

Zum Begriff der Substanz in der chinesischen Philosophie

Werner Gabriel

Zum Begriff der Substanz in der chinesischen Philosophie ist zu sagen, dass es keinen gibt und auch keiner vermisst wird. Dies gilt jedenfalls für die klassische Zeit.

An seine Stelle tritt von Anfang an der Begriff der Wandlung (yì 易). Die verwirrende Textsammlung, auf die sich die ganze chinesische Tradition beruft, heißt 易經, das Buch der Wandlungen. In diesem kurzen Titel ist trotzdem klar das Thema der chinesischen Tradition formuliert.

Wandlung heißt Verwandlung, anders werden.

Verdächtig und verwirrend ist außerdem, dass dieses Buch mit dem Orakelwesen zu tun hat, für uns ein Muster des Irrationalen.

Richard Wilhelm: „Wenn eine Kartenlegerin ihrer Kundin sagt, dass sie in acht Tagen einen Geldbrief erhalten werde, so kann diese nichts tun als warten, bis der Brief kommt – oder nicht. Es ist Schicksal, das verkündet wird, das unabhängig ist vom Tun und Lassen des Menschen. Darum bleibt alle Wahrsagung ohne moralische Bedeutung. Indem sich in China zum ersten Male jemand fand, der sich mit den Zukunft verkündenden Zeichen nicht zufrieden gab, sondern fragte: Was soll ich tun? geschah es, dass aus dem Wahrsagebuch ein Weisheitsbuch werden musste.“¹

Die Untersuchung geht vom Grundcharakter der phänomenalen Welt aus, nämlich von ihrer zeitlichen Verfasstheit, in der ständig Veränderungen stattfinden, ein ewiges Hin und Her.

„Ein yīn陰, ein yáng陽, das heißt dào道.“²

Dào, die Wahrheit, ist der Weg, das Gehen selbst, das Offenhalten des Weges, keineswegs das Erreichen eines Endes, eines Ziels, von etwas Endgültigem, von etwas, das die Zeit überwindet und damit die Welt zu Ende bringt.

„Die Sonne geht, der Mond kommt, der Mond geht, die Sonne kommt. Sonne und Mond stoßen aneinander, so entsteht das Licht.“³

Licht ist also keine feststehende Qualität, sondern besteht im Wechsel von Hell und Dunkel, im ständigen Werden und Vergehen, in der Beständigkeit des Unbeständigen. Das Licht bevorzugt nicht das Helle, sondern ist dieser zeitliche Wechsel von Hell und Dunkel.

„Das Vergangene duckt sich weg, das Kommende wird vertraut, so entsteht das Erfolgreiche.“⁴

Die Zeit selbst, und damit die Welt, hat diese Struktur des ständigen Wechsels. Gegenwart existiert nicht, sondern wird als Übergang von der Vergangenheit in die Zukunft verstanden. Die Verewigung des Gegenwärtigen würde zum Ende der Welt führen.

In diesem Konzept ist die realitätsstiftende Zeitdimension daher nicht die Gegenwart, auch nicht die Vergangenheit, sondern die Zukunft. Die Zukunft ist nicht bloß Möglichkeit, sondern bestimmt, europäisch gesagt, das, was ist.

„Die Veränderungen und Umgestaltungen beziehen sich auf das Handeln.“⁵

Aristoteles sagt: „Das Handeln geht auf das Einzelne.“

Das zeigt einen weiteren Aspekt der Überlegung zur Zeitlichkeit. Wissen ist nicht Verallgemeinerung, sondern geht auf das Wissen des nächsten Schritts. Dieser ist immer ein Sonderfall, hat daher nichts Utopisches, Eschatologisches, nicht einmal Programmatisches, sondern das Öffnen des Weges für den nächsten Schritt. Ein ausnahmsweise echtes konfuzianisches Zitat lautet: „Auch die längste Reise beginnt mit dem ersten (kleinen) Schritt.“ Man kann auch sagen, jeder Schritt ist ein erster Schritt. Es ist daher zu vermuten, dass diese Auffassung von Zeit nichts mit dem zu tun hat, was wir Geschichtlichkeit nennen.

Im Handeln verwandelt sich nicht nur die Welt, sondern vor allem der Handelnde selbst. Die Handlung ist nicht Eigenschaft einer festen Trägersubstanz, Subjekt, Seele, Bewusstsein, die immer gleich bliebe. Der Handelnde verwandelt sich in radikaler Weise selbst, er bleibt sich nicht gleich, sondern wird ein Anderer.

Damit erreicht der Weise ein vollständiges Wissen des Konkreten, und vermeidet die Abstriche des Verallgemeinerns.

Überflüssig zu sagen, dass sich damit auch der Ort des vernünftigen Überlegens vom Sagen, Reden entfernt und sich in radikaler Weise dem Handeln zuwendet.

Der Mensch ist daher in ein Handlungsgeflecht eingebunden, das aus Himmel, Erde und ihm selbst besteht. Diese sind in Frage und Antwort aufeinander bezogen. Sie bilden gewissermaßen ein politisches System, das von Seiten des Menschen subtilste Einfühlung verlangt.

Der Höhepunkt der indirekten Kritik des Substanzbegriffs wird bei Gongsunlong 公孫龍 (475 v. Chr. – 221 v. Chr.) in seinen Abhandlungen über das „Weiße Pferd“ und das „zhǐ „erreicht“⁶.

白馬非馬，可乎？可。何哉？

Ein weißes Pferd ist kein Pferd. Kann das sein? Ja. Warum?

馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：「白馬非馬」

„Pferd“ bezeichnet eine Gestalt, „Weiß“ eine Farbe. Wie kann eine Farbe (gleichzeitig) eine

Gestalt sein? Daher: Ein weißes Pferd ist kein Pferd.

Diese bizarre These wurde sowohl im Alten China als auch in Europa oft bloß für eine Spielerei gehalten, sie bezieht sich aber auf den Grundbegriff der chinesischen Weltauffassung, die Verwandlung.

Diese These wird durch den Grundcharakter des klassischen Chinesisch ermöglicht, weil nicht klar ist, welches dieser vier Wörter die Substanz bezeichnet, auf die sich ein anderes Wort als Eigenschaft bezieht.

In den europäischen Sprachen ist es immer klar auf welches Substantiv sich ein Adjektiv bezieht.

Im Deutschen ist das noch deutlicher, weil das Adjektiv mit kleinem und das Substantiv mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben wird. Auch die Wortstellung ist im Chinesischen weniger streng.

Man könnte also „weißes Pferd“ oder „pferdiges Weiß“ übersetzen. Es ist nicht klar, welches hier die näher zu bestimmende Substanz ist.

Noch kniffliger ist es beim Wortpaar „Nicht“ und „Pferd“. Wenn wir nämlich, was die Formulierung nahelegt, das „nicht“ als spezielle Qualität dieses Pferdes ansehen, dann ist das Pferd, das nicht ist, ein existierendes Pferd, das nicht existiert.

Das Dilemma entsteht dadurch, dass hier willkürlich eine Substanz unterstellt wird, die der Träger von zufälligen oder wesentlichen Eigenschaften ist. Aristoteles bezeichnet diese Substanz als „τὸ ὑποκείμενον hypokeimenon“ (das Darunterliegende). Dieses Zugrundeliegende gibt den wechselnden Qualitäten (z. B. den Farben) eine Dauer und Verlässlichkeit, eventuell auch die unzerstörbare, unveränderliche ewige Qualität des Wesens. So liegt die wesentliche Qualität des Menschen darin, vernunftbegabt zu sein. Verschwindet diese Qualität, verschwindet die Substanz des Menschen. Er ist kein Mensch mehr.

Durch das Prinzip der Verwandlung verschwindet diese Beständigkeit überhaupt aus der Welt. Der Begriff des Wesens löst sich auf. Damit verschwindet die Möglichkeit der sprachlichen Formulierung von Wahrheit. Eine Wahrheit ist nur dann wahr, wenn sie immer gilt.

Daher bemüht sich die europäische Tradition um die Konstruktion einer „ewigen“ Welt, die der vergänglichen zugrunde liegt.

Die Wissenschaft dieses unveränderlich Zugrundeliegenden wird Metaphysik genannt und ist zuerst in Platons Ideenlehre konzipiert. Daher die vielfach verwendete These: „Alle Philosophie ist ein Kommentar zu Platon“.

Dieses Problem taucht in China erst im Neokonfuzianismus auf und wird dort in erstaunlicher Ähnlichkeit mit Platons Ideen diskutiert.

Die radikalste Konsequenz zieht Spinoza. Substanz besteht in einer selbstständigen, eigenständigen, unbedingten Existenz. Diese Existenz kann nur Gott zugeschrieben werden. Als abhängige geschaffene Existenzen sind die Geschöpfe daher keine Substanzen, sondern Eigenschaften Gottes.

求馬, 黃、黑馬皆可致; 求白馬, 黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也, 是所求一也。所求一者, 白馬不異馬也; 所求不異, 如黃、黑馬有可有不可, 何也? 可與不可, 其相非明。故黃、黑馬一也, 而可以應有馬, 而不可以應有白馬。是白馬之非馬, 審矣!

Zusammenfassend: Wenn ein weißes Pferd ist, kann ein Pferd ohne Farbe nicht sein. Dann sind auch schwarze usw. nicht Pferde. Sie müssen jeweils als eigene Substanzen gesehen und benannt werden.

以馬之有色為非馬, 天下非有無色之馬也。天下無馬可乎?

Wenn es keine Pferde ohne Farbe auf der Welt gibt, gibt es dann überhaupt keine Pferde auf der Welt?

馬未與白為馬, 白未與馬為白。合馬與白, 復名白馬。是相與以不相與為名, 未可。故曰: 白馬非馬未可。

Ein Pferd ohne Weiß ist noch kein Pferd, Weiß ohne Pferd ist noch nicht Weiß. Wenn man Pferd mit Weiß kombiniert, nenn man das „Weißes Pferd“. Man nimmt also Unverbundenes als ein Verbundenes. Das ist nicht möglich.

白者不定所白, 忘之而可也。白馬者, 言白定所白也。定所白者, 非白也。馬者, 無去取于色, 故黃、黑皆所以應。白馬者, 有去取于色, 黃、黑馬皆所以色去, 故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也; 故曰: 「白馬非馬」。

„Weiß“ bestimmt nicht, was weiß ist... „Weißes Pferd“ spricht von „Weiß“, das irgendeinem Ding, das weiß ist, zugeordnet wird. Das, was diese Zuordnung vollzieht, ist nicht weiß. „Pferd“ schließt Farbe nicht ein oder aus, daher kann ein braunes oder schwarzes Pferd erscheinen. Weißes Pferd schließt Farbe ein, aber braune und schwarze Pferde aus. Daher dringt nur „weißes Pferd“ ans Ohr. Das, was nicht ausschließt, ist nicht das, was ausschließt. Daher: das weiße Pferd ist kein Pferd.

Dieser letzte Abschnitt leitet zur Abhandlung über das zhǐ (指物論) weiter.

Der chinesische Ausdruck wird hier nicht übersetzt, weil keine Bestimmung vorweg in die Übersetzung einfließen soll. Lexikalisch wird Bestimmung, Begriff angegeben. Am neutralsten ist wohl „Bezeichnen“ zu verwenden.

物莫非指, 而指非指.

Ein Ding ist nicht ohne *zhǐ*, aber *zhǐ* ist kein Ding.

天下無指, 物無可以謂物。非指者天下, 而物可謂指 乎?

Auf der Welt gibt es kein *zhǐ*, ein Ding kann aber ein Ding nicht benennen, wie kann das Ding *zhǐ* sein?

指也者, 天下之所無也; 物也者, 天下之所有也。以天下之所有, 為天下之所無, 未可。

Wenn es nur *zhǐ* gäbe, gäbe es nichts auf der Welt; wenn es Dinge gibt, gibt es etwas auf der Welt. Wenn es auf der Welt etwas gibt, gibt es auf der Welt nichts, das kann nicht sein.

天下無指, 而物不可謂指也。不可謂指者, 非指也? 非指者, 物莫非指也。

Auf der Welt gibt es kein *zhǐ*, aber ein Ding kann das *zhǐ* nicht benennen. Wenn man das *zhǐ* nicht bezeichnen kann, existiert das *zhǐ* dann nicht? Wenn es kein *zhǐ* gibt, kann das Ding aber nicht bezeichnet werden.

天下無指而物不可謂指者, 非有非指也。非有非指者, 物莫非指也。物莫非指者, 而指非指也。

Wenn es auf der Welt kein *zhǐ* gibt, dann kann das *zhǐ* das Ding nicht bezeichnen, dann gibt es kein Sein und kein *zhǐ*. Wenn es kein Sein ohne *zhǐ* gibt, gibt es kein Ding ohne *zhǐ*, aber *zhǐ* ist kein *zhǐ*.

In diesem Text wird nun allgemein das Problem des richtigen Benennens behandelt. „Richtig“ heißt, eine zutreffende, wahre, Aussage über eine Erscheinung der Welt zu machen, über das was der „Fall“ ist (Wittgenstein). Das heißt, dass eine Aussage, dem was ist, entsprechen muss (Thomas von Aquin). Das heißt, dass das ist, was es in der Welt gibt. *zhǐ* sind aber keine Dinge, sie gibt es in der Welt nicht. Wie kann aber etwas, das nicht ist, sich ein Urteil darüber anmaßen, was ist?

天下無指者, 生于物之各有名, 不為指也。不為指而謂之指, 是兼不為指。以有不為指之無不

為指, 未可。

Auf der Welt gibt es kein *zhǐ*. Wenn Dinge entstehen, hat jedes einen Namen, aber kein *zhǐ*, das man verwenden kann, für das *zhǐ* gibt es kein *zhǐ*. Das Sein des *zhǐ* ist nicht, das kann nicht sein.

An dieser Stelle wird eine wichtige Unterscheidung zwischen *zhǐ* und *míng* (名 Name) getroffen. Die Dinge haben Namen aber keine gültigen Bezeichnungen. Namen sagen nichts über die Wahrheit einer Benennung aus. Ein *zhǐ* will aber feststellen, dass ein Ding das ist, als was es bezeichnet wird.

Das berührt das wichtige konfuzianische Grundprinzip der „Berichtigung der Namen 正名 zhèng míng“. Namen sind bloß kulturelle Konventionen, aber keine Bezeichnungen von realen Eigenschaften. Wenn einer „Werner“ heißt, muss er nicht besonders wehrhaft sein. Daher muss *zhǐ* vom Namen unterschieden werden.

且指者天下之所兼。天下無指者, 物不可謂無指也; 不可謂無指者。非有非指也; 非有非指者, 物莫非指、指非非指也, 指與物非指也。

Zhǐ existieren auf beiden Seiten (gemeint wohl: innerhalb und außerhalb der Welt). Wenn es auf der Welt keine *zhǐ* gibt, können Dinge nicht bezeichnet werden; wenn man ohne *zhǐ* nichts bezeichnen kann, dann ist das Nichtsein ohne *zhǐ*; ohne Sein gibt es kein *zhǐ*, Dinge sind nicht ohne *zhǐ*, *zhǐ* gibt es aber nicht, es gibt also die Verbindung von Ding und *zhǐ* nicht.

使天下無物指, 誰徑謂非指? 天下無物, 誰徑謂指? 天下有指無物指, 誰徑謂非指、徑謂無物非指?

Daher gibt es auf der Welt kein Ding*zhǐ*, wer nähert sich einer Benennung ohne *zhǐ*? Wenn es auf der Welt kein Ding gibt, wer nähert sich dann einer Benennung des *zhǐ*? Wenn es auf der Welt kein *zhǐ* gibt, wer kann dann kein *zhǐ* benennen, wer kann ohne Ding und ohne *zhǐ* etwas benennen?

Wenn die Dinge in der Welt existieren, kann ihre Existenz nicht ausgesagt werden, daher kann ihre Existenz für den redenden Menschen nicht gesichert werden. Dies ist nicht möglich, weil *zhǐ* keine Dinge sind und daher nicht existieren. Was aber nicht existiert, kann schwerlich Existenz sichern. Wenn dies möglich sein soll, dann müssten Ding und Begriff eine Identität bilden, Sein und Nichtsein müssten dasselbe sein. Die angeführten Argumentationen zeigen aber, dass das nicht möglich ist.

且夫指固自為非指, 奚待于物而乃與為指。

Diejenigen, die ohne *zhǐ* handeln, warten auf die Dinge, in Wirklichkeit aber treffen sie auf das *zhǐ*.

Dieser letzte Satz widerlegt die Einschätzung, dass es sich hier um bloße logische Spielchen handelt. Eine Gesellschaft, die ihre Regeln und ihre Stabilität in Begriffen sucht, löst ihre Verbindung zur Welt auf und verfällt dem Nichtsein.

Aus westlicher Sicht steckt in diesen Abhandlungen eine erstaunliche Sensation, die leicht übersehen werden kann, weil die westlichen Termini eben nicht zur Verfügung stehen.

Zunächst wird die platonische Idee entdeckt. Im selben Augenblick, in einem Zuge, wird aber ihre Tauglichkeit zur Erklärung der Welt zurück gewiesen.

Aussagen bieten keine Wahrheit, daher gibt es keine Wahrheit.

Der philosophische Taoismus folgt dem ersten Teil dieser These: Wahrheit kann nicht ausgesagt werden. Das heißt aber nicht, dass Wahrheit nicht gefunden werden kann. Sie kann bloß nicht in Aussagen gefunden werden, sondern in der Überwindung der Aussagen.

Der philosophische Taoismus führt den Ansatz des Buchs der Wandlungen in die äußerste Radikalität.

„Namen, die etwas bezeichnen, sind keine wahren Namen.“⁷ Sie verfehlen die Phänomene der Welt gerade in ihrer Grundqualität, nämlich der der Zeitlichkeit.

Hinweis: Es ist für unsere europäischen Gewohnheiten wohl eine psychologische Barriere, Werden und Vergehen nicht melancholisch, sondern als großes Fest zu sehen, das die unendliche Vielfalt der Erscheinungen ermöglicht.

Im, aus philosophischer Sicht, zentralen Kapitel 40 des Daodejing heißt es:

„反者道之動;弱者道之用。天下萬物生於有,有生於無.“

„Die andere Seite ist die Kraft des *dào*, Schwachmachen ist das Mittel des *dào*. Unter dem Himmel, auf der Welt, gehen die 10.000 Dinge in ihrer Verschiedenheit aus dem Sein hervor, das Sein geht aus dem Nichts hervor.“⁸

Sein bedeutet die Vielfalt der Phänomene in ihrer Verschiedenheit und Einzigartigkeit, auch Vereinzelung. In dieser Sicht wird aber die wesentliche Qualität dieser Phänomene nicht begriffen, nämlich ihr zeitlicher Charakter, ihr Entstehen und Vergehen, der ihnen ihren jeweils spezifischen Charakter gibt. Daher sind die Erscheinungen nicht, wenn sie als beständige abgegrenzte

Gegenstände aufgefasst werden.

Daher taucht dort die Wahrheit als Weg auf, wo diese Bestimmung schwach wird, wo der Übergang zur anderen Bestimmungen sichtbar wird, die andere Seite, das Andere, auch Gegensatz und Widerspruch.

Diese Überwindung der festen Bestimmungen ist aber, wie auch im Buch der Wandlungen, ein methodischer Vorgang, nämlich der der Negation. Erst die methodische Ausschaltung der Bestimmungen stellt den Zugang zur Welt in ihrer Zeitlichkeit sicher.

Das geschieht nicht von selbst, sondern ist eine Leistung, die der Mensch vollbringen kann und soll. Er überwindet damit die zivilisatorisch hergestellte radikale Verengung der Welt und lässt ihn an ihrer Fülle teilnehmen.

Ein ontologischer Einbruch in die chinesische Tradition findet in der Periode des Neokonfuzianismus (etwa 10. – 12.Jh.) statt.

Er ist die Folge eines anderen Einbruchs in die chinesische Kultur, nämlich der des Buddhismus.

Der Buddhismus lehrt bekanntlich, dass alle Phänomene unserer Welt leer sind, in diesem Sinne nicht sind. Diese „Vernichtung“ der phänomenalen Welt ist bei der Rezeption des Buddhismus für die chinesische Tradition eine große Schwierigkeit und bildet den Hauptangriffspunkt für die Polemik des wieder erstarkenden Neokonfuzianismus ab dem 10. Jahrhundert.

Hier wäre eine Diskussion um den Unterschied des taoistischen und buddhistischen Nichts angebracht. Kurz gesagt dient das taoistische Nichts dazu, die Fülle des Seienden umfassend zugänglich zu machen, während der Buddhismus dieses Seiende als Quelle universellen Leidens insgesamt los werden will. Dies geschieht dadurch, dass der Mensch in Theorie und Praxis die Welt als Schein, also als in Wahrheit nicht seiend begreift.

Dieser bedrohlichen Vernichtung der Welt will der Neokonfuzianismus dadurch begegnen, dass er hinter, unter, über die Welt einen Stützapparat setzt, der die Wirklichkeit der phänomenalen Welt sichern soll.

Chang Zai 張載(1020 – 1077): „Wenn wir sehen, dass die Große Leere dasselbe ist wie das sichtbare qi, dann erkennen wir, dass es kein Nichts gibt.“⁹

Der bedeutendste Denker in diesem Zusammenhang ist Chu Xi 朱熹 (1130 – 1200), der das Problem durch Gegenüberstellung von zwei Grundbegriffen, nämlich lǐ (理) und qì (氣) zu bewältigen versucht.

Diese Begründungs- und Sicherungsebene heißt lǐ. Das Wort wird mit Prinzip, Vernunft, Substanz, auch Recht und Ordnung, Rechtsgesetz und Naturgesetz übersetzt. Vom Zeichen her kann man es in etwa als abgesteckten, ausgemessenen Bereich, vielleicht auch Herrschaftsbereich,

verstehen. Vom qi aus gesehen ist es das, was das qi zum Stillstand bringt, es begrenzt, seine Identifikation ermöglicht, ein Ding zu dem macht, was es ist.

„Das Prinzip eines Schiffes besteht darin, dass es auf dem Wasser schwimmt, das eines Wagens darin, dass er sich auf dem Lande bewegt.“¹⁰

Das Problem ist nicht nur ein terminologisches, das die Frage behandelt, wie das sich verändernde Sein richtig bezeichnet werden soll, sondern ein ontologisches, das das Sein der Erscheinungen selbst betrifft. Einfacher gefragt: Was verdichtet das unsichtbare qi zu den vielfältigen Formen des Sichtbaren?

Ich schlage vor, qi nicht „stofflich“, mit Äther, Lebenskraft oder ähnlich, zu übersetzen, sondern einfach mit „Zeit“.

Traditionell gesprochen soll jetzt das Sein der Welt durch die Namen gerettet werden.

Die ganze Schärfe und Problematik der Unterscheidung von li und qi zeigt sich in folgendem Problem: Was war zuerst, das li oder das qi?

„Es gibt das li schon bevor das qi existiert. Aber nur, wenn das qi existiert, hat das li einen Platz, wo es rasten kann.“¹¹

Chu Xi findet für das Problem keine Lösung, er erörtert beide Möglichkeiten.

Wichtig ist festzuhalten, dass diese metaphysische Wendung der chinesischen Philosophie innerhalb ihrer Tradition als Fremdkörper empfunden wird.

Im, im Westen sogenannten Ming-Idealismus (15. Jh., Wang Yang Ming 王阳明), werden Buddhismus und Neokonfuzianismus zusammen kritisiert. Die Welt der Erscheinungen braucht keine Rechtfertigung. Sie ist einfach da, und zwar so, wie sie ist.

Hegel: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist....Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: das Werden.“¹²

Schelling hat irgendwo bemerkt, dass aus dem Widerspruch von Sein und Nichts gar nichts folgt, schon gar nicht das Werden.

Man könnte die Reihenfolge aber umdrehen. Das Erste ist das Werden, das dann logisch-begrifflich als Sein und Nichts gedeutet werden könnte.

Dass diese chinesische Interpretation Hegels auf viel Begeisterung stoßen würde, kann bezweifelt werden.

Zhuang zi: „Dass wir gerade in menschlicher Gestalt geformt sind, ist Grund zur Freude; dass

aber diese menschliche Gestalt tausend Wandlungen durchmacht, ohne jemals ans Ende zu kommen, ist unermessliche Seligkeit.“¹³

Die Welt kann also erfasst, „begriffen“, werden aber nicht in fruchtlosen Erörterung von Wörtern, sondern in der lebendigen Teilnahme am Lebendigen, d.h. den Verwandlungen dieser Welt.

Endnotes

- 1 I Ging. Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm. München 2015. S. 13f.
- 2 ebenda S. 275
- 3 ebenda S. 312
- 4 ebenda
- 5 ebenda S. 326
- 6 Der chinesische Text stammt aus der Sammlung im Internet „The Chinese Text Project“, <https://ctext.org/gongsunlongzi>. Übersetzung vom Verfasser.
- 7 Daodejing Kap. 1
- 8 Daodejing Kap. 40.
- 9 Zitiert nach: Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. II. Princeton 1953. S. 480
- 10 ebenda S. 536
- 11 ebenda S. 539
- 12 G. W. F. Hegel. Werke 5. Wissenschaft der Logik. Frankfurt am Main 1969. S. 83
- 13 Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm. Düsseldorf – Köln 1979. S. 87

Schlüsselwörter (Keywords):

Ding / lǐ (理) und qì (氣) / Verwandlung / zhǐ 指 / Zukunft