, den Mythos. Die Welt entzieht sich dem Immer-mit-sich-selbst-gleich-Sein, das im Ist-Sagen ausgedrückt wird. Eine Wahrheit, die wahr ist, gilt immer, oder sie ist keine Wahrheit.

Parmenides sagt auch, daß das Sein im Jetzt (nün) erscheint. Dieser Aspekt ist vielleicht wichtig im Blick auf die “plötzliche Erleuchtung” im Zen-Buddhismus. Gemeint ist jedenfalls jener Aspekt der Wahrheit, der später Gewißheit genannt wurde. Aus einer Fülle möglicher Sätze wird

plötzlich einer herausgegriffen und als der wahre begriffen. Aus diesem Grund wendet sich Parmenides auch gegen seine bisherige, noch sehr junge philosophische Tradition, die alles Seiende in aufeinander folgenden Schritten aus einem Ursprung ableiten will. Die Wahrheit des Seins ist ohne Archē, anarchon, anarchisch. Sie kennt daher auch keine Entwicklung. In einer Entwicklung verschwindet ja immer ein Sein in einem Nicht-Sein.

Die abenteuerliche Konsequenz dieses Ansatzes besteht darin, daß Wahrheit und Wirklichkeit, Wahrheit und Welt miteinander nichts zu tun haben können. Dies wird in den berühmten Paradoxen des Zenon (z.B. Achilles und die Schildkröte) nachgewiesen. Der nichtige Schein der Welt kommt zwar vor, kann aber niemals *sein*, entzieht sich der Logik, dem Logos, ist prinzipiell unvernünftig. Die Welt ist absurd, der Mensch muß sich von dieser befreien, später auch die Welt gewissermaßen von ihr selbst, durch Wissenschaft und Technik, erlösen.

“Denken und Sein ist dasselbe.”²⁾

Sein gehört nicht zur Welt, sondern zum Denken.

Für die europäische Tradition bedeutet der Ansatz des Parmenides, daß der Ort der Wahrheit fast ausschließlich der Ort des Ist-Sagens, nämlich der Satz, in älterer Terminologie das Urteil, ist. Nur Sätze können wahr oder falsch sein. Polemisch gesagt, die Wahrheit wird im Satz eingesperrt. Die Strukturen des Satzes sind dann die Ideen (Platon, Aristoteles).

Parmenides selbst scheint allerdings sogar mit diesem Ansatz unzufrieden gewesen sein. Die Differenz von Subjekt und Prädikat im Satz bedroht die reine Identität des Ist. Daher ist es der Wahrheit verwehrt über das Aussagen der Wirklichkeit eine Beziehung zu ihr herzustellen.

Alles, was nicht die reine gleichförmige, “kugelförmige” Identität des Seins ist, ist Nichts. Das Nichts, das so tut, als ob es ein Sein wäre, wird Schein genannt. Der Schein ist immer Lüge, Vortäuschen der Wahrheit, gibt sich den Anschein des Seins ist also nichtig und Nichts.

Was hindert aber die Welt, seiend zu sein, mit dem Urteil identisch zu sein oder zumindest mit ihm übereinzustimmen? Das Hindernis besteht darin, daß der Wechsel von Auftauchen und Verschwinden, von Werden und Vergehen, zum Wesen der Erscheinungen gehört. Sie sind nicht im Jetzt geborgen, sondern tauchen auf und verschwinden wieder. Vom Standpunkt der Wahrheit, des Seins, des Jetzt, aus gesehen, müßte man sagen, sie sind und sind gleichzeitig nicht. Dieser Satz ist keine Wahrheit, weil er die Identität des Seins, besser wieder des Ist aufhebt. Ein solcher Satz ist keine Antwort auf die Frage, was ist, oder gar auf die Frage, was ursprünglich und absolut ist.

Die Forderung nach Gleichzeitigkeit deckt aber gleich die Ursache dafür auf, warum die Erscheinungen niemals sein können. Sie liegt eben im zeitlichen Charakter der Erscheinungen. Sie entschlüpfen ständig dem Sein und der Wahrheit. Wohin aber entkommen sie? Logischerweise können sie nur ins Nichts entkommen.

Ein interessantes Problem, das hier nicht ausführlich erörtert werden kann, besteht in der Frage, warum die mythologische Rede nicht wahr sein kann. Ein Aspekt ist sicher, daß sie von den Menschen, wie sie *erscheinen* abhängig ist. Es handelt sich hier um eine Rede, die nicht in sich selbst wahr ist, sondern nur unter menschlichen, vielleicht auch göttlichen Bedingungen vorkommen kann.

Parmenides wendet also einerseits das drohende Scheitern der Möglichkeit rationaler Erkenntnis ab. Dadurch, daß er aber die Möglichkeit des Erkennens radikal auf das Denken, das dasselbe wie Sein ist, beschränkt, wird die Welt dem vernünftigen, "wissenschaftlichen", Erkennen entzogen. Alle Rationalität gehört ausschließlich dem Sein, das "Andere" ist das Nichtsein, d.h. irrational, der Vernunft ganz und gar unzugänglich. Damit wird aber nicht nur die Welt für nichtig erklärt, sondern das Nichts, das vom Urteil der Vernunft negierte, man kann ruhig sagen die Negation für irrational erklärt. Das Nichtsein ist ein unzugängliches Nichtvorkommen, das allerdings die seltsame dämonische Eigenschaft hat, sich den Anschein des Seins geben zu können.

Der Satz: Denken und Sein ist dasselbe ist also der beherrschende Grundsatz der europäischen Tradition, der in kritischen Augenblicken immer wieder gesichert wird, so bekanntlich bei Descartes ("Ich denke, also bin ich) oder bei Hegel ("Alles, was wirklich ist, ist vernünftig, alles was vernünftig ist, ist wirklich"). Damit wird aber das Nichts der Negation, oder gar das absolute Nichts, das gelegentlich gehaht wird, zum nicht existierenden radikal Unvernünftigen, auch in seiner Unheimlichkeit Bedrohlichen.

"...ist festzuhalten, wie nach natürlichem Licht es offenbar ist, daß das Nichts keine Zustände oder Eigenschaften hat. Wo wir mithin solche antreffen, da muß auch ein Gegenstand oder eine Substanz, der sie angehören, bestehen."³⁾

Diese Bedrohung durch das Nichts hat nicht nur logischen, sondern durchaus auch existentiellen Charakter. So schwelgt Descartes in der Vorstellung eines Demiurgen, eines bösen Gottes, der die scheinbaren zweifelhaften Gestalten der Erscheinungen dem Menschen als wahrhaft seiend vorgaukelt.

Die Abendland gerät vor dem Nichts immer in Panik.

Es gibt aber immer wieder Europäer, für die es höchst vergnüglich ist, ihre Mitmenschen in diese Panik zu versetzen.

Einer von ihnen ist der Sophist Gorgias von Leontionoi.

“Nichts ist. Wenn es auch ist, ist es doch unfassbar für den Menschen. Wenn es auch faßbar wäre für den Menschen, so ist es doch jedenfalls nicht mitteilbar und nicht deutbar für unseren Mitmenschen.”⁴⁾

Gorgias gibt auch den Grund für diese mißliche Lage an.

“Das Sein ist unkenntlich, weil es ihm nicht gelingt zu scheinen, das Scheinen unkräftig, weil es ihm nicht gelingt zu sein.”⁵⁾

Im Grunde besteht nun das Bemühen der weiteren griechischen Tradition und darüber hinaus darin, die Welt vor der Unerbittlichkeit dieses Wahrheitsbegriffs zu retten.

Ein erster und für die Moderne wichtiger Versuch liegt bei Demokrit in seinem Konzept des Atoms vor. Demokrit legt dem Denken Fesseln an. Er sagt, Denken ist nur dann gültig, wenn es die erscheinende Realität erklären kann. Die zu beantwortende Frage lautet nun: Unter welchen Bedingungen können Erscheinungen erscheinen. Sie erscheinen unter der Bedingung der Zeitlichkeit. Die physische, um nicht zu sagen physikalische, Seite der Zeitlichkeit ist die Bewegung. Daher lautet die Frage: Unter welchen Bedingungen ist Bewegung möglich?

Bewegung ist nur möglich, wenn sie erscheinen kann. Die Phänomene erscheinen als bewegte. Gleichzeitig muß Gleichbleibendes gegeben sein, das die Bewegung sichtbar macht. Etwas Bestimmtes bewegt sich. Dieses nun relativ Bestimmte wird Sein genannt. Daher wird dem Denken verboten, dieses Seiende so lange zu teilen, bis es verschwindet. Das Wort Atom, das Unteilbare drückt daher einen Imperativ, ein Verbot, aus, die Teilung nicht ins Unendliche zu treiben. Das Denken kann diese unendliche Teilung offensichtlich vornehmen. Wenn das verhindert werden soll, muß das schlicht verboten werden. Die Ausgedehntheit der kleinsten Teilchen wird also einfach durch ein Denkverbot gesichert.

Außerdem Bedarf Bewegung eines Mediums, des Raumes oder, wie es bei Demokrit präziser heißt, der Leere. Wenn sich die Teilchen bewegen sollen, muß es ein Worin der Bewegung geben, das selbst kein Teilchen ist.

Wir sehen hier sehr genau, worin die Schwierigkeit des Parmenides mit den Erscheinungen besteht. Wenn ich sage, das Teilchen ist, sage ich gleichzeitig, die Leere ist nicht. Wenn ich sage, die Leere ist, verschwindet das Teilchen. Es gibt keinen angebbaren Grund für die Bevorzugung des einen vor dem anderen. Nun liegt die plausibelste Lösung des Problems

sicher darin zu sagen, offensichtlich müssen wir eben beides zu Erklärung der Möglichkeit von Bewegung annehmen, Leere und Teilchen. Diese Erklärung ist zwar plausibel, "konsensfähig", sie ist aber nicht begründbar. Das Verhältnis von Denken und Erscheinung hat sich umgekehrt. Das Denken muß sich nach der Erscheinung richten, und nicht die Erscheinung nach dem Denken.

Damit gewinnt diese Theorie der Bewegung aber keine Wahrheit, weil so gewiß nicht entschieden werden kann, was ist und was nicht ist.

Wie auch Professor Kawanami in Wien gezeigt hat, führt dieser Sachverhalt Demokrit dazu, dem Nichtsein vor dem Sein einen gewissen Vorrang einzuräumen, indem er das Wort für Sein aus dem Wort für Nichts ableitet (oudèn).

Diese Tendenz ergibt sich auch dann, wenn man versucht, Teilchen und Leere zu definieren. Das Teilchen kann nur als NichtLeeres bestimmt werden, das Leere nur als NichtTeilchen. In dieser Weise sind sie logisch aneinander gekettet. Daher gibt es für Demokrit sowohl Sein als auch Nicht-Sein.

Das Denken ist bei Demokrit ein Werkzeug, ein Organon. Fragt sich nur, wozu dieses Werkzeug dient. Es dient offensichtlich dazu, den Erscheinungsbestand der menschlichen Welt zu sichern. Demokrit selbst stellt aber schon fest, daß diese Argumentation in eine Aporie führt.

"Die Sinne sprechen zum Verstand: 'Armer Verstand, von uns nahmst du die Beweisstücke und willst uns damit niederwerfen.

Ein Fall wird dir der Niederwurf.'"⁶⁾

Der Zirkel der Argumentation besteht darin, daß das Denken ja zu Hilfe gerufen wurde, um die Erscheinungen zu sichern. Nun dient die Struktur der Erscheinungen aber dazu, das Denken zu retten, weil der Erscheinungen aus Gründen der Panikvermeidung verboten wurde, das Sein der Erscheinungen anzutasten.

Das Dilemma entsteht wohl auch darum, weil der Satz als Sitz der Wahrheit bei Demokrit nicht in Frage gestellt wird. Die Wahrheit der Erscheinungen liegt weiter in der wahren Rede über sie, Das richtige Reden über das Nichtsein wird zum Sein, das vom Sein des Teilchens genau genommen logisch nicht unterschieden werden kann.

Bevor wir einige Aspekte in der Entwicklung dieses absurden Nichts betrachten, wollen wir versuchen, das Verhältnis dieses Konzepts zur Problemstellung des Taoismus heraus zu arbeiten.

Eine Beziehung des Daodejing zu dem beschriebenen Konzept ist dann herstellbar, wenn man versucht den philosophischen Taoismus als Abwehr eines ontologischen Konzepts zu beschreiben. Die Schwierigkeit dabei

(6) | Die Begrifflichkeit des Nichts in der Tradition der abendländischen Philosophie

besteht darin, daß es in der klassischen chinesischen Tradition keine ontologische Tradition gibt, die in solch radikaler Form kritisiert werden könnte. Aus europäischer Sicht ist es aber erstaunlich zu sehen, daß der Konfuzianismus von der taoistischen Kritik in diese Rolle gedrängt wird. Dies wird durch die Kritik des bekannten Konzepts von der "Berichtigung der Namen (zhèng míng)" erreicht. In den Namen werden jene Feststellungen getroffen, die Erscheinungen als wahr beschreiben und gestalten sollen. Zwar ist es äußerst fraglich, ob der Konfuzianismus damit ein ideales, wesenhaftes Sein wie die platonischen Ideen meint. Es genügt aber schon die Tendenz, Erscheinung gültig machen zu wollen und ihnen eine gewisse Dauer zu verleihen, um diesen Protest hervorzurufen.

Noch deutlicher ist die Kritik der Schule der Namen (míng jiā), die die Möglichkeit von Erkenntnis leugnet, weil es, kurz gesagt, keine wahren Sätze geben kann.⁷⁾ Die Argumentationsweise entspricht genau der der griechischen Sophisten. Hier wird auch zum erstenmal in der chinesischen Tradition die Beziehung des Benennens zum Satz, d.h. zum Ist-Sagen hergestellt.⁸⁾

Die Dialektiker haben anscheinend erkannt, daß jeder wahren Aussage ein ontologisches Konzept zugrunde liegen muß. Da in diesem Konzept aber die Beziehung zur benannten Erscheinung verloren geht, wird die Brauchbarkeit dieses Konzepts zur Lösung des Erkenntnisproblems in einem Zuge abgelehnt.

Zhuangzi lehnt ebenso in einem Zug sowohl das ontologische Erkenntnis-konzept als auch die Kritik daran ab. Er meint, daß es zwar Erkenntnis geben kann, aber keine logisch-ontologische in Sätzen.

"Daher stellt der Weise die Harmonie von wahr und falsch her...

Das heißt zwei Wegen auf einmal folgen."⁹⁾

"Vergessen wir die Unterscheidung von wahr und falsch!"¹⁰⁾

Im Gegensatz zu Parmenides besteht Erkenntnis in der Aufhebung der Unterscheidung von wahr und falsch. Die Aufhebung dieser Unterscheidung bedeutet gleichzeitig, daß der Satz nicht Ort der Wahrheit sein kann. Ein Satz kann niemals gleichzeitig wahr und falsch sein. Was ist das aber für eine Wahrheit, die ebenso gut falsch sein kann? Das kann doch niemals eine Wahrheit sein.

Eine Unterscheidung ist aber mit der Forderung nach Aufhebung von wahr und falsch gesetzt. Die Unterscheidung von wahr und falsch selbst ist falsch. Sie ist falsch, weil sie das Wesen der Erscheinung nicht trifft. Wenn aber alles Erscheinung ist, trifft die Unterscheidung in Wahrheit nichts, was ist.

"Der Anfang von Himmel und Erde ist ohne Namen."¹¹⁾

Auch hier wird die Frage nach dem Ursprung von allem beantwortet. Die Antwort scheint Ähnlichkeit mit der Antwort des Anaximandros, zu haben.

“Namen haben ist die Mutter der zehntausend Dinge.”¹²⁾

Auch hier ist das Nicht-Unterscheidenkönnen der Grund aller Unterscheidung. Dennoch unterscheidet sich diese Lösung von der europäischen grundlegend. Mit der Polemik gegen die Namen wird von vornherein klargestellt, das das bezeichnende Ist-Sagen *keine* Lösung ist, sondern nur dessen Aufhebung.

Wie kann aber der anderen Seite dieser Argumentation, der radikalen Skepsis begegnet werden?

Um die Möglichkeit vernünftigen Erkennens zu eröffnen, bedarf es einer Methode. Die europäische kann man die logische, logoshafte, nennen. In unserer Betrachtung der chinesischen Tradition wurden vorläufig alle Methoden kritisch hinweggeschafft.

Dieses Hinwegschaffen ist aber offensichtlich auf vernünftige Weise geschehen. Daher kann man vermuten, daß dieses Hinwegschaffen selbst eine Möglichkeit vernünftigen Erkennens liefert. Daher muß man in einem nächsten Schritt, über diese kritische Tätigkeit selbst nachdenken.

Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet das Verhältnis von Erscheinung und ihrer Bezeichnung, dem Namen. Der Vorwurf der Taoisten gegenüber den Konfuzianern besteht darin, daß diese das Bezeichnete, das in der Bezeichnung erkannt werden soll, nicht ernst nehmen. Was nehmen sie nicht ernst? Sie treffen ja Unterscheidungen äußerster Subtilität, um nur ja auszuschließen, daß ein Ding mit dem anderen verwechselt wird. Sie behaupten dann aber, daß nun, nach Vollendung dieser schwierigen Arbeit, die Dinge so *sind* wie sie bezeichnet wurden. Inzwischen haben sich die Erscheinungen, boshaft wie sie sind, aber verändert oder sind gar verschwunden. Bezeichnen nun die Namen etwas? Offensichtlich nicht. Das heißt, die Erscheinungen sind etwas anderes als in den Bezeichnungen unterstellt wurde. Die Namen sind Täuschung, Betrug, Lüge.

“Der bestimmte Name ist kein Name, der sich lange (cháng) hält.”¹³⁾

Der Fehler der logischen Methode besteht darin, daß sie auf Dauer, auf Regelmäßigkeit, gar auf Ewigkeit aus ist. Deswegen verfehlt sie die Wahrheit der Erscheinungen und denunziert sie als wahrheitsunfähig und wahrheitsunwürdig. Sie setzt daher die wahre Erscheinung an die Stelle der wirklichen. Die wahre, ideale Erscheinung ist die verbesserte Ausgabe der wirklichen, in der der schreckliche Mangel der Erscheinung, ihre Zeitlichkeit, abgeschafft wird.

In dieser Kritik wird als erstes methodisches Element die Kritik an der Dauer herausgehoben. Die Polemik selbst wird zum methodischen Leitfaden. Das Nichtbezeichnen, die Nichtdauer ist die wesentliche Qualität der Erscheinung. Daher ist das Nichtbestimmen der Weg (dao) zum erkennen. Deswegen ist das Nichtbestimmen sowohl der Anfang der Dinge als auch ihrer Erkenntnis. Die Negation des Bestimmens ist also die Wahrheit der Erscheinungen. Gleichzeitig ist damit auch die Negation des Satzes, der Idee usw. die methodische Voraussetzung des Erkennens.

Die Erscheinungen selbst sind also methodische Voraussetzung des Erkennens. Das zur Kritik Vorgestellte einer Kritik ist Bedingung der kritischen Wahrheit. Das Verhältnis zu diesem Vorgegebenen ist aber ein Negatives. Ein Nichtwahrsein soll bewiesen werden. Daher ist die Negation die Methode der kritischen Wahrheit.

Das besondere des taoistischen Ansatzes besteht aber darin, daß diese Negation nicht wieder in den Satz führt. Es ist nicht bloß der Gegensatz eines Satzes wahr. Nichtsein heißt nicht nur daß ein Satz falsch ist. Wenn ein Satz allgemein und immer falsch ist, heißt das nicht, daß es nichts Wahres gibt, sondern das die Negation des Satzes ein neues Wahrheitsfeld eröffnet. Das heißt einfach, daß *Sätze* nicht wahr sein können, nicht, daß es keine Wahrheit gibt.

Gleichzeitig wird damit ein methodischer Zugang zur Wahrheit geöffnet. Ich kann erkennen, wenn ich die Wahrheit von Sätzen negiere. Damit ist ein erster Schritt getan um die Blindheit, den Nebel des Nichts aufzulösen.

Wenn ich das Nichts absolut setze, besteht das Problem ja darin, daß dieses keine Gestalt, keine Struktur besitzt und damit in die absolute Nichtigkeit und Unerkennbarkeit fällt. Diese Struktur des Nichts zeigt sich darin ebenfalls als eine logische, während die Nichtigkeit der Erscheinungsehr wohl eine Struktur hat. nämlich die der Zeitlichkeit.

Das Nichtbestimmen fällt also nicht aus heiterem Himmel, sondern hat ebenfalls eine Struktur.

“Der Gegensatz (fan) ist die Kraft des Dao. Die Schwäche ist das Mittel des Dao. Die zehntausend Dinge unter dem Himmel entstehen aus dem Sein. Das Sein entsteht aus dem Nichts.”¹⁴⁾

Hier wird das Verhältnis von Sein und Nichts geklärt. Ihre Beziehung ist aus dem oben Gesagten leicht abzuleiten. Sie besteht im erwähnten Zusammenhang des Bestimmten mit dessen Überwindung. Dadurch, daß das Sein über sich selbst hinausweist, kommt es zur Geburt des Seins aus dem Nichts. Die Welt der Dinge weist auf diesen Zusammenhang hin, weil die Dinge die Bedingung des Zusammenhangs aufdecken. Diese methodische

Bedingung ist der Gegensatz. Gerade weil *ein* Ding nicht so ist wie ein anderes, zeigt es die Struktur des Zusammenhangs im Gegensatz. Wenn wir den Gegensatz suchen, geraten wir in die Zone der Schwäche der Bestimmung des Dinges. Daher ist diese Schwäche der Ort des Einbruchs des Gegensatzes. Die Schwäche macht aber das Ding zu dem, was es ist, weil sie den Gegensatz provoziert. Daher erscheint das Dao genau dort, wo der Gegensatz das Ende eines Dinges im anderen anzeigt. Daher *ist* ein Ding gerade dort, wo es nicht ist, wo es sich verändert. Erkenntnis haben wir also dann, wenn wir jene Bruchstellen aufsuchen, an denen der Gegensatz sichtbar wird. Daher sind auch jene Dinge den anderen überlegen, d.h. nahe dem Dao, die imstande sind, den Gegensätzen ohne Bruch zu folgen, die also schwach sind, wie das Wasser, das Kind, die Frau, das Volk, das Lebendige. Sie bewahren sich, indem sie sich verwandeln, im Gegensatz zum Starren, immer mit sich selbst gleich bleibenden, bei dem die Verwandlung Bruch und Untergang bedeutet wie der Mann, der Herrscher, das Tote.

“Das Vorhergehende und das Nachfolgende folgen einander.”¹⁵⁾

Die Folge der Erscheinungen hat aber keine logische Struktur, d.h. sie sind nicht vorhersehbar. Diese Unvorhersehbarkeit wird Spontaneität (*zì rán*) genannt. Sie ist der Grund des Seins aller Erscheinungen.

“Das Gesetz des Menschen ist die Erde. Das Gesetz der Erde ist der Himmel. Das Gesetz des Himmels ist das Dao. *Das Gesetz des Dao ist zì rán.*”¹⁶⁾

In dieser Spontaneität wird die logische Struktur des Seienden endgültig distanziiert, ohne daß die Erscheinungen in einen undifferenzierbaren Brei des Nichts aufgelöst werden. Die Bedingung des spontanen Erscheinens ist gerade die Unterschiedenheit der einen von der anderen.

Die schwachen Ränder der Erscheinungen tauchen daher nirgends anderswo als in der Erfahrung auf und sind auch nur dort festzustellen. Ebenso ist das Feld dieser Erscheinungen, ihr Zusammenhang, ein Erfahrungszusammenhang.

In diesem Zusammenhang steht auch das Postulat des Nichthandelns. Wenn das Tun des Menschen in diesen Kosmos eingehen und mit ihm Verbindung halten will, muß es ebenso ein auflösendes, kein durch Zwecke bestimmtes Handeln sein, im Vergleich zu dem durch Begierden (*yü*) bestimmten Handeln, dessen Ziele positiv formulierbar sind, ist ein die Bestimmung bewußt und methodisch distanzierendes Handeln, das die Zwecke schwächt und sie so überwindet.

Das taoistische Nichts ist daher ein gütiges Nichts, welches die Erscheinungen nicht nur in sich als ihrem Ursprung ruhen läßt, sondern

sie auch so sein läßt, wie sie in Wahrheit sind, nämlich zeitlich und vergänglich.

Das europäische Nichts ist ein Abgrund, der alles verschlingt, was nicht fähig ist, seiner Zeitlichkeit eine ewige Bestimmung zu geben.

Das europäische Nichts ist meist die Negation der Vernunft. Daher bricht die Furcht vor dem Nichts gelegentlich überraschend hervor, so z.B. bei Kant: Kr. d.r.V. B 641, A 613,

“Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit... macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihr aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selber sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit wie die kleinste schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.”

Es ist gerade die Positivität der Vernunft, die sich vom Sein ableitet, die die Vernunft dem Nichts gegenüber hilflos macht.

Das Nichts ist die NichtVernunft, das Irrationale. Daher hat die Vernunft heute zunehmend das Gefühl, daß sie vom Irrationalen überwältigt wird. Das ist schwerlich anders denkbar, wenn man die Positivität der Vernunft noch verstärkt und sie als Tatsächlichkeit sieht.

Eine Lösung des Problems hat wohl Hegel versucht, bei dem man, wenn man will, taoistische Ansätze sehen kann, auch wenn er die ontologische Tradition sicher nicht aufhebt.

Abschließend möchte ich aber noch kurz auf einen Denker des irrationalen Nichts eingehen, dessen Bedeutung heute leider unterschätzt wird, nämlich auf Arthur Schopenhauer.

Der absolute Grund alles Seienden ist der Wille. Dieser ist zwar die Grundlage alles Gestaltens, aber selbst ungestaltet und daher blind und vernunftlos. Die Gegenstände und ihr Partner, das Subjekt, versuchen vergeblichen diesem blinden Streben Beständigkeit zu geben. Die Vergeblichkeit dieses Bemühens ist die Ursache des Leidens.

“Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und gränzenlosen

Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend irrend;
und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück alten
Bewußtlosigkeit.“¹⁷⁾

Eine wenigstens relative Aufhebung des Leidens gelingt der Kunst, weil in ihr das Interesse, die Gerichtetheit auf ein Ziel, das das wesentliche Moment dieses leidvollen Strebens ausmacht, beruhigt und überwunden wird. Hierin kann man sicher eine Parallele zur Idee des NichtHandelns sehen.

Von Schopenhauer über Nietzsche, Heidegger, Sartre bis zur Postmoderne zieht sich eine Linie der Auseinandersetzung mit dem sogenannten europäischen Nihilismus. Dieser entdeckt in einer radikalen vernünftigen Kritik der Vernunft die Nichtigkeit dieser europäischen Vernunfttradition. Da Diese Vernunft aber alles ist, kann dieses Nichts nur totale Unvernunft, Widervernunft sein. Dieses Unvernünftige wird manchmal auch als Geschichtlichkeit bezeichnet.

Auf der andern Seite wird der Vernunftbegriff immer enger, indem er auf die wissenschaftlich-technische Rationalität beschränkt wird, in der die Relation von Mittel und Zweck verabsolutiert wird.

In dieser Situation könnte es sich durchaus als fruchtbar erweisen in einer Auseinandersetzung mit dem Taoismus einen vernünftigen Zugang zur anderen Seite der europäischen Vernunft, dem Nichts zu gewinnen und so ein wenig verlorenes Terrain für die Vernunft zurückzugewinnen.

- 1) Kranz, Walter: Vorsokratische Denker.
- 2) ebend.
- 3) Descartes, Die Prinzipien der Philosophie.
- 4) Kranz, Walter: Vorsokratische Denker.
- 5) ebend.
- 6) ebend.
- 7) So in der berühmten These des Hui Shi: "Ein weißes Pferd ist keine Pferd."
- 8) So in den Erörterungen, daß etwas nicht groß oder klein *sein* kann.
- 9) Zhuangzi.
- 10) ebend.
- 11) Daodejing Kap.1.
- 12) ebend.
- 13) ebend.
- 14) Daodejing Kap.40.
- 15) Daodejing Kap.2.
- 16) Daodejing Kap.25.
- 17) Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. II, Buch IV, Kap.46.

(ヴェルナー・ガブリエル, 古代中国哲学, ウィーン大学哲学部)