

Metaphern in der chinesischen Philosophie¹

Henrik Jäger, Trier/Tübingen (henrikjaeger@gmx.de)

Abstract

In diesem Aufsatz wird der Frage nachgegangen, welche Perspektiven die Ergebnisse der Metaphernforschung auf die Lektüre und Interpretation der Werke chinesischer Philosophen ermöglichen. An Texten aus den Werken des daoistischen Philosophen Zhuangzi (4./3.Jh. v. Chr.) und des Konfuzianers Menzius (372-289 v. Chr.) wird gezeigt, dass die Bildlichkeit die chinesische Philosophie in entscheidender Weise geprägt hat. Der Blick auf die Metapher ermöglicht somit neue Zugänge, den bildhaften Charakter der chinesischen Philosophie zu verstehen und zu würdigen.

The topic of this paper is the reading and interpreting of Chinese philosophical texts in the light of recent studies on the metaphor. When Chinese philosophies are undervalued because of their figurative language, it seems to be grounded in a lack of understanding of metaphor in philosophical thought. Taking the works of Zhuangzi (4./3. B.C.) and Mencius (372-289 B.C.) as an initial point, this paper aims to show that an analysis of metaphors allows new insights into the profundity of these texts. This means that the sensitivity for the functioning of metaphors can help to develop effective approaches to the understanding and appreciation of Chinese Philosophy.

1. Eine Philosophie, die in Bildern und Gleichnissen spricht?

Neue oder veränderte Metaphern erzeugen neue oder veränderte Wahrnehmungsmuster von Wirklichkeit, werden ihrerseits aber auch von diesen erzeugt und getragen; sie verknüpfen sich mit neuen oder veränderten Erfahrungsinhalten, werden von diesen umgekehrt aber auch erzwungen.

Monika Schmitz-Emans,
Basis-Lexikon Literaturwissenschaft

*Dreißig Speichen treffen zusammen in einer Nabe,
in der Mitte, wo nichts ist,
liegt die Wirkung des Rads.
So dient das Sichtbare dem Nutzen,
Das Unsichtbare der Wirkung.*

Laozi, *Daodejing*, Kap.11

¹ Dieser Aufsatz geht aus einer Projektarbeit hervor, die von der Fritz-Thyssen-Stiftung finanziert wurde; Titel des Projekts: *Menzius im Kontext der klassischen chinesischen Philosophie - eine Neubestimmung unter Einbeziehung des metaphorischen Denkens der Vorkaiserzeit.*

Jedem Leser, der sich in eines der Grundwerke der chinesischen Philosophie wie zum Beispiel das *Daodejing* des Laozi oder die *Gespräche* des Konfuzius vertieft, wird unmittelbar auffallen: Es gibt kaum einen Text, in dem nicht eine Metapher oder ein Gleichnis zu finden ist. Will man den Sinn eines solchen Textes verstehen, so ist das Verständnis der bildlichen Sprache eine elementare Voraussetzung. Doch es gibt bisher wenig wissenschaftliche Arbeiten, die nach den Bedingungen und Möglichkeiten eines solchen Verständnisses fragen.² Hiermit soll nicht behauptet werden, dass die komplexen Probleme, die eine *westlich* geprägte Lektüre *östlicher* Texte mit sich bringt, einfach zu benennen oder gar zu lösen seien. Diese Arbeit ist deswegen als ein erster Versuch zu sehen, der mit der Gewissheit angegangen wurde, dass hier ein interessantes und viel versprechendes Forschungsgebiet ist, das aus verschiedenen Perspektiven in Blick genommen werden und fruchtbar gemacht werden kann.

Als ein erstes Beispiel eines metaphorischen Textes soll ein Abschnitt aus dem „Wahren Buch vom südlichen Blütenland“ des daoistischen Philosophen Zhuangzi dienen:

„Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße Mit dem passenden Gürtel vergisst man die Hüfte. Mit dem passenden Herzen vergisst das Erkennen Richtig und Falsch.“³

Wenn der Schuh drückt, muss man immerzu an seine Füße denken, wenn der Gürtel zu eng geschnürt ist, wird man sich eingezwängt fühlen, aber wenn das Herz zu eng ist? Wird hier nicht Äußeres mit Innerem vertauscht? Und was wird vom Herzen eingezwängt? Die Gedanken? Alle Gedanken werden vom Herzen unmittelbar beeinflusst, umgekehrt haben diese auch eine Rückwirkung auf das Herz. Das Nachdenken über „Richtig“ und „Falsch“ ist für Zhuangzi ein Zeichen dafür, dass das Herz aus dem Gleichgewicht geraten ist, dass es nicht „passt“. Hier wird metaphorisch ausgedrückt, was für das alte chinesische Denken ein zentrales Anliegen war: Zu zeigen, wie unmittelbar Denken und Leben, Körper und Geist miteinander verbunden sind.

² Eine erfreuliche Ausnahme bildet das Buch *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, in der die Autorin ausführt, dass das Verständnis chinesischer Metaphern einen Zugang zum *Inneren* des chinesischen Denkens erlaubt. (Vgl. Allan 1997:14-15).

³ Übersetzung aus Zh.13, in: Jäger 2003:84.

Je länger man sich in die Metapher „passendes Herz“ und in ihren Kontext „hineinliest“ (chinesisch ausgedrückt: sie „gar liest“), desto mehr wird deutlich, wie viele Bezüge und Assoziationen diese Passage ermöglicht. Denn wie kaum ein anderes philosophisches Werk lebt das Werk des Zhuangzi von der Vielzahl der Bedeutungen und Bezüge der Begriffe und Metaphern, es entstehen in jedem Abschnitt neue Vernetzungen, neue Wechselwirkungen zwischen Metapher und Kontext, so dass der Leser bei jedem Lesen neue Facetten und Perspektiven in ein und demselben Text entdecken kann. Diese Vielzahl der Interpretationsmöglichkeiten ist bei Zhuangzi allein schon dadurch gegeben, dass er verschiedene Bedeutungen eines Wortes *gleichermaßen* intendiert. So hat das Wort *shi* „passend“, folgende Bedeutungen: 1. heiraten (einer Frau), 2. übereinstimmen, 3. passend, 4. ausgeglichen, 5. freudig, zufrieden, 6. müßig, 7. frei von Sorge, behaglich.

Auf die Interpretation „des passenden Herzens“ lassen sich die Bedeutungen 2.-7. mühelos anwenden und es lässt sich verstehen, warum das Erkennen, das aus solch einem Herzen kommt, „Richtig und Falsch vergessen“ kann: Wer sich „behaglich, ausgeglichen und zufrieden fühlt“, der braucht nicht über das Richtige *nachzudenken*, denn er *ist* richtig.

Ein anderer Abschnitt macht deutlich, dass das Passende „das Eigene“ ist:

夫不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，
適人之適而不自適其適者也。

Derjenige, der nicht auf sich sieht, sondern auf andere, der nicht bei sich selbst Erfüllung sucht, sondern bei anderen, der findet nur die Erfüllung der anderen Menschen und nicht seine eigene, der passt zum Passenden der anderen und passt nicht zu seinem eigenen Passenden. (Zh. 8)⁴

Wer meint, „zum Passenden der anderen passen zu können“, der wird zwangsläufig mit deren Wertungen und Unterscheidungen konfrontiert, der wird ununterbrochen damit beschäftigt sein, darauf zu achten, was andere denken und „nicht zu seinem eigenen Passenden passen“.

Während es noch einleuchten mag, dass mir nur meine *eigene* Schuh- und Gürtelgröße passt, so wird dieses selbstverständliche Wissen doch sehr schnell aufgegeben, wenn es um das Herz geht: Ununterbrochen passe ich mich an, weil ich dessen Größe entweder nicht kenne oder nicht wahrnehme,

⁴ Übs. aus Jäger 2003:41.

ununterbrochen versuche ich, mit *Gedanken von anderen* meine Probleme und Fragen zu lösen. Dies führt zwangsläufig dazu, dass immer irgendwo der „Schuh drückt“. Beginne ich jedoch, ganz auf mein Herz zu hören und auf seine Regungen zu achten, so dass es „ausgeglichen, freudig und müßig“ ist, dann brauche ich nicht mehr darüber nachdenken, was richtig und falsch ist: Ich erlebe *mein Passendes*.

Dieses Beispiel mag verdeutlichen, warum die von Max Black beobachtete „Vieldeutigkeit“ und „Beziehungsvielfalt der Metapher“ (s. 2.1.) chinesische philosophische Texte *grundlegend* prägt. Es wird auch verständlich, warum es zu diesen Texten oft so viele verschiedene Übersetzungsvarianten und Interpretationen geben kann, die grundlegende hermeneutische Fragen aufwerfen: Ist dieses Denken schwammig oder die Übersetzung? Kann es *einen* philosophischen Text geben, der zu einer *Vielzahl* der Interpretationen einlädt?

In den Hauptströmungen der europäischen Philosophie erschien die *widerspruchsfreie* Repräsentation, die Feststellung *einer* Wahrheit als wichtigstes Ziel. Doch gegenüber einem solchen Verständnis haben die Einsichten in den kognitiv-kreativen und multiperspektivischen Charakter der Metapher neue Akzente gesetzt. Dies scheint mir besonders gut in folgendem Abschnitt aus dem Basis-Lexikon Literaturwissenschaft zum Ausdruck zu kommen:

Hinter der Frage nach Funktion und Wirkungsmacht der Metapher steht letztlich nicht weniger als die Frage nach der Erkennbarkeit von Wirklichem - und diese ist im Lauf der Geschichte auf zwei radikal verschiedene Weisen beantwortet worden. Einer ersten Konzeption zufolge geht es im Erkenntnisprozess um die Feststellung der Wahrheit als eines vorgegebenen Telos. ... Einem diametral entgegengesetzten Konzept von „Erkenntnis“ zufolge gibt es jedoch „die Wahrheit“ als letztes Telos aller Repräsentation gar nicht; sie erscheint allenfalls als Arbeitshypothese. Gegenstand oder Zielpunkt aller Verweisung ist stets wieder ein Zeichen oder ein Zeichengeflecht. Hinfällig wird die Differenzierung zwischen „wahrem“ und „falschem“ Ausdruck, zwischen „eigentlicher“ und „uneigentlicher“ Rede. Insofern erscheint rhetorisches - um nicht zu sagen: literarisches - Sprechen unvermeidlich. Erkenntnis reduziert sich auf ein prinzipiell unabschließbares Spiel der Repräsentationen (Schmitz-Emans [18.8.2008])

2. Metapherntheorie und Analyse

2.1 Interaktionstheorie: Wechselseitigkeit der Bedeutungserweiterung von Metapher und Kontext

Die Interaktionstheorie der Metapher, die in den Arbeiten von Ivor Richards und Max Black entwickelt wurde, hat in besonderer Weise die Bedeutung des *Kontextes* für das Verständnis einer Metapher deutlich gemacht. Die Bedeutung des metaphorischen Ausdrucks ergibt sich aus der *Wechselwirkung* zwischen dem Kontext (Black: *frame*) und der metaphorischen Prädikation (Black: *focus*). Es ist diese Wechselwirkung, die es ermöglicht, dass Metaphern eine neue Bedeutung schaffen, dass ihnen somit eine heuristische und kreativ-kognitive Funktion zukommt. Diese Funktion lässt sich nach Black auf zwei Merkmale zurückführen: Die wörtliche *Nichtersetzbarkeit* und die *Vielschichtigkeit* (Black 1983:78-79). Dies bedeutet, dass keine Paraphrase eines metaphorischen Textes die spezifische neue Bedeutung wiedergeben kann, die die Metapher hat. Es ist gerade die von einem Autor gewählte Metapher, die auf *neue* Ähnlichkeit verweist, so dass Dinge auf andere Weise als zuvor gesehen werden können (Debatin 1995:99). Dies hat zur Folge, dass eine Metapher in einem bestimmten Kontext neue Bedeutungszusammenhänge erzeugt, die alte Beschreibungen und semantische Ordnungen in Frage stellen und die verschiedenen Interpretationen offen sind: „Da wir notwendigerweise hinter den Wörtern lesen müssen, können wir den zuverlässigen Interpretationen keine Grenzen setzen: Vieldeutigkeit ist eine notwendige Nebenerscheinung der Beziehungsvielfalt der Metapher“ (Black 1983:395).

Dieser hier nur knapp geschilderten Theorie möchte ich für die Arbeit zwei Aspekte entnehmen und untersuchen, inwieweit sie hilfreich sind, chinesische Texte zu interpretieren und zu übersetzen.

Der erste Aspekt ist die Wechselwirkung zwischen Metapher und Kontext. Ich möchte den Begriff Kontext allerdings im Weiteren differenzieren: Wenn vom *Text* geredet wird, möchte ich von *Kotext* sprechen. Wenn vom nicht-textuellen kulturellen oder historischen Umfeld geredet wird, scheint mir der Begriff *Kontext* passend.

Da es im Stil des Klassischen Chinesisch ein ausgesprochenes *Ziel* war, mit möglichst wenig Worten möglichst viele Bedeutungsmöglichkeiten zu

schaffen (Jaeger 2003:38 ff.), finden wir in fast allen Texten eine große Beziehungsvielfalt der Metapher, die sich in den Wechselwirkungen mit dem Kotext entfaltet. Da es prinzipiell schwer ist, den Kotext (bzw. den Kontext) einzugrenzen, soll die Analyse vom unmittelbaren Kotext ausgehen, sodann den Kotext im Werk und letztlich den geistesgeschichtlichen Kontext miteinbeziehen.

Der zweite Aspekt ist das Thema der Interaktion zwischen *Text und Leser*, das für den Übersetzer chinesischer Philosophen von höchster Relevanz ist: Hat er doch die Aufgabe, Texte einem Publikum zu erschließen, das sich in einer vollkommen anderen Zeit und Kultur befindet. Für Black ist die Rolle des Rezipienten, des Lesers oder Hörers von zentraler Bedeutung: Dieser ist es, der durch sein Vorverständnis geprägt die Metapher interpretiert (den Fokus) und ein neues Verständnis gewinnt.

Hieraus schließe ich, dass es beim Übersetzen von metaphorischen Texten um eine *Spannung* zwischen Treue zum Original und Verständlichkeit/Vermittlung für den Leser von heute gehen muss. Wer sich in diese Spannung begibt, wird eine profunde Kenntnis der Quellsprache mit einem Gefühl für die Zielsprache vereinen: Er wird darauf achten lernen, wie eine Übersetzung klingt, welche Assoziationen, Gefühle und Interpretationen sie anzuregen vermag. Auf diese Weise wird er auch in der Lage sein, den *Anspruch* chinesischer Texte tatsächlich zum Sprechen zu bringen, so dass sich der moderne Leser angesprochen fühlt.

2.2 Naturphilosophisches Weltbild auf der Grundlage der kognitiven Metaphertheorie

Lakoff und Johnson haben in ihrer kognitiven Metaphertheorie gezeigt, dass die Metapher unmittelbar auf ein Verständnis von Mensch und Geist hinweist, das durch die Kognitionswissenschaften bestätigt wird: Wir Menschen sind „philosophische Tiere“, deren Denkvermögen weder vom Körper noch von Gefühlen, Umweltbedingungen oder Beziehungen zu Menschen unabhängig ist.⁵

Hierzu gibt es in der chinesischen Philosophie eine interessante Parallele: Der Mensch wird als Naturwesen verstanden, das sich und der Natur großen

⁵ Vgl. hierzu: Lakoff/Johnson 1999:74-93/555ff.

Schaden zufügt, wenn es dies leugnet. Wahre Kultur (Pflege des Lebens) besteht deswegen darin, das Leben und die Umwelt in einer Weise zu gestalten, die mit den Prinzipien der Natur übereinstimmt. Dies ist eine komplexe Aufgabe, die nicht „berechnet“ – d.h. linear konzipiert werden kann. Aus diesem Weltbild heraus ist es schlüssig, dass Menzius die menschliche Reifung an vielen Stellen mit dem Wachstum einer Pflanze oder eines Baumes beschreibt; wenn er das menschliche Leben mit dem Fließen eines Flusses versinnbildlicht. In den vielen Naturmetaphern der chinesischen Philosophie kommt die innige Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur zum Ausdruck, die Natur ist somit nicht nur ein *Warenlager* zur Befriedigung der Bedürfnisse, sondern sie ist gleichermaßen *Vorbild* der „himmlischen Ordnung“ des Lebens.

2.3 Die „Interaktionstheorie“ und die Fragen der Übersetzung

Die oben erwähnte Bedeutung des Rezipienten für das Verständnis einer Metapher verweist darauf, dass der Leser bzw. Hörer einer Übersetzung in seinem Weltverständnis („die Welt des Lesers“)⁶ angesprochen werden muss. Für die Interpretation einer chinesischen Metapher bedeutet dies, dass man zwei Arbeitsschritte gehen und verbinden muss: das Verständnis des Originals und die Schaffung einer verständlichen Übersetzung. Hier soll nicht behauptet werden, dass Übersetzungen chinesischer Klassiker immer „glatt“ sein können, es soll nicht geleugnet werden, dass spezifische und fremd-anmutende Inhalte erst als solche begriffen werden müssen, bevor man eine Übersetzung anstrebt, die den Leser anspricht.

Nach meiner Erfahrung kann eine solche Übersetzung ein großes Potential der Kulturvermittlung entfalten: Einblicke in das philosophische Vermächtnis einer Kultur zu schenken, die uns in vielfältiger Weise befruchten und anregen kann.

⁶ Paul Ricoeur hat in seiner Texthermeneutik umfassend die Rolle des Lesers und dessen „Welt“ herausgearbeitet, die für das Textverstehen mindestens genauso bedeutsam ist, wie die „Welt des Textes“ (Ricoeur 1986:129 ff.).

2.4 Schritte einer Analyse der Metaphern in chinesischen Klassikern

Meine Methode der Metaphernanalyse (siehe Anhang) habe ich für diese Arbeit vereinfacht.

In der vereinfachten Variante ist sie in vier Schritte gegliedert:

1. Der unmittelbare Kontext: Bedeutung und Wirkung der Metapher in dem Satz/Abschnitt, in dem sie verwendet wird. Inhaltliche Bestimmung dieses Abschnitts.
2. Der Kontext im Werk: Einordnung der Metapher in ein ganzes Werk, Bestimmung ihrer Bedeutung für dieses Werk/der Bedeutung des Werkes für die Metapher
3. Geistesgeschichtlicher Kontext: Manche Metaphern erschließen sich erst, wenn man sie in größerem Zusammenhang sieht. Hierzu können Fragen wie Zeitgeschichte, philosophischer Hintergrund, Biographie und Wirkung des Autors oder auch Fragen nach der Bedeutung einer Metapher in der Kultur gehören.
4. Interpretation: Aus den Schritten 1.-3. ergeben sich in der Regel genug Informationen über Hintergrund und Wirkung der Metapher, um sie nachvollziehbar interpretieren zu können. Ein wichtiger Aspekt, der hier noch dazu kommt, ist die Aktualisierung: Welche Bedeutung kann diese Metapher für den *heutigen* Leser im *gegenwärtigen* Kontext haben? Lässt sich die aktuelle Bedeutung aufzeigen, so werden die sinologischen Themen in ihrem philosophischen Anspruch sichtbar.

3. Menzius

Aus der Vielzahl von philosophischen Werken der Vorkaiserzeit (ca. 1000 – 221 v. Chr.) habe ich das Buch Menzius ausgewählt, das nach seinem Autor Menzius (372-289 v. Chr.; chin. Mengzi) benannt ist. Dieses Werk eignet sich aus mehreren Gründen für die vorliegenden Fragestellungen:

1. Es ist einer der besterhaltenen klassischen Texte, es stellen sich somit nicht allzu viele Fragen möglicher Überlieferungsfehler.
2. Es ist einer der einflussreichsten Texte, der bis ins Jahr 1905 von allen Beamtenanwärtern auswendig gelernt werden musste.
3. Es ist ein Text, der schon im Altertum wegen seiner literarischen Qualität und seiner Gleichnisse gerühmt wurde.
4. Menzius' Botschaft von einer „menschlichen Regierung“ und der „Würde aller Menschen“ sind sehr aktuelle Anliegen, deren Relevanz für moderne Probleme unmittelbar gezeigt werden kann.

Menzius (chin. Mengzi) lebte in der sog. „Epoche der Kämpfenden Staaten“ (5. Jh. – 221 v. Chr.), in einer Zeit, in der die Staaten des chinesischen Altertums Jahrhunderte lang Krieg führten, um die Vorherrschaft zu erlangen. In dieser Zeit ließen die Könige und Fürsten sich von reisenden Gelehrten beraten, von denen man sich besonders raffinierte Kenntnisse in Kriegskunst und Diplomatie, in ökonomischen und politischen Fragen erwartete. So nimmt es nicht Wunder, dass das Werk des Menzius vornehmlich aus „Herrschergesprächen“ besteht, in denen der Meister von einem König um Rat gefragt wird. Verwunderlich ist allerdings, dass seine Antworten, die die (Un-)Moral der Herrschenden aufs Schärfste kritisieren, nicht sehr früh zu seiner Ausschaltung geführt haben. So verbrachte Menzius ein langes Wanderleben damit, von Hof zu Hof zu ziehen – in der Hoffnung, es möge ein König seine Ratschläge beherzigen und tatsächlich ein „wahrer König“ werden.

Auch wenn sich dieser Wunsch weder zu Lebzeiten noch in den über 2000 Jahren Rezeptionsgeschichte⁷ in Ostasien erfüllt hat, so ist es doch beeindruckend, wie die Hoffnung auf eine „Regierung der Menschlichkeit“ (renzheng) die Gelehrten und Beamten bis ins 20. Jahrhundert hinein begleitete und ihr politisches Denken nährte. Somit gehört das Werk des Menzius zu den großen politisch-spirituellen Utopien der Menschheit: zu utopisch, um realisiert und zu wahr, um vergessen werden zu können!

Das Menschenbild des Menzius ist durch die Wechselbeziehung von Ethik und Politik geprägt. Diese Wechselbeziehung ist allerdings, anders als bei Aristoteles, eine streng hierarchische: Es geht nicht um die politischen Folgen des Handelns allgemein, sondern um die Verantwortung der Herrschenden für das Wohlergehen des Volks: die „menschliche Regierung“. Sowohl die Würde des Menschen als auch die Verantwortung der Herrschenden gründet in der Lehre von der „guten Natur des Menschen“. Zwischen Herrschenden und Volk besteht ein „Fürsorgeverhältnis“: Wenn diese in allen Entscheidungen das ökonomische, ökologische und bildungspolitische Wohl des Volkes im Auge haben, dann bezeugen die Herrschenden ihre gute Natur und ermöglichen den Menschen, ihre gute Natur zu entfalten. Geschieht dies

⁷ Siehe hierzu die beeindruckende Projektarbeit von Wolfgang Ommerborn: *Marksteine der Menzius-Rezeption in China*, www.eko-haus.de/menzius/c00.htm (18.8.2008).

nicht, so führt dies zu Kriegen, Hungersnöten und Tyrannei, zu Verwahrlosung und Verelendung des Volkes.

Interessant und fremd kann dem westlichen Leser die naturphilosophische Begründung dieser Lehre vorkommen: Die Lehre von der „guten Natur“ oder der „menschlichen Regierung“ ist keine Vorstellung und kein Ideal, sondern eine in der Natur selbst verankerte Wirklichkeit. Diese ist zum Beispiel in der Empathie mit dem Leiden anderer Menschen zu erfahren: Nach Menzius gibt es keinen Menschen, der nicht die Fähigkeit zum Mitfühlen hat. Diese beschreibt er metaphorisch als „Keim“, dem man zum Wachstum verhelfen muss. Wer jedoch leugnet, solche Keime zu haben oder behauptet, sie nicht wachsen lassen zu können, „der macht sich selbst zum Krüppel“. Wer diese allerdings wachsen lassen kann, der ist „wie ein Feuer, das zu brennen beginnt, wie eine Quelle, deren Wasser gerade durch die Erde bricht. Wer seine Keime zur Fülle gedeihen lässt, der vermag die Welt zu beschützen. Wer sie nicht zur Fülle gedeihen lässt, der vermag nicht einmal den Eltern zu dienen.“ (M2A, 6).

4. Beispiele der Metaphernanalyse

4.1 „Misswirtschaft ist eine Waffe“ – wer Misswirtschaft betreibt, ist ein Mörder

In seinen Dialogen mit den Mächtigen hört Menzius nicht selten Entschuldigungen für das Versagen ihrer Politik: Einmal ist die Ernte schuld, ein anderes Mal die kriegslüsternen Nachbarn, immer gibt es eine Menge „Schuldige“ – nur der Herrscher selbst ist unschuldig. Einer solchen Strategie von Ausreden und Verharmlosung der eigenen Mitschuld setzt Menzius eine ganz klare Perspektive entgegen: Wer seine Verantwortung für eine nachhaltige und langfristige fürsorgliche Politik nicht begreift, so dass es unter seiner Herrschaft zu Verelendung, Armut und Verbrechen kommt, der ist ein Mörder.

In Menzius 1A,3 wird ein Gespräch zwischen dem König und Menzius geschildert, in dem sich der König Hui von Liang beschwert, dass sein Volk nicht im selben Maße zunimmt wie das anderer Länder, obwohl er sich doch mehr anstrengt in seiner Regierung als die anderen Herrscher: Bei Missernte in einem Teil des Landes würde er das Volk in einen anderen Teil ansiedeln. Menzius gibt dem König jedoch ein schlechtes Zeugnis seines Wirtschaftens:

「狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發。人死，則曰：『非我也，歲也。』是何異於刺人而殺之，曰：『非我也，兵也！』王無罪歲，斯天下之民至焉。」

Unter Ihrer jetzigen Regierung essen Schweine und Hunde die Nahrung der Menschen, ein Zeichen dafür, dass Sie nicht wissen, wie man Getreide speichert. Das Volk stirbt in den Straßen vor Hunger, ein Zeichen dafür, dass Sie nicht wissen, wie man die Nahrung unter die Menschen verteilt. Wenn Menschen sterben, dann sagen Sie: ‚Es ist nicht meine Schuld, es ist die Schuld der schlechten Ernte.‘ Ist das nicht das Gleiche, wie einen Menschen zu erstechen und zu sagen: ‚Nicht ich war es, es war die Waffe‘? Sobald Sie, mein König, nicht mehr die schlechte Ernte beschuldigen, werden alle Völker der Welt zu Ihnen kommen.“ (M 1A,3).

Die Metapher:

Misswirtschaft (die schlechte Ernte) = Waffe

Misswirtschaft führt zu Tod = Waffe führt zu Mord

a. Unmittelbarer Kontext

Der König beklagt sich, dass sein Volk nicht zunimmt, obwohl er sich doch im Unterschied zu den Herrschern der Nachbarstaaten so sehr darum bemüht. In seiner Antwort entwirft Menzius eine wirtschaftlich-ökologische Vision, in der nachhaltige Bewirtschaftung und sinnvoller Umgang mit Ressourcen zu einem natürlichen und nicht versiegenden Wohlstand des Volkes führt. Der König betreibt offenbar eine Politik der Notstandsgesetze. Wenn die Ernte in einem Landesteil schlecht ist, siedelt er das Volk um. Er ist aber nicht in der Lage, Getreide ordentlich zu speichern oder darauf zu achten, dass Bauern nicht während der landwirtschaftlichen Arbeitszeiten zum Kriegsdienst herangezogen werden: Er beachtet weder die richtige Zeit, noch gewährleistet er eine langfristig sinnvolle Bildungs- und Wirtschaftspolitik. Er übernimmt keine Verantwortung für seine Gleichgültigkeit und Grausamkeit gegenüber dem Volk, gleich einem Mörder, der seiner Waffe die Schuld am Mord gibt, so beschuldigt der König die schlechte Ernte. Genau hierin liegt die Verdrehung: Die Ernte als Ausdruck der Rhythmen der Natur ist immer Schwankungen unterworfen. Dem berechnenden Umgang mit den Rohstoffen und Nahrungsmitteln setzt Mengzi eine pflegende, bewahrende und langfristig vorausschauende Planung entgegen.

Die Wechselbeziehung zwischen Metapher und Kotext beruht auf der neuen Bedeutung, die die Regierungsweise durch die Metapher „Misswirtschaft = Waffe“ erhält. Passiver Schlendrian und mangelnde Nachhaltigkeit werden durch die Metapher zum *aktiven* Mord erklärt. Der Sinn der Metapher „Waffe“ wird durch den Kotext erweitert, dass sie sich auf Regierungsverantwortung im Allgemeinen bezieht. Der Kotext wird durch die Metapher erweitert, da durch die Metapher deutlich wird, dass das „Unvermögen“ (Vgl. 1A, 7) des Königs in Wahrheit ein „Nicht-Wollen“ ist: Er *will* gar nicht, dass sein Volk sich vermehrt und dass es diesem gut geht, er sieht es lieber durch seine Waffe (die Regierung) sterben.

b. Kotext im Werk

In den folgenden Kapiteln werden die tödlichen Folgen schlechter Regierung mit der gleichen Metapher thematisiert:

孟子曰：「殺人以梃與刃，有以異乎？」曰：「無以異也。」「以刃與政有以異乎？」曰：「無以異也。」

Mengzi fragte (den König Hui von Liang): „Gibt es einen Unterschied, ob man einen Menschen mit einem Stock oder mit einem Schwert tötet?“

Der König darauf: „Nein, es gibt keinen Unterschied.“

„Gibt es einen Unterschied, ob man Menschen mit dem Schwert oder mit der Regierungsweise tötet?“ Der König antwortete: „Nein, es gibt keinen Unterschied.“ (M1A,4).

In diesem Abschnitt folgt eine drastische Beschreibung eklatanter Misswirtschaft, in der geschildert wird, dass die Tiere am Hof gut genährt und fett sind, während das Volk Hunger leiden muss. „Das heißt, die Tiere mit Menschen zu füttern!“

Im Abschnitt 1 A, 6 wird die „Liebe zum Töten“ zur allgemeinen Charakterisierung der „Menschenhirten“ verwendet:

今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。試如是也，民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之！」

Heute gibt es unter allen Menschenhirten der Welt niemanden, der am Töten keinen Gefallen findet. Wenn es einen gäbe, dem das

Töten missfällt, so würden die Menschen auf der ganzen Welt die Häse recken und nach ihm Ausschau halten. Und wenn solch ein Mann tatsächlich erschiene, so würden die Menschen zu ihm heimkehren in gleicher Weise, wie das Wasser in großer Fülle nach unten fließt, niemand könnte es aufhalten. (M1A,6).

Hier wird den Herrschern unterstellt, dass ihnen die Not ihres Volkes nicht nur eine unangenehme „Nebenerscheinung“ ist, vor denen sie tunlichst die Augen verschließen, sondern dass sie mit einem eingefleischten Sadismus diese Not auch noch genießen. Drastischer könnte dieser Zusammenhang nicht formuliert sein: „Heute gibt es unter allen Menschenhirten der Welt niemanden, der am Töten keinen Gefallen findet“. Gäbe es nur einen Herrscher oder verantwortlichen Politiker, der in seiner Regierung Mitgefühl walten ließe, der ein „Herz zeigte“, das „es nicht aushält, das Leiden der anderen mit anzusehen“, er könnte „die Welt im Handumdrehen in Ordnung bringen“ (M2A, 6).

c. Geistesgeschichtlicher Kontext

Zum Verständnis dieser Metapher ist es vor allem auch wichtig, zu beachten, dass im antiken China Naturkatastrophen und Missernten immer auch ein Zeichen schlechten Verhaltens bzw. Versagens der Regierenden waren. Durch den engen Zusammenhang, in dem Natur und Gesellschaft gesehen wurden, ergab sich eine unmittelbare Wechselwirkung, so dass der Herrscher nicht nur indirekt für die nachhaltige Bebauung und die wirtschaftliche Vorsorge verantwortlich war, sondern auch beachten musste, dass sich sein Verhalten *direkt* auf das Wetter und den Rhythmus der Jahreszeiten auswirkt.

d. Interpretation

Zieht man in Betracht, dass Menzius im Extremfall den Sturz oder sogar ein Attentat an einem schlechten Herrscher befürwortet, so wird deutlich, welche Brisanz die Metapher „Misswirtschaft ist eine Waffe“ hat. Dem Herrscher, der nicht in der Lage ist, seine Verantwortung *nachhaltig* wahrzunehmen und sich so weit zu entwickeln, dass er die Folgen seines Tuns *in Zeit und Raum* abschätzen lernt, spricht Menzius ab, *wahrer* König sein zu können.

Dies bedeutet nicht, dass Menzius einen fehlerlosen, perfekten Persönlichkeitstyp fordert, dessen Überblick und Weisheit nur zu richtigen

Entscheidungen führen. Es bedeutet vielmehr, dass der Herrscher in der Lage ist, „sich auf seine Person zu besinnen“ (*fanzhushen*) und „sein verlorenes Herz zu suchen“ (*qiuxin*).

Was zu Menzius Zeiten genauso wie heute so tief erschrecken lässt, das ist die Abgebrühtheit und Gefühllosigkeit der Mächtigen im Anblick der Folgen ihres Tuns. Wenn in diesem Zusammenhang vom „Gefallen am Töten“ gesprochen wird, so kann dies in einem sehr weiten Sinne aufgefasst werden: Es macht vielen Mächtigen offenbar viel Spaß, im Angesicht der Ohnmacht und der Not ihrer Untertanen *ihre Macht als Lust zu empfinden*. Dies, so Menzius, ist dieselbe Lust, die ein Mörder empfindet, wenn sein Opfer unter seinen Schlägen oder Stößen um Hilfe schreit oder um Gnade bittet.

Da Menzius im Kapitel 1A, 3 auch großen Wert auf Fragen einer nachhaltigen ökologischen Bewirtschaftung legt, kann man den Vorwurf an den König auch als Vorwurf ökologischer Blindheit und Ressourcenverschwendung lesen. Seine Unfähigkeit, „Fische und Holz“ zur rechten Jahreszeit und in Maßen aus den Teichen und Wäldern zu holen, seine grundsätzliche Inkompetenz, die Rhythmen der Natur zu beachten, führt *zwangsläufig* zu Missernten und Misswirtschaft. Liest man diese Analyse im Kontext aktueller Klimadiskussionen, so wird deutlich, welche zeitlose Wahrheit in ihr steckt.

Gerade auch die Missernten und Katastrophen, die in Folge der globalen Erwärmung zu erwarten sind, werden millionenfachen Tod nach sich ziehen, den man jetzt schon voraussehen kann, den jedoch kaum ein politisch oder wirtschaftlich Verantwortlicher *so weit* interessiert, dass er kompromisslos bereit wäre, diese Zusammenhänge in all ihrer Dramatik zu thematisieren. Wir werden, so der Soziologe Harald Welzer in seinem Buch „Klimakriege“, noch in großem Stil erleben, wie das Morden (um Wasser, um Nahrung etc.) plausibel begründet werden wird, die Verantwortlichen werden sagen: „Das Klima ist schuld und nicht wir“.

4.2 „Menschliche Reifung ist wie das Wachstum eines Weidenbaums“

告子曰：「性，猶杞柳也義，猶柎椀也以人性爲仁義，猶以杞柳爲柎椀。」孟子曰：「子能順杞柳之性，而以爲柎椀乎？將戕賊杞柳，而後以爲柎椀也？將戕賊杞柳而以爲柎椀，則亦將戕賊人以爲仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

Gaozi sprach: „Die Natur des Menschen ist wie ein Weidenbaum und die Gerechtigkeit ist den Bechern und Schalen zu vergleichen. Wenn man aus der menschlichen Natur Menschlichkeit und Gerechtigkeit formt, dann ist das, wie wenn man aus Weidenholz Becher und Schalen schnitzt.“

Menzius entgegnete: „Können Sie der Natur des Weidenbaums folgen (shun), um aus diesem Becher und Schalen zu schnitzen oder müssen Sie dieser Gewalt antun (zei)? Wenn Sie dem Weidenbaum Gewalt antun (zei) müssen, dann müssen Sie sicher auch der menschlichen Natur Gewalt antun (zei), um aus ihr Menschlichkeit und Gerechtigkeit zu formen.

Wenn die Menschen in der Welt dazu kommen, Menschlichkeit und Gerechtigkeit als Unglück zu betrachten, dann muss das an solchen Worten wie den Ihren liegen!“ (M6A, 1).

Die Metapher:

Gaozi: Weidenbaum = Menschliche Natur

Nutzholz, aus dem man Gegenstände fertigen kann = menschlicher "Rohstoff", aus dem man Tugenden formen kann.

Menzius: Weidenbaum = Menschliche Natur

shun = der Natur folgen, dem Wachstum folgen

zei = (der Natur) Gewalt antun

a. Unmittelbarer Kontext

Der „Weidenbaum“ gehört zu den Pflanzenmetaphern, die für das Denken des Menzius von großer Bedeutung sind: Das *organische* Wachstum der Pflanzen vollzieht sich in einer Ordnung, die gleichermaßen für die Reifung des Menschen gilt. Es ist genau dieser organische Aspekt des Wachstums, den Gaozi verkennt, wenn er das Holz des Weidenbaums nur als Material sieht, aus dem man Gegenstände fertigen kann. Eine solche Herangehensweise

beschreibt Menzius mit dem Begriff „Gewalt antun“. Hiermit entlarvt er eine äußerliche, aufgesetzte Moral als kontraproduktives „Unglück“. Wahre Moral kann nach seinem Verständnis nur organisch wachsen, mit anderen Worten: Sie ist ein *inneres Reifen*.

Die neue Bedeutung entsteht in diesem Dialog dadurch, dass sich Gaozi und Menzius auf zwei Ebenen bewegen: Sie sprechen *über* die Metapher (den Weidenbaum), um dadurch deren Bedeutung für die Natur des Menschen abzuleiten. Hierbei betont Menzius vor allem die *Komplexität des Lebendigen*, den Prozess ethischen Reifens, der nicht durch Begriffe und Lehren erzwungen werden kann: Zwar kann man aus einem Baum Becher und Schalen schnitzen, aber damit schafft man tote Gegenstände. Zwar kann man Menschen zu Menschlichkeit und Gerechtigkeit zwingen, aber damit schafft man tote Menschen.

b. Kotext im Werk

Das Thema des Wachsens und der Geduld des Wachsenlassens wird besonders eindrücklich in der Geschichte vom Bauern aus Song veranschaulicht, der aus Ungeduld an den von ihm gepflanzten Sprösslingen zog, so dass sie verdorrten. Menzius zieht hieraus den Schluss, dass es die Ungeduld mit dem Wachstum der „Keime“ (der guten Anlagen) des Herzens ist, die in großem Maßstab zum „Verdorren“ der Menschlichkeit führt (M2A, 6). Als anderes Extrem nennt er die Gleichgültigkeit von Menschen, die zwar nicht an den Sprösslingen ziehen, die aber auch das Unkraut nicht jäten. Letztlich ist es allein die sorgfältige und nachhaltige „Pflege des Lebens“, die die Extreme vermeiden und das Wachstum „nähren“ kann.

Die Übereinstimmung mit den Gesetzen des Wachstums beschreibt Menzius als shunxing - "der Natur des Weidenbaumes folgen", vgl. auch hierzu: "Wer dem Himmel folgt, wird bewahrt, wer sich dem Himmel entgegenstellt, geht unter" (M4A, 6). Die Verletzung dieser Gesetze (zei) kommt in verschiedenen Weisen zum Ausdruck. So wird von Menschen, die starr an einer Position festhalten, gesagt, sie "verletzen das dao" (M7A, 26), und von Menschen, die ihre menschlichen Anlagen nicht entfalten und behaupten, dazu nicht in der Lage zu sein (buneng), wird gesagt, "sie verletzen sich selbst" (M2A, 6).

c. **Geistesgeschichtlicher Kontext**

Das Wachstum des Baumes symbolisiert die Naturordnung schlechthin, die Ausdruck von Gleichgewicht, Lebensfülle und Freiheit von künstlichen, entfremdenden Zwängen ist. Das „Verletzen“ dieser Ordnung ist ein zentrales daoistisches Thema. So wird zum Beispiel in dem Werk des Zhuangzi vielfach die Nutzlosigkeit schiefer und krummer Bäume gepriesen, „da sie nicht vorzeitig abgeholzt und verletzt werden“ (Zh. 1) Menzius steht mit diesem Thema in einer daoistischen Tradition: Die sorgfältige Beachtung der Naturordnung ist für ihn die einzig mögliche Grundlage einer ethischen Entwicklung.

d. **Interpretation**

Es fällt auf, dass die Argumentation über die Metapher selbst geschieht. Menzius wirft Gaozi vor, dass er nicht den lebendigen Aspekt des wachsenden Baumes berücksichtigt, sondern nur das tote Material sieht. Hierdurch kommt es auch zu einer grundsätzlichen Verwirrung über die Begriffe der Moral: werden diese ebenfalls als starre, objektivierbare Größen gesehen, als "Endprodukte" eines geplanten Fertigungs- (Bildungs-) Prozesses, dann wundert es nicht, dass die Menschen diese als Unglück betrachten. Die Forderung nach einer bestimmten Moral wird somit zum tiefsten Grund der Abspaltung des Menschen von seiner ihm innewohnenden Güte.

Eine interessante, weiterführende Dimension dieses Textes ergibt sich unter ökologischen Gesichtspunkten: Wenn Natur als reine „Ressource“ objektiviert wird, dann hat dies eine unmittelbare Entsprechung im Selbstverständnis des Menschen. Wird sie hingegen in ihrer lebendigen Eigenbewegung und Würde wahrgenommen, so kann auch der Mensch seine Eigenbewegung und Würde erfahren.

Es wird an der Metapher des Baumes deutlich, dass die Herausbildung moralischer Haltungen weder eine Frage des Willens noch der Vernunft sind: der Mensch kann weder durch Belehrungen von Außen noch durch einmalige Entscheidungen des Bewusstseins „gut“ werden, sondern nur durch einen geduldigen, langfristigen sensiblen Umgang mit seinem „Rohstoff“ – seinen Anlagen, seinem Körper (vgl. 2A, 6) und seinem Gefühl. All diese Anlagen tendieren zum Guten so wie das Wasser nach unten fließt. (6A, 2).

4.3 „Die Welt auf einer Handfläche drehen“

行不忍人之政，治天下可運之掌上。

Da sie voller Mitgefühl regierten, ordneten sie die Welt, als ob sie sie auf einer Handfläche drehten. (M2A,6)

有天下，猶運之掌也。

Er ging mit der Welt um, als ob er sie auf einer Handfläche drehte. (M2A,1)

老吾老，以及人之老幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。

Wenn ich die alten Menschen in meiner Familie so behandle, wie es sich gebührt, und diese Behandlung auf andere alte Menschen übertrage, wenn ich mit den jungen Menschen in meiner Familie so umgehe, wie es ihnen gut tut, und diesen Umgang auch auf andere jungen Menschen übertrage, dann kann ich die Welt auf einer Handfläche drehen. (M1A,7)

Die Metapher:

Die Welt regieren = (die Welt) auf der Handfläche drehen

a. Unmittelbarer Kontext:

Die Metapher „Die Welt auf einer Handfläche drehen“ hat bei Menzius die Bedeutung, dass es unter bestimmten (inneren) Voraussetzungen *leicht ist*, die Welt zu regieren und zu ordnen.

b. Kontext im Werk:

Durch die Betonung der inneren Autorität wird deutlich, dass die „menschliche Regierung“ in erster Linie eine Frage der moralischen Haltung des Herrschers ist. Wenn die Haltung stimmt, dann *wirkt* diese so deutlich, dass es *leicht* ist, notwendige Maßnahmen durchzuführen und den Menschen einsichtig zu machen.

c. Geistesgeschichtlicher Kontext:

Eines der übergreifenden Themen der klassischen chinesischen Philosophie ist das „Handeln ohne Handeln“, das „Tun ohne Tun“ (weiwuwei). Diese ursprünglich daoistische Maxime (Daodejing 48) zieht sich als Leitmotiv auch durch die konfuzianischen Lehren: Die wahre Regierung ist mühelos, da sie

aus einer klaren moralischen und spirituellen Haltung kommt, die nicht den Nutzen und den Machtgewinn im Sinne hat, sondern das langfristige Gemeinwohl. Da ein „wahrer König“ allein durch diese Haltung wirkt, braucht er kaum etwas zu tun, „damit ihm die Herzen der Menschen folgen“. Deswegen kann er seine Regierung „ohne Zwang“ ausüben, alles, was zu tun ist, geschieht leicht, da es einen umfassenden Konsens dafür gibt.

d. Interpretation

Die Metapher „die Welt auf einer Handfläche drehen“ wird von den meisten Übersetzern philologisch korrekt wiedergegeben. Hierbei entsteht der Sinn, dass die Welt (das Reich) so leicht wie ein kleiner Gegenstand in der Hand gedreht werden kann.

Auch wenn dieser Sinn nachvollziehbar ist, so bleibt doch die Frage, ob diese Metapher nicht im Deutschen schlüssiger vermittelt werden kann. Im großen Wörterbuch von Morohashi wird M2A,6 folgendermaßen übersetzt: „Sie ordneten die Welt wie im Handumdrehen“.

Morohashi zitiert einen späteren Autor, der dieselbe Metapher verwendet:

„Wenn die Welt in Frieden ist und wie eine Familie lebt, dann sind die Maßnahmen (wtl. Bewegungen; dongfa) und die Aufgaben (jushi) so leicht durchzuführen, wie wenn man eine Handfläche dreht (you²yunzhizhang).“ (DKWJT 38998,55)

Die Bedeutung der Leichtigkeit und Offensichtlichkeit hat diese Metapher auch an einer Stelle in den Gesprächen des Konfuzius:

„Jemand fragte nach einer Erklärung für das Große Opfer für den Ahn der Dynastie. Der Meister antwortete: ‚Ich verstehe das Opfer nicht. Würde es jemand verstehen, so könnte er die Welt regieren, als ob er sie gerade hier hätte‘. Dabei zeigte er auf seine flache Hand.“ (Lunyu 3,11)

Während die Metapher der Handfläche bei Konfuzius offenbar nur die Offensichtlichkeit und Unmittelbarkeit beschreibt, wird sie bei Menzius noch mit der Bewegung und der Wirkung des Herrschenden verbunden. Alle Kommentatoren stimmen darüber ein, dass die Metapher „die Welt auf der Hand drehen“ die Leichtigkeit des Regierens bzw. Ordnen der Welt beschreibt.

Dem Übersetzer und Interpreten bleibt nun die Wahl, ob er möglichst dem Original treu bleiben und dem Leser eine ungewohnte Bildlichkeit zumuten

will oder ob er nach entsprechenden Metaphern im Deutschen sucht. Denn der Leser könnte fragen: Warum wird hier die Welt gedreht? Was hat das mit dem Regieren der Welt zu tun? Sucht man nun nach deutschen Entsprechungen, so kommt das „Regieren im Handumdrehen“ dem Original nah. Eine solche Übersetzung kann auch durch chinesische Interpretationen gestützt werden:

Wer bei seiner Regierung den Menschen und der Zeit folgt,[...], der hat nicht die geringste Schwierigkeit, es ist so, als ob er nur die Hand zu drehen brauchte! (Wang Fuzhi)

Die Kernbedeutung dieser Metapher ist offensichtlich die sowohl im Chinesischen wie im Deutschen verankerte Erfahrung der Handfertigkeit, der Fähigkeit, durch Übung und Geschick etwas leicht und schnell bewegen und bewerkstelligen zu können. Wenn nun die Welt für den Regierenden „handhabbar“ wird, dann ist sie für ihn nicht mehr ein kompliziertes, unübersichtliches und gefährliches Chaos, sondern sie ist handlich geworden und das Regieren „geht im leicht von der Hand“. Der unmittelbare Bezug zum handwerklichen Können eröffnet somit eine weitere Sinnebene der Metapher: Das Regieren als eine Kunst, die in selbem Maße der Übung und Meisterschaft bedarf wie jede Kunst.

Die Untersuchung der eigentlichen Bedeutung eines Bildes kann helfen, Übersetzungsvarianten zu suchen, die sich zwar nicht mehr ganz exakt an das Original halten, die aber die Rezeption einer Übersetzung weitgehend erleichtern:

„Da sie voller Mitgefühl regierten, ordneten sie Welt im Handumdrehen.“

5. Zusammenfassung und Ausblick

Moderne Metaphertheorien bieten vermutlich noch weitaus mehr Anknüpfungspunkte und Ansätze für eine Lektüre chinesischer Philosophen, als hier gezeigt werden konnte. Hier eröffnen sich Arbeitsfelder, die schwer zu überblicken und einzugrenzen sind. Bedeutsam scheint mir jedoch, dass das Thema der Metaphorik in zweierlei Hinsicht fruchtbar werden kann:

Erstens hilft es, die Struktur und die Bedeutung bildlichen Denkens in chinesischen Texten zu beschreiben und zu entschlüsseln. Hieraus können für die Arbeit des Interpreten und des Übersetzers hilfreiche Methoden entwickelt

werden, es können Wege gefunden werden, über eine Entschlüsselung der Metaphern Zugänge zum „Inneren“ der chinesischen Philosophie zu ermöglichen, d.h. sich durch ein Verständnis ihrer Bilder von ihrem Anspruch tatsächlich ansprechen zu lassen.

Zweitens hilft die Metaphernforschung, die naturphilosophischen Zusammenhänge chinesischen Denkens zu begreifen und zu würdigen. In diesem Zusammenhang erscheint mir besonders das Verhältnis von Geist und Körper, wie es Lakoff herausgearbeitet hat, von besonderem Interesse: Aufbauend auf den zahlreichen Ergebnissen kognitionswissenschaftlicher Forschung hat er in „Philosophy in the flesh“ einen deutlichen Gegenentwurf zu einem in der westlichen Tradition tief verankerten Verständnis des Geistes (mind) geschaffen. Die wichtigsten Aspekte dieses Entwurfs sind die unauflösliche Gebundenheit allen Denkens an körperliche, die emotionale, situative, historisch-kulturelle Faktoren: Wir können uns zwar im Denken ein Stück weit von diesen Faktoren lösen und diese beeinflussen, aber wir können uns nicht vollständig davon abtrennen und in einer „absoluten“ (losgelösten) Welt des Geistes denken.

Es ist diese unauflösliche Verbundenheit und Wechselwirkung von Körper und Geist, die für die großen Denker Chinas eine selbstverständliche Basis bildete. Der ausschließlichen Fokussierung der Erkenntnis auf den Gesichtssinn (ERKENNEN ist SEHEN) in der abendländischen Tradition steht in Ostasien eine Gleichgewichtung aller Sinne gegenüber. So schreibt Menzius über den Bewegungssinn:

Die Erfüllung seiner Natur findet der Edle in Menschlichkeit, Gerechtigkeit, in der Sitte und in der Weisheit. Diese wurzeln in seinem Herzen. Seine Natur findet ihren lebendigen Ausdruck in seinem heiteren Gesicht, aber auch wenn man ihn von hinten sieht, kann man sie spüren. An der ganzen Art, wie er sich bewegt, können andere Menschen seine Natur verstehen, ohne dass er auch nur ein Wort sagen müsste. (M 7A, 21)

In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, warum die philosophische Bildung in Ostasien schon in frühester Zeit mit der Ausbildung in Bewegungskünsten, in Musik und Dichtung verbunden war; weiterhin wird deutlich, warum auch alltägliche Verrichtungen wie Kochen, Putzen und Kleider auswählen von höchster Bedeutung waren.

Um diese Aspekte chinesischen Denkens, die Ausdruck einer unmittelbaren Einheit von Körper und Geist sind, im westlichen philosophischen Diskurs zu thematisieren, ist noch viel Arbeit zu leisten. Hierbei geht es um nicht weniger als der Bereitschaft, einen Spürsinn für den Körper zu entwickeln, der es ermöglicht, die Wechselwirkungen zwischen Denken und körperlichem Erleben bewusst wahrzunehmen und mit dem ganzen Körper denken zu lernen.

Um es mit Zhuangzi zu sagen: Wenn man genau spürt, wo der Schuh drückt und wo der Gürtel kneift, dann kann man nicht nur die passenden Schuhe finden, sondern auch das passende Herz.

Bibliographie

Abkürzungen:

M Menzius (chin.:Mengzi), nach trad. Zählung

Zh Zhuangzi

DKWJT Daikanwajiten (Großes Chinesisch-Japanisches Wörterbuch, Tokyo 1977)

Metapherntheorie:

Black, Max (1983): „Die Metapher“, in: Haverkamp, Anselm (ed.): *Theorie der Metapher*, 55-79, 379-413.

Blumenberg, Hans (1998): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt.

Bühler, Karl (1982): *Sprachtheorie. Die Darstellung der Sprache*, Stuttgart.

Debatin, Bernhard (1995): *Die Rationalität der Metaphern*, Berlin-New York.

Fuchs, Helmut/Huber, Andreas (2002): *Metaphoring – Komplexität erfolgreich managen*, Offenbach.

Kant, Immanuel (1968): *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg.

Kurz, Gerhard (2004): *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen.

Lakoff, George/Johnson, Mark (2003): *Metaphors we live by*, Chicago.

Lakoff, George/Johnson, Mark. (1999): *Philosophy in the Flesh*, New York.

Konersmann, Ralf (2007): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt.

Lu Xing (1998): *Rethoric in Ancient China*, Columbia.

- Reding, Jean-Paul (2004): *Comparative Essays in early Greek and Chinese rational thinking*, Aldershot.
- Richards, Ivor (1936): *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford.
- Richards, Ivor (1932): *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition*, New York.
- Ricoeur, Paul (1975): *La métaphore vive*, Paris.
- Ricoeur, Paul (1974): „Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache“, in: Jüngel, Eberhard (ed.): *Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, 45-70.
- Ricoeur, Paul (1983): „Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik“, in: Haverkamp, Anselm (ed.): *Theorie der Metapher*, Darmstadt, 356-375.
- Ricoeur, Paul (1986): „La fonction herméneutique de la distanciation“, in: Ricoeur, Paul: *Du texte à l'action*, Paris, 113-131.
- Taureck, Bernhard (2004): *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie*, Frankfurt.
- Wu Kuang-ming (2001): *On metaphoring*, Leiden/Boston/Köln.
- Yeh, Michelle (1985): „Metaphor and Bi: Western and Chinese Poetics“, in: *Comparative Literature* 39, 237-54.

Westliche Philosophie:

- Cohen, Daniel (2004): *Arguments and Metaphors in Philosophy*, Lanham.
- Mall, Ram Adhar/Hülsmann, Heinz (1989): *Die drei Geburtsorte der Philosophie*, Bonn.
- Mattern, Jens (1996): *Ricoeur zur Einführung*, Hamburg.
- Wall, John (2005): *Moral Creativity*, New York.
- Welzer, Harald (2008): *Klimakriege – Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*, Frankfurt.

Chinesische Philosophie:

- Allan, Sarah (1997): *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, New York.
- Gu, Mingdong (2005): *Chinese Theories of Reading and Writing*, New York.
- Jäger, Henrik (2003): *Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße – ein Zhuangzi-Lesebuch*, Freiburg.
- Lau, D.C. (1970): *Mencius*, London.

Mou Zongsan (1974): *Zhongguo zhexue de tezhi (Der besondere Charakter der chinesischen Philosophie)*, Taipeh.

Slingerland, Edward (2003): *Effortless Action*, New York.

Wang Youru (2003): *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*, London.

Internetadressen:

Ommerborn, Wolfgang: „Marksteine der Menzius-Rezeption“, unter: <http://www.eko-haus.de/menzius/c00.htm> (18.8.2008)

Schmitz-Emans, Monika: „Metapher“, in: *Basis-Lexikon Literaturwissenschaft*, unter: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/komparatistik/basislexikon/> (18.8.2008)

ANHANG: Methode der Metaphernanalyse

1. Verständnis des Kotextes/Kontextes:

Wie (weit) wird sie erklärt, in welchen Reflexionsprozess ist sie eingebunden?

- a. Kotext: Wechselbeziehung einer Metapher mit einem Satz - Textabschnitt - Werk
- b. Kontext: Autor - *Kommentare!*
- c. Bezüge zu anderen Werken (Anspielungen) - Vorläufer - Schule
- d. Historische Situation- Stand in der Tradition - Wirkungsgeschichte
- e. Kultur: Ist die Metapher *eine Wurzelmetapher der Kultur?*

2. Verständnis des Themas/der Komplexität, auf die die Metapher antwortet:

Bestimmung des Sinnkernes der Metapher

3. Verknüpfung mit eigener Erfahrung:

- a. Spricht sie mich an?
- b. Löst sie bestimmte Assoziationen, Erinnerungen, Gefühle in mir aus?
- c. Wie würde ich diese beschreiben? Ihnen Ausdruck verleihen?

4. Metaphernkritik:

- a. Ist die Metapher angemessen für das Thema?
- b. Lässt sich ev. eine bessere finden?
- c. Zeigt sie eine Lösung auf?
- d. Lässt sie sich übertragen auf ähnliche Themen in anderen Kontexten?
- e. Welche verschiedenen Interpretationen innerhalb eines Kontextes ermöglicht sie?

5. Übersetzung:

Ist eine Metapher anschaulich gestaltet – mit allen folgenden Themen der bildlichen Logik?

6. Interpretation:

In der Interpretation werden vor allem die Schritte 1 und 3 zu einem eigenen Text verbunden. 1) entspricht dem, was P. Ricoeur als „Erklären“ bezeichnet: die *wissenschaftliche* Beschreibung des Kontextes, die ein wichtiges *Korrektiv* des Verstehens ist. 3) entspricht dem „Verstehen“, die *nicht-objektivierbare und letztlich für die Wirksamkeit einer Metapher/eines Textes entscheidende Ebene der „Aneignung“ (appropriation)*. Nur wenn ich mir meiner Gefühle, Wahrnehmungen und Erfahrungen bewusst werde, die eine Metapher anregt, kann ich diese als *bedeutsam* erleben und erst dann kann ich über deren Bedeutung Zeugnis ablegen.

Die Interpretation ist somit idealerweise ein Geflecht, in dem „das Erklären“ und „das Verstehen“ sich wechselseitig ergänzen und vertiefen. Erklärungen ohne persönliches Verstehen werden bezuglos, da sie im Prinzip unendlich vervielfacht werden können, ohne dass sie dazu beitragen, dass der Leser durch den Text angesprochen wird. Persönliches Verstehen ohne Erklären kann schnell zu einer Projektion werden, die nicht mehr in Betracht zieht, dass nicht jedes Gefühl und nicht jede Assoziation durch den Text zu rechtfertigen sind.