

## MO TI. DER SPIEGEL UND DAS LICHT

Unter den großen deutschen Philosophen sei er der unbekannteste, obwohl von ihm Traditionen zu Hegel und Marx hinführen. Dieser Satz, auf Leibniz gemünzt<sup>1</sup>, hat ein chinesisches Äquivalent. Auch Mo Ti (ca. 470–400) gilt dortzulande als einer der großen und ist einer der unbekanntesten Philosophen, obwohl von ihm Traditionen bis zu Mao Tse-tung reichen. So sagt Mo Ti: »Bewegung: Indem eine Türangel fortfährt, sich seitwärts zu drehen, bleibt sie frei von Insekten«; sagt Mao: »Türangeln werden nicht wurmstichig.« So sagt Mo Ti: »Angemessen: Wenn in Wirren Soldaten auftreten und man für die Produktion sorgt, so ist das *korrekt*«; sagt Mao: »Wir haben Truppen für die Kriegführung und auch Truppen für die produktive Arbeit. Als kriegführende Truppen besitzen wir die Achte Route-Armee und die Neue Vierte Armee; aber auch diese Armeen sollen für zweierlei Aufgaben eingesetzt werden: für die Kriegführung und für die Produktion.«<sup>2</sup> Endlich sind Leibniz und Mo Ti selber miteinander vergleichbar; nicht nur wegen der Universalität ihrer Themen, ihres politischen Interesses, sondern primär aus Gründen der Dialektik.

*Yin* und *yang*: »Sie signalisieren antithetische und konkrete Aspekte des Raumes (...) ebenso antithetische und konkrete Aspekte der Zeit (...) »Ein *yin*, ein *yang*« – dabei ist nicht zu vergessen, daß dieser Gegensatz ein konkretes und komplexes Bild weckt, Schatten verbunden mit Licht (...).«<sup>3</sup> Die Sätze Marcel Granets erinnerten an Mo Ti: Licht und Schatten ständen zwar im Gegensatz, das Licht vertreibe zwar den Schatten, aber er entstehe nur durch das Licht, sei nicht vollständige Dunkelheit, sondern der Schatten sei ein schwächeres Licht. Am Text dieser Erläuterung zum dialektischen Kanon<sup>4</sup> (möglichst am chinesischen, notfalls am deutschen) wäre zu prüfen, sagten wir<sup>5</sup>, ob sich die

---

1 | So Hans Heinz Holz in einer Interpretation Leibnizischer Texte, in: Joachim Schickel, *Minima philosophica*, Berlin 1967, S. 14.

2 | Vgl. (Mo Ti) *Mê Ti* des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, übersetzt und erläutert von Alfred Forke, Berlin 1922, S. 450 u. 458; vgl. Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, Peking 1967, S. 307 und 120.

3 | M[arcel] Granet, *La pensée chinoise*, Paris 1934, S. 118; dt. als: *Das chinesische Denken*, München 1963, S. 88.

4 | Vgl. *Mê Ti* (hrsg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 469f.

5 | Im Aufsatz »Dialektik in China (1)« [in: J. Schickel, *Große Maur. Große Methode*, Stuttgart 1968]. – Auch hier wird, wie im Versuch *Lao-tzu* lediglich ein dort gegebenes Versprechen eingelöst, eine dort angelegte Skizze ausgeführt; freilich haben beide Versuche den Charakter der Vorläufigkeit.

logische Grundfigur wiederum bestätigt: ob das Licht ein in sich einig Doppelpertes sein soll, Licht und darin verbunden Licht mit Schatten. Auch Mo Tis Texten zum Spiegel wäre die Grundfigur nachzuweisen, daß Reflektierendes und Reflektiertes nicht einfach verschiedene sind, bloß Sehendes und Gesehenes, daß vielmehr im Spiegelblick (im Blick in den Spiegel) dieser selbst und sein Gegenteil (der Blick, der zurückkommt) unterschiedene sind.

Das Verhältnis zwischen Licht und Schatten, oder – falls Schatten als ein schwächeres Licht, eine Dämmerung, als eine abnehmende Finsternis zu begreifen – zwischen Licht und Dunkel soll ein Dialecticum sein. Tatsächlich erläutert der Dialektiker Fichte, was ihm Ich und Nicht-Ich sei, am Exempel des licht-, dunkel-werdenden Raumes: »Setzet in dem fortlaufenden Raume A im Punkte m *Licht*, und im Punkte n *Finsternis*: so muß notwendig, da der Raum stetig, und zwischen m und n kein *Hiatus* ist, zwischen beiden Punkten irgendwo ein Punkt 0 sein, welcher Licht und Finsternis zugleich ist, welches sich widerspricht. – Ihr setzet zwischen beide ein Mittelglied, *Dämmerung*. Sie gehe von p bis q, so wird in p die Dämmerung mit dem Lichte, und in q mit der Finsternis grenzen. Aber dadurch habt ihr bloß Aufschub gewonnen, den Widerspruch aber nicht befriedigend gelöst. Die Dämmerung ist Mischung des Lichts mit Finsternis. Nun kann in p das helle Licht mit der Dämmerung nur dadurch grenzen, daß der Punkt p Licht und Dämmerung zugleich sei; und da die Dämmerung nur dadurch vom Lichte unterschieden ist, daß sie auch Finsternis ist; – daß er Licht und Finsternis zugleich sei. Ebenso im Punkte q. – Mithin ist der Widerspruch gar nicht anders aufzulösen, als dadurch: Licht und Finsternis sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Grad nach zu unterscheiden. Finsternis ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. – Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich, und dem Nicht-Ich.«<sup>6</sup>

Fichte umschreibt das Verhältnis mehrfach, auch mehrdeutig: »Mischung«; »Licht und Finsternis zugleich«; beide nur gradweise zu unterscheiden. Was es mit diesem Unterschied aber, dialektisch, auf sich habe, formuliert Spinoza, wenngleich im Beispiel bleibend: »[...] sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic [\* wie das Licht sich selbst und die Finsternis deutlich macht, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen (dt.: Baruch de Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, neu übers. und hrg. von Wolfgang Bartuschat, S. 187)]« (und er bezieht den Vergleich auf die Wahrheit) »veritas norma

---

6 | [Johann Gottlieb] Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 2. Teil, § 4, in: ders., Werke (hrsg. von [Fritz] Medicus), Bd. 1, Leipzig 1911, S. 339f.

sui et falsi est.«<sup>7</sup> Das Licht, läßt sich folgern, sei die Norm seiner selbst und dessen, was es – wie das Falsche das Wahre – verneint; denn das Licht zeige sich selber und die Finsternis. *Es zeigt sich*: wie in einem Spiegel aufleuchtend, spekulativ, auch uns erleuchtend. Dazu müssen wir allerdings den Spiegel *als solchen*, nämlich *in ihm anderes*, sehen (und nicht als das Stück Glas oder Bronze, als das wir ihn auch erblicken können): »Ähnlich wie wir den Raum als Raum sehen, wenn wir Dinge in ihm sehen. Oder wie wir das Licht als Licht sehen, indem wir Farben im Licht sehen.« In bezug auf das Licht erinnere ich an *Aristoteles* »de anima«, 418 b 4–10: »ἔστι δὲ τὸ διαφανές [...] φῶς δὲ ἔστιν ἢ τοῦτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές (Das Licht ist dies, daß Durchsichtiges *als* Durchsichtiges *da ist*). Der Logos des Lichts hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des Spiegels.«<sup>9</sup>

Genug der Parallelen und Paraphrasen; Mo Ti selber komme zu Wort, und zwar mit einer ersten Gruppe von Texten (den Abschnitten »Dialektik«, »Kanon und Erläuterung« entnommen), die Licht und Schatten betreffen.<sup>10</sup> An sie zu erinnern, scheint um so dringlicher, als Mo Tis Übersetzer und Interpret Alfred Forke diesen Passagen nicht nur keine Bedeutung beimißt, sondern ihnen sogar mit Unverständnis begegnet. Immerhin stimmt er mit dem Sinologen [James] Legge überein, daß Mo Ti »genialer«, »philosophischer« als Konfuzius sei; auf Mo Ti den Sozialisten freilich, den Sinologen wie [Ernst] Faber und [Ernst Johann] Eitel auszumachen meinen, mag er sich nicht einlassen.<sup>11</sup> Forke sieht noch nicht – und hätte es kaum eingesehen –, inwiefern Reflexionen auch über den Spiegel und das Licht mitunter zum Indiz eines dialektisch-materialistischen Denkens taugen können. Zitieren wir also.

---

7 | Die Ethik des Spinoza, im Urtext hrg. von Hugo Ginsberg, Leipzig 1875, S. 148. – Die logische Frage drängt sich auf, ob nicht auch die (zuerst von Wittgenstein eingeführte) »Wahrheitsfunktion« eine »norma sui et falsi« darstellt.

8 | Die Farbe ist von Natur, sagt Goethe, ein »σκιερὸν« (schattiges), entstehe also aus Licht und Finsternis. Vgl. Josef König, Der Begriff der Intuition, Halle a. d. Saale 1926, S. 160. Siehe auch Hans Lipps, Goethes Farbenlehre, in: ders., Die Wirklichkeit des Menschen, Frankfurt a.M. 1954, S. 117f.

9 | J. König, Sein und Denken, Halle a. d. Saale 1937, S. 119, Anm. 1. Auf die »Verwandtschaft« zwischen den Logoi von Spiegel und Licht gehe ich in meiner »Spiegelschrift« [das ist die vorliegende Arbeit] ein.

10 | Ich zitiere nach der Ausgabe von Alfred Forke (siehe Anm. 2); sie ist allerdings einer Revision bedürftig.

11 | Dazu Alfred Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, Hamburg 1927, S. 393ff.

*Korollare und Scholien* »Dialektischer Kanon.  
Beim Passieren des Mittagspunkts folgt der Schatten nicht. Erklärt durch:  
neu hervorgebracht.«

Forker merkt an: »Wenn die Sonne am Mittag durch den Meridian geht, so folgt ihr der Schatten nicht. Es scheint so, als ob der Schatten sich auch bewegte, aber in Wirklichkeit schafft die Sonne durch ihre Bewegung stets neue Schatten, d.h. der alte Schatten verschwindet zum Teil und wird umgestaltet. Diese Stelle scheint in Lieh-tzu IV, 12 r. zitiert zu sein, wo sie aber dem Prinzen Mao [...] zugeschrieben wird.<sup>12</sup> Ähnlich lehrt auch der Sophist Hui-tzu, daß der Schatten eines fliegenden Vogels sich nicht bewegt.«

»Dialektischer Kanon.  
Wenn man sich im Schatten aufhält, so sind zwei (Schatten) da. Erklärt durch: doppelt.«

Forker merkt an: »Ein im Schatten befindlicher Gegenstand bringt einen zweiten Schatten hervor, so daß man darin einen dunkleren Doppelschatten hat. *Von einem Spiegelbild ist hier nicht die Rede* und Sun I-jang versteht wohl die Erklärung [...] nicht richtig.«<sup>13</sup>

»Erläuterung zum dialektischen Kanon.  
Schatten: Wenn das Licht kommt, so verschwindet der Schatten, und wenn es bleibt, so ist der Schatten ganz und gar ausgelöscht. Zwei Lichter schließen ein Licht in der Mitte ein, und dieses eine Licht ist der Schatten. Ein das Licht beschattender Mensch leuchtet und wirft gleichsam den Schatten, in seiner unteren Hälfte nach oben und in seiner oberen Hälfte nach unten.

---

12 | Vgl. The Book of Lieh-tzu, übers. von A[ngus] C[harles] Graham, London 1960, S. 88f. Z.B. »A shadow does not move.« Dazu Graham: »This is a quotation from the *Mohist Canons*, where the explanation is given but is unfortunately corrupt. The paradox also occurs in the last chapter of the *Chuang-tzu* in the form »The shadow of a flying bird never moves«. A comment on this by Szu-ma Piao (died A.D. 306) seems to be based on the *Mohist Canons*, which he may have known in a better text: »The bird screens the light as a fish excludes the water. When the fish moves it excludes the water but the water does not move. When the bird moves a shadow appears, and wherever the shadow appears the light disappears. But appearing and disappearing are not coming and going.« – Der von Forker »Prinz Mao« genannte heißt bei Graham »Prince Mou«.

13 | Mè Ti (hrsg. von A. Forker), a.a.O. [Anm. 2], S. 432f. Hervorh. v. m.

[...] Wenn nahe oder fern ein Stück (eines Körpers) im Lichte liegt, so verdeckt der Schatten die Innenseite. Wenn das beschattete Sonnenlicht abprallend einen Menschen trifft, so entsteht der Schatten zwischen der Sonne und dem Mann. Ist ein beschattender Baum in die Breite gewachsen, so ist sein Schatten kurz, aber stark, ist der Baum schlank, so ist sein Schatten lang, aber schwach.«

Mo Ti.  
Der Spiegel  
und das Licht

Forke merkt an: »Kap. 41 Nr. 36 und 38 handeln vom Schatten, aber dieser Abschnitt ist keine Erklärung dazu, sondern gibt allerlei Beobachtungen über den Schatten von andern Gesichtspunkten, über sein Wesen, seine Entstehung und seine Richtung. [...] Nach Pi Yüan handelt der ganze Paragraph von der Sonnenuhr. Jedenfalls handelt er vom Schatten und *nicht*, wie Sun I-jang und andere annehmen, *zum großen Teil vom Spiegel*. Sun zerlegt das Ganze in sechs kurze Abschnitte und versteht nur den ersten und letzten vom Schatten, alle andern aber vom Spiegel. Ich halte es nicht für möglich, daß der Text zuerst vom Schatten spricht, darin ohne irgend ein Wort, das auf den Spiegel hindeutete, zu diesem überginge, um schließlich wieder zum Schatten zurückzukehren.«<sup>14</sup>

So bemerkenswert an Mo Tis Auslassung auch *logische* Probleme sind – man hat den ihm, zeitlich und gedanklich, nahestehenden Hui-tzu mit Griechenlands Eleaten verglichen<sup>15</sup> –, bemerkenswerter daran ist die von Forke zurückgewiesene Parallelität zwischen Licht (-Schatten) und Spiegel. Gerügt wird Sun I-jang, der Mo Ti 1894 ediert und kommentiert hat<sup>16</sup>; gleichwohl sei seine Ausgabe »eine hervorragende Leistung«, »eine Musterleistung philologischer Akribie« und könne »jüngeren Sinologen, welche sich mit der Textkritik vertraut machen wollen, warm empfohlen werden«. <sup>17</sup> Fehlt es Sun I-jang mithin nicht an *philologischem* Schein, soll es ihm indes an *philosophischem* Verständnis mangeln. Jedenfalls: »Sun ist ein großer Kritiker, vielleicht etwas zu radikal. Konjekturen sind sein Element, und er könnte es mit

---

14 | Ebd., S. 469f.; Hervorh. v. m. (Die von Forke angegebene Stelle »Kap. 41 Nr. 36 und 38« findet sich auf S. 432f.)

15 | So Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, Bd. 2, Cambridge 1956, S. 190. Hui-tzu (oder Hui Shih) gehört nicht zu den Mohisten, der *Mo-chia*, sondern zu »another school, never very clearly differentiated from [...] the Mohists, but sufficiently so to have been listed as an independent group, the *Ming-chia* (School of Names, or the Logicians) [...]« (ebd., S. 185).

16 | *Mo-tzu hsien-ku*, Müßige Erläuterungen zu Mo Ti.

17 | *Mê Ti* (hrg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 10 bzw. IX.

*Korollare und Scholien* manchem klassischen Philologen aufnehmen.«<sup>18</sup> Kann er es auch mit Forke, dem Philosophen, aufnehmen?

Die Frage heißt erstens, ob Schatten und Spiegelung allezeit im Grad ihrer Verwandtschaft begriffen worden, heißt zweitens, wie weit Mo Tis Einsicht in ihr Verhältnis gegangen; immerhin möchte er, gegenüber drei Stufen der Relation (Verschiedenheit, Identität, *Unterschied*), der mittleren sich überlassen haben. Mit Schatten und Spiegelung sind frühe Jahrhunderte nicht vertraut; da beide Phänomene als Schemen sich ähnlich scheinen, setzt und benennt man sie gleich. Der Ausdruck ›Spiegel‹ kommt erst im nach-lateinischen Mittelalter auf; vorher regiert, mächtig in allen Formen, die Wurzel ›skau‹, die am Sehen den magischen Aspekt betont. Ins Althochdeutsche bringt sie ›scū-kar‹, ›Schattenbehälter‹, für den Spiegel ein, ins Altisländische *skuggja*, »Schattensehen«, ins Sanskrit entläßt sie ›kavi‹; das ist der Seher, der (wie ein »weiser« Spiegel) das sonst Verborgene sieht. Anderswo trennen sich zwar die Namen eher, doch überall bleiben sie lange austauschbar: ›σκιά‹ oder ›umbra‹, das traurige Wort für Eurydikes Dasein im Hades, wird auch zum Spiegelbild des Narziß gesagt; gerade im Widerschein von Welle und Wasser glaubt man den Schatten zu finden. »[...] una sombra falsa, que à nuestros ojos ofrece la reflexion en el agua [\* (...) ein falscher Schatten, der unseren Augen die Reflexion im Wasser darbietet]«, wird der Narciso noch bei Calderon belehrt.<sup>19</sup>

Bei Mo Ti also philosophische Rücksichten auf das Spiegel-Schatten-Verhältnis – sei es eines der Identität, noch nicht des Unterschieds – anzutreffen, ist schon viel; und ihre philologische Berücksichtigung wäre Sun I-jang zu danken. Aber Suns Ausführungen, sagt Forke, seien »auch sachlich unrichtig. Er nimmt an, daß die Sonne im Osten steht und im Westen ein Spiegel aufgehängt ist, der das Sonnenlicht zurückwirft, so daß es auf einen Mann fällt. Dann soll ein nach Osten gerichteter Schatten entstehen, der also zwischen den beiden Lichtern, Sonne und Reflex, und außerdem zwischen der Sonne und dem Mann liegt.« Forke wendet ein: »Ein solcher Reflex-Schatten entsteht gar nicht, sondern nur der natürliche Schatten des Mannes, welcher der Sonne abgewandt ist und nach Westen fällt, also

---

18 | Ebd., S. 11.

19 | Vgl. meinen Essay »Narziß. Zu Versen von Ovid«, in: *Antaios* III/5. Januar 1962 [in diesem Band ab S. 287]. Dort gehe ich auch auf den »spekularen« Unterschied zwischen dem Orpheus- und dem Narziß-Mythos ein. – Zur sprachlichen Äquivalenz zwischen den chinesischen Wörtern für ›Spiegel‹ und ›Schatten‹ siehe unten [die folgende Seite].

zwischen Mann und Spiegel, aber nicht zwischen Mann und Sonne fällt.«<sup>20</sup> (Die Wahrheit ist, daß bei entsprechender Anordnung von Sonne und Spiegel, dessen Reflexionskraft ausreichend bemessen, beide Schatten fallen; west- und östlich). Doch diesen Einwand bringt Forke bloß beiläufig – um sogar den Praktiker Sun abzuwerten; schwerer wiegt sein Bedenken gegen den Theoretiker Sun, der vom Schatten zum Spiegel, vom Spiegel zum Schatten gehe – und das ohne ein einziges Wort, als würde die Reflexion einen Schatten, der Schatten einen Lichtreflex.

»Sechs kurze Abschnitte [...] nur der erste und letzte vom Schatten, alle andern aber vom Spiegel« zu verstehen: das sagt Sun I-jang, dem widerspricht Forke. (1) »Wenn das Licht kommt, so verschwindet der Schatten [...]«; (6) »Wenn das beschattete Sonnenlicht abprallend einen Menschen trifft, so entsteht der Schatten zwischen der Sonne und dem Mann [...]«; diese Sätze werden als *Schatten*-Sätze akzeptiert, die Sätze (2) bis (5) hingegen als *Spiegel*-Sätze verworfen. Nun sagt (2): »Zwei Lichter schließen ein Licht in der Mitte ein, und dieses eine Licht ist der Schatten.« Und Forke erklärt: »Der Schatten [...] entsteht, indem das Licht an einem Gegenstande an beiden Seiten vorbeiflutet, so daß wir gleichsam zwei getrennte Lichter haben. Zwischen beiden entsteht hinter dem Gegenstand eine weniger erhellte Zone, welche kein direktes Licht erhält, denn der Körper läßt es nicht durch, sondern nur von beiden Seiten reflektiertes, indirektes. Das ist der Schatten.«<sup>21</sup> Aber (2) läßt sich auch lesen: Zwei Lichter – nämlich der in den Spiegel geworfene und der vom Spiegel zurückgeworfene Blick – schließen ein Licht in der Mitte ein, und dieses eine Licht ist das Spiegelbild. Ob diese Lesart gilt, hängt am Chinesischen; es müßte ein Wort für Schatten(bild) und Spiegelbild dastehen. Forke bemerkt: »ying<sup>22</sup> muß verschieden übersetzt werden, bald als ›Schatten‹, bald als ›beschatten‹.«<sup>23</sup> Sein Vorschlag reicht jedoch nicht aus;

---

20 | Mè Ti (hrg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 471.

21 | Ebd., S. 470.

22 | ›ying‹: [Werner] Rüdberg-Stange (Chinesisch-deutsches Wörterbuch, Hamburg, 3. Auflage, 1963, Nr. 2206) führt dieses Zeichen nur unter der (primären) Aussprache ›ching‹ an; es bedeutet dann ›Ansicht‹. H[erbert] A[llen] Giles (A Chinese-English Dictionary, London/Shanghai, 2. Auflage, 1912) nennt unter Nr. 2143 als (sekundäre) Aussprache auch ›ying‹ und verweist dafür auf Nr. 13339. Dieses ›ying‹ – Nr. 8832 bei Rüdberg-Stange – bedeutet aber sowohl ›Schatten-‹ als ›Spiegelbild‹.

23 | Mè Ti (hrg. von A. Forke), [a.a.O. (Anm. 2), S. 470].

›ying‹, ebenso häufige Vokabel des Alltags wie wichtiger Terminus der Ästhetik, kündigt die Abbilder an: den Schatten den einer wirft, sein Spiegelbild oder sonst einen Widerschein; zugleich meint es ›Anzeichen‹ und ›Spur‹.<sup>24</sup> Wenn diese Lesart gilt, hätte Mo Ti schon das *virtuelle* (Spiegel-)Bild eines Gegenstandes erkannt (und er hätte begriffen, was lateinisch ›intuitio‹ bedeutet: das Erscheinen des Bildes auf der Oberfläche des Spiegels).<sup>25</sup>

Der in den Spiegel geworfene, der vom Spiegel zurückgeworfene Blick – soll er ein Licht, muß er ein Strahl unsrer Augen sein. Tatsächlich liegt nach einer verbreiteten Etymologie dem Schriftzeichen ›chien‹, welches ›sehen‹ bedeutet<sup>26</sup>, das Bild eines Licht aussendenden Auges zugrunde: Sehr frühe Formen zeigen einen um einen Punkt gezogenen Kreis, von dem Strahlen ausgehen.<sup>27</sup> Demnach dachten die Chinesen, aus ihren Augen ströme Licht und mache die Dinge sichtbar, indem es sich zu ihnen hinbewegt. Diese Überzeugung wurde auch in Griechenland, allerdings nicht von Aristoteles, geteilt. Ähnlich der altindischen Medizin, die in der Augenlinse ein ewig brennendes Feuer angenommen hatte, stellte Platons Dialog »Timaios« sie als Mythos dar; die Optik Euklids und die Katoptrik (Spiegeltheorie) Herons von Alexandrien beschrieben sie als Wissenschaft. »Nach der Meinung einiger alten Mathematiker«, resümierte Gotthilf Heinrich von Schubert, »sollte das Sehen da geschehen, wo der vom rechten und der vom linken Auge ausgehende Strahl wie an der Spitze eines Kegels

---

24 | Ich erinnere daran, daß Josef Königs Studien zu »Sein und Denken« [a.a.O., Anm. 9], die den Selbstunterschied namentlich am Spiegel exemplifizieren, mit Erörterungen über die ›Spur‹ (z.B. von einem Hasen) anheben. Vgl. ebd., S. 14.

25 | Siehe Anm. 150 in: Dialektik in China (2), [in: J. Schickel, Große Mauer. Große Methode, Stuttgart 1968, S. 197].

26 | [W.] Rüdberg-Stange: [Chinesisch-deutsches Wörterbuch, a.a.O. (Anm. 22)], Nr. 2072.

27 | Anders B[ernhard] Karlgren, Grammata Serica Recensa, Stockholm 1957, Nr. 241 d. »The graph shows a ›man‹ with a big ›eye‹: L[eon] Wieger, Caractères Chinois[ , étymologies, graphies, lexique], T'aiwan, 7. Auflage, 1963, Nr. 158 C: »Un homme, qui regarde du haut de sa taille« [\* Ein Mann, der von seiner ganzen Größe herabschaut]. Hingegen: [George Durand Wilder/James Henry Ingram], Analysis of Chinese Characters, from Baller's ›Mandarin Primer‹, [New York 1934], Nr. 85: »Wieger explains it as an eye, on a man. But Chalfant finds a writing more ancient than the seal writing, which is a picture of the eye emitting light. The Chinese believe that light comes out of a normal eye, enabling it to see?«

zusammenträfen.« Aber selbst der romantische Naturphilosoph beei- *Mo Ti.*  
te sich hinzuzusetzen, die Unzulänglichkeit solcher Ansichten habe *Der Spiegel*  
schon Basilius nachgewiesen, »ein vertrauter Freund der Natur unter *und das Licht*  
den Vätern«. <sup>28</sup>

Gewiß hätten derlei Theorien, wären sie nichts als Physik, längst ausgedient; indessen kommt ihnen noch andere Bedeutung zu. Von ihr beziehen wir das Recht, vom Strahl der Augen zu reden, der einen Spiegel trifft. Daß jemand sein »Augenlicht« ausschicke, um etwas zu erblicken, ist damit nicht gemeint; diese Erklärung des Gesichts wurde vor der physikalischen und physiologischen Optik so unglaubwürdig wie jene Geschichte vom Kaiser Tiberius, der mittels der Phosphoreszenz seiner Augen sogar im Dunkel gesehen haben soll. Natürlich leuchten unsere Augen nicht – es sei denn, sie reflektierten Licht; allein auch ihr Reflex verblaßt angesichts des grünlich hellen Scheins, den das *tapetum lucidum* im Katzenauge selbst noch der Nacht zurückgibt. Soviel ist sicher: Damit wir die Dinge sehen, muß ihr Abglanz auf uns fallen. Die Redewendung vom Strahl der Augen verstößt dagegen nicht, nur liegt ihr Sinn jenseits von Physik. Das Sehen, obwohl es nichts von einem Lichtstrahl an sich hat, dennoch als Strahl zu begreifen, impliziert keinen Widerspruch; denn der präzise Sinn von ›Strahl‹, den verwandte Wörter wie das italienische ›strale‹ oder das litauische ›strélas‹ bewahren, ist ›Pfeil‹ und nicht ›Licht‹. Wir sehen etwas in der Weise des Pfeilschusses, der Blick erreicht pfeilgerade sein Ziel. Auch daß wir sagen, jemand fasse einen Gegner ins Auge oder richte den Blick auf ihn, deutet die Nähe zum Bogenschießen an; doch wird kein Pfeil gerader gerichtet als der Augenstrahl. Sicherlich wird auch keiner schneller sein, und gäbe die Sehne ihm Lichtgeschwindigkeit. Nur der Sehstrahl trifft in einem einzigen Augenblick, welcher sein eigener ist, und hat bereits getroffen; nur im Schuß dieses Pfeils sind Bogen und Scheibe eins.

Sehender und Gesehenes sind zweierlei *und* auch eines. Als Auge und Ding, was sie niemals aufhören zu sein, bleiben sie stets unterschieden; doch die Ansicht – »lebendig für sich«, »das ausgeschlossene Dritte« könnte Schelling, sie nennen – hebt beider Selbständigkeit und beider Trennung auf. Diese Spekulation befördert schon die Sprache, da sie die Ansicht, die ein Ding uns bietet, und unsere Ansicht von ihm, das Angesehene und das Schauen gleich benennt. Ähnlich büßen Verstehender und Verstandenes, sonst in Subjekt und Objekt zerfallen, ihre Fremdheit im Verständnis ein. Hierauf zielt auch Fichtes

---

28 | G[otthilf] H[einrich] von Schubert, Die Geschichte der Seele[, Bd.] 1, Stuttgart, 5. Auflage 1877, S. 212.

Beschreibung des Wissens (des absoluten Wissens freilich, das zum Gegenstand nicht etwas, vielmehr das Wissen selber hat): »Das Wissen ist ein *für sich* und *in sich* Sein, und in sich Wohnen und Walten und Schalten. Dieses *Fürsichsein* eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere *Sehen*, schlechthin als solches. Es ist nicht die Aufgabe die, daß du bedenken sollest, du *wisest* von dem *Gegenstände*, und nun dein Bewußtsein (eben *vom* Gegenstände) als ein Subjektives, und den Gegenstand als ein Objektives, begreifst, sondern daß du innigst lebendig erfassest, beides sei Eins, und sei ein *sich Durchdringen*: und erst hinterher, und zufolge dieses Durchdringens mögest du auch beides unterscheiden. Du sollst sie nicht bloß nach ihrer Trennung wieder zusammenknüpfen, wie mit einem Faden, den du nirgends herzunehmen weißt, sondern du sollst begreifen, daß sie organisch ineinander und durcheinander verschmolzen sind, damit du nur erst sie trennen könntest.«<sup>29</sup>

Ohne Gefahr, von der Spekulation, übe sie selbst Schelling, desavouiert zu werden – »Der gedankenlose Haufen erklärt sich das Sehen durch den Lichtstrahl« –, erklären wir den Lichtstrahl durch »ein Sehen, und zwar das ursprüngliche Sehen, das Anschauen selbst«.<sup>30</sup> Und wiederum Schelling, interpretiert: »[...] das Licht ist in seiner Naturphilosophie die absolute Identität selbst. (Eine Vorstellung, die die deutsche Bewegung und Romantik durchgehend beherrscht hat: Licht = Selbstbewußtsein = unmittelbarer Zerfall in Sehendes und Gesehenes = Identität in der Verschiedenheit.) Die absolute Identität aber ist die Mitte der Identität von Wissendem und Gewußtem, die spekulative Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit.«<sup>31</sup> Der Logos des Lichts hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des Wissens, sofern beiden *Intuition als ein Spiegelbegriff* wesentlich ist. Gemeinsam zeichnet sie aus – das Licht, den Spiegel, das Wissen –, daß eines zur strengen Metapher

---

29 | [Johann Gottlieb] Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801, 1. Teil, § 9, in: ders., Werke, a.a.O. [Anm. 6], Bd. 4, Leipzig o. J., S. 19.

30 | [Friedrich Wilhelm Johann] Schelling, System des transzendentalen Idealismus (III, B, c), in: ders., Werke (hrsg. von O[tto] Weiß), Bd. 2, Leipzig 1907, S. 104.

31 | J. König, Der Begriff der Intuition, [a.a.O. (Anm. 8),] S. 72; in Klammern Königs Anmerkung dazu. Er erinnert dort auch »an die berühmte Stelle des Platon im 6. Buch des ›Staates‹ (508 C, 509 B): ›Die Sonne, als ein Kind des Guten, sei für die Sehkraft und das Gesehene, was jenes für das Wissende und das Gewußte.« Eine Beziehung zwischen diesen Gedanken Platons und der spekulativen Grundkonzeption besteht offenbar [...].«

der anderen taugt, jedes spekulativ; denn ihr gemeinsamer Grund, zu *Mo Ti* sehen und einzusehen, zu leuchten und einzuleuchten, zeigt sich im *Der Spiegel Spekulum*. Kaum zufällig beruft sich *Mo Ti*, spricht er vom Wissen, und das Licht gerne und häufig auf den Blick und das Licht.

»Erläuterung zum dialektischen Kanon.

Das Wissen ist die Substanz: Wissen ist das, wodurch man weiß; es weiß sicher wie durch eine Erleuchtung.

Nachsinnen ist Nachsinnen, sofern das Wissen auf Suchen beruht. Aber es ist nicht sicher, ob man findet. Es ist wie ein flüchtiger Blick.

Wissen ist Wissen, indem man dabei auf Dinge trifft und ihnen Gestalt verleihen kann wie beim Sehen.<sup>32</sup>

Wissen ist Wissen, insofern man mit seiner Hilfe Dinge diskutiert, wodurch die Kenntnis derselben hell wie Licht wird [...].

Der Verstand sieht mit dem Auge, und das Auge sieht mit Feuer (Licht), und das Feuer sieht nicht. Wenn man annimmt, daß nur das auf den fünf Wegen gewonnene Wissen lange währt, so ist das nicht zutreffend.«<sup>33</sup>

Zur letzten Erläuterung merkt Forke an: »Der Verstand bedient sich des Auges als eines Werkzeuges, um zu sehen. Sein Sehen ist mehr ein geistiges Sehen oder Verstehen. Das Auge benutzt das Licht, um zu sehen, das Licht hat kein weiteres Werkzeug und kann selbst nichts wahrnehmen. Die Erklärung scheint das Wissen des Verstandes den sinnlichen Wahrnehmungen gegenüberzustellen.«<sup>34</sup> Dazu der dialektische Kanon selber:

»Man erlangt Erkenntnis, aber nicht auf den fünf Wegen. Erklärt durch: dauernd.«

Forke merkt an: »Die chinesischen Kommentatoren wissen nicht zu erklären, was die fünf Wege bedeuten [...]. Ich vermute, daß die fünf

---

32 | Das ist eine Erläuterung zum dialektischen Kanon, Kap. 40 Nr. 9. *Mê Tî* (hrg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 414: »Wissen ist Verknüpfen.« Forke merkt zur Erläuterung an: »[...] paßt zu Kap. 40 Nr. 9 sehr wenig, bringt aber einen sehr interessanten neuen Gedanken, nämlich, daß die Gestalt der Dinge ihnen erst von uns verliehen wird, daß wir sie uns im Geiste formen und gleichsam ihre Eigenschaften in sie hineinsehen.« Ist das keine *Synthesis*?

33 | Ebd., S. 442 und 485. – Die noch ausstehende Interpretation der *Spiegelsätze* (3)–(5) muß hier unterbleiben, zumal sie Komplikationen – freilich lösbare – mit sich bringen.

34 | Ebd., S. 485.

*Korollare und Scholien* Wege die fünf üblichen Wege sind, auf welchen man Kenntnis von der Außenwelt gewinnt, nämlich die fünf Sinne, welche Hsün-tzu als die *wu kuan* bezeichnet hat: Ohr, Auge, Nase, Mund und Körper. Mit der Erkenntnis, welche nicht auf Sinneswahrnehmungen beruht und trotzdem, wie die Erklärung hervorhebt, dauernd oder ewig ist, d.h. ewige Wahrheiten zu Tage fördert, ist ohne Zweifel die Intuition gemeint [...].«<sup>35</sup>

Mag auch das Eigentliche der *Intuition* von Mo Ti bloß annähernd getroffen, von Forke bloß entfernt begriffen sein – das Schlüsselwort ist neuerlich gefallen, der Spiegel abermals provoziert. Auch er heißt einer, der »weiß«, ein »wissender« Spiegel, vor dem Vergangenes und Zukünftiges, das Ferne und das Fremde, Verborgenes und Geheimes ganz klar, ganz hell werden. »Wegen seines allen Schein« – obzwar nicht den eigenen – »durchschauenden Wissens hat der Spiegel im Chinesischen das charakteristische Beiwort ›t'ung‹, was sowohl ›durchdringend‹ als auch ›umfassend‹ bedeuten kann. So heißt z.B. das große enzyklopädische Geschichtswerk des Szu-ma Kuang wörtlich: Durchdringender (und zugleich?) enzyklopädischer Spiegel als Hilfe zum Regieren. Noch viele andere chinesische Autoren haben in ihren Buchtiteln« – gleich den unsern in *Fürsten-, Sachsen-, Rechtsspiegel* – »das *t'ung-chien*<sup>36</sup>, d.i. enzyklopädischer Spiegel, verwandt. Im Zusammenhang mit einer Geschichte, die Tu Fu erzählt, sagt man von einem Beamten, der einen ungerechten Prozeß aufgedeckt hat, »der klare Spiegel hängt hernieder«. Überaus zahlreich sind die sprachlichen Wendungen, in denen der Spiegel klare Einsicht und helles Wissen versinnbildlicht. So ist *shui-ching*, d.i. der Wasser-Spiegel, nicht nur eine Bezeichnung für den mondklaren Himmel, sondern auch für Männer, die eine klare Unterscheidungsgabe haben. [...] Schon für Chuang-tzu war der Spiegel Symbol des Wissens, näherhin des alldurchdringenden oder besser des alles widerspiegelnden Geistes des Weisen. So sagt er im 13. Abschnitt seines Werkes: ›Ist das Innere des Weisen in Ruhe, dann ist es (wie) ein Spiegel des Himmels und der Erde, ist (wie) ein Spiegel der Zehntausend Dinge.«<sup>37</sup>

---

35 | Ebd., S. 427.

36 | ›t'ung-chien: Darin ist ›t'ung‹ ([W.] Rüdtenberg-Stange, [Chinesisch-deutsches Wörterbuch, a.a.O. (Anm. 22)], Nr. 8255) »durchdringend, umfassend«, ist ›chien‹ (ebd., Nr. 2080) ein anderes Wort für ›Spiegel‹, das auch »warnendes historisches Beispiel; einsehen, erkennen; Blick« bedeutet.

37 | Hermann Wister, *Symbolik des chinesischen Universismus*, Stuttgart 1958, S. 95f. Das Kapitel (V, 3), aus dem zitiert wird, ist überschrieben »Der Spiegel als Symbol des Wissensdranges«.

Der Logos des Wissens hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des *Mo Ti*.  
 Spiegels – gerade auch darin, daß beide »eine spekulative Einheit *Der Spiegel*  
 von Einheit und Mannigfaltigkeit«, mithin einen dialektischen *Selbst-*  
 unterschied zwischen Wissendem und Gewußtem, Sehendem und Ge-  
 sehenem setzen. Nach seinem Schein wird hier Zwei in eines, nach  
 seinem Sein aber Eines in zwei, welches doch Eins ist, gebracht. Unter  
 diesem (logischen) Vorbehalt werde ein Sinologe angehört: »Ein selte-  
 ner T'ang-Spiegel [...] im Seattle-Museum trägt nach [Schuyler V. R.]  
 Cammann ›probably the most magnificent mirror pattern ever devised,  
 from the point of view of rich, and meaningful symbolism«. Davon sei  
 hier nur hervorgehoben, was Cammann ›symbols of unity in duality«  
 nennt. Es sind das paarweise dargestellte Symbole von umfassender  
 Bildträchtigkeit. Als erstes Paar erscheint dort Sonne und Mond. Das  
 zweite Paar sind ineinandergewachsene Bäume, ›intertwinnig trees«,  
 wie Tian Tjo Som sagt, d.h. *ein aus zwei* Wurzeln zusammengewachse-  
 ner Stamm. Das dritte Symbol, zwei Fische, die je nur eine Seite nach  
 außen zeigen und so als *ein* Fisch aussehen. Das vierte, *eine* Melo-  
 ne aus *zwei* sich vereinigenden Stengeln gewachsen; das fünfte, *eine*  
 Ähre aus *zwei* zusammengewachsenen Halmen; das sechste sind *zwei*  
 Juwelen zu *einem* Stab verbunden; das siebente, *ein* Bambus aus *zwei*  
 Stengeln zusammengewachsen; das achte, *zwei* Vögel, die mit *einem*  
 Flügelschlag zu fliegen scheinen; das neunte sind *zwei* Lotusstengel,  
 die *eine* Blüte bilden; das zehnte sind *zwei* Reisstengel, die *eine* Ähre  
 bilden, und schließlich ein Phönixpaar, das wohl bekannteste Symbol  
 ehelicher Treue.«<sup>38</sup> Die Sinologen haben nur die logische Grundfigur  
 nicht begriffen: Licht und Wissen ein *in sich* einiges Doppeltes; Spie-  
 gelung, als eine des Lichtes und des Wissens, ein *sich selber* über-  
 greifendes Allgemeines. Aber hat Mo Ti überhaupt dem Spiegel als  
 solchem nachgedacht?

»Dialektischer Kanon.

Wenn man vor den Spiegel tritt, so erscheint ein umgekehrtes Bild, in grö-  
 ßerem oder kleinerem Maßstabe [...]

Je nach der Stellung des Spiegels sind einige Bilder verkleinert und verscho-  
 ben, andere groß und normal [...].

Das Spiegelbild kehrt sich in der Kreuzung um. Es entsteht ein Punkt, der  
 größer ist als das Bild [...].

---

38 | H[ermann] Köster, a.a.O. [nicht bekannt], S. 64; Hervorhebung (von  
 »unity in duality«) von mir. Nachweis der Zitate – insbesondere aus Schuyler  
 Cammann, Significant Patterns on Chinese Bronze Mirrors – siehe dort.

*Korollare und Scholien* Die Größe des Spiegelbilds erklärt sich daraus, daß der Standpunkt gerade ferner oder näher ist.«<sup>39</sup>

»Erläuterung zum dialektischen Kanon.

Wenn man von nahe oder fern an einen aufrecht stehenden Spiegel herantritt, so sind die Bilder darin viele oder wenige. Dem Aussehn nach können sie [...] nahe und fern, schief oder gerade sein. Die Verschiedenheit kommt von der Spiegelung des Lichts [...].

Wenn das sich Spiegelnde der Mitte nahe kommt, so ist das Gespiegelte groß und auch das Spiegelbild groß. Entfernt es sich von der Mitte, so wird das Gespiegelte klein und auch das Bild klein. Es ist stets normal, indem es von der Mitte ausgeht [...]. Was nun den außerhalb der Mitte gelegenen Teil des Spiegels betrifft, so wird, wenn das sich Spiegelnde der Mitte nahe kommt, das Gespiegelte groß und auch das Spiegelbild groß. Entfernt es sich von der Mitte, so ist das Gespiegelte klein und auch das Bild klein, aber alles ist verschoben [...].«<sup>40</sup>

China, wie längst zu vermuten, ist ein Land der Spiegel, eines der Ve-  
xation und der Reflexion. Wir sind genarrt; werden wir weise.

---

39 | Mē Ti (hrg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 429ff.

40 | Ebd., S. 471.