

Bioästhetische Selbsttechniken: Reflexionen zur französischen Zhuangzi-Forschung

Fabian Heubel*

1. Konversion der europäischen Welt

Eine mögliche Verbindung zwischen dem daoistischen Klassiker *Zhuangzi* und der kritischen Reflexion auf die Gegenwart zeigt sich in dem einleitenden Kapitel von François Julliens Buch über das „Nähren des Lebens“ mit unmißverständlicher Klarheit: es ist das tiefe Unbehagen über eine Expansion kapitalistischer Ökonomie, in deren Umkreis die Ausdehnung des ökonomischen Imperativs der Maximierung von Produktivität und Profit immer radikaler die Ebene des Selbst durchdringt und von diesem eine effiziente Nutzung seines Lebenskapitals (*capital de vie*) fordert.

Jullien zeigt sich erschreckt darüber, daß Regale mit philosophischen Büchern aus französischen Buchhandlungen verschwinden und durch solche ersetzt werden, die im diffusen Bereich zwischen Gesundheit und Spiritualität angesiedelt sind und in denen es um „Atem, Tao des Sex, Ginseng, Soja etc.“ geht. (21, dt.27)¹ In Julliens Erschrecken scheint mir die Wirkung einer globalen Moderne spürbar zu werden, deren transkulturelle Dynamik den angestammten Bereich der Philosophie herauszufordern beginnt: die chinesische Moderne drängt sich als *eine* Moderne mit universalistischem Anspruch in den Horizont *der* Moderne hinein. Während Julliens vorangehende Bücher von einer methodischen Verfahrensweise geprägt waren, in der China als heterotopisches „Außen“ einerseits, sowie ein dekonstruktiver Effekt auf europä-

* Associate research fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Taipei.

¹ François Jullien, *Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur*, Paris: Seuil, 2005 (in Klammern gesetzte Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch). Deutsche Übersetzung: *Sein Leben nähren, Abseits vom Glück*, herausgegeben und übersetzt von Ronald Voullié, Berlin: Merve, 2006 (die Seitenzahlen nach der Abkürzung „dt.“ beziehen sich auf diese Übersetzung; sofern meine Übersetzung von dieser abweicht, wird dies nicht angezeigt). Vorliegende Studie ist ein Versuch, aus der Perspektive einer zeitgenössischen Problematik die klassische chinesische Philosophie fruchtbar zu machen. Eine Einführung in das Buch *Zhuangzi*, dessen älteste Teile im vierten vorchristlichen Jahrhundert entstanden sind, und das neben dem Laozi als Grundschrift des philosophischen Daoismus gilt, ist an dieser Stelle nicht möglich. Unter den zahlreichen Übersetzungen und Einführungen sei hier nur eine kleine Auswahl genannt: Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris: Seuil, 1997, S.102-131; Burton Watson, *The Complete Work of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press, 1968; *Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, München: Diederichs, 1988.

ischer Seite andererseits sich ergänzt haben, deutet sich nun eine philosophische Verschiebung an, die mir bemerkenswert erscheint, auch wenn das Buch die systematische Unfähigkeit von Julliens kontrastiver Hermeneutik, das Problem der chinesischen Moderne philosophisch zu denken, nur ansatzweise zu überwinden vermag und somit die zu Beginn eröffnete Perspektive kaum wirklich zur Entfaltung kommt.

Jullien schreibt:

Dieses Mal treibt mich noch etwas anderes an; oder die Frage des „Nährens des Lebens“ bringt vielmehr einen anderen Einsatz zum Vorschein, den ich schon früher sich abzeichnen sah, der aber nun eine neue Dimension annimmt, die mich zu größerem Engagement zwingt. Denn es ist unverkennbar, daß die Aufmerksamkeit, welche die Denker des alten China dem Nähren des Lebens geschenkt haben, und die zweifellos nach wie vor einer der markantesten, prägnantesten und dauerhaftesten Züge chinesischer Lebensgewohnheiten ist, mit einer allgegenwärtigen und wachsenden Besorgnis zusammentrifft, die, in gewisser Hinsicht, die europäische Welt von heute *konvertiert*... . (20, dt.25-26)

In einer „entchristianisierten“ Welt, in der sich das Streben nach Glück sich nicht länger am Jenseits orientieren kann und in der zudem die Legitimität des Opfers im Namen höherer Gründe (Revolution, Vaterland etc.) schwindet, so Jullien weiter, wächst die Sorge das je eigene „Lebenskapital“. Diese Entwicklung bereitet die Bedingungen für eine Korrespondenz zwischen der europäischen Tendenz zur Entchristianisierung und zur Überwindung traditioneller Metaphysik und Aspekten chinesischer Kultur, die sich historisch nicht zuletzt aufgrund der Abwesenheit einer dualistischen Metaphysik im europäischen Sinne zu entfalten vermochten.

Vor dem Hintergrund einer solchen Problemstellung gilt Julliens Augenmerk vor allem den Zusammenhang von Nähren des Lebens (養生) und einer chinesischen Energetik, die um die Atem-Energie *Qi* zentriert ist (die Übersetzung von *Qi* 氣 variiert bei Jullien zwischen *souffle*, *énergie*, *souffle-énergie* und *énergie vitale*). Die Bedrohung, die Jullien angesichts der von ihm konstatierten Konversion der europäischen Welt empfindet, nötigt ihn zu stärkerem „Engagement“ in Form der Kritik eines vulgären Vitalismus – er spricht von (sous)-littérature und sous-pensée, dem er eine philosophische Auseinandersetzung mit der chinesischen Energetik entgegensetzen will:

Es ist folglich höchste Zeit, ein solches Denken des Atems, der Harmonie und des

„Nährens“ aus diesem Pseudo-Wissen herauszuführen, um es ins Feld philosophischer Reflexion zu integrieren und seine Kohärenz aufzuzeigen. Dabei besteht das Risiko, daß das europäische Denken, leichtfertig mit den Idealen brechend, die es konstruiert hat, in einen sozial gefährlichen Irrationalismus absinkt. Von daher ist verständlich, inwiefern dieser Essay untergründig, ohne dies eigens zu entwickeln, ein politischer Essay ist. (21, dt.27)

Was heißt hier *politisch*? Über den vagen Hinweis auf eine gegen das „Sub-Denken“ gerichtete Ideologiekritik hinaus, läßt Jullien an dieser Stelle im Dunkeln, was er damit meint. Ohne darüber weiter spekulieren zu wollen, gehe ich im Folgenden davon aus, daß das Motiv des Lebens und seiner Regulation, um das die Rede vom Nähren des Lebens unablässig kreist, nicht nur politische Implikationen hat, sondern, mehr noch, heute für das Verständnis der Sphäre des Politischen zentrale Bedeutung hat. Es verweist auf das moderne Problem von Biopolitik, mit dem eine produktive, nicht-repressive Steuerung kollektiven und individuellen Lebens und seiner Energien zur vorrangigen Aufgabe des „Regierens“ geworden ist.² In diesem Sinne interessiert mich Julliens Buch als Versuch einer biopolitischen Lektüre des *Zhuangzi*, welche darauf zielt, die vulgärenergetische Tendenz zur Maximierung des eigenen Lebenskapitals zu kritisieren. *Zhuangzi* markiert demnach die Möglichkeit einer immanenten Kritik von auf Strategie reduzierter Bioenergetik, für die Leben nicht mehr als eine Ressource und ein Potential ist, das es mithilfe diverser Selbsttechniken zu steigern, zu steuern und zu nutzen gilt.³

² Foucault hat den Begriff der Biopolitik zunächst auf die Regierung des Lebens von „Bevölkerungen“ bezogen. Mit dem später von ihm entwickelten Begriff der Selbstregierung drängt sich allerdings die Anwendung von Biopolitik auch auf den Bereich individuellen Lebens auf. Ich gebrauche den Begriff der *Bioästhetik*, um Foucaults Tendenz zur Abspaltung der Momente von Biopolitik und Ästhetik der Existenz zu überwinden; zudem verstehe ich die disziplinäre (körperbezogene) und die regulierende (bevölkerungsbezogene) Seite von Biomacht als Aspekte von Biopolitik (vgl. dazu Foucault, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité 1)*, Paris: Gallimard 1976, S.182-184; deutsch: *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1*, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S.166-168; vgl. auch Foucault, „*Il faut défendre la société*“, *Cours au Collège de France(1975-1976)*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, Paris: Gallimard/Seuil, 1997, S.222). Ausgehend von einem ähnlichen Problem hat Nicolas Rose den Begriff „ethopolitics“ vorgeschlagen, den er demjenigen von individualisierender und normalisierender Disziplin sowie kollektivierender und sozialisierender Biomacht zur Seite stellt. „Ethopolitics“ bezieht sich auf Selbsttechniken „by which human beings should judge themselves and act upon themselves to make themselves better than they are“. Vgl. Nicolas Rose, „The Politics of Life itself“, *Theory, Culture & Society* 2001, Vol.18(6), S.18. Im Begriff der Bioästhetik als formender Gestaltung sowohl individuellen als auch kollektiven Lebens versuche ich diese Momente zusammenzufassen.

³ Mir scheint an dieser Stelle eine bemerkenswerte Korrespondenz zwischen der französischsprachigen *Zhuangzi*-Forschung und der zeitgenössischen französischen Philosophie zu bestehen; die vielfältige und eindringliche Weise, mit der die Schwierigkeiten einer immanenten Kritik der Gegenwart im Poststrukturalismus erörtert worden sind, findet in der *Zhuangzi*-Forschung jedoch letztlich nur einen indi-

Wie kann der moderne Imperativ energetischer Maximierung kritisiert werden, der eine Arbeit des Selbst an sich selbst fordert, in der sich die ökonomistische Fetischisierung von Produktivität im ästhetischen Kult von Kreativität verlängert? Der Dringlichkeit solcher Kritik steht heutzutage deren enorme Schwierigkeit zur Seite. Denn das Macht- und Kraftfeld des zeitgenössischen Kapitalismus übt einen gleichermaßen verführerischen wie tödlichen Sog aus, der kritische Reflexion unterwandert und damit die Suche nach Alternativen im Keim erstickt. In dieser Situation drängt sich die Beschäftigung mit dem *Zhuangzi* auf, insofern er für eine spezifische Konstellation von Vergangenheit und Gegenwart einzustehen vermag. Zhuangzi wird als Antipode eines „strategischen Diskurses“ interessant, der seine Zeit maßgeblich geprägt hat⁴: als phantasievoller Kritiker einer an strategischen Zielen ausgerichteten Energetik spricht Zhuangzi „uns“ an. Er steht für die Absage an einen zwanghaft-forcierten Umgang mit den eigenen Lebenskräften, ohne jedoch deshalb asketische Techniken der Selbstkultivierung als solche zu verwerfen. In dieser Hinsicht betont Jullien vor allem die Verflechtung von Energetik und einer Konzeption des Lebens als Prozeß, die mit einer Haltung des „Sich-wandlungsfähig-haltens“ (*se maintenir évolutif*) verbunden ist. Aus dieser Perspektive kann das strategische Ziel der Steigerung des eigenen Lebenskapitals als eine Form der Fixierung und Blockierung verstanden werden kann, die dieses Ziel selbst zunichte macht: der zwanghafte Drang zur Steigerung des Lebens schadet dem Leben.

An dieser Stelle rührt die biopolitische Lektüre von Julliens *Zhuangzi*-Buch an Möglichkeiten ästhetischer *und* kritischer Kultivierung, die Foucault im Namen einer „Ästhetik der Existenz“ zu erörtern versucht hat. Meine Reflexionen der französischsprachigen Forschung zum Buch *Zhuangzi* (neben Jullien werden die Bücher von Jean François Billeter, Romain Graziani und Jean Levi berücksichtigt), das als eine der wichtigsten Quellen chinesischer Literatenästhetik gilt, führen somit über Jullien hinaus zum Versuch, im Namen von Bioästhetik jenes Verhältnis von Biopolitik und Ästhetik der Existenz transkulturell zu entfalten, das bei Foucault selber weitgehend unausgeführt geblieben ist.

rekten und unzureichenden Nachhall.

⁴ Vgl. Romain Graziani, *Fictions philosophique du Tschouang-tseu*, Paris: Gallimard, 2006, S.284-285.

2. Energetische Ökonomie des Selbst

Vor diesem Hintergrund interessiert mich die Bedeutung der daoistischen Lebensnahrung als Möglichkeit die biokapitalistische Durchdringung individuellen Lebens immanent zu kritisieren, das heißt, ohne die Immanenz einer „Ökonomie der Energien“ als solche schlechthin zu verwerfen.⁵ Dabei geht es darum, sich ästhetisch von einem zwanghaften Modell der Kreativität zu distanzieren, dessen Struktur die destruktive Dynamik des auf Mobilisierung natürlicher und menschlicher Ressourcen beruhenden kapitalistischen Ökonomie auf der Ebene des Selbst etabliert. Ein solcher Versuch Distanz zu gewinnen, rührt an den Zusammenhang von Transgression und Kreativität, der ein zentraler Aspekt jener ästhetischen (und nicht religiösen), regulierenden (und nicht disziplinären) Askese ist, die als konstitutiver Bestandteil einer ästhetischen Ökonomie der Gegenwart gelten kann. Insofern diese mehr vom kreativen Paradigma des Künstlers als vom disziplinären Paradigma des Mönchs geprägt wird, ist die kritische Reflexion ästhetischer Subjektivität über den engeren Bereich der Kunst hinaus von Bedeutung.

Aus einer solchen Perspektive ist Jean François Billeter's Diskussion chinesischer Ästhetik am Beispiel der Schreibkunst aufschlußreich. Auch wenn mich sein leibphänomenologischer Zugang in mancher Hinsicht nicht überzeugt, so vermag er doch auf beeindruckende Weise in den Zusammenhang von Energiewandel und Ästhetik einzuführen, ohne den die Kultur chinesischer Literaten unverständlich bleiben muß. Billeter zufolge haben diese ihre kreative Arbeit, in welchem Feld auch immer, „als Ergebnis einer gewissen Mobilisierung von Energien des Leibes (*corps propre*)“ aufgefaßt.⁶ Entscheidend ist dabei, daß das Schreiben den Zugang zu einem Modus der Aktivität erlaubt (Billeter spricht von „*activité propre*“), in dem einerseits eine „vollständige Mobilisierung“ der Energien erfolgt, andererseits jedoch diese „höchste Form der Aktivität des Leibes“ die Energien nicht verausgabt, vielmehr dem Leben nährend und fördernd zugute kommen läßt. So problematisch in diesem Zusammenhang die Rede von „Mobilisierung“ und „Intensivierung“ auch sein mag: sie führt direkt zur Aktualität des Motivs einer Ökonomie der Energien. Damit wird eine perfekte Aktivität ins Auge gefaßt, die einerseits „die Virtualitäten des Leibes auf vollkomme-

⁵ Zur Verwendung von „Ökonomie der Energien“ bei Foucault vgl. *La volonté de savoir*, S.191 (dt.173). Jean François Billeter spricht im Zusammenhang seiner Zhuangzi-Interpretation von „Ökonomie der Energie“, vgl. *L'art chinois de l'écriture*, Genève: Skira, 1989, S.272.

⁶ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, S.174.

ne Weise ins Werk setzt“, andererseits jede selbstzerstörerische Verschwendung und Verausgabung von Energien meidet. Im Zusammenhang seiner Diskussion des berühmten Gleichnisses vom Koch Ding aus dem dritten Kapitel des *Zhuangzi* spricht Billeter auch von perfekt regulierter Aktivität, in der sich die „spontane Aktivität des ganzen Seins“ manifestiert und das Nähren des Lebens an das Ideal des heiligen Menschen rührt.⁷

Dieses Verständnis korrespondiert auf interessante, in gewisser Hinsicht wohl auch irritierende Weise mit einem Verständnis von Biopolitik, in dem das Regieren seiner selbst und das Regieren anderer Menschen zusammenlaufen: sowohl auf individueller wie auch auf kollektiver Ebene geht es darum, Lebensenergien gleichzeitig zu steigern *und* zu regulieren. In dieser Hinsicht zeugt moderne Biopolitik allerdings bisher von einem katastrophalen Scheitern: die Mobilisierung kreativer Energien ging bisher einher mit einer Mobilisierung destruktiver Energien, deren Folgewirkungen letztlich das Leben der Menschheit als solcher gefährden. Übt nicht von daher die Idee von Energien, die sich „mobilisieren“ lassen und gleichzeitig derart „effizient“ genutzt werden können, daß Verausgabung vermieden wird, eine gewisse Faszination aus? Vor dem Hintergrund einer solchen Fragestellung dürfte kaum ein Text besser als der *Zhuangzi* geeignet sein, dem kritischen Gehalt der chinesischen Literatenästhetik nachzuspüren. In diesem Sinne scheint es mir folgerichtig, daß sich Billeter nach seiner Studie zur chinesischen Kunst des Schreibens dem vertieften Studium des *Zhuangzi* zugewandt hat, durch die er die französischsprachige *Zhuangzi*-Forschung maßgeblich beeinflusst hat.⁸

Besondere Bedeutung kommt dabei der Konzeption verschiedener „Regime der Aktivität“ zu, von der her sich Billeter dem eigentümlichen „Paradigma der Subjektivität“ im *Zhuangzi* nähert (Unterscheidung zwischen einem „himmlischen“ und einem „menschlichen“ Regime der Aktivität⁹), wobei auch die politische Konnotation des Begriffs „Regime“ für die hiesigen Überlegungen von Bedeutung ist. Der Übergang von einem niederen zu einem höheren Modus der Aktivität wird dabei als ein synergetischer Effekt verstanden, als eine Verbesserung der „Integration“ von Ressourcen und Kräften im Selbst, die in ein unblockiertes und freies Spiel eintreten. Der Eintritt in den höheren Modus der Aktivität wird dabei nicht als Aufstieg vom Körperlichen

⁷ Vgl. Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, S.269-274.

⁸ Billeter, *Leçons sur le Tchouang-Tseu*, Paris: Allia, 2002; *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris: Allia, 2004.

⁹ Vgl. dazu auch Graziani, *Fictions philosophique du Tschouang-tseu*, S.308.

zum Geistigen gedacht, bei dem man das Körperliche überwindet und hinter sich läßt, vielmehr als Fähigkeit, die somatische und die spirituelle Ebene des Selbst auf dem Wege einer subtilen Regulation von Energien kommunizieren zu lassen. Dabei läßt sich Regulation keineswegs auf bewußte Kontrolle reduzieren, denn nicht das Bewußtsein wird als Sitz von Subjektivität angesehen, sondern der Leib (*corps propre*).¹⁰ Auch wenn sich Billeter durchaus darüber im Klaren ist, daß das Moment des Geistigen (*shén 神*) vielfach diesen synergetischen Zustand „perfekt integrierter Aktivität“ bezeichnet¹¹, insistiert er auf dem Zusammenhang von „*activité propre*“ und „*corps propre*“, um auf diese Weise eine klare Abgrenzung vom dualistischen Vokabular vollziehen zu können. Dieser leibphänomenologisch geprägte Ansatz scheint mir allerdings nicht unproblematisch zu sein, weil dem chinesischen Zusammenhang von Energetik und Kreativität damit unnötige Beschränkungen auferlegt werden. Ich halte es deshalb für ratsam, begrifflich zwischen Leiblichem und Energetischem zu unterscheiden und die Differenzierung zwischen Somatischem und Spirituellem wird in eine energetische Konzeption des Lebens eingelassen. Sein Leben zu nähren bedeutet von daher in eine energetische Ökonomie individuellen und kollektiven Lebens einzutreten, deren Ziel zunächst darin besteht, sich durch andauernde Selbstkultivierung einen Zustand der Wandlungsfähigkeit zu bewahren.

Billeter versucht die Bedeutung des höheren Regimes der Aktivität durch die Unterscheidung von Aktivität und Aktion (Handlung) zu erläutern.

Dies ist in der Tat der Blickwinkel der Chinesen: sie haben allenthalben die Eigenaktivität des Menschen als primäres Phänomen und seine äußere Aktion als sekundäres Phänomen betrachtet. In ihren Augen war der Edle jemand, der seine Eigenaktivität perfekt reguliert hatte und dadurch die Fähigkeit besaß mit größter Gerechtigkeit (Richtigkeit) und größter Ökonomie zu handeln, wenn es die Umstände erforderten. Seine Aktivität hatte Aktion nicht zum Zweck, machte jedoch seine Aktion äußerst effektiv, sobald er handelte. Die chinesische Vorliebe für „Nicht-Handeln“ (*wu-wei*) war letztlich eine Vorliebe für eine als Selbstzweck verstandene, äußerst gut regulierte Aktivität und eine praktische Effektivität, die daraus zusätzlich resultierte, wenn die Gelegenheit es verlangte.¹²

Billeter bemerkt weiterhin, daß die Idee einer perfekten menschlichen Aktivität aus

¹⁰ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, S.281.

¹¹ Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, S.48; vgl. Graziani, *Fictions philosophique du Tschouang-tseu*, S.73; Jullien, *Nourrir sa vie*, 45.

¹² Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, S.269.

der Perspektive der griechischen Antike oder aus derjenigen des Christentums zunächst befremdlich anmutet. Die obige Beschreibung sieht er deshalb geprägt durch einen von Außen auf China gerichteten Blick, welcher der untergründigen Kohärenz des chinesischen Denkens in einer Weise theoretische Artikulation verleiht, die sich so in keinem chinesischen Text findet.¹³ Dieser Ansatz ähnelt dem von Jullien unternommenen Versuch, das Motiv der „Effektivität“ (efficacité) in China auf eine Weise begrifflich zu analysieren, die in China selber so nicht entwickelt worden ist.¹⁴ In beiden Fällen wird versucht, im Begriff der Effektivität eine Grundtendenz chinesischen Denkens zu erfassen.

Bevor jedoch genauer diskutiert werden kann, inwiefern dieser auch für die Analyse des *Zhuangzi* von zentraler Bedeutung ist, sei auf das eigentümliche Leitmotiv energetischer Regulation hingewiesen, welches der „wunderbaren Effektivität“ höherer Aktivität zugrundeliegt. Dieses findet sich sowohl in als daoistisch geltenden Texten, wie auch in solchen die zum Kanon der konfuzianischen Klassiker gehören. So bemerkt Jullien in seinem Kommentar zum 33.Abschnitt des *Zhongyong*, der den Weg des Edlen durch Fadheit charakterisiert sieht, das „Herzstück des Denkens der Regulation“ sei die Überzeugung, daß „Effektivität um so größer ist, je diskreter sie bleibt“.¹⁵ Dieser Abschnitt beschreibt den Weg des Edlen als fade. Dementsprechend betont Jullien, das Unspektakuläre an der „Fadheit des Weisen“ sei die Bedingung seiner „Nicht-Erschöpfung“ (non-épuisement). Fadheit verweist auf eine unerschöpfliche Virtualität des Möglichen, die durch den Drang zur augenfälligen Aktion Schaden nimmt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Jullien das Leben Sich-wandlungsfähig-halten als einen Prozeß von „Verfeinerung und Nichterlahmen“ (affinement - désenlissement) versteht, der ebenfalls vom Motiv der Fadheit geprägt ist. An dieser Stelle rührt die energetische Ökonomie des Selbst an einen Aspekt, der sich nicht in die eingeschliffene Verbindung von Energie und Intensität einfügen will. Energetik verweist in diesem Zusammenhang auf die Fähigkeit zum subtilen Übergang zwischen somatischen und spirituellen Erfahrungen, sowie auf die Sphäre einer „Ästhetik der Fadheit“, die nicht positiv auf einen bestimmten Zustand der Intensität zielt, sondern negativ auf einen der „Unerschöpflichkeit“.¹⁶

¹³ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, S.283 (engl. 283).

¹⁴ Jullien, *La propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris: Seuil, 1992, S.13.

¹⁵ Jullien, *Zhong Yong, La Régulation à usage ordinaire*, Texte traduit, introduit et commenté par François Jullien, Imprimerie nationale, o.O.:1993, S.140.

¹⁶ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, S.26-27.

Um das kritische Potential des scheinbar paradoxen Verhältnisses von Energie-
wandel und Ethos der Fadheit zu verstehen, ist es notwendig dieses im Gegensatz zu
Akkumulation, Mobilisierung oder Intensivierung individueller Energien zu sehen.
Diese Begriffe sind mit der allgegenwärtigen Tendenz zur Forcierung des Lebens
untrennbar verbunden. Deshalb scheint es anachronistisch oder schlicht als jenseits
des Denkmöglichen, daß Zhuangzi zu seiner Zeit auf eine vergleichbare Tendenz mit
De-Intensivierung reagiert hat, mit einem Ideal von Fadheit, Leere und Nicht-Handeln
(淡泊虛無無為).¹⁷ Energetik verweist damit vor allem auf ein *Zwischen*, das als
„Übergangsstadium des Subtilen“ (stade transitoire du *subtil*) die Kontinuität (und
nicht Dualität) zwischen der somatischen und der spirituellen Ebene von Erfahrung
gewährleistet. (26, dt.32-33) Gleichzeitig ist es dieses Moment der „Subtilität“, wel-
ches die Öffnung des Begriffs der (Atem-)Energie in Richtung einer ästhetischen Er-
fahrung der Fadheit ermöglicht. (27, dt.33) Die kritische Bedeutung des Verhältnisses
von Energie und Fadheit scheint mir in einem „Ungedachten“ (impensée) zu liegen,
das Jullien in seiner Studie zum *Zhuangzi* vernachlässigt, obwohl ihn seine Studien
zum energetischen Konfuzianismus von Zhang Zai und Wang Fuzhi, sowie zum Mo-
tiv der Fadheit in der Literatenästhetik dahin hätte führen können. Zhuangzis „fa-
de“ Reaktion auf den strategischen Diskurs seiner Zeit scheint mir allerdings weniger
ob ihres „utopischen Werts“ als ob ihres *heterotopischen Gehalts* eine genauere Be-
trachtung nahezulegen.¹⁸

Dieser Gehalt läßt sich nicht auf die sentimentale Sehnsucht nach einem Ethos
der Gelassenheit als Balsam für die Erfahrung der Entfremdung im technologischen
Zeitalter reduzieren. Vielmehr ist erneut darauf aufmerksam zu machen, daß das im
Zhuangzi vielfach evozierte Ethos der Fadheit interessant ist, weil es sich heute als
bedenkenswerter Versuch verstehen läßt, die ökonomistische Verengung energetischer
Ökonomie des Lebens *immanent* zu kritisieren. Von daher ist es bedenkenswert, daß
Foucaults genealogischem Sprung von der politischen Analyse moderner Technolo-

¹⁷ Vgl. *Zhuangzi*, Kap.15.

¹⁸ Es scheint mir ratsam, den Begriff der „Heterotopie“, wie ihn Foucault im Vorwort zur *Ordnung der Dinge* gebraucht, aus der Perspektive seiner späteren Schriften zu erweitern. „Utopie“ fällt es schwer das metaphysische Ideal einer „jenseitigen Welt“ (autre monde) mit ihrem Axiom absoluter Transzendenz hinter sich zu lassen, während „Heterotopie“ auf die Idee einer immanenten Transzendenz verweist, die auf dem Wege einer „anderen Welt“ (monde autre) innerhalb dieser Welt, auf dem Wege alternativer Lebensformen, die Welt der Immanenz „transzendiert“. Der kritische Gehalt einer „Heterotopie“ entspringt demnach historisch-kritischen Erfahrungen mit der bestehenden Welt. Diesem Begriff kommt von daher zentrale Bedeutung für die Konstitution eines sowohl kritischen als auch immanenten Paradigmas von Philosophie zu. Vgl. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité, Cours au Collège de France (1983-1984)*, Cours du 28 mars 1984.

gien des Lebens zur antiken Ästhetik der Existenz ein „archäologisches“ Studium des neoliberalen *homo oeconomicus* vorangegangen ist, in dessen Zentrum liberale Regierungstechnologien standen, deren Ziel er im Management des Lebens sah.¹⁹ Insofern das Motiv der Ästhetik der Existenz als vorläufiges Ergebnis von Foucaults Suche nach einer „anderen Ökonomie der Körper und der Lüste“ angesehen werden kann, verweist diese auf eine immanente Kritik einer ökonomistischen Verflechtung von Biomacht und Kapitalismus, die er eine alternative Ökonomie des Lebens entgegensetzen, sowie ein energetisches Subjekt (und kein psychologisches) zur Seite zu stellen sucht. Er bleibt dabei allerdings auf ein Ethos der Transgression fixiert, aus dessen Perspektive ein Ethos der Fادheit weit eher die Grenzen „unseres“ Denkens hervortreten läßt, als die fiktive chinesische Taxonomie, die am Anfang der *Ordnung der Dinge* steht.

3. Das Messer des Kochs oder die hohe Kunst der Lebensregulation

Im Folgenden möchte ich versuchen dieser Problemstellung nachzugehen, und zwar auf dem Wege einer genaueren Erörterung von Julliens Diskussion von zwei Passagen aus jenem, dem Nähren des Lebens gewidmeten, dritten Kapitel des *Zhuangzi*. Dieses Kapitel beginnt mit einer kurzen Passage zum Verhältnis von Leben und Wissen:

Unser Leben ist begrenzt, aber Wissen ist unbegrenzt. Mit Begrenztem etwas Unbegrenztem nachzugehen, ist gefährlich (erschöpft). Trotzdem nach Wissen zu streben, heißt sich unablässig zu gefährden (zu erschöpfen). Tue Gutes ohne zu nahen Ruhm, tue Böses ohne zu nahen Strafe. Wer es zu seiner Grundrichtung macht der Hauptlebensader zu folgen (wer der Mitte folgt und sie sich zur Regel macht), kann den Leib bewahren, kann das Leben vervollkommen, kann die Nächsten nähren, kann die Jahre ausschöpfen.²⁰

Die hier angesprochene Unterscheidung zwischen Leben und Wissen dient Jullien als Einstieg in das für ihn typische kontrastive Verfahren komparativer Analyse. Er stellt dieser Passage ein Zitat aus der *Nichomachischen Ethik* des Aristoteles gegenüber, in

¹⁹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

²⁰ 吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。Guo Qingfan 郭慶藩, *Zhuangzi jishi* 《莊子集釋》 (Gesammelte Kommentare zum Zhuangzi), Beijing: Zhonghua shuju, 1961, S.115.

der „intellektuelle Aktivität und organisches Leben geschieden werden, um das dem Menschen Eigentümliche zu denken“. (15, dt.18) Die Entwicklung des spezifisch Menschlichen wird demnach in den Aktivitäten des Denkens (*nous*) und Erkennens (*logos*) gesehen, das heißt auf der Ebene des „Theoretischen“. Während sich die griechische Philosophie von der „gattungsmäßigen Funktion des Nährens und des Wachstums“ abgewandt habe, zeige sich im chinesischen Denken eine umgekehrte Wahl: dieses habe wesentlich auf eine endlose, die vitale Energie schädigende Erkenntnisaktivität verzichtet, um sich auf die Fähigkeit zu konzentrieren, jenes vitale Potential zu entfalten und zu bewahren, mit dem ein Mensch ausgestattet worden sei. (15, dt.19) Aber überschneiden sich die derart einander entgegengesetzten Tendenzen nicht in ihrer Betonung des Geistigen? Sind nicht griechische Selbstsorge und chinesische Lebenspflege in ähnlicher Weise um eine Sublimierung der menschlichen Vermögen hin zum Geistigen bemüht?²¹ Weist nicht schon der Titel des dritten Kapitels darauf hin, wie manche Kommentatoren meinen, daß es der „Herr“ des Lebens, der Geist, ist, den es zu nähren gilt?

An dieser Stelle verweist Jullien auf die Bedeutung einer schwierigen Wendung des Textes, der allerdings für das Verständnis entscheidende Bedeutung zukommt.²² Statt die Wendung „yuándū yǐ wéi jīng“ (緣督以為經) wie Guo Xiang im 3.Jh. metaphorisch zu lesen, folgt Jullien dem Kommentar von Wang Fuzhi, der einen Bezug zur energetischen Konzeption von Körper und Leben in der chinesischen Medizin herstellt.²³ Entscheidend ist, daß dabei das Geistige in eine energetische Konzeption des Lebens eingelassen wird und somit das Leben weniger transzendiert als ihm immanent ist. Das Geistige ist keine Sphäre außerhalb der Welt des Energiewandels, vielmehr eine Dimension des Energiewandels (in diesem Sinne übersetzt Jullien *shén* mit „spirituelle Dimension“, Graziani mit „spirituelle Energie“). Das Geistige verweist

²¹ Julliens Auffassung der antiken griechischen Philosophie verharrt in einer klischeehaften Entgegensetzung von Theorie und Leben. Er ignoriert die insbesondere von Pierre Hadot und Michel Foucault vorangetriebene Wende in der Wahrnehmung der griechischen Philosophie: Philosophie als Lebensweise paßt nicht in sein kontrastives Raster hinein. Das erinnert an den in chinesischsprachigen Diskussionen einflußreichen Gegensatz von diskursiver Philosophie und Philosophie des Lebens, wobei jedoch Jullien dem „chinesischen Denken“ konsequent den Status von Philosophie abspricht.

²² Vgl. Chen Guying 陳鼓應, *Zhuangzi jinzhū jīnyì* 《莊子今註今譯 (修訂版)》, Taipei: Taiwan Shangwu, 2005, S.101. In der neuen französischen Übersetzung von Jean Levi wird die Wendung einfach unterschlagen. Vgl. *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Traduction de Jean Levi, Paris: Éditions de l'Enlyopédie des Nuisances, 2006, S.31.

²³ Wang Fuzhis Interpretation ist in der neueren Forschungsliteratur nicht unumstritten, hat jedoch auch sehr sorgfältig argumentierende Befürworter gefunden. Vgl. Chou Tze-tzung 周策縱, „Recovering the original meaning of the ‚Yang Sheng Chu‘ Chapter in *Chuang-tzu*“ 〈《莊子·養生主》篇本意復原〉, in: *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, vol.1, no.2 (1991), S.3-10.

auf einen Werdensmodus, in dem die während der kreativen Arbeit stattfindende Regulation der Atem-Energie eine wundervolle und spontane Durchgängigkeit erreicht hat, durch die jene Arbeit vollendet wird, nicht nur ohne Energie zu verausgaben (耗氣); zudem kommt ihr ein nährenden Effekt zu, der sich in freier und selbstgenügsamer Erfülltheit bekundet.

Das in dieser Hinsicht prominenteste Beispiel ist zweifellos die Geschichte vom Ochsen zerlegenden Koch und Metzger namens Ding, die auf die oben zitierte Passage folgt (dieser Geschichte ist das Kapitel VII von Julliens Buch gewidmet). Darin wird, wie bereits angedeutet, darauf hingewiesen, sich auf dem Weg der Lebensnahrung nicht bei der endlosen Suche nach Wissen zu erschöpfen, es sich vielmehr zur Regel zu machen, der „Mitte zu folgen“, wie es im Kommentar von Guo Xiang heißt (順中以為常也). Im Sinne von Wang Fuzhi verweist Zhuangzis Formulierung das Nähren des Lebens darüber hinaus auf die energetisch-somatische Seite menschlichen Lebens. Jullien spricht von einer „Zentrierung auf die organische Vitalität“, nachdem er Wang Fuzhis Erklärung der fraglichen Passage paraphrasiert hat.²⁴ Demnach geht es hier nicht um Kontrolle des Lebens durch Wissen und Bewußtsein, sondern um eine „organische Regulation“ (régulation organique) des Lebens, die mit einer Steuerung des Atmens beginnt, bei der *Ren*-Meridian und der *Du*-Meridiane eine hervorgehobene Bedeutung haben. Das „Folgen der Mitte“ bedeutet nun, dem in der Mitte des Rückgrats verlaufenden *Du*-Meridian folgen, mit einer klaren und subtilen Qi-Energie entlang der „Leere“ dieser Bahn zu „gehen“, innezuhalten wenn die Bewegung behindert wird, um mit einem Von-selbst-folgen die angemessene Mitte zu erreichen. Aus dieser Perspektive wird verständlich, warum das Motiv vom Folgen der (leeren) Mitte (順中循虛) für das Kapitel zentrale Bedeutung hat. Unverkennbar korrespondiert es mit einer Wendung aus dem Gleichnis vom Koch Ding:

Die Knochen und Sehnen [des Ochsen] haben Zwischenräume, aber das Messer hat keine Dicke; wer mit etwas ohne Dicke in Zwischenräume eintritt, hat notwendigerweise Spielraum für die wandernde Klinge.²⁵

Der Koch Ding vermag das Messer beim Zerlegen des Ochsen derart zu führen, daß dessen Klinge nach langen Jahren der Arbeit und dem Schlachten von tausenden Rin-

²⁴ Vgl. Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, S.117 und Wang Fuzhi 王夫之, *Zhuangzi jie* 《莊子解》 (Zhuangzi erklären), in: *Chuanshan quan shu* 《船山全書》, Changsha: Yuelu shushe, 1993, Band 13, S.121.

²⁵ Merkwürdigerweise fehlt dieser Satz in Julliens Übersetzung des Gleichnisses (vgl. 89-90).

dern noch immer scharf ist wie am ersten Tag. Wer, so scheint das Gleichnis zu bedeuten, sein Leben so zu führen vermag wie der Koch das Messer, wird nicht nur Erschöpfung vermeiden, sondern auch mit sich zufrieden sein. Die Nahrung des Lebens, bei der die Lebensenergie gleichzeitig auf optimale Weise bewahrt *und* reguliert wird, hält sich von kraftraubendem „Schneiden“ fern und schon gar von allem gewaltsamen „hacken“. Das schmale Messer „wandert“ (遊) wie von selbst durch die feinen Spalten und Zwischenräume des Rinderkörpers, ohne sich an den Knochen zu reiben.

Die Maxime, der „Mitte zu folgen“, konkretisiert sich hier in einer Technik, die sich auf eine derart inspirierte Weise im *Zwischen* zu bewegen vermag, daß der qualitative Sprung von der Ebene technischer Geschicklichkeit zur Ebene des *ges*“ (dao) gelingt. Damit ist an dieser Stelle offenbar keine metaphysische Instanz gemeint, sondern ein Verhältnis zwischen Technik/Kunst (技/藝) und Weg, wie es in den ostasiatischen Kunstwegen (藝道) später vielfältige Entfaltung finden sollte: eine technische Meisterschaft, die auf eine intuitive und effiziente Weise die interne Struktur (理) der Realität zu erfassen derart und in Gebrauch zu nehmen vermag, daß die Bewahrung und Regulation des Lebenspotentials auch noch von höchstem ästhetischen Gelingen begleitet wird: nicht nur erfüllt den Koch/Metzger Zufriedenheit im Angesicht seines „Werkes“, die Bewegungen und Laute des Schlachtens selber werden zu Beginn des Gleichnisses mit Tanz und Musik assoziiert. Die Arbeit am Rind ist für den Koch Ding zweifellos mit großem, zu Beginn beschriebenem, körperlichen Einsatz verbunden, bildet jedoch zusammen mit den dazugehörigen Lauten eine Harmonie, der ästhetischer Charakter zugeschrieben wird. Dem harmonischen Ausdruck auf der Ebene des Offenbaren entspricht dabei die Erfahrung eines energetischen Fließens, in dem körperliche Aktivität und geistige Intuition ungehindert miteinander kommunizieren. Im Rahmen einer solchen energetischen Erfahrung spielt körperliche Haltung und Bewegung zwar eine entscheidende Rolle für das Gelingen des Sprungs in ein „höheres Regime der Aktivität“, in eine freie und spontane Selbstregulation des Lebens, die sich nicht länger im Kampf mit der Widerständigkeit der realen Welt verausgabt, gleichwohl ist es darüber hinaus nötig, die sinnliche Anschauung hinter sich zu lassen und sich auf die Sphäre geistiger Anschauung einzulassen. Diese findet mittels jener geistigen Dimension statt, die selber eine geklärte und subtilierte Wandlungsform der Qi-Energie ist (Jullien übersetzt *shen* hier mit „apprehension [decantée et] spirituelle“, 92).

Der Koch selber beschreibt diese Fähigkeit als Ergebnis eines Lernprozesses: in

der ersten drei Jahren seiner Arbeit habe nichts anderes als den Ochsen in seiner ganzen Massivität gesehen; nach drei Jahren begann er sich von der sinnlichen Aufdringlichkeit des „ganzen Ochsen“ zu lösen, um es schließlich nicht mehr mit den Augen zu sehen, sondern ihm „geistig zu begegnen“ (以神遇而不以目視). Sofern sich beim Zerlegen Schwierigkeiten abzeichnen, gelte es besonders achtsam zu sein, seinen Blick zu konzentrieren und mit langsamer und subtiler Bewegung vorzugehen, um die Hindernisse zu umgehen (vor allem die großen Knochen). Nach dem Modell solcher Messertechnik gilt es, sein Potential zu „handhaben“ und kontinuierlich den Weg seines Nicht-Erlahmens zu finden. Was den Nicht-Verschleiß des Lebenspotentials möglich macht, ist, so Jullien, „die Fähigkeit durch die aktualisierte Form (hier der Körper des Rindes) hindurch zu *zirkulieren* und *kommunizieren* (zu machen), ohne weitere Hindernissen zu begegnen, noch der Gefahr der Erlahmung zu erliegen (selbst an den schwierigen Punkten, an denen die Verbindung am stärksten ist)“. (94, dt.122) Um Zugang zu dieser Fähigkeit zu erhalten, bedarf es nun keiner äußeren Unterstützung, keiner Gnade oder Offenbarung, vielmehr einer „*Verfeinerung* seiner Vermögen in sich selbst, durch die diese aufmerksamer und schärfer werden“. (94, dt.122)

Das ist für Jullien nicht nur eine von Zhuangzi unablässig wiederholte Lehre, sondern darüber hinaus die „große Intuition“ des chinesischen Denkens. „Sich wandlungsfähig zu halten“ verweist auf ein äußerst komplexes Zusammenspiel von einerseits Übung mit dem Werkzeug (sei es dem Messer des Kochs bzw. des Holzschnitzers oder dem Pinsel des Kalligraphen und Malers), andererseits der Verfeinerung der eigenen Erfahrungsfähigkeit. Mit einem Messer „ohne Dicke“ ist überhaupt erst die Bewegung im Inneren der geformten Welt möglich; gleichzeitig bedarf es jedoch einer Vergeistigung energetischer Wahrnehmung, der sich interne Strukturlinien mit ihren subtilen Übergangspunkten und Zwischenräumen zeigen: „diese äußerst verfeinerte Auffassungsgabe erlaubt es Stück für Stück seine Atem-Energie zu leiten, sei es in der Dichte des eigenen physischen Seins, sei es auf der Stufe des Lebens (es ist nicht nötig zwischen diesen beiden Ebenen zu wählen und die eine ist kein Bild der anderen), und dies auf eine Weise, daß sie weder blockiert noch zerstreut wird, vielmehr durchgängig zu bleiben vermag“. (94-95, dt.122-123) Die Aufgabe, sich entwicklungsfähig zu halten, verlangt nicht nur technisches Können, sondern die subtile Wahrnehmung der dem Lebensprozeß immanenten Lineatur, der entlang sich zu bewegen die hohe Kunst der Selbstregulation, die Ebene des Weges, ausmacht. Die dafür zu erlernende Fähigkeit ist allerdings paradox, denn es gilt zu lernen, kommen zu

lassen, was von selbst kommt: lernen „in sich die Vitalität kontinuierlich kommen und gehen zu lassen“. (95,dt.123)

4. Bioästhetik als transkulturelle Problematik

Die voranstehenden Reflexionen zum Nähren des Lebens im *Zhuangzi* haben mit Julliens Erschrecken über eine von ihm beobachtete „Konversion der europäischen Welt“ in Richtung einer chinesischen Konzeption der Lebensnahrung begonnen, die seiner Auffassung nach in einem postchristlichem und postmetaphysischen Kontext auf fruchtbaren Boden fällt: ihr entspricht eine Tendenz, das individuelle Leben auf das Management des eigenen Lebenskapitals zu konzentrieren. Er stellt den wachsenden Einfluß einer im diffusen Feld zwischen Gesundheit und Spiritualität angesiedelten Literatur fest, der er durch eine philosophische Reflexion auf das Nähren des Lebens begegnen möchte, der er politische Bedeutung zuerkennt. Dieser Einstieg die Diskussion des *Zhuangzi* scheint mir in zweifacher Hinsicht eine Veränderung in Julliens komparativem Denken zu signalisieren.

Erstens beginnt China für „uns“ (Europäer) den Status eines „Außen“ zu verlieren. Die lange und hartnäckige Kritik traditioneller Metaphysik in Europa hat eine Philosophie der Immanenz befördert, mit der eine Konzeption des Lebens verbunden ist, die mit reich entfaltetten chinesischen Auffassungen in eine historische Konstellation zu treten beginnt. Aus europäischer Perspektive kann China nicht länger als das auf Distanz gehaltene Außen fungieren, das dazu dient „unsere eigene Kultur“ zu reflektieren. China ist im „Innen“ der Moderne angekommen. Das heißt nicht weniger, als daß heute jeder Versuch, „unsere Moderne“ zu verstehen, ohne China zu verstehen, ungenügend bleiben muß. Statt Philosophie an ihren vermeintlichen Ursprung in der griechischen Antike zu binden, erscheint es nun notwendig, diese umgekehrt nicht von der Antike, sondern von der Gegenwart her zu bestimmen. Aus der Perspektive der für moderne Philosophie konstitutiven Verbindung von Philosophie und Aktualität zeichnet sich eine einschneidende Veränderung der Wahrnehmung von Philosophie in China ab: ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken Entwicklungen und Potentiale chinesischsprachiger Philosophie der Gegenwart, sowie deren Versuche die traditionelle Philosophie im Lichte moderner Probleme und mit Hilfe moderner Terminologie zu reinterpretieren.

Zweitens bedeutet diese Perspektivenverschiebung, durch die der Existenz chi-

nesischsprachiger Philosophie Rechnung getragen wird, eine enorme Herausforderung für Philosophie in Europa. Julliens Erschrecken über die Ersetzung philosophischer Theorie durch esoterische Spekulation und Lebensberatung ist gleichzeitig auch ein Erschrecken darüber, daß hier auf eine Veränderung von Bedürfnissen reagiert wird, vor denen Philosophie in Europa bisher verächtlich die Nase gerümpft hat. Demgegenüber versucht Jullien die bisher als esoterisch abgetanen Themen philosophisch erstzunehmen, nicht ohne damit das Risiko des einzugehen, des „Irrationalismus“ beschuldigt zu werden. Dieses Risiko einzugehen ist wohl das mindeste, was von einem im Spannungsfeld der Kulturen arbeitenden Philosophen erwartet werden kann: welchen Sinn sollte Julliens methodischer Bezug auf Foucaults Archäologie auch haben, wenn im Bezug auf China nicht die Grenzen „unseres“ Wissens, Denkens und Sagens in Frage gestellt würden? Daß Jullien sich zu verstärktem Engagement gezwungen sieht und damit die Abgeklärtheit seiner kontrastiven Methode teilweise fallen läßt, scheint mir einen wichtigen Durchbruch in Richtung transkultureller Philosophie zu markieren. Bei aller Anerkennung der Bedeutung dieses Durchbruchs, sehe ich die entscheidende Schwäche von Julliens Reflexionen zum Nähren des Lebens darin, die damit verbundenen politischen Implikationen im Unklaren gelassen zu haben.

Seine Diskussion des Beispiels von Ji Kang (Kapitel 10 und 12) stellt einen Zusammenhang von Nähren des Lebens und einer utopielosen Welt ohne Transzendenz und ohne Dissidenz her, den er als Warnung vor den *apolitischen* Konsequenzen der Sorge um Lebenskapital und Stressregulation vor Augen führen möchte. An dieser Stelle taucht eine transkulturelle Problematik auf, deren Entfaltung jedoch durch die Grobheit von Julliens theoretischem Gerüst, in dem europäische Philosophie und chinesische Weisheit einander entgegengesetzt werden, sogleich wieder abgewürgt wird. Jullien verfehlt das Ziel, das er sich zu Beginn seiner Erörterung über die Lebensnähren selber gesetzt hat: nämlich das Denken des Atems, der Harmonie und des Nährens in das Feld philosophischer Reflexion zu integrieren. Auf peinliche, mehr noch, schockierend anachronistisch anmutende Weise bleibt China einmal mehr außen vor. Unter Aufbietung einer Reihe von Klischees und Halbwahrheiten aus der Hegelisch-Weberianischen Mottenkiste, welche manche Sinologen nicht müde werden zu repetieren, verendet Julliens philosophische Reflexion in fruchtlosen Entgegensetzungen von China und Europa: Immanenz vs. Transzendenz, Weisheit vs. Philosophie, Subjektlosigkeit vs. Subjekt, Geschichtslosigkeit vs. Geschichte, Harmonie vs. Utopie, Verfügbarkeit (*disponibilité*) vs. Autonomie, prozeßhafte Funktionalität vs. Idealität,

Konformismus vs. Dissidenz etc.. Mithilfe dieser Kontraste verpanzert sich Jullien gegen den Eintritt transkultureller Dynamik in die philosophische Reflexion. Denn schon ein oberflächlicher Blick auf die europäische Philosophie des 20.Jh. reicht aus, um zu sehen, inwiefern diese von der Spannung beider Momente geprägt ist, und sich durch kritische Selbstreflexion weit von der Fixierung auf die eine Seite entfernt hat. Während Foucault die methodologischen Reflexionen Julliens zu China als Außenmaßgeblich geprägt hat, ist er an den Entwicklungen des späten Foucault desinteressiert geblieben. Dabei hätte schon ein flüchtiger Blick auf Foucaults Untersuchungen zu Biopolitik und Ästhetik der Existenz zeigen können, in welche Richtung sich die philosophische Reflexion zum Nähren des Lebens vorantreiben läßt, um die philosophische Relevanz des *Zhuangzi* für eine kritische Reflexion der Gegenwart weiter zu präzisieren.

Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* vertritt Foucault die Auffassung, im 19.Jahrhundert sei eine neue Form der Macht entstanden, die er Biomacht nennt und mit der er eine um das Leben zentrierte Technologie der Macht verbunden sieht:

Und gegen diese Macht, die im 19.Jahrhundert noch neu war, haben sich die Widerstand leistenden Kräfte gerade auf das berufen, was durch diese Macht in Amt und Würden eingesetzt wird: auf das Leben und den Menschen als Lebewesen. (...) Was man verlangt und worauf man zielt, das ist das Leben verstanden als Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse, konkretes Wesen des Menschen, Entfaltung seiner Anlagen und Fülle des Möglichen. Egal of Utopie oder nicht: es handelt sich jedenfalls um einen wirklichen Kampf, in dem das Leben als politisches Thema gewissermaßen beim Wort genommen und gegen das System gewendet wird, das seine Kontrolle übernommen hat.²⁶

Für den hiesigen Zusammenhang ist dieser Hinweis auf soziale Kämpfe im Umfeld neuer Techniken der Regierung von Lebensprozessen von besonderer Bedeutung. Damit wird behauptet, daß das Problem einer immanenten Kritik moderner Biopolitik im 19.Jahrhundert hervortritt und seit dem Zweiten Weltkrieg, insbesondere seit den 1960er Jahren, zunehmend wichtiger geworden ist. Dadurch sah sich Foucault dazu genötigt, die Bedeutung von Politik unter modernen Bedingungen neu zu durchdenken. Im Anschluß an die skizzenhaften Analysen im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* hat sich Foucaults Interesse der Untersuchung neoliberaler Regierungsfor-

²⁶ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, S.190-191 (dt.172-173).

men zugewandt (Vorlesungen zur *Geburt der Biopolitik* am Collège de France). Dabei versteht er den Liberalismus weniger als eine ökonomische Theorie oder eine politische Ideologie, sondern als eine „Kunst des Regierens“ (art de gouverner).²⁷ Foucault begreift den Liberalismus als allgemeinen Rahmen einer politischen Ökonomie des Lebens, die er Biopolitik nennt. In diesem Kontext hat sich auch die neoliberale Auffassung von menschlichem Leben als „Humankapital“ entwickelt, die in Julliens Rede von „Lebenskapital“ anklingt.

Foucault hat sich allerdings nicht nur für die Funktionsweise dieser neuen, um das Leben zentrierten Regierungstechnologien interessiert, sondern auch für neue Formen des Widerstand und Praktiken der Freiheit, die sich gegen diese ausgebildet haben, die also im Namen des Körpers und des Lebens gegen die Ausweitung und Intensivierung der Kontrolle über das Leben angekämpft haben. Foucaults Aufmerksamkeit richtet sich in diesem Zusammenhang besonders auf das Thema der Sexualität, in dem die biopolitische Regulation der Bevölkerung und der im Namen von Körper und Wünschen vorgetragene Widerstand gegen die normalisierende Kontrolle des Lebens ineinander übergehen. Seine kritischen Reflexionen auf den Zusammenhang von biopolitischen Techniken und sexueller Befreiung haben ihn schließlich zum Interesse an antiken Konzeptionen von Selbstkultivierung und „Ästhetik der Existenz“, die er als Quelle für die immanente Kritik politischer Technologien des Lebens fruchtbar zu machen versucht hat.

Diese knappen Bemerkungen müssen an dieser Stelle ausreichen, um den Blick auf das daoistische Modell der Bewahrung und Nahrung des Lebens zu schärfen, das in der Geschichte vom Koch Ding einen im chinesischen Kontext paradigmatischen Ausdruck gefunden hat. Aus der Perspektive moderner Biopolitik scheint mir die Ambivalenz der Konzeption vom Nähren des Lebens besonders bemerkenswert zu sein. Zugespielt gesagt: es ist unklar, ob das Beispiel des Kochs auf die Seite der neoliberalen Vision von der Harmonie zwischen höchster Freiheit und größter Effizienz gehört, oder auf die Seite einer Kritik, welche die individuellen Forderungen des Lebens mit denjenigen gesellschaftlichen und ökonomischen Nutzens in Konflikt sieht (in diese Richtung weisen die vielen Gleichnisse im *Zhuangzi*, in denen es um den „Gebrauch des Unbrauchbaren“ (無用之用) geht, vom unbrauchbaren Baum bis zum unbrauchbaren Krüppel). Die Bedeutung der daoistischen Energetik für eine transkulturelle Kritik moderner Biopolitik scheint mir von daher genau darin zu bestehen,

²⁷ Vgl. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, S.3.

daß diese Ambivalenz ein konstitutives Paradox des Daoismus markiert, dessen Geschichte in beide Richtungen weist: Daoismus als Quelle für einen vom Prinzip des „Nicht-Handelns“ geleiteten hypereffizienten Modus des Regierens seiner selbst und der Anderen; und Daoismus als Quelle einer Ästhetik des Widerstands der literarischen Berg- und Stadteremiten.

Das Verhältnis von Biopolitik und Ästhetik der Existenz, durch das ich den Begriff der Bioästhetik bestimmt habe, bildet eine merkwürdige Leerstelle in der sich immer wieder selbstkritisch korrigierenden Entwicklung von Foucaults Denken. Konnte er die antike Ästhetik der Existenz nicht hinreichend als Teil einer Geschichte okzidentaler Techniken des Lebens wahrnehmen, weil er Biopolitik zu sehr mit der Regulation der Körper und Kräfte von Bevölkerungen und weniger mit der (Selbst-) Regulation der Körper und Kräfte von Individuen in Verbindung gebracht hat? Ich bin davon überzeugt, daß die verstärkte Einbeziehung chinesischer Quellen der Diskussion von Bioästhetik im obengenannten Sinne zugute kommen kann. Dafür ist es notwendig, den Bezug der historischen Quellen Chinas zu Problemen der Moderne zu vertiefen und sie philosophisch dem Bezug auf europäische Quellen gleichzustellen. Foucaults Interesse an der antiken Ästhetik der Existenz ist von der Beschäftigung mit modernen Techniken der Lebensregulation nicht zu trennen; eine ähnliche Verbindung von vormodernen Quellen und modernen Problemen mit Bezug auf China verspricht vielfältige Aufschlüsse zum Verhältnis von Nähren des Lebens und energetischer Ökonomie des Selbst, von Biopolitik und kapitalistischer Maximierung des Lebenskapitals. Das Motiv vom Nähren des Lebens bei Zhuangzi und Ji Kang verweist auf eine Verbindung von Leben und Selbsttechnik, Regulation und Effektivität, Energetik und Ästhetik, Natur und Politik, in der die totalisierende Tendenz des politisch-ästhetischen Zugriffs auf das Leben sich zeigt, aus der jedoch gleichzeitig auch Kräfte des Widerstands erwachsen sind, die der Voraussetzung einer jenseitigen Welt absoluter Transzendenz nicht bedürfen.