

Dimensionen der Selbstkultivierung

Beiträge des Forums für Asiatische Philosophie

Bearbeitet von

Marcus Schmücker, Fabian Heubel, Karl Baier, Rolf Elberfeld, Volker Heubel, Mathias Obert, Eberhard Ortland, Dennis Schilling, Jens Schlieter, Sven Sellmer, Stephan Schmidt, Rafael Suter, Ralph Weber

1. Auflage 2013. Taschenbuch. 472 S. Paperback

ISBN 978 3 495 48503 3

Format (B x L): 13,9 x 21,4 cm

Gewicht: 640 g

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Nicht-Westliche Philosophie > Indische & Asiatische Philosophie](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

WELTEN DER PHILOSOPHIE **A**

»Selbstkultivierung« ist ein Grundthema der Philosophie in Indien, China und Japan. Die hier versammelten Beiträge legen dar, in welcher Weise die Gestaltung des Lebensweges in den Traditionen Süd- und Ostasiens philosophisch reflektiert worden ist. Aber nicht nur in Asien sind Formen der Selbstkultivierung von zentraler Bedeutung gewesen, sondern auch in Europa. In der Einleitung zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre formulierte Immanuel Kant die prinzipielle Pflicht des Menschen, sich selbst zu kultivieren, um dem eigenen Menschsein gerecht werden zu können: »Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d.i. eine Pflicht zur Cultur [...].« Kants kritische Erörterungen aufnehmend, haben sich die Autoren dieses Bandes der Frage nach der »Pflicht zur Cultur« neu gestellt und zu zeigen versucht, dass der Einbezug einer Philosophie asiatischer Lebensformen ein gegenwärtiges Philosophieren über »Selbstkultivierung« weiterführen und um wichtige Dimensionen bereichern kann.

Marcus Schmücker / Fabian Heubel (Hg.)

Dimensionen der Selbstkultivierung

WELTEN DER PHILOSOPHIE 7

Wissenschaftlicher Beirat:

Claudia Bickmann, Rolf Elberfeld, Geert Hendrich,
Heinz Kimmerle, Kai Kresse, Ram Adhar Mall,
Hans-Georg Moeller, Ryôtsuke Ohashi, Heiner
Roetz, Ulrich Rudolph, Hans Rainer Sepp, Georg
Stenger, Franz Martin Wimmer, Günter Wohlfart,
Ichirô Yamaguchi

Marcus Schmücker /
Fabian Heubel (Hg.)

Dimensionen der Selbstkultivierung

Beiträge des Forums für
Asiatische Philosophie

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Herausgeber dieses Bandes danken im Namen des Forums für Asiatische Philosophie der Udo Keller Stiftung Forum Humanum für die Übernahme der Druckkosten.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48503-3

Inhalt

Fabian Heubel, Marcus Schmücker
Einleitung 9

Selbstkultivierung und Lebenskunst: Begriffliche Verortungen

Rolf Elberfeld
Kants Tugendlehre und buddhistische Übung. Auf dem Weg zu
einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis 27

Eberhard Ortland
Schwierigkeiten beim Übersetzen der Philosophie der Lebenskunst
ins Japanische 64

Fabian Heubel
Kritische Kultivierung und energetische Subjektivität.
Reflexionen zur französischsprachigen *Zhuāngzǐ*-Forschung 104

Historische Perspektiven: China und Indien

Dennis Schilling
Selbsterziehung als Tätigkeit menschlicher Lebensgestaltung in der
chinesischen Antike 149

Sven Sellmer
Die Geburt der Selbstkultivierung aus dem Geiste des Rituals . . . 186

Marcus Schmücker
Kultivierung von Unsterblichkeit in Indien 203

Zur Theorie der Selbstkultivierung im modernen Konfuzianismus

Rafael Suter

Moral und symbolgeleitete Praxis. Erkenntniskritik und ethische
Kultivierung im Frühwerk Móu Zōngsāns 237

Stephan Schmidt

Móu Zōngsāns Moralische Vision.
Moderner Neukonfuzianismus zwischen Theorie und Praxis 277

Ralph Weber

Konfuzianische Selbstkultivierung bei Tu Weiming 310

Die Aktualität von Praktiken der Kultivierung

Karl Baier

Philosophien der Übung unter japanischem Einfluss:
Karlfried Graf Dürckheim und Otto Friedrich Bollnow 337

Jens Schlieter

»Selbstlosigkeit« durch Kultivierung von Mitgefühl.
Eine buddhistische Übungspraxis und ihre jüngste
neurowissenschaftliche Erforschung 370

Mathias Obert

Leibliche Mimesis und Selbstsorge in den chinesischen Künsten
des Pinsels 396

Volker Heubel

Das Motiv des Weges in der Philosophie des Tee-Weges von
Hisamatsu Shinichi 久松真一 427

Die Autoren 463

Einleitung

Das Forum für asiatische Philosophie hat es sich seit seiner Gründung im Jahre 2005 zur Aufgabe gemacht, einmal im Jahr eine Problematik zu thematisieren, die das Philosophieren in Asien und Europa zu verbinden vermag. Ziel ist, philosophische Probleme auf eine Weise zu erörtern, die verschiedene philosophische Sprachkulturen herausfordern und bereichern kann. Geprägt von dem grundlegenden Anspruch, Philosophie *und* philologische Sprachkompetenz miteinander zu vermitteln, steht dabei die Auseinandersetzung mit süd- und ostasiatischen Texten im Mittelpunkt.

Die in diesem Band versammelten Beiträge sind aus zwei Arbeitstreffen des Forums für asiatische Philosophie hervorgegangen, die vom 8. bis 10. September 2008 vom Institut für Kultur und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien und vom 31. August bis 3. September 2009 im Stiftungshaus des Forum Humanum in Neversdorf bei Hamburg veranstaltet wurden. Beide Treffen waren dem Thema Selbstkultivierung gewidmet. Die nun vorliegenden Texte nähern sich diesem Begriff vor allem mit Bezug auf indische, chinesische und japanische Texte. Dabei finden europäische Referenzen immer wieder auf eine Weise Berücksichtigung, die erlauben soll, Selbstkultivierung als einen Kristallisationspunkt zu verstehen, von dem her es möglich ist, in die Dynamik philosophischer Korrespondenzen zwischen Asien und Europa einzutreten. Die in diesen Band aufgenommenen Beiträge versuchen allerdings nicht, Selbstkultivierung auf eine einzige Bedeutung zu fixieren. Vielmehr dient dieser Begriff als Orientierung in einem Begriffsfeld, das Selbstgestaltung, Selbsterziehung, Selbstbildung, Selbstsorge, Selbsttransformation, Übungspraxis, Askese, Selbsttechnik, Lebenskunst, leibliche Übung und Sozialtechnik umfasst. Die Vielfalt der Perspektiven und textbasierten Interpretationsansätze zeugt für den experimentellen Charakter einer Auseinandersetzung, die geprägt ist von der Suche

nach neuen Möglichkeiten im Bereich komparativer, interkultureller und transkultureller Philosophie.

Warum das Thema Selbstkultivierung? Vier Gründe für diese Wahl seien an dieser Stelle genannt: der Begriff der Selbstkultivierung korrespondiert (1) mit dem gewachsenen Interesse an Philosophie als Lebensform und Übungspraxis im Kontext zeitgenössischer europäischer Philosophie, das der Reduktion von Philosophie auf den wissenschaftlichen Diskurs entgegentritt; er verweist zudem (2) auf eine Rezeptionsgeschichte »asiatischer Philosophien« in Europa, in der diese vor allem als Lehren der Weisheit und der Lebensführung wahrgenommen worden sind, was vielfach entweder zu philosophischer Geringschätzung geführt hat oder zu esoterischer Verklärung; die moderne Verachtung für Philosophie als Lebensform und Übungspraxis hat (3) auf die moderne Rekonstruktion philosophischer (und religiöser) Traditionen in Indien, China und Japan zurückgewirkt, insofern diese entweder als theoretisch unterentwickelt angesehen oder – immer im Kontrast zur theoretischen Ausrichtung »westlicher« Philosophie – als geistig und lebensphilosophisch überlegen verteidigt wurden; die Vielschichtigkeit der vorgenannten Aspekte lässt Selbstkultivierung (4) als einen Problemkomplex erscheinen, von dem her die Aktualität asiatischer Philosophien in Europa sinnvoll und überzeugend ins Spiel gebracht werden kann. Diesen vier Gründen entsprechen die vier thematischen Schwerpunkte, die den Sammelband gliedern: 1. Selbstkultivierung und Lebenskunst: Begriffliche Verortungen; 2. Historische Perspektiven: China und Indien; 3. Zur Reflexion von Selbstkultivierung im zeitgenössischen Konfuzianismus; 4. Die Aktualität von Praktiken der Selbstkultivierung.

Für **Rolf Elberfeld** ist es auffällig, dass viele asiatische Denkansätze in einen Übungsweg eingebettet sind, der auch leibliche Praktiken wie Meditation oder Bewegungsübungen umfassen kann. Dass die Thematik der Selbstkultivierung unentdeckte Möglichkeiten enthält, Europa und Asien aufeinander zu beziehen, zeigt sein Beitrag, indem er Kantische Tugendethik und buddhistische Übungspraxis zusammenführt. Der philosophische Ertrag besteht dabei für Elberfeld darin, theoretische Begründung und praktische Übungsformen in der Ethik so aufeinander zu beziehen, dass beide Perspektiven verstärkt ineinander verwoben werden können. Die Rede von kulturoffener und kritischer Kultivierungspraxis reagiert dabei auf die Tatsache, dass unter den Be-

dingungen einer pluralistischen Moderne sich im 20. Jahrhundert an vielen Orten in der Welt die Beziehung von subjektiver Kultivierungspraxis und den verschiedenen Einzelkulturen in entscheidender Hinsicht verändert hat. Denn sobald in einer modernen Demokratie Menschen mit verschiedenen kulturellen Hintergründen zusammenleben, bleibt die subjektive Kultivierungspraxis nicht mehr auf den Wertekanon einer bestimmten Einzelkultur festgelegt. Da in einer pluralistischen Gesellschaft verschiedene kulturelle Ansprüche zusammenleben, legt diese Situation mit besonderem Nachdruck nahe, den Zusammenhang von subjektiver und sozialer Kultivierungspraxis auf der einen Seite und den Wertansprüchen einzelner Kulturen auf der anderen Seite offen zu gestalten und voneinander zu entkoppeln. Elberfeld ist der Ansicht, dass die Philosophie Kants dabei hilfreich sein kann, weil Kant im Rahmen der ethischen Begründung versucht, eine möglichst inhaltsfreie Begründung zu liefern, die, im Rahmen von Kultivierungspraxis, durch kulturoffene Kultivierungsformen ergänzt werden kann. In diesem Sinne unterscheidet Elberfeld heuristisch sechs Ebenen einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis, die sich zudem alle aufeinander beziehen. Die sechs Ebenen – die weitgehend bereits bei Kant differenziert werden – sind: 1. Kultur des Denkens, 2. Kultur des Willens, 3. Kultur der Sprache, 4. Kultur der Gefühle, 5. Kultur des Leibes, 6. Kultur der Beziehung. In den einzelnen Charakterisierungen der Ebenen weist er darauf hin, an welchen Punkten die interkulturelle Auseinandersetzung mit ostasiatischen Entwürfen ansetzen kann.

Eberhard Ortlands Beitrag nähert sich dem Thema der Selbstkultivierung durch die Problematisierung des in der jüngeren Vergangenheit neu erwachten philosophischen Interesses am Thema der Lebenskunst. Er fragt nicht nur, was mit Lebenskunst im europäischen und im japanischen Kontext gemeint sei, sondern auch, wie es dazu kommen konnte, dass die Traditionen der Lebenskunstlehre in Europa in Vergessenheit geraten sind und ihr für die praktische Philosophie der Moderne wie auch für die Lebensorientierung der modernen Menschen insgesamt nur eine untergeordnete Bedeutung zugemessen wird. Denn bis ins 18. Jahrhundert blieb die Kunst der Lebensführung und der Selbstkultivierung ein wichtiges Thema auch der europäischen Philosophie und Moralistik. Das gilt nicht nur für die Populärphilosophie der Aufklärung, die sich intensiv Fragen der Lebensführung widmet, sondern in gewissem Sinn auch noch für Kant, der in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erörtert, was der Mensch »als frei handelnd-

des Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll« – nur dass Kant weniger durch seine anthropologischen Überlegungen zur Lebensführung Epoche gemacht hat als durch seine Forderung nach einer rationalen und universal gültigen Pflichtethik. Vor diesem Hintergrund fragt Ortland einerseits nach den Mängeln deontologischer (und utilitaristischer) Moralphilosophien, durch die Lebenskunst als Ergänzung oder gar als Alternative von Moral ins Spiel kommt, diskutiert aber andererseits auch die Fallstricke, in die sich Lebenskunst durch die Anbindung an ein radikal individualistisch konzipiertes Kreativitätsdispositiv verfängt. Aus dieser Problemstellung heraus entwickelt sich seine Erörterung eines alternativen Verständnisses von Lebenskunst in Japan, nämlich eines Verständnisses, das von der Semantik der Kunst-Wege oder Weg-Künste geprägt ist. Ortland ist der Auffassung, dass das Spektrum der jeweils für unterschiedliche Aspekte des Lebenskunstbegriffs in Frage kommenden japanischen Begriffe und Kompositionsmöglichkeiten das Nachdenken über Lebenskunst entscheidend zu bereichern vermag. Er nimmt jedoch letztlich nicht an, dass diese Kunst- oder Übungswege schon als exemplarische Verwirklichung oder Vorwegnahme dessen, was jetzt unter dem Titel Lebenskunst gesucht wird, angesehen werden können.

Fabian Heubels Überlegungen zu kritischer Kultivierung und energetischer Subjektivität setzen bei der Frage an, wie der ökonomistische Imperativ der Selbstmaximierung und Selbstoptimierung kritisiert werden kann, der eine Arbeit des Selbst an sich selbst fordert, in der sich die Fetischisierung von Produktivität im ästhetischen Kult von Kreativität verlängert. Seiner Ansicht nach erschwert heute die interne Verflechtung von Kapitalismus und Kreativität die Entfaltung einer kritischen Konzeption von Selbstkultivierung in besonderem Maße: zeitgenössische Ansätze von Philosophie als Lebenskunst und Übungspraxis stehen der so verführerischen wie selbstzerstörerischen Dynamik dieser Verflechtung entweder ohnmächtig gegenüber (Pierre Hadot) oder bleiben affirmativ in sie verstrickt (Foucault, Sloterdijk). Aus dieser Problematik erwächst sein Interesse an dem »daoistischen« Klassiker *Zhuāngzǐ* und der französischsprachigen Erforschung dieses Textes, wobei seine Erörterung von der Fragestellung geleitet wird, inwiefern es im *Zhuāngzǐ* Anhaltspunkte für die Möglichkeit gibt, Kreativität von der Einseitigkeit des modernen Dispositivs der Kreativität zu lösen und mit einem alternativen Paradigma der Subjektivität zu verknüpfen. Damit stellt sich die Frage, ob und wie der enorme kultur-historische

Reichtum chinesischer Kultivierungslehren für die Entwicklung einer kritischen Philosophie der Kultivierung erschlossen werden kann, in der energetische Subjektivität und egalitäre Pluralität so miteinander korrespondieren, dass mit der Fixierung von Kultivierung auf Ganzheit und Einheit (von Mensch und Natur, Körper und Geist etc.) entschieden gebrochen wird. Wenn aber das Paradigma der Subjektivität, das sich in Auseinandersetzung mit chinesischsprachigen Texten wie dem *Zhuāngzǐ* gewinnen lässt, nur eine Anwendung bekannter philosophischer Positionen auf chinesisches Material wäre, dann ließen sich die Mühen der Einbeziehung chinesischer Quellen philosophisch kaum rechtfertigen. Heubel versucht vor allem in detaillierter Auseinandersetzung mit sinologischer Forschung zu zeigen, inwiefern der Einbeziehung chinesischsprachiger Texte in die Erörterung des Begriffs der Subjektivität eine kritische und transformative Bedeutung zukommen kann: Indem nämlich Subjektivität als Einübung in ein dynamisches Hin-und-Her zwischen Subjektivierung und Desubjektivierung rekonstruiert wird, dem nicht nur ästhetische, sondern auch ethische, politische und ökonomische Bedeutung zukommt.

Dennis Schilling hält es für problematisch, dass der Begriff der Selbstkultivierung in der gegenwärtigen Forschung zu einem umfassenden hermeneutischen Konzept der Erschließung chinesischer und ostasiatischer Denktraditionen geworden ist. Er bevorzugt statt dessen die Rede von Selbsterziehung und versucht in detaillierter Auseinandersetzung mit klassischen chinesischen Texten zu zeigen, dass die antiken Vorstellungen zur Selbsterziehung in China nicht auf einem Konzept der individuellen Persönlichkeitsentfaltung basieren, sondern eher auf einem Konzept der Ansammlung von Fähigkeiten und Kräften, die dazu qualifizieren, sich für die (politische) Gemeinschaft einzusetzen. Kontrolle und Beherrschung der menschlichen Äußerungen (in Rede, Haltung, Ausdruck) und Befreiung von selbstbezogenen Gedanken sind demnach für verschiedene Formen der Selbsterziehung grundlegend gewesen. Schillings Erörterung hinterfragt dabei nicht nur moderne Interpretationen insbesondere der konfuzianischen Klassiker, sondern allgemein eine Auseinandersetzung mit dem antiken chinesischen Denken, die nicht zuletzt stark von Mustern der chinesischen Rezeption und Traditionsbildung beeinflusst ist. Denn in China prägen die Interpretationen antiken Denkens seit der Sòng-Dynastie (960–1279) auch noch die heutige Sicht auf das klassische Altertum in hohem Maße, wobei vernachlässigt wird, dass mit diesen Interpretationen schon da-

mals eine Herauslösung antiker Texte aus dem rituellen Schrifttum und damit aus ihrem religiösen Kontext einherging, um sie statt dessen aus der Perspektive eines Paradigmas moralischer Erziehung zu lesen. Zudem ist zu berücksichtigen, dass es, mit der Rezeption der buddhistischen Heilslehre in China, zu einer tiefgreifenden Transformation von Konzeptionen der menschlichen Natur und der geistigen Übung kommt, die wiederum die ideelle Grundlage für die Sicht der Sòng-Zeit auf die Antike bilden. Schilling hält es von daher für sinnvoll, Selbsterziehung in der chinesischen Antike mit kritischem Abstand sowohl zu späteren Ansichten der Tradition wie auch zu modernen Begriffen von Bildung und Erziehung zu betrachten. Sein Beitrag zur antiken Selbsterziehung und ihren politischen und religiösen Kontexten zeigt, dass die dem Begriff Selbstkultivierung bzw. dem lateinischen von *cultura animi* zugrundeliegende Metaphorik der Pflege und Kultur keineswegs die antiken chinesischen Vorstellungen der Selbsterziehung vollständig erfassen kann.

Für Indien selbst ist die Frage, inwieweit und welche Phänomene sich als Selbstkultivierung deuten lassen, bisher wenig gestellt worden. Die beiden indologischen Beiträge erschließen das Thema, indem sie rituelle und religiöse Bezüge von Selbstkultivierung in den Vordergrund stellen. Für seine Diskussion von Selbstkultivierung im alten Indien greift **Sven Sellmer** den Ritualismus der Brähmaṇazeit auf. Drei Aspekte rücken dabei ins Zentrum seiner Erörterung: Die Bedeutsamkeit des Wissens um die verborgenen Strukturen der Welt, die damit verbundenen Identifizierungen und die Interiorisierung des Opfers. Für Sellmer zielt Selbstkultivierung auf die Erkenntnis des wahren Ātman, allerdings lässt sich der Weg zu einer solchen Erkenntnis nur als ein allmählicher Prozess der Einsicht in Falsches und Wahres verdeutlichen. Am Beispiel eines Dialoges erläutert Sellmer wie zwischen Stetigkeit und Unstetigkeit unterschieden wird. Das wahre Selbst, auf das Selbstkultivierung hinarbeitet, zeigt sich hier vor allem als ein Ort der Stetigkeit und nicht mehr des Wandels. Die Körperlichkeit als Paradigma des Wandels gerät damit aus dem Blick. Der Weg zum wahren Selbst, die Ātman-Suche, ist bereits im Ritual vorgeprägt. Von daher betont Sellmer, dass altindische Konzeptionen von Selbstkultivierung davon ausgehen, dass der Mensch sich infolge des Durchlaufens ritueller Prozesse zu verändern und zu vervollkommen vermag; dass die Interiorisierung des Opfers den Opfernden unabhängig (autonom) von dessen materiellen Bestandteilen macht: vollkommene Selbstgenü-

samkeit ist eines der zentralen Attribute des Ātman und des sich mit diesem identifizierenden Menschen; dass die in den Brāhmaṇas aufblühende Denkfigur der schöpferischen Identifizierung zu einem zentralen Instrument der Selbstgestaltung wird; dass die Suche nach dem *einen* Weltprinzip, das allem anderen zugrunde liegt, auf der Ebene des Mikrokosmos in logischer Weise zur Konzeption eines zentralen Bestandteils im Menschen führt, dessen abstraktester Name *ātman* lautet; die religiösen Operationen des Verehrens und des meditativen Betrachtens dienen schließlich auch zur Herstellung des Kontakts mit dem *ātman*, der durchaus numinose Züge aufweist.

Marcus Schmücker richtet seine Aufmerksamkeit auf die indische Tradition der Erlösungslehren, an denen sich belegen lässt, dass es in ihnen um eine Transformation des Subjektes geht. Er fragt sich sodann, von welchem Zustand aus und als was sich das Subjekt denn transformiert, wenn es im Erlösungszustand so vollkommen sein muss, dass es alle Sterblichkeit überwunden hat, keinen *Wiedertod* mehr stirbt und von jeder Vergeltungskausalität befreit wird? Schmücker versucht dieser Frage nachzugehen, indem er sich einer Vorstellung des Asketen zuwendet, der weltlichen und gesellschaftlichen Bindungen entsagt und in die Transzendenz ausbricht. Die Lebensform des Asketen, in der die Erfahrung von Unsterblichkeit mit der Einsicht in die Vergänglichkeit des eigenen Körpers und in die Erfahrung der Unvergänglichkeit des eigenen Selbst (*ātman*) verbunden ist, scheint vom Gegensatz zwischen Unvergänglich-Geistigem und Vergänglich-Körperlichem geprägt zu sein, der eine dualistische Deutung nahelegt. Schmücker fragt sich jedoch, ob die Erlösungstraditionen Indiens notwendiger Weise einen Dualismus implizieren. Er meint, dass dem Verständnis von Unsterblichkeit in Indien nicht nur der Gegensatz von Subjekt (ewige Seele) und Objekt (materieller Körper) zugrunde zu legen ist, sondern sieht in der radikalen Einsicht in die Vergänglichkeit des Körpers auch eine *leibliche* Dimension, die seine Erörterung theoretisch zu erschließen versucht. Die der Annahme der Unsterblichkeit zugrundeliegende Relation von Seele und Körper erfordert seiner Auffassung nach einen erweiterten Körperbegriff, das heißt einen »Körper«, der vom physischen Körper unterschieden ist und der Dualität von Körper und Seele vorausliegt oder beides ohne Widerspruch vereint. Das Streben nach endgültiger Erlösung, die den Körper als vergänglich, unrein etc. hinter sich lässt, beschreibt er als eine besondere Form der Leiblichkeit. Kultivierung von Unsterblichkeit als das Er-

reichen eines Zustandes, in dem der Mensch sich in einem von Sterben und Wiedertod befreiten Zustand erlebt, lässt sich von daher als Kultivierung des Leibes und nicht des vergänglichen Körpers verstehen.

Die folgenden drei Beiträge sind Versuchen der Modernisierung konfuzianischer Philosophie im 20. Jahrhundert gewidmet, die von den komplexen Prozessen der Rezeption und Transformation westlicher Philosophie in China geprägt sind. **Rafael Suter** widmet sich dem Frühwerk von Mǒu Zōngsān, der als einer der bedeutendsten Vertreter des zeitgenössischen Neokonfuzianismus gilt. Sein reifes Werk hat er selbst als Moralmetaphysik bezeichnet. Dabei orientiert sich sein Moralbegriff an einer Vorstellung der Kultivierungsübung, wie sie in traditionellen konfuzianischen Schriften zum Ausdruck gebracht wird. Diese schließt sowohl die Einübung der moralischen Achtsamkeit als auch des rechten Tuns ein, vereint also eine geistige mit einer praktischen Dimension. Ansetzen soll dieses Einüben einer moralischen Lebensführung an einem für den Menschen als wesentlich ausgewiesenen moralischen Sinn, der sich in spontanen Akten der Hilfeleistung manifestiert. In Mǒus philosophischer Entwicklung wird oft ein Bruch gesehen, der eine späte, als praktisch bezeichnete Phase von einer früheren theoretischen trennt. Suter zeigt demgegenüber auf, dass Texte zur Erkenntnislehre, die Mǒu in jungen Jahren verfasst, durchaus in einer Kontinuität zu seinem Spätwerk stehen. Dies wird offenbar, wenn die darin dargelegte Erkenntniskritik als eine Übung des Denkens verstanden wird, die auf die systematische Befreiung des Handelns von seiner Bestimmung durch die kognitiven Strukturen der Selbstverknennung angelegt ist. Suter zeichnet nach, wie Mǒus Symbolbegriff in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* von 1956/57 ein Verständnis von Erkenntniskritik als Übungsweg greifbar werden lässt. Seine Ausführungen zu dieser Schrift zielen darauf ab, ein wesentliches Bindeglied der Verschränkung von theoretischer Reflexion und moralischer Praxis in seinen Grundzügen zu erfassen. Wohl gelten Mǒu die Texte der chinesischen Überlieferungen eher als Ausdruck praxisorientierter Weisheitslehren denn systematischen Philosophierens. Er erkennt in ihnen allerdings ein theoretisches Potential, das er für die Schaffung einer neuen Philosophie nutzbar machen will. Dabei ist es für ihn wichtig, die spezifische Differenz auszumachen, welche das chinesische Denken von der westlichen Philosophie abhebt. Dies genuin Chinesische soll dann die vom Westen übernommene Philosophie befruchten und damit einen Beitrag zu einer wirklich universalen Philosophie leisten.

Stefan Schmidt konzentriert sich ebenfalls auf die Philosophie Mǒu Zōngsān und sieht ihre Relevanz darin, dass sie an einer Reihe von philosophisch bedeutsamen Schnittstellen steht – etwa zwischen Ost und West, Tradition und Moderne, Theorie und Praxis – und sich an keiner dieser Schnittstellen einer Seite eindeutig zuordnen lässt. Trotz des emphatischen Bekenntnisses zu einer bestimmten Überlieferung sieht Schmidt im zeitgenössischen Konfuzianismus ein Zwi-schending, das sich selbst zu begreifen sucht, indem es analysiert, zwischen was es steht. In dieser Zwischenstellung ist er allerdings nicht nur typisch für das sich modernisierende China, sondern darüber hinaus auch für eine historische und kulturelle Konstellation, die im Zeitalter der globalen Moderne längst nicht mehr nur China betrifft. Schmidts Beitrag situiert Mǒus Moralphilosophie im Kontext von an Hegels Geschichtsphilosophie orientierten Reflexionen, in denen die vom westlichen Imperialismus aufgezwungene Moderne denkbar wird als notwendiger Durchgang des chinesischen Geistes auf dem Weg zu einer höheren Form der Selbstbewusstheit. Der Untergang des vor-modernen Konfuzianismus (seiner Institutionen und seiner Praxis) bedeutet somit nicht sein Ende, sondern birgt in sich das Potential für einen Schritt nach vorne. Der chinesische Geist muss einen Prozess der Selbstverneinung durchlaufen, um in der Zukunft wieder zu sich selbst zu gelangen. In diesem Sinne muss das chinesische Denken Theorie werden, um Praxis bleiben zu können. Das heißt, der Konfuzianismus sichert in der gegenwärtigen Theoriewerdung seines Denkens die Bedingung der Möglichkeit künftiger Praxis. In dieser dialektischen Figur sieht Schmidt die innere Logik von Mǒu Zōngsāns Projekt. In diesem bildet Autonomie den Maßstab, an dem sich die Modernitätsfähigkeit des Konfuzianismus zu erweisen hat. Folglich bilden Konfuzianismus und Demokratie auch keinen Gegensatz, vielmehr macht Mǒu den Vorschlag, Demokratie als die konstitutionelle Selbstverwirklichung des Konfuzianismus in der Moderne zu verstehen.

Ralph Webers Beitrag ist Tu Weiming (Pinyin-Umschrift: Dù Wéimíng) gewidmet, einem Schüler von Mǒu Zōngsān, der entscheidend dazu beigetragen hat, Selbstkultivierung (self-cultivation) als zentrales Motiv zeitgenössischer Interpretation des Konfuzianismus zu etablieren. Im Unterschied zu Mǒus explizit philosophisch ausgerichteter Rekonstruktion konfuzianischer Moralphilosophie spielt bei Tu die religiöse Dimension von Selbstkultivierung eine große Rolle. Tus Konzept der Selbstkultivierung sieht Weber geprägt von der Ambivalenz

zwischen einer individuell zu vollziehenden spirituellen Übung, der ethisch-religiöser Charakter zukommt, und einem Verständnis von Selbstkultivierung, das die gelebte Konkretetheit gemeinschaftlicher Beziehungen betont. Die Aufgabe von Selbstkultivierung besteht für Tu Weiming nicht darin, die konkrete Welt des Hier und Jetzt zu überwinden. Seine Betonung von Selbstkultivierung als gemeinschaftlichem Engagement und von der Familie als primärem Kontext der Selbstkultivierung geht allerdings einher mit der Forderung nach der Ausbildung eines »gemeinschaftlichen kritischen Selbstbewusstseins«. Denn insofern die Kultivierung einer Person innerhalb eines konkreten Kontexts, d. h. in bestehenden Gemeinschaften mit eingespielten Regeln, Ritualen und Umgangsformen stattfindet und stattfinden soll, stellt sich die Frage, wie man sich zu verhalten hat, wenn das eigene gemeinschaftliche Engagement in Widerspruch zur bereits ritualisierten und normierten Gemeinschaft gerät. Insofern Tus Antwort auf dieses Problem von der Betonung je partikularer Kontexte geprägt ist, fragt sich Weber, ob die daraus resultierende normative Vagheit sich nicht nachteilig auf die Möglichkeiten einer selbstkultivierenden Person auswirkt. Während das Beispiel indischer Asketen, die jeder weltlichen und gesellschaftlichen Bindung entsagen, um sich auf die Suche nach ihrem unsterblichen Selbst zu begeben, *eine* radikale Möglichkeit von Selbstkultivierung markiert, so zeugt Tus Verständnis des Verhältnisses von Selbstkultivierung und Gemeinschaft von einer ganz anders ausgerichteten, radikal innerweltlichen Ausrichtung von Kultivierung, in der die Möglichkeit eines autonomen Selbst im Geflecht gemeinschaftlicher Beziehungen unterzugehen droht. Die starke Hervorhebung von Selbstkultivierung in Tus Konfuzianismus geht zudem mit einer schwachen Betonung der institutionellen Ausgestaltung von Gemeinschaft einher. Er hat somit erhebliche Schwierigkeiten, mit konfuzianischen Mitteln neue Denkwege in Bezug auf Konzepte wie Rechtsstaatlichkeit und Demokratie zu eröffnen und den Konfuzianismus gegen politische Instrumentalisierung zu schützen.

Während konfuzianische Philosophen im 20. Jahrhundert mit dem Problem gerungen haben, wie überlieferte Konzeptionen von Selbstkultivierung in Auseinandersetzung mit dem im modernen Westen vorherrschenden theoretisch und diskursiv ausgerichteten Verständnis von Philosophie gerettet werden können – eine Problemstellung, vor deren Hintergrund Tu Weimings starke Sympathien für Pierre Hadots Insistenz auf Philosophie als Lebensform nicht überrascht –, befasst

sich der Beitrag von **Karl Baier** mit den Versuchen von Karlfried Graf Dürckheim und Otto Friedrich Bollnow im deutschsprachigen Raum eine Philosophie der Übung zu etablieren. Dabei konzentriert er sich auf die Rezeption des japanischen Zen-Buddhismus. Dessen Übungskultur wollen Dürckheim und Bollnow zwar nicht direkt übernehmen, allerdings sind sie davon überzeugt, dass seine Grundprinzipien allmenschliche Bedeutung haben und in unterschiedliche Kulturen implantiert werden können. Aufgrund der größeren Bedeutung, die Kultivierungsübungen – im Vergleich zur westlichen Welt – in asiatischen Kulturen zugestanden worden ist, sehen sie die Notwendigkeit, in dieser Hinsicht von Asien zu lernen. Auf die enormen Schwierigkeiten, die mit diesem Lernprozess verbunden sind – und damit auch auf die Schwierigkeiten, eine kulturoffene *und* kritische Konzeption von Selbstkultivierung zu entwickeln – weist Baier vor allem in seiner Erörterung Dürckheims nachdrücklich hin. Eine philosophische Interpretation seiner Werke sieht er mit der Aufgabe konfrontiert, zu analysieren, inwiefern sein Denken dem Nationalsozialismus entgegenkam. Jenen totalitären Zug seiner Philosophie, der ihn dafür disponiert hat, ein totalitäres Regime zu unterstützen, macht er an Dürckheims Begriff von Ganzheit fest. Den Spuren eines mystisch gefärbten totalitären Ganzheitsdenkens spürt er auch noch dort nach, wo sie die martialische Glorifizierung von Ichlosigkeit und Aufopferung für die Gemeinschaft ablegen, um in der Einheitserfahrung die Vollendung alles Übens zu suchen. Der totalitäre Zug jeder Art von Ganzheitsphilosophie zeigt sich auch im Streben nach der Erfahrung des Einsseins mit der Welt, insofern dabei das Ganze zur eigentlichen Wirklichkeit hypostasiert wird. Damit stellt sich die Frage, wie es einer kritischen und für Pluralität offenen Konzeption von Selbstkultivierung gelingen kann, den Fallstricken des Ganzheitsdenkens zu entgehen. Obwohl Bollnow Aussagen Dürckheims zu den beim Üben auftretenden Einheitserfahrungen zustimmend zitiert, sieht Baier bei ihm eine Tendenz zur Distanzierung vom einem fragwürdigen Ganzheitsbegriff und damit zur Loslösung der Übungsphilosophie von totalitären Tendenzen. Entsprechend fragt sich Baier abschließend, wie Übung als Weg zum richtigen Leben und Befreiungspraxis einerseits von Übung als Medium der Unterwerfung unter eine repressive Disziplinarmacht andererseits unterschieden werden kann.

Aus einer ganz anderen Perspektive beschäftigt sich **Jens Schlie-ter** mit der Rezeption und Transformation asiatischer Übungskulturen

im Westen. Sein Augenmerk gilt dem Diskurs, der zwischen westlichen Neurowissenschaftler/innen und Kognitionspsychologen auf der einen, und tibetischen Buddhisten auf der anderen Seite geführt wird. Er ist der wissenschaftlichen Erforschung bestimmter Meditations- und Konzentrationstechniken gewidmet, die der meditativen Erzeugung von »Mitgefühl« bzw. »Empathie« dienen. An diesem Beispiel vertieft Schlieter seine Erörterung der westlichen Rezeption asiatischer Übungswege. Dabei wird deutlich, wie sich durch die Globalisierung religiöser Traditionen und der zunehmenden »geisteswissenschaftlichen« Deutungshoheit der westlichen Neurowissenschaften Begegnungsräume bilden, in deren Schnittmenge sich neue, hybride Wissenskulturen entwickeln. Im buddhistischen Kontext kann die Erzeugung von Mitgefühl als Selbsttechnik beschrieben werden, die zum Ziel hat, die eigene Person grundlegend zu transformieren. Dies geschieht, indem über das Mitgefühl eine nicht subjektgebundene und letztlich illusionäre (grund-lose) Leiderfahrung eingeübt wird. Die herausragende Bedeutung dieser Übungspraxis ist darin begründet, dass über die Erzeugung des Mitgefühls der soteriologische Gedanke wachgerufen wird, als Bodhisattva zum Wohle aller Lebewesen das Erwachen zu erreichen. Die Integration in wissenschaftliche Forschung kann allerdings nur gelingen, wenn die Übungspraxis in eine eudaimonistische Sozialtechnik umgedeutet wird, die mit einer weitgehenden Entkleidung ihres soteriologischen Hintergrundes einhergeht. Denn aus neurowissenschaftlicher Perspektive ist vor allem von Interesse, dass Meditierende bestimmte außeralltägliche Bewusstseinszustände intentional und willentlich hervorbringen können. Warum ist also gerade die Mitgefühlsmeditation neurowissenschaftlich eingehend untersucht worden? Ist dies als wissenschaftliche Anerkennung des Nachweises der Wirksamkeit von Übungsweisen zu erachten? Oder ist es vielmehr ein Zeichen dafür, dass sich Übungswege heutzutage im naturwissenschaftlichen Diskurs ausweisen müssen, um glaubhaft zu sein? Schlieters Auffassung nach sticht beim Versuch, den Gewinn zusammenzufassen, den die soziale Neurowissenschaft aus der Erforschung der Meditation zieht, vor allem ein Faktum ins Auge: Buddhistische Meditationspraktiken werden zunehmend nicht mehr im Rahmen von Übungen auf dem Heilsweg – als soteriologische Praktiken – wahrgenommen, sondern als Praktiken zur Erzeugung individuellen Wohlbefindens oder gar als disziplinatorische Sozialtechnik im Sinne Foucaults.

Von den chinesischen Künsten des Pinsels her erschließt **Mathias Obert** das Verhältnis zwischen Selbstkultivierung und Ästhetik. Er geht davon aus, dass das Verständnis der Ausübung von Malerei und Schreibkunst im vormodernen China nicht auf das Feld der »Kunst« beschränkt bleiben kann, weil diese Künste in ihrem Kern den Anspruch oder wenigstens die Möglichkeit mit sich führen, Wege der Selbstsorge bereitzustellen, die als Verbindungspunkte zwischen Ästhetik und Ethik dienen. Er versucht zu zeigen, inwiefern künstlerisches Schaffen im Verein mit ästhetischer Erfahrung ein Feld zu eröffnen vermag, in dem sich der Mensch auf sein eigenes Dasein nicht in erster Linie theoretisch bezieht, also durch einen Entwurf, der nachträglich gedeutet oder vorausschauend idealisiert wird. Auf dem Feld der Kunstübung kann der Person vielmehr in ihrer leibhaftigen Existenz eine ganz unmittelbar wirksame Verwandlung widerfahren. Aus dieser Perspektive zeigt sich die Möglichkeit, die praktische Bildung des Seins-zur-Welt auf ästhetischem Wege als Kern und Zweck künstlerisch-ästhetischer Vollzüge insgesamt herausstellen. Damit tritt die Möglichkeit zutage, über eine bestimmte, im Leiblichen wurzelnde und das Leibliche umbildende Vollzugsweise der Schreibkunst sich nicht nur einer Kunstübung hinzugeben, sondern das eigene Ethos, das Seins-zur-Welt umzubilden im Sinne einer bewegungshaften Rücknahme in den Kern dieses Weltbezuges selbst. Genau an dieser Stelle, in der haltungsmäßigen Einübung oder Einleibung einer in sich zurückgenommenen Pinselbewegung, die *es* schreiben lässt, wird der Umschlagspunkt zwischen Kunstübung und ethischer Selbstsorge, zwischen Ästhetik und Praxis sichtbar. Hier tritt in der Kunstübung des Schreibens eine Grundhaltung der Ethik zutage, nämlich eine eigentümlich in sich verdichtete Verhaltenheit, eine der Welt und dem Anderen gegenüber durchaus bezughaft offene Zurückhaltung. Das Weltverhältnis verändert sich mit der Umbildung des leiblichen Seins. Dem Vollzug ermangelt damit jede Äußerlichkeit, er ist als Einleibung ein Wandlungsgeschehen. Vor diesem Hintergrund interpretiert Obert chinesische Malerei und Schreibkunst als leibliche Übung.

Der Aufsatz von **Volker Heubel** geht der Frage nach, inwieweit die von dem modernen japanischen Philosophen Hisamatsu Shinichi entworfene Philosophie des Tee-Weges zu einer Konzeption von Philosophie beitragen kann, die in der Lage ist, die Dimension der Übung wieder als konstitutiven Bestandteil von Philosophie zu reintegrieren. Während Hisamatsus Philosophie des Tee-Weges – ausgehend von sei-

ner Selbstinterpretation – bisher vor allem im Kontext des Spannungsfeldes von Religion und Philosophie des Erwachens betrachtet wurde, geht Heubel der Frage nach, inwieweit sich darin weitere Möglichkeiten philosophischer Thematisierung erschließen lassen, die es erlauben, Gesprächsmöglichkeiten zu gegenwärtigen Ansätzen einer Philosophie der Übung und der Lebenskunst zu eröffnen. Heubel vertritt die These, dass hierfür dem Weg-Motiv zentrale Bedeutung zukommt. Die anthropologisch-ästhetische Rekonstruktion des Weg-Motivs in der Tee-philosophie Hisamatsus zeigt die mit ihm in Verbindung stehenden Wegmomente als zentrale Aspekte und Interpretationsmöglichkeiten des Tee-Weges auf: Substanz-Anwendung, Struktur-Angelegenheit sowie ihre wechselseitige Übung; die Nicht-Zweiheit von Wissen und Handeln, Absicht und Nicht-Absicht; den zentralen Begriff des *konomi* und des schöpferischen Selbst; die Wegedynamik von Hin- und Rückweg; die Bereichsgliederung in Angelegenheiten, Mensch, Dinge, Zeit und Raum sowie das Moment der Geschichtlichkeit. Heubel ist der Auffassung, dass eine solche Perspektive Fixierungen auf Begriffe wie Religion, Philosophie des Erwachens und die bei Hisamatsu damit verbundenen Gefahren metaphysischer Substanzialisierungen vermeiden kann, um in ein Geflecht von analysierbaren Begrifflichkeiten und schöpferischen Übungsprozessen zu führen, dem religiöse, ästhetische, ethische und reflexive Aspekte als spannungsreiche Momente inhärent sind. Heubels Suche nach einer kulturoffenen *und* kritischen Konzeption von Selbstkultivierung besteht folglich darin, Hisamatsus Philosophie des Tee-Wegs kritisch gegen diesen zu wenden, um vor allem jenen, durch begriffliche Schematisierungen hervorgerufenen, Verengungen zu entgehen, durch die Hisamatsu das philosophische Potential seiner konkreten Ausführungen zum Tee-Weg letztlich unnötig einschränkt, so dass die darin enthaltenen gegenwärtigen Möglichkeiten nicht zur Entfaltung kommen können.

Der vorliegende Sammelband erschließt Selbstkultivierung in verschiedenen Dimensionen: philosophisch, ethisch, ästhetisch, politisch, ökonomisch, spirituell, religiös, sozialtechnisch. Die philosophische Dimension steht dabei insofern im Vordergrund, als über geistes- und kulturgeschichtliche Verortungen hinaus die Frage nach Theorie und Praxis einer kulturoffenen *und* kritischen Konzeption von Selbstkultivierung in der Gegenwart immer wieder besondere Beachtung findet. Auch dort, wo die Aufmerksamkeit sich auf die spirituelle und religiöse

Dimension von Selbstkultivierung richtet, wird unmissverständlich klar, dass indische, tibetische, chinesische und japanische Übungspraktiken sowie die dazugehörigen Lehrgebäude nicht einfach die Lücke füllen können, die durch den Zerfall der Autorität religiöser Lebenssysteme einerseits und die Verbannung von Philosophie als Lebensform und Kultivierungsübung aus der akademischen Philosophie andererseits entstanden ist. In diesem Sinne wird der Begriff der Selbstkultivierung zunächst einmal als Angebot an die akademische Philosophie ins Spiel gebracht, die Reflexion auf das Thema von Philosophie als Lebensform und Übungspraxis interkulturell zu erweitern.

Die philosophische Bescheidenheit dieses Anspruches an die Auseinandersetzung mit verschiedenen asiatischen Kultivierungslehren ist zweifellos auch der Tatsache geschuldet, dass deren westliche Rezeptionsgeschichte allzu häufig mit antimodernen, eskapistischen, spiritualistischen, autoritaristischen und esoterisch-sektiererischen Tendenzen einhergegangen ist, die ihre genuin philosophische Erörterung bis heute nahezu unmöglich gemacht hat. Von daher betonen verschiedene Beiträge des Sammelbands die kritische Analyse dieser Rezeptions- und Transformationsgeschichte und sehen sie als unverzichtbaren und weiter zu entwickelnden Aspekt einer interkulturellen Philosophie der Selbstkultivierung.

Für das Verständnis der Rezeptions- und Transformationsgeschichte asiatischer Philosophien im Westen erweist sich die Auseinandersetzung mit der modernen und zeitgenössischen Rezeption und Transformation westlicher Philosophie in Asien, mit der die Etablierung von akademischer Philosophie nach westlichem Vorbild einhergegangen ist, als besonders hilfreich. Denn dabei wird schnell deutlich, dass Diskurse über die Andersheit oder gar Überlegenheit süd- und ostasiatischer Kulturen einem komparatistischen Schema von Ost und West erwachsen sind, das in Süd- und Ostasien seit dem 19. Jahrhundert – im Zuge von mehr oder weniger aufgezwungenen Prozessen der Modernisierung – zunehmend Verbreitung gefunden hat. Dem tieferen Verständnis der Komplexität von wechselseitigen Rezeptions- und Transformationsprozessen zwischen Ost und West kommt dabei selber kritische Bedeutung zu, weil es die Aufmerksamkeit für jene transkulturelle Dynamik der immer auch irritierenden und schockierenden Konfrontationen und Vermischungen verschiedener kulturhistorischer Quellen schärft, durch die kulturelle (und damit auch philosophische) Kreativität zum Durchbruch gelangt.

Bisher hält es die akademische Philosophie in Europa kaum für nötig, die Auseinandersetzung mit asiatischen Philosophien und das Erlernen der dazugehörigen philosophischen Sprachen systematisch zu fördern. Die daraus resultierende Unkenntnis und Geringschätzung steht in peinlichem Gegensatz zur interkulturellen Kompetenz, die sich Philosophen in Asien durch ihre Arbeit mit Texten sowohl in europäischen als auch nicht-europäischen Sprachen über viele Jahrzehnte erarbeitet haben. Mit ihnen ins Gespräch zu kommen und von ihnen zu lernen, ohne auf kritische Fragen zu verzichten und ohne reduktionistischen Antworten anheimzufallen, wird als ein vielversprechender Ausweg aus dieser historisch entstandenen Asymmetrie erkennbar. Um einen solchen interkulturellen Diskurs sinnvoll führen zu können, ist es allerdings notwendig, philosophische Problemstellungen durch verschiedene sprachliche Kontexte hindurch so aufeinander zu beziehen, dass (selbst-)kritische Lernprozesse überhaupt auch nur in Gang kommen können. Der vorliegende Sammelband ist ein Versuch, dafür Voraussetzungen zu schaffen: und zwar durch die Entfaltung des Begriffs der Selbstkultivierung in seinen verschiedenen Dimensionen.