

Fabian Heubel

Macht Unbrauchbarkeit frei?

Vorläufige Gedanken über Daoismus im digitalen Zeitalter

1.

Für einen Philosophen, der in einem Feld arbeitet, das häufig für nutzlos und damit für überflüssig erachtet wird, ist es schon ein wenig seltsam, über Entwicklungstendenzen nachzudenken, die vermutlich dazu führen werden, die Erwerbstätigkeit vieler Menschen, ja ganzer Berufszweige überflüssig zu machen. Die sogenannte digitale Modernisierung wirft die Frage auf, wie Menschen leben werden, wenn nutzlos zu sein nicht mehr nur eine wohlbekannte Grunderfahrung in den Feldern von Philosophie und Kunst sein wird, sondern eine sich mächtig aufdrängende Erfahrung von vielen Menschen. Die wissenschaftliche, technische und ökonomische Revolution, die derzeit mit Stichworten wie künstliche Intelligenz und Datentechnologie verbunden wird, nötigt dazu in größeren Maßstäben zu denken. Ist es sinnvoll, der geschichtsphilosophischen These nachzugehen, dass das bürgerliche Zeitalter, das industrielle Zeitalter, das Zeitalter der Arbeit im Sinne unablässiger Betriebsamkeit, Geschäftigkeit und Nützlichkeit, ja das Zeitalter der „bürgerlichen Subjektivität“ zu Ende geht? Philosophie kann diese Entwicklung eigentlich nur willkommen heißen, denn für Philosophie im weiteren Sinne, für Philosophie als „Lehre vom richtigen Leben“ (Theodor W. Adorno), waren die vergangenen zweihundert Jahre ein trauriger Abstieg: Philosophie als Lebensweise ist überflüssig geworden und die Menschen haben weitgehend vergessen und verlernt, von ihrer Unbrauchbarkeit Gebrauch zu machen. Die bürgerliche Universitätsphilosophie war eine Verächterin und keine Freundin der Weisheit. Für Weisheit hatte sie kaum mehr als Hohn und Spott übrig. Das digitale Zeitalter hingegen könnte Philosophie als Weisheit eine unerwartet zukunftssträchtige Perspektive eröffnen.

Weisheitslehre und Lebenskunst, Ästhetik der Existenz und die asketische Arbeit des Selbst an sich selbst standen im Mittelpunkt der klassischen Philosophien des Altertums, im Westen wie im Osten. Und Philosophierende haben schon in der Antike den Vorwurf mangelnder Brauchbarkeit ihres Denkens und Tuns gegen diejenigen gekehrt, die ihn vorbrachten. Sie haben versucht, durch den Hinweis auf die geistige Enge des Prinzips der Nützlichkeit für Philosophie als Weisheitslehre Räume des Überlebens und der Entfaltung zu schaffen. Aus der Sicht einer als wissenschaftliche Forschungsarbeit verstandenen Philosophie jedoch haben diese Versuche lange wenig überzeugen können, weil mit ihnen der Verdacht verbunden war, nicht mehr als ohnmächtiger Protest einer überholten und damit im Grunde überflüssig gewordenen Wissensformation zu sein. Philosophie hat zwar vielfach Kritik an der Fixierung auf die Maximierung von Nutzen und Profit sowie am instrumentellen und rechnenden Denken der industriellen Modernisierung geübt, hatte jedoch der industriellen Revolution und den mit ihr verknüpften Umwälzungen kaum mehr als technikfeindliche Nostalgie und die verzweifelte Beschwörung von Heimat und Bodenständigkeit entgegenzusetzen.

Die digitale Revolution und die damit verbundene Herausbildung von sich auf Datentechnologie stützenden politischen und ökonomischen Regimen scheint nun Veränderungen von weltgeschichtlicher Tragweite in Gang zu setzen. Die damit einhergehende Krise des industriezeitlichen Arbeitsbegriffs verlangt, sich über Möglichkeiten der ökonomischen Existenzsicherung Gedanken zu machen, die nicht mehr an Erwerbsarbeit gebunden wären – die Idee des bedingungslosen Grundeinkommens könnte sich in diesem Zusam-

menhang als historische Notwendigkeit erweisen. Zudem findet die digitale Revolution in einer Zeit statt, in welcher der Gebrauch, den die Menschheit von der Erde macht, derart ausbeuterische und zerstörerische Züge angenommen hat, dass eigentlich nur zu hoffen ist, das digitale Zeitalter möge Chancen eröffnen, die natürliche Umwelt aus dem instrumentellen Zugriff menschlicher Nutzung zumindest teilweise wieder freizusetzen.

Paradoxerweise könnte es sein, dass die Digitalisierung für Philosophie als Weisheit ungeahnte Entwicklungsräume eröffnet, weil es Menschen verstärkt dazu nötigen wird, sich die Frage zu stellen, welches Leben sie leben möchten, sobald sie aus dem Getriebe von Produktion und Dienstleistungen herausfallen und – nach dem Maßstab des industriellen Zeitalters – zu Überflüssigen werden. In dieser Not könnten sich Menschen wieder an lange verachtete Weisheitslehren erinnern, und zwar in der Hoffnung, jene Freiheit und Gelassenheit zu lernen, die es ihnen erlaubte, von ihrer Unbrauchbarkeit Gebrauch zu machen. Die digitale Revolution zieht die Menschheit mit rasender Geschwindigkeit in eine unbekannte Welt, aber ist es denkbar, dass das digitale Zeitalter für klassische Weisheits- und Kultivierungslehren vielversprechende Möglichkeiten bereithält, gerade weil es bürgerliche Subjektivität zum Verschwinden bringt? Werden nicht sowohl zwanghafte Nützlichkeitsfixierung überflüssig, wie auch die verbohnte Suche nach einer individuellen Autonomie, die nichts weniger bringen soll als die Befreiung vom Prinzip der Nützlichkeit?

2.

Max Webers komparative Studien zum Geist des Kapitalismus haben sich mit dem Modernisierungs- und Rationalisierungspotential verschiedener religiöser und philosophischer Lehren beschäftigt. Konfuzianismus und Daoismus hat er dabei ein schlechtes Zeugnis ausgestellt. Auf ähnliche Weise möchte ich nun nach dem Geist der Digitalisierung fragen, nach geistigen und kulturellen Bedingungen, die jenen Prozess digitaler Modernisierung begünstigen, ja vielleicht sogar qualitativ transformieren könnten, der die Menschheitsentwicklung vermutlich auf absehbare Zeit bestimmen wird. In einer stark veränderten historischen Situation sei also erneut die große Frage nach dem Modernisierungspotential des Daoismus aufgeworfen. Mein Gedankenexperiment ist jedoch Webers Untersuchungen insofern entgegengesetzt als ich der These nachgehen möchte, dass chinesische Philosophie in bestimmten Lehren konfuzianischer, daoistischer und buddhistischer Schulen auf verblüffende, tiefgründige und vielleicht durchaus auch bedenkliche Weise mit dem digitalen Zeitalter korrespondieren.

Im chinesischen Kontext ist im Zuge des ostasiatischen Wirtschaftswunders der vergangenen Jahrzehnte viel über den Zusammenhang zwischen Geist des Kapitalismus, Arbeitsethik und Konfuzianismus nachgedacht worden. Dem Konfuzianismus wurde dabei für Ostasien eine Bedeutung zugeschrieben, die derjenigen des Protestantismus in Max Webers Religionssoziologie ähnelte. Dass Tugenden wie Arbeitsfleiß, Disziplin, Belastbarkeit und Lerneifer die industrielle Aufholjagd Ostasiens zumindest begünstigt haben, ist seitdem zum Gemeinplatz geworden. Nun kommen jedoch Zweifel auf, ob jene konfuzianischen Tugenden, die der Industrialisierung günstig waren, sich nun als Hindernis für jene Kreativität erweisen könnten, die nicht nur die technischen, sondern auch die ökonomischen, sozialen und kulturellen Innovationen antreibt, die mit der digitalen Revolution einhergehen.

In Gesprächen mit chinesischen Freunden habe ich wiederholt nach den kulturellen und geistigen Bedingungen der Möglichkeit für die rasante Entwicklung von Digitalisierung und Virtualisierung des Lebens in China gefragt. Dabei bin ich auf mit großer Selbstver-

ständigkeit und erstaunlichem Selbstbewusstsein vorgetragene Verknüpfungen vor allem zu daoistischem Gedankengut gestoßen, die mir zunächst weit hergeholt, um nicht zu sagen phantastisch erschienen. Gleichwohl haben mich die Gespräche dazu angeregt, die Bedeutung der Philosophien von Lǎozǐ 老子 und Zhuāngzǐ 莊子 im digitalen Zeitalter zu erkunden. Eine solche Perspektive passt zudem zu der in China einflussreich gewordenen Tendenz, westliche Modelle der Modernisierung zu hinterfragen und alternative Wege zu suchen und zu testen. Inzwischen sind die geschichtlichen und kulturellen Quellen Chinas nicht länger Verachtung und Verfolgung ausgesetzt, werden vielmehr im Zuge einer breiten Renaissance klassischer Kultur wiederbelebt und unter veränderten Umständen neu interpretiert. Dabei zeigen sich allenthalben Verflechtungen von Altem und Neuem, Westlichem und Östlichem, für deren Verständnis im Westen, vor allem in Europa, die Voraussetzungen keineswegs günstig sind – das gilt auch für die professionelle Chinakunde, die Sinologie, die sich daran gewöhnt hat, altes und modernes China voneinander zu trennen, ohne sich bewusst zu sein, in welchem Maße eine solche Spaltung dem Verständnis jener transkulturellen Dynamik hinderlich ist. Entsprechend schwierig ist es für solche Entwicklungstendenzen, die leicht durch die Raster westlicher Modernisierungsdiskurse fallen, eine geeignete Sprache zu finden – denn die digitale Revolution ist nicht nur eine technische, sondern auch eine kulturelle und damit eine philosophische. Ist es also denkbar, dass die Entwicklung von virtueller Ökonomie und künstlicher Intelligenz – paradoxerweise – für scheinbar überholte Weisheits-, Kultivierungs- und Naturlehren erstaunliche Möglichkeiten bereithält?

Ich möchte dieser Frage nachgehen, indem ich mich dem vor allem im klassischen Buch Zhuāngzǐ vorgebrachten Motiv vom Gebrauch des Unbrauchbaren zuwende. Dabei werde ich auf die ontologische und die ästhetische Dimension dieses Motivs zu sprechen kommen. Beim Gebrauch des Unbrauchbaren geht es weniger um ein Lob des Unnützen, der Faulheit oder des Nichtstuns als um die Besinnung darauf, daß aller Gebrauch das Unbrauchbare braucht, mehr noch: der Gebrauch des Unbrauchbaren verweist auf die Kunst, vom Ohne – vom Leersein, vom Virtuellen – Gebrauch zu machen, also von etwas Gebrauch zu machen, was sich der Fixierung auf eine nutzen- und gewinnorientierte Art des Gebrauchs widersetzt.

3.

Im daoistischen Buch Zhuāngzǐ findet sich folgendes Gespräch:

Huǐzǐ sagte zu Zhuāngzǐ und sprach: „Eure Worte sind unbrauchbar.“ [惠子謂莊子曰：「子言無用。」] Zhuāngzǐ sprach: „Wissen um das Unbrauchbare [Wissen um Ungebrauch, Ohne-Gebrauch, das Ungebrauchte] ist Voraussetzung dafür, um anfangen zu können, über Gebrauch [Brauchbarkeit] zu reden. Himmel und Erde sind mitnichten nicht weit und groß, aber ein Mensch gebraucht [braucht] davon nicht mehr als ausreichend Platz für die Füße. Entsteht nun neben den Füßen ein Riß bis hinab zu den gelben Quellen, ist dann der Platz noch zu gebrauchen [noch brauchbar]?“ [莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁足而墊之，致黃泉，人尚有用乎？」] Huǐzǐ sprach: „Er ist unbrauchbar [Ohne Gebrauch].“ [惠子曰：「無用。」]

Zhuāngzǐ sprach: „Nun dann ist auch klar, inwiefern die Unbrauchbarkeit [der Ungebrauch] gebraucht wird [brauchbar ist; inwiefern von der Unbrauchbarkeit Gebrauch gemacht wird].“ [莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」] (Zhuāngzǐ 26.7)¹

In diesem kurzen Gespräch, das ich in meiner Übersetzung aus dem Chinesischen wiedergebe, ist eine Fülle von philosophischen und philologischen Fragen verborgen. Von den philosophischen kann ich nur andeutungsweise sprechen, die philologischen sind zwar von den philosophischen nicht zu trennen, seien hier aber ausgespart. Erwähnt sei allerdings, dass ich von Gebrauch und Brauchbarkeit sowie Ungebrauch (Ohne-Gebrauch) und Unbrauchbarkeit spreche, um die chinesischen Zeichen yòng 用 und wúyòng 無用 zu übersetzen. Damit vermeide ich ganz bewusst die im Deutschen verbreitete Übersetzung als Nutzen oder Nützlichkeit einerseits und Nutzlosigkeit oder dem Unnützen andererseits. Durch eine solche Übersetzung wird die Bedeutung des Textes sogleich in den Umkreis des Paradigmas bürgerlicher Subjektivität gesogen, was keineswegs prinzipiell falsch ist, aber doch von Anbeginn eine Verwirrung stiftet, durch welche die Frage zu verschwinden droht, ob nicht yòng 用 und wúyòng 無用 philosophisch in die Richtung eines anderen Paradigmas der Subjektivität weisen, das vorläufig transformative Subjektivität genannt sei.

Vor diesem Horizont scheint es mir notwendig, yòng 用 (Gebrauch) klar von lì 利 (Nutzen, Gewinn) zu unterscheiden. Im ersten Kapitel des konfuzianischen Klassikers Mèngzǐ wird das Streben nach Nutzen kritisiert und der „Schaden des Nützlichkeitsstandpunkts“ betont, dem sodann der Standpunkt von Menschlichkeit und Gerechtigkeit entgegengesetzt wird.² Darin zeigt sich in aller Deutlichkeit, dass es im Begriff des Nutzens (lì 利) vor allem um die moralische und ökonomische Frage des Wertes von Egoismus und Eigennutz geht, also um eine allgemeine Haltung der Gewinn- oder Profitorientierung, die nicht nur aus konfuzianischer, sondern auch aus daoistischer Perspektive problematisiert wird. Demgegenüber bewegt sich der Begriff des Gebrauchs (yòng 用) zunächst in der Sphäre von Ontologie und Ästhetik – wenn es denn sinnvoll ist, überhaupt eine solche Terminologie zu verwenden.

In diesem Sinne möchte ich mich nun dem seltsamen philosophischen Gespräch zwischen Huizǐ und Zhuāngzǐ aus ontologischer und dann aus ästhetischer Perspektive nähern. Philosophiegeschichtlich betrachtet ist Gebrauch im Chinesischen ein Schlüsselbegriff, der einmal komplementär mit demjenigen des Wesens (tǐ 體) verknüpft ist und sodann in einflussreichen Wendungen wie derjenigen der Unbrauchbarkeit vorkommt. Unbrauchbarkeit oder Ungebrauch ist eine erklärungsbedürftige Übersetzung von wúyòng 無用, insofern deren philosophische Tiefenschicht erst ahnbar wird, wenn der unscheinbaren Vorsilbe Un- größere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Im Deutschen führt die Verwandtschaft von un- und ohn- (ohne) einen Schritt weiter: aus Unbrauchbarkeit wird Ohn-brauchbarkeit, Ohngebrauch, ohne Gebrauch oder schlicht Ungebrauch. Im klassischen Chinesisch kann wú 無 auch nominalisiert verwandt werden, was sich im Deutschen schwer ausdrücken läßt: das Ohne oder Ohne-Sein bezeichnet dann eine Leere, ein Leersein, das dem Etwas oder Mit-Sein/ Etwas-Sein (yǒu 有) gegenübersteht. Die Bedeutung dieser nominalen Bedeutung des Ohne als Leersein wird etwas klarer, wenn bedacht wird, daß wúyòng 無用 Unbrauchbarkeit oder Ohne-Gebrauch auch

1 Dschuang Dsi [Zhuāngzǐ], Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena: Eugen Diederichs, 1912, S. 203-204.

2 Mong Dsi [Mèngzǐ], Mong Dsi, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena: Eugen Diederichs, 1921, S. 1.

umgekehrt Sinn macht: Gebrauch des Ohne. Es ist möglich vom Ohne Gebrauch zu machen (以無為用). Klassisches Beispiel dafür ist das elfte Kapitel des daoistischen Buches Lǎozǐ, in dessen Verständnis ich dem Kommentar von Wáng Bì 王弼 (226-249) folge. Dort wird gesagt, dass ein Haus in seinem materiellen Sein, als Habe, Nutzen oder Gewinn bringt, aber nur aufgrund seines Ohne oder seiner Leere von ihm Gebrauch gemacht werden kann. Das Ohne eines Hauses gebrauchen, bedeutet es dort bewohnen zu können, wo es leer ist; umgekehrt ist ein Haus, das im Inneren mit Dingen ausgefüllt und zugestellt ist, nicht als Wohnort zu gebrauchen. Im elften Kapitel des Lǎozǐ findet sich nicht jenes Lob von Unbrauchbarkeit und freiem Wandern, das Zhuāngzǐ vorbringt, vielmehr geht es darum, dass das Ohne, das Leersein nötig ist, um von einem bestimmten Etwas, einer bestimmten materiellen Habe überhaupt Gebrauch machen zu können. Von einem Haus oder einem Gefäß, das vollgefüllt ist, lässt sich kein Gebrauch machen. Aller Gebrauch, so lässt sich die damit verbundene ontologische Behauptung zusammenfassen, hat den Gebrauch des Ohne nötig, um überhaupt Gebrauch zu werden. Aller Gebrauch, so scheint damit behauptet zu werden, braucht die Unbrauchbarkeit, beruht auf einem Gebrauch ohne zu gebrauchen, auf einem Gebrauch, der das Ohne leer zu lassen vermag, es also nicht vollständig verbraucht, um damit jeglichen weiteren Gebrauch unmöglich zu machen. Entsprechend geht es im Zhuāngzǐ weniger um ein Lob der Unbrauchbarkeit an sich als um die Kunst, das Unbrauchbare zu gebrauchen und damit auch um die Kunst, vom Ohne Gebrauch zu machen. Es geht somit nicht um ein Lob der Nutzlosigkeit, der Faulheit, der Muße oder des Nichtstuns, die als Gegensatz zu Nützlichkeit, Arbeit, Anstrengung und Leistung verstanden würden, vielmehr um ein arbeiten ohne zu arbeiten, eine Arbeit die mit dem Ohne arbeitet.

Solch paradoxe Formulierungen mögen verwirrend sein, sind jedoch für das Verständnis des Gesprächs zwischen Huǐzǐ und Zhuāngzǐ hilfreich. Das Gespräch beginnt mit dem ironischen Vorwurf des Huǐzǐ an seinen Freund, dessen vielfach gleichnishafte und paradoxe Reden er für unbrauchbar erklärt. Darauf antwortet Zhuāngzǐ mit der Behauptung, Wissen um das Unbrauchbare sei notwendig, um über Gebrauch/ Brauchbarkeit zu sprechen. Er versucht sodann seine Aussage durch ein Gleichnis zu belegen: Ein Mensch braucht nur wenig Platz, um zu stehen: angenommen dieser Platz wäre plötzlich von einem tiefen Abgrund umgeben, der den Menschen daran hinderte, seinen Standpunkt zu verlassen, um sich auf der großen Erde zu bewegen, wäre der Platz, auf dem er steht dann noch brauchbar? Gebrauch, brauchbar zu sein wird damit offenbar nicht schlechthin verworfen, verworfen, wird vielmehr ein Streben nach Brauchbarkeit, die vergessen hat, dass sie der Unbrauchbarkeit, des Ungebrauchs oder Ohne-Gebrauchs bedarf, um überhaupt vom eigenen Standpunkt Gebrauch machen zu können, um sich also überhaupt auf einen Standpunkt des Gebrauchs im engeren Sinne, auf einen Nützlichkeitsstandpunkt stellen zu können. Das Gleichnis wendet sich gegen eine verblendete, bedingungslose Art des Gebrauchs, die sich der Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit beraubt, so wie ein Haus unbrauchbar ist, das keinen Leerraum, keinen Freiraum des Ungebrauchten hat. Zhuāngzǐ beschränkt sich nicht auf ein Lob der Unbrauchbarkeit und somit auf eine einseitige Verklärung des Unbrauchbarseins zur Freiheit, sondern gibt der Seite des Gebrauchs das gleiche Gewicht wie dem Ungebrauch (dem Ohne-Gebrauch). Denn das Gleichnis bedeutet auch, dass es für einen Menschen ohne den Gebrauch eines bestimmten Standpunktes und einer ihm eigenen Lebensposition für ihn keine große, weite Welt, keine Weite und Größe des Himmels und der Erde geben kann: um von dem Platz, auf dem ein Mensch mit seinen Füßen steht, Gebrauch machen zu können, bedarf er des Ohne der großen, weiten Welt, von dem er aktuell nicht Gebrauch macht, deren derzeit ungebrauchte Virtualität aber notwendig ist, um vom jetzigen und von künftigen

Standpunkten Gebrauch machen zu können; andererseits existiert das Ohne nicht unabhängig von einem Standpunkt des Menschen, von dem Stück Erde, auf dem er steht: die große, weite Welt entsteht erst in dem Moment, in dem der Mensch ein Stück Boden zum Stehen in Gebrauch nimmt, um dort, für eine kürzere oder längere Zeit, zu verweilen.

Etwas abstrakter gesagt: um von dem Platz, auf dem ein Mensch mit seinen Füßen steht, Gebrauch machen zu können, bedarf er des Ohne der großen, weiten Welt, von dem er aktuell nicht direkt, sondern nur indirekt Gebrauch macht; die im Moment ungebrauchte Virtualität ist notwendig, um vom jetzigen und von künftigen Positionen Gebrauch machen, um sich auf den Weg von einer Position zu einer anderen machen zu können; andererseits existiert das Ohne nicht unabhängig vom Standpunkt eines Menschen, von dem Stück Erde, auf dem er steht: die große, weite Welt entsteht erst in dem Moment, in dem der Mensch ein Stück Boden zum Stehen in Gebrauch nimmt. Oder: Ich kann von der Stelle, auf der ich stehe, nur Gebrauch machen, wenn es das Ohne gibt, von dem ich aktuell nicht Gebrauch mache, von dem ich aber virtuell immer schon Gebrauch mache, wenn ich die Stelle gebrauche, auf der ich gerade stehe. Erst wenn ich von einer Stelle Gebrauch mache, entsteht auch das Ungebrauchte, das was ohne Gebrauch, ungebraucht und in diesem Sinne unbrauchbar ist, dasjenige, von dem aktuell nicht Gebrauch gemacht wird. Diesem wechselseitigen Hervorbringen von Ohne und Etwas, von Ohne-Sein und Etwas-Sein (Habe), von Leere und Fülle, von virtueller und materieller Welt möchte ich nun an einem ästhetischen Beispiel weiter nachgehen und zwar anhand eines Berg-Wasser-Bildes von Ní Zàn 倪瓚 (1306-1374), einem vielgerühmten Literatenmaler der Yuán-Zeit (1279-1368).

4.



Weder die materielle (physische, aktuelle) noch die virtuelle Welt sind einfach gegeben. Mit der ersten Pinselspur taucht der Maler in das Verhältnis von Materialität und Virtualität ein, gewinnt einen Standpunkt, von dem aus die Weite von Himmel und Erde wahrnehmbar wird: sich eröffnet. Kann er darauf verzichten, einen solchen Standpunkt einzunehmen, darauf verzichten, hier und jetzt zu stehen, an dieser oder jener Stelle Tuschespuren auf dem Papier zu hinterlassen? Nein. Denn Malen wie auch Leben bedeutet, zu einem Standpunkt genötigt zu sein und einen Standpunkt nötig zu haben. Um allerdings von der Lebenswelt Gebrauch machen zu können, bedarf er der Pinseltechnik, der Hand, die den Pinsel führt, der Hand, die mehr oder weniger gelernt hat, den Pinsel zu gebrauchen, sich dieses Geräts zu bedienen. Mit dem Gebrauch des Pinsels eröffnet er eine Welt, seine Welt, die Welt seines Standpunktes, die Welt seiner Malerei. Hätte er Pinsel und Tusche solange gebraucht bis das Papier gänzlich gefüllt worden wäre, hätte er also von dem unbemalten Papier gänzlich Gebrauch gemacht, dann hätte er das Bild – nach dem Maßstab dieser Tuschemalerei – totgemalt. Das

Bild wäre tot gemalt worden, weil der Maler durch unablässiges Hinzufügen von Etwas die Möglichkeit erschöpft hätte, vom Ohne Gebrauch zu machen. Indem er keine Leere, kein Unbemaltes, kein Ungebrauchtes mehr übrig gelassen hätte, wäre die Lebendigkeit des Malens und damit auch des Bildes bis auf den letzten Rest ausgeschöpft worden: erschöpft und verbraucht. Indem gleichsam die ganze Welt – des Bildes – zu seinem Standpunkt geworden wäre, hätte er diesen selbst unbrauchbar gemacht, in eine leblose und unlebbar Wüste verwandelt.

Solch tötender und tödlicher Gebrauch der Technik wäre nicht nur grob und gewalttätig, sondern schlicht lebensfeindlich, wie wenn das leere Innere eines Hauses so sehr vollgestellt würde, dass es nicht mehr betreten werden könnte und damit unbewohnbar würde. Deshalb malt er das Papier nicht voll, kultiviert vielmehr die Leere, das Weißbleiben des Papiers: die virtuelle Welt des Bildes. Er arbeitet mit dem Ungebrauchten, dem ungebrauchten Ohne, lässt es unbemalt, und zwar um der Unerschöpflichkeit des Lebens willen, nicht weil ihn der Schutz des Lebens zum Verzicht gezwungen hätte. Er lässt Teile des weißen Papiers frei und lässt damit einen unausgeschöpften, unerschöpflichen Rest. Durch solches Freilassen wird die Maltechnik zum Weg, zu einem Weg, der mehr ist als technisches Können und technische Beherrschung, insofern er die Technik aus sich selbst heraus gegen sich kehrt und damit auf den Weg der Selbstbesinnung bringt. Indem der Gebrauch das Ohne – die virtuelle Welt – nicht besetzt und dadurch aufbraucht, vielmehr so gebraucht, dass der Ohne-Gebrauch, das Ungebrauchte und Unbrauchbare dabei frei wird, verkehrt sich die Gefahr der Verwüstung durch Technik in Lebenstechnik und Lebenskunst, in einen Weg der paradoxen Kultivierung oder der Kultivierung des Paradoxen: in den Weg einer Kunst, die das Nicht-Können kann, indem sie vom Ohne-Gebrauch Gebrauch macht.

In der Literatenmalerei des Ní Zàn hat die Kultivierung des freien und weisen Wanderns und Wandeln zwischen – im Zwischen von – Ohne und Etwas, Leere und Fülle, materieller und virtueller Welt eine Stufe ästhetischer Subtilität erreicht, einen Grad literarischer Entrückung, die sich nicht nur fern hält von der Expressivität aufdringlicher Farbigkeit, sondern auch in weiter Ferne von der rasenden Hektik zu stehen scheint, mit der sich die Menschheit technischen Innovationen ausliefert, deren Folgewirkungen sich nicht abschätzen und schon gar nicht kontrollieren lassen. Die transkulturelle Vernetzung von Altem und Neuem, Westlichem und Östlichem im gegenwärtigen China, in der Vieles, was sich auszuschließen scheint, auf paradoxe Weise verbunden wird, ermutigt jedoch dazu, historischen Korrespondenzen nachzugehen, die zunächst sehr weit hergeholt erscheinen.

Der ostasiatischen Tuschemalerei ist im Westen und dann auch im Osten lange der Vorwurf gemacht worden, nicht modern zu sein, weil sie unfähig war, jene Zentralperspektive zu entwickeln, die es erlaubte, die visuelle Welt täuschend echt zu repräsentieren. Inzwischen fällt das Urteil anders aus, weil Modernisierung sich als ein offener Prozess erwiesen hat, in dem die westliche Moderne immer weniger die normative Ordnung des Denkens und Wahrnehmens zu bestimmen vermag. Plötzlich taucht die Denkmöglichkeit auf, jenes Hin-und-Her zwischen materieller und virtueller Welt, das in der faden Malerei des Ní Zàn erfahrbar wird, könnte ein Modell sein nicht nur für die Einübung in das Verhältnis von Materialität und Virtualität in der Kunst, sondern darüber hinaus für eine ästhetische und ethische, eine aisthetische Kultivierung, deren Sinn darin bestehen könnte, mit der Technik der Digitalisierung und Virtualisierung des Lebens gelassen umzugehen, indem „wir“ nämlich eine paradoxe Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur Technik erlernen und einüben.

5.

In Michel Foucaults Studien zu antiken Praktiken der Selbstkultivierung kommt dem Begriff Ästhetik der Existenz eine herausragende Bedeutung zu. Im hiesigen Zusammenhang scheint mir besonders bemerkenswert zu sein, dass Foucault die asketische – übungsbezogene – „Arbeit des Selbst an sich selbst“ mit dem verbindet, was er Techniken oder auch Technologien des Selbst nennt: Die Arbeit des Selbst an sich selbst, und damit die Subjektbildung, ist notwendigerweise vermittelt durch den Gebrauch von Dingen und technischen Geräten, durch die Menschen sich selbst gestalten und verändern. Indem wir technische Geräte gebrauchen, arbeiten wir an uns selbst. Das gilt nicht nur für den Gebrauch von Schreibstiften, Pinseln, Büchern, Notizheften und Musikinstrumenten, sondern prinzipiell auch für den Gebrauch von Computern, Smartphones und anderen elektronischen Geräten. Menschen machen durch den Gebrauch von Dingen und Geräten nicht nur Gebrauch von ihrem Körper, ihren Gefühlen und ihren geistigen Fähigkeiten, sondern bilden und verändern sich durch dieses Gebrauchen auch körperlich und geistig. Wenn auf selbstbesonnene und reflektierte Weise von Dingen und Geräten Gebrauch gemacht wird, wenn Menschen also auf selbstbesonnene Weise an sich arbeiten, dann kann von einem Weg der Kultivierung gesprochen werden. Aber was heißt selbstbesonnen? Mit Bezug auf das Buch Zhuāngzǐ läßt sich sagen, dass Selbstbesinnung den Übergang von Selbsttechnik zu Selbstkultivierung möglich macht: den Übergang von einem geschickten, vielleicht sogar virtuosen Gebrauch von Dingen und Geräten, Körpern und Gefühlen hin zu einem Gebrauch, der zugleich ein Lassen ist, hin zu einem Gebrauch, der ein Weg der Kultivierung ist, weil er um das Unbrauchbare weiß, jenes unbrauchbare und ungebrauchte Ohne, das gebrauchen zu können der Arbeit an sich selbst die drückende Erdschwere nimmt und ihr statt dessen eine himmlische Leichtigkeit verleiht.

Zum Bild von Ní Zàn läßt sich nun sagen, dass dieses unscheinbare Werk als herausragendes Beispiel chinesischer Literatenkultur gilt, weil es erlaubt, mit wunderbarer Unbeschwertheit zwischen Ohne und Etwas, zwischen virtueller und materieller Welt hin und her zu wandern und zu wandeln. Das Ohne ist darin eben nicht ein Nichts, das dem Sein gegenübergestellt würde, sondern eine Leere, die dadurch, dass sie ungebraucht bleibt, die Existenz in der materiellen Welt überhaupt erst möglich und lebenswert macht. Es offenbart sich darin eine materielle Existenz, die sich durch Offenheit und Durchlässigkeit für das Virtuelle auszeichnet. Virtualität ist darin weder bloß Simulation oder illusionäre Scheinwelt, noch eine unsichtbare Kraft, welche die sichtbare Welt hervorbringt und antreibt, sondern ein Kommunikationspartner der Materialität: Virtualität und Materialität – oder in traditioneller chinesischer Terminologie: Himmel und Erde – bringen sich durch ihr Kommunizieren wechselseitig hervor und leben aus und durch diese Kommunikation. Durch Technik nehmen Menschen an diesem Verhältnis teil. Durch Kultivierung begeben sie sich auf einen Weg, auf dem sie die paradoxe Haltung lernen und üben, die technische Welt gleichzeitig zu bejahen und zu verneinen: zu bejahen, insofern der Mensch sich ohne Technik im Verhältnis von virtueller und materieller Welt nicht zu orientieren vermag; zu verneinen, insofern der Wille, die Materialität zu beherrschen, die Virtualität zerstört und damit auch die Möglichkeit menschlichen Lebens.

Ein unbrauchbarer Mensch zu werden, ist zunächst schmerzhaft, weil diese Erfahrung Menschen den Eindruck gibt, nicht mehr gebraucht zu werden, eröffnet jedoch die Freiheit des Lassens und die paradoxe Weisheit, vom Ohne, vom Leer-Sein Gebrauch zu machen.

NÖ Forschungs- und Bildungsges.m.b.H (NFB)
und Donau-Universität Krems (Hg.)

Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen.

Auf dem Weg zu einer globalen Gesellschaft der Überflüssigen?



Tagungsband 2018
zum 7. Symposium Dürnstein

Für den Inhalt verantwortlich: Ursula Baatz und Mathias Czaika

Die in der Publikation geäußerten Ansichten liegen in der Verantwortung der Autor/inn/en und geben nicht notwendigerweise die Meinung der NÖ Forschungs- und Bildungsges.m.b.H. (NFB) oder der Donau-Universität Krems wieder.

Verlag und Druck: tredition GmbH, Halenreihe 40-44, 22359 Hamburg, 2018

ISBN: 978-3-7469-5624-4

Koordination: Bettina Pilsel

Lektorat: Friedrich Altenburg

Editing: Renate Porstendorfer

Impressum:

NÖ Forschungs- und Bildungsges.m.b.H. (NFB), 3100 St. Pölten, Hypogasse 1, 1. OG

www.symposionduernstein.at

Donau-Universität Krems (DUK), 3500 Krems, Dr.-Karl-Dorrek-Strasse 30

www.donau-uni.ac.at/mig

INHALTSVERZEICHNIS

NÖ Forschungs- und Bildungsges.m.b.H. (NFB)	
Vorwort	5
Ursula Baatz	
Vorwort	7
Mathias Czaika	
Geleitwort.....	9
Ursula Baatz	
Warum das Überflüssige notwendig ist	11
Philipp Blom	
No future? Über Zukunftsverweigerung und ihre Folgen.....	15
Andrea Komlosy	
Was ist Arbeit? Sozialhistorische Annäherungen an Verhältnisse und Diskurse.....	23
Mathias Binswanger	
Verschwindet der Mensch in der digitalen Wirtschaft?	31
Gudrun Biffel	
Arbeit im Zeitalter der Digitalisierung: Digitalisierung als Chance?.....	35
Katharina Stemberger	
Kunst macht Arbeit.....	43
Herbert Buchinger	
Arbeitsunwillig – oder?	47
Sebastian Thieme	
Selbsterhaltung und Standard-Ökonomik Eindrücke eines schwierigen Verhältnisses	53
Fabian Heubel	
Macht Unbrauchbarkeit frei? Vorläufige Gedanken über Daoismus im digitalen Zeitalter	61
Patrizia Giampieri-Deutsch	
Psychodynamische und ethische Aspekte der Arbeitsfrage	69
Ulrich Brand	
Imperiale Lebensweise und die Produktion von Überflüssigen im globalen Süden..	75
Rehema B. Namaganda	
Automatisation and small scale food producers. Uganda.	83
Juliana Fehlinger	
Ernährungssouveränität: Widerstand und Alternativen von unten zusammendenken	87
Gabu Heindl	
Wer nichts isst, soll hier auch nicht sein Planung, Konsum und Konflikt im neoliberalen Stadtraum	93

Daniel Häni	
Argumente für das Grundeinkommen	103
Pertti Honkanen	
Basic Income Experiment in Finland	105
Christian Felber	
Die Gemeinwohl-Ökonomie: ein Wirtschaftsmodell mit Zukunft.....	111
Sigrid Pohl	
Zwei Hände, ein Kopf und eine Schattenprojektion	117
Autor/innenverzeichnis.....	119
Programm Symposium Dürnstein 2018: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen. Auf dem Weg zu einer globalen Gesellschaft der Überflüssigen.....	121