

Fabian Heubel

Gewundene Wege nach China

Heidegger – Daoismus – Adorno

Klostermann Rote Reihe



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer
Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Eos Werkdruck von Salzer.

Alterungsbeständig  und PEFC-zertifiziert 

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04417-8

Für 夏可君 (Xia Kējūn),
durch den ich Heidegger zu lesen gelernt habe,
und für Δήμητρα Αμαραντίδου (Dimitra Amarantidou),
die mir einen unerwarteten Weg ins Griechische eröffnet hat.

Das besinnliche Denken verlangt von uns,
daß wir uns auf solches einlassen,
was in sich dem ersten Anschein nach gar nicht zusammengeht.

Martin Heidegger

知無用而始可與言用矣。
Wissen um Ungebrauch ist Voraussetzung dafür,
um anfangen zu können, über Gebrauch zu reden.

Zhuāngzǐ

Erheischt negative Dialektik die Selbstreflexion des Denkens,
so impliziert das handgreiflich,
Denken müsse,
um wahr zu sein,
heute jedenfalls,
auch gegen sich selbst denken.

Theodor W. Adorno

Inhalt

| | |
|----------------------|----|
| Einleitung | 11 |
|----------------------|----|

I. Heideggers Weg nach Osten

| | |
|--|----|
| 1. Die Notwendigkeit des Unnötigen | 25 |
| 2. Bewusstsein von Nöten | 31 |
| 3. War Zhuāngzǐ ein Nazi? | 34 |
| 4. Asien! | 39 |
| 5. Deutsche Nicht-Identität | 44 |

II. Das Hölderlin-Modell

| | |
|--|----|
| 1. Der Adornosche Block | 53 |
| 2. Heimischwerden im Unheimischsein | 56 |
| 3. Heidegger und China | 62 |
| 4. Korrespondenzen | 66 |
| 5. Der Weg, das Eigene frei gebrauchen zu lernen | 74 |

III. Gebrauch und Ungebrauch

| | |
|--|-----|
| 1. Befreiung vom Prinzip der Nützlichkeit? | 87 |
| 2. Nutzen und Gebrauch | 92 |
| 3. Un-gebrauch | 97 |
| 4. Krug und Ding | 106 |
| 5. Weg und Unweg | 112 |
| 6. Verrückte Gleichnisse | 116 |
| 7. Die Fadheit des Wassers | 122 |

IV. Vom Heimischwerden im Paradoxen

| | |
|---|-----|
| 1. Im Unmöglichen Wurzeln schlagen | 131 |
| 2. Die Seele Asiens wird gemordet | 136 |
| 3. Daoismus und jüdischer Messianismus | 142 |
| 4. Die Not des abendländischen Menschen | 145 |
| 5. Die Weisheit Kafkas | 153 |
| 6. Daoismus als poetische Heilslehre? | 157 |
| 7. Revolutionäre Weichheit | 162 |

V. Nach Auschwitz: Gelassenheit?

| | |
|--|-----|
| 1. Das Schweigen des Philosophen | 169 |
| 2. Arnika und Waldwasen | 174 |
| 3. Neue Bodenständigkeit | 182 |
| 4. Ist Natur tot? | 190 |
| 5. Lassenkönnen und Freiheit | 198 |
| Siglen-Verzeichnis | 205 |
| Literatur | 209 |

Einleitung

Lange war ich ganz selbstverständlich davon überzeugt, dass an Adornos polemischer Heidegger-Kritik nicht zu rütteln ist. Die wachsende Vertrautheit mit der Rezeption von Heideggers Denken in China und die anhaltende Auseinandersetzung mit dessen Verhältnis zum philosophischen Daoismus hat mir schließlich einen unerwarteten Zugang zu einer seiner kaum beachteten Schriften eröffnet. Dadurch hat sich meine Auffassung verändert. Es handelt sich um einen Text, in dem Heidegger eine kurze Stelle aus dem klassischen Buch *Zhuāngzǐ* 莊子¹ in der Übersetzung von Richard Wilhelm zitiert: das *Abendgespräch in einem russischen Kriegsgefangenenlager zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*, datiert auf den 8. Mai 1945. Auf denkwürdige Weise wird darin scheinbar Unverbindbares verbunden: die deutsche Kriegsniederlage und die klassische chinesische Philosophie.

Das Hinzutreten *Zhuāngzǐ*s hat mich dazu gebracht, ja genötigt, die „philosophische Kommunikationsverweigerung“ (Hermann Mörchen) zwischen Heidegger und Adorno neuerlich zu durchdenken und Möglichkeiten der paradoxen Kommunikation zweier Philosophen zu erkunden, deren Denken von geteilten Erfahrungen und Problemen bewegt wird, aber zugleich politisch einander schroff entgegengesetzte Standpunkte bezeichnet. Die Konstellation

¹ Für die Romanisierung chinesischer Schriftzeichen wird in diesem Buch durchgängig Hanyǔ Pīnyīn verwendet. Das moderne Standardchinesisch ist eine Tonsprache, in der die vier Töne phonemisch (wortunterscheidend) sind und jede Silbe mit einem bestimmten Tonhöhenverlauf ausgesprochen wird. Ohne Kenntnis der Töne ist die korrekte Aussprache der Umschrift nicht möglich. Deswegen werden diese im Folgenden konsequent hinzugefügt. In der Pīnyīn-Umschrift werden die vier Töne durch diakritische Zeichen kenntlich gemacht. Das sind Markierungen über den Vokalen (ā á ǎ à). Der 1. Ton wird durch ein Makron (ā), der 2. Ton durch einen Akut (á), der 3. Ton durch ein Hatschek (ǎ) und der 4. Ton durch einen Gravis (à) dargestellt. Sofern in Zitaten und Buchtiteln andere Umschriften vorkommen, werden diese beibehalten, dann steht etwa Laotse (oder Laotse) für Lǎozǐ und Dschuang Dsi für Zhuāngzǐ.

tion Heidegger – Daoismus – Adorno verweist somit auf eine eigenartige Kommunikation zwischen Heidegger und Adorno, die vor allem das Buch *Zhuāngzǐ* und mit ihm verbundene zeitgenössische Diskussionen mir eröffnet haben.

Die Schwierigkeit der philosophischen Kommunikation zwischen Heidegger und Adorno rührt an jenes Trauma der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts, das Adorno mit den Namen Hitler und Auschwitz markiert hat. Die Affinität von Heideggers Denken zu den daoistischen Philosophen Zhuāngzǐ und Lǎozǐ 老子 reißt diese in einen geschichtlichen Strudel hinein, mit dem sie auf den ersten Blick wenig oder nichts zu tun haben: die Not des „deutschen Volkes“ und die Diagnose einer Verwüstung des Abendlandes insgesamt. Warum bezieht sich der mit seinem Verhältnis zum Nationalsozialismus und zur deutschen Kriegsniederlage haderende Heidegger ausgerechnet auf einen alten daoistischen Text? Mit der im *Abendgespräch* erkennbaren völkischen und geschichtsphilosophischen Perspektive auf das Ende des Zweiten Weltkrieges legt sich sogleich der Verdacht eines gewaltsamen Missbrauchs oder einer irren Fehldeutung des Daoismus über die Lektüre dieses Textes.

Heideggers Denkweg hat darin bestanden, einen Weg zu bilden, unterwegs zu sein, in Bewegung (GA 12, 249). Solches Denken will nicht dauerhaft stehen bleiben, um einen festen Standpunkt einzunehmen. Deshalb scheint es sinnvoll, einem Denken, das „unterwegs“² ist, mit einem Denken zu begegnen, das ebenfalls unterwegs ist. Ich versuche nicht, den Charakter der „Vorläufigkeit“³ zu leugnen, der einer solchen Begegnung unvermeidlich zukommt. Was Heideggers Verhältnis zum Daoismus angeht, wird in den folgenden Kapiteln allerdings der Verdacht des entstellenden Missbrauchs entschieden zurückgewiesen. Das *Abendgespräch* scheint mir nämlich

² „*Wege* – Vielleicht ist die Blindheit für dergleichen wie *Wege* des Denkens für das Denken, das als Denken *unterwegs* – und wegbauend ist – das ärgste Hindernis für ein fruchtbares Gespräch mit meinen Denkversuchen. Man bringt es nicht über sich, sich auf den *Weg* zu begeben.“ (GA 100, 190)

³ „An meinem *Weg* verkennt man bisher immer wieder – wissentlich oder unwissentlich – zwei wesentliche Bestimmungen: 1. daß dieses Denken überall und stets sich als *vor-läufiges* versucht; 2. daß in dieser innegehaltenen Vorläufigkeit die ständig ursprüngliche Selbstkritik verankert ist.“ (GA 100, 55)

eine einzigartige Gelegenheit zu eröffnen, in der Erörterung der Affinität zwischen Heidegger und Daoismus – die vor allem in Ostasien längst zum Gemeinplatz des philosophischen Diskurses geworden ist – nicht den Fehler zu wiederholen, der mancherlei Auslassungen etwa über Heidegger und Zen prägt: den Fehler der Entpolitisierung, Beschönigung und Beschwichtigung.

Heidegger sinniert am 8. Mai 1945 über den Untergang des nationalsozialistischen Regimes. Dass er dafür auf einen daoistischen Text zurückgreift, fügt sich in das vorgefertigte Verständnis vom unkritischen, unpolitischen, weltflüchtigen, mystischen, subjektlosen, unmoralischen Daoismus. Deshalb ist bisher wohl auch kaum die Idee aufgekommen, das *Abendgespräch* als ernsthaften Versuch der kritischen Selbstbesinnung zu lesen. Sicherlich erschweren die völkischen Untertöne im Text eine solche Lesart erheblich. Andererseits ist gerade diese Seite des *Abendgesprächs* geeignet, an jenen wunden Punkt in der Kommunikation zwischen Heidegger und Adorno zu rühren, in dem sich der Streit zwischen geschichtsphilosophischen Großperspektiven zusammenballt. Gemäß meiner Deutung des *Abendgesprächs* rührt dies an die geophilosophische oder gar geopolitische Blockade, die es verhindert, dass *chinesische Philosophie* in Deutschland ernst genommen werden kann.

Das Hinzutreten daoistischer Texte eröffnet ein Nachdenken über Verbindungswege zwischen chinesischer und deutscher Philosophie, die nicht geradlinig und direkt sind, sondern indirekt und gewunden. Die Korrespondenz zwischen Heideggers Denken und dem philosophischen Daoismus führt zum Nachdenken über die geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit einer Auseinandersetzung mit bestimmten Quellen chinesischer Philosophie, die nicht von komparativer Beliebigkeit, sondern durch ein *Bewusstsein von Nöten* geprägt ist. Ein solches Vorgehen rückt das zeitlich und räumlich Ferne in eine überraschende Nähe, eine Nähe, durch die dieses Ferne plötzlich näher kommen kann „als das, was wir sonst für das Nächste zu halten pflegen“ (GA 54, 9).

Das Nachdenken über das *Abendgespräch* hat mich zu der Vermutung geführt, dass die philosophische Öffnung für östliche, insbesondere chinesische Philosophie, im deutschsprachigen Kontext ohne geopolitische Neu-orientierung nicht denkbar ist. Europa ist die westliche Spitze der eurasischen Landmasse, ein „vorgeschobenes Halbinselchen“ Asiens, das aber „durchaus gegen Asien den

„Fortschritt des Menschen‘ bedeuten möchte“ (Friedrich Nietzsche); es ist ein „kleines Kap“ (Paul Valéry), von dem aus vor allem in den vergangenen etwa zweihundert Jahren die Weltgeschichte – im Guten wie im Schlechten – maßgeblich bestimmt worden ist. Kommt diese Epoche nun an ihr Ende? Die weltgeschichtliche Verschiebung hin zum asiatischen Teil Eurasiens kann die Philosophie jedenfalls nicht unberührt lassen. Geopolitische Veränderungen im Verhältnis von Asien, Europa, Amerika und Afrika nötigen dazu, die transkulturelle Dynamik von Alt und Neu, von Ost, West, Nord und Süd zu überdenken und auch philosophisch auf tiefgreifende und langfristige Umwälzungen zu antworten, die die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene Weltordnung erschüttern.

„Der gegenwärtige planetarisch-interstellare Weltzustand ist in seinem unverlierbaren Wesensanfang durch und durch europäisch-abendländisch-griechisch.“ (GA 4, 177) Heidegger hat in der massiven Verwestlichung Ostasiens eine Bestätigung für diese Annahme gesehen. Diese eurozentrische Perspektive ist zweifellos bedenkenwert. Sie ist jedoch auch Zeichen einer Selbstbezogenheit, die zu schwerwiegenden Missverständnissen und Fehleinschätzungen geführt hat. Diese sind ein wichtiger Grund dafür, dass der sogenannte Westen insgesamt auf die neuen kommunikativen Herausforderungen zwischen Ost und West, Süd und Nord schlecht vorbereitet ist. In Deutschland kommen spezifische Kommunikationsbarrieren hinzu, die mit geschichtlichen Erfahrungen und Weichenstellungen zusammenhängen, die tief in das normative Selbstverständnis der Bundesrepublik Deutschland eingelassen sind und an denen zu rütteln nicht möglich ist, ohne die diskursiven Grundlagen der deutschen Nachkriegsordnung zu problematisieren. In der deutschen Öffentlichkeit gibt es auch deshalb offenbar große Schwierigkeiten, diese Veränderungen zu verstehen, ja sich auch nur für sie zu interessieren. In diesen Schwierigkeiten treffen sich mangelnde Kenntnis asiatischer Sprachen und der mit ihnen verbundenen geistigen Quellen und Überlieferungen mit dem ungläubigen Staunen darüber, dass sich das Verhältnis von Ost und West in einer Weise verschiebt, die zu radikalen Veränderungen des Denkens nötigt. Aufgrund der herausragenden Bedeutung, die der Frankfurter Schule für die diskursive Herausbildung der normativen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland und für deren intellektuelle Westbindung zukommt, zeigen sich in ihrem Kontext jene

geistigen Blockaden mit besonderer Deutlichkeit, die einer diskursiven Öffnung nach Osten im Allgemeinen und nach China im Besonderen entgegenstehen.

Ist denn eine geophilosophische Öffnung nach Osten möglich, ohne den autoritären, nationalistischen, völkischen und identitätsfixierten Verlockungen auf den Leim zu gehen, die mit Heideggers Philosophie unvermeidlich auch verknüpft sind? Das ist eine politische Frage, die durch die Korrespondenz zwischen Heidegger und Daoismus aufgeworfen wird. Schon ein flüchtiger Blick auf Heideggers Rezeption chinesischer Philosophie vermag die Befürchtungen zu bestätigen, die jede Lockerung des Adornoschen Blocks gegen Heidegger mit sich zu bringen droht: der Rückgang in nationalistisches, vielleicht gar völkisches Denken scheint überall zu lauern. Dem teilweise durchaus berechtigten und begründeten Widerstand gegen die Lockerung der diskursiven Westbindung steht nun allerdings die zunehmend aufdringlicher werdende Nötigung gegenüber, auf einen nicht nur ökonomischen und politischen, sondern auch kulturellen Wiederaufstieg Chinas zu antworten. Eine mögliche Antwort heißt Konfrontation. Eine versöhnlichere Antwort könnte darin bestehen, eine neue Ostorientierung zu eröffnen, ohne die Westorientierung zu verwerfen, beide Seiten also *nicht* einander entgegenzusetzen, sie *nicht* gegeneinander auszuspielen, sondern Möglichkeiten der Kommunikation und Transformation zu erkunden. Das ist alles andere als naheliegend, weil damit eine Öffnung für – vielfach schmerzliche und erschütternde – Erfahrungen hybrider Modernisierung verbunden ist, die nicht nur für China seit dem 19. Jahrhundert prägend gewesen sind.⁴

Solche Erfahrungen bilden den Hintergrund für meinen Versuch, das Verhältnis von Heidegger und Adorno als paradoxe Kommunikation zu denken. Deren normativer Gehalt ist mir aus der Beschäftigung mit dem Daoismus, insbesondere mit der „transkulturellen *Zhuāngzǐ*-Forschung“, erwachsen. Das bedeutet, dass meine Erörterung des Verhältnisses von Heidegger und Adorno

⁴ Zum Begriff der hybriden Modernisierung siehe Fabian Heubel, *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2016, Kapitel I und ausführlicher Fabian Heubel, „Hybride Modernisierung in der chinesischen Philosophie“, in: *Acta Historica Leopoldina*, Nr. 69 (2018), 85–109.

sich den zwischen beiden verlaufenden philosophischen und politischen Konflikt als Fallbeispiel vornimmt. Dessen immer wieder ans Unerträgliche und Unheimliche, aber auch ans Peinliche und Lächerliche grenzende Abgründigkeit erlaubt es, den theoretischen und normativen Gehalt des Begriffs paradoxer Kommunikation in einem Gedankenexperiment zu erproben.⁵

Die daoistischen Bücher *Zhuangzi* und *Laozi* (oder das *Buch des Weges und der Tugend*, *Dào dé jīng* 道德經) sind eine unverzichtbare Quelle *paradoxer Denkens*. Im Umkreis der Frankfurter Schule spricht, soweit ich sehe, nur Erich Fromm von „paradoxe Logik“ (im Unterschied zur „Aristotelischen Logik“) und „paradoxem Denken“, ja explizit von „daoistischem paradoxem Denken“ (Taoist paradoxical thinking).⁶ Nun wird allerdings im Folgenden der Frage nachgegangen, ob nicht das, was Adorno „negative Dialektik“ nennt, dem sehr nahe gekommen ist, was in diesem Buch paradoxes Denken heißt. Heideggers zweideutiges Verdienst besteht darin, eine einzigartige und letztlich unverzichtbare Möglichkeit eröffnet zu haben, dieses Denken mit den schmerzhaftesten Problemen deutschsprachigen Philosophierens im 20. Jahrhundert zu verknüpfen. Der Weg nach China, den er eingeschlagen hat, führt deshalb immer wieder an wunde Punkte, die zum Innehalten und zum Nachdenken nötigen – auch dazu, gegen sich selbst zu denken. Dadurch kann sich die gegenwärtige Bedeutung chinesischer Philosophie erweisen, kann das „unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt“ (GA 7, 41) seinen Gang gehen: nämlich als paradoxe Kommunikation. Diese vollzieht sich nicht „außerhalb der Alternative von Kommunikation und Nichtkommunikation“⁷, sondern durch die unauflösliche Verstrickung von Kommunikation und Nichtkommunikation hindurch.

Ein Brief von Martin Heidegger an Karl Jaspers vom 12. August 1949, in dem diese Wendung steht, enthält einige für dieses Buch wichtige Anhaltspunkte. Im Brief heißt es:

⁵ Damit führe ich Überlegungen zum „paradoxen Denken“ fort, die in dem Buch *Chinesische Gegenwartphilosophie zur Einführung* bereits angesprochen worden sind (siehe insbesondere die Kapitel III und VIII).

⁶ Erich Fromm, *The Art of Loving*, New York: Harper & Row 1956, 74.

⁷ Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann; München/Zürich: Piper 1990, 181.

Was Sie über das Asiatische sagen, ist aufregend; ein Chinese, der in den Jahren 1943–44 meine Vorlesungen über Heraklit und Parmenides hörte [...], fand ebenfalls Anklänge an östliches Denken. Wo ich in der Sprache nicht einheimisch bin, bleibe ich skeptisch; ich wurde es noch mehr, als der Chinese, der selbst christlicher Theologe und Philosoph ist, mit mir einige Worte von Laotse übersetzte; durch Fragen erfuhr ich erst, wie fremd uns schon das ganze Sprachwesen ist; wir haben den Versuch dann aufgegeben. Trotzdem liegt hier etwas Erregendes und, wie ich glaube, für die Zukunft, wenn nach Jahrhunderten die Verwüstung überstanden ist, Wesentliches. Die Anklänge haben vermutlich eine ganz andere Wurzel; seit 1910 begleitet mich der Lese- und Lebemeister Eickehard; dieser und das immer neu versuchte Durchdenken des Parmenides τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι [to gar auto noein estin te kai einai]; die ständige Frage nach dem αὐτὸ, was weder νοεῖν ist noch εἶναι; das Fehlen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses im Griechentum brachten mich neben dem eigenen Denken auf das, was wie eine Umkehrung aussieht, aber etwas anderes noch und vordem ist.

Folgende Punkte scheinen mir an diesem Brief besonders bedenkenswert zu sein:

1. Heidegger erwähnt, dass Xiāo Shīyì 蕭師毅 (Paul Shih-Yi Hsiao), als er 1943–44 seine Vorlesungen über Heraklit und Parmenides hörte, „Anklänge an östliches Denken“ fand. Einer der wenigen Texte, in denen Heidegger direkt das Buch *Λόγῃ* zitiert, ein Text zu Hölderlin mit dem Titel „Die Einzigkeit des Dichters“ (GA 75), ist ebenfalls auf das Jahr 1943 datiert. Zunächst einmal ist wiederum der Zeitpunkt bemerkenswert, zu dem jene „Anklänge“ auftauchen, nämlich eine Zeit, in der sich die deutsche Kriegsniederlage bereits deutlich abzuzeichnen beginnt. Es ist eine Zeit voller Gefahren und Umwälzungen, in die Heideggers Denken verstrickt ist, auch und gerade dort, wo er sich in die Ferne des griechischen oder des chinesischen Altertums zurückzuziehen scheint. Was bedeutet es, dass die Korrespondenz zwischen dem vorsokratischen und dem daoistischen Denken für Heidegger ausgerechnet in dieser Zeit hervortritt, um ihn sodann in den folgenden Jahren zu begleiten? Muss das in dieser Zeit nicht eine Rückwendung zum Altertum gewesen sein, in der Zweifel und Schmerzen tiefe Spuren hinterlassen haben? Oder zeigt sich in der Weise von Heideggers Wendung zu den Vorsokratikern bereits ein verzweifelter Gespür für ihre historische Unmöglichkeit? Zeugt nicht seine von Philologen vielfach verworfene „destruktive“ Erschließung dieser Quellen

– auch Jaspers spricht von „grammatischer Gewaltbarkeit“⁸ – bereits von einer Blockiertheit des Zugangs zum „Griechentum“, die revolutionär aufzubrechen er sich genötigt sah? Keineswegs zufällig sind für Heideggers wiederholte Versuche, sich den Vorsokratikern zu nähern, Nietzsche und vor allem Hölderlin wichtig – letzterer wird, wenn auch nur im Vorübergehen, mit Lǎozǐ in Verbindung gebracht (GA 75, 43). Hier findet offenbar eine Verschiebung in Heideggers Verhältnis zu einer Deutung des alten griechischen Denkens statt, die durch die Resonanz mit dem Daoismus zumindest unterstützt und vertieft wird. Dafür, dass diese Verschiebung durch den Daoismus nicht nur gefördert, sondern aus diesem entsprungen ist, wie zuweilen behauptet wird, gibt es allerdings zumindest an dieser Stelle keinen Hinweis.⁹ Wahrscheinlicher ist denn auch, dass Heidegger, von Hölderlin und Nietzsche herkommend, sich den Vorsokratikern erneut zuwendet und dabei von den „Anklängen“ an östliches Denken freudig überrascht und belebt wird. Das Verhältnis der Vorsokratiker zu Heideggers Lektüre von Hölderlin und Nietzsche ist vielschichtig und nicht leicht zu verstehen. An dieser Stelle sei zumindest gesagt, dass Hölderlin für ihn eine besondere „Nähe zu Heraklit“ (GA 55, 31) aufweist, weil er auf das metaphysische Denken, das mit Platon einsetzt, „in der Weise einer Überwindung und Abkehr bezogen bleibt“ (GA 53, 158), während Nietzsches, aber auch Hegels Nähe zu Heraklit für Heidegger noch in einer Weise metaphysisch bleibt, die er als ungenügend zurückweist (GA 55, 28–43). Die Korrespondenz zwischen Heraklit und Lǎozǐ ist vor allem durch Hölderlin vermittelt, mit dem sich Heidegger in dieser Zeit besonders ausgiebig beschäftigt hat. Es ist diese Dreierkonstellation von Hölderlins nachmetaphysischer Annäherung an das antike Griechenland, der Neuinterpretation der Vorsokratiker und des Hinzutretens des Daoismus, die Heideggers Denken der 1940er Jahre in eine transkulturelle Dynamik eintreten lässt, der paradigmatischer Charakter zukommt:

⁸ Heidegger/Jaspers, *Briefwechsel*, 184.

⁹ Siehe vor allem Reinhard May, *Heideggers verborgene Quellen. Sein Werk unter chinesischem und japanischem Einfluss*, Wiesbaden: Harrassowitz 2014. Mit Verweis auf die von Jaspers vorgebrachte Charakterisierung Heideggers als „ungemein begabtem Hochstapler“ und auf Nietzsches Wort vom „Raub-Genie“ (XIII) versucht May nachzuweisen, dass Heidegger seine ostasiatischen Quellen vorsätzlich verschleiert hat.

Deutsches, griechisches und chinesisches Denken beginnen eine paradoxe Konstellation zu bilden, die weitreichende Bedeutung hat. Vor dem Hintergrund gewisser Kenntnisse konfuzianischer, daoistischer und buddhistischer Texte drängt sich leicht die Erfahrung auf, bei der Lektüre Heideggers allenthalben Anklänge wahrzunehmen. Es ist deshalb nicht leicht, sich der Versuchung zu erwehren, diese Nähe auf versteckte asiatische Einflüsse zurückzuführen. Im Unterschied zu früheren Untersuchungen zur Affinität zwischen Heidegger und dem Daoismus scheint es mir notwendig, immer die historische Ausnahmesituation im Auge zu behalten, in der diese Konstellation hinzutritt.¹⁰

2. Der Grund, aus dem Heidegger der Resonanz zwischen Vorsokratikern und Daoisten nicht weiter nachgegangen ist, liegt in der Sprache. Ohne Kenntnisse der chinesischen Sprache war Heidegger jene Art des kritischen oder „destruktiven“ Studiums alter Texte unmöglich, das er im Falle der Vorsokratiker eingehend betrieben hat – seine eigenen, sehr eigenwilligen Übersetzungsvorschläge werden vielfach begleitet von genauen Diskussionen und der Kritik anderer Übersetzungen. Für den Philosophen Heidegger, der gleichzeitig ein anspruchsvoller und eigenwilliger Philologe war, ist deshalb ein Einfluss der daoistischen Texte wenig wahrscheinlich, der über mehr oder weniger kurzzeitige Betroffenheit durch und Begeisterung für diese hinausgeht. Heideggers Skepsis ist offenbar nicht einfach nur höflich geäußerte Vorsicht, sondern in seinem Verständnis von Sprache verwurzelt. Es fiel ihm schwer, die klassische chinesische Schriftsprache als eine dem Altgriechischen gleichgestellte Sprache des Denkens anzuerkennen – einer solchen Anerkennung stand Heideggers Eurozentrismus und seine Graecophilie entgegen. Damit soll selbstverständlich nicht ausgeschlossen werden, dass die empfangenen Anregungen zuweilen deutlich über den skeptisch durch das Eingeständnis von Sprachbarrieren abgesteck-

¹⁰ In der Einleitung zum einflussreichen Sammelband *Heidegger and Asian Thought* spricht Graham Parkes von einer „prästabilierten Harmonie“ zwischen Heideggers Denken und dem Daoismus, weil bei Heidegger „quasi-daoistische Themen“ bereits vor dem Kontakt mit chinesischer Philosophie auftauchen. (Graham Parkes, „Introduction“, in: *Heidegger and Asian Thought*, edited by Graham Parkes, Honolulu: University of Hawaii Press 1987, 9)

ten Umkreis hinausgegangen sind. Interessant ist dabei auch die Bemerkung, jener „Chineser“ sei selbst „christlicher Theologe und Philosoph“ gewesen, denn es kann davon ausgegangen werden, dass Heidegger eine „theologische“ (christliche) und „philosophische“ (metaphysische) Lektüre und Übersetzung des *Lǎozǐ* ebenso vermeiden wollte, wie er dies im Falle der Vorsokratiker in erheblich umfangreicherem und tiefergehendem Maße getan hat. Die „anfänglichen Denker“ Anaximander, Parmenides und Heraklit stehen zur „Philosophie“ in einem ähnlich indirekten Verhältnis wie Meister Eckhart zur „christlichen Theologie“. Heidegger wird auch nicht entgangen sein, dass die maßgeblichen Übersetzer des *Lǎozǐ* ins Deutsche, vor allem Victor von Strauss und Richard Wilhelm, den daoistischen Klassiker „theologisch“ und „philosophisch“ übersetzt haben. Heideggers Skepsis wird deshalb auch mit der dunklen Ahnung zu tun gehabt haben, dass die „ambivalente Beziehung zu Bibel und Christentum“¹¹ bei unzureichender Kenntnis der chinesischen Sprache kaum zu vermeiden sein würde. Mein Zugang zu dieser Problematik ist nun sehr verschieden von demjenigen Heideggers, da ich mit dem Chinesischen viel vertrauter bin als mit dem Griechischen. In der Bemühung, die Resonanz zwischen vorsokratischem und daoistischem Denken zu verstehen, sehe ich umgekehrt die Nötigung, mich erneut dem Griechischen zuzuwenden, um genauer nachzeichnen zu können, inwiefern die radikale Kritik an Philosophie und Metaphysik Heideggers Öffnung nach China vorbereitet hat.

3. Die durchaus hervorgehobene Bedeutung der Resonanz zwischen Vorsokratikern und östlichem Denken wird auch durch seinen Hinweis auf deren zukünftiges Potential nahegelegt. Heidegger hat diese Resonanz offenbar als so stark wahrgenommen, dass er bereit war, in ihr etwas „Wesentliches“ zu sehen, das heißt nicht etwas Nebensächliches, Beiläufiges, Zusätzliches, sondern etwas für das Denken Unverzichtbares – wobei allerdings der Hinweis „wenn nach Jahrhunderten die Verwüstung überstanden ist“ das Gespräch mit Asien wieder in eine ferne Zukunft zu vertagen scheint, als könne das östliche Denken nichts dazu beitragen, die „Verwüstung“ zu verstehen und zu überstehen.

¹¹ Heinrich Detering, *Bertolt Brecht und Laotse*, Göttingen: Wallstein 2008, 22.

4. Worin besteht dieses Potential, das Heidegger im „Asiatischen“ zwar gespürt hat, aber selber nur andeutungsweise verwirklichen konnte? Er denkt offenbar an eine Ersetzung des „Subjekt-Objekt-Verhältnisses“ durch etwas anderes. An dessen Stelle, so scheint er zu vermuten, hat bei den Vorsokratikern wie bei den Daoisten eine andere Möglichkeit des Denkens, eine „ganz andere Denkweise“ (GA 7, 244) bestanden. Was für eine Denkweise ist das? Ist es ein Denken, das *weder dualistisch noch monistisch* ist, das weder in Zweiheit noch in Einheit allein nach Lösungen sucht und in diesem Sinne das Subjekt-Objekt-Verhältnis zugleich durchwandert und unterwandert? Diese Frage wird zumindest meinen Versuch anleiten, Heideggers Bemerkung zum Fehlen des „Subjekt-Objekt-Verhältnisses im Griechentum“ – und im „Asiatischen“ – weiterzudenken. Ich möchte die andere Denkweise, die hier auftaucht, *paradoxes Denken* nennen. Vor allem in den Texten von Anaximander, Heraklit und Parmenides hat Heidegger die in Europa verschütteten, durch Sokrates und den Platonismus in Vergessenheit geratenen, Quellen dafür gesehen. Er scheint intuitiv den Eindruck gewonnen zu haben, dass paradoxes Denken im Osten, anders als im Westen, nicht vergessen und verschüttet worden ist, sondern sich lange und reich entwickeln konnte. Entsprechend rührt die Korrespondenz zwischen vorsokratischem und daoistischem Denken an das Verständnis von Seinsvergessenheit als *Paradoxievergessenheit*.

Eine Ahnung davon spricht aus Jaspers' Brief vom 6. August 1949, in dem dieser darauf hinweist, „all die Jahre“ gerne zu Asiatischem gegangen zu sein, „wohl wissend nicht eigentlich einzudringen, aber auf eine wundersame Weise von dorthier erweckt“: „Ihr ‚Sein‘, die ‚Lichtung des Seins‘, Ihre Umkehrung unseres Bezuges zum Sein in den Bezug des Seins zu uns, das Übrigbleiben des Seins selbst – in Asien glaube ich davon etwas wahrgenommen zu haben.“¹² Jaspers gesteht zu, dass durch Heideggers „Gewalt-samkeit“ gegenüber dem griechischen Text ein überraschender und neuer Sinn aufgeht, von dem er „mehr hören“ möchte, zweifelt jedoch, ob sich mit einem solchen Vorgehen wirklich fortkommen lässt. Dabei scheint er zu unterschätzen, in welchem Maße es gerade Heideggers gewaltsamer Umgang mit den griechischen Fragmenten war, durch den Vorsokratiker und Daoisten auf unvorhergesehene

¹² Heidegger/Jaspers, *Briefwechsel*, 178.

Weise zu kommunizieren beginnen, inwiefern Heidegger also gerade durch seine „destruktive“ Übersetzungspraxis – indem er etwa „in den Parmenidesstellen das τὸ αὐτὸ durch eine grammatische Gewaltbarkeit zum Subjekt des Satzes“ macht¹³ – eine Möglichkeit eröffnet, die Jaspers versagt geblieben ist: nämlich ins Asiatische „eigentlich einzudringen“, wie er es etwas unglücklich formuliert. Die starke Resonanz, die Heideggers Schriften in Ostasien gefunden haben und weiterhin finden, zeugt für diese Vermutung.

Aus dem Bericht, den Xiāo Shīyì von der gemeinsamen Arbeit an einer Übersetzung des Λόγῳ gegeben hat, lässt sich ein Grund für diese Anziehungskraft erahnen: „Dies werde ich nie vergessen, diesen ungeheuren Ernst seines Fragens. Oft nur mit einem Blick – fragte er wortlos weiter. Fragend immer tiefer verstehend. Möchten doch abendländische Menschen dies von Martin Heidegger lernen: So aufrichtig, so offen und so rückhaltlos nach der Wahrheit zu fragen, die uns, den Menschen Asiens, überliefert worden ist.“¹⁴ Zu dieser Offenheit gehört die bohrende Deutung der Vorsokratiker, die Heidegger ganz bewusst aus dem Hauptstrom des „abendländischen Denkens“ herausgerissen hat – um damit das griechische Denken für die Korrespondenz mit asiatischem, insbesondere chinesischem Denken vorzubereiten. Sicher mehr unbewusst als bewusst hat er die für ihn maßgeblichen Vorsokratiker sozusagen asiatisiert oder sinisiert. Damit lässt sich auch erklären, warum seine Deutungen immer wieder auf starke Ablehnung stoßen und was es bedeuten mag, dass seine Auslegung des Parmenidesspruches (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι) „aus einer ganz anderen Denkweise kommt wie diejenige Hegels“ (GA 7, 242). Mit Paul Celan, der Heideggers ausführliche Analysen zum „τὸ αὐτό des Parmenides [...] aufmerksam studiert“ hat, lässt sich das Leitmotiv dieser

¹³ Ebd., 184. Einen ähnlichen Einwand äußert Hans-Georg Gadamer (siehe ders., „Die Griechen“, in: *Heideggers Wege*, Tübingen: Mohr 1983, 121). Heidegger hat seine Lesart mehrfach erläutert und verteidigt (siehe GA 8, 263; GA 7, 254).

¹⁴ Paul Shih-Yi Hsiao (Xiāo Shīyì), „Wir trafen uns am Holzmarktplatz“, in: Günther Neske (Hg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen: Neske 1977, 128f.

Denkweise als „wandernde leere / gastliche Mitte“ bezeichnen.¹⁵ Dieses Motiv führt nicht nur in die griechische Philosophie und ihre deutschsprachigen Deutungen, sondern auch mitten hinein in die Paradoxikalität des daoistischen Verständnisses des *Nichts*, der *Leere* oder des *Ohne* (wú 無), wie ich im Folgenden bevorzugt sagen werde.

Die Geschichte des Griechentums erreicht eben dort die Höhe seines Wesens, wo es die Gegenwendigkeit des Seins selbst bewahrt und zur Erscheinung bringt; denn da allein ist die Notwendigkeit, in dem Grund des Gegenwendigen zu verbleiben, statt sich auf die eine oder andere Seite zu flüchten. (GA 53, 95)

Ich möchte paradoxes Denken als ein Denken verstehen, das die „Gegenwendigkeit des Seins selbst bewahrt und zur Erscheinung bringt“ und im „Gegenwendigen zu verbleiben“ vermag. Die mit Platon beginnende Metaphysik bedeutet für Heidegger demnach die Flucht vor der „Gegenwendigkeit des Seins“. So verstandene Metaphysik ist Flucht vor paradoxem Denken. Aufgrund ihrer Flucht vor dem „gegenwendigen“ oder „kehrigen“¹⁶ Denken erweist sie sich denn auch als „dem Wesen des ‚Negativen‘ nicht gewachsen“ (GA 53, 95). Auf vergleichbare Weise wendet sich Adorno gegen die „traditionelle Metaphysik“ und behauptet, dass die „Fähigkeit zur Metaphysik“ nach Ausschwitz „gelähmt“ ist, weil sie sich der überwältigenden „Negativität“ dieser Katastrophe nicht gewachsen zeigt (GS 6, 354f.). Mit „negativer Dialektik“ empfiehlt Adorno ein Denken als Ausweg, das „auch gegen sich selbst denken“ kann (GS 6, 358). Obwohl oder gerade weil Heidegger das „dialektische Denken“ (GA 55, 33) von der Besinnung auf das „anscheinend ganz Unvereinbare und in sich Gegenwendige“ fernhal-

¹⁵ Werner Hamacher, „Tò autó, das Selbe, –“, in: *Keinmaleins. Texte zu Celan*, Frankfurt am Main: Klostermann 2019, 188–194. Hamacher charakterisiert diese „Mitte“ auch als „wandernde Vakanz“ (193). Celans Gedicht „Zu beiden Händen“, in dem diese Wendungen stehen, findet sich in Paul Celan, *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, Band I, 219.

¹⁶ Peter Trawny, *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*, Frankfurt am Main: Klostermann 2016, 111.

ten will, gehe ich davon aus, dass gegenwärtiges Denken bei Heidegger und negativ-dialektisches Denken bei Adorno auf unerwartete, untergründige und un-geheuerliche Weise miteinander kommunizieren. Um das zu verdeutlichen, muss ein Drittes hinzutreten. Leitmotiv dieses Buches ist es somit zu erläutern, inwiefern „daoistischem paradoxen Denken“ die Bedeutung eines hinzutretenden Vermittlers zukommt, der auf unvermuteten Wegen dabei hilft, alte Kommunikationsbarrieren durchlässig zu machen.

Wenn Heidegger das Verhältnis von Dunklem und Lichtem oder von Verbergung und Unverborgenheit nicht als etwas dialektisch Entgegengesetztes, sondern als etwas wesenhaft „in sich Gegenwändige[s]“ versteht, dann lassen sich die „Anklänge“ an Traditionen paradoxen Denkens in Asien besser verstehen, auf die er vielfach gestoßen ist. Diese sprengen den Rahmen komparativen Philosophierens, weil sich dabei neue Möglichkeiten des Denkens zeigen, die über die Beschäftigung mit Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen Ost und West entschieden hinausgehen. Damit wird eine transkulturelle Bewegung durch Altes und Neues, Östliches und Westliches hindurch eröffnet, der zu folgen den Mut zum Unterwegssein erfordert, zum Wandern auf gewundenen Wegen ohne vorgegebene Ziele und Zwecke.

Jedoch schon durch die Umstände ihres Hervortretens in Heideggers Denken ist diese Bewegung mit der Mahnung zur Vorsicht untrennbar verbunden. Mehr noch ist diese krisengeborene und katastrophenbehaftete, von Anfang an beschädigte und pathologisch verzerrte Kommunikation zwischen vorsokratischem und daoistischem Denken ein Sinnbild, in dem die Unmöglichkeit zum Ausdruck kommt, den von Heidegger hinterlassenen Spuren zu folgen. Aber vielleicht ist gerade dies das Problem: Einerseits ist es unmöglich, Heideggers Denkweg weiterzugehen, andererseits gibt es keinen philosophischen Weg nach China, der an ihm vorbeiführt.

I. Heideggers Weg nach Osten

„Dein Fuss selber löschte hinter dir den Weg aus,
und über ihm steht geschrieben: Unmöglichkeit.“¹⁷

Friedrich Nietzsche

1. Die Notwendigkeit des Unnötigen

„Am Tag, da die Welt ihren Sieg feierte und noch nicht erkannte, daß sie seit Jahrhunderten schon die Besiegte ihres eigenen Aufstands ist.“ Mit diesem Satz endet ein Text von Martin Heidegger mit dem umständlichen Titel *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren* – datiert auf den 8. Mai 1945 (GA 77, 203–240). Das posthum veröffentlichte *Abendgespräch* gehört zu den bisher wenig beachteten Texten in Heideggers umfangreichem Gesamtwerk. Der Bezug zur chinesischen Philosophie, der den Text durchzieht, ist selbst von denen ignoriert worden, die sich mit dem *Abendgespräch* beschäftigen haben.¹⁸ Auch die Herausgeberin der *Feldweg-Gespräche* hat sich nicht die Mühe gemacht herauszufinden, woher der zitierte Text stammt und wer denn die beiden chinesischen Denker sind, die „der Ältere“ zitiert: Es handelt sich um ein Zitat aus dem Buch *Zhuāngzǐ* in der Übersetzung von Richard Wilhelm. Diese ist erstmals 1912 unter dem Titel *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* erschienen.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Band 4, München und Berlin/New York: DTV und de Gruyter 1988, 194.

¹⁸ Siehe etwa Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 191–201.

Die von Heidegger zitierte Textstelle hat Wilhelm mit der Überschrift „Die Notwendigkeit des Unnötigen“ versehen.¹⁹ Wären da nicht das symbolträchtige Datum und die bedeutungsschweren Nachsätze, der Text würde wohl noch weniger Beachtung finden.

Ich möchte der Vermutung nachgehen, dass das transkulturelle Potential von Heideggers Denken im *Abendgespräch* auf tiefgründige und erstaunlich radikale Weise zum Ausdruck kommt, obwohl oder gerade weil nach der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* an der weitgehenden Verstrickung von Heideggers Philosophie in die nationalsozialistische Bewegung kaum mehr gezweifelt werden kann. Das sind geeignete Bedingungen, um über die Schwierigkeiten nachzudenken, denen die Entwicklung interkulturellen Philosophierens insbesondere im deutschsprachigen Raum gegenübersteht.

Seitdem mich mein Freund Xià Kējūn eindringlich auf die weitreichende Bedeutung des *Abendgesprächs* hingewiesen hat, wuchs mit dem Eindruck einer unheimlichen Aktualität dieses Textes auch das verwirrende Gefühl gleichzeitiger Abstoßung und Anziehung. Es war diese paradoxe Erfahrung, aus der die Motivation entsprang, darüber zu schreiben. Auf unheimliche Weise zeitgemäß wirkt der Text, weil die Vision einer neuen historischen Aufgabe des deutschen Volkes, die aus ihm spricht, eine denkwürdige Perspektive auf die anhaltende Bedeutung von nationalistischem, wenn nicht gar völkischem Konservatismus in Deutschland und darüber hinaus eröffnet. Zudem erörtert Heidegger im *Abendgespräch* eine kurze Passage aus einem klassischen Text chinesischer Philosophie in einer Weise, die auch an Gefahren und Chancen der Modernisierung in China denken lässt.

Das *Abendgespräch* hat mich dazu angeregt, einer dunklen Vermutung philosophisch nachzugehen, nämlich dass es historische Korrespondenzen zwischen dem Deutschland des frühen 20. und dem China des frühen 21. Jahrhunderts gibt. Diese legen es nahe, die

¹⁹ Richard Wilhelm (Übers.), *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena: Diederichs 1912, 203f. Für eine Einführung in die Philosophie des *Zhuāngzǐ* siehe Hubert Schleichert und Heiner Roetz, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Frankfurt am Main: Klostermann 2009 (dritte, neu bearbeitete Auflage), 141–178.

philosophische Auseinandersetzung mit Aufstieg und Fall des nationalsozialistischen Deutschlands dafür fruchtbar zu machen, den Aufstieg der Volksrepublik China zur Weltmacht kritisch zu reflektieren. Ich möchte versuchen, mich dieser Korrespondenz auf einem Weg anzunähern, der zunächst als Abweg erscheinen mag, nämlich über Heideggers deutschen Traum von einer Verkehrung des „geschlagenen deutschen Volkes“ in ein „unbrauchbares Volk“. In diesem Traum spielt die im *Abendgespräch* erörterte „Notwendigkeit des Unnötigen“ eine herausragende Rolle.

Es sei also im Folgenden von der Annahme ausgegangen, dass Heideggers außergewöhnliche Beschäftigung mit dem Buch *Zhuāngzǐ* im *Abendgespräch* mit Identitätsproblemen und Selbstbesinnungsversuchen verflochten ist, die sowohl das gegenwärtige Deutschland wie auch das gegenwärtige China prägen. Die Art der Verflochtenheit ist zwar für beide Seiten nicht gerade erfreulich, vermag jedoch zu erklären, warum es *chinesische Philosophie* im deutschsprachigen Raum nach wie vor so schwer hat, Beachtung zu finden. Zudem taucht darin eine Möglichkeit auf, jene Kommunikationsbarriere durchlässiger zu machen, die eine nicht bloß sinologische und geistesgeschichtliche Beschäftigung mit chinesischer Philosophie verhindert: Diese Möglichkeit besteht darin, die transkulturelle Dynamik zwischen chinesischer und deutscher Philosophie als eine Bewegung wahrzunehmen, die nicht versucht, schmerzliche Punkte zu umgehen, sondern diese als Durchgangs- oder auch Aufenthaltsorte auf einem philosophischen Weg anzuerkennen, zu dem die Aufarbeitung kollektiver und individueller Abgründe notwendigerweise gehört.

Jenes kurze Gespräch zweier chinesischer Denker, auf das sich Heidegger im *Abendgespräch* bezieht, ist in Wilhelms Übersetzung mit „Die Notwendigkeit des Unnötigen“ überschrieben. Auf die Übersetzung Wilhelms und die Erörterung anderer Übersetzungs- und Interpretationsmöglichkeiten werde ich im dritten Kapitel zurückkommen. Hier sei bereits angedeutet, dass ich es bevorzugen werde, vom *Gebrauch des Unbrauchbaren* oder vom *Gebrauch des Ungebrauchs* zu sprechen, ohne zu verkennen, dass es Wilhelms problematische Übersetzung gewesen sein dürfte, die Heideggers starkes Interesse an dem Gespräch zuallererst geweckt hat. Im *Abendgespräch* deutet sich eine zunächst abwegig, ja geradezu verrückt erscheinende Möglichkeit an: nämlich „das geschlagene Volk der