

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 36 (1982)

Heft: 2

Artikel: Ding, der Koch, zerlegt ein Rind : eine grundsätzliche Annahme über den Ausgangspunkt philosophischen Denkens in China

Autor: Billeter, Jean-François

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146652>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DING, DER KOCH, ZERLEGT EIN RIND

EINE GRUNDSÄTZLICHE ANNAHME ÜBER DEN AUSGANGSPUNKT PHILOSOPHISCHEN DENKENS IN CHINA*

JEAN-FRANÇOIS BILLETER, GENÈVE

Martin Heidegger hat einen neuen Gesichtspunkt in die zeitgenössische Philosophie eingeführt, oder hat zumindest diesem Gesichtspunkt eine neue und grundsätzliche Bedeutung verliehen. Ich meine den Gesichtspunkt, wonach das westliche philosophische Denken seit seinem Ursprung im antiken Griechenland bis ins 19. und 20. Jahrhundert durch einige Konstanten bestimmt war, die heute beginnen, als fragwürdig zu erscheinen, weil sich unser Denken von ihnen löst, und die wir als fragwürdig erkennen müssen, wenn wir unserem Denken den ausserordentlichen Herausforderungen unserer Zeit entsprechend eine neue Bewegungsfreiheit gestatten wollen. Bei Ludwig Wittgenstein vollzieht sich auf eine völlig verschiedene Weise ein ähnlicher Bruch. Anstatt wie Heidegger eine Kritik der Tradition mit einer Rückkehr zu ihren vergessenen Ursprüngen zu verbinden, wendet sich Wittgenstein (ich denke besonders an den späten Wittgenstein) von der Tradition ab, schiebt die überbrachte Terminologie und die klassischen Probleme beiseite, oder beginnt vielmehr, sie aufzulösen, indem er seine ganze Aufmerksamkeit auf unsere elementarsten Denkprozesse und auf unsere Sprachspiele konzentriert, aus denen alle alten Konstruktionen gewachsen sind. Paul Valéry, der als Dichter berühmt, als Philosoph aber fast unbekannt ist, ist dem Wittgenstein an die Seite zu stellen. Während etwas mehr als fünfzig Jahren, von 1894 bis 1945, stand er jeden Morgen um vier oder fünf Uhr auf und gab sich bis sieben oder acht den Freuden des unbekümmerten Denkens hin: «Levé avant 5 h. – il me semble à 8, avoir déjà vécu toute une journée par l'esprit, et gagné le droit d'être bête jusqu'au soir.»¹ Die Hefte, in denen er seine Fragen, Überlegungen, Beobachtungen verzeichnete und die in einer grossen Faksimile-Ausgabe publiziert wurden, umfassen beinahe

* Text eines am 23. Februar 1982 vor der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich gehaltenen Vortrags.

¹ *Cahiers*, vol. I, p. 10.

26 600 Seiten.² Die hervorragend konzipierte Kurzausgabe, die in der *Bibliothèque de la Pléiade* erschienen ist, umfasst ohne Kommentare und Index fast 3000 Seiten.³ Mit Mitteln, die zum Teil mit denen Wittgensteins eng verwandt sind, versucht er, sich von den überlieferten Denkformen, namentlich den philosophischen, zu lösen und in der Beobachtung der reellen Vorgänge unseres Bewusstseins das Prinzip neuer Denkformen zu finden. In der jüngeren französischen Philosophie muss man wohl an erster Stelle Jacques Derrida und Cornelius Castoriadis nennen: Derrida hat die «déconstruction», den «Abbau» der traditionellen Problematik zu einem zentralen Thema seines Denkens gemacht und Castoriadis, in meiner Meinung der bedeutendere von beiden, hat mit ausserordentlicher Gelehrsamkeit und ebenso grosser Schärfe eine grundsätzliche Kritik der «pensée héritée», der «überkommenen Denkformen» vollzogen.⁴

Diese Philosophen und manche anderen haben den Versuch unternommen, unser Denken vom Banne unzeitgemässer Begriffe zu befreien und sind dabei zur Auffassung gelangt, dass es heute in mancher Hinsicht zu einer zentralen Aufgabe geworden ist, die globale Kritik einer mehr als zweitausend Jahre alten Tradition zu leisten, das heisst diese Tradition nicht mehr als den selbstverständlichen Horizont unseres Denkens hinzunehmen, sondern sie gewissermassen von aussen her zu betrachten und sie so deutlich wie möglich in ihrer Fragwürdigkeit, oder zumindest in ihrer Besonderheit, in ihrer historischen Bedingtheit, vielleicht in ihrer historischen Zufälligkeit zu erkennen.

Wer Chinesisch lernt, erfährt sehr schnell, dass anderen Sprachformen als den unseren andere Denkvorgänge entsprechen. Wer Chinesisch spricht und den Umgang mit Chinesen pflegt, wird nach und nach mit diesen Denkvorgängen vertraut. Wer darüber hinaus in der glücklichen Lage ist, die klassischen Autoren Chinas, insbesondere die Philosophen unter ihnen, im Texte zu lesen, wird oft den reinsten, denkwürdigsten, oftmals aber auch den befremdendsten Ausdrucksformen fremden Denkens begegnen. Er wird mit der Zeit notwendigerweise zu einer mehr oder minder intuitiven, mehr oder minder klar formulierten Auffassung der Besonder-

2 *Cahiers*, publiés par le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 1957–1961, 29 volumes.

3 *Cahiers*. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2 vols., 1973 et 1974.

4 Siehe insbesondere C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. Seuil, Paris, 1975.

heit dieses Denkens gelangen. Vielleicht wird er versuchen, Grundzüge zu erkennen, die sich als Konstanten durch die ganze Geschichte des chinesischen Denkens hindurchziehen und sich die Frage stellen, in welchen Punkten und auf welche Weise sich diese Grundzüge von entsprechenden Grundzügen unserer Tradition unterscheiden. Er wird auf seine Weise, indirekt, zu eben dieser grundlegenden Problematik vorstossen, mit der sich einige der bedeutendsten westlichen Philosophen unseres Jahrhunderts beschäftigt haben, aber aus einer andern, vergleichenden Sicht. Er wird auf den Gedanken kommen, dass seine vergleichende Sicht zu einer doppelten Erkenntnis führen dürfte, zu Erkenntnissen über Konstanten des chinesischen Denkens und gleichzeitig zu solchen über Konstanten unseres Denkens.

Will er ein planloses, willkürliches Vergleichen vermeiden, so wird er sich über das eigene Vorgehen Gedanken machen müssen. Vielleicht wird er sich durch einen Marxisten einreden lassen, dass die philosophischen Grundfragen letztlich in allen Klassengesellschaften dieselben und die Fragen nach den Unterschieden somit irrelevant sind. Vielleicht wird er sich angesichts des Reichtums, der Vielgestaltigkeit, ja der inneren Uneinheitlichkeit der beiden philosophischen Traditionen an der Möglichkeit zweifeln, daraus je zwei logisch vergleichbare Objekte abstrahieren zu können. Oder er wird sich wegen der Schwierigkeit, überhaupt die Möglichkeit eines dritten, äusseren, unabhängigen Standpunktes theoretisch zu rechtfertigen, von seinem Vorhaben abbringen lassen.

Gegen solche prinzipielle Einwände möchte ich behaupten, dass gewisse sinnvolle Vergleiche zwischen Grundzügen chinesischen und westlichen Denkens möglich sind, und eben *deshalb* heute möglich sind, weil wir begonnen haben, uns in unserem Denken von unserer Tradition zu lösen oder schon aus ihrem Rahmen ausgebrochen sind. Meines Erachtens sind es eben die Philosophen, Denker und Forscher, welche eine grundsätzliche Kritik unserer Tradition eingeleitet haben, die uns die Mittel und die Instrumente zu unserem Vergleiche liefern.

Zur Hauptsache sehe ich zwei Methoden, die uns leiten können, die «sprachanalytische» und die «thematische». Ich weiss nicht, ob diese zwei Bezeichnungen glücklich gewählt sind, werde aber gleich deutlich machen, was ich darunter verstehe. Die sprachanalytische Methode besteht darin, die Sprachformen, insbesondere die Syntax, zu analysieren und sich zu fragen, welche Denkformen in ihnen angelegt, oder vorgeprägt sind.

Valéry's Hefte enthalten eine grosse Anzahl von Bemerkungen, die einer solchen Methode entsprechen. So z.B.: «Notre phrase occidentale crée de la 'causalité'. Ainsi: Si une chose qui semble ordonnée suppose un Auteur – *l'expression de toute chose* exige (chez nous) une différenciation de fonctions et une construction qui demande du substantif et du verbe – et on les fournit.»⁵ Oder: «C'est le langage qui est la matière de la philosophie, à partir des Grecs –, le langage tenu inconsciemment pour contenant 'en puissance' la 'vérité'.»⁶ Anderswo: «Tout ce que Kant expose et pose avec tant d'apprêt didactique –, ses catégories, ses jugements, ses conditions de la '*connaissance*', n'est que résultat d'une analyse du langage *donné* type indo-européen.»⁷ Oder endlich: «Les $\frac{3}{4}$ de la métaphysique constituent un simple chapitre de l'histoire du verbe *Etre*.»⁸

Ganz im Sinne dieser letzten Bemerkung hat der Linguist Emile Benveniste in einem bekannten Aufsatz nachgewiesen, dass die zehn berühmten Kategorien des Aristoteles (die zehn Arten von Eigenschaften, die Objekte besitzen können, und gleichzeitig die zehn Formen, nach denen sich unsere Erfahrung der Wirklichkeit gestaltet), ganz genau den verschiedenen Wortarten, bzw. Verbformen des Griechischen nachgebildet sind. In diesem Aufsatz, *Catégories de pensée et catégories de langage*,⁹ leistet Benveniste einen vorbildlichen Beitrag zu den Untersuchungen, die unter meine Bezeichnung der «sprachanalytischen Methode» fallen. Was das chinesische Denken und die chinesische Sprache betrifft, sind meines Wissens solche Untersuchungen nur in sehr unzulänglichen oder allzu fragmentarischen Ansätzen vorhanden, und meiner Meinung nach erklärt sich das zur Hauptsache dadurch, dass wir die Grammatik des Chinesischen eigentlich noch nicht kennen: von der Grundstruktur der klassischen Hochsprache sowohl als der Umgangssprache haben wir noch kei-

5 *Op. cit.*, vol. I, p. 771. «Unser westlicher Satzbau erzeugt Kausalität. Etwa: ein Phänomen, das eine Ordnung aufweist, muss einen Urheber haben; welchen Sachverhalt wir immer ausdrücken wollen, in jedem Falle müssen wir Funktionen unterscheiden und eine Konstruktion bilden, die Substantive und Verben erfordert – welche wir auch willig liefern.»

6 *Ibid.*, p. 729. «Seit den Griechen ist es die Sprache, die den Inhalt der Philosophie liefert, die Sprache von der man meint, sie enthalte 'potentiell' die 'Wahrheit'.»

7 *Ibid.*, p. 744. «Alles was Kant mit so grossem didaktischen Aufwand ausführt und setzt, seine Kategorien, seine Urteile, seine Bedingungen der 'Erkenntnis', resultiert einfach aus einer Analyse der vorgegebenen Sprache – indo-europäischen Typs.»

8 *Ibid.*, p. 689. « $\frac{3}{4}$ der Metaphysik sind nichts anderes als ein Kapitel aus der Geschichte des Verbs 'sein'.»

9 In *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard, Paris, 1966, p. 63–74.

ne angemessene Vorstellung, und ich glaube, dass die entscheidenden Erkenntnisse in diesem Bereich noch ausstehen.

Die zweite Methode, von der ich vorhin sprach und die ich die thematische nannte, untersucht nicht sprachliche Strukturen und Formen, sondern Vorstellungen, die in gewissen Schlüsselwörtern jeder Sprache verankert sind, Vorstellungen, die dem Denken seine Ausgangspunkte liefern, die eigentlich die Axiome des Denkens bilden. Da sie in jeder menschlichen Gemeinschaft die festen Kerne des gemeinsamen Denkens bilden, könnte man sie auch die «Vorstellungskerne» nennen. Normalerweise werden sie für den festen, nicht anzweifelbaren Teil des Denkens gehalten und als selbstverständlich hingenommen. In gewissen Situationen treten Leute auf, die sich mit dieser Selbstverständlichkeit nicht begnügen wollen und den Versuch unternehmen, diese «Vorstellungskerne» zu begründen, ihnen eine absolute Notwendigkeit zuzuschreiben und diese Notwendigkeit mit spekulativen Mitteln zu beweisen; es sind das die Philosophen, besonders die der dogmatischen Art. Heute will es uns aber viel eher scheinen, dass die «Vorstellungskerne» grundsätzlich weder abgeleitet noch ableitbar, sondern im Prinzip frei gesetzt, freien Akten des menschlichen Interpretationsvermögens entsprungen sind und nur sekundär, wenn sie von einer Gemeinschaft übernommen worden sind, für den einzelnen als verbindlich erscheinen. Ich berühre hier eine Frage, die im Mittelpunkt der *Institution imaginaire de la société* von Cornelius Castoriadis steht.¹⁰

Weil die «Vorstellungskerne» nicht abgeleitet, sondern gesetzt sind, können wir sie, der Etymologie des griechischen Wortes gemäss, auch «Themen» nennen. Die Analyse dieser Themen werden wir entsprechend «thematische Analyse» nennen. Von «thematic analysis» spricht der Amerikaner Gerald Holton, Professor für Wissenschaftsgeschichte in Harvard, in seinen Aufsatzsammlungen *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein* und *The Scientific Imagination*.¹¹ In seinen Untersuchungen über die Entstehung wissenschaftlicher Theorien hat Holton Neuland erschlossen. Wissenschaftler, schreibt er, arbeiten mit zwei Arten von Hypothesen: «erklärende Hypothesen», die zur Erklärung eines besonderen Phänomens führen sollen und durch Experimente verifiziert werden; andererseits «thematische Hypothesen», die viel grundsätzlicherer Art sind und zum eigentlichen Ausgangspunkt des ganzen wissenschaftlichen Denkens, der wissenschaftlichen Imagination wer-

¹⁰ S. Anm. 4.

¹¹ Harvard University Press, 1973, und Cambridge University Press, 1978.

den. Oft tritt die Wahl einer thematischen Hypothese bei den grössten Wissenschaftlern am deutlichsten hervor, weil sie bei ihnen ganz bewusst ist. Holton zitiert Einstein, für den «die Axiome freie Erfindungen des menschlichen Geistes (Intellekts)» sind.¹² Die Grösse Einsteins und anderer liegt an der Entschiedenheit, mit der sie eine ganz kleine Zahl von thematischen Hypothesen zum Ausgangspunkt oder zum Kern ihres Denkens gemacht und mit der sie andere möglichen thematischen Hypothesen ausgeschlossen haben; an der Entschiedenheit, mit der sie einer grundsätzlichen Annahme treu geblieben sind, wonach die Materie z.B. kontinuierlich oder nicht-kontinuierlich sei. Weniger kühne Denker sind sich der thematischen Hypothesen, durch die sie sich leiten lassen, weniger oder gar nicht bewusst. In allen Fällen aber ist es eine ganz kleine Anzahl von thematischen Hypothesen, die ihrem Denken zugrunde liegen. Holton bemerkt, dass es sie nur in beschränkter Zahl geben kann und die meisten dieser Hypothesen sehr alt sind, oft durch vermeintliche philosophische oder wissenschaftliche Revolutionen hindurch unberührt bleiben und angeblich völlig unvereinbaren Theorien gemeinsam sind. Er bemerkt auch, dass sie meist den gemeinsamen Grund der rein wissenschaftlichen und der andern, philosophischen, historischen, sozialen und religiösen Vorstellungen eines einzelnen Denkers oder einer menschlichen Gemeinschaft bilden.

Holton liefert meiner Meinung nach begriffliche Instrumente, mit denen die Grundvorstellungen, die «Vorstellungskerne» der traditionellen chinesischen Wissenschaft an den Tag gefördert werden könnten, mit denen erschlossen werden könnte, wie sich die Chinesen z.B. die Materie vorgestellt haben, oder worin ihre Vorstellung des «Vollen» (oder «Festen», *shi* 實) und des «Leeren» (*xu* 虛) bestand; es ist ja offenkundig, dass sie in diesen grundsätzlichen Dingen von anderen Vorstellungen ausgingen als wir und die einfache Übersetzung der Begriffe vom Chinesischen in unsere Sprachen nur zur Illusion eines Verständnisses führen kann.

Natürlich sind schon Vorstösse in diese Richtung geleistet worden, namentlich durch Marcel Granet.¹³ In seinen Untersuchungen über die Grundbegriffe der traditionellen chinesischen Medizin hat Manfred Porkert auf lehrreiche Weise gewisse zugrundeliegende Auffassungen verdeutlicht.¹⁴ Sinologen, die sich mit chinesischer Philosophie beschäftig-

12 *The Scientific Imagination*, p. 96.

13 Siehe insbesondere *La pensée chinoise*. A. Michel, Paris, 1934.

14 Siehe insbesondere *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine*. M.I.T. Press, 1974.

ten, haben Begriffsbestimmungen vorgenommen, die kostbare Beiträge enthalten.¹⁵ Ich glaube aber, dass eine Reihe von wichtigen Schritten noch nicht gemacht worden sind. Valéry träumte von einem «Dictionnaire des Mots essentiels de la Langue/ou des valeurs raisonnées des termes qui expliquent ou définissent tous les autres», von einem Lexikon also, das die Schlüsselwörter einer Sprache und die ihnen zugrundeliegenden Kernvorstellungen behandelt hätte, aus denen sich alle anderen Vorstellungen und somit aller anderen Wortbedeutungen ableiten.¹⁶ Ein anderes Mal notierte er: «A mon avis, une certaine analyse du Langage – suffirait – car toute philosophie se résume en *quasi-définitions de douze mots.*»¹⁷ Ob Valérys Traum realisierbar ist, weiss ich nicht; ich zweifle etwas daran. Aber wir können durchaus seine Vorstellung als Anregung benützen.

Im folgenden möchte ich einen Text des Philosophen Zhuangzi, aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert, vorlesen und kommentieren. Ich möchte zeigen, dass in dieser kurzen, unscheinbaren Anekdote eine Kernvorstellung ausgedrückt wird, die für das chinesische Denken grundlegende Bedeutung hat und der im westlichen Denken eine andere, völlig verschiedene Kernvorstellung entspricht.

Der westlichen (ursprünglich griechischen) Vorstellung zufolge gibt es zwei Kategorien von Gegenständen: die konkreten, deren Beschaffenheit wir mit den Sinnen wahrnehmen, und die abstrakten, die wir durch den Geist erkennen. Die abstrakten Gegenstände sind die Ideen, die Begriffe, die Universalien, die reinen Formen der Mathematik, usw.; sie sind jeder Zufälligkeit bar, besitzen eine Reinheit, die den konkreten Gegenständen nicht zuerkannt wird. Den Gegenständen beider Kategorien ist aber gemeinsam, dass sie einen objektiven Bestand haben, in jeder Hinsicht unabhängig von uns existieren. Diese an sich schon fragwürdige Vorstellung wird dadurch noch fragwürdiger, dass sie das Erkennen der abstrakten Gegenstände als ein Analogon des Sehens, als analog zur optischen Wahrnehmung konkreter Gegenstände auffasst. In dieser Form tritt diese Vor-

15 Als Beispiel seien die Begriffsbestimmung, die A.C. Graham vorgenommen hat in: *Two Chinese Philosophers, Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*. Lund Humphries, London, 1958.

16 *Op. cit.*, vol. I, p. 435.

17 *Ibid.*, vol. II, p. 1575. «Eine bestimmte Analyse der Sprache würde meines Erachtens genügen, denn jede Philosophie kann in der ungefähren Definition eines Dutzend Wörter zusammengefasst werden.»

stellung bei Plato auf, in einer etwas verschiedenen Form finden wir sie bei Aristoteles. Sie bildet bei beiden, und nach ihnen bei der überragenden Mehrheit der westlichen Philosophen bis in die Gegenwart, eine grundsätzliche Annahme, eine eigentliche Kernvorstellung. Die Wahl eines solchen Ausgangspunktes hat natürlich mannigfaltige Konsequenzen: die abstrakten Gegenstände, die Ideen, werden vom Auge unseres Geistes betrachtet, sie werden – um das griechische Wort zu benützen – Gegenstand der «Theorie» (*theorein*, betrachten, *theoria*, Betrachtung) oder – mit lateinischen Wörtern ausgedrückt – der «Reflexion», der «Spekulation» und der «Kontemplation». Etymologisch ist die «Idee» (*idea*, *eidos*) selbst ein «Abbild». Alle diese Ausdrücke sind ganz offenkundig nach dem optischen Paradigma gebildet. Die Fähigkeit, die abstrakten Gegenstände zu erkennen, wird dem Tier gegenüber als ein menschliches Privileg, und dem Durchschnittsmenschen gegenüber als ein Privileg des Weisen, des Philosophen hingestellt, woraus sich wiederum die Gegenüberstellung von der «*vita activa*» und der «*vita contemplativa*» und die prinzipielle Hochschätzung der letzteren ergeben. Mit diesen Vorstellungen hängt auch der prinzipielle Vorrang der «reinen» Wissenschaften, der Physik und der Mathematik in unserer Tradition zusammen.

Bei Descartes, dem Begründer der modernen Philosophie, erhält das optische Paradigma eine neue Bedeutung. Für Descartes ist es klar, dass unser Denken durch das Vorhandensein von Abbildern («*représentations*») in unserem Geist ermöglicht wird: unser Geist ist ein Spiegel, in der sich die Wirklichkeit widerspiegelt; wir besitzen die Fähigkeit, gewissermassen ein inneres Auge, womit wir diese Abbilder inspizieren können. Die Frage ist, woher wir die Gewissheit nehmen sollen, dass die Abbilder, die wir in uns vorfinden, den wirklichen Gegenständen ausser uns entsprechen, dass sie sich *in* uns genau so kombinieren und zusammenfügen, wie ausserhalb, kurz: dass wir uns auf unser Denken verlassen können. Oder mit anderen Worten: dass die Objektivität unseres Denkens abgesichert ist. Man darf wohl behaupten, dass diese erkenntnistheoretische Frage am Anfang der modernen Philosophie steht und ihre gesamte Geschichte, von Spinozas *De Emandatione Intellectus* und Kants *Kritik der reinen Vernunft* bis zu Husserls Phänomenologie und Russels Bemühungen um die Logik bestimmt hat. Während dieser ganzen Zeitspanne ist die Philosophie – wenigstens von den Philosophen selbst – als ein Fach ganz besonderer Art angesehen worden, das sich a priori mit der Möglichkeit der Erkenntnis beschäftigt und deshalb allen andern philosophischen und wissenschaftlichen Disziplinen, ja sogar der praktischen Erfahrung, logisch vorangestellt ist und gewissermassen für sie alle zu bürgen hat. Von

da an wird die Philosophie zu einer reinen Armstuhl-Disziplin, die aus der Analyse der Vorgänge unseres Denkens auf die notwendige Form jeder objektiven Erkenntnis schliessen und uns somit eine Methode liefern will, um a priori und nach rein formalen Kriterien die Objektivität, anders gesagt die Wahrheit und Gewissheit einer beliebigen Erkenntnis zu bestimmen.

Solche Ansprüche haben begonnen, uns übertrieben zu scheinen, und einigen heutigen Philosophen erscheinen sie als eine Anmassung oder als eine Verirrung. Hat es Wittgenstein nicht unternommen, «die Philosophen von der Illusion zu heilen, dass es epistemologische Probleme gebe»?¹⁸ Für Willard V.O. Quine ist eine Wahrheit nichts anderes mehr als eine Meinung, die man gelten lässt, solange niemand eine Alternative dazu formuliert hat, die einen dazu führt, sie in Frage zu stellen. Und Richard Rorty, dem ich in der ganzen Frage des optischen Paradigmas und seiner Konsequenzen gefolgt bin, sieht eine neue Epoche philosophischen Denkens voraus, in welcher das ganze vom optischen Paradigma abgeleitete klassische Vokabular so wirklichkeitsfern und veraltet anmuten wird, wie uns heute die animistischen oder mythologischen Vorstellungen aus vorklassischer Zeit.¹⁹

Dem optischen Paradigma entspricht im chinesischen Denken eine ganz andere Vorstellung. Als paradigmatisch wird nicht das Sehen, sondern das Tun betrachtet. Die philosophische Hauptfrage ist somit nicht «was ist?», «wie nehme ich wahr, was ist?», «welche Entsprechung besteht zwischen dem, was ich denke, und dem, was objektiv ist?», sondern: «was geschieht?», «was geschieht, wenn ich etwas tue; und wie geschieht es?», «wie geschieht die Wirklichkeit überhaupt?». Die Wirklichkeit wird nicht als ein Gegenstand oder eine Ansammlung von Gegenständen gedacht, die sind (oder nicht sind), sondern als ein Geschehen, oder eine Vielheit von verwobenen Geschehen. Die Wirklichkeit ist, wie es auch das deutsche Wort ursprünglich ausdrückt, ein *Wirken*. Dieses Wirken kann ich nur kennen, wenn ich daran teilhabe, also selbst wirke, mit anderen Worten: selbst so bewusst wie möglich etwas tue, – was gleichzeitig heisst, dass ich es so gekonnt wie möglich zu tun habe.

18 W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, 1969, p. 82. Zitiert nach: R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press and Basil Blackwell, Oxford, 1980, p. 221.

19 *Ibid.*, p. 11.

Meine These ist, dass das chinesische Denken nicht minder von dieser Kernvorstellung beeinflusst worden ist, als das westliche durch das optische Paradigma, und dass die Wahl eines solchen Ausgangspunktes nicht minder vielfältige und tiefgreifende Konsequenzen gezeitigt hat.

Um die These zu verdeutlichen, möchte ich folgende Unterscheidung einführen: die Unterscheidung zwischen einem «reflexiven» und einem «aktiven» Bewusstseinszustand. Von den verschiedenartigen Bewusstseinszuständen, in die wir uns täglich versetzt finden, lassen sich diese zwei klar definieren und gegenüberstellen. Unter «reflexiven» Bewusstseinszustand verstehe ich den Zustand, in dem wir «denken»: wir wenden unsere Aufmerksamkeit von der äusseren Wirklichkeit auf gedankliche Gegenstände, mit denen wir ein logisches Spiel treiben. Diese Gegenstände sind in fast allen Fällen Vorstellungen, Ideen, Begriffe, die mit Wörtern der Sprache verwachsen sind. Mit der Wirklichkeit sind wir in diesem Zustand nur noch indirekt, über das Gedächtnis, verbunden. Die Sinneswahrnehmungen sind für das Bewusstsein ausgeschaltet, der Körper bleibt unbeschäftigt und von einem allfälligen Mitmenschen wird nicht mehr Kenntnis genommen; die Zeit ist in einem gewissen Sinne aufgehoben. Valéry hat versucht, diesen merkwürdigen Zustand, der eigentlich ein Ausnahmezustand ist, genau zu beobachten: «Le philosophe, *dans le moment qu'il est philosophe et spécule*, est saisi par une phase de transformation particulière qui porte sur l'usage du langage.»²⁰

Unter «aktivem» Bewusstseinszustand verstehe ich hingegen den Zustand, in dem wir etwas in mehr oder weniger bewusster Weise tun. Unsere Sinne, unsere ganze Aufmerksamkeit sind auf eine äussere Wirklichkeit, besser noch: auf ein aktives Verhältnis zur äusseren Wirklichkeit gerichtet und etwas geschieht, ein Vorgang entwickelt sich, in dem Subjekt und Objekt ineinandergreifen. Unsere Absicht, unsere Bewegungen, unsere Sinneswahrnehmungen, unsere Selbstkontrolle wirken zusammen auf etwas Äusseres, das auf uns zurückwirkt. In diesem Zustand (wenn man da überhaupt von einem Zustand sprechen kann) sind Geist und Körper gleich aktiv und lassen sich, genau genommen, nicht unterscheiden. Wenn der Gegenstand des Tuns ein Mitmensch ist und das Geschehen in irgendeiner Form der Kommunikation besteht, ist die Komplexität des Vorgangs noch viel grösser.

20 *Op. cit.*, vol. I, p. 725. «Solange sich der Philosoph der spezifisch philosophischen Beschäftigung hingibt und spekuliert, befindet er sich in einer Phase, in der sein Bewusstsein Transformationen vollführt, die den Gebrauch der Sprache zum Gegenstand haben.»

Man sieht, wie sehr sich die beiden Bewusstseinszustände unterscheiden. Es ist einfach zu beobachten, dass sie sich in der Tat gegenseitig ausschliessen: «Während ich einen Gegenstand sehe, bemerkt Wittgenstein, kann ich ihn mir nicht vorstellen»,²¹ und Valéry vermerkt im gleichen Sinne: «Ce que je pense gêne ce que je perçois – et réciproquement. Cette relation est observable.(. . .) Une fois que je l'aie vue, je la vois toujours.»²²

Ich möchte es wagen, zu behaupten, dass der grösste und wichtigste Teil, wenn nicht die Gesamtheit des chinesischen Denkens dadurch gekennzeichnet werden kann, dass es den zweiten, aktiven Bewusstseinszustand und die reichen Möglichkeiten der Erkenntnis, die er in sich trägt, zu seinem Ausgangspunkt gemacht hat. Da es mir heute, im Rahmen dieses Vortrags nicht möglich ist, die Konsequenzen meiner Behauptung zu entwickeln, will ich sie wenigstens durch ein Beispiel, den Text von Zhuangzi, illustrieren. Meine – glaube ich sehr genaue – Übersetzung ist die folgende:

*Ding der Koch zerlegt ein Rind*²³ 莊子養生主:庖丁解牛

Ding, der Koch, war damit beschäftigt, für den König Wenhui ein Rind zu zerlegen. Wenn seine Hand nach dem Rinde griff, sein Schulter es aufging, sein Bein sich stemmte, sein Knie sich bog, hörte man *hua*, und *huo* wenn das geschwungene Messer im Takte fiel, als schlug es zum Tanz des Maulbeerhaines oder zur Begleitung der Jingshou-Musik.

«Wie ausserordentlich!», sagte der König, «eine solche Gewandtheit hätte ich nie für möglich gehalten!»

Ding legte sein Messer nieder und sprach zum König: «Was Ihr Diener sucht, ist das Wirken in den Dingen, nicht nur die Technik!²⁴ 臣之所好者,道也,進乎技矣 Als ich begann, meinen Beruf zu erlernen, sah

21 Zettel. Basil Blackwell, Oxford, 1967, p. 109.

22 *Op. cit.*, vol. I, p. 795. «Was ich denke, stört, was ich wahrnehme, und umgekehrt. Diese Beziehung ist einfach zu beobachten und, wenn man sie einmal erblickt hat, sieht man sie immer.»

23 Zhuangzi 3, *Yangshengzhu*. Die Geschichte ist im Text nicht übertitelt, wird aber oft unter diesem Titel – *Pao Ding jie niu* – zitiert.

24 Wörtlich: «was über die Technik hinausgeht.» Manchmal wird dieser Ausdruck (*jin-hu ji yi*) in folgender Weise wiedergegeben: «und durch meine Technik dringe ich (in das Wirken in den Dingen) ein.» Diese Wiedergabe ist aber nicht zulässig, denn in der klassischen Sprache bedeutet *jin* nicht 'eintreten', sondern 'vorwärts schreiten'. Die erste Bedeutung hat es erst in der modernen Umgangssprache erhalten.

ich immer das ganze Rind vor mir. Drei Jahre später sah ich nur noch Einzelnes davon. Heute sehe ich es überhaupt nicht mehr und treffe es mit dem Geist 臣以神遇,而不以目視. Meine Sinne wirken nicht mehr gesondert, der Geist handelt von selbst und folgt ganz natürlich der inneren Gliederung des Rindes²⁵ 官知止而神欲行,依乎天理. Wenn meine Klinge spaltet und trennt, folgt sie den vorgegebenen Spalten und Fugen. Nie berührt sie eine Ader oder eine Sehne, nie verletzt sie den Knochen. Ein guter Koch wechselt sein Messer nach einem Jahr, weil er durch das Fleisch schneidet. Die gewöhnlichen Köche wechseln es nach einem Monat aus, weil sie in die Knochen hauen. Ihr Diener aber verwendet sein Messer seit neunzehn Jahren, hat damit Tausende von Rindern zerlegt, und noch ist die Klinge wie neu geschliffen. Die Gelenke des Rindes weisen Zwischenräume auf; meine Klinge ist fein, so dass sie mühelos in diese Räume dringt und nach neunzehn Jahren immer noch so scharf ist, als hätte man sie eben geschliffen. Stosse ich auf eine verknotete Stelle, so erkenne ich gleich die Schwierigkeit, halte mich zur Vorsicht an, konzentriere meinen Blick, gehe sachte vor; ein leichter Stoss des Messers genügt und der Knoten löst sich auf, zerfällt so leise wie eine Handvoll Erde. Dann nehme ich mein Messer, richte mich auf, blicke um mich, vergnügt und zufrieden, reinige die Klinge und stecke sie in die Scheide.»

Da sagte der König Wenhui: «Welch ein Glück! Die Worte des Koches Ding haben mich gelehrt, was es heisst, seine Energie zu wahren!» 吾聞庖丁之言,得養生焉.

Es sei mir abschliessend gestattet, diesen Text kurz zu kommentieren. Mein Kommentar soll aus den sechs folgenden Bemerkungen bestehen.

Es ist erstens offenkundig, dass Ding, der Koch, eine gewisse objektive Wirklichkeit kennt und der Text, wenigstens implizit, ein erkenntnistheoretisches Thema behandelt. Es ist ebenso offenkundig, dass das Kriterium der Erkenntnis im dargestellten Fall nicht ein objektives *Abbild* der Wirklichkeit ist, sondern in einem *Tun*, in einem erfolgreichen, ja meisterhaften Tun, anders gesagt: in einem *Können* liegt. Ein «objektives» Kennen oder Wissen ist vorhanden, aber es bleibt dem Können untergeordnet. Dieses Verhältnis von Kennen und Können, diese Auffassung vom Vorrang des Könnens, das das Kennen sowohl ermöglicht als auch umfasst,

25 Der letzte Teil dieses Satzes wird oft als ersten Teil des nächsten Satzes betrachtet. Ich ziehe meine Lesung aus zwei Gründen vor: aus einem stilistischen Grund, weil so ein Parallismus mit dem Ende des nächsten Satzes erhalten wird, und aus einem philosophischen, weil damit das Subjekt des Satzgliedes der «Geist» ist, und nicht das darauffolgende «ich»: die Aussage erhält dadurch eine andere Dimension.

widerspricht der Auffassung, die sowohl in unserer philosophischen Tradition als in unseren Alltagsvorstellungen die Hauptrolle spielt, wonach das Kennen, die objektive Erkenntnis im Gegenteil die logische Priorität haben und das Können eine untergeordnete Stellung, die der «praktischen» Anwendung, einnimmt. Die Frage ist, welche der beiden Auffassungen dem wirklichen oder dem ursprünglichen Prozess entspricht und ob es nicht immer und überall – auch bei uns – so ist, dass das Kennen und das Wissen dem Tun untergeordnet sind und nur durch einen problematischen Prozess der Abstraktion verselbständigt werden können. Bei Wittgenstein, Valéry und anderen finden sich zu dieser Frage eine grosse Zahl von wertvollen Beobachtungen.

Die zweite Bemerkung ist die folgende: Dass eine genaue, ja erschöpfende Kenntnis des Rindes durch ein Tun erschlossen werden kann, liegt auch am Rinde selbst, an der Art und Weise, wie es in allen seinen Teilen zusammengefügt ist. Es liegt, um Zhuangzis Ausdruck zu benützen, an seiner «natürlichen Gliederung», *tianli* 天理. Der Begriff *li* umfasst hier – und allgemein im chinesischen Denken – sowohl die Art und Weise, in der das Rind gewachsen ist, die innere Struktur des Rindes, die sich aus dem Wachstum ergeben hat, als auch die Art und Weise, in der sich das Rind am natürlichsten zerlegen lässt. Er ist demnach sowohl ein dynamischer, ein statischer als auch ein – im etymologischen Sinne – analytischer Begriff. Diese ausserordentliche Bedeutung dieses Begriffes in der Geschichte des chinesischen Denkens ist bekannt, und ich brauche sie nicht hervorzuheben.²⁶ Ich möchte hier nur bemerken, dass zwischen dem *li*, der «inneren Gliederung» des Rindes, und dem erkennenden Tun des Koches ein enges und notwendiges Verhältnis besteht.

Meine dritte Bemerkung betrifft das komplexe und variable Verhältnis von Tun, Wahrnehmung und Bewusstsein, das sich in Zhuangzis Darstellung offenbart. «Als ich begann, meinen Beruf zu erlernen», sagt der Koch, «sah ich immer das ganze Rind vor mir. Drei Jahre später sah ich nur noch Einzelnes davon. Heute sehe ich es überhaupt nicht mehr und treffe es mit dem Geist.» Je mehr das Können zunimmt, je mehr tritt das Bewusstsein zurück. Genauer formuliert: mit dem Zunehmen des Könnens geht die anfängliche Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt zurück und wird am Ende ganz aufgehoben. In seiner anfänglichen Unbeholfenheit sieht der Koch das ganze Rind in seiner schwer zu bewältigen-

26 Über diesen Begriff, siehe unter anderem A.C. Graham, *op. cit.*, p. 8–22, und der historische Überblick von P. Demiéville, in *Choix d'études sinologiques*. Brill, Leiden, 1973, p. 49–55.

den Masse vor sich. Drei Jahre später ist er schon so geübt, dass er seine Aufmerksamkeit auf die entscheidenden Stellen konzentriert und bereits alles andere zu ignorieren vermag. Im Laufe der Jahre verändert sich das Verhältnis noch weiter, so dass er schliesslich das Rind überhaupt nicht mehr als getrenntes Objekt wahrnimmt und es nunmehr «mit dem Geist trifft». «Meine Sinne wirken nicht mehr gesondert», sagt er, «der Geist handelt von selbst und folgt ganz natürlich der inneren Gliederung des Rindes.» Wenn sich das Können zur Meisterschaft entwickelt hat, ist nicht nur die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt aufgehoben. Es verschmelzen alle Sinneswahrnehmungen, alle Aspekte der Tätigkeit zu einem einzigen, völlig integrierten Gesamtwirken, in dem das Bewusstsein selbst als gesonderte Funktion aufgehoben ist. Dieses Gesamtwirken wird nicht mehr bewusst gesteuert, sondern folgt seinem eigenen Gesetz und gleichzeitig den objektiven Gegebenheiten: hier der inneren Gliederung des Rindes. Diese verschiedenen Stadien haben nichts Geheimnisvolles an sich. Wir können ihre natürliche Abfolge in den einfachsten Formen unseres täglichen Tuns beobachten. Wenn wir gehen, eine Türe hinter uns leise schliessen oder Wasser in ein Glas giessen, verrichten wir komplexe Handlungen, die wir vor langen Jahren einmal haben geduldig einüben müssen und bei deren Einübung wir wiederholt die «Tücken des Objektes» erleiden mussten. Seit langer Zeit verrichten wir sie aber mit einer schlafwandlerischen Sicherheit: «Unsere Sinne wirken nicht mehr gesondert, unser Geist handelt von selbst» und folgt ganz natürlich den objektiven Gliederungen der Dinge. Ebenso geht es bei viel komplexeren Verrichtungen, die wir mühsam erlernt haben. Man vergegenwärtige sich zum Beispiel wie sich Bewusstsein, Sinneswahrnehmungen, Körperbewegungen und die Aussenwelt zueinander verhalten, wenn wir in der Ausführung einer mozartschen Violinsonate begriffen sind.

Meine vierte Bemerkung gilt dem Wort *shen* 神, das ich mit «Geist» übersetzt habe. Der Koch Ding gebraucht es zweimal: «Heute sehe ich es (das Rind) überhaupt nicht mehr und treffe es mit dem Geist», und im darauffolgenden Satz: «Meine Sinne wirken nicht mehr gesondert, der Geist handelt von selbst. . .» In beiden Fällen können wir unter «Geist», *shen*, eben dieses integrierte Wirken verstehen, von dem die Rede war, dieses vollkommene Zusammenwirken aller Kräfte, worin das Bewusstsein als gesonderte Funktion wie auch die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt aufgehoben sind. Sowohl für den, der handelt, als für die Augenzeugen hat dieses Zusammenwirken etwas Zauberhaftes und Zwingendes, das die Erklärung durch ein äusseres, höheres Prinzip nahelegt. Es entsteht aber durch nichts anderes als einem perfekten Zusammenspiel

der «normalen» Fähigkeiten. Bemerkenswert ist, dass das Messer unseres Koches offenbar ganz spontan, das heisst: aus einer natürlichen Notwendigkeit heraus, «im Takte fiel, als schlänge es zum Tanz des Maulbeerhaines oder zur Begleitung der Jingshou-Musik.» Der Tanz des Maulbeerhaines soll ein heiliger Tanz aus der Zeit des Tang, des mythischen Gründers der Shang-Dynastie sein, und die Jingshou-Musik soll auf diejenige des Yao, des ebenso mythischen Ahnen der Xia-Dynastie, zurückgehen.

Fünftens meine ich, dass der wichtigste Satz in den Worten des Koches wohl der erste ist: «Was ihr Diener sucht, ist das Wirken in den Dingen, nicht nur die Technik!» Das «Wirken in den Dingen» ist meine Übersetzung des chinesischen Wortes *dao* 道, das man in der sinologischen Literatur üblicherweise als *Tao* stehen lässt oder, dem ursprünglichen, konkreten Sinne des Wortes gemäss, mit «Weg» übersetzt. *Dao* bezeichnet den Weg, aber auch, in einem etwas abstrakteren Sinne, den Weg, den man zu beschreiten hat, um etwas zu verrichten, also die «Methode»; die Idee, die dem griechischen Wort zugrundeliegt, ist dieselbe. *Dao* weist ferner auf den Weg, den die Dinge beschreiten, also auf ihre Bahnen oder ihren Gang. Den Begriff *dao* mit «Gang der Dinge» wiederzugeben, scheint mir aber aus verschiedenen Gründen nicht befriedigend. Ich ziehe das «Wirken der Dinge», besser noch das «Wirken in den Dingen» vor, da mir, wie schon angedeutet, die ganze Wirklichkeit in der chinesischen Auffassung ein Wirken zu sein scheint. Was der Koch sucht, ist mehr als technische Gewandtheit. Er sucht das *dao*, sagt er, was wir, um zu einem besseren Verständnis zu gelangen, so formulieren können: er sucht, das «Wirken in den Dingen» zu ergründen und erreicht es durch eine zunehmend aktive Teilnahme an diesem Wirken. Je verfeinert sein eigenes Wirken, desto grösser seine Teilnahme. Wir haben hier einen vollkommen klaren, klassischen Ausdruck dieser grundlegenden chinesischen Vorstellung, nach der sich die Wirklichkeit nicht – wie ein Gegenstand – durch Betrachtung erkennen lässt, sondern – wie ein Wirken – durch ein Tun ergründet wird. Zu dieser Auffassung gehört natürlicherweise, dass eine bessere Erkenntnis sich nicht durch eine reinere Art der Betrachtung erreichen lässt, sondern durch eine feinere Art des Tuns, also durch ein grösseres Können erschlossen werden muss.

Abschliessend möchte ich noch meine sechste Bemerkung formulieren. Sie betrifft den Satz, den der König am Ende der Geschichte ausspricht: «Welch ein Glück! sagt er; die Worte des Koches Ding haben mich gelehrt, was es heisst, seine Energie zu wahren!» «Die Energie wahren» heisst im chinesischen Text *yang sheng* 養生, wörtlich das «Leben» ernähren. *Yang* ist ein Wort, das sowohl «nähren», «ernähren» als auch

«halten» (etwa von Tieren), «unterhalten» oder «erhalten» (einem Lebewesen die notwendigen Lebensbedingungen gewähren, am Leben erhalten) bedeutet. Es kann auch die Bedeutung von «mehren», «entwickeln», «zum Gedeihen bringen» haben. Ich habe es mit «wahren» wiedergegeben, weil der Ausspruch des Königs in folgender Weise verstanden werden muss: Ich weiss nun, was es heisst, die Menge Energie, die mir – wie jedem Menschen – bei meiner Geburt zuteil wurde, mit Vorsicht zu gebrauchen. Nach einer seit ältesten Zeiten von allen Chinesen geteilten Auffassung erhält jeder Mensch am Anfang seines Lebens eine Menge Energie (*yuan-qi* 元氣, wörtlich: Uratem), die er im Laufe seiner Existenz nach und nach verbraucht. Der Tod tritt in dem Moment ein, wo sie aufgebraucht ist. Da dieser Energievorrat nicht – oder nur in ganz beschränkter Masse – vermehrt werden kann, stellt es für jeden Menschen das kostbarste Gut dar, das es nicht in leichtsinniger Weise zu vergeuden, sondern mit grösstmöglicher Achtsamkeit einzusetzen gilt, besonders im späteren Teil des Lebens, wo der Vorrat schon bedeutend abgenommen hat. Diese sehr weise Auffassung liegt unzähligen Lebenseinstellungen, Verhaltensweisen, Ernährungsvorschriften, Leibesübungen, medizinischen Praktiken, religiösen Vorstellungen und philosophischen Gedanken zugrunde. Seine Energie wahren ist die erste aller Lebensregeln. Um sie zu wahren, muss sich jeder kluge Mensch darum bemühen, jeder Verrichtung – und sei es auch die bescheidenste, alltäglichste – in der Weise auszuführen, dass sie ihm den kleinstmöglichen Aufwand an Energie kostet. Das erreicht er, indem er, wie der Koch Ding beim Zerlegen des Rindes, jedes gewaltsame Vorgehen am Objekt vermeidet und versucht, sich von dessen «inneren Gliederung» leiten zu lassen. Durch Aufmerksamkeit und geduldige Übung, muss es ihm gelingen, nach und nach alle unnötigen Widerstände zwischen sich und dem Objekt abzubauen und eine Art des Tuns zu entwickeln, die sich allmählich dem idealen Tun annähern wird. Das ideale Tun zeichnet sich durch drei untrennbare Eigenschaften aus: es ist in höchstem Masse wirklichkeitskundig, wirksam und energiesparend. Es umfasst ein Wissen, ein Können und eine Weisheit: ein Wissen um die innere Gliederung der Dinge und dem Wirken in den Dingen, ein Können, dessen Wirksamkeit die Richtigkeit des Wissens offenbart und beweist, eine Weisheit endlich, die im achtsamen Umgehen mit dem eigenen Energievorrat besteht und durch das Können praktisch ermöglicht wird. Wenn meine Behauptung stimmt, so spielt diese Vorstellung vom idealen Tun in der chinesischen Philosophie eine ähnliche Rolle, wie das optische Paradigma und dem daraus abgeleiteten Vorstellungskomplex in unserer Tradition.

Nachträgliche Bemerkung: Auf diesen Vortrag folgte eine Diskussion, in der unter anderem die Frage gestellt wurde, ob die Geschichte des Koches Ding wirklich einen so allgemeinen paradigmatischen Charakter habe und nicht vielmehr als den Ausdruck einer spezifisch taoistischen Einstellung verstanden werden müsse. Es ist sicher, dass die Geschichte spezifisch taoistische Züge aufweist, ja einen polemischen Inhalt besitzt: die Weisheit spricht hier aus dem Munde eines Koches und die Erlangung dieser Weisheit hat die Erlernung eines unwürdigen Handwerkers erfordert, was prinzipiell mit der konfuzianischen Hochschätzung einer historisch tradierten Weisheit, einer schriftlich fixierten Tradition unvereinbar ist. Dennoch hat die Geschichte einen allgemeinen paradigmatischen Charakter; ein Beweis davon ist, dass sie von allen späteren Philosophen, ungeachtet ihrer philosophischen Zugehörigkeit, ganz natürlich immer im gleichen Sinne verstanden und kommentiert wurde und überhaupt zu einem Allgemeingut aller Chinesen geworden ist. Sie in diesen weiteren Rahmen zu stellen und ihr andere, verwandte Geschichten und Texte an die Seite zu setzen, ist eine Aufgabe, die innerhalb dieses Vortrags nicht wahrgenommen werden konnte.