Fabian Heubel

Zhuāngzǐ im Kapitalismus:
Überlegungen zu Effektivität und Effizienz

Seite 73 – 91

1. Subjektivität und Ökonomie

Aufgrund des allgemeinen Zwangs zu ökonomischem Denken ist es folgerichtig, dass ökonomisches Vokabular inzwischen auch die akademische Beschäftigung mit dem *Zhuāngzǐ* erreicht hat.¹ Wird dem *Zhuāngzǐ* somit eine Philosophie des gehobenen Selbstmanagements untergeschoben, die nicht einfach auf Selbstdisziplin setzt, auf die Zwangsmittel der disziplinierten Arbeitsethik des Industriekapitalismus, sondern auf die Anreize kreativitätsorientierter Selbsttechniken, die jenen neuen Geist des Kapitalismus prägen, der insbesondere seit den 1960er Jahren an Einfluss gewonnen hat? Oder zeigt sich hier eine Perspektive, die dabei helfen kann, den vorherrschenden Begriff der Ökonomie einer immanenten Kritik zu unterziehen? Eine Perspektive, die im Namen von Ökonomie und Effektivität den Blick auf eine energetische Subjektivität eröffnet, die dem Dispositiv effizienzfixierter Kreativität nicht naiv entgegengesetzt ist, sondern, durch diese hindurch, eine Ästhetik der Existenz zu erschließen vermag, die, in weiter Ferne, auf ein heute noch seltsam und abwegig anmutendes Ethos der Fadheit hindeutet? Das Nachdenken über *Zhuāngzǐ* berührt mit dem Verhältnis von Kapitalismus und Kreativität auch das Verhältnis von Sub-

¹ Siehe Richard Wilhelm, Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1912. Im Folgenden verweist *Zhuāngzǐ* auf das Buch und *Zhuāngzǐ* (369-298 v.u.Z.) auf die Person, die gemeinhin als (Haupt-)Verfasser zumindest von Teilen des Buchs angesehen wird.

ektivität und Ästhetik. Die philosophischen Implikationen der Rede von Subjektivität und Effektivität in der französischsprachigen *Zhuāngzǐ*-Forschung haben meine Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen einer Naturphilosophie des Energiewandels (chinesisch: *qihuà zhéxué*) und einer subjektiven Ökonomie der Effektivität gelenkt, dem die folgenden, sehr vorläufigen, Überlegungen gewidmet sind.

Foucaults Rede von einer „anderen Ökonomie der Körper und der Lüste“ eröffnet, am Ende des ersten Bandes von *Sexualität und Wahrheit*, die Perspektive auf einen Begriff subjektiver Ökonomie, der sodann in seiner Erörterung verschiedener Aspekte einer langen europäischen Geschichte von Ästhetiken der Existenz und Technologien des Selbst weitergeführt worden ist.² Subjektivität und Ökonomie beginnen hier eine philosophische Konstellation zu formen, deren Bedeutung sich durch eine vermutlich zunächst einmal überraschende interkulturelle Korrespondenz erhellen lässt: die zu Jean François Billeter Idee eines neuen Paradigmas der Subjektivität, das er im Rahmen seiner inzwischen auch in der chinesischsprachigen Forschung aufmerksam rezipierten Interpretation des Buches *Zhuāngzǐ* entwickelt hat.³ Die damit sich abzeichnende Verknüpfung von Foucaults Spätwerk, das eine zeitgenössische Philosophie der Selbstkultivierung auf kreative Asketik zu gründen versucht⁴, mit chinesischen Lehren (atem-)energetischer Transformation und Lebensnahrung gewinnt durch die zentrale Rolle, die der Begriff der Effektivität in der französischsprachigen *Zhuāngzǐ*-Interpretation und allgemein in französischsprachigen Interpretationen des sogenannten chinesischen Denkens spielt, weiter an Konturen.

Ausgehend von Billeter Interpretation lassen sich eine Philosophie energetischer Transformation und das Paradigma einer Subjektivität verbinden, die sich in der Dynamik verschiedener *Regime der Aktivität* konstituiert.⁵ Das

² Siehe Michel Foucault, *L'usage des plaisirs* (Histoire de la sexualité 2), Paris: Gallimard, 1984, 17.

³ Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris 2001; ders., *Etudes sur Tchouang-tseu*, Paris 2004; ders. *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, Paris 2010. Dazu Fabian Heubel, „Kritische Kultivierung und energetische Subjektivität. Reflexionen zur französischsprachigen Zhuangzi-Forschung“, in: Markus Schmücker und Fabian Heubel (Hg.), *Dimensionen der Selbstkultivierung. Beiträge des Forums für asiatische Philosophie*, Freiburg 2013.

⁴ Siehe Fabian Heubel, *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt 2002.

⁵ Ausgehend von Billeter Studien hat sich insbesondere in Taiwan eine Debatte um die Bedeutung der „Philosophie des *qi*“ im *Zhuāngzǐ* entwickelt, auf die ich an dieser Stelle nicht eingehen kann. Siehe Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, 30-40.

höchste Regime der Aktivität entspringt dabei der scheinbar paradoxen Haltung einer Aktivität ohne zweckgerichtetes Handeln, das heißt einer Aktivität ohne bewusste Zielsetzung und intentionale Willenstätigkeit: Höchste Aktivität ist somit eine sich ohne den Eingriff von bewusster Kontrolle oder forcierender Willenskraft vollziehende Aktivität, in der auf aktive Weise ein Geschehen gefördert wird, das aber letztlich „von-selbst“ geschehen muss, das es gilt geschehen zu lassen.⁶ Diese Art nicht forcierter und in diesem Sinne inaktiver Aktivität wird im *Zhuāngzǐ* als Ohne-Tun (*wúwéi*) bezeichnet, das dem Mit-Tun (*yǒuwéi*) entgegengesetzt wird. Ohne-Tun wird – in der Sprache französischsprachiger Sinologie – ein besonders hoher Grad von „Effektivität“ (*efficacit*; im Deutschen hufig mit ‚Wirksamkeit‘ bersetzt) zugeschrieben. Es wird dem himmlischen Weg (*tiāndào*) zugeordnet, Mit-Tun hingegen dem menschlichen (*rndào*).

Bei Billeter bildet, vereinfacht gesagt, das Verhltnis dieser beiden Regime der Aktivitt das Zentrum eines Paradigmas der Subjektivitt, insofern *Zhuāngzǐ* in verschiedenen Gleichnissen und Dialogen immer wieder die Frage thematisiert, wie die forcierte Aktivitt menschlichen Tuns so transformiert werden kann, dass sie Zugang zur spontanen Aktivitt himmlischen Ohne-Tuns findet – „himmlisch“ lsst sich hier verstehen als normativ aufgeladene Naturhaftigkeit, die allerdings im *Zhuāngzǐ* in hohem Mae den Charakter einer chaotischen und unkontrollierbaren Kraft bewahrt. Damit ist naturhafte Effektivitt menschlichem Tun nicht einfach direkt zugnglich, bedarf vielmehr der benden (asketischen) Selbsttransformation, welche den Menschen mit kreativen Krften in seiner eigenen Natur und in der nicht-menschlichen Natur in Korrespondenz versetzt. Die Beschreibung der „kreativen Aktivitt“⁷ des Kalligraphen bei Billeter ist geprgt durch die Suche nach Mglichkeiten von Kreativitt, die nicht nur in konomischem Sinne „hchst effektiv“⁸ ist, weil sie die spontane Aktivitt des Subjekts, das heisst all seine Krfte und Vermgen ins Spiel zu bringen erlaubt, sondern auch weil sie den lebendigen Energiewandel nhrt und

Das chinesische Zeichen fr *qi* bersetze ich im Folgenden mit Energie oder Atem-Energie.

⁶ Aus leibphilosophischer Perspektive hat sich Gernot Bhme vielfach mit hnlichen Phnomenen beschftigt. Siehe Bhme, *Natrlich Natur: ber Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/Main 1992 und ders., *Ethik leiblicher Existenz: ber unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*, Frankfurt/Main 2008.

⁷ Billeter, *L'art chinois de l'criture*, Genve 1989, 274.

⁸ Billeter, *L'art chinois de l'criture*, Ebd., 273.

mehrt statt erschöpft und ausbeutet. Der Zugang zu dieser Ökonomie energetischer Transformation ist deshalb mit Erfahrungen von Freiheit und tiefer Freude verbunden.

Wenn Billeter von Prinzipien der Ökonomie in der chinesischen Schreibkunst spricht, gebraucht er das Wort Ökonomie im engen Sinne der subjektiven Regulation von Energieflüssen und denkt offenbar nicht an den Bezug zur kapitalistischen Ökonomie, obwohl der Kampf gegen den Neoliberalismus ein wichtiger motivationaler Hintergrund seiner *Zhuāngzǐ*-Forschung ist.⁹ Auf die Möglichkeit einer solchen Verknüpfung bin ich durch Foucault gestoßen. Bei diesem ist der Zusammenhang zwischen der Suche nach einer „anderen Ökonomie der Körper und der Lüste“ intern mit einer Reflexion neoliberaler Ökonomie verbunden, die sich nicht auf die institutionelle und technische Seite des ökonomischen Systems beschränkt, sondern bei der Subjektivität ansetzt, beim Verhältnis des Selbst zu sich, bei Techniken des Regierens seiner selbst und anderer Menschen. Askese verweist somit auf Kultivierungspraktiken, durch die das Selbst an sich selbst arbeitet, um sich zu verändern. Insofern bei Foucault Möglichkeiten kreativer Askese ins Spiel kommen, die jene auf Kontrolle und Disziplin gegründete christliche Askese ersetzen sollen, von der Weber in seiner Analyse des kapitalistischen Geistes spricht, ist allerdings kaum zu übersehen, dass diese kreative Transformation von Asketik Kreativität fast ausschließlich im Sinne transgressiver Kreativität versteht. Die destruktive, lebensfeindliche Seite derart forciertener Kreativität scheint Foucault als notwendiges Übel akzeptiert zu haben. Die Baudelaire'sche Haltung der Moderne und jene transformative Kreativität, der *Zhuāngzǐ*'s Aufmerksamkeit gilt, scheinen somit einen unversöhnlichen Gegensatz zu bilden.

An dieser Stelle ist weder mit Foucault weiterzukommen, dem die Idee einer „von-selbst“ (*zírán*) geschehenden Kreativität und eines veränderten Naturverhältnisses weitgehend fremd bleibt, noch mit Adorno, der zwar mit dem Eingedenken der Natur im Subjekt eine alternative Konzeption von Subjektivität eröffnet, deren Bedeutung für die asketische Seite praktischer Philosophie jedoch weitgehend außer Acht lässt. Genau an dieser Stelle scheint mir Billeter's Begriff der Subjektivität seine Relevanz für die Philosophie der Gegenwart und für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser zu erweisen. Sein „Paradigma der Subjektivität“¹⁰ bezeugt einerseits

⁹ Siehe etwa Billeter, Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie, 43-44.

¹⁰ Siehe Billeter, Leçons sur Tchouang-tseu, 115-148.

deutliche Spuren der Diskussion von Subjektivität im Kontext euro-amerikanischer Philosophie des 20. Jahrhunderts, vermag jedoch gleichwohl das chinesische Kulturarchiv auf eine Weise für die Gegenwart aufzuschließen, der wahrhaft transkulturelle Bedeutung zukommt.

Billeter fasst am Ende seines Buches über die chinesische Kunst des Schreibens seine Überlegungen zu den unterschiedlichen Konzeptionen von Subjektivität im Westen und in China in kontrastiv zugespitzter Weise zusammen. Er geht von der Annahme aus, dass im Westen Subjektivität auf Geist und Bewusstsein reduziert worden ist, während „die Chinesen sie im Leib als Ganzem verortet haben“.¹¹ Durch die Verengung von Subjektivität auf Geist, so Billeter, wurde der Körper auf ein Objekt reduziert, das Wahrnehmung, Urteil, Entscheidung und Kontrolle von Seiten des Geistes ausgesetzt werden konnte. Mit der Spaltung zwischen Geist und Körper entstand sodann die Frage nach dem Verhältnis zwischen diesen beiden heterogenen Entitäten, mit dem nicht nur westliche Denker gerungen haben, sondern das zudem die ganze intellektuelle Tradition des Westens, seine religiösen Ideen, Formen der Spiritualität, Mentalitäten, Sitten und Verhaltensweisen geprägt hat und bis heute prägt.

Billeter's Interpretation des „traditionellen chinesischen Denkens“ bezeugt, in welchem Maße die europäische Philosophie des 20. Jahrhunderts sich vom Paradigma geistiger Subjektivität und von der Bewusstseinsphilosophie verabschiedet hat, um sich für andere Paradigmen der Subjektivität zu öffnen, in denen die körperlich-leibliche Dimension des Menschen besondere Berücksichtigung findet. Europäische Sinologie erweist sich, einmal mehr, als zutiefst eingebunden in eine Entwicklungstendenz von Philosophie in Europa, aus der leitende Fragestellungen und fundamentale Begriffe bezogen werden. In diesem Sinne ist mein Interesse am *Zhuāngzǐ* als einem Text, der für die Entfaltung transkultureller Kritik von Bedeutung ist, auch von einer spezifischen Perspektive auf dieses klassische chinesische Buch geprägt. Die hier skizzierte Perspektive scheinen mir jedoch nur dann wirklich Sinn zu ergeben, wenn sie dazu beiträgt, ein dem *Zhuāngzǐ* inhärentes kritisches Potential freizusetzen, von dem ich meine, dass dies durch seine

¹¹ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, 281. In der Neuauflage des Buches hat Billeter diese Passage gestrichen und an deren Stelle sehr bedeutsame Ausführungen zum Verhältnis von chinesischer Schriftkunst und „imperialer Ideologie“ aufgenommen. Auf damit verbundene Probleme kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Siehe Billeter, *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements*, Paris 2010, 372-382.

Einbeziehung in die Dynamik transkultureller Kritik geschehen kann.¹² In Billeter's Studien kommt meiner Ansicht nach eine historische Entwicklungstendenz von Philosophie in Europa zum Ausdruck, die auf die Auseinandersetzung mit der chinesischsprachigen Philosophie der Gegenwart zutreibt. Diese ringt um eine moderne Transformation chinesischer Quellen, die weder darin bestehen kann, diesen bloß westliche Kategorie überzustülpen, noch darin, auf einer unhinterfragten Richtigkeit der Tradition zu insistieren. Vor dem Hintergrund der Verknüpfung des *Zhuāngzǐ* mit kritischer Zeitdiagnose, deren Auftauchen in der französischsprachigen *Zhuāngzǐ*-Forschung meinem Interesse an diesem klassischen Buch eine völlig unerwartete Wende gegeben hat, ist es nicht verwunderlich, dass dieser Ansatz sich gerade für die chinesischsprachige Gegenwartsphilosophie als außerordentlich inspirierend erweist.

2. Effektivität und Effizienz

Der Zusammenhang von Effektivität und Entwicklungstendenz (*shì*) ist Thema von Julliens Buch *La propension des choses – Pour une histoire de l'efficacité en Chine* (1992). Schon die Überschrift des Schlusskapitels, „Konformismus und Effektivität“, lässt erahnen, dass Julliens interpretative Gewichtung sich von derjenigen Billeter's merklich unterscheidet. Bei ihm wird höchste Effektivität durch eine Haltung erreicht, die den Lauf der Dinge nicht forciert oder sich ihm gar entgegenstellt, sondern dessen stiller, natürlicher Transformation folgt. Jullien betont die Verbindung zwischen energetischer (ökonomischer) Effektivität und politischem Konformismus:

„Die ‚praktische Vernunft‘ in China besteht also darin, sich an die Tendenz anzuschmiegen, die am Werk ist, um sich von ihr tragen zu lassen und sie für sich handeln zu lassen. Am Anfang steht keine Alternative zwischen Gut und Böse (die beide einen ontologischen Status haben), sondern nur zwischen der Tatsache, mit der Richtung der Tendenz mitzugehen, um einen glücklichen Vorteil aus ihr zu ziehen, oder sich gegen die Tendenz zu bewegen und sich zu schaden. Wie für den Strategen gilt dies auch für den Weisen. Er abstrahiert nicht aus einer vorübergehenden Kodifizierung des Realen eine Norm, die als Ziel für den Willen aufgestellt werden könnte (als Gebot oder Regel des Verhaltens), passt sich vielmehr an den kontinuierlichen Lauf der Dinge (der ‚Himmel‘ als unerschöpflicher

¹² Zum Begriff der transkulturellen Kritik siehe Heubel, „Transkulturelle Kritik und die chinesische Moderne: Zwischen Frankfurter Schule und Neokonfuzianismus“, in: Iwo Amelung, Anett Dippner (Hg.), *Kritische Verhältnisse: Die Rezeption der Frankfurter Schule in China*, Frankfurt am Main 2009, 43-65.

Quellgrund des Prozesses) an, um sich an seine Effizienz [efficiency] anzuschließen... Er ‚handelt‘ nicht, macht nichts aus sich heraus (aus eigener Initiative), vielmehr wird seine Effektivität [efficacité] vom Maß dieser Nicht-Einmischung bestimmt: aus dem Verhältnis mit dem in seiner Ganzheit angenommenen Realen ergibt sich ein Einfluss, der zugleich unsichtbar, unendlich und vollkommen spontan sein kann.“¹³

Julliens Beschreibung chinesischen Denkens zeigt unverkennbar Ähnlichkeiten mit derjenigen Billeterers. Für Jullien stellt sich jenes Sich-tragen-lassen des Weisen objektiv dar als Abwesenheit abstrakter Normen und Modelle, die durch den Willen der Realität aufgedrückt werden, und subjektiv als Abwesenheit von Freiheit der Entscheidung, an deren Stelle die Aufforderung steht, Tendenzen zu folgen, die sich dem mikrologischen Gespür des Weisen für die Gegenwart zeigen. Effektivität gilt als Moment eines Denkens in Prozessen stiller Transformation, für das eine anti-idealistische und anti-heroische Haltung charakteristisch ist. In dem obigen Zitat gebraucht Jullien beide Begriffe, Effizienz (efficiency) und Effektivität (efficacité), ohne ihren Unterschied besonders zu betonen (allenfalls steht hier der Effizienz des Himmels die Effektivität des Strategen oder Weisen gegenüber). Wenige Jahre später, im *Traité de l'efficacité* (1996), indes bezeichnet er mit Effizienz jene diskrete und indirekte Form der Effektivität, die, seiner Auffassung nach, das chinesische Denken in besonderem Maße entwickelt hat.

Die Erörterung des Unterschieds zwischen Effektivität und Effizienz führt auf ein Feld sprachlicher Nuancen, in dem nicht nur das Verhältnis verschiedener Sprachen unumgängliche Übersetzungsprobleme mit sich bringt, sondern auch der Bezug zur wirtschafts- und verwaltungssprachlichen Unterscheidung von Effizienz (efficiency) und Effektivität (effectiveness) vor beträchtliche Probleme stellt, weil beide in der Umgangssprache weitgehend austauschbar sind. Zur Klärung möchte ich auf die Unterscheidung von Effizienz und Effektivität zu sprechen kommen, die in *Cradle to cradle* vorgeschlagen wird, weil sie eine immanente Kritik des Kapitalismus enthält, die es erlaubt, den kritischen Gehalt des Begriffs der Effektivität besser zu verstehen. McDonoughs und Braungarts Unterscheidung zwischen Effizienz und Effektivität zufolge bedeutet Effizienz, ein gegebenes Ziel auf richtige Weise zu erreichen, das heißt mit geringem Mitteleinsatz oder möglichst

¹³ Jullien, *La propension des choses: Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris 1992, 237.

großem Ertrag; Effektivität hingegen bedeutet, sich zunächst das richtige Ziel zu setzen, das es dann auf möglichst gute Weise zu erfüllen gilt. Ausgehend von diesem Verständnis entwickeln sie eine Kritik an Effizienzmaximierung als leitendem Prinzip der industriellen Revolution. Das Prinzip der Minimierung der Mittel (der aufgewandten Ressourcen) und Maximierung des Zwecks (des zu erreichenden Profits) lehnen sie nicht prinzipiell ab, halten es jedoch unter den Bedingungen eines auf falsches, weil destruktives Wachstum ausgerichteten Gesamtsystems für zweitrangig. Unter den gegebenen Umständen führt diese Art von Kosten-Nutzen-Rechnung zwar kurzfristig zu steigenden Gewinnen, langfristig jedoch zum Niedergang des ganzen Systems. Sie nennen das Beispiel moderner Landwirtschaft: „Rather than being an aesthetic and cultural delight, modern agriculture becomes a terror and a fright to local residents who want to live and raise families in a healthy setting. While the economic payoff immediately rises, *the overall quality of every aspect of the system is actually in decline.*“¹⁴ Zur Effizienzmaximierung gehört demnach ein Prinzip, das sie „brute force‘ approach to energy“ (31) nennen. Es gehorcht dem folgenden Motto: „If brute force doesn’t work, you’re not using enough of it“ (30). Statt „natural energy flows“ und „nutrient flows“ zu berücksichtigen und zu fördern, zielt die Verbindung von „brute force and universal design“ auf Überwältigung, mit destruktiven Langzeitfolgen für die natürliche und kulturelle Vielfalt (33). Die Fixierung auf Produktion und Profit beruht auf der Annahme, die Natur sei der Feind (30). Sie ist die zu kontrollierende und auszubeutende Ressource für ein ökonomisches Wachstum, das allein auf die Steigerung von Produktion und Profit zielt. Dabei wird das Mittel zum Zweck. Statt eine Produktion zu fördern, die dem Leben dient, führt die Verabsolutierung der Produktion zur Zerstörung von natürlichem und kulturellem Leben:

„An old joke about efficiency: An olive-oil vendor returns from the marketplace and complains to a friend, I can’t make money selling olive oil! By the time I feed the donkey that carries my oil to the market, most of my profit is gone.‘ His friend suggests he feed the donkey a little less. Six weeks later they meet again at the marketplace. The oil seller is in poor shape, with neither money nor donkey. When his friend asks what happened, the vendor replies, Well, I did as you said. I fed the donkey a little less, and I began to do really well. So I fed him even less, and I did even better. But just at the point where I was becoming really successful, he

¹⁴ William McDonough/Michael Braungart, *Cradle to cradle, Remaking the way we make things*, New York 2002, 35.

died!‘ Is our goal to starve ourselves? To deprive ourselves of our own culture, our own industries, our own presence on the planet, to aim for zero?’¹⁵

Horkheimer und Adorno haben diese Art von Widersinn in der *Dialektik der Aufklärung* mit beißender Schärfe analysiert und ihn auf eine naturbeherrschende Subjektivität zurückgeführt, die zum Eingedenken ihrer eigenen Naturhaftigkeit unfähig ist:

„In dem Augenblicke, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur abschneidet, werden alle Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte des Subjektivität angelegt.“¹⁶

Die Geschichte der Subjektivität ist aufs Engste mit derjenigen der Ökonomie verwoben. Effizienz bezeichnet den Umschlag instrumenteller Rationalität in Irrationalität, insofern das Ziel ökonomischer Effizienzsteigerung durch Rationalisierung der Produktion keine Kriterien enthält, mit denen sich ein solch widersinniges Verhältnis von Produktion und Leben, von Mittel und Zweck kritisch beurteilen ließe.¹⁷ Indem McDonough und Braungart Effizienz und Effektivität unterscheiden, machen sie deutlich, dass die Fixierung auf technisch-instrumentelle Mittel allein keinen Ausweg aus der ökologischen Krise bietet, sondern diese bloß verlangsamt und verlängert. Ökologische Effektivität setzt demnach bei einem Verhältnis zur Natur an, in dem, neben dem Nachdenken über die Richtigkeit der eigenen Ziele, die Qualität des eigenen Tuns von herausragender Bedeutung ist. Das heißt: eine die Natur anerkennende und an natürlichem Energiewandel teilnehmende Haltung zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Außenwelt.

In diesem Sinne lässt sich Billeterers Verbindung von Effektivität mit verschiedenen Regimen der Aktivität als Versuch verstehen, in Auseinandersetzung mit chinesischen Auffassungen von Natur und Subjektivität (insbesondere im *Zhuāngzi*), die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Haltung und die Methoden ihrer konkreten Umsetzung auf subjektiver Ebene zu erhellen. Die Kritik an der „Überwältigung und Kontrolle von

¹⁵ McDonough/Braungart, *Cradle to cradle*, Ebd., 89-90.

¹⁶ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main 1986, 61-62.

¹⁷ Siehe Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/Main 1951, 7.

Natur¹⁸ sowie am Subjekt der Natur- und Selbstbeherrschung fragt von daher nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Überwindung jener *Kultur der Kontrolle*, die im *Subjekt der Kontrolle* zementiert ist. Dem Paradigmenwechsel, den McDonough und Braungart mit der revolutionären Idee öko-effektiven Designs eingeleitet haben, müsste eine revolutionäre Subjektivität entsprechen, die jenen Wechsel zu tragen und zu verwirklichen vermöchte. Dafür ist es allerdings notwendig, den Begriff der Revolution zu entdramatisieren, ihn von der eindimensionalen Fixierung auf das Motiv des *Ereignisses* (événement) zu lösen und dem Motiv der *Transformation* anzunähern.

3. Manipulation und Gegenläufigkeit

Julliens Interpretation von Effektivität scheint zunächst einmal durchaus geeignet zu sein, ein solches Paradigma der Subjektivität mit Inhalt zu füllen. Er schreibt zum chinesischen „Denken der Prozesshaftigkeit“:

„Das ganze Reale ist nichts als Prozess, und daher kann auf der Ebene des Verhaltens nur real werden, was den Gegenstand eines Prozesses bildet oder worauf ein Prozess hinführt. Im Unterschied zur Wirkung [effet] (die beim Handeln in einer Zweck-Mittel-Beziehung angestrebt wird), braucht der Effekt [effect] nicht ‚gesucht‘ zu werden, indem man sich ihm direkt oder willentlich entgegenstreckt; er soll sich ‚natürlich‘ aus dem begonnenen Prozess ergeben. Jede Strategie besteht darin, den Prozess zu Beginn zu erfassen und dahin zu bringen, dass die Wirkung von selbst ‚kommt‘. Da die Effektivität zur Ordnung der Konsequenz gehört, muss sie über einen Prozess, der ihre Bedingung ist, zum Erfolg kommen und ist in Bezug auf das angestrebte Ziel indirekt. Sie gehört zur Ordnung der Frucht, die sich unmerklich transformiert und damit zur Reife gebracht wird, und nicht zur heldenhaften Geste, die unter Ausbietung aller Kräfte etwas erreichen will. Denn man kann nicht hoffen, das Reale ‚im Sturmangriff zu nehmen‘ oder es ‚durch Überraschung‘ zu erobern, wie Mèngzǐ sagt (Mèngzǐ, 2A2), man braucht immer einen Ablauf (der für den Effekt die Bedingung seiner Entfaltung ist). Es ist bekanntlich unmöglich ‚direkt‘ auf die Pflanze einzuwirken, um sie zum Wachsen zu bringen (Mèngzǐ, ebd.), man muss sie wachsen lassen.“¹⁹

Jullien verbindet an dieser Stelle Prozesshaftigkeit, Effekt und Effektivität. Für das Denken der Prozesshaftigkeit besteht die Realität aus einem natürlichen Prozess energetischer Transformation, an dem der Mensch teil-

¹⁸ McDonough/Braungart, *Cradle to cradle*, Ebd., 84.

¹⁹ Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris 1996, 146-147; dt. *Über die Wirksamkeit*, Berlin 1999, 166-167.

nimmt, indem er ihn zu seinen Gunsten lenkt, ohne eine bestimmte Wirkung (effet) erzwingen zu wollen: Der Effekt wird nicht direkt angestrebt, sondern soll sich aus der dem Prozess innewohnenden Bewegungstendenz „natürlicherweise“ ergeben. Die aus diesem Prozess hervorgehende Effektivität ist nicht der Realität mit brutaler Kraft abgezwungen worden, sondern „von selbst“ (sponte sua, *zìrán*) aus ihr gekommen. Die sich ergebende Wirkung (effet) reift wie die Frucht an einem Baum, die man wachsen lassen muss. Jullien nimmt hier eine Unterscheidung zwischen Wirkung (effet) und Effekt (effect) vor, wobei sich „effet“ auf die sichtbare Wirkung und „effect“ auf deren unsichtbare Vorstufe bezieht, das heißt auf jene subtile, verborgene Dimension der Realität, in der die Dinge zwar bereits im Werden, aber noch nicht offenbar geworden, noch nicht in die Offensichtlichkeit eingetreten sind. Daran knüpft Jullien seine Deutung des Ohne-Tuns oder „Nicht-Handelns“ (non-agir, *wúwéi*):

*„In diesem Sinne ist letztes Endes das ‚Nicht-Handeln‘ des Weisen, oder genauer gesagt, sein ‚Handeln ohne Handeln‘, zu verstehen. Was als Paradox erscheinen könnte, löst sich auf: der Weise ‚handelt‘, wenn die Realität sich ‚noch nicht aktualisiert‘ hat (*wéi zhī yú wèi yǒu*, *Lǎozǐ*, Kap.64). Es gibt sehr wohl ein Handeln, aber es ist ein Handeln im Voraus; und es ist so weit im Voraus tätig, dass man es nicht mehr handeln sieht.“²⁰*

Zu dem Sprachspiel von „effet“ und „effect“ fügt Jullien noch das von „effect“ und „affect“ hinzu. Mit dem Verhältnis von Effektivität und Affektivität spricht er das affektive Vermögen an, das kultiviert werden muss, um Entwicklungstendenzen auf der Ebene des Subtilen und Verborgenen wahrnehmen und in jenen Zustand affektiver Durchgängigkeit eintreten zu können, der mit der Verfeinerung der Erfahrungsfähigkeit verbunden ist. Nicht vorgesehen ist im Rahmen energetischer Transformation allerdings ein Erlebnis, das die Sphäre der Immanenz sprengen könnte, um die Öffnung für eine „übernatürliche Kraft“²¹ zu ermöglichen und Raum für den Dualismus zwischen physischer und metaphysischer Welt zu schaffen:

*„Diese Fähigkeit zum Effekt hat das chinesische Denken immer wieder untersucht. Es hat sich weder damit beschäftigt, das Sein dem Schein gegenüberzustellen, noch das Sein dem Werden... Seine Frage lautet eher, wie das Reale geschieht: wie es ‚geht‘ (Begriff von *yong*) und ‚gangbar‘ (*viable*: *lebbar*) wird (indem es reguliert wird: das *dào*). Indem sie nicht aufhört, sich in sich zu affizieren*

²⁰ Ebd., 151; dt. 171-172.

²¹ Ebd., 160; dt. 177.

(gan)[s'entre-affecter], hört die Realität nicht auf effektiv zu werden: obwohl sie sich unablässig entfaltet, und gerade weil die Realität kohärent und reguliert ist, hört sie nicht auf zu geschehen und kann nicht erschöpft werden.“²²

Soweit scheint mir Julliens Darstellung noch recht gut nachvollziehbar zu sein. Schwieriger wird das Verständnis in dem Moment, in dem er Effektivität und Effizienz systematisch unterscheidet, um durch den Begriff der Effizienz die chinesischen Konzeption von Effektivität genauer zu bestimmen:

„Was das chinesische Denken uns von Anfang an vermittelt, indem es uns in eine Perspektive der Transformation versetzt und uns zur Idee einer indirekten Effektivität bringt ..., ist weniger Effektivität im eigentlichen Sinne als – radikaler gesprochen – Effizienz. Zumindest sieht man von hier aus die Konturen dieses Begriffs besser. Zur Effizienz gehören Flüssigkeit und Kontinuität des Prozesses: sie öffnet die Effektivität für eine Fähigkeit, die nichts Konkretes mehr braucht, um zu operieren. Da sie aus einer Ökonomie des Ganzen hervorgeht, braucht sie weder Ziel noch Anstrengung. Und weil sie nicht vom Willen gesteuert wird, ergibt sie sich aus den impliziten Bedingungen und kann nicht plötzlich versagen oder abweichen. Sie steht weniger auf der Seite des (ereignishaften) Handelns als auf der von Geschehen und Vollendung. Während die Effektivität örtlich zugeordnet werden kann und indirekt in ihrem Resultat sichtbar ist, ist es legitim, dass die Effizienz unmerklich geschieht, wobei jede punktuelle Wirkung nur indirekt ... auf sie zurückführt... In Bezug auf das chinesische Denken ... wird sie [die Effizienz] selber zur Basis der Dinge [le fonds des choses], aus dem jedes Geschehen unablässig hervorgeht. Dadurch verschmilzt sie mit der Immanenz. Diesem Grund oder dieser Basis [fond(s)] der Effizienz (Immanenz) will sich der chinesische Weise unter der Überfülle der Dinge (unter der Verkettung der Dinge) anschließen. Und auch der Strategie versucht ihn zu erfassen, um erfolgreich zu sein.“²³

Warum diese Verwendung des Wortes Effizienz, die der eingreifenden Gewaltbarkeit von Effizienzsteigerung gänzlich entgegengesetzt zu sein scheint? Oder lässt sich der Gegensatz auflösen? Zunächst ist auffällig, dass der Weise und der Strategie bei Jullien in einem Atemzug genannt werden und unterstellt wird, das Prozessdenken laufe letztlich auf ein strategisches Denken hinaus, das von einer „Logik der Manipulation“²⁴ bestimmt wird. Dass Jullien Immanenz und die Effizienz (des „Himmels“) zusammenlaufen lässt, kann nicht überraschen, sobald bedacht wird, dass für ihn das

²² Ebd., 146; dt. 165-166.

²³ Ebd., 158-159; dt. 180-181; vgl. auch: Jullien, Conférence sur l'efficacité, Paris 2008, 75; dt. Vortrag vor Managern über Wirksamkeit und Effizienz in China und im Westen, Berlin 2006, 85.

²⁴ Ebd., 163.

chinesische Denken der Immanenz ein zur Kritik und zur Distanzierung von der Welt des Bestehenden unfähiges Denken ist. Der „Himmel“ steht nur für Transzendenz im Sinne der Verabsolutierung von Immanenz, die zugleich die Verabsolutierung energetischer Transformation ist. Entsprechend gehören für ihn die Möglichkeit von Kritik und Transzendenz im metaphysischen Sinne traditioneller europäischer Philosophie zusammen. Das chinesische Denken der Immanenz ist von daher geprägt von einem Zustand, den ich mit Adorno „geschlossenen Immanenzzusammenhang“ nennen möchte.²⁵ Es gibt kein Jenseits des Prozesses: Immanenz ist ein Prozess um des Prozesses willen, in dem es keine übergeordneten Ziele und Zwecke gibt, die als normative Kriterien für die kritische Beurteilung dieses Prozesses dienen könnten. Auch der „Weg“ (*dào*) ist nicht mehr als die immanente Logik der Regulation transformativer Prozesse. Die Perfektionierung solcher Regulation wird im Begriff des *Geistes* (*shén*) ausgedrückt, der nun nichts anderes ist als die spirituelle Dimension natürlichen Energiewandels.

Es gehört zu den Grundintentionen von Julliens Verständnis chinesischen Denkens, dass es in diesem Transzendenz allenfalls als Verabsolutierung von Immanenz gibt, in der Effektivität nicht länger ein höheres Regime der Aktivität meint, das der immanenten Welt leibzentrierter Realität erwächst, um dieser transzendierend zu entwachsen (immanente Transzendenz), vielmehr ist Effektivität als Effizienz nur mehr Immanenz ohne Transzendenz, ein „Regime der Reaktivität“²⁶ – wie Jullien mit unverkennbarer Ironie in Richtung Billeter sagt – das nur Mitläufigkeit (*shùn*) und keine Gegenläufigkeit (*nǐ*) kennt. Durch die Anbindung an Effizienz als Quellgrund wird Effektivität in China auf reinen Konformismus reduziert.²⁷ Die spirituelle Dimension des Energiewandels ist nichts anderes eine äußerst effektive Regulation, deren Funktionsweise mit derjenigen des „Himmels“ verschmilzt. Damit zeigt sich eine untergründige Affinität zwischen dem Ziel der Effizienzmaximierung innerhalb des Rahmens kapitalistischer Ökono-

²⁵ Siehe Heubel, „Immanente Transzendenz im Spannungsfeld von europäischer Sinologie, kritischer Theorie und zeitgenössischem Konfuzianismus“, in: Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, no.26 (2011), 91-114.

²⁶ Jullien, *Nourrir sa vie, À l'écart du bonheur*, Paris 2005, 46.

²⁷ Jullien, *Traité de l'efficacité*, 161. Die Tendenz, Effizienz und verabsolutierte Immanenz zusammenfallen zu lassen, spricht aus Julliens Übersetzung einer Wendung aus dem Kapitel 6 des Strategiebuches *Sūnzǐ*: „Subtil! Subtil! Bis sich keine aktualisierte Form mehr zeigt! Effizient (*shén*)! Effizient! Bis sich kein Ton mehr vernehmen läßt!“

mie und der Regulation von Prozessen energetischer Transformation in der sinologischen Interpretation chinesischen Denkens: Produktion um der Produktion willen und Prozess um des Prozesses willen tendieren beide zu einer Verabsolutierung der Immanenz, die durch Verselbständigung der Mittel zum Selbstzweck geprägt ist. Es besteht die Gefahr, dass ökonomisches *Laissez-faire* bzw. gelassenes Ohne-Tun umkippen in die Verabsolutierung eines manipulativen Weltverhältnisses.

In welchem Verhältnis steht der Begriff der Effizienz bei McDonough und Braungart zu dem oben beschriebenen bei Jullien? Vielleicht lässt sich die Konfusion wie folgt entwirren: Das Verständnis von Effizienz, das sich in der westlichen Moderne entwickelt hat, mag von einem Zugang zu Energie geprägt worden sein, der auf dem Prinzip brutaler Kraftanwendung beruht; diesen „brutale-Kraft-Zugang zu Energie“ ergänzt Jullien nun um einen „subtile-Kraft-Zugang zu Energie“, den er in Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken gewinnt. Seine Interpretation wirft von daher die Frage auf, was dieses Verständnis chinesischen Prozessdenkens über das gegenwärtige Europa besagt. Entfernen sich die „strategischen Dispositive“²⁸ in Europa nicht zunehmend vom Prinzip brutaler Kraftanwendung, um mikrologischer zu werden, subtiler? Foucaults Analyse moderner Dispositive der Macht und ihres mikrologischen Blicks für das Detail hat diese Tendenz als Übergang von einem souveränen Machtverständnis zu einem disziplinären und weiter als Übergang von einem disziplinären zu einem regulierenden beschrieben. McDonoughs und Braungarts Zurückweisung der Effizienz scheint mir von daher auch auf die Kritik am Mikrologischen jenes manipulativen Verhältnisses zur Welt hinauszulaufen, das die europäische Entwicklung von Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft vor allem im 20. Jahrhundert bestimmt. Für mich stellt sich im Anschluss an die Überlegungen zum Verhältnis von Effizienz und Effektivität die Frage, inwiefern die Entfaltung des kritischen Potentials einer energetischen Philosophie immanenter Transzendenz nicht bei dem unscheinbaren Zusammenhang zwischen indirekter, mikrologischer Effektivität und dem auf subtile energetische Differenzen spezialisierten *Ethos der Fadbeit* ansetzen kann.

Ist eine Philosophie des Energiewandels, eine energetische Philosophie der Transformation notwendigerweise dazu verdammt, einem strategischen

²⁸ Ebd., 161.

Denken anheimzufallen, das politisch mit dem Konformismus auch den Despotismus hervorbringt? Warum die Insistenz Julliens auf dem chinesischen Denken als einem Denken der Strategie und der Manipulation? Hängt sie vielleicht damit zusammen, dass in Europa, spätestens seit Nietzsche, Philosophie der Kraft und Wille zur Macht untrennbar miteinander verbunden sind? Damit stellt sich auch die Frage nach der Möglichkeit eines nicht-strategischen Verständnisses von energetischer Transformation. Diese Frage verweist auf den Umschlag asketischer Kultivierung von einer Internalisierung herrschender Machtbeziehungen zu einer kreativen *und* kritischen Askese, in der sich die Überbietung der externen Forderung nach Selbstbeherrschung in eine Kritik von Macht und Herrschaft verkehrt. Mit der Möglichkeit einer solchen reflexiven Verkehrung taucht das Moment von Gegenläufigkeit auf, ohne das die kritische Seite des Ohne-Tuns vermutlich nicht gedacht werden kann. Diese Gegenläufigkeit, diese Richtungsverkehrung innerhalb der energetischen Ökonomie von Subjektivität berührt die Dimension gegenläufiger Besinnung (oder gegenläufigen Gewahrens, *nijue*), deren nicht-idealistische Interpretation sich hiermit auftut.²⁹

In Julliens Auseinandersetzung mit dem sogenannten chinesischen Denken spielt die Problematik der Gegenläufigkeit keine Rolle. Seine Diskussion des Verhältnisses von Effektivität und Effizienz beraubt das chinesische Denken jeder Kritikfähigkeit. Effizienz und Strategie werden auf eine Weise miteinander verbunden, die jede Möglichkeit von Kritik im Keim erstickt. In diesem Sinne folgert Jullien, das chinesische Denken der Effizienz habe seine Stärken auf dem Gebiet subtil-strategischer Regulation, seine Schwäche jedoch auf dem Gebiet der Politik.³⁰ Denn die Sphäre der Politik wird radikal ökonomistisch gedacht, als geleitet vom Maßstab einer ökonomischen Effizienz, durch den auch die Sphäre des Regierens konsequent einem Modus funktionalistischer Regulation unterworfen wird, der nichts außerhalb seines geschlossenen Immanenzzusammenhangs duldet.

Durch die enge Verbindung von Effizienz und Effektivität wird das kritische Potential, das den Begriff der Effektivität bei Billeter auszeichnet, konsequent eliminiert. Es drängt sich die Vermutung auf, dass für Jullien das chinesische Denken nicht zuletzt deshalb durch und durch strategisch ist, weil er ihm selbst auf strategische Weise begegnet: mit dem Ziel, es zu

²⁹ Siehe Heubel, „Aisthethik oder Transformative Philosophie und Kultur der Fadheit“, in: Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, no.22 (2009), 35-53.

³⁰ Jullien, Conférence sur l'efficacité, 89.

besiegen und seine normative Unterlegenheit zu erweisen. In diesem Sinne ist der Abstand zwischen Europa und China, den er philosophisch fruchtbar zu machen versucht, auch ein normativer: Europäische Philosophie verweist auf Idealität im Denken und Heroismus des Handelns, denen er Prozesshaftigkeit des Denkens und Konformismus des Handelns auf chinesischer Seite kontrastiert.³¹ An der normativen Überlegenheit des *Ereignisses* gegenüber der *Transformation* kann für ihn kein Zweifel bestehen.

4. Transformative Kreativität und Ökonomie des Restlassens

Mit der Perspektive einer neuen, die Naturhaftigkeit des Subjekts anerkennenden Asketik wird ein alternativer Begriff der Ökonomie denkbar. Asketische Praktiken verweisen nun nicht länger auf Übungen der mehr oder weniger gewaltsamen Selbstkasteiung, sondern auf die Kultivierung von Möglichkeiten transformativer, lebensnährender Kreativität. Ökonomie orientiert sich nicht länger an der Verwaltung des Mangels, sondern an der Regulation von energiewandelnden Nahrungskreisläufen, durch die Ressourcen nicht verbraucht und erschöpft, vielmehr beständig erneuert und vermehrt werden. Asketik ist nun eingebettet in eine *aisthetische* Kultivierung, die dem differenzierten und reflektierten (gegenläufigen) Umgang mit Prozessen natürlichen Energiewandels gewidmet ist.

In der klassischen chinesischen Literatenkultur wird diese Möglichkeit mit dem Namen der *Fadheit* (*pingdàn*) bezeichnet. Mit ihr ist die Vorstellung schier unerschöpflichen geschmacklichen Reichtums verbunden, der in einer für die erste Erfahrung unspektakulären und unaufdringlichen Gestalt daherkommt. Der Begriff energetischer Subjektivität wird durch diesen Bezug gelöst von der Anbindung an die Vorstellungen von unüberwindlicher Willens- und überwältigender Ausdruckskraft, gelöst von der eindimensionalen Fixierung auf Transgression und revolutionären Bruch. Das Motiv der Fadheit erlaubt es, kritischen Abstand von einer Kreativität des Spektakels zu gewinnen, welche dazu neigt, die ihr innewohnende nihilistische Tendenz zur Selbstzerstörung zum heroischen Akt zu verklären. Indem sich somit Fadheit und Kritik nicht länger wechselseitig ausschließen, kann die kritische Bedeutung der chinesischen Literatenkultur ernsthaft in Erwägung gezogen werden, kann sie als *eine* kulturelle Ressource wahrgenommen werden, die es möglich macht, Perspektiven von Kultivierung

³¹ Siehe insbesondere Jullien, *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris 2009, 279-291.

jenseits einer kapitalistischen Ökonomie des Mangels und der Ausbeutung vorstellbar zu machen.

Billeter's Erörterung des *Zhuāngzǐ* legt nahe, dass es notwendig ist, von der Ökonomie her in die immanente Kritik der Gegenwart einzutreten, also bei einer Transformation des Begriffs der Ökonomie anzusetzen. Die von Billeter in der Erörterung chinesischer Kunst eröffnete Perspektive energetischer Ökonomie kann an Freuds und Marcuses Untersuchungen zur Triebökonomie anknüpfen, die als Sphäre der Regulation und Transformation von Triebenergien bereits im Kern energetisch gedacht war, ohne doch die Perspektive revolutionärer Subjektivität aus den Augen zu verlieren. Überlegungen zu einer alternativen Ökonomie beginnen somit nicht länger mit geschichtsphilosophischen Thesen zur Entwicklung von Gesellschaftsformationen, sondern bei der Analyse verschiedener Paradigmen von Subjektivität und der Analyse der subjektiven Verankerung ökonomischer Strukturen.

Kritische Theorie hat sich bei Marx als Philosophie der Ökonomie entwickelt. Er hat die subjektiven Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise allerdings noch weitgehend als repressive verstanden, geknüpft an eine durch das „Fabrikregime“³² geprägte repressive Arbeitsaskese. Aber gerade die moderne „Produktion um der Produktion willen“ kann sich nicht länger auf repressive Maßnahmen allein stützen, sondern bedarf der aktiven, engagierten Teilnahme der Einzelnen. Hier berühren sich die Steigerung der Produktivkraft der Arbeit und jene subjektive Ökonomie, die sich im Rahmen der chinesischen Philosophie energetischer Transformation reich entfalten konnte. Aber ist nicht das Regime des Ohne-Tuns eine Art der Produktion um der Produktion willen, ein „absolutes Herausarbeiten seiner [des Menschen] schöpferischer Anlagen“, eine „Entwicklung aller menschlichen Kräfte“, der es an der Fähigkeit zu kritischer Selbstreflexion und Selbstkorrektur mangelt?³³ Ist nicht die „kreative Aktivität“ (Billeter) in der chinesischen Schreibkunst eine Steigerung der Produktivkraft der Arbeit um der (Lebens-)Steigerung willen und damit um der intensiven Erfahrung der Transgression der eigenen Grenzen willen?

³² Karl Marx, *Das Kapital*, Band I (MEW 23), Berlin 1986, 526.

³³ Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) II [1.2] (Ökonomische Manuskripte, 1857/58), Berlin 1981, 392; siehe dazu: Iring Fetscher, *Überlebensbedingungen der Menschheit, Ist der Fortschritt noch zu retten?*, München und Zürich 1985, 113.

Hier kommt ein Aspekt ins Spiel, der mir bei Billeter vermischt zu werden scheint: Ohne-Tun steigert nicht, insofern Steigerung die forcierte Ausbeutung von Atem-Energien bedeutet. Der moderne Kapitalismus hat die Produktion um der Produktion willen vorangetrieben, allerdings um den Preis der Störung und Zerstörung des „Stoffwechsels zwischen Mensch und Erde“³⁴, der „Verwüstung und Versiechung der Arbeitskraft selbst“³⁵. Die kapitalistische Produktion, so Marx, erkauft jeden Fortschritt in der Steigerung der Produktivkraft durch einen Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen eben dieser Produktivkraft, „indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“³⁶ Die kapitalistische Produktionsweise beruht (bisher nur oder mit unvermeidlicher Notwendigkeit?) auf der forcierten Ausbeutung energetischer Ressourcen, die auf einen Zustand der *Restlosigkeit* (*wúyú*) zusteuert, in dem die noch übrigen, überrestlichen (*shèngyú*) Nahrungs- und Energiequellen aufgebraucht sein werden. Die Zerstörung und Ausbeutung der äußeren Ressourcen korrespondiert mit der Auszehrung subjektiver Energien.

Ist das, was bisher nachhaltiger, grüner oder natürlicher Kapitalismus heißt, nicht nur der Versuch, das Erreichen jenes Zustands der äußersten Restlosigkeit durch „Energiesparen“, durch gesteigerte „Energieeffizienz“ aufzuschieben, ohne die Abkehr von einer Ökonomie der Steigerung und der Ausbeutung vollziehen zu müssen? Wie sähe ein Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur aus, der wahrhaft „die Rückkehr der vom Menschen in der Form von Nahrungs- und Kleidungsmitteln vernutzten Bodenbestandteile zum Boden, also die ewige Naturbedingung dauernder Bodenfruchtbarkeit“³⁷ ermöglichte? Es geht dabei nicht nur negativ um die Verringerung des Energie- und Ressourcenverbrauchs, sondern positiv um die Erzeugung von *Resthaftigkeit* (*yǒuyú*), um einen (technischen) Gebrauch, der sich am Funktionieren natürlicher Transformationsprozesse orientiert, der Leben mehrt und nicht vermindert. Es geht also um eine Umkehrung der Perspektive vom *effizienten Verbrauch* noch übriger Energien zum Nähren von Resthaftigkeit (*yǎngyú*) im *effektiven Gebrauch*. Eine solche Umkehr scheint mir ohne das Moment reflexiver Gegenläufigkeit nicht denkbar zu sein, durch das die naturästhetische Logik energetischer Transformation

³⁴ Marx, Das Kapital, Band I, 528.

³⁵ Ebd., 529.

³⁶ Ebd., 529-530.

³⁷ Ebd., 528.

den Übergang ins Ethische vollzieht – dieses Verhältnis versuche ich im Begriff der *Aisthik* zu erörtern.

Damit eröffnet sich die kritische Bedeutung einer Philosophie des Energiewandels, die paradigmatisch in einigen Passagen des *Zhuāngzǐ* sich andeutet, und die aufs Engste korrespondiert mit Aspekten einer Philosophie der Kultivierung, die historisch in verschiedenen chinesischen Künsten Gestalt zu gewinnen vermochte. Somit ist die Frage gestellt nach dem Verhältnis zwischen einer subjektiven Kunst des *Restlassens* und einer transformativen Ökonomie, die Leben nicht auszehrt, sondern nährt. So verstandene energetische Subjektivität verlangt allerdings, etwas heute sehr schwer Denkbare erfahrbar zu machen: die Kultivierung fader Freuden.