DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20210605

Nicht-Handeln (*wu wei*) als politisches Prinzip. Die Kunst des Regierens bei Lao Zi und Konfuzius

Thomas Diesner

Abstract Non-action (*wu wei*) as a political principle. The Art of Ruling in Lao Zi and Confucius

To establish non-action as a political principle sounds like a contradiction to Western trained minds, since action is what underpins politics in the first place. In classical Chinese philosophy, however, wu wei (无为) was an ideal of political theory, recommended as a remedy for the urgent problems of the Zhou dynasties to restore social and political order. The principle is not only found in the Dao De Jing, a primarily political treatise attributed to Lao Zi. It also plays a central role in the discussions of the Kong Zi (Confucius) or in legalistic texts (e.g. the Han Fei Zi) of the pre-Qin dynasties.

In my work I will focus on the concept of *wu wei* in Lao Zi and Confucius. It will be explained to what extent the translation of the term with "non-action" is at least problematic and remains incomprehensible without considering the metaphysical context (such as the concepts of dao 道 or zi ran 自然). Two readings become clear, on the one hand the Confucian version of moral cultivation, on the other hand the more anarchistic version of philosophical Daoism.

Contrary to an equation with Western concepts, e.g. an ultraliberal *laissez-faire* state, the difference between a Confucian and a Daoist understanding of *wu wei* is to be developed and an attempt made to connect to contemporary discourses of political theory by means of a psychoanalytical (Lacanian) approach.

Keywords: *Confucius, Lao Zi, Lacan, political action, wu wei*

"Nicht-Handeln„ (*wu wei* 无为)[1] als ein politisches Prinzip zu empfehlen, klingt für westlich geschulte Ohren nach einem Widerspruch, ist doch Handeln das, was das Politische überhaupt erst begründet. In der klassischen Chinesischen Philosophie jedoch war *wu wei* ein Ideal politischer Theorie, empfohlen als Heilmittel für die drängenden Probleme in den Zeiten der Zhou-Dynastien und der Streitenden Reiche (战国时代), die soziale und politische Ordnung wieder herzustellen. Zu finden ist das Prinzip nicht nur im *Dao De Jing* 道德经, einer primär politischen Abhandlung welche Lao Zi 老子 zugeschrieben wird. Auch in den Gesprächen des Konfuzius 孔子 (Kong Zi) oder in legalistischen Texten (bspw. das *Han Fei Zi*, 韩非子) der Prä-Qin Dynastien spielt *wu wei* als Handlungsprinzip ein wichtige Rolle.

1 Für die Schreibweise chinesischer Namen und Begriffe nutze ich die chinesischen Kurzzeichen und die phonetische Umschrift des Hanyu Pinyin.

In meiner Arbeit werde ich mich auf die beiden Klassiker des Daoismus und des Konfuzianismus (Ruismus), Lao Zi und Konfuzius, beschränken. Da es nicht um eine Begriffsgeschichte, sondern um die Explikation eines Begriffs bzw. Konzepts zweier chinesischer Klassiker gehen soll (I.; II.), verfahre ich typologisierend und fokussiere insbesondere auf den Unterschied zwischen einem konfuzianischem und daoistischem Verständnis. Dies ermöglicht schließlich, in einen inter- bzw. multikulturellen Diskurs, einen Polylog der Traditionen (Wimmer 1996) einzutreten und nach der Spezifität eines Begriffes zu fragen, nach der Differenz, die dieser insbesondere in den westlichen politischen Diskurs (III.) einzubringen ermöglicht.

Einige historische Anmerkungen zur Textlage scheinen vorab angebracht: Konfuzius lebte vermutlich von 551 – 479 v.u.Z., für Lao Zi hingegen sind die Lebensdaten weitaus unbestimmter. Gewöhnlich wird er als Zeitgenosse von Konfuzius porträtiert, einige Historiker gehen davon aus, dass er in der Zeit der Streitenden Reiche im 4. Jahrhundert v.u.Z. gelebt haben soll. Andere bestreiten gänzlich, dass der "alte Meister„ als historische Person überhaupt gelebt hat. Allerdings war es nicht unüblich eine Person je nach sozialer Stellung mit verschiedenen Namen zu repräsentieren. Die Biographie des Han-zeitlichen Historikers Sima Qian 司马迁 gibt bspw. Lǐ Ěr 李耳 als Personennamen und Lǎo Dān 老聃 als Autorennamen an, Lao Zi wäre demnach nur eine Ehrenbezeichnung. Für die Überlieferung der Texte ist es ebenfalls nicht unwichtig zu berücksichtigen, dass diese frühen Philosophen ihre Positionen und Argumente nicht schriftlich, sondern in mündlicher Form, in Gesprächen, vermittelten (Rosemont 2017). Die klassischen Schriften, wie sie uns heute zur Verfügung stehen, sind daher meist Zusammenstellungen der Schüler, wie die Gespräche (*Lun Yu*,论语) des Konfuzius, oder Textsammlungen verschiedener Quellen, wie das *Dao De Jing*[2] (Bauer 1974, 46; 62).

1.

Beginnen möchte ich mit einer Generalisierung, die sich im Verlauf der Arbeit zu erweisen hat: Im Unterschied zu westlichem Denken interessiert sich chinesisches Philosophieren vor allem für praktische Fragen in einer Weise, die Entwicklung, Kultivierung und die Fertigkeiten und Methoden hierfür in das Zentrum der Auseinandersetzungen rücken. Slingerland spricht von "practical skill knowledge„ und einem "ideal of perfectly skilled action„ (Slingerland 2000, 294; 295), das anzustreben die verschiedenen Ansätze von Daoismus und Konfuzianismus eint. Das Chinesische Denken, so Slingerland "[...] emphasize[s] a sort of knowledge appropriate to a subject already engaged in the world through the medium of 'the act„ (Slingerland 2000, 294).

In einer Abkehr vom Jenseitigen des Himmels (*tian*,天), vom Schicksal (Bauer 1974, 42), entfaltete Konfuzius ein System, das den Menschen und die Tugend der Menschlichkeit (*ren*,仁) in das Zentrum seiner Lehre stellen. Dies bewirkte eine Verschiebung im Denken, das nun nicht mehr das Charisma eines Regenten, legitimiert im himmlischen Mandat, und auch nicht mehr "[...] die Existenz der Geister, der Abgeschiedenen und der verschiedensten Wesenheiten in der

2 Für die Zitate von Konfuzius und Lao Zi nutze ich die Übersetzungen von Günher Debon für das Dao De Jing und von Ralf Moritz für das Lun Yu (vgl. die Literaturangaben).

Natur [...]„ (Bauer 1974, 46) favorisiert. Nach wie vor von Wert, stellen diese Perspektiven nun jedoch einen vom Menschen abgeleiteten, moralischen oder ästhetischen Wert dar:

"Während sich der 'Himmel, zu einer obersten Ordnungsmacht wandelte, die keineswegs willkürlich, sondern nur gebunden an menschlich-moralische Normen in den Geschichtsverlauf eingreift, und natürlich noch viel weniger mehr einen von der Welt abgelösten Platz darstellen kann, wurde die Mauer zwischen dem Diesseits und einem möglichen Jenseits weiter verstärkt.„ (Bauer 1974, 46)

In den Wirren der Kriege um die Vormacht, die erst mit der einigenden Gründung der Qin-Dynastie im Jahr 221 v.u.Z. ihr vorläufiges Ende nehmen sollten, sah Konfuzius als wichtigste Aufgabe die Gründung einer hierarchisch geordneten Welt unter der Führung eines Regenten, der seine Legitimation aus seinen menschlichen Tugenden (de, 德) bezog (Bauer 1974, 47):

"Konfuzius sprach: 'Wer nach sittlichen Grundsätzen regiert, gleicht dem Polarstern; er behält seinen Platz, und die anderen Sterne umkreisen ihn.'„ (*Lun Yu*, II,1)

Diesem tugendhaften Handeln des Regenten gemäß richten sich alle anderen nach seinem Vorbild aus und nehmen so ihren gegebenen Platz in der Ordnung der Hierarchie ein:

"Ji Kang-zi fragte Konfuzius, was Regieren heiße. Der Meister antwortete: 'Regieren [*zheng*, 政] heißt das Rechte tun [*zheng*, 正]. Würdet Ihr Euch dabei an die Spitze stellen, wer würde dann wagen, anders zu handeln?'„ (*Lun Yu*, XII,17)

Um das Rechte tun zu können, bedarf es zudem bestimmter epistemischer und begrifflicher Voraussetzungen. In diesem Sinne bedeutete Regieren vor allem ein Klären und Berichtigen (*zheng zhe, zheng ye*, 政者, 正也 ; *Lun Yu*, XII,17) von Situationen und (Sprach-)Praktiken. Dies erst würde es ermöglichen, Moral und Ritual (*li*, 礼) richtig anzuwenden bzw. umzusetzen. Deutlich wird dies in folgender Passage:

"(Der Schüler) Zi-lu sprach zu Konfuzius: 'Wenn Euch der Herrscher des Staates Wei die Regierung anvertraute – was würdet Ihr zuerst tun?'.
Der Meister antwortete: 'Unbedingt die Namen richtig stellen. (正名) [...] Der Edle ist vorsichtig und zurückhaltend, wenn es um Dinge geht, die er nicht kennt. Stimmen die Namen und Begriffe nicht, so ist die Sprache konfus. Ist die Sprache konfus, so entstehen Unordnung und Mißerfolg [...].'„ (*Lun Yu*, XIII,3)

Das Richtig-Stellen-der Namen (*zheng ming*), die philosophische Arbeit am Begriff, wird hier zu einer Kernkompetenz erfolgreichen Regierens. Diesem idealistischen Ziel verpflichtet, sah sich Konfuzius – trotz einer gewissen Vergeblichkeit der Umsetzung – nicht ohne historische Vorbilder. Insbesondere in den legendären Regenten Yao und Shun sah er die Möglichkeit einer Regentschaft durch Tugend bereits verwirklicht gewesen. Dennoch schien man von Konfuzius als einem Mann zu sprechen, "[...] der weiß, daß seine Ideen nicht zu verwirklichen sind, aber [der] dennoch nicht davon abläßt [...].„ (*Lun Yu*, XIV,38), man könnte sagen, der ein utopisches

Ziel verfolgte. Doch auch hier mag Konfuzius auf die motivierende Wirkung einmal etablierter Vorbilder vertraut haben.

Obwohl der Begriff des *wu wei* in der politischen Theorie des Konfuzianismus eine große Rolle spielt (Ames 1994, 28), kommt er im *Lun Yu* nur an einer Stelle vor:

"Konfuzius sprach: 'Das Reich in Ordnung halten und selbst dabei ruhig und gelassen [*wu wei*] bleiben – das konnte doch wohl nur (der alte Kaiser) Shun. Denn was tat er anderes, als ernst und würdevoll auf dem Thron zu sitzen, das Gesicht nach Süden gewandt?„ (*Lun Yu*, XV,5)

Der Konfuzianer Xun Zi 荀子 (3. Jh. v.u.Z.) scheint sich später auf diese Stelle zu beziehen und interpretiert das Prinzip des *wu wei* als eine Methode, welche die moralische Haltung oder den moralischen Geist in einer bestimmten Situation angemessen zu *aktualisieren*, sowie zu *kultivieren* vermag (Ames 1994, 30-31). In der Übersetzung von Herrlee G. Creel heißt es bei Xun Zi:

"To appraise virtue and employ the able in bestowing office is the way of the sage King [...] Thus the Son of Heaven need only correct his person.„ (Creel, zit. in Wohlfart 2001, 83)

2.

Vom *Dao De Jing*, obwohl im westlichen Kulturkreis zumeist als ein spiritueller Text wahrgenommen, lassen ein Großteil der Kapitel erahnen, dass es sich hierbei vor allem um ein politisches Traktat gehandelt haben könnte (Ames 1994 38). Auch im *Dao De Jing* geht es um eine ideale Gesellschaft, die in der Verknüpfung von Tugend (*de*) mit dem Prinzip des *wu wei* ihre Fundierung findet. Im Unterschied zu Konfuzius beruht diese jedoch auf einer natürlichen Ordnung, d.h. in der Identität mit dem, was im chinesischen Denken als Weg (*dao,* 道) bezeichnet wird, und findet in "Einfachheit und Schlichtheit„ (Bauer 1974, 64) ihren Ausdruck. Deutlich wird hierin der Unterschied zum Konfuzianismus, dessen eingeschränkter Fokus auf moralische Kultivierung und Bildung nicht notwendigerweise Menschlichkeit (*ren*) zu entwickeln geeignet schien. Ein tieferes und grundlegenderes Bemühen wird dagegen von Lao Zi angemahnt. Roger Ames beschreibt die Differenz zwischen Konfuzianismus und Daoismus wie folgt:

"The significant difference lies in the fact that the Confucians believe that *te* [*de*, die Tugend] must be expressed in such a manner as to achieve rightness (*yi*) in each human situation. The Taoists, on the other hand, interpreting yi as a normative standard, reject such moral principles as both artificial and arbitrary.„ (Ames 1994, 32)

In kritischer Absicht werden die konfuzianischen Tugenden als kulturell-normative Standards interpretiert und damit als künstlich und willkürlich zurückgewiesen. Deutlich wird dies besonders im 19. und im 38. Kapitel des *Dao De Jing (DDJ)*, in denen die Kultivierung konfuzianischer Tugenden (Menschlichkeit 仁, Gerechtigkeit 义, Sittlichkeit 礼) als zu formal und daher unzureichend, nicht wirklich 'gelebt„ dargestellt werden:

"Brich ab die Heiligkeit, verwirf die Klugheit! So wird dem Volke Nutzen hundertfältig. Brich

ab die Menschlichkeit, verwirf die Rechtlichkeit! So kehrt das Volk zu Kindgehorsam, Elternliebe. Brich ab Geschicklichkeit, verwirf den Nutzen! So finden keine Räuber sich und Diebe.

Diese drei für Kultur zu nehmen, das reicht nicht aus [...]„ (*DDJ*, 19)

"Höchste Tugend [*de*] weiß von der Tugend nicht; daher gibt es die Tugend. Niedere Tugend lässt von der Tugend nicht; daher mangelt die Tugend.

Höchste Tugend ist ohne Tun [*wu wei*]; ist auch ohne Grund warum sie täte. Niedere Tugend tut, hat auch einen Grund warum sie tut.„ (*DDJ*, 38)

Der Begriff des *wuwei* kommt im *Dao De Jing* zwölf mal vor, von denen zumindest sechs Stellen im Kontext des Regierens stehen (Wohlfart 2001, FN 36). Besonders interessant sind die Stellen, in denen das *wu wei* als *wei wu wei*, also ein Handeln oder Tun ohne Tun auftritt (Wohlfart 2001, 89), da hier eine mögliche Interpretation ansetzen kann. Das 3. Kapitel des *Dao De Jing* spricht dann auch von einem "Tun ohne Tun„ (*DDJ*, 3) worüber ausschließlich eine umfassende Regierungsarbeit zu leisten wäre. Das 63. Kapitel erläutert dazu:

"Tun, was ohne Tun. Schaffen, was ohne Geschäft. Kosten, was ohne Köstlichkeit. Nimm Großes für klein, Vieles für wenig! Vergilt Groll mit Tugend.

Schwieriges planen, solang es leicht; Großes tun, solang es klein: Die schwierigsten Werke der Welt sind sicher aus Leichtem gemacht; die größten Werke der Welt sind sicher aus Kleinstem gemacht.

Deshalb der Heilige Mensch: Bis ans Ende tut er nichts Großes. Darum kann er vollenden seine Größe [...]„ (*DDJ,* 63)

Während man also bei Konfuzius von einer ethisch motivierten Zurückhaltung sprechen kann, findet sich im *Dao De Jing* eine Zuspitzung des Konzeptes des *wu wei*, das über einen moralisch-praktischen Kontext, wie bspw. auch dem einer Klugheit (φρόνησις) bei Aristoteles, hinaus geht. Bei Lao Zi geht es um eine kognitive Haltung, die vor allem das Ziel hat, die individuelle Persönlichkeit im wirklich "Unverlierbaren„, in der Schlichtheit und Natürlichkeit des "wahren Menschen„ (*sheng ren* 圣人) zu erfassen (Bauer 1974, 69) und aus dieser Haltung heraus zu handeln. Nicht umsonst betont Wolfgang Bauer die Bedeutung des Lebensbegriffes als Kernbegriff, dessen Interpretation im Konfuzianismus und Daoismus voneinander abweichen. Während das konfuzianische Leben (*ming* 命 : Leben, Schicksal) sich dem *dao* einpasst, indem es seine soziale Funktion gewissenhaft erfüllt, ist das daoistische Leben (*sheng* 生) vor allem Natur (*xing* 性) im Sinne einer schöpferischen Kraft (*natura naturans*), in stetem Wandel, ohne feste (bleibende) Form (Bauer 1974, 66 ff.). Über den Begriff des Lebens vermittelt, ist dann auch die Schlichtheit der natürlichen Ordnung in ihrem Wirken zu erfassen und sich dieser im "Zurückschneiden der Persönlichkeit„ (Bauer 1974, 69) einzupassen. In theoretischer Hinsicht muss für diese Position allerdings erst einmal der Weg bereitet werden, wofür es nötig ist, "[...] to hammer away at what is conventionally regarded as knowledge and freedom to discredit popular misconceptions and suggest that alternatives might be considered.„ (Ames 1994, 39).

Ein weitere Explikation des Begriffes ist nur schwer möglich, zieht man nicht weitere daoistische Konzepte hinzu. Es sind besonders der Begriff des *dao* 道 und der Begriff des *zi ran* 自然, die von

Bedeutung sind. *Dao* wird oft als Weg, Prinzip, Wahrheit übersetzt, je nach Kontext sind allerdings verschiedene Ebenen des Begriffes des *dao* zu unterscheiden. So spricht bspw. Roger Ames von einem konstanten *dao*, als ultimativer Realität und Absolutem, von einem natürlichen *dao*, das die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur umfasst und dem *dao* des vollendeten Menschen (Ames 1994, 34). Letzterer lebt in Harmonie mit dem natürlichen *dao*, das *wu wei* stellt auch hier die Methode der Aktualisierung dieses natürlichen *dao* dar. Das *zi ran*, die Natürlichkeit und Spontaneität der Person im Handeln, stellt einen weiteren Aspekt der Übung dar wie auch das Ergebnis dieser Arbeit der Harmonisierung von individuellen Strebungen und natürlichen Dynamiken. Lao Zi geht damit weit über eine moralische Kultivierung des Konfuzius hinaus. Der Zusammenhang dieser verschiedenen Konzepte wird deutlich im Kapitel 25 aufgezeigt:

人法地，地法天，天法道，道法自然.
"Man follows the earth. Earth follows heaven. Heaven follows the Tao. Tao follows what is natural.„ (*Dao De Jing GFJE*, 25)

Das Ziel des *wu wei* ist damit das *zi ran* (vgl. Wohlfart 2001, 105), ein Handeln, das sich spontan den Gegebenheiten anpasst, eine "rezeptive Spontaneität„, und frei willkürlichen Eingreifens, als "passive Aktivität„ (*wei wu wei*) (Wohlfart 2001, 106), welches dem natürlichen Geschehen keinen Zwang antut. Alternative Übersetzungen des *wu wei* als der des Nicht-Handelns werden daher in verschiedenen Übersetzungen angeboten, je nachdem auf welchen Aspekt des *wu wei* fokussiert wird, bspw.: Tun ohne (absichtsvolles) Tun (vgl.: Wohlfart 2001, 91f.), "acting naturally„ (Ames 1994, 28), "non-assertive action„ (Chen, 2015, 96) "acting without intentions„ (Lee 2020, 117), "effortless action„ (Slingerland 2000).

Bezieht man diese Interpretation auf die Kunst des Regierens, so lässt sich analog von einem "government by nongovernment„ (Ames 1994, 39) sprechen:

"[...] Deshalb des Heiligen Menschen Regierung: Er leert ihren Sinn und füllt ihren Bauch; er schwächt ihren Willen und stärkt ihre Knochen: Ewig läßt er das Volk ohne Wissen, ohne Begehren [无知，无欲] und wirkt, daß die Klugen nicht wagen zu tun.
Tut er das Ohne-Tun (wu wei), ist nichts, das nicht regiert würde.„ (DDJ, 3)

Auch wenn diese deutsche Übersetzung einen rigiden Regierungsstil vorstellen lässt, tatsächlich sollte ein Regieren vor allem auf Einfachheit ("ohne Begehren„) und Schlichtheit ("ohne Wissen„) abzielen und einer Gewalt und Zwang übenden Herrschaft entgegengesetzt sein. Ein "vollendeter„ Regent zeichnet sich dann durch bestimmte Eigenschaften, wie bspw. Gewaltlosigkeit (不争, DDJ, 68), Zurückhaltung (DDJ, 7), die auch den Verzicht auf Worte und Befehle (希言自然, DDJ, 23), Besitz (不有, DDJ, 51) einschließen kann, durch "Leere„ (*xu*, 虚) und Stille, Gelassenheit (*jing*, 靜) (DDJ, 16) aus (vgl. Ames 1994, 39 – 41). Auch hier bleibt das Handeln durch *wu wei* mit dem *dao* verbunden und in einen kosmischen Kontext eingebunden:

"Wer nicht das Ewige kennt, schafft sinnlos Unheil; wer das Ewige kennt ist duldsam. Duldsam ist aber: unbefangen; unbefangen ist aber: himmlisch; himmlisch ist aber: der Weg [...]„ (DDJ, 16)

Es ist also nicht nur eine kluge Einsicht in die Begrenztheit des Wissens und die Unbestimmtheit der Zukunft, die ein zurückhaltendes Regieren ratsam erscheinen lässt, sondern das Ziel einer perfekten Harmonie mit der natürlichen bzw. himmlischen Ordnung, die das Regieren mühelos und effektiv werden lassen soll. Somit gilt letztlich für Daoismus und Konfuzianismus das, was sich bereits in einer der frühesten Anthologien von Gedichten, dem Shijing 诗经, findet: "Heaven guides the people with great ease.„ (Book of Odes 254 in: Slingerland 2000, 312).

3.

Versucht man die klassisch chinesischen Ansätze der politischen Philosophie des Konfuzius und des Lao Zi mit einem westlichen Kontext zu verknüpfen, so fällt auf, dass es sich bei beiden um einen empfohlenen Regierungsstil mit dem Ziel einer stabilen und harmonischen Ordnung handelt und dessen Kern von tugendhaftem Handeln bestimmt ist. Als Vorbild ist der Regent einer, dessen Handeln eine gewisse Zurückhaltung (Gewaltlosigkeit im weitesten Sinne) und Bescheidenheit auszeichnet, was ihn erst in die Lage versetzt Einfluss auszuüben. Gegenteiliges Handeln hätte dann auch nachteilige Konsequenzen für das Zusammenleben und damit die Ordnung eines Staatssystems. Es ist somit die zentrale Frage, wie ein solches Handeln zu erreichen ist, auf welchem Wege es kultiviert werden kann. Dies zielt auf etwas wesentlich Praktisches im chinesischen Denken und hier unterscheiden sich auch Daoismus und Konfuzianismus.

Das *wu wei* bezeichnet nun die Methode, durch welche die Tugenden realisiert werden können. Subjektive Motive des Handelns, wie Begehren, (Halb-)Wissen, gilt es zumindest zu reflektieren, zu mäßigen, wenn nicht gar aufzulösen, um ein Handeln der Situation anzupassen. Für Konfuzius ist zudem das Klären von Begriffen und Situationen Aufgabe des Regenten, eine Voraussetzung für die Anwendung moralischer Grundsätze (*de*) und Riten (*li*), um eine stabile soziale Ordnung zu stiften. Für Lao Zi hingegen scheinen es vor allem Extrempositionen (DDJ, 22) zu sein, welche die Schlichtheit (DDJ, 32) und in Konsequenz auch die Ordnung des Zusammenlebens stören können. Einfachheit des Lebens und Schlichtheit der Ordnung ermöglichen ein Handeln, dass sich aus der gegebenen Situation natürlich ergibt. Empfohlen werden zudem bestimmte Strategien der Gewaltlosigkeit nach dem Prinzip: das Weiche besiegt das Starke (DDJ, 36).

Dass das Normativ der Harmonie besonders im Konfuzianismus nicht ohne Probleme ist, zeigen die gegenwärtigen Bestrebungen Chinas einer unterstützenden Stabilisierung der Politik der Kommunistischen Partei Chinas durch eine neuerliche Förderung einer konfuzianischen Moral. Es zeigt sich somit zumindest eine Ambivalenz zwischen einem kultivierenden und einem normierenden Verständnis in der konfuzianischen Ethik. Geht man hingegen mit der Kritik des Daoismus (des Lao Zi) an den Formalismen des Konfuzianismus über dessen potentiell normierenden Charakter hinaus und versteht das *wu wei* nicht nur als eine *soziale* Methode der Kultivierung, vermag man ein anarchisches Moment verborgen finden. In einigen späteren daoistischen Texten der Wei-Jin Ära (265 – 420 u.Z.) werden dann tatsächlich auch anarchistische Positionen vertreten (Rapp 2012).

In deren Konsequenz scheint eine mögliche daoistische Kritik am Souveränitätsbegriff

interessant. Es ist besonders die Auffassung von Souveränität, die Carl Schmitt mit dem Ausnahmezustand verknüpfte, die für eine solche Kritik relevant sein dürfte. In der Politischen Theologie (1934) führt gleich der erste Satz zum Kern des Themas: "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.„ (Schmitt 1934, 11). Es ist sicherlich das, dieser Explikation implizite Bestreben politischer Institutionen (von der Schmitt bekanntermaßen nicht frei war), welches Kritiker an der Legitimität einer höchsten staatlichen Autorität zweifeln lässt. Steht doch ein solch entscheidungsmächtiger Souverän zu einem Teil außerhalb der Norm, deren Anwendung eine gewisse Ordnung bereits voraussetzen würde (Schmitt 1934, 12, 13). Das *Dao De Jing* kennt einen solchen Ausnahmezustand (und damit einen solchen Souverän) nicht. Die Ordnung, das *dao,* bestimmen die Gesetze von Himmel und Erde und letztlich auch die Ordnung und das Handeln der Menschen. Der ideale Regent ist einer, der sich dieser Ordnung nicht eigennützig entgegenstellt, sich nicht aus dieser Ordnung hervortut oder erhebt. Die Dynamik und Ordnung des Lebens gibt Orientierung.

Handeln wird im Daoismus nicht mehr allein an die Wege des Menschen, sondern darüber hinaus an die natürlichen Wege des Seins (das natürliche *dao*), an die "intrinsische Natur der Dinge" (*Key Concepts* 1, 84) gebunden. Das anarchische Moment bezöge sich also auf eine Ordnung, welche der Gesellschaft transzendent und der auch ein Regent unterworfen bleibt, was letztlich die Kritik an einem Regenten bis hin zum Widerstand gegen diesen legitimieren könnte. Hingegen für einen Regenten (sollte dieser noch nötig sein) bedeutete dies, sich in seinen Entscheidungen zurückzuhalten: "Wer dem Volk will über sein, stellt sich in seinem Wort ihm unter.„ (DDJ, 66). Mit Blick auf das *wu wei* des Regenten im *Dao De Jing* ließe sich daher vor allem für eine prinzipielle Vermeidung des Souveränitätsbegriffs im politischen Diskurs oder, wie Agamben es formuliert, für eine "unwiderruflichen Abwendung von jeder Souveränität„ (Agamben 1996/2006, 17) argumentieren.

Dass es sich beim *Dao De Jing* auch nicht um eine schlicht gegenteilige Position zum Souveränitätsdenken handeln kann, zeigt nicht zuletzt der Anspruch bzw. die Notwendigkeit aktiver Selbstkultivierung. Es ist daher nicht von einem *laissez-faire* zu sprechen, wie der damalige Berater am Hof des französischen Königs Louis XV, François Quesnay (1694–1774), meinte, der sich hierbei vom *wu wei* inspirieren ließ (van Nordon 2020, 36). Eine "spontane Ordnung„ (Hayek 1998) wird nicht durch bloße Passivität eines nicht Einmischens, des Nicht-Handelns, sondern für Lao Zi durch die Arbeit der Kultivierung der eigenen Person verwirklicht, für die ein möglicher Regent als Vorbild stehen sollte. Das *wu wei* ist auch in diesem Sinne ein aktives Prinzip, durch welches die Bedingungen für die (Selbst-)Realisierung von Ordnung überhaupt erst hergestellt werden müssen. Ohne dieses Kultivierungsmotiv würden die Vorstellungen einer (wirtschaftlichen) Ordnung als eines nicht angestrebten Resultats menschlichen Handelns im Prinzip der "unsichtbaren Hand„ (Smith 1776/2005) genauso ambivalent bleiben, wie ein übersteigertes Normierungsbemühen.

Letztlich führt die Entgegensetzung von Positionen souveräner Herrschaft und anarchistischer Modelle zu einem der vielen antithetischen Dualismen, an denen sich das westliche Denken gerne abarbeitet. Eine daoistische Position würde sich wohl einer solchen Entgegensetzung verweigern und mittels einer paradox erscheinenden Formel – wie der des *wei wu wei* – eine praktische

Auflösung fordern oder gar erzwingen.

Greift man noch einmal auf das Konzept eines Souveräns zurück, dann wäre vielleicht hier eher von einer funktionale Leerstelle zu sprechen, wie die Beispiele im 11. Kapitel des *Dao De Jing* nahe legen:

"Der Speichen dreimal zehn auf einer Nabe stehen. Eben dort, wo sie nicht sind ist des Wagens Brauchbarkeit.
Man knetet Ton zurecht zum Trinkgerät: Eben dort, wo keiner ist, ist des Gerätes Brauchbarkeit [...]„ (DDJ, 11)

Man mag dabei an das Beispiel des Kruges als Signifikanten im Seminar zur *Ethik der Psychoanalyse* von Jacques Lacan erinnert sein. Die Leere, welche die Funktion des Kruges ausmacht, aber auch umgekehrt, das Formen des Kruges, dass diese Leere erst schafft: "[...] es gibt Identität zwischen der Ausformung des Signifikanten und der Einführung einer Kluft, eines Lochs im Realen„ (Lacan 1986/2016, 151). Es wäre sicherlich nicht uninteressant diese Spur weiter zu verfolgen und den daoistischen Regenten als eine Form zu interpretieren, [...] als Objekt, das gemacht ist, die Existenz der Leere im Zentrum des Realen zu repräsentieren, was das *Ding* heißt [...]" (ibid.), d.h. den Kaiser als Grund des Begehrens zu setzen. Somit wird er nicht nur Vorbild, sondern Ursache eines tugendhaften Handelns, das der unendlichen Vervollkommnung offen bleibt:

"Deshalb der Heilige Mensch: Wenn er das Eine umfaßt, wird er zum Richtmaß dem Reich.„ (DDJ, 22)

Natürlich ist hier noch einmal festzuhalten, dass ein daoistisches Verständnis des *wu wei* nicht mit dem einer Leere gleichzusetzen werden kann. Für eine weiterführende Interpretation wäre es – ausgehend von diesem Zitat – ebenfalls interessant, das Verhältnis von Universalität und Partikularität aufzugreifen, welches einen wesentlichen Aspekt der politischen Theorie u.a. von Ernesto Laclau ausmacht. Bezüglich dieses Verhältnisses betont Laclau die Schwierigkeiten und Gefahren der einseitigen Auflösung angesichts einer scheinbar unüberbrückbaren Kluft zwischen beiden. Entweder ist das Universelle nichts anderes als ein zu einem bestimmten Zeitpunkt dominant gewordenes Partikulares oder das Partikulare ignoriert die universellen Grundlagen (bspw. bestimmte Gleichheitsrechte) über die es sich zu legitimieren sucht. Um diesen falschen Dilemmata zu entgehen, plädiert Laclau dafür, das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus als ein konstitutives Spannungsverhältnis zu begreifen. Das Universelle bliebe dann Teil des Partikularen, was auch bedeutete, dass die Identität des Partikularen durch einen Mangel, einen Riss gekennzeichnet ist, da ihre vollständige Konstitution als ein rein Partikulares scheitern muss (Laclau 1996/2002, 45ff.). Die Auflösung des Verhältnisses von Universalem und Partikularem, das Überwinden der Kluft zwischen beiden, würde letztlich die "wahre Ordnung„ herstellen: "[...] in the case that the split could be superseded [...] society would have reached its *true* order, and that all dissent would thereupon have come to an end. Obviously no social division or democratic competition between groups is possible in such conditions [...]„ (Laclau 1994, 5).

Lao Zi's Regent könnte die prinzipielle Möglichkeit, vielleicht nicht einer solchen Überwindung,

jedoch eines harmonischen Verhältnisses von Universalem und Partikularem demonstrieren. Als Repräsentant des *dao* wäre er ein konkretes Universales, dass paradoxerweise leer ist und sich seiner hegemonialen Potenzen enthält. Dies könnte einen einigenden Effekt erzeugen, ohne die Partikularitäten in ihrer Identität zu fixieren, also eine totale Ordnung zu etablieren, sondern Raum für Identifizierungen lässt und die Spontaneität und Flexibilität daoistischen Handelns (*wu wei*) ermöglicht.

Hier ist abschließend auch die *differentia specifica* zu sehen, die das Prinzip des *wu wei* in den westlichen Diskurs einzuführen ermöglicht: Sie besteht in einer praktischen und immer wieder neu herzustellenden Einheit von theoretisch widersprüchlichen Positionen, nicht indem es eine Entscheidung für oder gegen eine dieser Positionen trifft, sondern in deren steter praktischer Aufhebung. Die Fixierung einer Identität wird im *wu wei* unmöglich, stattdessen ermöglicht es freie Identifizierungen und damit spontanes und flexibles Handeln. Auch wenn das utopische Moment der politischen Theorie insbesondere des Daoismus offensichtlich ist, ermöglicht es vielleicht einen (selbst-) kritischen Blick auf gegenwärtige politische Positionen und eröffnet Wege – mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (1991) – die auf Identitäten fixierte, antagonistische Verfassung unserer Gesellschaften in einen agonistischen Pluralismus umzuwandeln.

Literatur:

Agamben, Giorgio (1996/2006). *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik [Mezzi senza fine – Note sulla politica].* Übers. v. Sabine Schulz. Züric h, Berlin: Diaphanes.

Ames, Roger T. (1994). *The Art of Rulership. A Study of Ancient Political Thought.* State University of New York Press.

Bauer, Wolfgang (1974). *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas.* München: DTV.

Chen, Guying (2015). 老庄新论 English translation: *Rediscovering the Roots of Chinese Thought.* Translated by Paul D'Ambrosio. St. Petersburg/FL: Three Pines Press.

Dao De Jing (DDJ). Lao-tse. Tao-Te-King. Übersetzt von Günther Debon. Stuttgart: Reclam 2019.

Dao De Jing (GFJE). Lao Tsu - Tao Te Ching. Transl. by Gia-Fu Feng and Jane English. Wildwood House 1991 (first published 1972).

Hayek, Friedrich August von (1998). *Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy.* London: Routledge & Kegan Paul.

Key Concepts in Chinese Thought and Culture (2015 ff.). Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press.

Lacan, Jacques (1986/2016). *Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch VII.* Transl. into German by Norbert Haas. Wien, Berlin: Verlag Turia und Kant.

Laclau, Ernesto (ed.) (1994). *The Making of Political Identities.* London, New York: Verso.

Laclau, Ernesto (1996/2002). *Emanzipation und Differenz [Emancipation(s)].* Übers. v. Oliver Marchart. Wien: Turia und Kant.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus.* Wien: Passagen Verlag.

Lun Yu. Konfuzius Gespräche. Aus dem Chinesischen übers. und hrsg. von Ralf Moritz. Stuttgart: Reclam.

Rapp, John A. (2012). *Daoism and Anarchism. Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China.* [Contemporary Anarchist Studies] London, New York: Continuum International Publ.

Rosemont Jr., Henry (2017). Translating and Interpreting Chinese Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.

stanford.edu/archives/spr2017/entries/chinese-translate-interpret/>.

Slingerland, Edward (2000). Effortless Action: Wu-Wei as a Spiritual Ideal in Early China. *Journal of the American Academie of Religion* 68(2). 293-328.

Schmitt, Carl (1934). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität.* München, Leipzig: Duncker und Humblot.

Smith, Adam (1776/2005). *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker* [An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations]. Stuttgart: UTB.

van Nordon, Bryan W. (2020). Taking Non-Western Philosophy Seriously. *Literary Supplement (TLS)*, March 6, 2020. 36.

Wimmer, Franz M. (1996). Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie? In: Ram Adhar Mall und Notker Schneider (Hrsg.). *Ethik und Politik in interkultureller Sicht.* (*Studien zur interkulturellen Philosophie*, Bd. 5) Amsterdam: Rodopi: 39-54.

Wohlfart, Günter 2001. *Der philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse).* [Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie, Band 5]. Köln: edition chōra.