Entdramatisierung der Subjektivität. Über das Buch *Zhuāngzǐ* als Quelle für eine Demokratie der Zukunft

Fabian Heubel

How is a transcultural discussion of the *Zhuāngzǐ* possible that consistently connects the sinological study of this work with questions derived from contemporary philosophy? This paper suggests that the publication of Jean François Billeter's *Leçons sur Tchouang-Tseu* and the discussions its Chinese translation stimulated in Chinese academia is an important step in this direction. The first part of my paper introduces the idea of a new paradigm of subjectivity proposed by Billeter through his thought-provoking interpretation of the classical text. The second part discusses his critique of readings that combine the notion of the body with conceptions of energetic transformation, which Billeter holds responsible for the elimination of social and political criticism from the dominating image of the *Zhuāngzǐ* as an apolitical work. My analysis focuses on the question whether there is a necessary contradiction between a critical attitude on the one hand and the philosophy of *Qi* energy on the other. The third part further explores this question by relating Billeter's interpretation of the *Zhuāngzǐ* with Christoph Menke's interpretation of Nietzsche and the modern aesthetics of force. The fourth part continues this discussion by shifting the focus onto the relation between self-cultivation (exercise), energy (force) and plurality. The last part raises the question whether the political significance of *Zhuāngzǐ*'s paradigm of subjectivity can be understood by paying attention to a tendency towards the de-dramatization of subjectivity, which may allow us to rethink the relationship between subjectivity and democracy.

1 Ein neues Paradigma der Subjektivität

Wie kann eine transkulturelle Erörterung des dem Philosophen Zhuāngzǐ 莊子 oder Zhuāng Zhōu 莊周 (ca. 365–290) zugeschriebenen Buches *Zhuāngzǐ* vorangetrieben werden, die dieses konsequent in den Horizont zeitgenössischer Probleme rückt? Die philosophisch-sinologische Diskussion, die durch die Publikation von Jean François Billeter's *Leçons sur Tchouang-Tseu* (2002) und der chinesischen Übersetzung dieses Buches hervorgerufen worden ist, bedeutet einen wichtigen Schritt in diese Richtung.¹ Diese kleine Schrift geht über Versuche hinaus, die in dieser Hinsicht bisher unternommen worden sind – sei es in westlichen Sprachen, sei es im Chinesischen –, weil sie die vielfach zu beklagende Harmlosigkeit des interkulturellen Diskurses für eine Dynamik transkultureller Kritik öffnet, die den allzu starren Rahmen komparativer Arbeit sprengt, aus dem interkulturelle Bemühungen häufig nicht herausfinden. Diese

¹ Im Folgenden verweist *Zhuāngzǐ* (kursiv) auf das Buch und Zhuāngzǐ auf die Person, die traditionell als (Haupt-)Verfasser zumindest von Teilen des Buchs angesehen worden ist. Für eine deutsche Übersetzung siehe Wilhelm (1912); für eine englische siehe Graham (2001). Aus philosophischer Sicht sind diese Übersetzungen, vor allem diejenige von Wilhelm, nur bedingt brauchbar. Ein wichtiger Hintergrund für meine Auseinandersetzung mit Billeter's *Zhuāngzǐ*-Interpretation ist die Deutung, die Heiner Roetz entwickelt hat (Roetz 1984: 226–269). Roetz' Studie entnehme ich im hiesigen Kontext vor allem die grundlegende Einsicht, dass das Thema der *Entzweiung* der klassischen chinesischen Philosophie keineswegs fremd geblieben, und dass die Dialektik von Vereinheitlichung und Entzweiung dort keineswegs allein zugunsten der Einheit aufgelöst worden ist.

Möglichkeit zeigt sich für mich nicht unerwartet, aber in ihrer Deutlichkeit vielleicht doch überraschend, an einer für die chinesischsprachige Philosophie der Gegenwart marginalen Stelle, nämlich der Übersetzung französischsprachiger *Zhuāngzǐ*-Forschung ins Chinesische. Diese doppelte sprachliche Verschiebung – vom Chinesischen ins Französische und dann wieder zurück ins Chinesische – hat sich als sehr fruchtbar erwiesen, weil sie im Chinesischen ein beachtliches Potential transkulturellen Philosophierens freigesetzt hat, und zwar auf dem Wege eines sich vertiefenden und verdichtenden Hin und Her zwischen kulturellen und sprachlichen Ressourcen Chinas und Europas.²

Billeter spricht mit Bezug auf das Buch *Zhuāngzǐ* von einem neuen Paradigma der Subjektivität. Dieses grenzt er ab von jenem Paradigma der Subjektivität, das, von René Descartes (1596–1650) bis Edmund Husserl (1859–1938), die moderne europäische Philosophie dominiert hat. Dem bewusstseinsphilosophischen Verständnis von Subjektivität stellt er ein körper- und leibphilosophisches entgegen. Das Buch *Zhuāngzǐ* dient ihm dabei als eine kulturelle Ressource, die es erlaubt, aus dem bewusstseinsphilosophischen Paradigma von Subjektivität herauszutreten, wobei er es sowohl vermeidet, Subjektivität für veraltet zu erklären, als auch auf einen kommunikationstheoretischen Rationalismus zu verengen. Damit stemmt sich Billeter vor allem gegen

² Der folgende Versuch, die philosophische Bedeutung des Buches *Zhuāngzǐ* zu erschließen, ist inspiriert von Diskussionen, die sich seit einem Workshop zur französischsprachigen *Zhuāngzǐ*-Forschung entwickelt haben, der im Jahre 2007 an der Academia Sinica stattgefunden hat. Die Beiträge (in chinesischer Sprache) des Workshops sind publiziert worden in *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 18.4 (Dezember 2008). Ein zweiter Workshop (2009) ebenfalls an der Academia Sinica war Billeter's *Leçons sur Tchouang-Tseu* gewidmet – die deutsche Übersetzung dieses Buches wird 2014 erscheinen und konnte für die vorliegende Studie nicht mehr herangezogen werden. Die Beiträge dieses Workshops sind publiziert worden in *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 22.3–4 (September und Dezember 2012). Indem Billeter auf die im Zuge des zweiten Workshops vorgebrachten Kommentare und Einwände erneut geantwortet hat (Billeter 2010a) und die Autoren der Beiträge sich bei deren Überarbeitung wiederum auf diese Antwort bezogen haben, ist eine Art der kritischen Diskussion in Gang gekommen, die es bisher zwischen europäischer und chinesischsprachiger Forschung kaum gibt. Dabei wurde das Buch *Zhuāngzǐ* erkennbar als ein möglicher Treffpunkt von Entwicklungslinien zeitgenössischer Philosophie in Europa und chinesischsprachiger Philosophie der Gegenwart, als Einstiegspunkt in eine transkulturelle Dynamik wechselseitiger Rezeption und Transformation, in der ich ein Beispiel für eine bisher noch weitgehend unbekannte Art des Philosophierens in einer globalen Welt sehe. Gleichzeitig wurde deutlich, dass Entwicklungsmöglichkeiten chinesischsprachiger Philosophie der Gegenwart in nicht zu vernachlässigendem Maße von regionalen Besonderheiten geprägt werden. Der bisherige Verlauf der Diskussion hat in mir die Überzeugung genährt, dass das darin hervorgetretene Problembewusstsein von einer kulturellen und politischen Situation der Republik China auf Taiwan zu Beginn des 21. Jahrhunderts beeinflusst worden ist, die sich unverkennbar von derjenigen in der Volksrepublik China unterscheidet. Zunächst sei mit diesem Hinweis nur betont, dass es nicht mein Ziel ist, älteren Interpretationen eine „richtige“ entgegenzusetzen. Vielmehr ist es mein Ziel, die Auseinandersetzung mit dem Buch *Zhuāngzǐ* in einem bestimmten kultur-historischen Kraftfeld zu situieren, das sich bildet, indem die sich kreuzenden Kraftlinien verschiedener Interpretationen, um eine geteilte Problemstellung herum, zu einer kreativen Konstellation zusammentreten.

die politisch desaströsen Konsequenzen jener Tendenz zur Subjektlosigkeit, mit der daoistische Philosophie, als deren wichtigster Repräsentant Zhuāngzǐ neben Lǎozǐ 老子 gemeinhin gilt, assoziiert wird; gegen eine Verbindung von Daoismus und Heideggerianismus, für die das Lob der Subjektlosigkeit als Kernstück einer vermeintlichen Überwindung der Moderne fungiert, deren katastrophreiche Entwicklung einem metaphysischen Begriff der Subjektivität zugeschoben wird. Erst vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Verteidigung von Subjektivität und dem Nachdenken über ein neues Paradigma der Subjektivität, für das das Buch *Zhuāngzǐ* nun als wichtige Quelle ins Spiel gebracht wird, stellt sich die weitergehende Frage, ob dieses, um ein neuartiges Verständnis des Körpers (*corps*) zentrierte, Paradigma der Subjektivität dem Anspruch gerecht wird, eine über die engen Grenzen der sinologischen Beschäftigung mit chinesischer Philosophie hinaus, bedeutsame Perspektive eröffnet zu haben.

Das intrikateste Problem, das sich dabei stellt, betrifft das Verhältnis von Subjektivität und Despotismus, von Kultivierungsübungen und chinesischer Atem-Energetik (*qìlùn* 氣論). Für Billeter sind energetischer Monismus und der Despotismus der imperialen Ordnung Chinas auf unheilvolle Weise miteinander verflochten. Auf das Verhältnis von Theorie atem-energetischer Transformation oder Energiewandlung (*qìhuàlùn* 氣化論) und politischem Despotismus ein besonderes Augenmerk zu richten, ist in der sinologischen Diskussion chinesischer Kultur nicht ungewöhnlich. Auch Billeters sinologischer Gegenspieler François Jullien geht ähnlich vor. In vielen seiner Schriften betont Jullien den Zusammenhang der chinesischen Konzeption energetisch-prozesshaft verstandener Immanenz mit politischem Konformismus und der Abwesenheit der Figur des kritischen Intellektuellen in China – für François Jullien ein wichtiger Grund, um die Existenz von Subjektivität in China prinzipiell zu leugnen.³ Dem korrespondiert Billeters Überzeugung, der zufolge das kritische Potential des *Zhuāngzǐ* nur wird freigelegt werden können, wenn in der Interpretation dieses Werkes die naturphilosophisch-kosmologische Dimension der Atem-Energie *Qì* 氣 konsequent ausgeblendet wird. Beiden gemeinsam ist die Überzeugung der Unvereinbarkeit von Energetik und Kritik. Entsprechend widmet Billeter (2010a: 30–40) sich in den *Notes sur Tchouang-Tseu et la philosophie* ausführlich der Abgrenzung seines Begriffs des Körpers von der Theorie energetischer Wandlungsphilosophie.

Aus Billeters und Julliens einander entgegengesetzten und doch strukturell ähnlichen Auffassungen erwächst eine Frage, die auf eindringliche Weise Lài Xīsān 賴錫三 (Lai Hsi-san) Reflexionen zu Billeters *Zhuāngzǐ*-Studien durchzieht: ist es denkbar, das Paradigma der Subjektivität im *Zhuāngzǐ* so zu verstehen, dass Energetik und Kritik einander *nicht* ausschließen, sondern sich wechselseitig fördern (Lài 2013: 171–234)? Ist es denkbar, das sinologische Vorurteil über die Unvereinbarkeit von Wandlungsphilosophie und kritischer Subjektivität so zu durchbrechen, dass von einer energetischen Subjektivität gesprochen werden kann, die für das Nachdenken über die sub-

³ Für eine kritische Erörterung von Julliens *Zhuāngzǐ*-Interpretation und die Unterschiede zur Interpretation Billeters siehe Heubel (2013). Zum Begriff der Immanenz siehe Heubel (2011).

jektiven Bedingungen der Möglichkeit einer demokratischen Politik der Zukunft – sei es in China oder sei es in Europa – von Bedeutung ist?

2 Energetische Philosophie?

Billeter nennt zwei Gründe, die gegen eine energetische Interpretation des *Zhuāngzǐ* sprechen, wobei der erste philologisch-textkritischer, der zweite philosophischer Natur ist. Beide Gründe berühren sich allerdings in der Ablehnung der mit Atem-Energetik assoziierten *universistischen* Tendenz zu Einheit und Vereinheitlichung (Roetz 1984: 3–49). Demnach wird dem Text eine auf die Atem-Energie gegründete „einheitliche Konzeption“ (Billeter 2010a: 33) übergestülpt und damit eine systematische Ganzheit unterstellt, die dem Text nicht gerecht zu werden vermag. Nicht nur kommt der Begriff der Atem-Energie im *Zhuāngzǐ* zu selten vor, um von einer *Qì*-Philosophie sprechen zu können (Billeter 2010a: 33); *Zhuāngzǐ* war zudem, so Billeter, an einer systematischen Einheitlichkeit seiner Philosophie ganz bewusst nicht interessiert: „Ein allzu kohärenter Diskurs wäre ihm verdächtig erschienen, weil er sich an erster Stelle für die Aporien des Denkens, für Paradoxe und Diskontinuitäten interessiert hat, auf die wir im Zuge der Erfahrung unserer selbst und der Welt stoßen“ (Billeter 2010a: 34). Der Formulierung „allzu kohärenter Diskurs“ lässt sich entnehmen, dass Billeter dem Autor *Zhuāngzǐ* durchaus einen gewissen Willen zu diskursiver Kohärenz unterstellt, jedoch davon ausgeht, dass dessen primäres Interesse der sprachlichen Artikulation von Aporien des Denkens sowie Paradoxien und Diskontinuitäten von Selbst- und Welt-erfahrung gegolten hat. Von daher ist verständlich, warum Billeter auf philosophischer Ebene die „Idee einer universellen (allgemeinen) Energie“ für die Erschließung des Textes ablehnt. Seine Kritik führt das Problem des energetischen Monismus und dasjenige der Subjektivität zusammen:

„Die Idee einer allgemeinen Energie, so subtil und ungreifbar wie gewaltig und materiell, ist in der Sòng-Zeit (960–1279) zum gemeinsamen Fundament des gesamten chinesischen Denkens geworden und das auch geblieben. Sie hat allerdings, aus meiner Sicht, einen großen Fehler. Das *Qì* wird als Grund aller Phänomene verstanden, seien sie objektiv oder subjektiv. Es umfasst eine grundlegende Kontinuität zwischen den beiden. Die Transformationen, die innerhalb des *Qì* entstehen, lassen die einen in die anderen übergehen, so dass die objektiven subjektiv werden und umgekehrt. In einer derart konzipierten Welt ist nichts irreversibel. Es kann kein radikaler Bruch entstehen, kein wahrhafter Anfang. Das Subjekt kann dort nicht als Ort verstanden werden, an dem etwas Neues auftaucht, etwas, das noch nie da war“ (Billeter 2010a: 34f.).

Der Gegensatz von Diskontinuität und Kontinuität bildet den Hintergrund für die Weigerung Billeters, der Theorie energetischer Transformation für die Interpretation des *Zhuāngzǐ* einen hervorgehobenen Stellenwert zuzugestehen. Billeters Verständnis lässt ein, für ihn wie auch für Jullien charakteristisches Chinabild erkennen, das auf einem problematischen Kontrast von Europa und China gründet: Kontinuität, Immanenz und Konformismus auf chinesischer Seite stehen Diskontinuität, Transzendenz

und Kreativität auf europäischer gegenüber. Einmal abgesehen von der begriffsgeschichtlichen Dimension, die Billeter ins Spiel bringt – erst während der Sòng-Zeit soll der Begriff der Atem-Energie zum „gemeinsamen Grund des ganzen chinesischen Denkens“ geworden sein (Billeter 2010a: 34) –, setzen Billeter und Jullien gleichermaßen einen solchen Grundgegensatz voraus, den sie nur unterschiedlich ausdeuten. Beide treffen sich im Verständnis des Hauptstroms „chinesischen Denkens“ als einem energetisch fundierten Immanenzdenken. Allerdings wirft Billeter Jullien vor, dieses Denken nicht hinreichend zu kritisieren und dementsprechend der Verbindung von „Denken der Immanenz“ und „imperialer Ordnung“ keine hinreichende Beachtung zu schenken oder sie gar affirmativ zu verklären.⁴ Billeters Ansicht nach verlangt der Bruch mit der bewussten oder unbewussten Idealisierung der imperialen Ordnung Chinas die Kritik an einem energetischen, prozessorientierten Denken, das bisher nicht in der Lage gewesen sein soll, einen „radikalen Bruch“ mit einer problematisch gewordenen Tradition zu vollziehen. Von daher lässt sich die Tendenz bei Billeter verstehen, das Buch *Zhuāngzǐ* dem vermeintlichen Hauptstrom des chinesischen Denkens der Immanenz, der Transformation und des Prozesses entgegenzustellen, das sich seiner Auffassung nach als unfähig erwiesen hat, das kritische Potential des im *Zhuāngzǐ* angelegten Paradigmas der Subjektivität anzuerkennen und zu entfalten. Billeter wirft zeitgenössischen Interpretationen des *Zhuāngzǐ* vor, die Vereinbarkeit von energetischer Philosophie und Autonomie des Subjekts bloß zu behaupten, aber letztlich doch immer nur Beispiele anzuführen, die auf Erfahrungen der Kontinuität, Einheit und Verschmelzung zwischen Selbst und Welt hinauslaufen (Billeter 2010a: 35). Demgegenüber betont er:

„[...] eine adäquate Idee des Subjekts muss, soweit wie möglich, die *ganze* Erfahrung in Erwägung ziehen, die wir von uns selbst haben, einschließlich ihrer Paradoxien und Diskontinuitäten. Sie muss zudem unsere Fähigkeit berücksichtigen, uns selbst zu bestimmen, ein Ereignis zu schaffen und Neues zum Hervortreten zu bringen. Meine Definition des Körpers kann dazu beitragen, da sie das *Unbekannte* als eine ihrer grundlegenden Dimensionen umfasst“ (Billeter 2010a: 36).

In seiner Definition des Körpers insistiert Billeter darauf, die Quelle des kreativen Hervortretens von Neuem im „individuellen Subjekt“ zu situieren. In diesem Sinne kritisiert er Yáng Rúbīn 楊儒賓 (Yang Rur-bin) wie folgt:

„Er findet bei Zhuāngzǐ ein Denken des kreativen Hervortretens [*surgissement créateur*], das, seiner Ansicht nach, seinen Platz in einer erneuerten konfuzianischen Philosophie hat – ohne jedoch dieses kreative Hervortreten zu *situieren*. Er verortet es, auf traditionell chinesische Weise, in der Realität als solcher, obwohl er es *im individuellen Subjekt* situieren müsste. Dieser Punkt ist in zweifacher Hinsicht entscheidend. Er ist es, weil meiner Ansicht nach Zhuāngzǐ wirklich so denkt, wenn er es sich auch

⁴ Billeter (2006: 62f.). In den *Notes* modifiziert Billeter (2010a: 54) seine Auffassung, indem er Julliens Idee vom chinesischen Denken als Immanenzdenken schlichtweg für falsch erklärt.

nicht so ausdrückt. Vor allem aber, weil tatsächlich dieses Hervortreten *immer das individuelle Subjekt als Ort hat* und es wichtig ist, dies anzuerkennen“ (Billeter 2010a: 39f.).

Billeter insistiert darauf, dass die Anerkennung subjektiver Kreativität im traditionellen, eingeschliffenen Vokabular chinesischer Transformationsphilosophie, der Yáng Rúbīn seiner Auffassung nach die Treue hält, letztlich nicht möglich ist, und sich deshalb ein Begriff des Körpers aufdrängt, der allerdings nicht länger den aus der europäischen Philosophie vertrauten anatomischen oder objektivierten Körper bezeichnet, sondern „die Totalität der Vermögen, Ressourcen und Kräfte, bekannt und unbekannt, die wir zu unserer Disposition haben oder die uns bestimmen“ (Billeter 2010a: 30; 2002: 145). Diese Definition des Körpers variiert er, indem er diesen bezeichnet als „Ensemble unserer Vermögen, unserer Ressourcen und unserer Kräfte, die uns bekannt und unbekannt sind, oder als eine Welt ohne erkennbare Grenzen, in der das Bewusstsein mal verschwindet, mal sich auflöst, und zwar in veränderlichen Graden, die den Regimen unserer Aktivität entsprechen“ (Billeter 2010a: 30; 2002: 119). Dieses Verständnis des Körpers bildet den Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion des Paradigmas der Subjektivität im *Zhuāngzǐ*, welche die Atem-Energie *Qì* als naturphilosophische Kategorie ablehnt bzw. nur akzeptiert, insofern sie auf „unsere körperliche Realität und unsere Subjektivität“ beschränkt bleibt (Billeter 2010a: 89).

Inwiefern berührt die Debatte um die Legitimität der atem-energetischen Interpretation des *Zhuāngzǐ* zentrale Fragen der chinesischsprachigen Philosophie der Gegenwart? Billeter ist der kritische Impuls, der Yáng Rúbīns Versuch antreibt, *Zhuāngzǐ* als renitenten und kreativen Konfuzianer zu verstehen, nicht verborgen geblieben: es geht um die kritische Transformation konfuzianischer Philosophie. Aber warum sieht Yáng die Notwendigkeit, dieses Ziel auf eine Weise anzugehen, die der eingeschliffenen Unterteilung zwischen Konfuzianismus und Daoismus eine Absage erteilt und infolgedessen leicht reflexhafte Ablehnung hervorruft? Welche kulturhistorische Diagnose konfuzianischen Lernens (*rúxué* 儒學) und seiner gegenwärtigen Probleme motiviert seinen Ansatz? Den Hintergrund von Yángs Vorstoß bildet die Absicht, den zeitgenössischen Neokonfuzianismus aus seiner moralphilosophischen Verengung zu befreien (Heubel 2009). Dieser Ansatz korrespondiert teilweise durchaus mit Billeters Interpretation des *Zhuāngzǐ*. Billeters schon sehr früh geäußerte grundsätzliche Ablehnung des Konfuzianismus als Herrschaftsideologie teilt Yáng allerdings nicht (Billeter 1979). Er bemüht Hegels Metapher von der Eule der Minerva, deren Flug erst mit der einbrechenden Dämmerung beginnt, um seine Rekonstruktion jener, innerhalb der Geschichte konfuzianischen Lernens zumeist vernachlässigten Interpretationsrichtung zu rechtfertigen, die versucht hat, *Zhuāngzǐ* der konfuzianischen Schule zuzuordnen. In der Marginalisierung dieser Möglichkeit sieht er auf Seiten des Konfuzianismus die verpasste Chance, sich für eine Theorie „kreativer Transformation“ (*chuànguà* 創化) zu öffnen, deren Stärken im Bereich von Kultur und Kunst einen Gegenpol zum Zusammenschrumpfen konfuzianischen Lernens auf moralische Dogmatik hätten bilden können (Yáng 2008: 144). Yáng und Billeter sind sich einig im Bedauern darüber, dass die vom (orthodoxen) Konfuzianismus dominierte Geschichte chinesischen Denkens

dem kreativen und kritischen Potential des *Zhuāngzǐ* viel zu wenig Beachtung geschenkt hat. Zugleich sehen sie in der Gegenwart eine gewisse Chance, dies nachzuholen, wenn auch mit großer, vielleicht zu großer Verspätung: *Zhuāngzǐ* steht somit für zukunftssträchtige Entwicklungsmöglichkeiten im Bereich der Kultur, insbesondere im Bereich von Philosophie und Kunst. Hinsichtlich des Stellenwertes, welcher der Theorie energetischer Transformation dabei zukommt, weisen beide Ansätze freilich in einander entgegengesetzte Richtungen.

Bezeichnenderweise sind die konfuzianischen Autoren, auf die Yáng sich beruft – vor allem Wáng Fūzhī 王夫之 (1619–1692) und Fāng Yǐzhì 方以智 (1611–1671) –,⁵ wichtige Vertreter jener energetischen Denkrichtung des Konfuzianismus im 17. Jahrhundert, die, aufgrund ihrer materialistischen Tendenzen, vor allem von der idealistischen Theorie Móu Zōngsān 牟宗三 (1909–1995) konsequent aus der Rekonstruktion einer für modernetauglich gehaltenen „moralischen Subjektivität“ ausgegrenzt worden waren (Heubel 2007). Yáng betont, dass gerade die energetische Schule des sòng- und míng-zeitlichen Konfuzianismus – von Zhāng Zǎi 張載 (1020–1077) bis Wáng Fūzhī – besonders bereitwillig war, konfuzianisches Lernen für die Provokationen und Paradoxien des *Zhuāngzǐ* zu öffnen. Von daher ist Yáng Rúbīn theoretischer Vorstoß, innerhalb des zeitgenössischen Neokonfuzianismus, von beträchtlicher Brisanz: Yáng macht nicht nur den Versuch, die von der Logik des kalten Krieges beeinflusste Ausgrenzung der Energie-Schule des Konfuzianismus aus dem zeitgenössischen Neokonfuzianismus zu überwinden, sondern ist sich offenbar bewusst, dass dieser Vorstoß allein nicht ausreichen wird, um ein nach wie vor brennendes Problem theoretisch zu bewältigen, das die Modernisierung des Konfuzianismus aufwirft. Vereinfacht gesagt, besteht dieses Problem darin, dass es konfuzianischem Lernen bis heute kaum gelungen ist, in der kulturellen und ästhetischen Moderne anzukommen. Innerhalb des zeitgenössischen Neokonfuzianismus wird dies im Allgemeinen als untergeordnetes Problem angesehen, weil der Modernisierung von Moralphilosophie die größte Aufmerksamkeit gilt. Genau hier setzt Yángs Kritik an, die mir auf folgende These hinauslaufen scheint: die moralphilosophische Modernisierung des Konfuzianismus muss ohne eine entsprechende ästhetische Modernisierung unvollständig und kraftlos bleiben; um diese einleiten zu können, bedarf es einer Integration des so unorthodoxen wie kreativen *Zhuāngzǐ* in die konfuzianische Philosophie. Mehr noch: ohne ästhetische Modernisierung wird auch die moralische und politische nicht gelingen können.

Für Móu Zōngsān Verständnis der moralischen Modernisierung des Konfuzianismus war es entscheidend, die Wesensverwandtschaft zwischen der konfuzianischen Lehre von der „inneren Heiligkeit“ (*nèi shèng* 內聖) bzw. „inneren Kultivierung“ (*nèi xiū* 內修) und Kants Theorie moralische Subjektivität nachzuweisen und fruchtbar zu machen (Heubel 2014). Zweifellos hat dieser Ansatz die Bemühung um eine normative

⁵ Siehe Billeter (2010a: 38f.). Wie tief der theoretische Graben zwischen Billeter und Yáng Rúbīn reicht, lässt sich ermesen, wenn berücksichtigt wird, dass die erste Debatte zwischen Billeter und Jullien aufgrund von Julliens Interpretation Wáng Fūzhīs entbrannt ist (siehe Jullien 1989, 1990 und Billeter 1990).

Rekonstruktion konfuzianischer Philosophie nach dem destruktiven Einbruch westlicher Moderne in China auf ein hohes Reflexionsniveau geführt. Yáng Rúbīn's weitgespannte und vielgestaltige Forschungsarbeit ist allerdings geprägt von der Überzeugung, dass dies nicht ausreicht. Sein Interesse, das sich unter anderem auf die Konzeption des Körpers/Leibes (*shēntǐ* 身體) im Konfuzianismus, auf die in konfuzianischen Schriften entwickelte Übungslehre oder Asketik (*gōngfūlùn* 工夫論), auf die energetische Schule konfuzianischen Lernens sowie auf das Buch *Zhuāngzǐ* und seine poetisch-literarische Dimension richtet, zeugt von der Bemühung, den zeitgenössischen Neokonfuzianismus aus seiner moralistischen Verengung herauszuführen: dem von Móu Zōngsān ausgearbeiteten idealistischen Subjekt moralischer Innerlichkeit (*xīnxìng zhǔtǐ* 心性主體) tritt ein energetisch-transformatives Subjekt (*qìhuà zhǔtǐ* 氣化主體) zur Seite – wobei es Yáng nicht darum geht, das erste durch das zweite zu ersetzen, sondern um eine wechselseitige Belebung und Durchlässigkeit beider Momente durcheinander und füreinander.

Aus der Perspektive der Erschließung der pluralen Dimension von Subjektivität scheint mir zwischen Billeter und Yáng kein unversöhnlicher Gegensatz zu bestehen. Insbesondere wenn zudem Lài Xīsāns Bemühungen einbezogen werden, die energetische Interpretation des *Zhuāngzǐ* – im Anschluss an Yáng Rúbīn – weiter in Richtung Pluralität, Diskontinuität und Nichtidentität zu öffnen, und darüber hinaus nicht übersehen wird, dass Billeter, bei aller Betonung von Diskontinuität und Pluralität, Begriffe wie Integration, Synergie, Synthese und Kohärenz nicht nur nicht vernachlässigt, sondern ihnen ein Gewicht verleiht, durch das er der von ihm abgelehnten Position näher steht, als es die Entschiedenheit seiner Kritik vermuten lässt. Denn in Billeter's Büchern zum *Zhuāngzǐ*, aber auch in *Un paradigme*, in dem er versucht, sich von der Interpretation des *Zhuāngzǐ* zu lösen und die Ergebnisse seiner sinologischen Forschung philosophisch zu bündeln, wird das Verhältnis von Pluralität und Integration auf eine Weise diskutiert, die dem Moment der Integration unverkennbar eine Vorrangstellung zubilligt.⁶ Um das von Billeter vorgeschlagene Paradigma der Subjektivität besser zu

⁶ Billeter (2012). Billeter versteht *Un paradigme* als Darstellung eines philosophischen Ansatzes, der in seinen sinologischen Arbeiten herangereift ist und sich nun vom engeren Bereich sinologischer Forschung löst. Ich habe allerdings den Eindruck, dass diese Loslösung auch mit einer theoretischen Verschiebung einhergeht, in der aus dem *Paradigma der Subjektivität*, von dem er in den *Leçons sur Tchouang-tseu* spricht, ein *Paradigma (personaler) Integration* wird (siehe Billeter 2012: 18). Darin scheint mir eine Tendenz zu liegen, die Dialektik von Pluralität und Integration in Richtung Integration aufzulösen. Offensichtlich versteht Billeter die Arbeit an einer „zunehmend vollständigen Integration der Aktivität“ (Billeter 2012: 18), an dem, was er „Prozess der Integration“ (49, 114) nennt als einen Prozess der Vereinheitlichung, was nicht zuletzt in der Nähe des Begriffs der Integration zu „Einheit, Synthese, Synergie“ (121) zum Ausdruck kommt. Das führt mich zu dem Einwand, dass Billeter der von ihm in der chinesischsprachigen Forschung kritisierten Tendenz zur Vereinheitlichung auf der Ebene des individuellen Subjekts näher steht, als ihm bewusst ist. Die Entschiedenheit seiner Kritik an der kosmischen Dimension der Atem-Energetik ist geeignet darüber hinwegzutäuschen, dass sein Begriff des Subjekts ebenfalls von einer starken Tendenz zu vereinheitlichender Integration geleitet wird.

verstehen, scheint es mir ratsam, es in einer philosophischen Konstellation zu situieren, die bereits in seinem Buch über die chinesische Kunst des Schreibens eine wichtige Rolle gespielt hat: die philosophische Konstellation von Zhuāngzǐ und Nietzsche, die in der modernen *Zhuāngzǐ*-Forschung schon vielfach thematisiert worden ist.

3 Zwischen Vermögen und Kraft

Billeters Idee eines Paradigmas der Subjektivität, das Diskontinuität und Leere, Konfusion und Chaos innerhalb von Subjektivität Anerkennung zu verschaffen vermag (Billeter 2010a: 36), mündet nicht in das nietzscheanische Lob eines rauschhaften, dionysischen Zustands der „Kraftsteigerung und Fülle“ (Menke 2008: 112). Seine Erörterung des Paradigmas der Subjektivität im *Zhuāngzǐ* und der „kreativen Aktivität“ des Schriftkünstlers bezieht sich allerdings vielfach auf Nietzsches Verständnis von Subjektivität, um dionysische Kunst und daoistische Ästhetik aufeinander zu beziehen (Billeter 1989: 246). Im Folgenden möchte ich versuchen, die Diskussion von Billeters Idee eines neuen Paradigmas der Subjektivität fortzuführen, indem ich einen Bezug zu dem herstelle, was Christoph Menke *Genealogie ästhetischer Kraft* genannt hat. Das ist ein schwieriges Unterfangen, weil die Kommunikation zwischen der chinesischsprachigen Philosophie der Gegenwart und Philosophie in Europa nicht zuletzt davon abhängt, ob es gelingt, zwischen verschiedenen Sprachen und Problemkontexten Modi von Rezeption, Übersetzung und Diskussion zu etablieren, die transkulturelle Kritik ermöglichen und fördern. Wie das geschehen kann, möchte ich nun durch ein experimentelles Kommunizieren zwischen Billeters und Menkes Überlegungen zum Begriff der Subjektivität zu zeigen versuchen.

Über das Verhältnis zwischen der Dimension des „Unbekannten“ (*l'inconnu*) im Subjekt und dem Begriff der Leere (*xū* 虛) im *Zhuāngzǐ* schreibt Billeter: „Findet man nicht bei ihm die auf den ersten Blick irritierende Idee, dass das Subjekt (oder die Subjektivität) ein Hin und Her zwischen der Leere und den Dingen ist? In den *Leçons sur Tchouang-tseu* habe ich bemerkt, dass es unter diesen beiden Worten das erste ist – die Leere oder die Konfusion – die als fundamental angesehen wird. Aufgrund dieser Leere haben wir die entscheidende Fähigkeit zur Veränderung, dazu, uns zu erneuern und unser Verhältnis zu uns selbst, zu Anderen und zu den Dingen neu zu bestimmen (sofern dies nötig ist)“ (Billeter 2010a: 36). Vielleicht lässt sich die Schwierigkeit, dieses Zitat zu verstehen, so ausdrücken: Im Rahmen des Gegensatzes von Kant und Nietzsche besteht die Tendenz, Subjektivität mit vernünftigem, bewusstem, zweckgeleitetem und in diesem Sinne autonomem Handeln zu identifizieren. Der „Zustand des Subjekts in der künstlerischen Tätigkeit“ (Menke 2008: 112) erscheint demgegenüber paradox, weil die Freisetzung kreativer Kräfte im Subjekt verlangt, dass sich das bewusste Subjekt selbst deaktiviert oder desubjektiviert, dass es sich als mit sich identische Kontrollinstanz zweckgeleiteten Handelns negiert: „Von ‚Kräften‘ spricht Nietzsche dagegen für ein Wirken jenseits (oder diesseits) des Bewusstseins; Kräfte sind unbewusst. Eben das meint der Begriff des Rauschs: Der Rausch ist ein Zustand, in dem die Kräfte des Subjekts so gesteigert sind, dass sie

seiner bewussten Kontrolle entzogen sind. Oder umgekehrt: die Entfesselung der Kräfte im Rausch besteht eben in ihrem Hinausgehen über ihren Aggregatzustand selbstbewusster Vermögen in zweckgerichtetem Handeln“ (Menke 2008: 112f.).

Was Menke hier „Aggregatzustand“ nennt, scheint mir mit dem zu korrespondieren, was bei Billeter „Regime der Aktivität“ heißt. Vor dem Hintergrund der Unterscheidung von bewussten Vermögen (die kultivierbar, der Übung zugänglich sind) und unbewussten Kräften (denen man sich nur überlassen kann, um sie „von selbst“ wirken zu lassen), tendiert Menke unverkennbar dazu, bewusste Subjektivität und unbewusste Kräfte einander entgegenzusetzen (Menke 2013: 13). Damit kommt die Entfesselung der Kräfte im Rausch dem Abstieg in einen vorsubjektiven Zustand gleich. Aber wie sieht es, in Anbetracht der von Menke hervorgehobenen Entzweiung von Vermögen und Kräften, mit der Möglichkeit aus, das Von-selbst-Wirken unbewusster Kräfte zu üben? Mit der – meiner Auffassung nach für das Verständnis klassischer chinesischer Kunst fundamentalen – Überzeugung, dass die Kraft der Kunst aus dem Vermögen erwächst, Kraft zu üben? Eine solche Möglichkeit scheint mir bei Menke aufzublitzen in seiner Beschreibung vom „gebrochenen“ Verhältnis des Künstlers zum Rausch: „Der Künstler ist selbstbewußtes Vermögen *und* rauschhaft entfesselte Kraft. Mehr noch: Der Künstler ist nicht nur Vermögen und Kraft, er ist der Übergang vom einen zum anderen – und wieder zurück. Der Künstler ist ein Könnler eigentümlicher Art: Was er kann, ist nicht zu können. Der Künstler kann das Nichtkönnen“ (Menke 2008: 113). Menkes Erörterung der Figur des Künstlers bei Nietzsche ist hilfreich, um zu präzisieren, worin die Bedeutung des von Billeter erörterten Paradigmas der Subjektivität besteht: besonderes Augenmerk ist zu richten auf den Übergang „vom einen zum anderen – und wieder zurück“, auf das Hin und Her zwischen zwei Momenten: Vermögen und Kraft bei Menke oder Leere und Dinge bei Billeter. Dabei zeigt sich ein Unterschied der Ansätze, der sich vorerst zu folgender These zusammenfassen lässt: im Rahmen der von Menke rekonstruierten Ästhetik der Kraft und der von ihr geprägten Konzeption von Subjektivität kann nur als marginales Grenzphänomen gedacht werden, was in Billeters Rekonstruktion des Paradigmas der Subjektivität im *Zhuāngzǐ* ins Zentrum rückt, nämlich die Übung des Nichtkönnen-Könnens, die Kunst seine Kräfte zu üben.

Menkes Rekonstruktion des Verhältnisses von Ästhetik der Kraft und Subjektivität – geleitet von der Behauptung einer fundamentalen Entzweiung zwischen Vermögen und Kraft, Subjekt der Vernunft und Mensch der (dunklen) Kräfte – erlaubt es also, den Punkt zu bestimmen, an dem das Paradigma der Subjektivität, das Billeter in Auseinandersetzung mit dem *Zhuāngzǐ* gewinnt, eine philosophische Verschiebung ermöglicht, die entscheidend durch diesen Text angeregt worden ist: es wird ein alternatives Modell denkbar, in dem das Moment der Kraft systematisch so mit Subjektivität verflochten werden kann, dass der Begriff energetisch-transformativer Subjektivität als sinnvolle Perspektive am Horizont auftaucht. Sodann stellt sich die Frage, ob dieser Begriff transformativer Subjektivität dazu geeignet ist, eine Konzeption der Selbstkultivierung denkbar zu machen, die darin bestünde, zugleich dem *Übergang* zwischen Vermögen und Kraft (Rückkehr vom Vermögen zur Kraft, Hervorgehen des

Vermögens aus der Kraft) wie auch der *Entzweiung* von Vermögen und Kraft gerecht zu werden (Menke 2013: 14). In der Terminologie, die Menke in seiner Diskussion der doppelten Bedeutung von Foucaults Begriff der Übung gebraucht, lässt sich die Frage so formulieren: sind Vermögen und Kraft zwei „irreduzible Dimensionen von Subjektivität“, die zugleich „in einem Verhältnis irreduzibler Spannung stehen“?⁷ Unter den genannten Aspekten scheint mir der Übergang zwischen Vermögen und Kraft, den Menke als Rückkehr vom Vermögen zur Kraft bezeichnet, philosophisch besonders klärungsbedürftig zu sein – vor allem, weil er den Begriff der Entzweiung ausführlicher erörtert als denjenigen des Übergangs; sodann ist der Übergang von Kraft zu Vermögen vor dem Hintergrund der Rezeption psychoanalytischer Vernunftkritik in der Kritischen Theorie leichter verständlich als die umgekehrte Bewegung vom Vermögen zur Kraft, die leicht als Regression in Irrationalismus, als Rückfall in ein archaisches, mythisches oder magisches Natur- und Weltverhältnis missverstanden werden kann.⁸

Menke unterscheidet zwischen einem Zustand „selbstbewußter Vermögen in zweckgerichtetem Handeln“ (Menke 2008: 113) und einem „Zustand des Subjekts in der künstlerischen Tätigkeit“, einem dionysischen Zustand der „Kraftsteigerung und Fülle“,

⁷ Menke (2003: 293). Zum Verhältnis von Subjektivität und Energetik bei Foucault siehe Heubel (2002: 204–242).

⁸ In Adornos Sprache übersetzt, lässt sich der Übergang zwischen Vermögen und Kraft als einer zwischen Bewusstsein und Triebenergie beschreiben: weil Bewusstsein „abgezweigte Triebenergie“ ist (eine Affinität, die Kant „krampfhaft verleugnet hat“), vermag Bewusstsein umgekehrt in Triebenergie (und damit in die „Komplexion des Individuums“) einzugreifen. In dieser doppelten Bewegung sieht Adorno (1975: 262) das einzig verfügbare „Modell der Freiheit“. Das Modell der Freiheit, das mit Zhuāngzǐs Paradigma der Subjektivität einhergeht, kennt ebenfalls diese doppelte Bewegung, aber die Möglichkeit des Bewusstseins in die (Atem-)Energie *Qi* leitend einzugreifen, wird ergänzt durch eine dritte Stufe, in der das Bewusstsein sich in seiner Möglichkeit, in die (Atem-)Energie einzugreifen, zurücknimmt, auf das Eingreifen verzichtet, um dadurch deren kultivierende Transformation zu ermöglichen. In Menkes Terminologie gesagt: Damit das Vermögen zur Kraft auf eine Weise zurückkehren kann, die nicht bloß Regression bedeutet, muss sich Kraft verändern und zwar so, dass sie nicht durch das Eingreifen des Vermögens, sondern vielmehr durch sein Nicht-Eingreifen eine qualitative Transformation erfährt. Auf dieser Stufe gewinnt die Veränderung der Kraft, das was im Chinesischen energetische Transformation oder Energiewandel (*qìhuà* 氣化) heißt, eine normative Bedeutung, die über bloß natürlichen Energiewandel (*zìrán qìhuà* 自然氣化) hinausgeht. Anders gesagt: an dieser Stelle kommt eine Übung der Kraft ins Spiel, die nicht länger eingreifende (disziplinierende) Steuerung von Kraft durch Vermögen ist, sondern ein selbstbesonnenes Nicht-Eingreifen des Vermögens in Kraft, ein Üben des Nicht-Übens, ein Eingreifen des Nicht-Eingreifens, ein Tun des Nicht-Tuns, ein aktives Geschehenlassen. In seiner Diskussion der chinesischen Schriftkunst versucht Billeter die Frage zu beantworten, warum diese Idee der „perfekten Aktivität“ (von der her er die Möglichkeit des Übergangs zwischen verschiedenen Regimen der Aktivität denkt) vor dem Hintergrund des in Europa vorherrschenden Paradigmas der Subjektivität so schwer zu verstehen ist (Billeter 1989: 281). Damit drängt sich die Frage auf, ob die Schwierigkeit, den Übergang zwischen Vermögen und Kraft (insbesondere die „Rückkehr vom Vermögen zur Kraft“) zu verstehen, nicht mit der Schwierigkeit zusammenhängt, solche „Aktivität“ zu denken. Aus Menkes Freude an paradoxen Formulierungen spricht eine Nähe zu dieser Denkmöglichkeit, durch die es überhaupt erst sinnvoll erscheint, Menkes und Billeters Schriften aufeinander zu beziehen.

den Nietzsche auch „Rausch“ nennt.⁹ Meiner Ansicht nach korrespondiert diesen beiden Zuständen bei Billeter die Unterscheidung zwischen zwei „Regimen der Aktivität“, die dieser, im Anschluss an *Zhuāngzǐ*, als „menschlich“ und „himmlisch“ bezeichnet. Billeter und Menke meinen zudem, dass für *Zhuāngzǐ* einerseits und für Nietzsche andererseits die Überlegenheit des „himmlischen“ und des „dionysischen“ Zustandes außer Frage steht. Billeter schreibt: „das Menschliche, die intentionale und bewusste Aktivität, ist niedriger; der Himmel, die notwendige und spontane Aktivität ist in gewissem Sinne höher“ (Billeter 2010a: 49). Und:

„Er [*Zhuāngzǐ*] kennt nur zwei Bereiche in seiner Sicht der Dinge, das Menschliche und das Himmlische. [...] Insbesondere die intentionale und bewusste Aktivität ist Quelle von Fehlern, Misserfolg, Erschöpfung und Tod. Die himmlisch genannte, vollständige, notwendige und spontane Aktivität, wird demgegenüber als Quelle von Effektivität, von Leben und Erneuerung angesehen, unabhängig davon, ob sie bei einem Tier oder bei einem höchst geübten Menschen auftritt“ (Billeter 2002: 52).

Menke spricht mit Bezug auf Nietzsches Ideal des Künstlers von einem „Übergang“ vom Zustand selbstbewusster Vermögen zu demjenigen der Entfesselung der Kräfte im Rausch; Billeter (2002: 55) thematisiert ganz ähnlich den „Übergang von einem niedrigen Regime zu einem höheren Regime“.

Entscheidend ist also der Übergang. Während bei Nietzsche allerdings die Frage, wie Künstler die Fähigkeit des Übergangs zwischen Vermögen und Kraft erwerben können, nicht genauer erörtert wird, ist die Frage des Übergangs zwischen menschlichem und himmlischem Regime im *Zhuāngzǐ* Gegenstand eingehender Beschreibung. Daraus erwächst die weitergehende Überlegung, ob nicht das Paradigma der Subjektivität, das im *Zhuāngzǐ* artikuliert wird, sich gerade durch die Fähigkeit zum Übergang zwischen den Regimen auszeichnet, wobei die eigentlich wichtigen Kultivierungsübungen gerade nicht bloß der technisch-intentionalen Ebene des menschlichen Regimes gelten, sondern der Fähigkeit zum Hin und Her zwischen menschlichem und himmlischem Regime. Anders gesagt: während bei Nietzsche plurale Subjektivität in Gestalt des Künstlers, der auf paradoxe Weise das Nichtkönnen kann (also die Kunst des Übergangs zwischen Vermögen und Kraft zu vollziehen vermag), nur zufällig und wie aus Versehen ins Spiel kommt – als „gebrochenes Verhältnis zum Rausch“, als „Spiel mit dem Rausche“ (Menke 2008: 113) – ist es diese Kunst des Übergangs, die bei

⁹ Menke (2008: 112). Formulierungen wie „Zustand des Subjekts in der künstlerischen Tätigkeit“ oder „Rausch ist ein Zustand, in dem die Kräfte des Subjekts so gesteigert sind, daß sie seiner bewußten Kontrolle entzogen sind“ (Menke 2008: 112f.), werfen die Frage auf, ob Menke die Entzweiung von Subjekt der Vermögen und Mensch der Kräfte konsequent durchzuhalten vermag oder ob es nicht sinnvoller wäre, von einem Subjekt der Vermögen *und* der Kräfte zu sprechen, was bedeuten würde, die Entzweiung der Momente in das Subjekt zu verlagern. Dies scheint mir die von Billeter bevorzugte Lösung zu sein. Dagegen spricht für Menke die ganze Wucht einer Tradition der Kunstphilosophie, die von Sokrates bis Nietzsche reicht: „Dichten, Kunstmachen überhaupt, so Nietzsche mit Sokrates, kann nicht als Ausübung von subjektiven Vermögen verstanden werden“ (Menke 2013: 38).

Zhuāngzǐ den Unterschied zwischen der Beherrschung technischer Fähigkeiten und der Kultivierung des *Weges* ausmacht.

Um den Übergang vom Vermögen zur Kraft zu denken, ohne der falschen Alternative von Rationalismus und Irrationalismus anheimzufallen, scheint es notwendig, Kraft als etwas zu verstehen, was sich nicht nur schwächen und steigern, verkleinern und vergrößern, verdünnen und verdichten lässt, sondern als etwas, was im Menschen einer qualitativen Transformation fähig ist, durch die Kraft aus sich heraus einen normativen Gehalt zu gewinnen vermag. Nun ist aber das Nachdenken über Kraft bei Menke geprägt durch die Entzweiung von bewusstem, klarem Vermögen und dunkler, diffuser Kraft, so dass die unverkennbare Tendenz besteht, jene „Rückkehr vom Vermögen zur Kraft“ bloß als „genealogischen Rückgang in jene Zeiten und Kräfte, in denen der Mensch noch nicht Subjekt war“ zu verstehen. Somit treten die Kräfte „im Gegensatz zu den übend gebildeten, bewußten, praktischen Vermögen des Subjekts“ (Menke 2008: 58).

Bei Billeter hingegen taucht die Möglichkeit auf, die Fähigkeit des Subjekts zur Desubjektivierung als unverzichtbares Moment freier und autonomer Subjektivität anzuerkennen. Die eigenen Kräfte zu üben bedeutet demnach, sich in Desubjektivierung zu üben, in einen vorsubjektiven Zustand zurückzukehren, ohne subjektlos zu werden – oder gar in einem solchen Zustand zu verharren, ohne je zu Subjektivität zu kommen, wie es das Klischee von der chinesischen Subjektlosigkeit will. Desubjektivierung zu üben setzt Subjektivierung voraus. Der Übergang zwischen Vermögen und Kraft lässt sich von daher verstehen als Übergang zwischen Subjektivierung und Desubjektivierung, wobei es die Fähigkeit zur Desubjektivierung ist, durch die hindurch sich jenes weite Feld der höheren (nicht bloß strategisch-instrumentellen) Energie-Übung eröffnet, das als eine Grundlage klassischer chinesischer Kunst und Kultur angesehen werden kann. Das bedeutet keineswegs, dass Kraft insgesamt in Subjektivität integriert werden kann oder soll, sondern nur, dass der Übergang zwischen Vermögen und Kraft auf dem Wege einer Desubjektivierung erfolgt, durch die sich ein Subjekt für Kräfte öffnet, welche seine bewusste Selbstkontrolle übersteigen. Billeter, der den Begriff der Desubjektivierung nicht gebraucht, nähert sich gleichwohl diesem Sachverhalt, indem er die Kultivierung des Übergangs zwischen Körper(-Subjekt) und Leere, zwischen dem Regime des „Menschen“ und demjenigen des „Himmels“ im Buch *Zhuāngzǐ* erörtert.

Für Billeter und für Menke besteht zwischen Subjektivität und unbewusster Kraft eine enge Beziehung, denn wenn bewusstes Vermögen nicht in der Lage ist, mit unbewusster Kraft zu kommunizieren, verliert es „Grund oder Basis“ seiner Lebendigkeit.¹⁰ Das Verhältnis zwischen Subjektivität und unbewusster Kraft ist komplex, weil

¹⁰ Nach Billeter Auffassung ist für Zhuāngzǐ eine „lebendige Leere“ (*vide fecond*) der „Grund“ oder die Basis (*fond*) von Subjektivität; insofern diese nicht von solcher Leere genährt werden kann, ist sie dazu verdammt, zu verkümmern und auszutrocknen (Billeter 2002: 100, 107). Die Rede von einem „Grund“ der Subjektivität ist dazu angetan, Zweifel zu wecken, ob die sogenannte Leere innerhalb oder außerhalb von Subjektivität zu verorten sei. Daraufhin befragt, hat Billeter mir bestätigt, dass er in der „lebendigen Leere“ einen „subjektinternen Grund“ sieht. Bei Menke finden sich ähnliche

Subjektivität einerseits aus Kraft entstanden ist, Kraft demnach als Subjektivität immanent betrachtet werden muss, andererseits Kraft jedoch auch als das Andere der Subjektivität gilt. Allerdings schließt Menkes Erörterung es aus, diese sowohl innerhalb wie außerhalb von Subjektivität angesiedelte Kraft als Inhalt von Übung oder Bildung anzusehen, denn Kraft kann sich im Subjekt nur entfesseln, entladen oder ausdrücken. Demgegenüber wird der Körper in Billeters neuem Paradigma der Subjektivität *zwischen* bewussten Vermögen und unbewussten Kräften verortet, um als Medium für das Hin und Her zwischen beiden Momenten zu dienen. Zudem umfasst das höherstufige Regime der Aktivität selbstverständlich Nahrung und Transformation von Kräften. Eine zentrale Frage besteht folglich darin, ob Kraft oder (Atem-)Energie zum Inhalt von Kultivierungsübungen werden kann. In Anknüpfung an die Ästhetik der Kraft, die sich im 18. Jahrhundert gebildet hat, gibt Menke darauf eine abschlägige Antwort; Billeters von Zhuāngzǐs Philosophie lebendiger Aktivität inspirierter Ansatz hingegen eine zustimmende. In Anbetracht dieses Unterschiedes sollte jedoch nicht vernachlässigt werden, dass beide Positionen sich keineswegs in dogmatischer Starrheit gegenüberstehen, vielmehr Teil von Entwicklungsvorgängen sind, die weiteres Nachdenken fordern: Menke betont den Übergang zwischen Vermögen und Kraft, so dass auch seine Erörterung die Einsicht in den fließenden Charakter der Grenze zwischen beiden Momenten kennt; Billeter geht einerseits von der Fruchtbarkeit chinesischer Energetik für ein neues Verständnis des Körpers aus, das gegen das im Westen vorherrschende Verständnis ins Spiel gebracht wird, um sodann jedoch mit Entschiedenheit auf der Notwendigkeit einer klaren Abgrenzung zwischen einer körperbezogenen und einer naturphilosophisch-metaphysischen Interpretation dieser Energetik zu insistieren.

In der zusammenfassenden Erläuterung, die Billeter zum Verhältnis von Subjektivität, Leere und Körper gibt, kommt diese Perspektive doppelter Kritik deutlich zum Ausdruck, insofern er sich sowohl gegen die im Westen vorherrschende Subjektkonzeption richtet, als auch kritisiert, dass das spezifische Paradigma der Subjektivität im *Zhuāngzǐ* in der chinesischsprachigen Kommentartradition keineswegs die ihm gebührende Anerkennung erfahren hat. In diesem dynamischen Prozess transkultureller Kritik gewinnt somit ein Paradigma der Subjektivität Gestalt, das insofern neu ist, als es weder westliche noch östliche Klischees zu bedienen bereit ist: „Wir können das alles zusammenfassen, indem wir sagen, dass im *Zhuāngzǐ* ein für uns neues Paradigma des Subjekts und der Subjektivität auftaucht. [...] Was wir Subjekt oder Subjektivität nennen, erscheint dort als *Hin und Her zwischen der Leere und den Dingen*. Unter diesen beiden Ausdrücken ist es der erste – die Leere oder die Konfusion – die

Formulierungen, wobei er indes die Differenz dieses „Grundes“ von Subjektivität betont. In seiner Diskussion von Herders ästhetischer Genealogie kommt Menke auf die Auffassung von Kraft oder ästhetischer Natur als „Grund oder Basis“ von Subjektivität zu sprechen, um darauf zu verweisen, dass subjektive Vermögen durch Kräfte belebt und transformiert werden, diese aber zugleich das Andere des Subjekts sind. Das bedeutet, „die subjektiven Vermögen so zu denken, daß sie den dunklen Mechanismus, aus dem sie entstanden sind, als ihr Anderes in sich tragen“ (Menke, 2008: 51, 83).

als fundamental angesehen wird. Es ist diese Leere, aufgrund derer wir die grundlegende Fähigkeit haben, uns zu verändern und zu erneuern, um, wenn nötig, unser Verhältnis zu uns selbst, zu Anderen und zu den Dingen neu zu bestimmen. Durch sie behalten wir das Vermögen der Bezeichnungen, des Bezeichnens. Wie wir gesehen haben, erlaubt dieses Paradigma *Zhuāngzǐ*, unsere Erfahrung auf kohärente und angemessene Weise zu beschreiben, und zwar auch in ihren paradoxen Momenten“ (Billeter 2002: 144f.). Die ist, so Billeter weiter, möglich, weil *Zhuāngzǐ* den *Körper* als den Ort dieser lebendigen Leere versteht und nicht, wie Descartes, als Körper-Objekt oder Maschine. In Billeters Definition des Körpers, die seinem Verständnis von Subjektivität zugrunde liegt, kommt das Verhältnis von Vermögen und Kräften zur Sprache, ohne dass ihm jedoch jene systematische Bedeutung gegeben würde, die Menkes Analyse durchzieht. Das zeigt sich in Billeters Definition des Körpers als „Ensemble bekannter und unbekannter Vermögen, Ressourcen und Kräfte, die uns zur Disposition stehen oder uns bestimmen.“¹¹

Ein solches Körper- und Subjektverständnis läuft darauf hinaus, „dass wir uns unserer Autonomie im Handeln-Lassen des so verstandenen Körpers versichern können.“ Diese Lehre ist paradox „für uns“ (Europäer), so Billeter weiter, weil „wir“ in hohem Maße daran gewöhnt sind, „Autonomie in der bewussten Beherrschung unserer Handlungen zu suchen.“ Er fragt sich allerdings, ob sich nicht „in den Tiefen unserer Kultur“ auf versteckte Weise eine Verschiebung vollzieht, die mit *Zhuāngzǐ*s paradox anmutender Lehre korrespondiert, weil „wir“ uns des Eindrucks immer weniger erwehren können, nur noch in Ermangelung einer besseren Alternative Gefangene einer längst erschütterten Konzeption von Subjektivität zu sein.¹² Zugleich legt Billeter – vor allem in den *Notes sur Tchouang-Tseu et la philosophie* – nahe, dass die mal verachtete, mal beschworene ostasiatische Einheit von Geist und Körper keineswegs als die gesuchte Alternative angesehen werden kann, weil mit ihr eine politische Tendenz zum Totalitarismus verbunden ist, die *Zhuāngzǐ* bereits kritisiert hat. Damit erweist sich die Suche nach dem *neuen* Paradigma der Subjektivität, das Billeter im *Zhuāngzǐ* angelegt sieht, als etwas, was nur auf dem Wege einer wechselseitig verschränkten Kritik an philosophischen Positionen und Entwicklungen in Europa *und* in China Gestalt zu gewinnen vermag.¹³

¹¹ Billeter (2002: 145). An einer anderen Stelle, an der Billeter seine eigene Definition zitiert, wird „Ensemble“ durch „Totalität“ ersetzt (Billeter 2010a: 30).

¹² Billeter (2002: 146). Heinrich von Kleists Essay „Über das Marionettentheater“ dient Billeter als Beispiel für die verzweifelte Gefangenschaft in einem „unglücklichen Bewusstsein“, das unfähig ist, das Verständnis von subjektiver Autonomie als bewusster Kontrolle von Handlungen zu überwinden (Billeter 1989: 274–282).

¹³ Die selbstkritische Streichung von Passagen des Schlusskapitels aus *L'art chinois de l'écriture* in der unter dem Titel *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements* (Billeter 2010b) erschienenen und teilweise stark überarbeiteten Neuauflage zeigen, dass sich Billeter zunehmend der Notwendigkeit bewusst geworden ist, ein Denken zu vermeiden, in dem Aspekte chinesischer Kultur naiv als fertige Alternative präsentiert werden. Allerdings weicht nun der einseitigen Affirmation eine nicht minder einseitige Negation, die ich ebenfalls für problematisch halte.

Um diese Perspektive, die Billeter in Auseinandersetzung mit dem Buch *Zhuāngzǐ* detailliert ausgearbeitet hat, weiter voranzutreiben, scheint es mir besonders vordringlich zu sein, der These von einer internen Korrespondenz des Nachdenkens über Subjektivität im Kontext europäischer und chinesischer Kultur der Gegenwart nachzugehen. Eine Möglichkeit, dies zu tun, besteht in der weiteren Verflechtung von Billeter und Menkes Begriffen der Subjektivität. Unter Einbeziehung der systematischen Unterscheidung von Vermögen und Kraft, die Menke erörtert, möchte ich zunächst vorschlagen, Billeter Definition des Körpers so zu modifizieren, dass Subjektivität verstanden wird als *Ensemble bewusster Vermögen und unbewusster Kräfte, die uns zur Disposition stehen oder uns bestimmen*.¹⁴

Um diese Modifikation verständlich zu machen, ist es nötig, sich genauer anzusehen, inwiefern sich mit der Unterscheidung von Vermögen und Kraft innerhalb der Ästhetik der Kraft eine kritische Prüfung von Billeter Begriff der Subjektivität aufdrängt. Es stellt sich nämlich die Frage, ob jene Definition des Körpers (des Subjekts) – als „Ensemble bekannter und unbekannter Vermögen, Ressourcen und Kräfte, die uns zur Disposition stehen oder uns bestimmen“ –, die in ihrer Vagheit die Entzweiung von Vermögen und Kräften nicht zu artikulieren vermag, das Problem des Verhältnisses von Subjekt und Künstler, mit dem Menke zu kämpfen hat, wirklich gelöst hat. Oder ob sich nicht in der mangelnden Präzision von Billeter Definition – das Verhältnis von Vermögen, Ressourcen und Kräften bleibt unklar – ein ernstzunehmendes Ungenügen des von ihm beschriebenen neuen Paradigmas der Subjektivität ankündigt. Zudem ist fraglich, ob Billeter Rede von „Ensemble“, „Totalität“ oder „höherer Integration“ nicht davon zeugt, dass sein Begriff des Subjekts der vermeintlichen Tendenz chinesischer Energetik zur Betonung von Einheit und Ganzheit näher ist als seine scharfe Kritik vermuten lässt.

Aus der Perspektive der Entzweiung von Vermögen und Kräften, die im Zentrum von Menkes Diskussion steht, erscheint Billeter normative Orientierung an „integrierter Aktivität“ (Billeter 2012: 50) zweifelhaft, weil darin „zwei Modelle des Tätigseins“ (Menke 2008: 114) auf illegitime Weise miteinander vermischt werden, nämlich „zweckgeleitetes Handeln“ und „lebendiges Spiel der Kräfte“ (Menke 2008: 128). Menke scheint die Auffassung zu teilen, derzufolge die Ästhetik der Kraft auf einer „Anthropologie der Differenz“ beruht, die Vermögen und Kräfte, Praxis und Spiel, Subjekt und Mensch voneinander unterscheidet.¹⁵ Obwohl beide Momente „einander bedürfen“, sind sie doch so „voneinander entzweit“, dass sie weder „integriert“ werden können noch sollen, weil menschliche Freiheit einer Mischung beider Momente bedarf, in der sie weder einander entgegengesetzt werden, noch ineinander übergehen. Diese Entzweiung gilt als „unhintergebar“ und kann von daher nicht in eine Einheit

¹⁴ Adornos Verständnis der Freiheit des Subjekts als dynamischem Wechselspiel zwischen Identität des Subjekts und Nichtidentität des Subjekts mit sich (Adorno 1975: 294) berührt sich mit der Anerkennung der Verflechtung von bewussten Vermögen und unbewussten Kräften im Subjekt.

¹⁵ Menke (2008: 10). Menke spricht auch davon, dass Vermögen, Praxis und Subjekt auf drei „gegenläufige Begriffe“ bezogen sind, nämlich Kraft, Spiel und Mensch.

aufgehoben werden (Menke 2008: 127f.). Insbesondere für den Künstler stellt sich allerdings die Aufgabe, nicht nur zu unterscheiden, sondern auch das Unterschiedene zu verbinden. Denn Künstler sind nur in der Lage, in das Hin und Her zwischen Vermögen und Kräften einzutreten, wenn sie sich dem lebendigen, freien oder ästhetischen Spiel der Kräfte (Menke 2008: 94) hingeben, um gleichzeitig die „teleologische Ordnung des Handelns“ hinter sich zu lassen. Nur so kann es Künstlern gelingen, die von den Kräften zu den Vermögen führende zivilisatorische Entwicklungsrichtung umzukehren und Vermögen in Kräfte zu verwandeln (Menke 2008: 127). Diese paradoxe *gegenläufige Zurücknahme* lässt sich als ein anderer Ausdruck für das ansehen, was Menke mit dem Satz „die Künstler können das Nichtkönnen“ bezeichnet (Menke 2008: 127).

Die Figur des Künstlers, die Menke beschreibt, bewegt sich zwischen Vermögen und Kraft. Sie bleibt weder stehen im Zustand teleologisch ausgerichteter Praxis, noch affirmiert sie direkt den rauschhaften Zustand des „dionysischen Barbaren“, zu dem der Künstler ein gebrochenes, distanziertes und reflexives Verhältnis unterhält. Insofern die Künstler ihre praktischen Vermögen in „rauschhaft entfesselte, lebendig spielende Kräfte verwandeln, wirkt ihr ästhetischer Rausch auch wieder auf ihre Praxis, auf ihr Handeln zurück. Zur Erfahrung der Künstler gehört, daß gerade (und nur) die ästhetische Aussetzung der praktischen Ausübung von Vermögen im Spiel lebendiger Kräfte zum Erreichen des angestrebten Guten führt“ (Menke 2008: 127). Solche Formulierungen lese ich als Insistenz auf der Überzeugung, dass die ethisch-politische Bedeutung einer Ästhetik der Kraft sich nur als gebrochene zu entfalten vermag, nämlich insofern die Entzweiung von Vermögen und Kräften, Handeln und Spiel, sozialem Zweck und lebendiger Tätigkeit bewahrt bleibt. Die Schwierigkeit, Menkes Beschreibung zu verstehen, erwächst aus der Vermeidung jener Entgegensetzung oder Spaltung der Momente, die zu einem rigiden Dualismus führen würde. In der „gegenläufigen Verfassung“ der beiden Momente sieht er vielmehr die Bedingung für das Gelingen der Verwandlung vom zwecklosen Spiel der Kräfte in zweckhaftes Handeln (Menke 2008: 118) – diese paradox anmutenden Erörterung der Figur des Künstlers erinnert nicht zufällig an das Motiv von der Brauchbarkeit des Unbrauchbaren (*wú yòng zhī yòng* 無用之用; oder: Nutzen des Nutzlosen) im Buch *Zhuāngzǐ*.

Obwohl sich Billeter am „freien Spiel aller Vermögen, Ressourcen und Kräfte“ (Billeter 2002: 119) ausgerichteten Verständnis des Körpers und Menkes genealogische Auseinandersetzung mit der Ästhetik der Kraft unverkennbar überlagern und ergänzen, sollte der Versuch, beide in Korrespondenz zu versetzen, zunächst dabei helfen, Probleme zu bezeichnen, die mit Billeter's Begriff körperlicher Subjektivität verbunden sind. In seinen *Notes sur Tchouang-Tseu et la philosophie* kritisiert er die chinesischsprachige *Zhuāngzǐ*-Forschung (insbesondere in Taiwan) für ihre Vernachlässigung der Aspekte von Diskontinuität und Paradoxie in *Zhuāngzǐ*'s Paradigma der Subjektivität, die er auf die Tendenz der *Qì*-Philosophie zu energetischem Monismus zurückführt, durch den es seiner Ansicht nach unmöglich wird, den pluralen Charakter von *Zhuāngzǐ*'s Konzeption der Subjektivität angemessen zu denken. Wenn nun die Diskussionen um Bedeutung und Status der Atem-Energetik in der *Zhuāngzǐ*-Forschung mit der ästhetischen Theorie der Kraft verbunden werden, zeigt sich die Möglichkeit einer

Lektüre, die sich von Billeter's Selbstverständnis deutlich unterscheidet. Als Quelle der Überbetonung von Integration (oder gar Totalität) in seiner Definition des Körpers erweist sich die Vernachlässigung der Frage, ob und wenn ja wie sich Vermögen und Kräfte überhaupt integrieren lassen. Aus der Perspektive der von Menke skizzierten Ästhetik der Kraft vernachlässigt Billeter jene Diskontinuität und Desintegration, die das Verhältnis von bewusstem Vermögen und unbewusster Kraft unvermeidlich prägt.

4 Selbstkultivierung, Energetik, Pluralität

Aus dem Zweifel, ob nicht auch Billeter's Definition des Körpers zur Vernachlässigung der Diskontinuität im Subjekt tendiert, die er der chinesischsprachigen Forschung vorwirft, erwachsen mit Selbstkultivierung und Energetik zwei Problemkomplexe, die für die weitere Diskussion des neuen Paradigmas der Subjektivität im Auge behalten werden sollten.

(1) Selbstkultivierung. Das Verhältnis zwischen Vermögen und Kraft (Menke) oder zwischen menschlichem und himmlischem Regime der Aktivität (Billeter) ist bezogen auf das Thema des Übergangs, des Hin und Her zwischen beiden. Das Verhältnis zwischen Mensch und Himmel ist ein zentrales Motiv in Zhuāngzǐ's Kultivierungslehre. In ihm geht es um die Kultivierung des Übergangs von einem Regime der Aktivität, das durch Technik und menschliches (zweckorientiertes) Handeln geprägt ist, zu einem Regime der Aktivität, in dem die himmlische Spontaneität des Ohne-Tuns (des Nicht-Handelns) von selbst geschieht. In seiner Erörterung der chinesischen Kunst des Schreibens hat Billeter bereits zweckhaftes Handeln (Aktion) von perfekter, spontaner und kreativer Aktivität unterschieden, um die Bedeutung dieser beiden Regime für die Kunst zu verdeutlichen (Billeter 1989: 269). Gleichzeitig betont er, dass europäische Denker und Künstler aufgrund ihrer Fixierung auf das Paradigma des Bewusstseinssubjekts nur ein begrenztes Verständnis des Transformationsprozesses zu gewinnen vermochten, der „kreative Aktivität“ auszeichnet. Demgegenüber soll das „natürliche Paradigma“ (Billeter 1989: 282) des Körpersubjekts Denken und Kunst in China in die Lage versetzt haben, sich auf die Kultivierung „höherer Aktivität“ zu konzentrieren, das heißt auf die Kultivierung des Übergangs vom menschlichen zum himmlischen Regime der Aktivität. Auch wenn Billeter's komparative Gegenüberstellung zweier Paradigmen der Subjektivität und der damit verbundenen Unterschiede im Verhältnis von zweckhaftem Handeln (Aktion) und zweckloser Tätigkeit (Aktivität) in Anbetracht von Menke's differenzierender Auseinandersetzung den Charakter zweifelhafter Vereinfachung annimmt, bleibt doch festzuhalten, dass in Menke's Darstellung „Kraft“ und das „lebendige Spiel der Kräfte“ prinzipiell nicht der Sphäre der Übung zugeschlagen werden. In die Terminologie chinesischsprachiger Philosophie übersetzt, ist das kaum verständlich, weil damit die Möglichkeit vorausgesetzt wird, Energetik (*qìlùn* 氣論) und Asketik (*gōngfūlùn* 工夫論) strikt voneinander trennen zu können, während im Chinesischen in Ausdrücken wie *Energie üben* (*liànqì* 練氣) oder *Energie nähren* (*yǎngqì* 養氣) die Verflechtung dieser beiden Momente mit größter Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird. Während auf der einen Seite die Möglich-

keit der *Kunst, seine Kräfte zu üben*, als so selbstverständlich gilt, dass kaum vorstellbar ist, wie Zweifel daran möglich sein sollten, taucht diese Kunst bei Menke nur am Rande auf, nämlich als durch Künstler vollzogene Kunst des Übergangs zwischen Vermögen und Kraft sowie zwischen Kraft und Vermögen. Damit beweist Billeter klischeebehaftete – und deshalb von ihm später revidierte – Entgegensetzung von Aktion (Europa) und Aktivität (China) philosophisch eine Aufdringlichkeit, der nachzugehen aufschlussreich ist, solange weder die intrakulturelle Dynamik der Momente aus den Augen verloren wird, noch die transkulturelle Dynamik, die es zunehmend möglich und wahrscheinlich macht, dass chinesische und europäische Ressourcen zur Arbeit an einem geteilten philosophischen Problem beitragen können. Wenn dieses geteilte Problem hier nun darin besteht, Subjektivität vor dem Hintergrund des Hin und Her zwischen Kraft und Vermögen zu durchdenken, so zeigt sich einerseits, dass sich mit Billeter (genauer: mit Billeter's *Zhuāngzǐ*) an einer Stelle weiterdenken lässt, an der Menke (genauer: Menkes Nietzsche) auf strukturell tiefliegende Schwierigkeiten stößt; andererseits zeugt Menkes Insistenz auf der Entzweiung und der wechselseitigen Nicht-Integrierbarkeit von Kraft und Vermögen von den enormen philosophischen Schwierigkeiten, mit denen das an *Zhuāngzǐ* geschulte neue Paradigma der Subjektivität zu kämpfen hat, sobald es mit der Abgründigkeit moderner Subjektivität konfrontiert wird.

(2) Energetik. Aus dieser Perspektive zeigt sich, dass die selbstkritische Korrektur, die Billeter nach der Veröffentlichung seiner Studie zur Schriftkunst vollzogen hat, nicht weit genug geht. In *L'art chinois de l'écriture* spricht er im weiteren Kontext einer „Ökonomie der Energie“ etwa von „Vereinheitlichung der leiblichen Aktivität“ und von der „praktischen Integration von Körper und Geist in der höheren Aktivität“ (Billeter 1989: 279). Vor dem Hintergrund der hervorgehobenen Bedeutung, die Konzeptionen der Vereinheitlichung und der Integration auch in Billeter's Ausarbeitung des neuen Paradigmas nach wie vor spielen, ist es nicht einfach zu verstehen, warum er diese Formulierungen in der Neuauflage des Buches gestrichen hat. Warum hat sich seine positive Interpretation der Pinselschrift ins Negative verschoben? In der von ihm gegebenen Antwort legt er nahe, erst nach der Fertigstellung von *L'art chinois de l'écriture* entdeckt zu haben, dass es sich beim nach perfekter Aktivität suchenden kalligrafischen Körper um einen in hohem Maße disziplinierten und politisierten Körper handelt: die weitgehend im Alleinsein vollzogenen Kultivierungsübungen gelten ihm nun als ganz und gar durchdrungen von der „imperialen Ordnung“ des chinesischen Despotismus der Kaiserzeit. Und den Grund, warum die Schreibkunst in ihrer Tiefenstruktur von dieser politischen Ordnung durchdrungen werden konnte, sieht er in einer Lehre atem-energetischer Transformation, die es erlaubt haben soll, eine ins kosmische überhöhte Ganzheitlichkeit bis in die feinsten Verästelungen des Lebens monadisch voneinander isolierter Einzelmenschen eindringen zu lassen. Insofern es nun die Sphäre politischer Regulation ist, die sich als Vermittlungsinstanz zwischen individuelle und kosmische Energie zu schalten vermag, erweist sich die lebendige Energie, die sich in scheinbar zwecklosen Schreibübungen manifestiert, als Ergebnis eines äußerst subtilen Regulationsmechanismus, der umso besser funktioniert, je unmerklicher die Regulation sich vollzieht, je mehr sie mit dem Eindruck ungegängerter Spontaneität einhergeht.

Der Schock über den zutiefst politischen Charakter der gesteigerten Effektivität (*efficacité*) des Ohne-Tuns (Nicht-Handelns) scheint Billeter zum Versuch einer Revision jener noch vielfach verklärenden Beschreibung der Pinselkunst geführt zu haben, die vor allem das letzte Kapitel von *L'art chinois de l'écriture* dominiert.¹⁶

Aus dieser prinzipiell richtigen und wichtigen Veränderung jedoch die Konsequenz zu ziehen, die Lehre atem-energetischer Transformation – sofern sie nicht auf den engen Bereich des individuellen Körpers beschränkt bleibt – sei prinzipiell mit Pluralität und politischer Kritik unvereinbar, hat ihn zu einer allzu pauschalen Ablehnung jener klassischen chinesischen Literatenkultur geführt, die in hohem Maße vom Buch *Zhuāngzǐ* inspiriert worden ist. Meiner Auffassung nach hat sich Billeter damit geweigert, die von ihm vorgenommene selbstkritische Korrektur für eine Vertiefung seiner Analyse fruchtbar zu machen, die darin hätte bestehen können, dem ambivalenten Verhältnis von kreativer Aktivität und Politik, von Subjektivität und Energetik weiter nachzugehen. Denn erst indem die damit verbundenen, immerfort die Grenzen des Erträglichen strapazierenden, Ambivalenzen präzise erschlossen werden, dürfte es möglich sein, die insbesondere chinesische Autoren quälende Frage nach der Aktualität klassischer chinesischer Philosophie und Kunst allmählich einer Beantwortung näher zu bringen.

Wird der Versuch unternommen, Billeters *Zhuāngzǐ*-Forschung im weiteren Umfeld moderner europäischer Philosophie und kritischer Theorie zu situieren, lässt sich unschwer feststellen, dass er mit dem Verhältnis von Energetik und Despotismus, von Kraft und Politik vermintes Gelände betreten hat – brisantes Beispiel ist das Verhältnis von Nietzsches „Willen zur Macht“ zum Nationalsozialismus. Dieser Fall zeigt allerdings auch, inwiefern die ästhetische Interpretation von Kraft keineswegs zwangsläufig in die Falle des monistischen Holismus tappen muss. Die von Menke entworfene Ästhetik der Kraft zeigt sogar ganz im Gegenteil, dass ein Begriff der Kraft denkbar ist, mit dem eine Anerkennung von Pluralität, Diskontinuität und Nichtidentität möglich ist, die über den von Billeter geforderten Rahmen sogar noch deutlich hinausgeht. Daraus erwächst die weitergehende Frage, ob die Ästhetik der Kraft für die Reflexion auf das Verhältnis von Philosophie (energetischer) Transformation und Pluralität hilfreich sein kann. Oder inwiefern es, anders gefragt, möglich ist, mit Hilfe einer ästhetischen Theorie der Kraft, Billeters Konzeption körperlicher Subjektivität hinter sich zu lassen, um einen Begriff transformativer Subjektivität denkbar zu machen, in der Energetik und Pluralität sich nicht nur nicht ausschließen, sondern sich energetische Theorie sogar als besonders geeignet erweist, um die plurale Dimension von Subjektivität zu denken. Dafür ist es allerdings unvermeidlich, sich den beunruhigenden Ambivalenzen des Kraft- und Lebensbegriffs zu stellen. Menkes Erörterung zeigt, inwiefern sich die Unterscheidung von zwei Modellen des Tätigseins (zwei Regimen

¹⁶ Billeter (1989: 269–282). Dass die Stärke dieses Schocks zu einer grundlegenden theoretischen Revision führen konnte, ist überraschend, weil es in der Geschichte chinesischer Philosophie offen zu Tage liegt, in welchem Maße das Ohne-Tun (*wúwéi* 無為) nicht nur ein ästhetischer, sondern auch und vor allem ein ethisch-politischer Begriff ist.

der Aktivität bei Billeter) – die von der Tendenz geprägt ist, die nicht-zweckgebundene, unbewusste, nicht-intentionale „lebendige Bewegung“ als höheres Tätigkeitsmodell anzusehen – mit Nietzsches Idee des „Willens zur Macht“ berührt. Demnach besteht die grundlegende Bedeutung des Willens zur Macht im Streben des Lebens nach dem freien Spiel lebendiger Kräfte: „Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht“ (Nietzsche 1988a: 27; Menke 2008: 118). Weil in Nietzsches Rede vom Willen zur Macht weder mit *Macht* vor allem soziale oder politische Macht gemeint ist, noch mit *Willen* jener Wille, der zweckorientiertes Handeln antreibt, haben poststrukturalistische Denker in Frankreich den Versuch unternehmen können, Nietzsches Philosophie der Kraft aus ihrem nationalsozialistischen Schatten zu befreien. Dabei spielt die These eine besondere Rolle, derzufolge Nietzsche kein Monist der Kraft gewesen sei, vielmehr das Wesen der Kraft im „Verhältnis der Kraft zu anderen Kräften“ gesehen haben soll (Deleuze 1965: 24). Dementsprechend kann Deleuze behaupten, Nietzsches Denken wie auch sein Begriff der Kraft seien weder monistisch noch dualistisch angelegt, sondern multipel und pluralistisch (Deleuze 1965: 25).

Hat Nietzsche energetischen Monismus gänzlich abgelehnt? Diese Auffassung erweist sich als Vereinfachung, sobald eine der bekanntesten Passagen einbezogen wird, in der Nietzsche den Willen zur Macht erläutert. Dort betont er, Kraft sei Eins *und* Vieles, Ungeheuer von Kraft *und* Spiel von Kräften und Kraftwellen (Nietzsche 1988b: 610f.). Ist es möglich, diese Kraft *und* Kräfte unablässigen Werdens und Sich-Wandelns zu üben? Ist es denkbar, die Einheit und Vielheit seiner Kraft und Kräfte zu kultivieren, ohne dass Kultivierung sich auf das Streben nach Kontrolle über diese Kraft und Kräfte beschränkt? Lässt sich die „Bereitschaft zur Auslieferung an ein selbstläufiges Geschehen“, die „Offenheit für das Zufällige“ ühend kultivieren, indem an der Herstellung entsprechender Bedingungen gearbeitet wird (Menke 2008: 118)?

Billeter versucht diese Möglichkeit zu denken und sie ins Zentrum eines neuen Paradigmas der Subjektivität zu stellen. Er sieht sich jedoch genötigt, sowohl im chinesischsprachigen Kontext vorherrschende Kultivierungslehren als auch die sie begründende Energetik zurückzuweisen, weil er in ihnen letztlich politisch konnotierte Techniken der Regulation am Werk sieht, in denen es darum geht, das individuelle Subjekt in der Totalität eines allumfassenden metaphysischen Wandlungsprozesses aufgehen und verschwinden zu lassen (Billeter 2010a: 52). Theorien der Selbstkultivierung und der energetischen Transformation sollen daher, sowohl von subjekt- wie auch von naturphilosophischer Seite her, dem politischen Kollektivismus und Totalitarismus zugearbeitet haben. Sie sollen zur Erzeugung der Illusion einer „natürlichen Harmonie“ (Billeter 2010a: 55) beigetragen haben, in der Philosophie der Transformation und ethisch-politische Ordnung einer falschen Versöhnung unterworfen werden konnten. Die Kunst, seine Kräfte zu üben, konnte demnach nur entwickelt werden, weil die Möglichkeit einer bruchlosen Kontinuität im Verhältnis der Menschen zu sich selbst, zu anderen Menschen sowie zwischen Mensch und Natur (Himmel) vorausgesetzt, oder zumindest als unhinterfragtes Ideal postuliert wurde – hier kommt Billeter dem Klischee von China als Ort der radikalen Immanenz sehr nahe: China hat weder den

„jüdischen Bruch“ (Billeter 2010a: 55) gekannt noch jene „tragische Vision“ der Athener, die Billeter auf Engste mit der Erfindung der Freiheit verbunden sieht (Billeter 2010a: 107). Dass Billeters Kritik an wichtigen Vertretern der zeitgenössischen chinesischsprachigen *Zhuāngzǐ*-Forschung darauf hinausläuft, *Zhuāngzǐ* einen „Sinn für das Tragische“ (Billeter 2010a: 108) nachzusagen, zeugt einmal mehr von der Größe der Versuchung, in ein zum Klischee geronnenes China-Europa-Schema zurückzufallen. Gerade weil sich Billeter so stark wie kaum ein anderer philosophisch arbeitender Sinologe gegen die Tendenz zu solchen Verhärtungen stemmt, ist es besonders wichtig und aufschlussreich, an welchen Stellen sich in seinen Schriften Tendenzen zur Klischeebildung zeigen. In diesem Sinne halte ich Billeters Annahme für falsch, wonach Interpretationen des *Zhuāngzǐ*, die sich auf Lehren der Kultivierung und der energetischen Transformation beziehen, unfähig sein sollen, *Zhuāngzǐ*s Anerkennung von Diskontinuität und Pluralität zu würdigen.

5 Entdramatisierung des Denkens

Wenn Nietzsches Philosophie der Kraft (mitsamt ihrer naturphilosophischen Dimension) nicht auf einen energetischen Monismus mit totalitären politischen Konsequenzen reduziert werden kann, dürfte es kaum überzeugender sein, chinesische Theorien der energetischen Transformation prinzipiell despotischer Ganzheitlichkeit zu verdächtigen. Ähnliches gilt für jene Übungen der Kultivierung, deren interne Struktur mit einer solchen Konzeption energetischer Transformation korrespondiert. Energetische Deutungen des *Zhuāngzǐ* können vom Verhältnis zwischen Einheit der Kraft und Vielheit der Kräfte bei Nietzsche lernen, die zweifellos vorhandenen Tendenzen zur Fixierung auf eine fragwürdige Metaphysik der Einheit zu überdenken; andererseits lässt sich aus dem *Zhuāngzǐ* eine Perspektive gewinnen, die Nietzsche weitgehend fremd bleiben musste: die Verbindung von energetischer Philosophie und entdramatisierter Subjektivität. Dadurch kommt eine Möglichkeit ins Spiel, die ich an dieser Stelle nur noch vage andeuten kann, nämlich jenen geschlossenen Immanenzzusammenhang von Kraft und Selbststeigerung zu unterlaufen, dessen geradezu mythische Unausweichlichkeit immerfort den Eindruck erneuert und verstärkt, Kräfte seien Mächte, die nicht geübt werden können. Entdramatisierung bedeutet dann zunächst einmal, die Logik der forcierten Akkumulation von Lebenskapital nicht durch transgressive Intensivierung überwinden zu wollen, sondern den Versuch zu machen, sie durch die gegenläufige Bewegung von Leerung und Reduktion zu unterlaufen. Das Motiv des Ohne-Tuns (Nicht-Handelns) ist in dieser Hinsicht von herausragender Bedeutung.¹⁷ Billeter (2004: 112)

¹⁷ Dieses Motiv wird im 48. Kapitel des Lǎozǐ zugeschriebenen daoistischen Klassikers *Dàodéjīng* wie folgt formuliert: „Wer lernen tut, nimmt täglich zu; wer den Weg (*dào*) tut, nimmt täglich ab, nimmt ab und wiederum nimmt ab, um anzulangen beim Ohne-Tun: Ohne-Tun, aber ohne nicht zu tun (Ohne-Tun, ohne dass etwas nicht getan bleibt)“ (siehe auch Strauss 1870: 216). Dass diese Logik des Ohne-Tuns wiederum dialektisch in äußerste Übersteigerung umschlagen kann, begründet die politische Ambivalenz des Daoismus, der historisch früh Verbindungen mit Lehren totaler Herrschaft eingegangen ist. Die Gefahr des Umschlags von jener Ökonomie der Energie, die Billeter am Beispiel

spricht von der „Entdramatisierung des Denkens“ bei Zhuāngzǐ (im Gegensatz zu dessen Dramatisierung bei Paulus) und hat damit eine Perspektive eröffnet, die eine ungewöhnliche, aber durchaus naheliegende Lösung für das bei ihm selber offen bleibende Problem des Verhältnisses zwischen Integration und Pluralität ins Spiel bringt, der weiter nachzugehen zumindest einen Versuch wert sein dürfte: Die Pluralität des Subjekts lässt sich nur dann anerkennen, wenn seine Integration von zwanghaften Ansprüchen bewusstseinsphilosophisch reduzierter Autonomie befreit wird. Wenn Adorno (1975: 294) von Freiheit als Freiheit vom „Zwangscharakter der Identität“ spricht, dürfte er Ähnliches vor Augen gehabt haben. Aus der Perspektive eines entdramatisierten, *faden* und von daher zur Öffnung gegenüber Pluralität fähigen Subjekts muss die Tendenz zur Identifizierung von Freiheit und Tragik als ein Extremismus der Integration erscheinen, der das Subjekt gegenüber der Nichtidentität mit sich verschließt und damit jene Offenheit für das Zufällige, für unvorhersehbare Wandlungen ausschließt, die Billeter (2002: 96–100; 2010a: 87f.) im Begriff der Disponibilität erörtert, der wiederum seine interpretierende Übersetzung des Begriffs der Leere im *Zhuāngzǐ* ist.¹⁸

Damit kommt ein Paradigma der Subjektivität als unabschließbarer Prozess von Subjektivierung und Dessubjektivierung, von Verhärtung in Identitätsbildung und Öffnung für Nichtidentisches zum Vorschein, für das Zhuāngzǐ in besonderem Maße sensibel gewesen ist. Dieses Paradigma hat, meiner Auffassung nach, allerdings darüber hinaus in der chinesischen Literatenkultur vielfältige Ausgestaltung erfahren. Von daher bestreite ich Billeters (2010a: 66) Verdikt, kaiserzeitlicher „chinesischer Philosophie“ insgesamt sei „niemals bewusst geworden, dass Pluralität eine fundamentale Gegebenheit der menschlichen Existenz“ ist. Diese Aussage scheint mir unhaltbar zu sein, sobald das Verständnis von Subjektivität als offener Prozess von Subjektivierung und Dessubjektivierung jene falsche Alternative von Subjektivität und Subjektivlosigkeit hinter sich lässt, die interkulturelle Beschäftigung mit Selbstkonzeptionen in Ost und West vielfach ideologisch fehlleitet. Es steht zu erwarten, dass die Eröffnung eines komplexeren Verständnisses von Subjektivität in China nicht nur das Verständnis vergangener und gegenwärtiger chinesischer Kultur tiefgreifend verändern wird. Ein verändertes Paradigma der Subjektivität hätte nicht nur Konsequenzen für das Verständnis von ästhetischer Kultivierung und energetischer Philosophie, sondern auch,

der Pinselschrift beschreibt, in einen energetischen Ökonomismus, der die ökonomische Logik des Kapitalismus radikalisiert auf die „libidinale Ökonomie“ anwendet, hat Jean François Lyotard polemisch im Begriff „energetischer Profitmaximierung“ beschrieben, von der er die chinesische *ars erotica* geprägt sah. Siehe dazu den Abschnitt „Ars erotica und energetische Profitmaximierung“ in Heubel (2002). Ich halte es für vielversprechend, aus dieser Perspektive der Frage nach den subjektiven Bedingungen der Entwicklung des Kapitalismus in China nachzugehen.

¹⁸ Die Rede von „vollständiger Disponibilität“ bei Billeter wirft die Frage nach deren Verhältnis zu dem auf, was im Zuge der Durchsetzung des neoliberalen Ökonomismus Flexibilität – im Sinne der gesteigerten Forderung nach Verfügbarkeit und Anpassungsfähigkeit – heißt. Könnte es nicht sein, dass mit dem Begriff der Disponibilität Billeters neues Paradigma dem von ihm vielfach verdammt Neoliberalismus viel näher rückt als ihm bewusst ist?

wie immer indirekt und gebrochen, für das Verständnis der ethisch-politischen Bedeutung von Subjektivität.

Die philosophische Bedeutung, die ich in Billeter's Interpretation des Paradigmas der Subjektivität im *Zhuāngzǐ* sehe, lässt sich nun wie folgt zusammenfassen: Bei Nietzsche und auch in der post-nietzscheanischen Philosophie des Leibes ist die plurale Dimension von Subjektivität immer mitgedacht worden, aber letztlich niemals wirklich zum Ausdruck gekommen, weil insbesondere der bewusstseinsphilosophische Subjektbegriff und das Fehlen einer philosophisch gehaltvollen Theorie ästhetischer Kultivierung oder ästhetischer Asketik eine solche Entwicklung blockiert haben.¹⁹ In seiner Studie zur chinesischen Kunst des Schreibens gibt Billeter eine Erklärung, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist: „Die Referenzrahmen haben gefehlt, so dass sich nur wenige westliche Denker den Transformationen der Eigenaktivität und dem Auftauchen kreativer Aktivität gewidmet haben“ (Billeter 1989: 281). Menkes Analyse des Verhältnisses von Subjektivität und Philosophie der Kraft zeigt allerdings, wie nah sich ausschließlich mit Hilfe europäischer Ressourcen an diesen Bereich herankommen lässt.

Gleichwohl bleibt eine *Kluft*, deren philosophische Problematisierung ein noch kaum absehbares transkulturelles Potential enthalten dürfte. Denn einerseits stellt sich die Frage, was es für das Nachdenken über Subjektivität bedeuten könnte, wenn, im Anschluss an Billeter und über ihn hinaus, ein am *Zhuāngzǐ* geschultes Paradigma der Subjektivität ernst genommen werden würde; andererseits kreist die Debatte, die zwischen Billeter und der chinesischsprachigen *Zhuāngzǐ*-Forschung eröffnet worden ist, um die Frage, ob „die chinesische Philosophie“ den im *Zhuāngzǐ* gesetzten Keim pluraler Subjektivität zu entfalten vermochte oder ob sie sich in ihrer kaiserzeitliche Entwicklung „niemals der Pluralität als fundamentaler Gegebenheit menschlicher Existenz bewusst geworden ist.“ Mit dieser Kontroverse eröffnet sich zwischen China und Europa eine Möglichkeit transkultureller Kritik, die vom Begriff der Subjektivität ihren Ausgang nimmt und auf beiden Seiten an das geteilte Problem der „ethisch-politische[n] Bedeutung des Ästhetischen“ (Menke 2008: 129) rührt.

¹⁹ Gernot Böhmes Unterscheidung zwischen autonomem Subjekt und souveränem Menschen erinnert zunächst an Menkes Entgegensetzung von Subjekt der Vermögen und Mensch der Kraft, allerdings mündet Böhmes Erörterung in einen erweiterten Subjektbegriff, der eher demjenigen von Billeter ähnelt. Zum „Ideal des souveränen Menschen“ heißt es: „Es ist der Mensch, der souverän ist, insofern er sich etwas geschehen lassen kann, der sich selbst, als sich gegeben versteht und als jemanden, den etwas unausweichlich angehen kann. Es ist der Mensch, dem seine Natur nicht äußerlich ist, sondern etwas, das er qua Leib selbst ist. Es ist das Subjekt, das anerkennt, dass es nicht Herr im eigenen Hause ist, das Subjekt, zu dem das Erleiden ebenso gehört wie das Handeln. Es ist der Mensch, dem das Eingedenken der Natur im Subjekt nicht bloße Reflexion bleibt, sondern zur alltäglich geübten Praxis wird“ (Böhme 2008: 149). Billeter's Überlegungen zu einem neuen Paradigma der Subjektivität lese ich im Horizont dieser übergreifenden Fragestellung: Wie lässt sich das Motiv des Eingedenkens der Natur im Subjekt philosophisch entfalten – und zwar sowohl als theoretische Reflexion wie als alltäglich geübte Praxis? War nicht für Horkheimer und Adorno im „Vollzug“ des Eingedenkens der Natur im Subjekt „die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen“ (Horkheimer/Adorno 1988: 47)?

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1975): *Negative Dialektik*. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Billeter, Jean François (1979): *Li Zhi, philosophe maudit (1527–1602). Contribution à une sociologie de mandarinat chinois de la fin des Ming*. Genève: Librairie Droz.
- (1989): *L'art chinois de l'écriture*. Genève: Skira.
- (1990): „Comment lire Wang Fuzhi?“. In: *Études chinoises* 9.1: 95–127.
- (2002): *Leçons sur Tchouang-Tseu*. Paris: Allia.
- (2004): *Études sur Tchouang-Tseu*. Paris: Allia.
- (2006): *Contre François Jullien*. Paris: Allia.
- (2010a): *Notes sur Tchouang-Tseu et la philosophie*. Paris: Allia.
- (2010b): *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements*. Paris: Allia.
- (2012): *Un paradigme*. Paris: Allia.
- (2014): *Das Wirken in den Dingen. Vier Vorlesungen über den Zhuangzi*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Böhme, Gernot (2008): *Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1965): *Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Graham, Angus C. (2001): *Chuang-tzū. The Inner Chapters*. Indianapolis: Hackett.
- Heubel, Fabian (2002): *Das Dispositiv der Kreativität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2007): „Culture de soi et créativité – Réflexions sur la relation entre Mou Zong-san et le Confucianisme énergétique“. In: *Extrême-Orient Extrême-Occident* 29: 152–177.
- (2009): „Transkulturelle Kritik und die chinesische Moderne: Zwischen Frankfurter Schule und Neokonfuzianismus“. In: Amelung, Iwo / Dippner, Anett (Hg.): *Kritische Verhältnisse: Die Rezeption der Frankfurter Schule in China*. Frankfurt (Main): Campus, S. 43–65.
- (2011). „Immanente Transzendenz im Spannungsfeld von europäischer Sino-logie, kritischer Theorie und zeitgenössischem Konfuzianismus“. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 26: 91–114.
- (2013): „Kritische Kultivierung und energetische Subjektivität. Reflexionen zur französischsprachigen *Zhuāngzǐ*-Forschung“. In: Schmücker, Markus / Heubel, Fabian (Hg.): *Dimensionen der Selbstkultivierung. Beiträge des Forums für asiatische Philosophie*. Freiburg: Alber, S. 104–146
- (2014): „Gebrochene Kontinuität: Selbstkultivierung und Demokratie im zeitgenössischen Neokonfuzianismus“. In: Sternfeld, Eva / Mahltig, Philipp (Hg.): *Kontinuität und Umbruch in Chinas Geschichte und Gegenwart*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 41–60.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt (Main): Fischer.
- Jullien, François (1989): *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*. Paris: Seuil.

- (1990): „Lecture ou Projection: Comment lire (autrement) Wang Fuzhi?“. In: *Études chinoises* 9.2: 131–149.
- Lài Xīsān [Lai Hsi-san] 賴錫三 (2013): *Dàojiāxíng zhīshífènzǐ lùn: Zhuāngzǐ de quánlì pīpàn yǔ wénhuà gēngxīn* 道家型知識份子論：《莊子》的權力批判與文化更新. Táiběi: Guólì Táiwān Dàxué Chūbǎnshè.
- Menke, Christoph (2003): „Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz“. In: Honneth, Axel / Saar, Martin (Hg.): *Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, S. 283–299.
- (2008): *Kraft, Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- (2013): *Die Kraft der Kunst*. Berlin: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich (1988a): *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Kritische Studienausgabe*, Band 5. München: dtv/de Gruyter.
- (1988b): *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*. (Kritische Studienausgabe; 11). München: dtv/de Gruyter.
- Roetz, Heiner (1984): *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie*. Frankfurt (Main): Lang.
- Schmücker, Markus / Heubel, Fabian (Hg.) (2013): *Dimensionen der Selbstkultivierung. Beiträge des Forums für asiatische Philosophie*. Freiburg: Alber.
- Strauss, Victor von (Übers.) (1870): *Lao-Tse's Tao Te King*. Leipzig: Friedrich Fleischer.
- Wilhelm, Richard (Übers.) (1912): *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Jena: Diederichs.
- Yáng Rúbīn [Yang Rur-bin] 楊儒賓 (2008): „Rúmén nèi de Zhuāngzǐ“ 儒門內的莊子. In: *Zhōngguó zhéxué yǔ wénhuà* 中國哲學與文化, dì sì jí 第四輯. Guílín: Guǎngxī Shīfàn Dàxué Chūbǎnshè, S. 112–144.