

François Jullien  
Über die Wirksamkeit

Aus dem Französischen  
von Gabriele Ricke und Ronald Voullié

Merve Verlag Berlin

U527

14



Originaltitel *Traité de l'efficacité*  
Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1996

Veröffentlicht mit Unterstützung des  
*Ministère français chargé de la Culture*

A  
1,280.076

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Jullien, François:  
Über die Wirksamkeit/François Jullien. Aus dem Franz. von  
Gabriele Ricke und Ronald Voullié. - Berlin: Merve-Verl. 1999  
(Internationaler Merve-Diskurs; 224)  
Einheitssacht.: *Traité de l'efficacité* <dt.>  
ISBN 3-88396-156-6

© 1999 der deutschen Ausgabe Merve Verlag Berlin  
Postfach 150 927 10671 Berlin  
Printed in Germany  
Layout: Lilienatz, Hannover  
Druck- und Bindearbeiten: Dressler, Berlin  
Umschlagentwurf: Jochen Stankowski, Köln  
ISBN 3-88396-156-6  
www.merve.de

<b>Inhalt</b>	
Vorwort	7
Thema und Literaturhinweise	10
I. Die Augen auf das Modell gerichtet	13
II. Sich auf die Neigung stützen	31
III. Ziel oder Konsequenz	53
IV. Handeln oder Transformation	71
V. Struktur der günstigen Gelegenheit	91
VI. Nichts tun (und nichts wird nicht getan)	121
VII. Die Wirkung geschehen lassen	145
VIII. Von der Wirksamkeit zur Effizienz	165
IX. Logik der Manipulation	187
X. Manipulieren oder Überzeugen	207
XI. Bilder vom Wasser	227
XII. Lob der Leichtigkeit	245
Glossar der chinesischen Ausdrücke	264
Verwendete Literatur	269



zum Ausgangspunkt dessen, was sich als Zustand, durch die Entwicklung der Dinge getragen, zunehmend von ganz allein durchsetzen wird. Die Wirkung ist also nicht nur wahrscheinlich wie in einer *konstruierten* Zweck-Mittel-Beziehung, sondern ergibt sich unvermeidlich, da sie sich *sponte sua* entwickelt.

Es wird langsam sichtbar, daß die Kluft zwischen diesen Arten der Wirksamkeit viel zu tief ist, um nicht mit einer allgemeineren Differenz im Zusammenhang zu stehen. Die Überlegung, die am Ausgangspunkt der Zweck-Mittel-Beziehung steht, ist in erster Linie ein gesellschaftliches und politisches Verfahren, das die griechische Welt verbreitet hat und aus dem sie sogar ihre Hauptinstitution

Der Hintergrund des gebildet hat (vom Rat der Alten bei Unterschieds: die griechische „Überlegung“ wurzelt in einer politischen Tradition

parallel dazu wurde die Instanz der Überlegung verinnerlicht, und indem das Individuum „mit sich selbst zu Rate geht“ und sich selbst zum „Prinzip der Zukünfte“ (*arche ton esomenon*) macht, legt es sein Handeln fest. China dagegen hat in seinem politischen Funktionieren keine überlegende Organisation begünstigt, sondern die Weltanschauung auf Regulierung gegründet. In China wurde die Wirksamkeit also nicht ausgehend vom Handeln als einer isolierten Entität konzipiert, sondern nach dem Modus der Transformation.

#### IV. Handeln oder Transformation

1. Was könnte innerhalb des Verhaltens so einheitlich und losgelöst sein (für sich selbst stehend und unabhängig von jedem Kontext, vor allem vom Vorher und Nachher), daß man es als solches aus dem Gewebe unserer Existenz herauslösen könnte? Gibt es eine eigenständige Realität, die man zuordnen und identifizieren, die man als „Handeln“ bezeichnen könnte? Die chinesischen Denker konnten daran zweifeln. Sie betrachteten das menschliche Verhalten wie jeden anderen Ablauf als geregelten und kontinuierlichen Prozeß. Ob Lauf der Natur oder der Verhaltensweise (*tianxing* – *renxing*), ob menschliches *tao* und *tao* der Welt – für sie ist das Gewebe lückenlos. Der Gedanke der Aktion beinhaltet dagegen eine doppelte Grundvoraussetzung: Das menschliche Verhalten als eine spezifische Tätigkeit betrachten (*ergon, praxis*; wiederum dient das technische Modell der Produktion als Bezugspunkt), und das Handeln als *isolierbare* Einheit im eigentlichen Sinn begreifen, die als Grundeinheit des Verhaltens dienen kann.

Von wo aus wird das „Handeln“ gedacht?

Das gilt auch, wenn man über den Krieg nachdenkt. Clausewitz begreift ihn als eine Handlung, die er als „kriegerischen Akt“ bezeichnet. Wir haben schon gesehen, daß die Strategie als „Plan“ definiert wird, der selber von einem „Ziel“ abhängig ist, aber die eigentliche Grundlage ist die Aktion, da sie die „Mittel“ bereitstellt. Diese Aktion, die auf einem Plan beruht und zum Ziel führt, entspricht im Krieg dem *Gefecht*, und von dieser „Einheit“ ausgehend ist der Krieg analysierbar. Man begreift die „Taktik“ als „Lehre vom Gebrauch der Streitkräfte im Gefecht“ und die „Strategie“ als „Lehre vom Gebrauch der Gefechte zum Zweck des Krieges“.

Der „kriegerische Akt“

Anders gesagt, die Taktik zielt auf die „Form“ der Schlacht und die Strategie auf ihre „Bedeutung“. Es gibt

also nur eine „einzig wahre Ansicht der Sache“, schließt Clausewitz, nämlich zu wissen, „welches wird in jedem Augenblick des Krieges und des Feldzuges der wahrscheinliche Erfolg der großen und kleinen Gefechte sein, die beide Teile einander anzubieten haben.“ Eben hier werden die Überlegungen von Clausewitz besonders subtil – aber vielleicht gehen sie auch über den Rahmen hinaus und geraten in Gefahr: sobald die Möglichkeit in Betracht gezogen wird, kann ein nur erst geplantes Gefecht eine entscheidende Wirkung auf den Fortgang der Kampfhandlungen haben. Letzten Endes hat das Gefecht selber gar nicht stattgefunden, doch die *Konsequenzen* – denn die werden berücksichtigt – sind sehr real.

Jedenfalls erlaubt es allein diese Aktion, die das Gefecht darstellt, eine „echte Wirksamkeit“ (in Form einer „direkten Wirksamkeit“) zu erlangen und somit die angestrebte Wirkung zu erreichen. Clausewitz läßt keinen Zweifel an der Art dieser Wirkung: das Gefecht hat kein anderes Ziel als die Vernichtung der gegnerischen Streitkräfte. Clausewitz steht offenbar in einer militärischen Tradition, deren Ursprung in der geordneten Schlacht liegt, die sich in der westlichen Antike herausgebildet hat (vgl. das Aufeinandertreffen der Phalangen, die in geschlossenen Reihen gegeneinander marschieren), und die Napoleon

Den Feind vernichten  
(Clausewitz) zu seinen Lebzeiten ihrer absoluten Form angenähert hat (vgl. Austerlitz). Aus ihr entwickelt Clausewitz seine Theorie; ihr einziges Ziel ist es, den Feind zu vernichten (vgl. *Vom Kriege*, I, 2: „Die Vernichtung der feindlichen Streitkraft erscheint immer als das höherstehende, wirksamere Mittel, dem alle anderen weichen müssen“). Doch die antike chinesische Abhandlung empfiehlt genau das Gegenteil. Eines der ersten Kapitel beginnt folgendermaßen: „Im allgemeinen ist es das beste Vorgehen im Krieg, das [feindliche] Land unversehrt zu lassen; es zu zerstören ist nur eine

Notlösung“ (SZ, Kap. 3, „Mou gong“). Und das gilt auf allen Ebenen: „die [feindliche] Armee intakt zu lassen, ist besser, als sie zu vernichten“; und das gilt auch, wie der Klarheit wegen wiederholt wird, auf der Ebene jedes Bataillons und jedes kleinen Kampftrupps. Das macht den Gegensatz deutlich: „Jene, die in der Kriegskunst erfahren sind, bezwingen die feindliche Armee, ohne ein Gefecht einzuleiten; sie nehmen die Städte ein, ohne sie anzugreifen, und werfen ein Land ohne lange Kampfhandlungen nieder. Man soll alles unversehrt lassen und so die Welt erobern; so werden die Truppen nicht geschwächt und der Profit ist vollständig.“ Wie ein Kommentator (Li Quan) zusammenfassend bemerkt, hat es keinen „Wert“, zu töten; anstatt die Streitkräfte des Gegners zu vernichten, sollte man sie lieber auf seine Seite bringen. Wenn man tief in sein Territorium eindringt, ihn von seinen Stützpunkten trennt und seine Verbindungslinien unterbricht, zwingt man ihn dazu, nachzugeben und sich selbst zu unterwerfen; und während ich das feindliche Land unversehrt übernehme, „halte ich meine eigenen Truppen intakt“: die optimale Wirtschaftlichkeit.

Oder den Feind  
„intakt lassen“

Das ist also durchaus kein Paradox. Und eins ist sicher: man vermeidet die Tötung des Gegners nicht aus Herzensgüte, sondern aus reiner Sorge um die Wirksamkeit. Während das Ziel des Krieges, vom Gesichtspunkt der Aktion her gesehen, die Zerstörung des Gegners ist, ist sein Ziel vom Gesichtspunkt der Transformation aus gesehen seine *Destrukturierung*. Es beginnt sich also ein Gegensatz abzuzeichnen, auf den wir immer wieder zurückkommen werden: die Wirksamkeit der Aktion ist direkt (vom Mittel zum Zweck), aber sie ist kostspielig und riskant; die Wirksamkeit der Transformation ist indirekt (von der Bedingung zur Konsequenz), aber sie wird zunehmend unausweichlich. Das Ideal des Krieges ist es, wie der chinesische

Vernichtung oder  
Destrukturierung

Klassiker betont, „die Strategie des Gegners zu durchkreuzen“, dann „seine Bündnisse zu zerbrechen“ (oder „die Vereinigung seiner Armeen zu verhindern“), danach „seine Truppen“ und schließlich „seine Stellungen“ anzugreifen. Einen Krieg (direkt) durch eine Belagerung zu beginnen, ist die schlechteste Lösung, erstens wegen der damit verbundenen Unbeweglichkeit der Truppen, und zweitens, weil man so äußerst exponiert ist; das bewegungslose Gegenüberstehen ist der Nullpunkt der Strategie. Diese besteht im Gegenteil darin, den Feind in seinem „Gehirn“ anzugreifen, wie die antiken Kommentatoren sagen, und nicht in seinen physischen Kräften; denn wenn der Feind nach und nach demoralisiert wird, wird er sich selbst ergeben und ist ohne Schwertstreich besiegt. Einfach weil sein Widerstand gelähmt ist – und nicht durch „Gefechte“.

Der Begriff des Gefechts bot Clausewitz eine weitere Annehmlichkeit: er erlaubte es ihm, den Krieg als solchen, *stricto sensu* zu analysieren, indem er ihn von allem trennte, was ihn umgibt oder sich hineinmischt, ohne doch Krieg zu sein. Das heißt, er konnte begrifflich zwischen dem Krieg im eigentlichen Sinne, der als „Gebrauch der Streitkräfte“ verstanden wird, und der „Erhaltung der Streitkräfte“ unterscheiden, die nur eine „Vorbereitung zum Kampf“ sein soll und aus diesem Grund aus der Strategie auszuschließen sei. Denn selbst wenn er den Einfluß dieser „Vorbereitungen“ (oder zumindest dessen, was man darunter zu verstehen hat, denn zu diesen „Vorbereitungen“ gehören nur diejenigen, wie er sagt, „die der Handlung sehr nahe liegen, so daß

Kann man den kriegerischen „Akt“ isolieren?  
 sie den kriegerischen Akt mit durchziehen und mit dem Gebrauch abwechselnd vor- kommen“) nicht leugnen kann, muß Clausewitz diese Trennung dennoch vornehmen, um den Krieg „entsprechend seinem Begriff“ als reinen und somit isolierbaren Akt denken zu können. In den antiken chine-

sischen Militärabhandlungen sieht man dagegen, daß nicht nur Fragen der Organisation und des Nachschubs in die strategischen Überlegungen einbezogen werden, sondern auch die wirtschaftlichen Kosten des Krieges und der moralische und politische Zustand des Landes (vgl. bei SZ die Bedeutung von Kap. 2, „Zuo zhan“). In der Tat wirken zahlreiche Faktoren auf den Verlauf des Krieges ein und verändern ihn. Man kann sie also nicht als „Begleitumstände“ ausschließen, wie Clausewitz dies tut, denn die Bedingungen sind Teil des Situationspotentials und erweisen sich unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung der vorhandenen Kräfte als entscheidend. Infolgedessen wird von ihnen auch die Art des Gefechts modifiziert. Für Clausewitz ist nur das Gefecht, im Feuer der Aktion, wirklich entscheidend, es ist der Augenblick, in dem alles geschieht, und es bildet daher ganz allein das „Wesen“ des Krieges. Für die chinesischen Strategen ist das Gefecht, wie man gesehen hat, nur ein Resultat, also die Konsequenz einer Transformation, die vorher stattgefunden hat.

Clausewitz, der den Krieg, vom Gefecht ausgehend, als isolierbaren Akt begreift, kann einen Begriff von dessen Dauer nur entwickeln, indem er sie als „eine Kette, die aus lauter Gefechten zusammengesetzt ist“, definiert. Das heißt, er kann die dem Krieg eigentümliche Zeit, sei es in einem einfachen Feldzug oder in einem ganzen Krieg, nur als eine *Addition von Augenblicken der Aktion* beschreiben. Jeder Zeitraum zwischen ihnen muß also den Krieg ablenken und ihn von seinem Wesen entfernen. Denn alles, was keine Aktion ist, kann also nur negativ als „Stillstand im kriegerischen Akt“,

Auflösung des „Aktes“ in der Zeit

anders gesagt, als Inaktivität existieren. Alles, was im Krieg nicht Aktion ist, wäre demnach „eine Auflösung des Krieges im Faktor der Zeit“. Die chinesischen Strategen, die so empfänglich für die Wirksamkeit sehr kurzer Kampfhandlungen mit

abschließendem Charakter waren, wußten dennoch die fortschreitende Zeit der Transformation zu schätzen, während derer das Potential gesammelt wird. Die Zeit zwischen den Kampfhandlungen ist keine sterile, keine tote Zeit, wie es heißt, selbst wenn sie inaktiv erscheint, denn der Verlauf ermöglicht eine Entwicklung, durch die die Verbindung der Kräfte sich schließlich auf die richtige Seite neigt. Es gibt keine „Auflösung“ oder „Verdünnung“ in der Zeit, sondern eine *Reifung* durch die Zeit, die Wirkung versinkt nicht, sondern entfaltet sich in ihr. Denn die indirekte Wirksamkeit braucht eine lange Zeit, eine *langsame* Zeit, um sich zu vollziehen. Die Chinesen, die den Krieg nicht der Kategorie des Aktes, sondern des Prozesses entsprechend begreifen, lehren uns den richtigen Gebrauch der Dauer.

2. Man müßte also wieder auf diesen abendländischen Mythos der Aktion zurückkommen. Um so mehr, als das Handeln der für den *mythos* – gerade als Bericht von einer Handlung – charakteristische Gegenstand ist, mit dem die europäische Zivilisation den Anfang gemacht hat. Betrachten wir noch einmal diese Bilder, die zu den ersten in der Geschichte unserer Vernunft gehören. Sei es die der jüdisch-christlichen Tradition oder die des *Timaios*, Gott läßt die Welt durch einen Schöpfungsakt entstehen; und es ist charakteristisch für den Heros, daß er mit seiner Aktion die Welt prägt, indem er ihr die Stirn bietet: Die Literatur hat mit dem Epos begonnen, über denkwürdige Handlungen als Heldentaten zu berichten, dann wurden sie in der Tragödie inszeniert (charakteristisch für das Theater ist, woran Aristoteles erinnert, der noch keinen Begriff für das hatte, was wir Persönlichkeit nennen, die Menschen „als Handelnde“ darzustellen, als *prattontes*). Eine banalere Feststellung könnte man kaum machen,

aber aus chinesischer Sicht sieht das ganz anders aus. Denn China hat keinen großen Genesis-Bericht verfaßt, noch hat es versucht, die Entstehung der Welt durch die Tat eines Demiurgen zu erklären (die Geschichte von Nü Wa, der den Schlamm knetet, hat dem Denken nichts genützt); auch keine Spur von einem Epos in der chinesischen Antike, und demzufolge auch kein Theater, das bei uns darauf folgt.

Aus chinesischer Sicht

Es gibt also viele Lücken zu verzeichnen, die uns umkehrt zu der Frage bringen, woher unsere Vorstellungen kommen. Denn wir entdecken nicht nur, daß das chinesische Denken sich nicht dem Kult des – heroischen oder tragischen – Handelns hingegeben hat, sondern, noch radikaler, darauf verzichtet hat, das Reale in der Begrifflichkeit der Aktion darzustellen. Das älteste chinesische Werk (das *I Ging* oder *Buch der Wandlungen*), das auf der Grundlage von zwei Strichlinien konstruiert ist (ein ununterbrochener und ein unterbrochener Strich), die die beiden Pole jedes Prozesses darstellen, zeigt die Realität unter dem Aspekt einer kontinuierlichen Transformation: durch die einfache Permutation der beiden Striche in einer Reihe von Diagrammen verwandeln sich die Figuren ineinander, und der Weise lernt durch ihre Befragung, das Feld der Kräfte einzuschätzen, die vorhanden sind und das Situationspotential bilden. Nicht, um daraus einen Gegenstand der Kontemplation zu machen (das Nachdenken über das Handeln ist in Griechenland mit der Abstraktion des Seins einher gegangen), sondern um sein Verhalten ständig mit der Entwicklung der Dinge *in Einklang* zu bringen. In China ist die Wirksamkeit, man muß es wiederholen, eine Wirksamkeit durch Anpassung.

Aristoteles führt den durch die Tragödie angeregten Gedankengang weiter, indem er das Handeln ausgehend von zwei entgegengesetzten Modalitäten begreift: je nach dem, ob es „in vollem Einverständnis“ (*hekon*) oder

„gegen unseren Willen“ unternommen wird, hat es seinen Ursprung in uns oder wir handeln „unter Zwang“ oder „in Unwissenheit“. Er macht also die Zurechnungsfähigkeit des Subjekts geltend und entdeckt einen Bereich der Überlegung, der es diesem ermöglicht, über sein Handeln zu „entscheiden“ (woraus wir später den Gedanken des Willens als autonome Instanz und Voraussetzung der Freiheit entwickelt haben). Nun können wir feststellen, daß die chinesische Sprache das Aktiv und das Passiv einander nicht kategorisch entgegensezt (es gibt dafür keinen Laut), sie läßt den Unterschied meistens unentschieden, und sie beschreibt Handlungen auch nicht unter dem Aspekt des Ausführenden, sondern des „Funktionierens“ (dem des *yong* im Verhältnis zum *ti*<sup>m</sup>). Nehmen wir zum Beispiel die Wirksamkeit durch Einfluß, die sich aus bestimmten Gegebenheiten ergibt (so etwa, wenn das

Weder aktiv noch passiv

Situationspotential uns im Gefecht mutig macht): Wie weit ist sie uns zuzuschreiben?

Wir haben sie uns nicht „ausgesucht“, aber sie wirkt auf uns auch nicht wie eine „Gewalt“ (da sie ja die Entfaltung unserer Energie begünstigt). Sie fügt sich ein, indem sie sich der Sache beugt. Die Spaltung aktiv/passiv, wie sie sich in unserer Grammatik findet, ist zu eng, um sie zu entdecken. Denn was mich auf diese Weise „trägt“, ist weder mir zu verdanken, noch wird es von mir erlitten, es ist weder Ich noch Nicht-Ich, sondern geht vielmehr durch „mich“ hindurch. Wenn das Handeln persönlich ist und sich auf ein Subjekt bezieht, ist diese Transformation *trans-individuell*; und ihre indirekte Wirksamkeit löst das Subjekt auf. Allerdings zu Gunsten der

Auflösung der Kategorie des Subjekts zu Gunsten des Prozesses

Kategorie des Prozesses.

Auch müssen wir die Verantwortung übernehmen, wenn der Fall eintritt, daß das Resultat erreicht wird, ohne daß wir davon ausgehen können, daß „das“ von uns persön-

lich bewirkt wurde. Die traditionelle Lösung, auf die die chinesischen Denker allerdings nicht angewiesen waren: „das“ ist uns „eingegeben“ worden; dieser Erfolg, der nicht von mir ausgeht, beruht auf einer Aktion von außen – aber immer auf einer Aktion, ob von Göttern oder Dämonen. Die Vernunft mußte sich Gewalt antun, um eine solche Lösung zu akzeptieren, sie weiß, daß sie irrational ist, aber sie toleriert sie, weil sie bequem ist: sie kompensiert die Kosten der erforderlichen Rationalisierung durch die Schaffung eines als autonome Instanz handelnden Subjekts, ohne uns jedoch von dem Begriff einer wirkenden Kraft (Agens) zu befreien (den sie allenfalls zurückstellt). In der Nachfolge von Platon benutzt noch Aristoteles diese Lösung (wann wird man übrigens jemals aufhören, sie zu benutzen?): Jene, die „wohin sie sich auch wenden, ohne Überlegung Erfolg haben, werden von Gott geliebt“ (*Eudemische Ethik*, VIII, 1247a). Das Glück (*eutychia*) ist eine „Gabe“ des Himmels – ebenso wie eine gute Herkunft. Aber seit Aristoteles hat das abendländische Denken nach und nach einen anderen Begriff des Zufalls entwickelt (vgl. *Nikom. Eth.*, VI): nicht mehr als Wirkung der Vorsehung, sondern der Kontingenz; nicht mehr der Eingebung durch einen Gott zu verdanken, sondern der Indeterminiertheit der Materie. Daher ist der Zufall nicht mehr der Name, der durch unsere Unwissenheit dieser verborgenen Macht gegeben wird, die jenseits der Ursachen, die wir erkennen können, alles lenkt, sondern dessen, was es der menschlichen Initiative erlaubt, in die Lücken des göttlichen Handelns einzudringen. Wenn man nicht von Gott geleitet wird,

Europäische Mutation bei der Identifizierung des Zufalls

kann und muß man sich dem Nachdenken überlassen, man muß überlegen. Es gibt Raum für das menschliche Handeln, das in die Weltordnung eingreift, da diese unvollkommen ist; die ohnmächtige Vorsehung (*providentia*) wird durch die Klugheit (*prudentia*, Cicero zufolge

eine Zusammenziehung von *providentia*) abgelöst, die das einzige Mittel für uns bleibt, das Handeln zum Erfolg zu führen.

Das europäische Denken hat diese Lücke, die der Indeterminiertheit der Dinge offen steht, ständig erweitert. Indem es die menschlichen Angelegenheiten – vor allem seit der Renaissance (für die die Kontingenzen nicht nur wie bei Aristoteles ein Rest war) – von der Finalität befreit hat, hat sie das Handeln noch enger mit der Wirksamkeit verbunden. Indem es die menschliche Welt zu einer Welt der Instabilität machte, die sich der Diskontinuität, dem

Nur gewagtes Handeln  
kann der Unvorher-  
sehbarkeit der Dinge  
widerstehen

Vergänglichlichen und der Mobilität verschrie-  
ben hat und die kein inneres oder transzen-  
dentes Ordnungsprinzip hat, konnte es Wirk-  
samkeit nur noch in Form einer gewagten  
Intervention begreifen, die in ihrer Kühnheit

der Unvorhersehbarkeit der Dinge entspricht – und davon auch profitiert. Man weiß, daß die Politik für Machiavelli im wesentlichen Aktion bedeutet, darin dem Krieg vergleichbar, und sein *Fürst* ist durch und durch eine Lobrede auf die Fähigkeit, etwas in Angriff zu nehmen. Denn die politische Materie ist nicht nur kontingent, sondern auch formbar, also auch technisch transformierbar, und der Mensch hat Einfluß auf sie, denn trotz der Gefahren kann er hoffen, ihr eine Form zu geben, indem er ihr seine Absicht aufzwingt. Das politische Chaos ist offen für alle

Die Virtuosität des  
Handelns  
(Machiavelli)

Initiativen, der Mensch reagiert auf die  
Gefahr mit der Virtuosität seines Handelns  
und führt Neuerungen ein. Am Ende einer  
Säkularisierung der alten Schöpfungsideoe ist es der poli-  
tische Gründungsakt, der, freiwillig und entschlossen, auf  
einer strikt menschlichen Ebene als Meßlatte für die Hel-  
den dient (Kyros der Große, Theseus oder Romulus –  
sogar Moses). Durch sein Handeln kann der Mensch der  
Schöpfer einer „neuen Ordnung“ sein.

3. Man muß feststellen, daß sich die chinesische Tradition gegenüber der dem Handeln zugeschriebenen Wirksamkeit skeptisch gezeigt hat. Das gilt übrigens für alle chinesischen Denkschulen und ganz gleich in welchem Maße; als ob es sich um eine allen gemeinsame Intuition handele, die die Grundlage des Denkens bildet (das heißt, daß das Denken sie immer wieder genutzt hat), deren Evidenz nicht zu widerlegen war.

Eine Evidenz, die daher auch niemals ganz  
und gar gerechtfertigt war und die ich hier

Die chinesische Kritik  
am Handeln

zu entwickeln versuchen werde. Allein durch die Tatsache, daß das Handeln immer in den Lauf der Dinge eingreift, steht es ihnen gegenüber immer in einem Einmischungsverhältnis, seine Initiative macht es zu einem Eindringling. Da es von anderswo kommt (und Plan-Projekt-Ideal einführt), gibt es eine gewisse Exteriorität gegenüber der Welt nicht auf und steht ihr daher etwas unsicher gegenüber – das Handeln bleibt willkürlich. Willkürlich und aufdringlich. Denn indem es in den Lauf der Dinge eindringt, zerreißt es immer – wenn auch nur geringfügig – das Gewebe der Dinge und stört ihre Kohärenz. Indem es sich ihnen aufdrängt, ruft es unvermeidlich Widerstände hervor, oder zumindest Vorbehalte, die es auf Antrieb nicht kontrollieren kann, sondern die gegen es arbeiten, sich stillschweigend verbünden und es aus dem Feld schlagen. So daß die Erschütterung, die es ausgelöst hat, gedämpft wird, daß der Wirbel sich glättet und seine Wirkung aufgesogen wird.

Andererseits greift das Handeln in einem ganz bestimmten Augenblick ein und nicht in einem anderen, es stützt sich hier auf und nicht dort, es ist immer orts- und zeitgebunden (selbst wenn es zehn Jahre dauert, wie der Trojanische Krieg...), es wirkt punktuell. Da es willkürlich eingreift und isoliert ist, tritt es im Lauf der Dinge hervor, es ragt heraus, man bemerkt es also. Indem das Handeln dem Lauf der Dinge Zwang auferlegt, erzwingt es auch



unsere Berücksichtigung. Da es persönlich ist und sich direkt auf ein bestimmtes gegebenes Subjekt (auch ein kollektives) bezieht, läßt es sich leicht ausmachen. Außerdem erregt es Aufsehen, es schafft Sinn, man schreibt eine Geschichte darüber. Es zieht die Aufmerksamkeit auf sich, findet Interesse: Die Verbindung, die es aus dem Ablauf der Dinge herausstreut läßt, dient als Faden der Erzählung, und die Schwierigkeit, der es

Das Handeln ist sichtbar – und Stoff für Erzählungen

begegnet, schafft eine Spannung, die festsetzt. Mit einem Wort, durch seine *Unebertheit* gelingt es ihm, in eine Erzählung einzugehen. Aber dieser spektakuläre Aspekt ist nur das Gegenstück zu seiner geringen Einwirkung auf die Realität – weil es zugleich artifizuell und oberflächlich ist: kurz gesagt, nur ein schlichtes Epiphänomen, das sich für einen Augenblick wie eine Schaumspur vor dem stummen Hintergrund der Dinge abzeichnet – aber bald verschlungen ist. Durch die Spannung, die die Aktion mit sich bringt, kann sie unser Bedürfnis nach dramatischen Ereignissen befriedigen („Drama“ im griechischen Sinn = Aktion), aber sie ist nicht wirksam. Oder, wie auch unsere Sprache zu verstehen gibt, indem sie das Gegenteil anklingen läßt: jeder Akteur, der gegen die Ordnung der

Dinge verstößt, verhält sich wie ein „von Besessenheit getriebener Irre“ („énergumène“, vgl. *energein*: agieren) – und nicht wie der Demiurg, der er zu sein glaubt; und alles Agieren ist *naiv*.

Um sich seinen Einfluß auf die Welt zu sichern, um das Reich zu regieren, handelt der Weise ebensowenig wie der Stratege (in dieser Hinsicht sind die beiden Rollen gleichwertig), er „transformiert“ (*hua*<sup>n</sup>). Denn im Unterschied zur Aktion, die notwendigerweise vorübergehend ist, selbst wenn sie sich verlängert, erstreckt sich die Transformation in der Dauer, und auf dieser Kontinuität beruht die Wirkung. Das chinesische Denken führt uns immer wieder zu der Feststellung zurück: Wie klein auch

der Ausgangspunkt sein mag, durch fortschreitende Akzentuierung kommt man zu den entscheidendsten Ergebnissen. Es war besonders empfänglich für die Art und Weise, in der etwas, das nicht unterbrochen wird, allein auf Grund dieser Tatsache dazu gebracht wird, sich zu „entfalten“, sich zu „verstärken“, sich zu „verdichten“ und durch regelmäßige Ansammlung mehr und mehr Konsistenz anzunehmen (vgl. ZY, § 26).

Die Wirkung kommt aus der Kontinuität der Transformation

Schließlich drängt es sich unserer „Evidenz“ auf und bleibt doch natürlich. Oder, wie es in einer Formulierung heißt, es „wird manifest, ohne sich zeigen [zu müssen]“<sup>o</sup>: das Resultat wird immer spürbarer, es ist sogar offenkundig, aber eben als Resultat, ohne daß es jemals den Blick auf sich gezogen hätte, ohne daß man hätte darauf hinweisen müssen.

Der Beweis ist die Art und Weise, in der wir uns über den „Einfluß“ Rechenschaft ablegen können – und zwar den Einfluß des Weisen, den China viel genauer als wir analysiert hat. Oder vielleicht ist es uns unangenehm, ihn zu analysieren, außer wenn wir ihn nach der Art des klassischen *Ich-weiß-nicht-*

Der Einfluß des Weisen

was wie bei Gracián betrachten: „Sie bemächtigen sich des Herzens und der Sprache der anderen durch ein Ich-weiß-nicht-was, das ihnen Respekt verschafft“ (frz. Übersetzung von das *Hand-Orakel*, XLI). Die Umwandlung seiner selbst und die Umwandlung der anderen vollziehen sich Schritt für Schritt, und die eine folgt auf die andere: weil die „innere Authentizität“ nicht leugnet, daß sie das ganze Verhalten „umformt“. Infolgedessen macht sie sich außen transparent und wird dann so ganz und gar manifest, daß diese Objektivierung, indem sie sich intensiviert, notgedrungen auf die Umgebung reagiert und der Weise, ohne es zu wollen, schließlich „verunsichert“ und „umwandelt“ (ZY, § 23). Der Übergang vom inneren Prinzip zum äußeren Effekt ist gleichmäßig, die

Verknüpfung geschieht kontinuierlich. Allein dadurch, daß er die Transformation nicht offen zeigt und daß er sie weiterhin nicht offen zeigt, wird das Vertrauen der anderen in sie immer stärker, sie wird immer mehr verankert.

Von innen  
nach außen

Durch die bloße Tatsache, daß sie nie unterbrochen wird, entfaltet sie sich und integriert sich dabei ohne Stockung in die Realität und läuft von selbst. Letzten Endes muß der Weise „sich nicht bewegen, damit er respektiert wird“, muß nicht „sprechen, damit ihm geglaubt wird“, muß nicht „belohnen, damit er Mut macht“ und nicht „zornig werden, damit er gefürchtet wird“ (ZY, § 33). Kurz gesagt, er muß sich nicht (in die eine oder andere Richtung, das ist immer willkürlich) bewegen, um die Realität zu „modifizieren“. Anders gesagt, und diese Formulierung ist eloquent, er muß nicht „handeln“, um etwas „geschehen“ zu lassen“p (ZY, § 26).

Die Wandlung ergibt sich also von selbst, als Konsequenz, durch die einfache Verlängerung des Prozesses, ohne daß man auf die Situation Druck ausüben oder sich verausgaben müßte. Die Realität wird verändert, ohne dazu gezwungen zu werden, sie kann also keinen Widerstand leisten. Das Gleiche gilt, wenn man den Bereich der moralischen Fragen verläßt und überdenkt, wie der Ratgeber am Hof auf eine eher interessierte Weise Einfluß auf seinen Fürsten gewinnt (durch zunehmende Vertrautheit); oder wie er dafür sorgt, daß sich die Situation in seinem Sinne entwickelt (durch ständige Modifizierung).

Die Wirkung nicht erzwingen, sondern geschehen lassen

Die antike Weisheitsformel gilt eben so für die Strategie, und schon wenige Worte fassen den chinesischen Weg der Wirksamkeit zusammen: „durch die Dauer umwandeln und geschehen [lassen]“<sup>9</sup> (GGZ, Kap. 8, „Mo“). Etwas geschehen lassen bedeutet nicht, eine Wirkung zu erzwingen, wie dann, wenn man handelt, sondern man sorgt dafür, daß die Wirkung sich von selbst

durchsetzt und durch zunehmende Sedimentierung Gestalt annimmt oder eine Masse bildet. So daß nicht mehr ich es bin, der sie gebieterisch verlangt, sondern die Situation, die sie zunehmend beinhaltet: der ausdrückliche Befehl ist geschickt in den Lauf der Dinge eingeflossen und dort nicht mehr wiederzuerkennen.

Im Unterschied zum Handeln, das immer punktuell ist, vollzieht sich die Transformation an allen Punkten der betreffenden Gesamtheit. Genau darin liegt ein Aspekt der Realität, für den die Chinesen besonders empfänglich waren und den das alte *Buch der Wandlungen* immer wieder betont hat: die Transformation hat keinen „eigenen Ort“. Sie ist nicht nur nicht ortsgelunden wie das Handeln, sie ist nicht einmal lokalisierbar, ihre Entfaltung ist immer global. Daher ist ihre Wirkung diffus, umfassend und niemals isoliert.

Weil sie ununterbrochen und fortschreitend ist, weil sie sich überall gleichzeitig auswirkt, geschieht die Transformation normalerweise unbemerkt. Da sie weder (einem individuellen Willen) zuzuschreiben noch (an einem bestimmten Ort oder in einer bestimmten Zeit) lokalisierbar ist, ist sie auch nicht mehr isolierbar, sie kann nicht gekennzeichnet werden und ist mithin nicht sichtbar. Im Unterschied zur Aktion, die immer spektakulär ist und daher einen theatralischen Aspekt hat, löst sich ihre Wirkung in der Situation auf. Das ist über den Weisen oft gesagt worden: unter seinem Einfluß „entwickelt sich das Volk von Tag zu Tag zum Guten, ohne sich darüber klar zu werden, wer das bewirkt“ (MZ, VII, A, 13). Aber das gilt auch für den höfischen Ratgeber, der die Angelegenheiten zu seinem Nutzen lenkt: „Man muß die Dinge so leiten, daß alles nach und nach geschieht, von Tag zu Tag, ohne daß die anderen sich dessen bewußt werden“ (GGZ, Kap. 8, „Mo“). Daß der ausdrückliche Befehl so in den Lauf der Dinge einsickert, daß er sich in ihnen auf-

Die Transformation ist global, und somit unsichtbar

löst, macht ihn um so wirksamer; denn indem er sich dem Bewußtsein entzieht, verliert dieses jeden Einfluß und wird dem Befehl gegenüber passiv. So verhält sich auch der Strategie: „Man muß die militärischen Angelegenheiten so lenken, daß man von Tag zu Tag zunehmend triumphiert, ohne daß die anderen uns fürchten.“ (ebd.) Die anderen, das heißt die Feinde, denken nicht einmal daran, uns zu fürchten, weil sie nicht sehen, daß die Situation sich ändert und gefährlich wird (und wenn sie es merken, ist es zu spät, und sie sind uns auf Gnade oder Ungnade ausgeliefert). Durch das stetige „Anwachsen“ (des „Positiven“ oder der „Fähigkeit“) vollzog sich die Transformation so unmerklich, daß man sich selbst in seinem Lager auf dem Gewinn „ausruht“, ohne genau zu wissen, woher er kommt; man „folgt“ natürlicherweise dem Weg, „ohne sich dessen bewußt zu werden, wie es dazu kommt“.

Die Wirksamkeit ist, kurz gesagt, um so größer, je *diskreter*, *unauffälliger* sie ist. Der Weise verändert die Welt die bestimmende dadurch, daß er Tag für Tag, nach und nach, Kategorie: das etwas von seiner Persönlichkeit ausstrahlen Diskrete läßt, ohne daß er sich in den Vordergrund zu drängen oder als Beispiel darzustellen braucht (ZY, § 33). Auch einen guten General muß man für nichts loben – weder für seine „Weitsicht“, noch für seinen „Mut“ (SZ, Kap. 4, „Xing“). Diese Behauptung ist erstaunlich, aber sie ist unwiderlegbar: man denkt nicht einmal daran, dem besten Strategen ein Denkmal zu setzen. Denn er hat es so gut verstanden, die Situation sich in die gewünschte Richtung entwickeln zu lassen, und hat dabei nur vorweg und schrittweise eingegriffen, so daß er den Ein guter Strategie Sieg „leicht“ gemacht hat und man nicht wird nicht gelobt daran denkt, ihn zu loben. Die Partie war schon vorher gewonnen, wie man, sobald das Gefecht beendet ist, sagt, um sein Verdienst zu mindern. Aber gerade darin liegt unbewußt das größte Lob. Denn weil

das Verdienst so vollständig ist, daß der Erfolg natürlich erscheint, bleibt er unbemerkt. Was man für ein Paradox halten könnte, bestätigt nur das Offenkundige: „Früher haben diejenigen, die viel vom Krieg verstanden, [nur] leichte Siege errungen.“ Denn sie begannen die Schlacht erst dann, wenn sie in der Lage waren, den Sieg „leicht“ zu machen, indem sie die Situation sich zu ihrem Vorteil entwickeln ließen, und daher sicher waren, siegen zu können. Statt den Erfolg unter großer Anstrengung, im Moment der Aktion und durch Heldentaten zu erringen, die ihn bemerkenswert machen (und an die man sich später erinnert), liegt dieser Sieg in der Transformation der antagonistischen Beziehung, die schon viel früher begonnen hat, so daß man sie mit der Entwicklung der Dinge verwechselt. Weder Spannung noch Ereignis, es gibt dabei nichts, was Epoche macht und was man dramatisiert, also nichts woraus man eine Geschichte machen kann. Man versteht nun, warum China kein Epos geschrieben hat.

Wenn man die Wirksamkeit begreifen will, sind die Bezugspunkte von Handeln und Transformieren zwischen Griechenland und China im Grunde entgegengesetzt. Denn die Griechen haben sich die natürliche Transformation nach dem menschlichen Handeln vorgestellt. Selbst wenn Aristoteles sich von der platonischen Fabel von der Erschaffung der Welt gelöst hat, wird die Natur in seinen biologischen Werken immer wieder personifiziert: Die aristotelische Natur ist „erfinderisch“, „demiurgisch“, „produzierend“, oder aber sie ist „Malerin“, „Bildhauerin“ oder „Hausfrau“ – und sie hat auch einen Plan. Sie mag sich wohl von den Kunstwerken unterscheiden, weil sie ihr Prinzip in sich selbst hat und auf immanente Weise verfährt, aber sie operiert, wie jedes Handeln, in einer Beziehung von Mittel und Zweck.

Nichts zu erzählen

Umgekehrte  
Sichtweisen: China-  
Griechenland

Selbst wenn sie nicht nachdenkt (aber vergessen wir nicht, daß der Künstler durch die Unwissenheit zum Überlegen kommt), „will“ sie dennoch und „blickt“ auf das Ziel, das sie sich gesetzt hat. Im umgekehrten Sinn haben sich die Chinesen die menschliche Wirksamkeit nach der natürlichen Transformation vorgestellt. Der Strategie läßt die Situation sich zu seinen Gunsten entwickeln, wie die Natur die Pflanzen wachsen läßt oder wie der Fluß unaufhörlich sein Bett gräbt. Wie in diesen natürlichen Modifizierungen ist die Transformation, die der Strategie bewirkt, zugleich diffus und diskret, in ihrem Verlauf nicht wahrnehmbar, aber in ihren Wirkungen offenkundig. Die Chinesen glauben weniger an die Transzendenz des Handelns als an die Immanenz der Transformation. Man sieht sich nicht altern, man sieht den Fluß nicht sein Bett graben, und dennoch liegt in diesem unmerklichen Ablauf die Realität der Landschaft und des Lebens.

Diese diffuse Effizienz (*Effizienz*: ich werde auf diesen Begriff zurückkommen müssen) der Transformation ist in einem Bild festgehalten worden – dem des *Windes* (vgl. ZY, § 33: „Er weiß, woher der Wind weht“). Während der Wind überall und immer eindringt, sieht man ihn nicht wehen, aber in seinem Lauf „beugen sich die Gräser“ (Konfuzius, *Gespräche*, XII, 19). Es ist nicht der beseelte Atem – das göttliche *pneuma* –, der plötzlich in Erscheinung tritt, um den großen Wurf der heroischen Tat oder der dichterischen Schöpfung hervorzurufen, wie eine Woge, die aus der Reglosigkeit der Existenz emporgerissen wird, sondern der stete Fluß, der sich über die Welt ausbreitet und sie, seinen Einfluß verbreitend, nach und nach mit seiner Tendenz durchdringt – und seinen Einflußbereich unendlich ausdehnt. In der griechischen Literatur hat mit der *Ilias* die Erzählung über epochemachende Taten begonnen, die Göttin besingt den Zorn des Achilles und dramatische Kämpfe. Der erste Teil des

ersten literarischen Werks in China dagegen (das *Shijing*), stammt ungefähr aus derselben Epoche und trägt den Titel „Winde der Fürstentümer“ („Guo feng“) und soll in kurzen Abschnitten auf den transformierenden Einfluß hinweisen, der, von der Persönlichkeit des Herrschers ausgehend, sich in seinem Fürstentum verbreitet und die Sitten prägt. Sein Einfluß zeigt sich noch in den geringsten Einzelheiten der Gefühle oder des Verhaltens der Menschen, formt sie in seinem Sinn, ist aber niemals konkret zu fassen oder isoliert wahrzunehmen – wie der Wind.

Transformieren wie  
der Wind: unsichtbar,  
aber spürbar