

REIHE INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE

Murat Ates / François Jullien /  
Georg Stenger (Hg.)

# Umweg, Abstand, Transformation

Antworten auf François Julliens  
Diskurs mit China



**J.B. METZLER**

---

# Reihe Interkulturelle Philosophie

**Reihe herausgegeben von**

Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP), Köln, Deutschland

Seit ihren Anfängen in den 1980er Jahren zielen Ansätze interkulturellen Philosophierens in unserer globalisierten Welt darauf ab, philosophische Fragen und Probleme unter Einbeziehung und gleichberechtigter Teilnahme von Denktraditionen aus allen Weltregionen zu reflektieren. Im Zuge einer Kritik an der hegemonialen Stellung der euroamerikanischen Philosophie sowie durch die Etablierung eigener Methoden, Konzepte und Modelle hat sich die Interkulturelle Philosophie mittlerweile als ein globales Paradigma des Philosophierens etabliert. Als solches ist sie nicht nur dem Anspruch epistemischer Gerechtigkeit für bislang weitgehend aus dem philosophischen Diskurs ausgeschlossene Denkansätze verpflichtet, sie fördert darüber hinaus eine wechselseitig instruktive Klärungsarbeit und zugleich Korrekturoffenheit, vor allem im Hinblick auf den Gebrauch der Begriffe und der Kontexte des Verstehens. Das Aufmerken auf asymmetrische Strukturen hat denn auch differenztheoretische Ansätze zur Geltung gebracht, die auf ein vieldimensioniertes „Zwischen“ zulaufen, welches der Interkulturellen Philosophie ihre spezifische Benennung verleiht. Aufgrund dieser Sachverhalte ist die Interkulturelle Philosophie in der Lage, Debatten zu den Grundfragen der Philosophie inhaltlich zu befruchten und neu zu akzentuieren. Die Reihe *Interkulturelle Philosophie*, die im Auftrag der *Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP)* herausgegeben wird, trägt diesen Entwicklungen Rechnung und bietet eine Plattform für einschlägige aktuelle Forschungsbeiträge. Interkulturalität wird dabei nicht nur als ein thematisch bestimmtes philosophisches Forschungsgebiet verstanden, sondern als eine methodische Zugangsweise, der in allen Teilbereichen der Philosophie – von der theoretischen Philosophie über die praktische Philosophie bis hin zur Ästhetik und Kulturphilosophie – Beachtung zu schenken ist. Dabei berücksichtigt die Reihe auch Ansätze aus den angrenzenden Bereichen der transkulturellen Philosophie, der komparativen Philosophie, der cross-cultural philosophy und der postkolonialen Theoriebildung.

---

Murat Ates · François Jullien ·  
Georg Stenger  
(Hrsg.)

# Umweg, Abstand, Transformation

Antworten auf François Julliens  
Diskurs mit China

Unter Mitarbeit von Michael Zangerl



**J.B. METZLER**

*Hrsg.*  
Murat Ates  
Institut für Philosophie  
Universität Wien  
Wien, Österreich

François Jullien  
Fondation Maison des sciences de l'homme  
Collège d'études mondiales  
Paris, Frankreich

Georg Stenger  
Institut für Philosophie  
Universität Wien  
Wien, Österreich

ISSN 2524-3705

ISSN 2524-3713 (electronic)

Reihe Interkulturelle Philosophie

ISBN 978-3-662-71720-2

ISBN 978-3-662-71721-9 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-662-71721-9>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2025

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jede Person benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des/der jeweiligen Zeicheninhaber\*in sind zu beachten.

Der Verlag, die Autor\*innen und die Herausgeber\*innen gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autor\*innen oder die Herausgeber\*innen übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Frank Schindler

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Wenn Sie dieses Produkt entsorgen, geben Sie das Papier bitte zum Recycling.

# Inhalt

Dekonstruktion von außen. Ein Vorwort <i>Murat Ates und Michael Zangerl</i>	7
Einführung <i>François Jullien</i>	15

## PARIS

Anmerkungen zu ›Von der ‚Zeit‘. Elemente einer Philosophie des Lebens‹ <i>Paul Ricœur</i>	25
China von den Banalitäten des Denkens befreien <i>Bruno Latour</i>	33
Die Effizienz der Krabbe <i>Jean-François Lyotard</i>	37
Jullien, der Apostat <i>Alain Badiou</i>	41
Denkmögliches <i>Marcel Gauchet</i>	45
Ein Leben nach China <i>Roger-Pol Droit</i>	53
Versionen des Platonismus: Deleuze, Foucault, Jullien <i>Mathieu Potte-Bonneville</i>	63
Vergleichbares konstruieren <i>Paul Ricœur</i>	77

## WIEN

François Jullien und Emmanuel Levinas – Denker der Beunruhigung <i>Gerhard Weinberger</i>	81
--	----

---

Zur Produktivität des Unabgeschlossenen Sozialphilosophische Perspektiven auf Julliens Konzepte des ‚Einvernehmens‘ und des ‚Evasiven‘ <i>Ralph Schwarzenbacher</i>	97
Fragen an das situative Lebensdenken Julliens an der Grenze des Dialogischen <i>Line Ryberg Ingerslev</i>	109
Konzept und Konzeption: Zum Thema ‚Lexikon‘ bei François Jullien <i>Elise Coquereau-Saouma</i>	117
Stille Verwandlung <i>Arno Böhler</i>	127
Über den Umweg nach China vorbei am Anthropozän François Julliens Vernunftexkursionen für ein ökologisches Bild des Denkens nutzbar machen <i>Killian Jörg</i>	139
Differenz als Ressource. Zu François Julliens Kritik kultureller Identität <i>Sergej Seitz</i>	153
Response. Im Dialog mit den Beiträgen <i>François Jullien</i>	167



# Stille Verwandlung

Arno Böhler

Ich nenne *stille Verwandlung* [*transformation silencieuse*] eine, die ohne Lärm stattfindet, von der man nicht spricht. Still im doppelten Sinne: Sie passiert ohne Vorwarnung, und man denkt gar nicht daran, von ihr zu sprechen. (Jullien 2018, 141)

## 1 Unter-irdisch

*Transformations silencieuses, stille Verwandlungen* sind für François Jullien Prozesse, die sich langhin anbahnen, ohne von uns bemerkt zu werden. Ihr Hervortreten überrascht. Aber nicht, weil sie unvermittelt vom Himmel fallen würden, sondern ganz im Gegenteil, weil ihr *kontinuierliches Walten* von uns nicht wahrgenommen wird. Sie ereignen sich, aber unmerklich. Sie finden statt, aber so, als ob sie nicht stattfinden würden – still, leise, unscheinbar...

„Eben weil das Voranschreiten still ist, bemerkt man es erst *im Nachhinein*, ist man erstaunt über den daraus sich ergebenden Gewinn, wenn das Resultat bereits vorliegt.“ (Jullien 2018, 146f.) Stille Verwandlungen werden niemals in Realzeit wahrgenommen: damals, als die Sache selbst noch in Entstehung begriffen war. Damals, als sich die Faktoren, die zu einem spektakulären Ereignis geführt haben werden, erst noch zusammenfügen mussten, um den hinreichenden Grund für das Aufklaffen des Ereignisses zu liefern, aus dem es einst lautstark hervorgegangen sein wird. Ganz im Sinne Derridas finden stille Verwandlungen in der Regel *nachträglich* statt: Jetzt, wo eine amorphe, chaotische Gemengelage *Kontur* annimmt; jetzt, wo sie als konturierte Gestalt spektakulär an die Oberfläche tritt, nachdem ihre Anbahnung lange unbemerkt geblieben war. „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit *Taubenfüssen* kommen, lenken die Welt —“, schreibt Friedrich Nietzsche in *Ecce Homo* (Nietzsche 1888, 259), ganz im Sinne eines chinesischen Weisen:

Um diesen unmerklichen, stillen Verlauf wiederzugeben, von dem zu sprechen einem gar nicht in den Sinn kommt, dessen Resultat sich jedoch schließlich aufdrängt, spricht der

Chinese Wang Fuzhi von, unterirdischer Verschiebung – stiller Verwandlung, 潜移默化. (Jullien 2018, 145)

Das daoistische Unbewusste, das Jullien anhand von stillen Verwandlungen andenkt, ereignet sich als unterirdische *Genese künftiger Ereignisse*, die sich leise anbahnen. Nicht das spektakuläre Hervortreten ‚der Sache selbst‘, sondern ihre heimliche, subtile *Anbahnung* ist es, die für François Jullien die Aufmerksamkeit chinesischen Denkens vor allem anderen in Anspruch genommen hatte. Es ist wachsam gegenüber den feinstofflichen Prozessen, in denen etwas noch in *statu nascendi* begriffen ist. Es lauert dem auf, was *keimhaft* erst unterwegs ist, das Licht der Welt zu erblicken. Noch steht eine Revolution aus, noch kündigt sich der Klimawandel erst an, noch scheint das Alter fern.

Während in Europa die Auffassung von Effizienz „mit der Hervorhebung der Aktion, mit dem Ereignishaften verbunden [ist] und folglich mit dem Spektakulären und Heroischen“ (Jullien 2018, 149), hat das chinesische Denken für Jullien eine hohe Sensibilität gegenüber *den Gründen* entwickelt, *aus denen etwas wird*. Untersucht es doch

genauestens den Übergang [...], der zu einem *Zutagetreten* führt, wenn das Phänomen gerade im Begriff ist, seine Nichtwahrnehmbarkeit zu verlassen, im Stadium des ‚Subtilen‘ (wie 微), des skizzenhaften Entwurfs sich befindet und inmitten des Sinnlichen kaum merklich aufzutauchen beginnt. (Jullien 2018, 146)

Etwas regt sich. Kaum merklich. Eine Möglichkeit bahnt sich an. Still und leise. Langsam. Kontinuierlich. Virtuell bahnt sie sich ihren Weg. Die Bedingungen, die ihre Aktualisierung *ermöglichen*, verdichten sich. Ihr Kommen wird immer wahrscheinlicher. Ab einem bestimmten Moment scheint alles auf die Aktualisierung des angebahnten Ereignisses hinauszulaufen. Es setzt sich durch, tritt zu tage; grell, spektakulär, unübersehbar. „Das chinesische Denken hilft uns auf diese Weise, die in der stillen Verwandlung implizierte Prozesshaftigkeit genauer zu erfassen, dasjenige besser zu verstehen, was sich ‚allmählich durchsetzt‘.“ (Jullien 2018, 146)

---

## 2 Spektakulär

Stille Verwandlungen profilieren sich lange Zeit nicht genug, um von uns beachtet zu werden. In der Regel werden die leisen Modulationen von Raum und Zeit, die sich un-*aufhörlich* ereignen, erst dann wahrgenommen, wenn sie in spektakulären Ereignissen münden. Die stille Verwandlung wird dann *augenscheinlich*: Eine Revolution findet statt – *lauthals, grell, lärmend* –, nachdem sie sich lange Zeit, kaum merklich, angebahnt hatte. Hitzewellen treten gehäuft auf, wodurch der *schleichende* Klimawandel erstmals auffällig wird. Mit einem Male stellt man im Spiegel fest, dass man älter/alt geworden ist, obwohl man im Grunde kontinuierlich altert. „Ich würde sogar sagen: Je leiser die Verwandlung in ihrem Verlauf, desto schallender und geräuschvoller ist ihr Ergebnis, wenn es abrupt zum Ausbruch kommt“ (Jullien 2018, 142) Gerade aufgrund ihrer un-

scheinbaren Kontinuität verblassen die stillen Verwandlungen, die sich *nachtwandlerisch* vollziehen, gegenüber den grellen Tagesereignissen, in denen die *Resultate* stiller Verwandlungen abrupt an die Oberfläche treten und damit unsere Aufmerksamkeit nachhaltig auf sich ziehen – drängend, schreiend, grell, laut: Die Revolution wird blutig, die Hitze unerträglich, die grauen Haare unübersehbar. Man wird vom Spektakel angezogen und fällt damit aus dem *allseitigen Hören* heraus, das Heraklit noch im Sinn gehabt zu haben schien, als er im „Fragment 50“ forderte: „Habt ihr nicht mich, sondern den Logos gehört (λόγου κούσαντας), dann ist es weise (σοφόν), übereinstimmend (ὁμολογεῖν) zu sagen: Eins ist alles.“ (Heraklit 1951, 133. Übers. A. B.)<sup>1</sup>

Da sich stille Verwandlungen, wie Wang Fuzhi treffend sagt, *„unter-irdisch“* ereignen, muss man ganz Ohr werden und allseitig hören lernen, um sie zu gewahren. In Übereinstimmung mit chinesischen Denkweisen, in denen das Hörvermögen als „der Sinn des Kontinuierlichen“ und als ein „allseitig“ offenes Vernehmen bestimmt wurde (vgl. Jullien 2018, 141f.), scheint sich auch der Heraklit'sche Logos noch als ein allseitiges, kontinuierliches Hören vollzogen zu haben, in dem man je selbst, quasi am eigenen Leib, *durch* das Hören *auf* den Logos in eine durchgängige Zugehörigkeit zu ihm verrückt wird, die einen vernehmen lässt: Eins (ist) Alles. Offenkundig handelt es sich hier um keine bloß logisch-begriffliche, sondern um eine *asthetische, sinnliche*, wenn nicht sogar um eine *physio-logische* Teilhabe am unaufhörlichen Walten des Logos, dessen Anfang und Ende, wie Heraklit an einer anderen Stelle sagt, unabsehbar ist – die Weiten der Welt *kontinuierlich* entzündend und wieder verlöschend (vgl. Heraklit 1951, DK 22 B 30).

---

### 3 Sublim

Mit Kant könnte man sagen, dass stille Verwandlungen, gerade weil sie *unaufhörlich* stattfinden, nicht nur einen subtilen, sondern auch einen sublimen Charakter aufweisen. Sie sind *erhaben*, weil sie sich nicht *in ein einziges Bild* zusammenfassen lassen. So ist etwa das *kontinuierliche* Walten der Zeit, aus dem das All der Dinge hervorgeht, um ein einleuchtendes Beispiel zu nennen, einfach *zu komplex, zu vielfältig, zu bunt, zu allseitig, zu umfangreich, zu groß*, als dass es von uns in ein homogenes Bild vom Ganzen der Zeit gebracht werden könnte. Unsere Ein-Bildungs-Kraft wird bei dem Versuch, sich ein Bild vom Ganzen der Zeit zu formen, notwendig scheitern, weil das schöpferische Walten der Zeit, wie Gilles Deleuze im Anklang an Friedrich Hölderlin zu sagen pflegte, einfach *zu „unförmlich“* (vgl. Deleuze 1968, 86) ist, als dass sich der Umfang dessen, was es gibt, insgesamt in ein Bild synthetisieren ließe, das der Komplexität dieses Geschehens gerecht würde. Während einzelne Objekte, die in Raum und Zeit erscheinen,

---

<sup>1</sup> Das „Fragment 50“ lautet in seiner überlieferten Form: „οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου κούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.“ (Heraklit 1951, 133) Bruno Snell übersetzt: „Habt ihr nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise im gleichen Sinn zu sagen: Eins ist alles“ (Heraklit 2007, 19).

*gegenständlich* lokalisierbar sind – sie affizieren uns am eigenen Leib aus einer bestimmten Distanz und zeiträumlichen Perspektive heraus, die wir mit ihnen teilen – lässt sich das unaufhörliche Walten der Zeit nicht mehr *gegenständlich* fassen. Geht es uns doch pausenlos an, allseitig, hautnah: *Ständig* prozessiert sich Zeit, *unaufhörlich* moduliert sich der Raum, *kontinuierlich* eröffnen sich neue Zeit- und Lebensräume inmitten der Zeit. Der Prozess stiller Verwandlungen ist, wie François Jullien treffend schreibt, „einfach zu kontinuierlich, um ein Datum festlegen zu können, und da er alles an uns betrifft, lässt er sich auch an keinem ‚Ort‘ von uns selbst spezifizieren, lokalisieren.“ (Jullien 2018, 143)

Selbst bei endlichen Prozessen, deren Gemengelage von sehr vielen Faktoren abhängt, versagt die Ein-Bildung-Kraft bei dem Versuch, sich ein homogenes Bild von den komplexen Zusammenhängen zu machen, die bei der Erzeugung solcher Ereignisse mit am Werk sind. So sind die Faktoren, die bei Phänomenen wie dem Klimawandel mit im Spiel sind, zu vielfältig-komplex, als dass sie in eine einzige Formel, ein einziges Diagramm, in ein einziges Bild synthetisiert werden könnten, in dem der gesamte Prozess *anschaulich* abgebildet wäre. Und doch. Ob wir wollen oder nicht, wir alle sind *Teil* dieser klimatischen Veränderung, die sich größtenteils im Stillen vollzieht, weil wir in unserem leiblichen Da-sein in das Geschehen der Klimaveränderung *selbst in-begriffen* sind: physisch, atmosphärisch, als ein Stück Fleisch, herausgerissen aus dem Fleisch der Welt, von dem Merleau-Ponty sagte, dass es wie ein Element fungiere, das man durch den eigenen Leib verkörpere und dem man sich daher niemals gänzlich entziehen könne; es sei denn, man vernichte sich selbst (vgl. Merleau-Ponty 1964, 183).

Komplexe Systeme wie der Klimawandel sind offensichtlich keine *Gegenstände*, die man sich durch Objektivierungsstrategien vom Leib halten könnte. Und zwar, weil man sich je-selbst in keinem *gegenständlichen*, sondern einem *in-begrifflichen Verhältnis* zum Klimawandel befindet. Man wird von ihm *leiblich* affiziert, um nicht zu sagen, attackiert. Man kann sich ihm leiblich nicht entziehen – so, als wäre *dort* der Gegenstand ‚Klimawandel‘ und hier, ihm gegenüber, ich, als ein ihm gegenüberliegendes Anderes. Als *in-begriffliches Momentum* ist jeder von uns selbst lebendiger *Bestandteil des Gefüges*, das sich im Klimawandel prozessiert. Man ist je selbst Bestandteil der allgemeinen Gemengelage ‚Klimawandel‘, in der *man-je-selbst* atmet, von der *man* am eigenen Leib je-selbst angegangen wird – affiziert/affizierend.

Als *Habitat*, in das jeder von uns *allseitig* eingebettet ist – wie in eine Atmosphäre oder eine Landschaft, von der man sensorisch affiziert wird, während man auf sie blickt –, lässt sich der Klimawandel nicht mehr als äußeres, gegenständliches Objekt betrachten, weil wir vom Klimawandel nicht nur objektiv (begrifflich-abstrakt), sondern sinnlich, also ästhetisch angegangen werden. Genau darum berührt er existentiell.

Das ist auch der Grund, warum man sich den stillen Veränderungen des Klimawandels als privates Individuum kaum entziehen kann. Ob man will oder nicht, der stattfindende Klimawandel betrifft uns alle, auch wenn es regional große Unterschiede geben mag. Als *Habitat*, das man bewohnt, ist er kein bloß theoretisches, auch kein bloß praktisches, sondern vor allem ein *ästhetisches Phänomen*. Er geht uns *materiell* an. Singular-plural, je am eigenen Leib ebenso wie im partizipativen Mit-dasein mit all den anderen, die mit uns leiben und leben.

Weil die Frage des Klimawandels mit der Frage des Lebensraums einhergeht, den wir planetarisch bewohnen, stellt diese, vor allem im Stillen stattfindende Verwandlung sowohl eine individuelle *als auch* eine allgemeine Frage des Überlebens dar, die folglich, wie Spinoza wohl sagen würde, notwendigerweise das Interesse unseres *conatus*<sup>2</sup> erregt, der sich unter-irdisch unaufhörlich müht, das Überleben eines aktual existierenden Körpers inmitten seiner Welt zu sichern, indem er ihn unentrinnbar danach streben lässt, sich im Sein zu erhalten. „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur“ (Spinoza 2007, 238 [E3p6]).

---

#### 4 Die stille Kraft des Möglichen

Im „Humanismusbrief“ hatte Heidegger dieses unscheinbare, pro-positionale Leben *vor* der Aktualisierung eines Ereignisses ‚die stille Kraft des Möglichen‘ genannt. Es entwirft nicht einfach Möglichkeiten, die sich ein Subjekt denkend vorstellen würde, sondern sorgt sich virtuell um die ereignishafte Genese des Möglichen – um seine Anbahnung; um sein unterwegs sein; um seine Aktualisierung; um sein Werden; sprich um das ‚anwesen‘ (verbal) des virtuell Möglichen. Als das Ermöglichende, das *der Ermöglichung des Möglichen zugeneigt* ist, ist die Stille Kraft des Möglichen für Heidegger nichts anderes als das Vermögen des Mögens schlechthin. Weil es das Mögliche mag, hält es das Kommen des möglicherweise Möglichen *virtuell* offen und er-möglicht dadurch *kontinuierlich* seine Ankunft. In diesem Sinne fungiert die stille Kraft des Möglichen als der zu-reichende Grund der Zeit, der die konkreten Bedingungen bereitstellt und erbringt, die nötig sind, um das Stattfinden eines Ereignisses stattfinden zu lassen.

Es ist diese Disponibilität für das Mögliche, die für Jullien die Disposition eines Weisen charakterisiert. Denn: „Der Weise hält sich alle Möglichkeiten offen, schließt keine *a priori* aus und verbleibt im Kompossiblen.“ (Jullien 2018, 34) Die Disposition des Weisen besteht für Jullien offenkundig darin, für die stille Kraft des Möglichen, die sich aus dem Zusammenhalt aller Dinge ergibt, disponibel zu sein. Er/sie liebt das Mögliche, neigt sich ihm ent-schlossen zu, um sich „im richtigen Moment disponibel zu erweisen“. Man erweist sich, den situativen Erfordernissen entsprechend, „unnachgiebig wie die Unnachgiebigsten“ oder, „wenn die Umstände es erfordern, so entgegenkommend wie die Entgegenkommendsten.“ (Jullien 2018, 34).

Im Kontext der von Jullien behandelten Texte *betrachten* chinesische Weise also nicht nur Möglichkeiten, sie lassen Mögliches vielmehr entstehen, indem sie das Kommen bestimmter Möglichkeiten, die sich anbieten, in actu ergreifen, um ihre Ankunft zu ermöglichen. Und zwar gemäß der Kompossibilität des Weltgefüges, das sich aus der Ko-existenz und dem Zusammenwirken aller Dinge situativ ergibt. Dabei verkörpert der oder die chinesische Weise für Jullien das Momentum (*agens*), das dafür *ausschlagge-*

---

<sup>2</sup> „Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur, in seinem Sein zu verharren“. (Spinoza 2007, 239 [E3p6]) Übersetzung A. B.: „Jedes Ding, insofern es in sich ist [selbst im Sein angekommen ist], strebt danach, sich in seinem Sein [*in suo esse*] zu erhalten.“

*bend* ist, dass die kompossiblen Möglichkeiten, die eine Situation anbietet, von ihm oder ihr in eine möglichst günstige Richtung zum Kippen gebracht werden. So entschlossen lässt es ‚der edle Mensch‘ „nicht zu, dass das Feld alles Möglichen einseitig schrumpft. Er ist ‚nicht unbedingt dafür oder dagegen‘, sondern ‚neigt dem zu, was die Situation erfordert‘.“ (Jullien 2018, 34)

Ist es nicht dieses *dynamische Vermögen, welches das Mögliche mag*, das Nietzsche in der Formel ‚Wille zur Macht‘ im Blick hatte? Eine ‚Liebe-zum-Möglichen‘, die alles Wirkliche stets schon transzendiert hat, um in einem solchen ‚Über-sich-hinaus-wollen‘ allererst auf sich selbst zurück zu kommen? – Als Wollende/r? Als *virtuelle* Realität? Als entschlossenes auf den Weg bringen des Möglichen, das für den unaufhörlichen Wandel der Wirklichkeit verantwortlich zeichnet: „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt“ (Nietzsche 1886, 243). Spätestens seit Nietzsche wird ‚der Wille‘ offenbar auch im europäischen Kontext der Philosophie als ein komplexes *Wandlungsvermögen* gedacht.

---

## 5 Harmonische Regulierung

Weil sich stille Verwandlungen im Dunkeln, quasi *nachtwandlerisch*<sup>3</sup> vollziehen, bleibt eine *Besinnung* auf die Entstehungsgründe spektakulärer Ereignisse in der Regel aus. Und wenn sie stattfindet, dann für gewöhnlich im Nachhinein, nachdem das Ereignis schon geschehen ist, als eine Art Rückbesinnung auf das, was schon stattgefunden hat. Der Krieg ist ausgebrochen. Das Grauen hat begonnen.

Die historische Analyse mag die Gründe, wie es dazu kommen konnte, nachträglich rekonstruieren. *Weiser* wäre es gewesen, den Ausbruch des Krieges vorab zu verhindern, indem die Gemengelage, die zu ihm geführt hat, *im Vorhinein* befriedet worden wäre. Die Weisheit chinesischer Weiser besteht daher weniger darin, Vergangenes *nachträglich* aufzuarbeiten. Sie besteht vielmehr darin, *vorab* zu entscheiden, ob die *Genese* eines künftigen Ereignisses befördert oder vermieden werden kann. Kann das Stattfinden ungünstiger Ereignisse abgewendet werden, bevor sie eintreten? Können günstige Ereignisse vorab so befördert werden, damit sie zur rechten Zeit stattfinden werden? Man prozessiert Zukunft, wenn man *weise* handelt, übernimmt Verantwortung gegenüber dem, was noch in Entstehung begriffen ist: gegenüber dem Kommenden, über dessen An- bzw. Abwesen vorab entschieden wird; als befände sich die Aktualisierung des Ereignisses noch in Schwebelage, irgendwo *zwischen* an- bzw. abwesen, *zwischen* ‚sein‘ und ‚nicht-sein‘; in einer grauen, virtuellen Zone des möglicherweise Möglichen, deren modale Seinsweise, wie Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* schreibt, die des ‚gefährlichen Vielleichts‘ ist. Ein Text, der nicht umsonst den vielsagenden Untertitel trägt *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*.

---

<sup>3</sup> Im dritten Teil seiner *Ethik* charakterisiert Spinoza den Modus, in dem Körper als Körper tätig sind, als ein *nachtwandlerisches* Operieren, das es uns erlaubt, Sachverhalte zu tätigen, die wir uns im Wachen nicht zutrauen würden (vgl. Spinoza 2007, 229 [E3p2s]).

Vielleicht! — Aber wer ist Willens, sich um solche gefährliche Vielleichts zu kümmern! Man muss dazu schon die Ankunft einer neuen Gattung von Philosophen abwarten, solcher, die irgend welchen anderen umgekehrten Geschmack und Hang haben als die bisherigen, — Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande. — Und allen Ernstes gesprochen: ich sehe solche neue Philosophen herauf kommen. (Nietzsche 1886, 17)

Jullien fordert offenkundig zu Recht, dass man das Konzept einer „*stillen Verwandlung* nicht nur als ein retrospektives, sondern auch als ein prospektives in Betracht ziehen“ (Jullien 2018, 147) müsse. Denn auf ganz eigentümliche Art und Weise denken auch chinesische Weise Zukunft. Weniger als Antizipation eines inhärenten entelechialen Ziels, auf das ein Prozess zwangsläufig hinauslaufen würde, um sich im Zuge seiner Erreichung zu vollenden. Was sie im Sinn haben, wenn sie Zukunft denken, ist vielmehr *die prospektive Regulierung der Verlaufsform eines Prozesses*, die durch weise Interventionen in eine günstige Richtung umgelenkt werden kann. „Ich würde daher den zentralen Begriff des chinesischen Denkens mit ‚Regulierung‘ übersetzen [...] Er selbst besagt ‚Zentriertheit‘ (Begriff von zhong 中)“ (Jullien 2018, 134). *Weise* ist es, die prozesshafte *Genese* einer Sache so zu regulieren, dass sich ihre Entstehung in einer harmonischen Ko-genese mit der Kompossibilität des situativ Möglichen ereignet. Die Entwicklung soll *allseitig harmonisch* verlaufen, d. h., auf die Entfaltung des Zusammen-Möglichen (Com-Possiblen) ausgerichtet sein, das sich, still und leise, im Verlauf des Prozesses ergeben haben wird.

Die Regeln der Gouvernamentalität, die das chinesische Denken sucht, um Prozesse zu regulieren, sind folglich nicht a priori gegeben. Da es nach stimmigen Regeln Ausschau hält, die für die *Regulierung* ablaufender Prozesse *günstig* sind, muss es diese Regeln im Zuge der Regulierung von Prozessen erst finden. Ganz im Sinne von Lyotards Text „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“ Ein Text, in dem Lyotard die Zeitdiagnose aufstellt, dass sich postmoderne Künstler\*innen in derselben Situation befänden wie postmoderne Philosoph\*innen, weil die Werke und Texte, die sie erschaffen, „grundsätzlich nicht durch bereits feststehende Regeln geleitet“ und daher „nicht nach Maßgabe eines bestimmenden Urteils beurteilt werden“ könnten – „indem auf einen Text oder auf ein Werk nur bekannte Kategorien angewandt würden. Diese Regeln und Kategorien sind vielmehr das, was der Text oder das Werk suchten.“ (Lyotard 1982, 47f.)<sup>4</sup>

Sollte die pragmatische Ausrichtung chinesischer Weiser in diesem Sinne einen postmodernen Charakter aufweisen? Vorausgesetzt, wir verstehen unter postmodernen Verhältnissen mit Lyotard „das Paradox der Vorzukunft (*post-modo*)“ (Lyotard 1982, 48)?

---

<sup>4</sup> Vgl. „Wenn auch ‚regulieren‘ von ‚regeln‘, dem lateinischen *regulare*, herkommt, so wendet es sich doch gegen dieses und verkehrt quasi unter der Oberfläche dessen Logik, macht es doch die in Gang befindliche ‚stille Verwandlung‘ vernehmlich, von dem das Ereignis bloß ein Resultat ist.“ (Jullien 2018, 140)

## 6 Herz

Im Moment des (stillen) *Gewahrens* beginnt man die subtilen Prozesse, die sich in stillen Verwandlungen seit langem unter-irdisch ihre Wege gebahnt haben, zu *registrieren*. Man wird für sie sensibilisiert, öffnet sich seismographisch für das, was *insgeheim* geschieht und wird damit, wie die indische Ästhetik sagt, *Āsthet/sahr̥daya*.

Das Sanskritwort *sahr̥daya* bedeutet wörtlich, „jemand, der Herz (*hr̥dā*) hat.“ Im Kontext indischen Denkens ist das Herz aber weniger ein menschliches Organ, sondern vielmehr als eine Dimension zu verstehen, die man, wie der Tantriker Abhinavagupta sagt, zu bewohnen und zu durchwandern lernen muss (*hr̥dayaṅgamībhūta*).<sup>5</sup> Tantrische Weise streben danach, im Herzen *spazieren* zu gehen. Sie *bewohnen* den Herz-Raum nicht als private Subjekte, sondern teilen ihn mit anderen – mit-fühlend, sensibel, gerade so, wie man den Raum, in dem man sich leiblich befindet, stets schon mit anderen teilt und sensorisch durchwandert.

Eine *transformation silencieuse* ist – im Kontext vieler Schulen des indischen Denkens – vor allem darum *still*, weil sie *aus* der Stille kommt und *in* sie zurückkehrt. So sagt etwa das *Yoga-Sutra* von Patañjali über die ‘Verwandlung in den Ruhezustand’ (*nīrodha-pariṇāma*; vgl. Patañjali 1999, 138), dass sie dann auftritt, wenn von einem Augenblick zum anderen ein Herz der Stille innewird, die uns *allseitig*, sowohl von innen als auch von außen durchdringt. Die Übung yogischer Sammlung (*śamyaoga*) bestehe folglich in der dreistufigen Bemühung, mit ihr, der Stille *in Kontakt* zu treten (*dhāraṇā*), in ihr, der Stille, *inständig* zu werden (*dhyaṇa*), um schließlich aus ihrer *all-versammelnden Dimension* (*śamādhi*) heraus leben zu lernen.

Weil die Stille (des Herzens) im Kontext vieler indischen Denktraditionen als *Habitat* gedacht wird, das uns leise verwandelt, indem man in der Dimension der Stille zu wohnen und spazieren zu gehen lernt, ist sie für indische Weise der immanente, sich kontinuierlich ausdifferenzierende Quell- und Einheitsgrund aller prozessualen Verwandlungen: Die Dimension der *In-differ(ence)*, die sich in unendlich vielen Serien prozessual ausdifferenziert (In-Differentiation) und damit auf vielfältige Art und Weise seriell in Erscheinung tritt. Sie, die Dimension der Stille, gilt es für viele indische Weise *vor allem anderen* zu gewahren, indem man die Sinne (*indriyas*), samt dem Verstand (*manas*), auf die Leerheit auszurichten beginnt. Ob man *prāṇāyāma* übt, die Konzentration auf die Atempause, die *zwischen* zwei Atemzügen liegt, oder *pratyāhāra*, den Rückzug der Sinne von der Außenwelt, in dem die Sinne nach innen gewendet werden, um einen Geschmack (*rasa*) von der Stille zu bekommen, stets geht es in solchen yogischen Techniken darum, sie, die verborgene Dimension der Stille, *am eigenen Leib* zu gewahren, und zwar sinnlich-ästhetisch. So mag die Atempause zwischen Ein-und-Ausatmung, in der sich eine Atemwende vollzieht, zunächst bloß als Abbruch und Nullpunkt der Atmung erfahren werden. Zunächst mag die Stille, die uns inwendig und äußerlich umfasst, bloß als unbedeutendes Moment inmitten der Wirbel der Zeit erfahren werden. Mit der Zeit, langsam und leise, soll für Übende in *nīrodha-pariṇāma* (in der Verwand-

<sup>5</sup> “hr̥dayaṅgamībhūta, which literally means ‘becoming something that moves in the Heart’.” (Müller-Ortega 1989, 2; vgl. auch Müller-Ortega 1989, 183).

lung in den Ruhezustand) eine Veränderung des leiblichen Bezugs zur Umgebung initiiert werden, indem sie lernen, inmitten der Welt in der Stille spazieren zu gehen, um sich von ihr stillen/verwandeln zu lassen.

Gerade tantrische Traditionen haben im Kontext indischer Ästhetiken regelmäßig betont, dass es der *Geschmack(sinn) (rasa) sei*, den Übende auszubilden hätten, wenn sie durch das Selbstgewahren der Stille *zur-Ruhe-kommen* möchten. Ginge es bei der tantrischen ‘Verwandlung in den Ruhezustand’ doch nicht nur darum, die Stille *vorzustellen* und zu imaginieren, sondern am eigenen Leib sinnlich-asthetisch zu vernehmen (vgl. Desphande 1992, Gnoli 1985, Sexena 2010). Ein Geschehen, durch das eine Tiefendimension in uns selbst neuerlich freigesetzt wird, die bislang vom Lärm der Zeit kontinuierlich übertönt wurde und in der Folge kaum merklich in Vergessenheit geraten ist. Still und leise, als wäre nichts geschehen.

Die Rückbesinnung auf die Dimension der Stille ist für viele indische Denktraditionen genau darum entscheidend, weil sie nach alter yogischer Weisheit über die *Kraft* verfügt, die Wirbel der Zeit (*vṛtti*), in die wir Tag für Tag geraten, zur Ruhe kommen zu lassen (*citta-vṛtti-nirodhaḥ*) (vgl. Patañjali 1999, 21). Ein Ästhet könnte im Kontext indischer Denktraditionen daher als jemand bestimmt werden, dessen Herz so gestillt worden ist, dass es nicht mehr vom Spektakel des Spektakulären angezogen und zerstreut wird, das ihn oder sie aus dem *allseitigen Hören* herausfallen ließe. Versammelt in das Besänftigende und Friedfertige der Stille, vermag jemand, der Herz hat, in jene sensible Immanenzebene einzukehren, den nicht nur viele indische, sondern womöglich auch viele chinesische Weise im Sinn hatten, wenn sie davon sprachen, dass sie „bis zum undifferenzierten ‚daoistischen‘ Grundstock“ vorgedrungen wären, „aus dem alle Unterschiede hervorquellen“ (Jullien 2018, 36) würden. Ständig; kontinuierlich; still und leise generiert die Stille unaufhörlich Prozesse der In-differentiation, in der das Eine inmitten der Welt ‚immaniert‘ (vgl. Agamben 1998, 85–87).

---

## 7 Pasearse

Giorgio Agamben hat darauf hingewiesen, dass es nur eine einzige Stelle in den Werken von Baruch de Spinoza gibt, „an der er sich seiner Muttersprache, des Ladino der serphardischen Juden, bedient“ (Agamben 1998, 114). Es ist eine Stelle im *Compendium grammatices linguae hebraeae*, an der Spinoza die Bedeutung des aktiven reflexiven Verbs anhand des Ausdrucks *pasearse* (‘sich promenieren’) zu verdeutlichen versucht. Ein Ausdruck, der sich für Spinoza besonders gut eignet, „als Äquivalent einer immanenten Ursache“ zu fungieren „d. h., einer Handlung, die sich auf den Handelnden selbst bezieht“ (Agamben 1998, 116). Indem man *in sich selbst mit sich selbst spazieren* geht, bringt man *sich selbst hervor* – promeniert man sich selbst, *pasear-se*. Der Ausdruck „bringt nämlich eine Handlung zum Ausdruck, in der Agens und Patiens in eine Zone absoluter Ununterscheidbarkeit eintreten: der Spaziergang als sich-spazieren-führen [passeggiar-sé]“ (Agamben 1998, 116; Ital. im Original).

Im spinozistischen Sinne handelt es sich bei diesem Vorgang des *In-sich-selbst-wanderns/wandelns* um ein Wandlungsgeschehen, in dem ein endlicher Modi im wörtlichen Sinne *substanziell* wird. Wird die Substanz von Spinoza doch ausdrücklich als das Eine verstanden, das sich als *causa sui* kontinuierlich in sich selbst und aus sich selbst heraus konzipiert (vgl. Spinoza 2007, 5 [1p1s]):<sup>6</sup> Wandernd, in sich selbst spazieren gehend, wandelt man in sich selbst und erwandert sich dabei selbst. Spinoza nennt die Erfahrung dieses Substanziell-werdens endlicher Modi, in dem ihre Existenz *wesentlich* wird, *acquiescentia in se ipso* [Selbstzufriedenheit] und „definiert sie genau als *laetitia, concormitante idea sui tanquam causa* [Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als Ursache].“ (Agamben 1998, 123)

In ihm, diesem stillen Einvernehmen mit sich selbst, erfährt ein endlicher, sterblicher Körper am eigenen Leib seine Zugehörigkeit zur ersten Ursache (*causa sui*), die im Unterschied zu endlichen Dingen, die entstehen und wieder vergehen, *unaufhörlich* waltet. Von Augenblick zu Augenblick, wieder und immer wieder, ununterbrochen. In-sich-selbst-wandelnd, in-sich-selbst-spazieren-gehend, im stillem Einvernehmen mit dem Kompossiblen, das im Zuge des nachwandlerischen Operierens der einen Substanz unaufhörlich entborgen wird. Wieder und immer wieder neu.

Wie Spinoza im dritten Teil seiner *Ethik* betont, geschieht die unaufhörliche Selbststoffanbarung der Welt, in er die Substanz in sich selbst spazieren geht, *nachtwandlerisch (intuitiv)* (vgl. Spinoza 2007, 235). Die Art und Weise, wie die Natur in-sich-wandernd sich verwandelt, ereignet sich nicht nach einem vorgegebenen Plan, sondern *nächtig, schlafwandlerisch, unter-irdisch*.

Es ist die Einsicht in dieses dunkle, nachwandlerische Walten der Natur, das Gilles Deleuze im Zuge seiner Spinoza-Lektüren das Konzept eines ‚anorganischen Lebens‘ entwickeln ließ. Das für uns Menschen zugänglichste Beispiel, indem wir eine leibhaftige Erfahrung des anorganischen Leben machen, das sich in uns selbst schlafwandelnd vollzieht, ist vielleicht das Phänomen des Tiefschlafs, indem sich ein Körper, ohne bewusstes Zutun eines Subjekts, quasi von selbst regeneriert: *automatos*, maschinell, selbstlos; ganz ohne ein Subjekt, das die Regenerationsprozesse, die im Schlaf stattfinden, bewusst intendieren, koordinieren, lenken oder vollziehen würde.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Wenn Jullien betont, dass Spinoza gleich in den ersten Worten seiner *Ethik* darauf beharre, dass es darum gehe, „seine eigene Ursache zu sein, unabhängig von aller äußeren Bestimmung, d. h. seinen Grund in ‚sich selbst‘ zu finden, *causa sui* zu sein“ (Jullien 2018, 17), dann meint Spinoza mit ‚*causa sui*‘ kein menschliches Subjekt, sondern die eine Substanz (Natur oder Gott), die unaufhörlich waltet. Nur *sie* ist für Spinoza *causa sui*, während alle endlichen Modi, die entstehen und vergehen, *in alio est, in und aus anderen* existieren. Sie existieren nicht durch sich selbst (*Aseitität*), sondern werden von anderen geboren, die ihnen vorangegangen sind. Sie haben den Grund ihrer Existenz daher *nicht* in sich selbst, sondern in äußeren Faktoren, durch die sie zur Welt gebracht worden sind. Ein Mensch, als *endlicher* Modus, rückt erst in der *amor dei intellectualis*, sprich in der Freude, die sich aus der Einsicht (*intuitio*) in sein Verhältnis zur *ersten Ursache* ergibt, in ein *erkennendes* Verhältnis zur *causa sui* ein, indem sich der ureigene Bezug zur Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) im Zuge der Entfaltung der dritten Erkenntnisart (*scientia intuitiva*) am eigenen Leib zu lichten beginnt.

<sup>7</sup> Beim Thema ‚Tiefschlaf‘ handelt es sich um ein sehr zentrales Problem indischer, vor allem tantrischer und vedantischer Philosophien. Das Thema durchzieht aber auch das gesamte Werk von Friedrich Nietzsche. Vgl. Böhler, Arno; Susanne Valerie Granzer 2014, 16-22.

Ich frage mich daher, ob es nicht diese *nachtwandlerisch operierende Seite der schlafwandelnden Natur ist, die unaufhörlich waltet* – *natura naturans/natura naturata*, die das chinesische Denken adressiert, wenn es von *stiller Wandlung* spricht? Ein Wandlungsereignis, über das François Jullien selbst sagt, dass es sich „eigentlich so still – ‚nächtens‘, könnte man nun sagen – vorbereitet hat und uns entgangen ist?“ (Jullien 2018, 142) Deuten darauf nicht auch die Beispiele, die er in diesem Kontext nennt, wenn er etwa schreibt:

So nimmt man in der Natur weder wahr, wie die Flüsse ihr Bett graben, noch wie die Winde die Gipfel abtragen, denn ihre Vorgehensweise ist diffus und kontinuierlich. Trotzdem sind sie es, die nach und nach das Relief, das uns vor Augen liegt und die Landschaft bildet, hervorgebracht haben. (Jullien 2018, 143)

Das elementare Walten eines *anorganischen Lebens* wäre demnach weder ein lebloser Ort toter Materien, noch der eines organischen Lebens. Es wäre vielmehr die Dimension einer *unter-irdischen* Form von Leben und *in-begrifflicher* Lebendigkeit, in die man, wie in eine Landschaft, hautnah eingebunden ist, indem man vom Gegenstand selbst *leiblich-ästhetisch* angegangen wird. Für Jullien liegt dann eine Erfahrung von Landschaft in diesem umfassenden Sinne vor, „wenn mein Erkenntnisvermögen in *Verständnisinnigkeit* kippt, sich umkehrt, sodass die objektivierende, hier vor allem die observierende Beziehung, die ich zur Welt unterhalte, sich in Einvernehmen und stille Kommunikation verwandelt“ (Jullien 2018, 115).

Wir haben gehört, dass es im Kontext tantrischer Denktraditionen vor allem der Ästhet bzw. die Ästhetin ist – sprich diejenigen, ‚die Herz haben‘ und daher über die nötige Sensibilität (*rasa*) verfügen, das stille Einvernehmen der Dinge untereinander *am eigenen Leib* zu gewahren –, in denen das betrachtende, gegenständliche Verhältnis zur Welt in jene *Verständnisinnigkeit* zu kippen vermag, in der das stille Einvernehmen der Dinge untereinander vernehmbar wird.

Ist es womöglich *dieses* stille Einvernehmen, das *insgeheim* zwischen Dingen stattfindet, das Heraklit noch adressierte, als er schrieb, dass man nicht auf ihn, sondern auf jenen *Logos* hören sollte, der einem zu verstehen gibt, dass alles mit allem kopuliere? Denn, um es noch einmal zu sagen: „Habt ihr nicht mich, sondern den Logos gehört (λόγου κούσαντας), dann ist es weise (σοφόν), übereinstimmend (ὁμολογεῖν) zu sagen: Eins ist alles.“ (Heraklit 1951, 19)

---

## Literatur

- Agamben, Giorgio (1998): „Absolute Immanenz“, in: Agamben, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz. Gefolgt von: Die absolute Immanenz*. Berlin: Merve.
- Böhler, Arno/Granzer, Susanne Valerie (2014): “FALLING Prey to Sleep”, in: Böhler, Arno/Heun, Walter/Kruschkova, Krassimira/Mehanovic, Lejla/Noeth, Sandra (Hg.): *Scores No 4: On Addressing*. Wien: Tanzquartier Wien, 16–29.

- Deleuze, Gilles (1968): *Differenz und Wiederholung*. München: Fink 1992.
- Deshpande, Ganesh Trimbak (1989): *Abhinavagupta*. Delhi: Sahitya Akademi <sup>2</sup>1992.
- Gnoli, Raniero (1956): *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office 1985.
- Heraklit (1951): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hg. von Diels, Hermann/Kranz, Walther. Berlin: Weidmann.
- Heraklit (2007): *Fragmente*. Griechisch und Deutsch. Hg. von Snell, Bruno. Zürich/München: Artemis & Winkler.
- Jullien, François (2018): *Vom Sein zum Leben. Euro-chinesisches Lexikon des Denkens*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Liotard, Jean- François (1982): „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“, in: Engelmann, Peter (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion*. Stuttgart: Reclam 1990.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*. München: Fink 1994.
- Müller-Ortega, Paul Eduardo (1989): *The Triadic Heart of Shiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*. New York: New York State University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1888): „Ecce Homo“, in: Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 6. Hg. von Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino. Berlin/New York: de Gruyter 1988.
- Nietzsche, Friedrich (1986): „Jenseits von Gut und Böse“, in: Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 5. Hg. von Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino. Berlin/New York: de Gruyter 1988.
- Patañjali (1999): *Die Wurzeln des Yoga*. Übersetzt von Bettina Bäumer. München: Barth 1999.
- Saxena, Sushil Kumar (2010): *Aesthetics. Approaches, Concepts and Problems*. Neu-Delhi: D. K. Printworld.
- Spinoza, Baruch de (1677): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Übers. von Baruschat, Wolfgang. Hamburg: Meiner 2007.