

polylog 52²⁰²⁴

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Bianca Boteva-Richter
und Hans Schelkshorn (Hg.)

Literatur und Philosophie

... ein ...
... ist, folgt ...
... Zeit des ...
... Sprache der ...
... auf der ...
... moralischen, d. ...
... selbst, auf der inter ...
... fürs Gesetz, also auch ...
... positives G ...
... jede Verminderung ...
... dererung dieser Ta ...
... calischen Gesetzes ...
... der praktischen V ...
... bloß darum nicht i ...
... t, weil subjektive Ursach ...
... so muß die Achtung ...
... oe aber indirekte Wirk ...
... jenes den hindernden ...
... tätigung des Eigendünkel ...
... Grund der Tätigke ...
... ig selber un ...
... nä n Leb sm ...
... e er Tröbf ...
... n als einer ...
... w, m e ...
... fu auch ...
... bft in eine ...

... च्दभागे सृष्टि ...
... धावित्यलं प्रप ...
... उक्तम्" इति पूर्वण ...
... इति मध्यमावेश ...
... प्रतिक्षणं सिद्धं प्राणविज्ञा ...
... न्मयमेव किन्तु स्तोकं जा ...
... तयोरिहाग्रहणम्, ते च प्रा ...
... त्मना सह तत्र प्रवेशयन्ति, स्वभावबलेन तत ...
... च तेषु नवेषु भावेषु प्रत्यभिज्ञा सा सादृश्या ...
... ज्ञाप्रदादिरूपं लोकत्रयं बाह्यवि ...
... भूतसदातनचिन्मात्रकृतमेव ...
... त्रैलोक्ये ...
... शतः" ...
... सा स ...
... स्व ले ...

Mit Beiträgen von
Alena Rettová, Carolyn Fornoff,
Ulrich Schmid, Jana S. Rošker,
Carlos Oliva Mendoza,
Jörg Ossenkopp und anderen

SONDERDRUCK

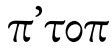
Literatur und Philosophie



- 3 BIANCA BOTEVA-RICHTER UND HANS SCHELKSHORN (HG.)
Literatur und Philosophie. Einleitung
- 7 ALENA RETTOVÁ
Philosophie und Gattung: Für eine textuelle Basis der afrikanischen Philosophie
- 35 JANA S. ROŠKER
Literatur und Philosophie im Zhuangzi: Neue Hermeneutik und die Methode der Aufhebung
- 49 ULRICH SCHMID
Philosophierende Literatur und literarische Philosophie in Russland
- 61 CARLOS OLIVA MENDOZA
Codigofagía. Fünf Anmerkungen zur lateinamerikanischen Literatur und Philosophie
- 81 CAROLYN FORNOFF
The flesh that speaks: Hubert Matiúwàa and mè'phàà philosophy



- 95 JÖRG OSSENKOPP
Der »Oasenmann« als Philosophie: Maât-Sprechen und Kosmopolitik des Atmens



- 109 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE



- 110 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN

- 120 IMPRESSUM

- 121 BESTELLEN

JÖRG OSSENKOPP

Der »Oasenmann« als Philosophie: Ma'at-Sprechen und Kosmopolitik des Atmens

ABSTRACT

A detailed reading of »The Eloquent Peasant« (ca. 1850 BCE) is proposed which focusses on philosophical practices, especially »speaking Ma'at« and its way of universalization. This way of universalization is characterized neither by reference to a realm of ideas nor to a form of shared humanity, but by an orientation on the cosmological, especially through the connectivity between cosmos and breath and air, which is part of the concept of Ma'at. In the multiperspectival way displayed in the »Eloquent Peasant«, »speaking Ma'at« is not only a way of speaking philosophically, but cosmopolitical dissent as well. Cosmopolitics is a way of dissenting by referring to universality, and in the »The Eloquent Peasant« it comes in a form of a cosmopolitics of breathing. A parallel reading of the »Zhuangzi« shows another form of cosmopolitics of breathing, elucidating differences, e.g. in their way of universalization.

KEYWORDS

ma'at,
cosmopolitics,
breath,
dao,
universalization,
philosophical practices

JÖRG OSSENKOPP

ist ein Philosoph in Berlin ohne Anbindung an akademische Institutionen; er leitet derzeit Produkt und Entwicklung in einer Internet-Firma.

in: polylog 52/2024:
Literatur & Philosophie
Seite 95 – 108

1. EINLEITUNG

Kurz nach 1850 v. Chr., zu Beginn des Mittleren Reiches, entstand im alten Ägypten – oder in Kemet – einer der ersten uns vorliegenden philosophischen Texte.¹ Er ist ohne Titel überliefert, wir nennen ihn »Der Beredte Bauer« oder »Der Oasenmann«. Der große Ägyptologe Jan Assmann bezeichnet ihn als »die« Abhandlung über die Ma'at (*m'ṯ*).² Die Ma'at ist ein Prinzip der Staatsherrschaft, unter dem Wahrheit, Recht und Ordnung subsumiert werden. Darüber hinaus umfasst die Ma'at auch den Kreislauf der Luft zwischen Erde und Sonne. Die derzeit beste Übersetzung des »Oasenmanns« aus dem

Altägyptischen hat Richard P. Parkinson besorgt.³ Er übersetzt *m'ṯ* durchgängig als »Truth«, wobei er die im Englischen unübliche Großschreibung wählt.

Warum ist der »Oasenmann« ein philosophischer Text? In ihm wird eine philosophische Praktik durchgespielt, die Praktik des Wahrheits-Sprechens, oder im Altägyptischen *ḏd m'ṯ*, also das Ma'at-Sprechen. Inspiriert von Michel Foucault⁴ kann das Ma'at-Sprechen oder die Veridiktion im »Oasenmann« als eine neue Spielart des traditionellen kemetischen Ma'at-Sprechens verstanden werden, die sich durch ihre Multiperspektivität auszeichnet. Unter Philosophie subsumierbar wird der Text nicht nur durch die Vorstellung einer Wahrheitspraktik, sondern zudem durch die Universalisierungsweise, die sich im Ma'at-Sprechen zeigt. Durch die Einbeziehung der Luft und des Atmens in den Ma'at-Kreislauf ist sie wesentlich kosmopolitisch. Wobei die Verbindung von Wind und Atmen bereits sprachlich angelegt ist, im »Oasenmann« wird für beide das gleiche Wort benutzt, *ṯ'w*.⁵

Als Gegenprobe und Kontrastfolie soll dann eine Lektüre des daoistischen »Zhuangzi« dienen. Das »Zhuangzi« ist einer der beiden wichtigsten Texte

1 Unser Wort »ägyptisch« kommt aus dem Altgriechischen, *aigyptos*. Die Selbstbezeichnung der »alten Ägypter« lautet *kmt* oder *Kemet*; Holenstein: Philosophie-Atlas, 12ff. zum Beispiel nutzt Kemet als historisch exakten Namen in seiner Philosophiegeschichte. Das »alte Ägypten« ist in vielen unterschiedlichen Schichten so sehr konstruiert, dass es nicht als eine simple historische Entität gelten kann, die nur freigelegt werden muss. Um dies anzuzeigen, wird im Folgenden das Adjektiv »kemetisch« genutzt, wenn es um das »alte Ägypten« und seine Kultur geht. Darüber hinaus ist die Geschichte dieser Konstruktion selbst eine Geschichte des wissenschaftlichen Eurozentrismus, in dem immer wieder versucht wurde, die Afrikanizität des »alten Ägyptens« auszulöschen. (Van de Mieroop: *History*, 4f.) Der senegalesische Universalgelehrte und Afrozentrist Cheikh Anta Diop war einer der ersten, der die Afrikanizität des »alten Ägyptens« mit Nachdruck vertreten hat. Der Afrozentrismus schießt in seiner Interpretation jedoch in manchem über das Ziel hinaus. Denn die kemetische Gesellschaft war eine ethnisch vielfältige, nicht nur eine Schwarze; und erst recht nicht basierend auf einer Idee von Rasse (siehe dazu Matić: *Ethnic Identities*). Nach unserem heutigen Quellenstand ist eine von Diop postulierte Grundlagenfunktion des »alten Ägyptens« für die griechische Kultur nicht nachweisbar (Roth: *Building Bridges*). Das wiederum heißt jedoch nicht, dass es in Kemet keine Philosophie gab. Die Idee, dass Philosophie etwas essentiell Griechisches wäre, gehört zu den Kernideen des Eurozentrismus. Dass der Eurozentrismus auch in der Philosophie immer noch alles andere als überwunden ist, hat kürzlich Martin Saar angemahnt (Saar: *Rethinking critique*, 429).

2 Assmann: *Ma'at*, 58.

3 Parkinson: *Tale*, mit einem sehr reichhaltigen Kommentar versehen. Die Übersetzung konzentriert sich auf die zwei unter den vier überlieferten Fragmenten, die in der Papyrussammlung Berlin aufbewahrt sind unter den Inventarnummern P 3023, genannt B1, und P 3025, genannt B2. Diese beiden Fragmente stammen aus einem Grab in Theben und werden auf etwa 1800 v. Chr. datiert, also etwa 50 Jahre nach der Entstehung des verlorenen Urtextes (ebd., 2). Sie haben den Charakter von Schreibübungen.

4 Der späte Michel Foucault hat sich in den letzten Jahren seiner Vorlesungstätigkeit von 1980 bis 1984 sehr intensiv mit der griechisch-römischen Form der Veridiktion auseinandergesetzt. In seiner letzten Vorlesung behandelte er die Kyniker, die das Wort »Kosmopolit« geprägt haben und die »wahre« Politik als Kosmopolitik fassten (siehe dazu Caraus: *Horizon*).

5 Parkinson: *Tale*, 330; die Hieroglyphe  (Gardiner P5) ist u.a. ein Ideogramm für Wind und hat als Lautwert u.a. *ṯ'w*, siehe <https://de.wikipedia.org/wiki/Gardiner-Liste> [27.08.24].

des chinesischen Daoismus, deutlich umfangreicher als das »Dao de jing« und auf gleicher Höhe mit ihm. Während die Ma'at als Prinzip bereits Wahrheit und Luftzirkulation gleichzeitig umfasst, und die Abwesenheit der Ma'at Ersticken mit sich bringt, ist das *dao* (道) viel weniger zu fassen. Das Dao ist nicht mit der Wahrheit gleichzusetzen, wie das bei der Ma'at möglich ist, im Gegenteil, die Wahrheit verstellt den

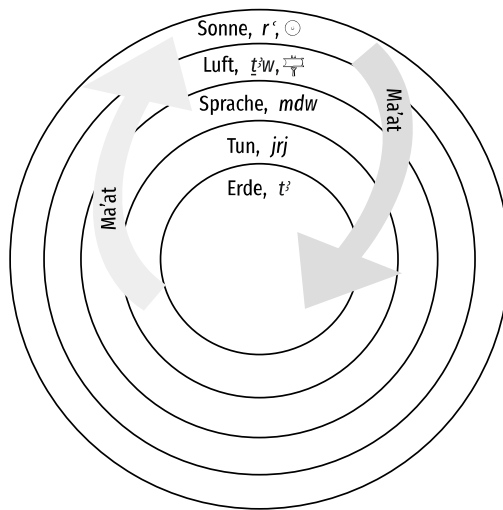


Abb. 1: Interpretation des Ma'at-Kreislaufs (Jörg Ossenkopp CC BY 4.0).

Zugang zum Dao. Das Atmen (*qi*, 氣) hat dennoch gleichermaßen einen kosmologischen und einen politischen Aspekt. Es eröffnet den Möglichkeitsraum für eine Leere (*xu*, 虛) die für den Weisen erreicht werden kann durch philosophische Atempraktiken im Zusammenhang mit dem Fasten des Herzens. Diese Leere ist es, in der man dem Dao am Nächsten kommt.

Die Gemeinsamkeit von »Zhuangzi« und »Oasenmann« besteht darin, dass philosophisches Sprechen als Praktik aus einer Körperlichkeit entsteht, deren Verletzlichkeit eine grundlegende politische Rolle spielt. Diese kulturell kodierte und historisch ganz unterschiedlich konfigurierte Körperlichkeit steht gleichzeitig bereits durch das Atmen und dessen Verwandtschaft mit dem Wind in Verbindung mit dem

Kosmos, in einer pluralischen und nicht-deterministischen Art und Weise. Entstehen aus der Körperlichkeit heißt, dass das Atmen eine lebendig-körperliche Voraussetzung des philosophischen Sprechens darstellt. Und insbesondere das Atmen verbindet die Körperlichkeit mit dem Kosmos, was durch das philosophische Sprechen gleichzeitig ausgesprochen und exemplifiziert wird. Die unterschiedlichen Universalisierungsweisen von »Zhuangzi« und »Oasenmann« beziehen sich beide qua Atmen auf den Kosmos. Wenn im Dissens kosmisch-politische Missstände angesprochen werden, geschieht dies weder systematisch noch sich nach außen abschließend, sondern in einer offenen Art und Weise. Das Verständnis von Kosmopolitik, das der hier vorgestellten Lektüre zugrunde liegt, ist dementsprechend: eine Kombination von Kosmos und Politik, die aktualisiert wird durch einen offenen und praktischen Dissens, der sich immer wieder in unterschiedlicher Art und Weise auf Universelles beruft.

2. EIN NEUES, MULTIPERSPEKTIVISCHES MA'AT-SPRECHEN

Den insgesamt neun Klagen im »Oasenmann« attestiert *Parkinson* eine eigene argumentative Bewegung: nach einem anfänglichen Rühmen wird die Tragweitenbeschreibung der Ungerechtigkeit immer weiter ausgeweitet, zunächst auf die Dimension des Sozialen und Politischen übertragen und am Ende auf die eschatologische Dimension des Überdauerns (*wh*). Die zunehmende Intensität bildet sich ab in den Häufungen der Erwähnungen der Ma'at. Im letzten Drittel des Textes, in den Klagen 7–9 finden sich beinahe so viele Vorkommnisse wie im ersten und zweiten Drittel zusammen. Der Kulminationspunkt ist erreicht mit einer fünfmaligen Erwähnung innerhalb von fünf Zeilen in der achten Klage. Während das Tun der Ma'at im »Oasenmann« häufiger vorkommt, wird das Sprechen der Ma'at ein einziges Mal erwähnt, dies kurz nach jenem Kulminationspunkt der argumentativen Bewegung in der achten Klage:

»You do not repay me for this perfect (*nfr*) speech (*mdt*) which comes forth from the mouth of the

Sungod (*r'*) himself! So speak Truth (*dd m't*)! Do Truth (*jrt m't*)! For it is mighty, great, enduring (*w'h*).«⁶

Ein Ausgleich wird eingefordert. Der Oasenmann geht in eine Vorleistung, indem er eine perfekte (*nfr*) Rede (*mdt*) formuliert, so perfekt, dass er unwidersprochen sagen kann, sie käme direkt aus dem Mund des Sonnengotts Re selbst. Der Ausgleich besteht darin, dass sein Gegenüber seinerseits einen Akt des Maât-Sprechens vollzieht und in der Folge einen weiteren des Maât-Tuns. Maât-Sprechen wird gleichgesetzt mit der perfekten Rede des Oasenmanns. Diese Gleichwertigkeit befindet sich auf dem höchsten Wertniveau, der Ebene des Sonnengottes angemessen.

Kurz vorher hatte der Oasenmann bereits die Position der Maât eingenommen, in der siebten Klage:

»The law-hacker, the standard destroyer – there is no poor man (*m'jr*) whom he plunders still living. Has Truth not addressed him?«⁷

Der Oasenmann spricht zunächst im Interesse des Elenden (*m'jr*), dessen Leben bedroht ist durch einen Funktionär, der nachlässig mit dem Gesetz umgeht, oder der die Norm zerstört. In den sieben Klagen davor hatte er wiederholt das Einhalten der Norm und das Befolgen des Gesetzes angemahnt. Hier nimmt er die Sprecherposition der Maât selbst ein. Maât-Sprechen kann somit das Sprechen als Maât bedeuten, in dieser Form der Veridiktion spricht er als personifizierte Wahrheit.⁸

Das herkömmliche Maât-Sprechen ist eine sozial etablierte Praktik und noch nicht unbedingt philosophisch. In der vertikalen Ausrichtung des herkömmlichen Maât-Sprechens von den unteren kemetischen Hierarchien gerichtet an die oberen verläuft das Rühmen, die Klage, die Frage nach Gerechtigkeit und Hilfe, das Opfer. In der vertikalen Ausrichtung von den oberen Hierarchien nach unten gerichtet verläuft die Rechtsprechung und Durchsetzung des Rechts, das

Austeilen des Getreides, die Garantie guter Ernten, und auch die Begleitung ins Grab und ins Jenseits.

Nachdem vom Tathergang berichtet wurde, sind mit der ersten Klage des Oasenmanns die üblichen Kommunikationshandlungen wie das Rühmen und die Anfrage nach Gerechtigkeit vollzogen. Die erste Klage genügte bereits, den Status des Außergewöhnlichen für die perfekte Rede festzustellen. In ihr rühmt er den Funktionär nicht nur, sondern er setzt sich über die Grenzen der Konvention hinweg und »macht« (*jry*) Rensis Namen (*rn*), was an die Namensgebung der Pharaonen erinnert.⁹ Mehr noch, er gibt dem Funktionär Ratschläge, als wäre er einer seiner Berater. Spätestens mit der zweiten Klage beginnt das Abweichen vom herkömmlichen Maât-Sprechen, wenn das Rühmen konditional wird und darüber hinaus eine Analyse sowie eine Anklage der Verhältnisse einsetzt.

Die perfekte Rede des Oasenmanns stellt folglich eine neue Art des Maât-Sprechens dar. Die Maât steht in einer engen Verbindung mit den Zuschreibungen von *nfr*, perfekt oder schön. Diese perfekte Rede exemplifiziert und befördert die Maât so sehr, dass der Pharao sie einschätzte als »schöner und vollkommener (*nfr*) in seinem Herzen (*jb*) als alles, was es in diesem ganzen Lande (*t'*) gab«. ¹⁰ Dass der Oasenmann nun überhaupt aus der Perspektive der Maât spricht, aus der Perspektive des Sonnengottes und nicht nur aus der Perspektive der Elenden (*m'jr*), ist überraschend.¹¹ Der Oasenmann ist jedoch derart wortgewaltig, dass ihm diese Autoritätsbehauptung zugestanden wird.

Der Oasenmann besetzt somit zunächst eine traditionell angemessene Sprecherposition auf der untersten Hierarchieebene, die ihn in seiner juristischen Rolle, in seiner Körperlichkeit und Verletzlichkeit weiterhin grundsätzlich bestimmt. Etwas später nimmt er geradezu anmaßend anmutende Sprecherpositionen ein, die eine Gleichrangigkeit mit dem höchsten Sonnengott Re oder mit der Maât behaupten.

6 B1 349 – B1 353.

7 B1 305f.

8 Parkinson: *Tale*, 245.

9 Parkinson: *Tale*, 79.

10 Kurth: *Oasenmann*, 96; B2 131f.

11 El Nabolsy: *Using the Concepts*, 14f.

ten. Als Veridiktion ist dies eine philosophische Praktik. Während das etablierte Ma'at-Sprechen die eigene Hierarchieebene beibehält, nimmt das neue Ma'at-Sprechen des Oasenmanns jede Hierarchieebene ein, spricht und perzipiert aus vielen Perspektiven. Dieses Ma'at-Sprechen soll als multiperspektivisches bezeichnet werden.¹²

3. KRITIK, DISSENS UND KOSMOPOLITIK

Die meisten Kommentator:innen sind sich zunächst einmal einig, dass sich im »Oasenmann« Kritik finden lässt.¹³ Diese Kritik besteht vor allem aus sprachlichen Bildern und Namensgebung, die eine Kraft der Unterscheidung, der Trennung und der Rekombination entfalten. Im Fokus auf die Perspektive des Elenden (*m'jr*) unter den vielen wird der Gehalt an Kritik besonders deutlich. In der ersten Klage konnte der Oasenmann unter Beweis stellen, dass er in der Lage ist, Ma'at-gemäße Namen zu vergeben. Gleich zu deren Beginn wurde der Funktionär zum Beispiel angesprochen als »leader of all that is not and all that is«¹⁴ und »Destroyer of Falsehood! Creator of Truth! Who comes at the voice of the caller!«¹⁵ Diese allumfassende und positive Namensgebung dreht sich ab der zweiten Klage und nimmt hierin die Perspektive des Elenden ein:

»the dispeller of need (*s'jr*) is the commander of its making«¹⁶

Der Name »Beseitiger des Mangels« wird ins Negative gedreht mit der darauffolgenden Namensgebung »Befehlshaber von dessen Erzeugung«. In dieser Zeile

taucht das erste Mal dass Kritik aus der Perspektive des Elenden auf in der Form einer Folge von Namensgebungen.

Insbesondere die gewaltigen Machtunterschiede, die zwischen dem Elenden und dem Funktionär bestehen, werden von der Kritik thematisiert und mit drastischen Bildern vor Augen gestellt:

»How miserable (*nh*) is the poor man (*m'jr*) you destroy! For you are like the messenger of Khent(i). Look, you surpass the Lady of Plague«¹⁷

Khent(i) ist eine Kurzform von Khent(i)-Khety, einem Krokodil-Gott, der Bote von Khent(i)-Khety ist üblicherweise das Krokodil. Die Herrin der Pestilenz ist die löwenköpfige Sekhmet, die nicht nur durch ihre Gnadenlosigkeit, sondern besonders in ihrer Machtfülle beeindruckt.¹⁸ An anderer Stelle wird für diese Art von übermäßiger und die Armen und Schwachen vernachlässigender Machtdifferenz das Bild eines reißenden Stromes eingesetzt.¹⁹ Die Machtunterschiede drohen ins Maßlose und Wilde abzukippen. Die Grenze von politischer Gewalt und Naturgewalt verwischt dabei. Auch Krokodil und Löwe sind wild und machtvoll, Naturgewalten, ein Furor der Macht im Verhältnis zum machtlosen Elenden.

Die Position des Elenden erweitert sich zu einer kosmopolitischen Perspektive, die die gesamte Natur und die Erde (*t'*) umfasst, wenn der Funktionär in der sechsten Klage in einer weiteren Namensgebung kritisiert wird:

»Defectmaker of the entire land (*t'*)!«²⁰

Ohne Ma'at haben alle Weltprozesse im Kosmos kein Ziel, ihr Gegenteil, die Falschheit irrt umher.²¹ Soziale Organisation, in der für alle ein Gewinn bestünde, gelingt nicht mehr. Die sozialen Konventionen, die die menschliche Fortpflanzung anleiten, lösen sich auf, genauso der soziale Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern, der ein kulturelles Erbe ermöglicht. Zu-

12 Jeffers: *Embodying Justice*, 427 sieht keine Multiperspektivität, sondern meint, die Sprecherposition sei eine konsistente, die hierarchische Struktur Kemets könnte somit insgesamt angegriffen werden. Wie Graneß: *Philosophie in Afrika*, 246 richtig bemerkt, ist diese Einschätzung der Tatsache geschuldet, dass er die Ma'at in seiner Diskussion zu wenig berücksichtigt.

13 El Nabolsy: *Using the Concepts*, 7ff.; Graneß: *Philosophie in Afrika*, 237; Jeffers: *Embodying Justice*, 430.

14 B1 85.

15 B1 98f.

16 B1 132f.

17 B1 148 – B1 151.

18 Parkinson: *Tale*, 127.

19 B1 174 – B1 176.

20 B1 293.

21 B2 98 – B2 101.

gleich baut der Festtagskalender auf einer gewissen Selbstlosigkeit auf, der Selbstsüchtige zerstört dies. Sogar die kulturell enkodierte Zeit löst sich auf. Die Unterscheidung von Tag und Nacht funktioniert nicht mehr.²² Der Zusammenhang zwischen heute und gestern löst sich auf.²³ Zuhören ist die Grundlage der Freundschaft, ohne das M'at-Zuhören verschwindet sie. Ohne die kosmopolitische Ordnung der M'at gibt es nur eine Schrumpfform des In-der-Welt-Seins, ohne Zeitlichkeit, ohne Licht, ohne Luft zum Atmen.

»Maintaining earth's (t') rightness is doing Truth«²⁴

Die Freisetzung der M'at in der Welt unterstützt den richtigen Weltenlauf. Die dafür nötige Arbeit ist eine sprachliche, eine der richtigen Benennungen, der richtigen Unterscheidungen, des richtigen Urteilens. Diese Art der Sprachlichkeit ist am besten, ist perfekt durch Multiperspektivität umgesetzt. Die Sprecherpositionen des Oasenmanns sind jedoch so fragil und verletzlich, dass sie keine verbindende Einheit für die Multiperspektivität liefern können. Dies wird durch die Einbindung in den richtigen Lauf der Weltprozesse geleistet. Die Erde (t') ist dann ohne Defekt, die M'at glänzt im Licht der Sonne. Das Abfallen von der M'at dagegen ist am Ende immer die Herrschaft des Chaos, in der die Erde selbst nicht gemäß ihrer vollen Potentialität funktioniert.

Der Kern der Kritik ist das Aufzeigen des Wilden, Unzivilisierten, Monströsen, wenn der Elende durch die gewaltigen hierarchischen Machtunterschiede vernichtet wird.²⁵ Der Elende muss, damit der kosmopolitische M'at-Kreislauf insgesamt erhalten bleibt, zunächst den Raum für Dissens erhalten, um dann seine Kritik in den M'at-Kreislauf einfließen lassen zu können. Zu unterstreichen ist die spezifische Kombination von Dissens und Universellem, die sich im multiperspektivischen M'at-Sprechen zeigt. Das universelle Element ist die M'at, die Wahrheit, Gerech-

tigkeit und den Weltenlauf umfasst. Diese instabile, verletzliche und stets situierte Kombination von welthafter Universalität und Dissens ist Kosmopolitik.²⁶

4. KOSMOPOLITIK DES ATMENS IM »OASENMANN«

Die enge Verbindung von M'at und Atmen wird in einem eschatologischen Kontext angezeigt durch ein in der dritten Klage zitiertes Sprichwort:

»Take heed of eternity's (nhh) approach! Wish to endure (w'h),
As is said »Doing Truth (jrt-m't) is the breath (t'w) of the nose (fnd).«²⁷

Insbesondere wenn man den »Oasenmann« als eine Abhandlung über die M'at versteht, so liegt in dieser fünffachen Erwähnung von M'at im eschatologischen Kontext deren Kulminationspunkt:

»Do Truth for the Lord of Truth,
whose Truth has Truth!
Reed, roll, palette of Thoth,
may you avoid doing evil (jrt-jyt)!
Only the good (nfr) act of the good man (nfrt) is
good (nfr) beyond him.
But Truth itself is for eternity,
It descends in its doer's (jrr) hand to the necropolis;
he is entombed, earth joins with him;
but his name (rn) is not effaced on earth (t').
He is remembered for his goodness.
It is the standard of God's word (mdw-ntr).«²⁸

Der Kontext wird aufgespannt durch das M'at-Tun, das für den Herrn der Wahrheit oder der M'at geschieht. Kurz danach wird die M'at der Ewigkeit erwähnt, die mit einer guten (nfr) Tat eines guten Menschen (nfrt) kontrastiert wird und sogleich mit ihr zusammen in eine dynamische textuelle Bewegung versetzt. Zunächst bewegen sich beide nach unten, in

22 B1 232f.

23 B2 109 – B2 110.

24 B1 189f.

25 Jeffers: *Embodying Justice*, 432.

26 Mit Caraus: *Dissent*, 138–139. Das ist weder konservativ noch revolutionär (Graneß: *Philosophie in Afrika*, 247 über Jeffers: *Embodying Justice*), sondern eben veridiktional oder parrhesiastisch.

27 B1 176 – B 177.

28 B1 334 – B1 342.

einem narrativen Abstieg. Der sterbliche Maât-Tuende wird während des Sterbens von der Maât in einer eschatologischen Bewegung in die Grabstätte geleitet. Und dann wird eine eschatologische Transfiguration des Körperlichen ins Sprachliche erzählt: der sterbende Maât-Tuende verbindet sich unter der Erde mit der Erde, doch sein Name bleibt über der Erde erhalten.

Hiernach geht die Bewegung des Textes wieder nach oben. Für das Gute, das er getan hat, wird er über der Erde erinnert, sein Name wird nicht ausgelöscht. Der narrative Aufstieg erreicht seinen Höhepunkt, wenn gesagt wird: dies ist der Standard des göttlichen Worts (*mdw-ntr*). Die Erinnerung ist eine sprachliche, eine des geschriebenen und gesprochenen Wortes. Diese Art des Sprechens, des eschatologischen Erinnerns an einen Maât-Tuenden, die kann man wiederum als Maât-Sprechen bezeichnen, worin sich ein Kreislauf des guten, Maât-gemäßen Tuns schließt.

Das Eschatologische wird somit vor allem durch drei Elemente ausgemacht: 1. die Ewigkeit (*nḥḥ*), die gegeben ist und die nicht in Frage steht und 2. das eigene Überdauern (*wḥ*) angesichts der Ewigkeit, das nicht gegeben sondern abhängig ist vom eigenen Maât-Sprechen und Maât-Tun und wiederum vom Maât-Sprechen der Hinterbliebenen. Und 3. ist das Überdauern in einem eschatologischen Sinn ein Atmen, eine andauernde Teilhabe an den Kreisläufen der Maât. Interessant dabei ist: Im »Oasenmann« wird der praktische Aspekt der Begräbnisriten nicht erwähnt, es wird nur der sprachliche Aspekt des Überdauerns des Namens ausgeführt, der Teil eines Kreislaufs ist des Maât-Sprechens und des Maât-Tuns. Das Eschatologische ist dabei eher der kulturelle Kontext, von dem sich das Philosophische unterscheiden lassen können muss. Die Maât und damit das Maât-Sprechen ist beides, kulturell und philosophisch. Zentral für die Maât ist die kritische Unterscheidung zwischen Maât-Gemäßheit und ihrem Gegenteil, dem Bösen, der Falschheit, der Lüge.

Die große Frage ist, wenn es in der Kultur als gegeben gilt, dass der Maât zu folgen ist – was passiert, wenn sich im Großen und Ganzen alle einig sind, dass der Maât gefolgt wird, tatsächlich jedoch eine

heuchlerische Dekadenz herrscht? Genau das steht zur Diskussion im »Oasenmann«. Ein Raub fand statt, zudem eine unrechtmäßige Ausübung körperlicher Gewalt, ohne dass das anfangs überhaupt beklagt werden durfte. Die Ratgeber des Oberdomänenvorstehers raten zu einer äußerst pragmatischen Vorgehensweise, verneinen das Dramatische der Situation und meinen, eine simple Rückzahlung genüge. Sie schätzen die Situation derart ein, dass alles seinen angemessenen Gang gehe, der Maât gemäß. Der Funktionär schweigt. Eine Sprachregelung ist etabliert. Und in dieser Situation äußert der Oasenmann umfassende Kritik, in der Eschatologisches zusammengeht mit Sprachlichem und Kosmopolitischem, wenn er den Funktionär Rensi mit folgenden Worten anspricht:

»A mortal dies with his underlings.
Will you then be a man of eternity (*nḥḥ*)?
It is wrong, surely, that the scales have tilted
the plummet wandered
the truly upright man become a stray?
Look, Truth flees from under you,
exiled from its place,
the officials are doing evil (*jrt-jyt*);
the standard of speech (*tp-ḥsb n-mdt*)
is being partial,
and the judges are snatching what it takes –
this means that he who twists speech from its
rightness
is making things go wrong to it thereby;
the breath-giver (*rdj-tḥw*) is now at a loss on the
ground;

He who breathes calmly is making people pant.«²⁹

Der Funktionär wird vor eine Alternative gestellt: entweder er stirbt mit seinen Untergebenen, oder wird ein Teil der Ewigkeit. Um ein Teil der Ewigkeit zu werden, gilt es, die Falschheit anzuerkennen, und darüber hinaus anzusprechen, sollten die Waagschalen der Waage nicht ordnungsgemäß tariert sein, sollte das Lot beim Messen nicht ruhig bleiben und sollte dem aufrichtigen Mann kein fester Platz zugestanden werden. Wenn diese Missstände herrschen, ohne dass

29 B1 126 – B1 131.

sie als Missstände benannt werden, verschwindet die Ma'at, und ihre Position und Funktion des irdischen Fundaments der Hierarchien bleibt leer.

Wenn die Ma'at verschwindet, führt das gleichzeitig dazu, dass das Atmen erschwert wird, denn sie funktioniert als lufthafte Zirkulation zwischen den Hierarchien und zwischen Erde und Sonne. Und eng damit verbunden sind die Normen der Sprache. Wenn nicht der Ma'at gemäß gesprochen wird, ohne Ma'at-Sprechen, verschwindet die Unparteilichkeit, schon auf der Ebene der Sprache. Multiperspektivisches Ma'at-Sprechen ist ein wahres und gerechtes Sprechen, das die Sprache vor dem Verlust der Normen bewahrt, der zu einem ungerechten und parteiischen Bias in der Sprache selbst führt.

Das führt wiederum dazu, dass der reziproke Kreislauf des Atmens unterbrochen wird; der, der vorher am Kreislauf des Atmens Teil hatte, indem er Atem ermöglicht und gegeben hat, liegt am Boden, die Leute ringen nach Luft. Das Atmen, genauer: die Schwierigkeiten beim Atmen sind ein Indiz dafür, dass der Kreislauf der Ma'at unterbrochen ist, dass nur gesagt wird, alles sei Ma'at-gemäß, dass darin jedoch eine Dekadenz der Normen der Sprache entstanden ist. Im »Oasenmann« gibt es eine Verbindung von normengemäßer Sprache und Atmen, genauer: ohne normengemäße Sprache kein Atmen. Das multiperspektivische Ma'at-Sprechen ist die beste Art und Weise des Sprechens – die Lüge, Parteilichkeit der Sprache und die Fehlgeleitetheit der sprachlichen Normen die schlechteste. Das verhinderte Atmen zeigt die Parteilichkeit der Sprache, den Verlust der sprachlichen Normen.

Das Atmen ist dabei nicht nur eine rein persönliche Angelegenheit, sondern etwas, das gemeinschaftlich erhalten werden kann und muss. Das Bildelement des Atmens der Nase impliziert, dass es eine gemeinschaftliche Angelegenheit ist, wenn die Luft zum Atmen verschwindet.³⁰ Das gemeinsame Rühmen und Ma'at-Sprechen erzeugt eine Gemeinschaft des tiefen, vollen Atmens. Es geht nicht darum, dass ein:e

Einzelne:r besonders gut atmen kann oder gar dass ein:e Einzelne:r gewaltsam am Atmen gehindert wird. Ein Kreislauf der Reziprozität ist unterbrochen, wenn der Atemgeber am Boden liegt und nicht atmen kann. Der im Text nur implizierte gleichermaßen zirkuläre und reziproke Imperativ »Lass den anderen atmen, der Dir Atem gibt, damit er Grund hat, Dich atmen zu lassen« wurde nicht befolgt. Atmen hat somit nicht nur eine eschatologische Bedeutung im Überdauern, sondern eine gleichermaßen gemeinschaftliche und kosmopolitische, in einer Kosmopolitik des Atmens.³¹

Ein Kreislauf von *nfr* und Ma'at findet sich ganz ähnlich außerhalb der Eschatologie, genauer, auf ideographischer Ebene. Das Bildliche muss in Kemet besonders dominant gewesen sein, insbesondere aufgrund der kulturellen Wirksamkeit der Hieroglyphen, die vor allem in der Architektur Anwendung fanden.³² Der »Oasenmann« ist uns zwar in hieratischer Schrift auf Papyrus überliefert, doch diese Schriftzeichen waren jeweils nur Vereinfachungen und Kurzschreibweisen von Hieroglyphen. Wie bereits dargelegt, ist das multiperspektivische Ma'at-Sprechen des Oasenmanns gleichzusetzen mit seiner perfekten oder schönen (*nfr*) Rede. Die Hieroglyphe *nfr*,  (Gardiner F35) zeigt ideographisch die Kehle mit Speiseröhre und Luftröhre sowie das Herz (*jb*). Die Verbindung von Ma'at und Kehle ist in der kemetischen Kultur so eng, dass Bergman von einem kemetischen »Ma'at-Kehle-Komplex« sprechen kann.³³ Der Ma'at-Kehle-Komplex hat einen körperlichen, physiologischen und somit von allen geteilten Aspekt, in dem Nahrungs- und Luftzufuhr verbunden sind mit der lautgebenden Funktion der Kehle. Bergman erwähnt den »Kultgesang«. Im Kontext des physiologischen Ma'at-Kehle-Komplexes wäre die Form des Kreislaufs also diese: die Ma'at als Lebensgeberin bringt dem Körper Luft. Das befriedigt das Herz. Das Herz ist in einem

31 Eine Kosmopolitik des Atmens impliziert die Möglichkeit noch weiterer Kosmopolitiken (Banham: *Introduction*, xv), die der Migration zum Beispiel oder die des Reisens.

32 Fitzenreiter: *Sense and Serendipity*.

33 Für das Folgende siehe Bergman: *Ich bin Isis*, 185–188.

30 Raimondi: *Freedom*, 76.

Gleichgewicht mit dem Ma'at-gemäßen Zufluss von Luft (und Nahrung), und dieses Gleichgewicht äußert sich darin, dass die lautgebende Funktion der Kehle in einem Gleichgewicht mit dem Herzen ist und daher Ma'at-gemäße Laute von sich gibt, eben schöne (*nfr*) Rede (oder Kultgesänge). Wird die Luftzufuhr blockiert, ist rein physiologisch kein Singen und kein körperliches Sprechen möglich.

Wenn der Elende nicht atmen kann, wenn seine Nase blockiert ist, ist dies eine Evidenz dafür, dass ein Raub stattfand, dass der Ma'at nicht Genüge getan wird. Dieserart ist die Verbindung zwischen dem Elenden, seinem Besitz und dem Atmen.

»Do not rob a wretch (*hrwr*) of his belongings!
Helplessness – you know what it is:
a poor man's (*m'jr*) belongings are his breath (*t'w*)
– taking them is suffocating him (*dbb-fnd* [blocking the nose]).«³⁴

Indem der Funktionär Rensi den Diebstahl des niederen Beamten nicht korrigiert und bestraft, macht sich der Funktionär des gleichen Verbrechens mitschuldig. Der Oasenmann hat die Perspektive des Elenden inne und bezeugt gleichzeitig, dass er hilflos ist, in einer eschatologischen Schwellensituation, also dabei ist, zu sterben. Dass diese Sterblichkeit eine des verstummenden Erstickens ist, das ist sowohl ein weiteres Bild als auch ein physiologischer Zustand, dem Ma'at-Kehle-Komplex zugehörend. Die Habseligkeiten des Elenden sind so unbedeutend, so wenig sichtbar, so leicht, dass sie mit Atemluft gleichgesetzt werden können. Während das Ma'at-Tun das Atmen der Nase ist, ist die Abwesenheit von Hilfe und das allzu nahe liegende Ausspielen von Übermacht das Blockieren der Nase. Es ist also der Elende, dessen Nase zuerst blockiert wird, der zuerst das Indiz liefert, dass der Ma'at-Kreislauf unterbrochen ist – wenn er das ist.

Zusammengefasst wird deutlich, dass die Kosmopolitik des Atmens einen zentralen Aspekt des kemetischen Ma'at-Kreislaufs darstellt. Das herkömmliche Ma'at-Sprechen einerseits als Rühmen oder Bitten und andererseits als Ordnen und Einteilen amalgamiert

der Oasenmann zu einem multiperspektivischen Ma'at-Sprechen. Als Veridiktion ist es philosophisch und als Dissens, der sich auf die Ma'at als Universelles bezieht, ist es kosmopolitisch. Die Ma'at hat sowohl einen politischen Aspekt als Gerechtigkeit und gelingende Staatsherrschaft wie auch einen kosmologischen Aspekt in der Verbindung mit der Erde, dem Wind und der Sonne. Die Schilderungen des Kosmos ohne einen funktionierenden Ma'at-Kreislauf verdeutlichen die kosmischen Auswirkungen nicht Ma'at-gemäßer Politik. Das Ma'at-Sprechen des Oasenmanns beschreibt sowohl den Defizienzmodus des Kosmos ohne Ma'at als auch die Maßnahmen zur Erhaltung des Ma'at-Kreislaufs. Bereits die Performativität des Ma'at-Sprechens befördert die Ma'at, genauso wie die umfassende multiperspektivische Beschreibungsleistung und im Negativen das Äußern von Kritik. Das Ma'at-Sprechen ist keine Ausdrucksform, in der eine innere oder abstrakte oder logische Wahrheit ausgedrückt wird, sondern es ist die gelingende und richtige Art und Weise, auf den Kosmos Bezug zu nehmen, Benennungen zu finden und seine Prozesse richtig einzurichten. Dies ist die kemetische Form der Wahrheit. Und die zugehörige sprachliche Arbeit und Organisationsarbeit ist das Ma'at-Sprechen. Die darin enthaltene Welthaftigkeit wird getragen vom Luft-Aspekt des Ma'at-Kreislaufs. Denn im Ma'at-Kehle-Komplex bringt Atmen das Ma'at-Sprechen hervor, insbesondere das Rühmen. Ma'at-Sprechen wiederum fordert und bewirkt damit in der Gemeinschaft der Atmenden weiteres Ma'at-Sprechen und darüber hinaus Ma'at-Tun. Das Ma'at-Tun seinerseits ist »das Atmen der Nase«. Umgekehrt zeigt sich durch Ersticken, wenn der Ma'at-Kreislauf unterbrochen ist, und zuerst zeigt sich dies aufgrund ihrer Verletzlichkeit an den Elenden.

5. KOSMOPOLITIK DES ATMENS IM »ZHUANGZI«

Um die kemetische Kosmopolitik des Atmens noch etwas kontrastreicher zu fassen, kann sie mit jener verglichen werden, die sich im frühen Daoismus findet, hier in einer Verbindung mit Praktiken des Atmens,

³⁴ B1 262 – B1 266.

qi, 氣.³⁵ Denn in jenem daoistischen Text namens »Zhuangzi« findet sich ein kosmologisches, Himmel und Erde umfassendes Verständnis des Atmens, das wiederum mit dem Politischen in einem Verhältnis steht. Das physikalische Atmen erzeugt physikalisch Töne, im »Zhuangzi« wird der Übergang von physikalischen Tönen zu Wörtern betrachtet. Und exakt in diesem Zusammenhang erscheint das Dao (*dao*, 道) allererst, stets jedoch entschieden ungreifbar. Die Praktik, mittels derer das Dao dennoch gesammelt werden kann, ist das Fasten des Herz-Geistes, das eine Atemtechnik mit umfasst. Diese Selbstkultivierungs-Praktiken bleiben nicht stehen bei der Konstitution eines daoistischen Weisen (*sheng ren*, 聖人), der durch die Ferse atmet,³⁶ sondern sie schließen eine minimalistische Politik des kosmologischen Alles-unter-dem-Himmel (*tian xia*, 天下) mit ein, um somit eine Kosmopolitik des Atmens aufscheinen zu lassen.³⁷

Beginnt man das »Zhuangzi« zu lesen, so fällt auf, dass das Dao allererst im zweiten Kapitel unter den sieben der Inneren Kapitel eingeführt wird. In diesem Kapitel, »Gespräch über das Angleichen der Dinge« betitelt, wird anfangs im Kontext des Selbstverlustes (*sang wo*, 喪我) des Weisen von der Klangwelt der Menschen (*ren lai*, 人籟), der Erde (*di lai*, 地籟) und des Himmels (*tian lai*, 天籟) erzählt, die in der Beschreibung einander angeglichen werden, weil in ihnen jeweils Töne durch physikalische Luftbewegungen entstehen, wenn Luft durch einen engeren Raum gepresst wird. Der weise Meister Qi sagt, dass der Atem (*qi*, 氣) des Erdballs Wind (*feng*, 風) genannt

wird. Das Windheulen (*liao*, 寥) nimmt mit der Stärke der Luftbewegung zu. Ebbs der Windatem ab, »sind alle Öffnungen (*qiao*, 竅) leer (*xu*, 虛)«. ³⁸ Die Dinge und die Luft verhalten sich gleich, sei es in der Klangwelt der Erde, in der der Menschen oder in jener des Himmels. Der umfassende und kosmologische Aspekt des Atmens (*qi*, 氣) zeigt sich an dieser Stelle, und die Wichtigkeit der Leere deutet sich an.

Kurz danach wird im gleichen Kapitel auf den Zusammenhang von Luft (*chui*, 吹) und Worten (*yan*, 言) hingewiesen, und in diesem Kontext wird das Dao allererst erwähnt. Ein komplexes Spiel von Gleichheiten und Unterscheidungen wird eröffnet, ausgehend von jener Unterscheidung von Worten und Luft. Sie besteht darin, dass Worte etwas (*you*, 有) sagen. Dieses Etwas, das gesagt wird, ist nicht selbstverständlich verbunden mit Tönen. Das Piepsen eines Kükens unterscheidet sich ganz ähnlich von Luft durch seinen spezifischen Klang; und ob mit diesem Piepsen wirklich etwas gesagt wird, bleibt unentschieden, insbesondere, wenn man es mit unklarem Gerede von Menschen vergleicht. Neben der Klarheit der Rede hilft Wahrhaftigkeit (*zhen*, 真), wenn es um das Etwas geht, worüber geredet wird. Heuchelei (*wei*, 偽) dagegen erschwert den Zugang zu jenem Etwas. Doch sowohl Wahrhaftigkeit als auch Heuchelei verbergen das Dao, das unvermittelt als Teil einer Frage zum ersten Mal im Text auftaucht. Parallel haben genauso die Worte einen Verbergungs-Effekt, »wenn es um ›wahr‹ (*shi*, 是) und ›falsch‹ (*fei*, 非) geht«. ³⁹ Wahrhaftigkeit und Heuchelei haben einen sprachlichen Aspekt. Das Dao ist sprachlich nicht verlustfrei auszudrücken, es verbirgt sich, wenn es um jene Unterscheidungen geht. Die Änderungen, in denen sich das Dao zeigt, sind zu kleinteilig für sprachliche Bezeichnungen und zu kleinteilig für die Kategorien von Wahrhaftigkeit und Heuchelei. Die Unterscheidung von Worten und Luft ist hinsichtlich des Daos weniger wichtig. In sprachlich verfassten Argumentationen geht es sowohl um Wahrhaftigkeit und Heuchelei als auch um Wahrheit

35 Goldin: *Linguistics*, 88.

36 Zhuangzi, 67.

37 Heubel: *Chinesische Philosophie* behandelt das ausführlich in seinem Kapitel »Das Atmen der Freiheit«. Er sieht jedoch keinen Weg, den kosmologischen Aspekt des *qi* in seiner Interpretation mit zu transportieren, aufgrund des dabei stets drohenden Abrutschens ins Esoterische, Universalistische und Imperiale. Wenn man das *qi* dagegen kosmopolitisch interpretiert, so ist dies unauflöslich verbunden mit dem Pluralen, und das Universale steht in einer Verbindung mit Widerspruchspraktiken, an deren Schilderungen das »Zhuangzi« reich ist.

38 Zhuangzi, 20.

39 Ebd., 24.

und Falschheit. Der daoistische Weise braucht somit eine Alternative zu Argumentationen, zu dem Hin und Her des »Jenes« und »Dieses« als Charakterisierungen des Etwas (*you*, 有).

»Daher befasst sich der Weise (*sheng ren*, 聖人) nicht mit Argumentationen, sondern beobachtet die Natur (*tian*, 天) – so findet er das Richtige (*shi*, 是). [...] Wo jenes und dieses keinen Gegensatz bilden, spricht man vom Dreh- und Angelpunkt (*shu*, 樞) des Dao.«⁴⁰

Im Beobachten der Natur (im Chinesischen steht Himmel, *tian*, 天) wird das Richtige gefunden und dennoch das Dao nicht verloren. Damit die Türangel (*shu*, 樞) funktionieren kann, braucht sie eine Ungebundenheit, einen Zwischenraum, eine Leere. Zhuangzi führt im nächsten Satz den Ring (*huan*, 環) an, in dessen Mitte eine Leere ist. Das Dao braucht eine Leere, um gefunden zu werden. Und diese Leere wiederum ist mit dem Atmen (*qi*, 氣) verbunden, in kosmologischer Hinsicht genauso wie hinsichtlich daoistischer Praktiken. So wird im vierten Kapitel »In der Menschenwelt«, in dessen Kapitelüberschrift das Politische bereits mitschwingt, das Fasten des Herz-Geistes eingeführt, als ein weiterer richtiger Umgang mit dem Dao. Charakterisiert wird es im Text über das Hören und das Atmen. Erneut wird zuerst auf das Atmen (*qi*, 氣) eingegangen und dann mit dem Atmen die Leere (*xu*, 虛) verbunden, die eine Voraussetzung für das Sammeln des Dao ist:

»Beschränke deinen Willen auf eines, höre nicht mit den Ohren, höre mit dem Herz-Geist, höre nicht mit dem Herz-Geist, höre mit dem Atem (*qi*, 氣). Beschränke das Hören auf die Ohren, beschränke den Herz-Geist auf das Erkennen der Zeichen. Atme (*qi*, 氣) frei und harre der Dinge. Das Dao lässt sich sammeln nur im Zustand der Leere (*xu*, 虛). Der Zustand der Leere (*xu*, 虛), das ist Fasten des Herz-Geistes.«⁴¹

Diese Ermahnung zum Fasten des Herz-Geistes geschieht bereits im Kontext von Politik und wird in die-

sem Kontext eingeführt.⁴² Ohne das Fasten des Herz-Geistes führt politisches Handeln in einer Situation, in der Ungerechtigkeit herrscht, notwendigerweise zu sich verschärfenden Gegensätzen und damit in den Konflikt und damit wiederum zu mehr Grausamkeit und Blutvergießen. Der gebildete Weise, der sich in politischem Handeln versucht, wird hier explizit eingeschlossen. Nur wenn man die politischen Parteien sehr gut kennt und man selbst in einem Zustand der Leere ist und somit das Dao sammeln kann, verspricht politisches Handeln laut Zhuangzi Erfolg.

In Zhuangzis Chinesisch gibt es eine eigentümliche Nähe von Staat und Himmel, entweder als *tian* (天) oder als *tian xia* (天下). Zhuangzis Geschichten wimmeln von Figuren des Weisen, selbst erfundenen, mythischen und historischen. Von Weisen wird das Wissen erwartet, wie der Staat zu regieren ist. Im siebten Kapitel, dem letzten der Inneren, mit dem Titel »Antworten für Herrscher und Könige« (*ying di wang*, 應帝王) findet sich eine Szene mit einem namenlosen Weisen:

»Warum wühlst du meinen Herz-Geist mit der Frage auf, wie der Staat zu regieren (*zhi tian xia*, 治天下) sei?« [...] Der Namenlose erwiderte: »Lass deinen Herz-Geist herumspazieren im Einfachen (*dan*, 淡), vereine deinen Atem (*qi*, 氣) mit Teilnahmslosigkeit (*mo*, 漠), entsprich den Lebewesen (*wu*, 物), so wie sie sind (*zi*, 自), und gib dem Eigennutz (*rong si*, 容私) keinen Raum – so ist der Staat geordnet (*tian xia zhi*, 天下治).«⁴³

Politik und politisches Handeln: schon das Reden darüber wühlt den Herz-Geist auf, selbst das des Namenlosen. Es geht darum, ein politisches Handeln zu verfolgen, das der Aufgewühltheit entgeht. Das Einfache (*dan*, 淡) in dem der Herz-Geist herumspazieren (*you*, 遊) soll, wird oft als das Schwache, Geschmacklose, Wässrige übersetzt. Die ganz ähnlich gelagerte Fadheit ist ein wichtiger ästhetischer und – wie sich zeigt – gleichermaßen ein politischer Wert im chine-

40 Zhuangzi, 25.

41 Ebd., 45.

42 Heubel: *Chinesische Philosophie*, 338f.

43 Zhuangzi, 85.

sischen Denken (*ping dan*, 平淡).⁴⁴ Der Herz-Geist ist ein politisches Element, das durch Selbstkultivierung geformt werden kann. Der Atem steht zwischen einerseits der Selbstkultivierung und andererseits allen Lebewesen oder Dingen in ihrem natürlichen Verhalten (*wu zi*, 物自). Wenn zudem der Eigennutz (*rong si*, 容私) verhindert wird, so ordnet sich alles unter dem Himmel von selbst (*tian xia zhi*, 天下治). Das ist minimalistische Politik: Je weniger Eingriff, desto besser.

Im Umkehrschluss lässt sich festhalten, dass im »Zhuangzi« die Gegenwartsanalyse lautet, dass die Ordnung der Natur durcheinander geraten ist, dass Chaos (*luan*, 亂) herrscht, und dass sich das in der Natur zeigt, »dass sich die vielschichtige Natur (*tian*, 天) nicht vollendet, dass die Viehherden auseinanderlaufen und die Vögel nachts schreien, das Unglück, dass Gräser und Bäume eingehen und die Insekten verschwinden – all das ist der Fehler der Herrschenden (*zhi ren*, 治人)!«⁴⁵

6. ZUSAMMENFASSUNG

Jetzt ist es möglich, auf das Atmen in der Kosmopolitik des Atmens einzugehen und die daoistische Idee von der kemetischen abzuheben. Die daoistische Kosmopolitik des Atmens ist angelegt im chinesischen und insbesondere daoistischen Verständnis des Atmens, *qi*, 氣. Das *qi* selbst ist nicht ausschließlich kosmisch zu verstehen und somit weder tendenziell unpolitisch noch esoterisch. Im »Zhuangzi« ist es zutiefst politisch, wie die verschiedenen Ratschläge zeigen, wie zu regieren sei, in denen das *qi* explizit herausgehoben wird. Wichtig ist darüber hinaus, dass das *qi* unseren pluralischen Leibern zugehört, sowie dass keine universalistische Idealform des *qi* propagiert wird als Teil von Herrschaftsansprüchen.⁴⁶ Dabei ist das *qi* eines der wichtigsten Elemente einer chinesischen Selbstkultivierung. Das *qi* wird in Atempraktiken geformt; das Ziel der Leere ist eines, das durch Atempraktiken erreicht wird. Und dies wiederum ist der Weg, gelin-

gende Herrschaft zu gewährleisten – der zur Zeit Zhuangzis jedoch zu wenig gewählt wird, so dass sich die Erde im Chaosmodus befindet und bestimmte Weltabläufe nicht funktionieren. Die Universalisierungsweise des »Zhuangzi« ist eine reduktive; sie besteht darin, vom Wissen und vom Argumentieren auf das Atmen (*qi*, 氣) zurückzugehen und die Leere zu erreichen, in der man zum universellen Dao Zugang hat, und von dort immer wieder neu zu beginnen. Insgesamt ist das Atmen (*qi*, 氣) in der daoistischen Kosmopolitik des Atmens das verbindende Element von Kosmos, Politik und Selbstkultivierung.

Die kemetische Kosmopolitik des Atmens ist der Rahmen des Maât-Sprechens und Maât-Tuns. Das Maât-Sprechen ist ein Sonderfall des Atmens und die Konsequenz des Atmens, das zeigt sich am Maât-Kehle-Komplex. Das multiperspektivische Maât-Sprechen als Dissens, der sich auf die universelle Maât beruft, ist eine kosmopolitische Praktik. Für die kemetische Kultur war es das Maât-Sprechen, das den Maât-Kreislauf in Gang hielt, der Kosmisches und Politisches verbindet. Das Atmen des Elenden ist das Kriterium, das anzeigt, dass der Maât-Kreislauf funktioniert und dass die Erde nicht im Defizienzmodus läuft. Die Elenden sind in der Lage, am Maât-Sprechen teilzuhaben, zu klagen, wenn ihnen ihr weniger Besitz aufgrund Ihrer Machtlosigkeit genommen wird. Das Atmen in der kemetischen Kosmopolitik des Atmens ist also sowohl die Voraussetzung des Maât-Sprechens als auch das Kriterium des Funktionierens des Maât-Kreislaufs.

Der »Oasenmann« und der Vergleich mit dem »Zhuangzi« zeigen auf, dass Kosmopolitiken des Atmens in ganz unterschiedlichen historischen Konfigurationen des Körperlichen rekonstruiert werden können. Das philosophische Sprechen entsteht auf unterschiedliche Art und Weise aus dem Atmen. Im Maât-Sprechen ist das Atmen Teil des Maât-Kreislaufs, der wenn unterbrochen auch das Atmen unterbricht. Im »Zhuangzi« ist es das philosophische Sprechen, das kaum mehr ist als ein Atmen und das eine durch den Atem erzeugte Leere benötigt, um Zugang zum Dao zu haben. Philosophisches Sprechen ver-

44 Siehe Heubel: *Chinesische Philosophie*, 327f.

45 Zhuangzi, 118.

46 Heubel: *Chinesische Philosophie*, 273ff.

weist dann nicht auf etwas Innerliches, Eschatologisches oder gar Esoterisches, sondern auf etwas Äußerliches, auf den Kosmos mit seiner Diversität. Nicht das Denken, die Vernunft oder der Geist ermöglichen hier philosophische Praktiken, sondern das Atmen, das sowohl in Verbindung mit der Ma'at als auch mit dem Dao als gleichermaßen körperlich und politisch verstanden wird. Im »Zhuangzi« und im »Oasenmann« haben wir zwei unterschiedliche Arten und Weisen von Universalisierung, einerseits das reduktive Dao und andererseits die Zirkulation der Ma'at, die sich in der Kosmopolitik als multiperspektivischem Ensemble fassen lassen können. Unsere Vorausset-

zung für diese kosmopolitische Beiordnung sind die vielfältigen sprachlichen Überlieferungen, deren behutsame Übersetzungen, auf Praktiken orientierte Lektüren und die naturgeschichtlich entstandene Erdatmosphäre, und eben nicht der Fortschritt der Kulturen oder des Weltgeistes, oder ein eurozentristisches System der Philosophie, das auf Griechenland basiert, mit den diesen zugehörigen Interpretationsschemata. Nicht zuletzt, weil sich Dissens unter Bezugnahme auf Universelles wie auch Veridiktion als philosophische Praktiken schon in Afrika, in Kemet, finden lässt, fast fünfzehn Jahrhunderte vor Sokrates.

LITERATURLISTE

- Assmann, Jan: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München: Beck, 2020 (3. Aufl. [1. Aufl. 1990]).
- Banham, Gary: »Introduction: Cosmopolitics and Modernity«, In: *Cosmopolitics and the Emergence of a Future*, hg. v. ders. und Diana Morgan, Basingstoke/New York: Macmillan Palgrave, 2007, XIII–XVII.
- Bergman, Jan: *Ich bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien (Acta Universitatis Upsalensis. Historia religionum 3)*, Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1968.
- Caraus, Tamara: »Dissent as ›foundation‹ of cosmopolitanism«, In: *Cosmopolitanism without Foundations?*, hg. v. dies. und Dan D. Lazear, Bukarest: Zeta Books, 2015, 117–143.
- dies.: »The horizon of another world: Foucault's Cynics and the birth of radical cosmopolitics«, In: *Philosophy and Social Criticism* 48/2/2021, 1–23.
- El Nabolsy, Zeyad: »Using the Concepts of Hermeneutical Injustice and Ideology to Explain the Stability of Ancient Egypt During the Middle Kingdom«, In: *Journal of Historical Sociology* 33/2020, 1–26.
- Fitzenreiter, Martin: »Sense and Serendipity. Zur Ambiguität pharaonischer Bildschriftlichkeit«, In: *Imaging and Imagining the Memphite Necropolis* hg. v. Vincent Verschoor, Arnold Jan Stuart, Cocky Demarée, Leiden/Leuven: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten Peeters, 2017, 177–200.
- Goldin, Paul R.: »The Linguistics of Chinese Philosophical Keywords«, In: *The Routledge Handbook of Chinese Language and Culture*, hg. v. Liwei Jiao, Milton Park: Taylor & Francis, 2024, 83–98.
- Graneß, Anke: *Philosophie in Afrika. Herausforderungen einer globalen Philosophiegeschichte*, Berlin: Suhrkamp, 2023.
- Heubel, Fabian: *Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven*, Hamburg: Meiner, 2021.
- Holenstein, Elmar: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich: Ammann-Verlag, 2004.
- Jeffers, Chike: »Embodying Justice in Ancient Egypt: The Tale of the Eloquent Peasant as a Classic of Political Philosophy«, In: *British Journal for the History of Philosophy* 21/3/2013, 421–442.
- Kurth, Dieter (Hg. u. Übers.): *Der Oasenmann*, Mainz: v. Zabern, 2003.
- Matić, Uroš: *Ethnic Identities in the Land of the Pharaohs (Elements in Ancient Egypt in Context)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

- Parkinson, Richard B. (Hg. u. Übers.): *The Tale of the Eloquent Peasant: A Reader's Commentary*, Hamburg: Widmaier, 2012.
- Raimondi, Francesca: »Freedom of Breath«, In: *Breathe – Critical Research into the Inequalities of Life*, hg. v. Sandra Noeth und Janez Jansa, Bielefeld: Transcript, 2023, 54–79.
- Roth, Ann Macy: »Building Bridges to Afrocentrism. A Letter to My Egyptological Colleagues«, In: *Annals of the New York Academy of Sciences*, 775/1/1995, 313–26.
- Saar, Martin: »Rethinking critique and theory«, In: *Constellations* 30/2023, 426–430.
- Van de Mieroop, Marc: *A History of Ancient Egypt (Blackwell History of the Ancient World)*, Hoboken: Wiley, 2021.
- Zhuangzi 莊子. *Das Buch der daoistischen Weisheit*, übers. v. Victor Kalinke, Stuttgart: Reclam, 2019 (chinesische Zeichen nach <https://ctext.org/zhuangzi>, [05.05.2024]).