

Günter Wohlfart

Zhuangzi

# HERDER spektrum

Band 5097

## Das Buch

Zhuangzi (Dschuang Dsi) ist einer der größten Meister der Weltliteratur und Weltphilosophie. Was macht seine bleibende Größe in spiritueller Hinsicht aus? Was ist es, das ihn auch für Zeitgenossen heute noch zu einer spannenden Lektüre macht, voller Lebensweisheiten und existentieller Tiefe? Günter Wohlfart bringt das Buch Zhuangzi in seinen wesentlichen Aussagen Lesern des 21. Jahrhunderts nahe und stellt es in einen historischen und philosophischen Kontext. Wir erfahren etwas über die Rezeptionsgeschichte sowie über den Zusammenhang zwischen Zhuangzi und der konfuzianischen sowie anderen philosophischen Traditionen.

Im Hauptteil geht es um das Buch selbst. Ausgehend von der Übersetzung von V. H. Mair (deutsch von Stephan Schuhmacher, Frankfurt 1998) werden einzelne Passagen ausgewählt und an ihnen Schlüsselbegriffe des philosophischen Daoismus verdeutlicht: *dao*, *wu*, *wuwei*, *ziran*. Dabei wird deutlich, welche Relevanz und Aktualität das Denken Zhuangzis für den westlichen Leser heute hat. Auf einem anderen Kontinent und in einer anderen Zeit spricht Zhuangzi seine Leser ebenso unmittelbar an, wie es zu seiner Zeit der Fall war. Es handelt sich beim vorliegenden Buch um keine Anthologie. Im Zentrum steht die gedanklich-existentielle Erschließung und Kommentierung eines bleibend aktuellen Denkers für heute und im Bezug zur täglichen Lebenswelt des Lesers. Ein kurzer Überblick über die vorliegenden Texteditionen und die zugängliche Literatur rundet den Band ab.

## Der Autor

Günter Wohlfart (geb. 1943), Professor der Philosophie an der Universität Wuppertal, zahlreiche Gastvorträge und Gastprofessuren in Europa und Asien, seit 1990 Vorstandsmitglied der Gesellschaft für asiatische Philosophie, zahlreiche Publikationen zur asiatischen Philosophie, u. a. zu Zen-Buddhismus und Daoismus.

Günter Wohlfart

# Zhuangzi (Dschuang Dsi)

Meister der Spiritualität

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gedruckt auf umweltfreundlichem,  
chlorfrei gebleichtem Papier

Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2001

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Satz: DTP-Studio Helmut Quilitz, Denzlingen

Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe 2001

[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

Umschlaggestaltung und Konzeption:

R·M·E München / Roland Eschlbeck, Liana Tuchel

Umschlagmotiv: Hokusai: Philosoph, der einem Paar Schmetterlinge zuschaut.

Farbholzschnitt, 1814/1819

ISBN 3-451-05097-8

# Inhalt

Vorwort . . . . .	000
Einführung . . . . .	000
Vorbemerkung zur Übersetzung . . . . .	000
Herumtreiber und Müßiggänger . . . . .	000
Der egolose Daoist . . . . .	000
Der Tod des Ego und das Flötenspiel des Himmels . . . . .	000
Schlangenschuppen und Zikadenflügel oder: Der Dialog der Schatten . . . . .	000
Dao: Einen Weg gehen . . . . .	000
Das verirrte Kind . . . . .	000
Der Schmetterlingstraum . . . . .	000
Der inspirierte Koch . . . . .	000
Herz – Geist – Fasten . . . . .	000
Keine Eigenheiten . . . . .	000
Fersenatmung . . . . .	000
Das Versteck . . . . .	000
Dao: Ohne Zutun . . . . .	000
Sitzen und Vergessen . . . . .	000
Das Fade . . . . .	000
Der leere Spiegel . . . . .	000
Der Ursuppenkloß Hundun . . . . .	000
Literaturverzeichnis . . . . .	000
Anmerkungen . . . . .	000
Register . . . . .	000



# Vorwort

„Philosophie dürfte man  
eigentlich nur *dichten* ...“

Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen.

Den Weg zu weisen, geneigter Leser, das haben schon viele Meisterdenker versucht. Meistens verstehen sie sich nicht als Wanderer und Bergsteiger, sondern als Wegweiser – und einige von ihnen sind ziemlich verdreht. Sagt im Übrigen nicht der ‚alte Knabe‘ Laozi: ‚Der Weg, den man nennen, weisen und gar zur Methode machen kann, ist nicht der beständige Weg?‘ Frag nicht: ‚Wo ist der Weg?‘ Mach dich auf und geh! ‚Ein Weg vollendet sich beim Gehen‘<sup>1</sup>. Wer wissen will, wie der Weg geht, der muss den Weg gehen. Wer wissen will, wie Reis schmeckt, der muss Reis essen. Die Lektüre der Bücher unserer großen Philosophen – der Weisheitsmeister – ist oft wie die Lektüre der Speisekarte<sup>2</sup>: Der Appetit wird angeregt, wenn er einem angesichts von schwer verdaulichen und unbekömmlichen ‚philosophischen Brocken‘ nicht vergeht. Aber wer essen will, der wird die Speisekarte weglegen müssen.

Einstens bei den Alten hatten sich die Philo-Sophen noch als Weisheitsliebhaber verstanden, deren Wahrheiten sich am eigenen Leibe bewähren mussten. Sie haben um ihr Leben philosophiert. In modernen Zeiten – es hat sich längst herumgesprochen – steht es mit der Weisheitsliebe der Weisheitsliebeprofis nicht zum Besten. Da machen die *Amateure* (von lat. *amare*, ‚lieben‘) ihrem Namen manchmal sogar noch mehr Ehre.

Der Verfasser dieses kleinen Büchleins ist auch bloß ein Philosoph, d.h. ein Mundwerker und Wortemacher. Doch er ist als Sino-philosoph ein Nomade, der aus dem Haus der Gelehrten ausgezogen ist und sich ins unwegsame Gebiet des Daoismus zurückgezogen hat, also ins philosophische Hinterland. Er ist sozusagen ein Euro-dao-

philosoph, oder sagen wir ehrlich: ein Möchtegerndaoist. Sein Standbein ist in Europa, sein Spielbein bewegt sich in China. Jedenfalls ist er keiner von jenen wegweisenden Weisheitsmeistern, sondern eine philosophische Langnase, bei der sich eines Tages im Gedanken an die eigene ungeheure Wichtigkeit ein Gedankenstrich eingeschlichen hat. Eingedenk dieser Wichtigkeit fasste er sich an die eigene Nase und machte sich als langnaseweiser Weisheitslehrling auf den Weg, auf den langen Weg vom eulenernsten, gelehrt-verkehrten Lehrmeister zum Leermeister mit leerem Anfängergeist, der sich selbst auf der Nase herumtanzen kann. Wie aus heiterem Himmel ist ihm unterwegs von weitem ein Lichtlein aufgegangen. Es kam von einem lachenden Dichter-Philosophen aus dem fernen Osten, von Zhuangzi.

Mehr noch als ein großer Lesemeister und Wortkünstler war dieser alte Chinese – soweit ich sehe – ein Lebemeister, oder besser gesagt: ein Lebenskünstler und ein Sterbekünstler. Da war keine Stelle im *Zhuangzi*, die nicht sagte: ‚Du musst dein Leben ändern!‘ Zhuangzi schreibt für sich und Zhuangzi schreibt für dich. Um Goethe beizupflichten: ‚Übrigens ist mir alles verhasst, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren, oder unmittelbar zu beleben.‘ Wer *Zhuangzi* liest, nur um ihn gelesen zu haben, liest ihn nicht richtig. Er will gelebt werden.

Zhuangzi lacht. Wie jener ‚Gartenphilosoph‘ aus dem alten Griechenland könnte auch der Lackbaumgartenaufseher Zhuangzi gesagt haben: ‚Lachen soll man und zugleich philosophieren.‘ Jener alte Grieche, der in seinem Garten im Verborgenen lebte, anstatt zu politisieren, strebte nach der heiteren Meeresstille der Seele, der *galene*.<sup>3</sup> Wenn sich bei heiterem Himmel und leichtem Wind das Meer nur leicht kräuselt und im Hafen die Wellen an der Mole plätschern, dann sagten die Alten wohl, dass das Meer lacht. Lacht einem dabei nicht auch das Herz, wenn es – wie ein leerer Spiegel<sup>4</sup> – die Freiheit und Heiterkeit des Himmels widerspiegelt?

Der große chinesische Dichter Wang Wei (700–761?) schrieb folgendes Gedicht über Zhuangzi:

## Der Lackbaumgarten

Kein aufgeblasener Beamter war jener Mann des Altertums.  
Er hielt sich fern von allen Staatsgeschäften.  
Sein unbedeutend Pöstchen verpflichtet ihn nur,  
im Aufundabschleudern die Baumstämme zu zählen.

Der Verfasser hat den *Zhuangzi* wieder und wieder gelesen – mit wachsender Freude. Der englische Sinologe und Zhuangzi-Übersetzer Herbert A. Giles meinte, dass namentlich ältere Literaten, zurückgezogene Beamte und solche, die ihre Laufbahn verfehlt hätten, ihn gerne läsen. Vielleicht hat er ja Recht.

Der Verfasser hat das vorliegende kleine Büchlein in seinem *Shan Zhuang* (Berg-Hof) in Südfrankreich geschrieben und dabei an Zhuangzi, den lachenden Alten vom Blumenberg in Südchina gedacht. Er verneigt sich tief vor ihm.

Gedankt sei den Sinologen John Minford und David Hawkes, Karl-Heinz Pohl, Hendrik Jäger und Hans-Georg Möller, meinem Assistenten Rolf Elberfeld, Herrn Lukas Trabert vom Verlag Herder sowie meinem Sohn Florian für ihre große Hilfe bei der Arbeit am *Zhuangzi*.

*Günter Wohlfart*

Tuchen, 2001

# Einführung

## Zhuangzi: Werk und Verfasser, Aussprache und Umschrift

*Zhuangzi* ist die bei uns noch etwas ungebräuchliche Wiedergabe zweier chinesischer Schriftzeichen in der seit längerer Zeit in China gebrauchten Pinyin-Umschrift, die sich erfreulicherweise international immer mehr durchsetzt.

Eine andere, ältere Schreibweise ist ‚Chuang Tzu‘, nach der noch immer recht häufig anzutreffenden Wade-Giles Umschrift.

Weitere in Deutschland bekannte Versuche, der chinesischen Aussprache gerecht zu werden, sind ‚Tschuang-Tse‘ (Martin Buber) und ‚Dschuang Dsi‘ (Richard Wilhelm). Letztere Schreibweise scheint der korrekten Aussprache – etwa: ‚Dschuangdz(e)‘ – noch am nächsten zu kommen.

*Zhuang*<sup>5</sup> ist der Familienname des angeblichen Verfassers des gleichlautenden Werkes. *Zi*, das auch in *Kongzi* (Konfuzius), *Mengzi* (Menzius) *Laozi* (Lao-tse) usw. enthalten ist, bedeutet ‚Sohn‘, aber auch ‚Meister‘. *Zhuangzi* bedeutet also so viel wie ‚Meister Zhuang‘.

Von *Zhuangzi* (Meister Zhuang), dem mutmaßlichen Verfasser, muss das Werk unterschieden werden. Es erhielt später während der Tang-Zeit im Jahre 742 durch kaiserlichen Erlass den Ehrentitel: *Nan hua zhen jing*, was etwa so viel bedeutet wie: ‚Das wahre (*zhen*) Buch (*jing*) der südlichen (*nan*) Blüten (*hua*)‘. Richard Wilhelm übersetzt: ‚Das wahre Buch vom südlichen Blütenland‘.

Der *Zhuangzi*, d. h. Meister Zhuang ist höchstwahrscheinlich nicht der Verfasser sämtlicher Kapitel des uns heute vorliegenden Werkes, das man der Einfachheit halber gewöhnlich als *das Zhuangzi* bezeichnet. Diese inzwischen allgemein gebräuchliche Bezeichnungsweise soll im Folgenden beibehalten werden.

## Der Zhuangzi – Biographisches und Legendäres über den Verfasser

Wir wissen wenig über das Leben des Zhuangzi.

Seine Umrisse als historische Gestalt verschwimmen – wie die des Laozi – im Dunkel der Vergangenheit. Wahrscheinlich hat Zhuangzi von 369–286 v. u. Z., also während der kriegerischen Zeit der ‚streitenden Reiche‘ gelebt. Nach dem altchinesischen Historiker Sima Qian (145?–89? v. u. Z.) stammte Zhuangzi aus Meng im Staate Song, vermutlich unweit der heutigen Provinz Henan, südlich des Gelben Flusses. Der Staat Song befand sich seinerzeit unter der Herrschaft des tyrannischen Prinzen Yan, was von erheblichem Einfluss auf Zhuangzis ablehnende Haltung gegenüber dem schmutzigen Geschäft der Politik gewesen sein dürfte. Nach Sima Qians Bericht schlug er den ihm von König Wei aus Chu angebotenen Posten eines Ministers lachend aus mit den Worten, dass er es vorziehe, als armes kleines Schwein frei in seiner stinkenden Suhle zu leben, als sich bei einem Herrscher zu verdingen, sprich: sich in den Sumpf politischer Schweinereien ziehen zu lassen.<sup>6</sup> Zeitweilig soll er als Aufseher in einem Lackbaumgarten gearbeitet haben, der spätestens durch das Gedicht des großen Lyrikers Wang Wei aus der Tang-Zeit unzertrennlich mit Zhuangzi verbunden ist.

Geboren als Sohn einer armen Familie soll er zeitweilig seinen Lebensunterhalt durch die Anfertigung von Strohsandalen verdient haben. Nach einigen Anekdoten dürfen wir uns ihn keineswegs als respektable Persönlichkeit vorstellen, eher wohl als einen armen, in Lumpen gekleideten Mann.

Wer auch immer er gewesen sein mag – oder besser gesagt: wer auch immer die Verfasser gewesen sein mögen, er tritt bzw. sie treten zurück ins Dunkle hinter dem *Zhuangzi*, dem gleichnamigen, in seinem Gedankenreichtum unübertroffenen Werk aus dem frühen China, das auch in spätmodernen Zeiten im Westen noch Licht in das eine oder das andere Gehirn zu werfen vermag.

## Das *Zhuangzi* – das Werk

### *Autorschaft, Gliederung und Edition des Werkes*

Das *Zhuangzi* ist zusammen mit dem *Laozi*, bekannter unter dem Namen *Daodejing* (*Taoteking*) eines der beiden Grundtexte des so genannten philosophischen Daoismus und nicht nur eine der brilliantesten und kompliziertesten, sondern zudem auch noch eine der umfangreichsten Schriften des alten China. Dies mag einer der Hauptgründe dafür sein, dass das *Zhuangzi* im Westen weitaus weniger übersetzt und mithin auch bekannt ist als das kürzere und einfachere *Laozi*.

Der *Zhuangzi*, d.h. Meister Zhuang – wer immer er auch gewesen sein mag – hat nicht das gesamte *Zhuangzi*, d.h. das nach ihm benannte Werk verfasst. Bereits seit dem 3. Jahrhundert ging man in China davon aus, dass die überlieferte Schrift nicht das homogene Werk eines einzigen Autors ist, sondern vielmehr eine Menge Textmaterial enthält, das nicht von jenem *Zhuangzi*, dem legendären Zeitgenossen des Mengzi verfasst sein kann. Vielmehr handelt es sich offenbar um eine heterogene Kollektion von Texten, die aus der Feder verschiedener Verfasser stammen. Insofern spricht man besser von den Verfassern des *Zhuangzi*.

In einer Bibliographie, die in der aus dem 1. Jahrhundert v.u.Z. stammenden ‚Geschichte der Han-Dynastie‘ (*Hanshu*) enthalten ist, wird ein aus 52 Kapiteln bestehender Text mit dem Titel *Zhuangzi* erwähnt. Von diesem vermutlich im 4., 3. oder 2. Jahrhundert v.u.Z. entstandenen und vielleicht von Meister Zhuang (mit)-verfassten *Proto-Zhuangzi* wissen wir lediglich, dass es ihn offenbar gab. Seinen Inhalt kennen wir nicht. Ausgrabungen haben bisher kein Licht auf den im Dunkel der Vergangenheit ruhenden ‚Urtext‘ werfen können.

Die auf uns gekommene Version des *Zhuangzi* stammt aus der Hand des bedeutenden Neo-Daoisten Guo Xiang (gest. 312). Er hat das ihm vorliegende Material wahrscheinlich ausgehend von den Vorarbeiten anderer wie z. B. Xiang Xiu, gesichtet, dabei leider vieles

ausgesondert und manches hinzugefügt und so einen Text von 33 Kapiteln erstellt, der in drei Teile gegliedert ist:

1. Die ‚inneren Kapitel‘ (1–7)

Die meisten *Zhuangzi*-Forscher gehen davon aus, dass diese sieben inneren Kapitel, die vermutlich auch die ältesten sind, den Kern des *Zhuangzi* darstellen und seinen Geist am besten widerspiegeln. Diese als die authentischsten geltenden Kapitel wurden am häufigsten in westliche Sprachen übersetzt.<sup>7</sup> Die in diesem Büchlein vorgestellte Auswahl beschränkt sich auf die ‚inneren Kapitel‘.

2. Die ‚äußeren Kapitel‘ (8–22)

Einige Kapitel wie das Kap. 17, das zu Recht als eines der schönsten des *Zhuangzi* gilt, sowie Kapitel 19 sind von hervorragender Bedeutung für das Verständnis des *Zhuangzi*.

3. Die ‚vermischten Kapitel‘ (23–33)

Hier zeigt sich vielleicht am deutlichsten, dass einige Teile des *Zhuangzi* von einem großen Poeten, andere aber nur von einem kleinen Schreiber zu stammen scheinen, wie Arthur Waley sagte. Guo Xiang war nicht nur der Kompilator und Editor des *Zhuangzi* in der uns heute vorliegenden Form. Er hat auch den ältesten erhaltenen und nach Auffassung einiger berufener *Zhuangzi*-Kenner den besten Kommentar zum *Zhuangzi* verfasst. Andere sehen in Guo Xiangs Arbeit den Versuch, einem daoistischen Text ein konfuzianisches Korsett anzulegen.<sup>8</sup> Wie dem auch sei: In der Tat ist der von Guo Xiang kompilierte, edierte und kommentierte Text die Basis für unsere heutige Arbeit am *Zhuangzi* – wie Burton Watson richtig bemerkt. Guo Xiang ist so unzertrennlich mit dem *Zhuangzi* verbunden – ähnlich wie Wang Bi mit dem *Laozi* –, dass man sich sogar gefragt hat, ob es Guo Xiang sei, der das *Zhuangzi* kommentiert, oder ob es vielmehr das *Zhuangzi* ist, in dem Guo Xiang kommentiert wird.

Am Ende ist festzuhalten: Aus welcher Hand der uns erhaltene Text des *Zhuangzi* auch stammen mag, er ist in seiner Vielfalt nach Form und Inhalt vielleicht das größte Meisterwerk des altchinesischen Denkens.

## Die Sprache

### Bemerkung zum Unterschied zwischen westlicher und chinesischer Schrift und Sprache

Beim Schreiben bedienen wir uns der Sprache und der Schrift. Der Schriftsteller bedient sich ihrer bewusster – oder sollten wir besser sagen: dient ihr bewusster? – als der gewöhnliche Schreiber.

Vereinfachend gesagt: Die griechische Schrift, die hier als altehrwürdiges Beispiel für unsere westliche Schrift dienen möge, ist phonetisch, sie ist eine ‚auditiv‘ orientierte *Lautschrift*. Sie vermittelt eine Vorstellung der Dinge durch Schriftzeichen, die von den Dingen selbst unabhängig sind. So begünstigt sie offenbar die diskursive *Abstraktion*, und die Trennung von Sinnlichem und Unsinnlichem.

Die chinesische Schrift ist eine ‚logographische‘ Schrift, die als piktographische begann. Sie war bzw. ist eine visuell orientierte *Bildschrift*.

Zahlreiche Schriftzeichen stammen direkt ab von einer unmittelbaren Darstellung der Dinge durch Bilder.<sup>9</sup> Sie begünstigt die intuitive *Kon-kretion*, d.h. wörtlich genommen das Zusammenwachsen von Sinnlichem und Unsinnlichem.

Kurzum: Während griechische – wie deutsche – Schriftzeichen musikalischen *Noten* gleichen, gleichen chinesische Schriftzeichen malerischen *Bildern*. Denken wir an die Kalligraphie – das griechische Wort bedeutet ‚Schönschrift‘ –, die im Chinesischen *shufa* ‚Schriftregel‘ heißt.

Zhuangzi, der große Schriftsteller und Dichter hat sich der Bildkraft der chinesischen Schrift und der imaginativen Kraft der chinesischen Sprache meisterhaft bedient.

#### *Der Stil des Zhuangzi*

Stil ist die äußere Form der Sprache als Ausdruck der inneren Form des Denkens.

Durch das Auge blicken das Herz und der Geist. Zhuangzis Auge ist furchtlos – wie Angus Graham treffend sagte. Furchtlos blickt sein Auge ins Offene. Seine Gedankengänge führen ins Freie und Unge-

schützte, oft stellen sie sich – sehr redlich – am Ende in Frage. Nur ein Narr wartet auf Antwort.

Die Führung von Gedanken und Worten ist eine Frage des Wagemuts.

„Der Mutigste [...] ist der, der seine Worte am freiesten zu stellen vermag; denn es ist nichts so schwer, als sie aus ihren festen, falschen Verbindungen zu reißen“, wie Hugo v. Hofmannsthal in seinem „Chandos-Brief“ sagte. „Ver-rückte“ Worte im freien, ungezwungenen Umgang mit dem „Mündlichen“ – z. B. bei lautmalerischen Wortverdoppelungen – zeichnen das *Zhuangzi* in vielen Stücken aus. In dieser Mundart und ihren Redensarten wird kein beschriebenes Blatt vor den Mund genommen, hier wird frei gesprochen.

Oft ist der Zungenschlag der der Glosse. Bizarre Charaktere und schräge Typen kommen vor, bunte Vögel mit seltsamen Namen, keine ernsten grauen Eulen; die Tiere reden „fabelhaft“. Nichts Feierliches, Betulich-Besinnliches, keine Pastoralalbaderei. In exzentrischen Geschichten und ironischen Zitaten, in idiomatischen Wendungen und witzigen Sprachspielen mit Doppeldeutigkeiten, die zu einem unerwarteten Aspektwechsel führen, feiert *Zhuangzi* seine Feier der Schrulligkeit. Ist der Ton des *Laozi* das stille Lächeln des Weisen, so hören wir im *Zhuangzi* das todheitere Lachen des Weisen auch noch über seine eigene Weisheit. Er weiß, es ist nicht weise, zu weise sein zu wollen. Sollten wir von *Zhuangzis* Humor sprechen, wie es viele berufene Kenner wie Angus Graham, Burton Watson, Victor H. Mair u. a. getan haben, oder schwingt in der bekannten Definition des Wortes Humor für uns noch zu viel Trotz mit? *Zhuangzi*, der alte Meister, hatte wohl nichts zu lachen. blieb ihm so, dem alten Schlitzohr, doch noch das Nichts zum Lachen?

Ist die Sichtweise im *Zhuangzi* im Unterschied zur „ethischen“ im *Laozi* eine „ästhetische“ – wie Benjamin I. Schwarz und Li Zehou meinten, oder ist dieses „Entweder-oder“ nicht doch ein West-Etikett? Der Witz<sup>10</sup> und der Feinsinn im *Zhuangzi* ist die Verbindung von Scharfsinn und Tiefsinn. Sie macht die Tiefenschärfe der dichterischen Bilder aus. Die diskursive *ratio*, die tief in sich zu ihrem Grund geht, findet zur Intuition. Wem das *Zhuangzi* schmeckt, dem

werden die abstrakten philosophischen Begriffe schal werden und zerfallen im Mund ‚wie modrige Pilze‘ (Hofmannsthal). Konkrete, lebendige Bilder treten an ihre Stelle. Im *Zhuangzi* zeigt sich, dass das Denken im Grund seines Grundes Dichten ist. ‚Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.‘<sup>11</sup> Die dichterischen Worte in *Zhuangzis tractatus poetico-philosophicus* sind wie Hasenfallen und Fischreusen.<sup>12</sup> Sie sind wie Weinbecher, die dazu bestimmt sind, mit dem Wein der Wahrheit und des Sinnes gefüllt – und geleert zu werden.

Geleerte Worte kann man vergessen. *Ganbei!*<sup>13</sup>

Im 6. Abschnitt des 33. Kapitels, das wohl kaum aus der Feder unseres Dichter-Philosophen selbst stammt, heißt es vom Frei-Stil des *Zhuangzi* in der Übersetzung von Schuhmacher/Mair:

„Mit absurden Formulierungen, extravaganten Worten und ungezügelten Sätzen überließ er sich oft seinen Launen, doch er war niemals voreingenommen und betrachtete die Dinge nicht nur von einem einzigen Blickwinkel. Da er glaubte, alle unter dem Himmel seien der Dummheit anheimgefallen, so dass man nicht ernsthaft mit ihnen reden könne, benutze er Stegreif-Worte für seine ausufernden Darlegungen, Zitate zum Beleg der Wahrheit und Metaphern, um in die Breite zu gehen. Alleinstehend, kam und ging er mit den essentiellen Energien von Himmel und Erde, aber er war den Myriaden Dingen gegenüber nicht überheblich. Er schalt andere nicht, im Recht oder Unrecht zu sein, sondern war im Weltlichen und Gemeinen zu Hause. Auch wenn seine Schriften fremdartig und verwickelt sind, so gibt es darin doch nichts Unrechtes. Auch wenn seine Ausdrucksweise unregelmäßig und bizarr ist, so lohnt es doch, seine Schriften zu lesen – sie sind von unerschöpflicher Fruchtbarkeit. (...) Er ist jemand, der niemals völlig auszuloten ist.“<sup>14</sup>

## *Historischer Hintergrund und philosophischer Kontext*

### Historischer Hintergrund

Wir dürfen wohl davon ausgehen, dass jener legendäre Meister Zhuang, der Verfasser zumindest eines Teils des uns heute überlieferten *Zhuangzi*, während der Zeit der ‚streitenden Reiche‘ (480–221 v. u. Z.) gelebt und etwa ein halbes Jahrhundert vor Ablauf dieser Zeit der ‚kämpfenden Staaten‘ gestorben ist (286 v. u. Z?). Zu dieser Zeit lag die Macht in den Händen von Regenten mehr oder weniger unabhängiger Staaten, die um die Herrschaft rangen und in ständige Machtkämpfe miteinander verstrickt waren. Schließlich gingen aus den Kämpfen zwei Reiche als siegreich hervor: die Qin im Norden und die Chu im Süden. Zhuangzis Heimatland Song lag in einem Gebiet, in dem sich die Kultur der Zentralebene mit dem Einflussgebiet der Chu im Süden verband. In der zweiten Hälfte der vermutlichen Lebenszeit Zhuangzis herrschte in seiner Heimat der Despot Yan (328–286 v. u. Z.), der durch seine Eroberungssucht das Land ins Verderben stürzte.

Trotz der politischen Wirren und des sozialen Chaos war diese kriegerische Zeit in intellektueller Hinsicht eine der interessantesten in der Geschichte Chinas. Wandernde Gelehrte wie der ältere Kongzi (Konfuzius) und Mengzi (Menzius), der Zeitgenosse Zhuangzis, der im *Zhuangzi* übrigens nicht erwähnt wird, zogen auf der Suche nach einem ‚Engagement‘ von Fürstenhof zu Fürstenhof, predigten miteinander wetteifernd ihre Lehren und leiteten damit ein ‚Zeitalter der Philosophie‘ ein.

Hundert philosophische Schulen stritten miteinander um ideologischen Einfluss auf die politischen Machthaber.

Die Heimat Zhuangzis, der, wenn auch ohne politische Ambitionen, durchaus reiselustig gewesen sein muß, lag in der südlichen Mitte der nordchinesischen Ebene und bot günstige Verkehrsverbindungen zu allen Staaten jener Zeit. Sie grenzt im Osten und im Süden an eine wenig erschlossene Naturlandschaft, die, wie Tsung-Tung Chang bemerkte, Eremiten, Räubern und Freidenkern ideale Schlupfwinkel bot. Auch die Heimat Laozis, des legendären Verfas-

sers des *Daodejing*, wird übrigens in dieser für Daoisten und andere Eskapisten idealen Gegend vermutet.

Nach Zhuangzis Tod, am Ende der feudalen Zeit der ‚streitenden Reiche‘, besiegten die Qin – auf deren Namen der Name ‚China‘ zurückgeht – die Chu und errichteten das erste zentralistische chinesische Kaiserreich (221–206 v. u. Z.), dessen grundlegende bürokratische Struktur bis ins 20. Jahrhundert überdauerte.

### Philosophischer und religiöser Daoismus

Zhuangzi war keine ‚Daoist‘. Zu seiner Zeit gab es noch keine ‚Daoisten‘. Das *Zhuangzi* wurde, zusammen mit anderen Schriften, erst im 2. Jahrhundert v. u. Z. als ‚daoistisch‘ bezeichnet. Unser Begriff ‚Daoismus‘ – im Sinn des so genannten ‚philosophischen Daoismus‘ – ist eine Übersetzung des chin. *dao jia* (*tao chia*), d. h. wörtlich ‚Dao-Schule‘.

Das *Zhuangzi* ist neben dem *Laozi* ein Grundbuch dieses so genannten ‚philosophischen Daoismus‘, der vom so genannten ‚religiösen Daoismus *dao jiao*, (*tao chiao*) unterschieden wird. Geht es, grob gesprochen, im ‚philosophischen Daoismus‘ darum, sterben zu lernen (vgl. S. XX)<sup>15</sup>, so ist der ‚religiöse Daoismus‘ durch Praktiken zur Erreichung eines langen Lebens und körperlicher Unsterblichkeit gekennzeichnet.

Theoretische Spekulationen über ein Leben nach dem Tode sind grundsätzlich beiden Richtungen fremd.

Der magisch-religiöse Daoismus entwickelte sich in der späteren Han-Zeit (25–220), in der auch die Verehrung der Person Laozis als Gottheit begann. Während sich der ‚philosophische Daoismus‘ zum Neo-Daoismus entwickelte und es, wie z. B. bei dem *Zhuangzi*-Editor und Kommentator Guo Xiang, zu einer Verschmelzung von konfuzianischem und daoistischem Gedankengut kam, wurde aus Laozis Lehre eine eigene und auch heute noch sporadisch ausgeübte Religion mit Klöstern, Sekten und magischen Praktiken. Die zur Erlangung der Unsterblichkeit angewandten Methoden reich(t)en von der sie mit dem ‚philosophischen Daoismus‘ verbindenden Medita-

tion und Atemübungen<sup>16</sup> über Gymnastik zu Alchemie und sexuellen Techniken. Obgleich das Denken im *Zhuangzi* und im *Laozi* mit der von Aberglauben durchsetzten Volksreligion, in der Laozi als Gott verehrt wird, nur sehr wenig gemeinsam zu haben scheint, so sind doch die Einflüsse der Ersteren auf die Letztere unbestreitbar. Beide Texte enthalten Hinweise auf religiöse Praktiken der Langlebigkeit und der Suche nach Unsterblichkeit.<sup>17</sup> So sinnvoll einerseits eine Unterscheidung von ‚religiösem‘ und ‚philosophischem Daoismus‘ insbesondere zur Vermeidung von Missverständnissen bei westlichen Lesern sein mag, so verfehlt scheint deshalb andererseits eine strikte Trennung zu sein.

Sinologen wie Wolfgang Bauer, Ralf Moritz, Josef Needham, Arthur Waley u. a. haben an die Wurzel des ‚religiösen‘ wie des ‚philosophischen Daoismus‘ im Schamanismus erinnert und darauf hingewiesen, bei der Beschreibung des Daoismus nicht die Verbindungen zu dieser ‚primitiven‘ Religion und Hexerei der nordasiatischen Völker zu vernachlässigen. Dies gilt insbesondere für die Verbindungen zu den geisterbesessenen Priestern, Heilern und Zauberern, die in China *wu* hießen. Die im *Zhuangzi* enthaltenen Gedanken zur Meditation<sup>18</sup> erinnern in der Tat zum Teil an schamanistische Praktiken, an die Trance und Ekstase der Schamanen. Dieser Hinweis sollte nun aber keineswegs so missverstanden werden, als gehe es im *Zhuangzi* im Grunde um schlechte exotische Esoterik oder um numinosen Humbug, kurz: um höheren Blödsinn. Angus Graham hat zu Recht darauf hingewiesen, dass sich im gesamten *Zhuangzi* keine Geschichte findet, in der mit Bewunderung eine Gestalt beschrieben würde, die über Wunderkräfte verfügt. *Zhuangzi* war kein *Magier*. *Zhuangzi*-Kenner wie Donald J. Munro, Benjamin I. Schwartz, Isabelle Robinet, Burton Watson, Richard Wilhelm u. a. haben ihn dagegen mit gewissem Recht als *Mystiker* verstanden. Aber mit der Einordnung in solche Begriffsschubladen ist wenig getan. Nachdem wir gerade der Gefahr einer Reduktion auf Schamanistisches begegnet sind, besteht auch bei dieser Kennzeichnung die Gefahr einer vorschnellen – diesmal christlichen – Umarmung, in der über all den Ähnlichkeiten die spezifischen Differenzen erdrückt bzw. unter-

drückt werden. Deshalb scheint es angebracht zu sein, Zhuangzis Mystik etwas spezifischer als eine poetische Mystik (Wing-Tsit Chan) oder sagen wir einfach als eine lachende Mystik zu verstehen. Das Lachen ist ja nach Kant ‚ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts‘. Nur: hätte Zhuangzi, dieser voll-endete Nihilist, das ‚nichts‘ wohl auch klein geschrieben?

### Philosophischer Kontext

Laozi<sup>19</sup>

Laozi (wörtlich: alter Meister, alter Knabe), ist neben Kongzi (Konfuzius) die berühmteste und einflussreichste Gestalt der chinesischen Geistesgeschichte, aber auch eine der dunkelsten Gestalten des chinesischen Altertums. Das erste umfassende Geschichtswerk Chinas von Sima Qian zeigt bereits deutliche Unsicherheiten bezüglich der wahren Identität Laozis. Abgesehen von der dort erzählten, bekannten Legende, nach der Laozi ein älterer Zeitgenosse und Lehrer des Kongzi gewesen sein soll, der, der Welt überdrüssig, nach Westen aufbrach und auf Bitten des Grenzkommandanten seine Lehre in gut 5000 Worten hinterließ, ist vom Leben Laozis so gut wie nichts bekannt. Die Historizität Laozis ist umstritten.

Trotz aller Unterschiede hinsichtlich Form und Inhalt ist die Ähnlichkeit der Gedankenstellung im *Laozi* und im *Zhuangzi* unübersehbar. Laozi, der mutmaßliche Verfasser – vorsichtiger gesagt: einer der Verfasser – des später so genannten *Daodejing* (*Taoteking*) galt lange Zeit – und auch heute noch gehen, vor allem in China, einige Gelehrte davon aus – als Altmeister der Dao-Schule und Zhuangzi als sein Schüler und Nachfolger. Heutzutage stimmen die meisten Laozi-Forscher jedoch darin überein, dass es unmöglich ist, genau festzustellen, wann Laozi gelebt hat, ja, ob er überhaupt gelebt hat. Laozi erscheint zwar im *Zhuangzi* als einer der daoistischen Weisen, aber dies besagt zunächst schon deshalb nicht viel, weil viele Figuren im *Zhuangzi* offensichtlich fiktiv sind. Zweifellos gibt es Passagen im *Zhuangzi*, in denen eine Sprache gesprochen wird, die derjenigen im *Laozi* sehr ähnlich oder stellenweise sogar mit ihr

identisch ist, aber dies bedeutet, wie Burton Watson ganz richtig bemerkt, noch nicht, dass ein Text früher als der andere ist oder dass eine direkte Beziehung zwischen beiden Texten besteht. Die Verfasser der Texte könnten unabhängig voneinander aus gemeinsamen Quellen geschöpft haben und erst später miteinander in Verbindung gebracht worden sein. Einige renommierte Zhuangzi-Forscher wie Angus Graham halten dafür, dass das zeitliche Verhältnis zwischen dem *Laozi* und dem *Zhuangzi* entgegen der herkömmlichen Auffassung eher so zu sein scheint, dass die älteren Teile des *Zhuangzi*, vermutlich also die sieben ersten, so genannten ‚inneren Kapitel‘, älter sind als das *Laozi* (*Daodejing*). Dieses scheint aber seinerseits älter zu sein als viele Textstücke aus den so genannten ‚äußeren‘ und ‚vermischten‘ Kapiteln des *Zhuangzi*. Wie dem auch sei: Einiges scheint dafür zu sprechen, dass beide Texte, das *Zhuangzi* wie das *Laozi*, in einer der uns überlieferten mehr oder weniger ähnlichen Form vom 2. Jahrhundert v. u. Z. an, d. h. von den Anfängen der Han-Dynastie (202 v. u. Z. – 220) an, im Umlauf waren.

Von sprachlichen und stilistischen Unterschieden einmal abgesehen, besteht einer der wichtigsten inhaltlichen Unterschiede zwischen beiden Texten darin, dass sich das *Laozi* als politischer Text häufiger an den weisen Regenten zu richten scheint und um die rechte Staatsführung dreht, während es im *Zhuangzi* als dem vergleichsweise unpolitischen Text um die rechte Lebensführung und Lebenskunst des ganz gewöhnlichen Sterblichen geht.

### Kongzi (Konfuzius)

*Konfuzius* ist die von den Jesuiten eingeführte latinisierte Form des Namens *Konfuzi*, kurz: *Kongzi*, d. h. Meister Kong.

Kongzi, der von 551–479 v. u. Z. lebte und am Ende der ‚Frühlings- und Herbst‘-Periode bzw. vor Anfang der Zeit der ‚streitenden Reiche‘ wirkte, ist der einflussreichste chinesische Denker, dessen konservative Lehren das politische und soziale Leben Chinas, so wie das Japans und Koreas, weit mehr als Daoismus und Buddhismus bis ins 20. Jahrhundert bestimmte und zum Teil bis heute bestimmt. Vor dem *Laozi* und dem *Zhuangzi* wurde Kongzi im Westen seit der

Zeit von Leibniz, also seit über 300 Jahren, eingehend rezipiert und diskutiert. Seine Lehren sind in seinen ‚Gesprächen‘ (*Lunyu*)<sup>20</sup> überliefert, die von seinen Schülern niedergelegt wurden. Diese Gespräche beginnen mit dem für die Volksbildung bis heute entscheidenden Wort *xue*, ‚lernen‘. Kongzi war einer der zur damaligen Zeit umherziehenden Gelehrten, der von einem Staat zum anderen wanderte in der Hoffnung, seine an alte Traditionen anknüpfenden Vorstellungen von politischen und sozialen Reformen durchzusetzen. Er war davon überzeugt, dass sie die Welt verbessern könnten. Sein Wunsch, seiner Lehre in einem Staat Geltung zu verschaffen, blieb jedoch, ähnlich wie der Platons im fernen Westen, unerfüllt. Der Überheblichkeit, Diktatoren und Führer führen zu wollen, ist, um es mit den Worten zu sagen, die Zhuangzi seinem fiktiven Kongzi in den Mund legt, seit alters wohl nur durch ein ‚Fasten des Herzens‘ beizukommen.<sup>21</sup>

Von zentraler Bedeutung in den ‚Gesprächen‘ sind die Begriffe *ren* (Mit-Menschlichkeit), *yi* (Pflicht, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit) und *li* (Ritual, Höflichkeit, Sittsamkeit). Wichtigste Richtschnur des Handelns und Kern der Morallehre des Kongzi ist die ‚goldene Regel‘ der Gegenseitigkeit: ‚Was man mir nicht antun soll, will ich auch nicht anderen Menschen zufügen‘<sup>22</sup>, bei uns bekannt als Sprichwort: ‚Was du nicht willst, das man dir tu‘, das füg auch keinem anderen zu.<sup>23</sup>

Das soziale Zusammenleben wird auf hierarchische Weise von den ‚fünf Beziehungen‘ bestimmt, die das sittliche Verhalten der Menschen untereinander regeln und jedem seinen festen und unverrückbaren Platz in der Gesellschaft zuweisen. Diese ‚fünf Beziehungen‘ sind die zwischen Vater und Sohn, Fürst und Untertan, älterem und jüngerem Bruder, Ehemann und Ehefrau, Freund und Freund. Die strenge Ordnung in der Familie, der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn usw., ist ein Modell für die Ordnung im Staat.

Man hat mitunter etwas plakativ den Konfuzianismus als soziozentrisches, kultur- bzw. gesellschaftsorientiertes Weltbild dem Daoismus als kosmozentrischem, naturorientiertem Weltbild gegenübergestellt. Dementsprechend stünde auch Kongzi, der Moralist und

‚Ethiker‘, Zhuangzi, dem Artisten und ‚Ästhet‘, gegenüber. Wir tun aber wohl auch in diesem Falle gut daran, unser westliches ‚Entweder-oder‘ durch ein ‚Sowohl-als-auch‘ zu ersetzen und davon auszugehen, dass zu Zhuangzis Zeiten der Konfuzianismus als ethisch-politisches System zur Führung des öffentlichen und familiären Lebens und der Daoismus als spirituell-philosophische Anleitung zur Führung des privaten Lebens des Einzelnen einander nicht kontradiktorisch gegenüberstanden, sondern einander vielmehr komplementär ergänzten. Dies tun sie in veränderter Form zum Teil auch heute noch. Dass beide gut zusammengehen können, zeigt u. a. die Arbeit des Neo-Daoisten und Konfuzianers Guo Xiang, des Editors und Kommentators des *Zhuangzi*, und wie die Entstehung des durch ihn und das *Zhuangzi* mitbeeinflussten Chan- bzw. Zen-Buddhismus zeigt, gehen auch Daoismus und Buddhismus gut zusammen. Dem chinesischen Synkretismus, d. h. der Verschmelzung verschiedener Lehren, ist unser westlicher Purismus, der meint, eine vermeintliche reine Lehre verteidigen oder erkämpfen (!) zu müssen, fremd. Fische können, wie ein chinesisches Sprichwort sagt, in ganz reinem Wasser nicht leben.

Das Bild von Zhuangzis Kongzi, d. h. das Bild der fiktiven Gestalt des Kongzi, wie sie uns im *Zhuangzi* begegnet, ist ein zwiespältiges Vexierbild. Es scheint zwischen Verspottung und Verehrung<sup>24</sup> hin und her zu springen. Dies mag verschiedene Gründe haben, z. B. den einfachen, dass unter den Verfassern des *Zhuangzi* ganz offensichtlich auch solche waren, die mit dem Konfuzianismus sympathisierten. Aber es ist ebenso offensichtlich, dass Zhuangzi in den genannten Passagen aus den sieben ‚inneren Kapiteln‘, in denen man die Stimme des Meisters selbst wiederzuerkennen glaubt, seine eigenen Worte offenbar dem Kongzi in den Mund legt oder in dessen Person auftritt.

Vielleicht brauchen wir bei diesem Maskenspiel wie so oft bei der Deutung des *Zhuangzi* mehr Toleranz für das Doppeldeutige, um den springenden Punkt beim Aspektwechsel nicht zu übersehen.

## Mozi

Der Hauptgegner des Zhuangzi war wohl Mozi (479–438 v. u. Z.), geboren im Todesjahr des Kongzi, Zeitgenosse des Sokrates.

Der konfuzianischen Tugend der Mitmenschlichkeit *ren* stellten Mozi und die späteren Mohisten die utopische Doktrin der alle-vereinigenden, universalen Liebe (*jian ai*) entgegen, die von Zhuangzi kritisiert wird.<sup>25</sup> Im Unterschied zu Kongzi und den Daoisten war Mozi auch einer der wenigen altchinesischen Verfechter der Idee eines anthropomorphen, persönlichen Gottes, der bestraft und belohnt.

Vor allem wegen dieser theistischen und universalistischen Ideen eines gerechten Gottes und der universellen Liebe, aber auch wegen seines Pazifismus haben sich Anhänger des Christentums für den Mohismus interessiert. Altmeister Zhuang hätte sich wohl sehr darüber gewundert, dass christliche Missionare als Übersetzungszauber-künstler später nicht müde wurden, mohistisch-theistische Ideen aus einem daoistischen Hut zu zaubern<sup>26</sup>.

Der Kanon der späteren Mohisten (ca. 300 v. u. Z.) enthält ausgeklügelte Regeln des logischen Denkens und des rationalen Diskurses, wie sie im alten China sonst nicht anzutreffen sind. Deshalb haben sich in Deutschland in letzter Zeit Anhänger der ‚Diskursethik‘ und des ‚kritischen Rationalismus‘ für die späteren Mohisten interessiert, die in der Tat Ähnlichkeiten mit unseren ‚Universalpragmatikern‘ zu haben scheinen. Was das Logisch-Diskursive der Mohisten angeht, so hätte wohl Zhuangzi dem Wort des ‚wilden Weisen‘ Nietzsche aus dem fernen Westen zustimmen können, der meinte: ‚Was erst bewiesen werden muß, das ist nichts wert.‘

Die dogmatische Strenge des frömmelnden Moralisten und Fundamentalisten Mozi – er bekämpfte Musik und Riten als schädlichen Luxus, was im *Zhuangzi* kritisiert wird<sup>27</sup> – spiegelt sich in einem holprigen, allem Poetischen abholden Stil, der ihn vom lockeren *Zhuangzi* himmelweit unterscheidet.

Huizi (*Hui Shi*)

Zhuangzi war ein guter Freund und vielleicht zeitweise auch ein Schüler von Huizi (gesprochen etwa: *Hwäidz(e)*). Der ‚Sprachphilosoph‘ Huizi war einer der Hauptvertreter der ‚Schule der Namen‘ (*ming jia*), die für ihre dialektisch-logischen Dispute bekannt war. Er galt als einer der größten ‚Sophisten‘, der eine Reihe von berühmten Paradoxa entwarf. Zehn davon finden wir im letzten Kapitel<sup>28</sup> ganz am Endes des *Zhuangzi*.<sup>29</sup> Huizi hatte einen bedeutenden Einfluss auf Zhuangzi und könnte – etwa im Blick auf das philosophisch zentrale zweite Kapitel *Qiwulun*, das dem Huizi verpflichtet sein dürfte, als sein rationaler Mentor und sein intellektueller Protagonist bezeichnet werden. Dabei könnten wir auch an das schöne Stück über die ‚Freude der Fische‘<sup>30</sup> denken:

„Zhuangzi und Huizi bummelten (lustwandelten) (*you*) oberhalb des Flusses Hao (auf einem Damm oder über eine Brücke). Zhuangzi sagte: ‚Die Elritzen (*tiao* oder *you*)<sup>31</sup> kommen heraus und tummeln (*you*)<sup>32</sup> sich lustig. Das ist die Freude (*le*)<sup>33</sup> der Fische.‘ Huizi sagte: ‚Ihr seid kein Fisch. Wie könnt Ihr um die Freude (*le*) der Fische wissen?‘

Zhuangzi sagte: ‚Ihr seid nicht ich. Wie könnt Ihr wissen, dass ich nicht um die Freude der Fische weiß?‘ Huizi sagte: ‚Ich bin nicht Ihr. Gewiss weiß ich nichts von Euch. Aber gewiss seid Ihr kein Fisch, so könnt Ihr nicht um die Freude (*le*) der Fische wissen. Ganz klar!‘

Zhuangzi sagte: ‚Bitte entsprechen wir dem Ursprung (wörtlich: kehren wir zurück zur Wurzel) (*ben*).<sup>34</sup> Ihr sagtet: ›Wie könnt Ihr um die Freude (*le*) der Fische wissen?‹ Als Ihr dies sagtet, wusstet Ihr bereits, dass ich um sie weiß, und habt trotzdem gefragt. Ich weiß es von (vom Bummeln) oberhalb des Flusses.‘“

Hier führt Zhuangzi auf sprachspielerische Weise den Huizi in einer spitzfindigen Diskussion ad absurdum. Dieses Stück zeigt, dass es, wie Chad Hansen richtig bemerkte, sicherlich verfehlt wäre, den Zhuangzi als Irrationalisten abzuqualifizieren. Vielmehr war er ein radikaler Rationalist, der der *ratio*<sup>35</sup> so gründlich auf den Grund ging und zu ihren *Wurzeln* vordrang, dass ihr mitunter das Rasonnieren und Vernünfteln verging und dass sie zugrunde ging.

## Rezeption, Beurteilungen, Aktualität

### *Rezeption: Zhuangzi und der Chan- bzw. Zen-Buddhismus*

Der chinesische Chan-Buddhismus, der sich später zum japanischen Zen-Buddhismus weiterentwickelte, ist das Ergebnis eines längeren und komplexen Prozesses der Vereinigung des indischen Mahayana-Buddhismus mit dem chinesischen Daoismus. Wollten wir uns bei diesem verwickelten Beziehungsgeflecht auf die Namen einiger weniger hervorragender Wegbereiter beschränken, so wäre auf indischer Seite an erster Stelle Nagarjuna zu nennen und auf chinesischer Seite – wohl noch vor Laozi – Zhuangzi. Auf die Geistesverwandtschaft von Chan-Buddhismus und Daoismus im Allgemeinen ist von verschiedenen Seiten, in neuerer Zeit z. B. auch von dem renommierten chinesischen Philosophen Feng Youlan (1895–1990) hingewiesen worden. Trotz der augenfälligen Parallelen, die zu der Auffassung führen könnten, den Daoismus als eine Art Proto-Chan-Buddhismus zu betrachten, sollte nicht übersehen werden, dass im älteren Daoismus bei Laozi und Zhuangzi noch viele buddhistische Elemente nicht vorhanden waren und dass er sich trotz aller Ähnlichkeiten in mancherlei Hinsicht auch vom Chan unterscheidet.

Auf die Nähe – und den Abstand – von Chan-Buddhismus und dem *Zhuangzi* im Besonderen wurde von chinesischer Seite, wie z. B. von Wing-Tsit Chan und neuerdings von Li Zehou, von japanischer Seite<sup>36</sup> sowie von westlichen *Zhuangzi*-Kennern und Verehrern immer wieder hingewiesen. So hat z. B. Thomas Merton bemerkt, dass Chan ein Licht auf das *Zhuangzi* und das *Zhuangzi* ein Licht auf den Chan-Buddhismus werfe und dass die wahren geistigen Erben des *Zhuangzi* die Chan-Buddhisten der Tang-Zeit (618–907) gewesen seien. Das *Zhuangzi* war eine Hauptquelle der Inspiration in der chinesischen Landschaftsmalerei und Poesie. In der Tat ließen sich die chinesischen Chan-Buddhisten vom *Zhuangzi* wie von keinem anderen frühen chinesischen Text inspirieren, so dass wir sagen können, dass einer der größten Beiträge des *Zhuangzi* zur chinesischen Kultur die wichtige Rolle war, die er bei der Entstehung des chinesi-

schen Chan- und darüber hinaus des späteren japanischen Zen-Buddhismus spielte, der im Westen zunehmend rezipiert wird.

Der vom Zen beeinflusste, größte japanische Haiku-Dichter Matsuo Basho (1644–1694), um an dieser Stelle nur diesen als prominentestes Beispiel zu nennen, verehrte Zhuangzi tief, dessen Geist in vielen seiner Gedichte bis heute weiterlebt.<sup>37</sup>

### Beurteilungen

Der alte Historiker und erste Zhuangzi-Biograph Sima Qian vermerkt, dass viele Geschichten bei Zhuangzi bloß freie Erfindungen ohne Grundlagen in der Realität gewesen seien. Zu seinem eigenen Vergnügen seien seine Worte ungezügelt hervorgesprudelt, weshalb die Mächtigen sich seiner nicht bedienen konnten. – Dies ehrt *Zhuangzi* sehr.

Wing-Tsit Chan berichtet, dass die Konfuzianer dem *Zhuangzi* immer mehr oder weniger kritisch gegenüberstanden und dass bereits Xun Zi (298–238 v.u.Z?) sagte, dass Zhuangzi eine Vorliebe für die Natur gehabt habe, nicht aber den Menschen kenne. Der einflussreiche Neo-Konfuzianer Zhu Xi (1130–1200) klagte, dass Laozi wenigstens den Wunsch gehabt habe, etwas zu tun, wohingegen Zhuangzi keinerlei Absichten gehabt habe, überhaupt etwas zu tun. Er habe sogar gesagt, er wisse was zu tun sei, aber er wollte es trotzdem nicht tun. Zhuangzi stieß bei den chinesischen Denkern so sehr auf Ablehnung, dass seine ‚Lehren‘ seit dem 5. Jahrhundert von keinem maßgeblichen Gelehrten propagiert wurden. In der Tat scheint der alte Zhuangzi ein rechter Taugenichts und Tunichtgut gewesen zu sein, zumindest jedoch kein Tugut, Heilsbringer und Weltverbesserer. Es scheint so, als habe er es zu Zeiten für das Beste gehalten, ‚es gut sein zu lassen‘, damit ‚es gut geht‘.

Kein Wunder, dass der zeitgenössische Sino-Marxist Li Zehou sagt, Zhuangzis ästhetische Philosophie habe zwar große Künstler inspiriert, dennoch aber einen denkbar negativen Einfluss auf die chinesische Kultur und die chinesische Nation ausgeübt und sei durch ihren Nihilismus und ihre Passivität bis zum heutigen Tage

eine Gefahr für chinesische Intellektuelle. Sie habe eine verhängnisvolle Rolle bei der Bildung einer sklavischen Persönlichkeit gespielt, indem sie das Denken der Literaten eingelullt und ihnen den Mut und den Willen zum Kampf genommen habe.

Gewitzigt durch seine Erfahrungen während der Zeit der Kämpfenden Staaten waren Zhuangzis Ideen von alters her unbrauchbar als Ideologie für Klassenkämpfer, Welt- und Kulturrevolutionäre. Lug und Trug derer, die ‚am Ruder‘ sind, und die Blutspuren um des vorgeblichen ‚Guten‘ willen mögen Zhuangzi eines Besseren belehrt haben und ihn gelassener hinsichtlich des ‚Ruderns‘ haben werden lassen. In der Geschichte Chinas gab es andere ‚Täter‘, die durch ihre Aktivitäten eine verhängnisvolle Rolle bei der Bildung sklavischer Persönlichkeiten gespielt haben.

In einem Zeit-Interview vom 19.10.2000 hat der chinesische Exildichter und Nobelpreisträger Gao Xingjian erklärt, das Prinzip des Nichthandelns (*wuwei*) von Zhuangzi<sup>38</sup> und das eskapistische – nach Weltflucht trachtende – Prinzip im Buddhismus seien ihm zu passiv: ‚Schließlich will ich etwas tun. Deshalb bin ich weder Daoist noch Buddhist.‘ Hören wir da nicht das Beifall-Klatschen der anpackenden westlichen Tat-Menschen? Der Exil-Dichter sollte wissen, dass wir manchmal, ob wir es wollen oder nicht, fliehen müssen und gut daran tun, ‚es zu lassen‘, oder besser gesagt: dass wir es am besten ‚gelassen‘ machen.

Der in Leipzig lehrende Sinologe und Konfuzius-Übersetzer Ralf Moritz schreibt in seiner noch zu DDR-Zeiten veröffentlichten ‚Philosophie im alten China‘, der Daoismus sei eine Ideologie der Entwurzelten und es sei der Entwurzelte gewesen, der sich im *Zhuangzi* wiederfand. Ohne jeden Zweifel sei eine solche bildungsfeindliche Ideologie der *ultima irratio* gegen den praktischen und geistigen Fortschritt der Menschheit gerichtet. Nach dem Zusammenbruch radikaler Polit-Ideale und dem Fall ideologischer Mauern werden wir nun beim Gedanken an die Wurzeln jenes vormaligen im Geiste erträumten ‚Fortschritts‘ ins Stolpern kommen.

Doch erfreulicherweise gab es durchaus nicht nur Zhuangzi-Schelte. Feng Youlan bezeichnete das *Zhuangzi* zusammen mit Guo

Xiangs Kommentaren als die wichtigste Schrift im Daoismus und der vor einigen Jahren nach Festland-China zurückgekehrte Philosoph und Zhuangzi-Kommentator Chen Gu Ying liebte Zhuangzi mehr als alle anderen chinesischen Klassiker, wie er dem Verfasser gestand.

Der inzwischen verstorbene bedeutende Zhuangzi-Forscher Angus Graham zitiert den großen Sinologen Arthur Waley, der vom *Zhuangzi* sagte, es sei ‚eines der unterhaltsamsten und zugleich tiefsten Bücher der Welt‘.

Burton Watson, der hervorragende *Zhuangzi*-Übersetzer, sagte, das *Zhuangzi* sei ‚eine der größten Dichtungen des alten China‘, und Benjamin I. Schwarz spricht von ‚einem der größten Meisterwerke der chinesischen Literatur‘.

Der deutsche Sinologe Hans O. H. Stange, der eine kleine *Zhuangzi*-Anthologie im Insel-Verlag veröffentlicht hat, hält Zhuangzi für den ‚größten Dichter, den China wohl je hervorgebracht hat‘, und Victor H. Mair, der von sich sagte, dass ihm von allen chinesischen Büchern das *Zhuangzi* bei weitem das liebste sei, hält es für ‚eines der spielerischsten und humorvollsten Bücher der Weltliteratur‘. So ist es. Wolfgang Bauer bemerkt in seiner posthum erschienenen ‚Geschichte der chinesischen Philosophie‘ zu Recht, das Buch *Zhuangzi* sei denkbar unsystematisch, aber vielleicht gerade deshalb von einer ‚unmittelbar überzeugenden Weisheit‘.

Der Verfasser möchte Martin Palmer zustimmen, der 1996 eine neue vollständige Übersetzung des *Zhuangzi* ins Englische veröffentlicht hat und der sagte, er glaube, dass Zhuangzi einer der größten Erneuerer des menschlichen Denkens sei, ein Mann, dessen Zeit vielleicht erst noch komme. Die in diesem Büchlein vorgelegten Betrachtungen zum *Zhuangzi* wurden angestellt in der Annahme, dass sie an der Zeit sind.

Die Zeit für eine interkulturelle, vergleichende Philosophie, in der auch ein Platz für den Daoismus und sogar ein Winkel für Zhuangzi wäre, ist in Deutschlands akademischer Welt indes noch nicht gekommen.<sup>39</sup>

Warum in die Ferne schweifen – gar in den fernen Osten –, gibt es denn da wirklich etwas zu lernen? Zunächst: philosophischen Provinzialismus, der sich übrigens gern als Universalismus tarnt, können wir uns zu Zeiten eines wachsenden kosmopolitischen Welthandelns auch im westlichen *Denk*geschäft nicht länger leisten. Während die Handelsgeschäfte mit dem fernen Osten schon lange bilateral sind, sind dies die Gedankengeschäfte noch längst nicht. Unser Denkweg nach Ostasien ist noch immer eine Einbahnstraße. Wir exportieren mit Erfolg die ‚großen Erzählungen‘ deutscher Meisterdenker, das Import-Geschäft scheitert dagegen zumeist an – sagen wir – Einfuhr-Beschränktheiten. In der Regel – die wenigen Ausnahmen bestätigen diese Regel – besteht an unseren Hochschulen trotz eines breiten Interesses vonseiten der Studierenden noch keine Bereitschaft, den freien Markt für östliche Gedanken-Dinge zu öffnen. Es gibt in den deutschsprachigen Ländern bislang keinen Philosophie-Lehrstuhl mit dem Schwerpunkt ‚Ostasien‘. In der Regel werden die ‚Sinica‘ und ‚Japonica‘ dank akademischer Handels-Sanktionen in die Esoterik-Ecke gestellt, in der im Dunkeln gut funkeln und munkeln ist. Wer in dieser unseriösen Ecke gründlich nach östlicher Gedankenkost stöbert, findet, wenn er Glück hat, vielleicht auch die (k)östlichen Weisheiten von Altmeister Zhuang.

Zu Anfang des 17. Kapitels über die Herbstfluten (*qiu shui*), das zu den eindrucksvollsten des *Zhuangzi* zählt, findet sich ein Dialog zwischen dem Grafen des Gelben Flusses und dem Herrn des Nordmeers. Die Herbstfluten lassen den Gelben Fluss anschwellen, der in Gestalt des Grafen des Gelben Flusses ‚stolzgeschwellt‘ dahineilt – bis er schließlich das Nordmeer erreicht und seine Kleinheit erkennen muss.

Der Herr des Nordmeers gibt das folgende und häufig zitierte Gleichnis: „Man kann mit einem Brunnenfrosch nicht vom Ozean reden, er ist beschränkt auf sein Loch.

Man kann mit einem Sommerinsekt nicht vom Eis reden, es ist begrenzt durch seine Jahreszeit.

Man kann mit einem (den Rücken über seine Bücher) gekrümmten Gelehrten<sup>40</sup>, d. h. mit einem Bücherwurm, nicht über den Lauf der Dinge (dao) reden, er ist eingeschnürt von seiner Schulweisheit.“

Wir sehen die Borniertheit des eigenen Brunnenrandes erst, wenn wir darüber hinauslugen; wir sehen die Silhouette einer Stadt erst vom Stadtrand aus und wir sehen die Grenzen des eigenen West-Denkens erst, wenn wir es wagen, in den fernen Osten zu schweifen.

Also, so sagte sich der Verfasser: sei kein Frosch! Inzwischen gibt es – dem dominanten Eurozentrismus zum Trotz – auch in Deutschland erste Ansätze zu einer interkulturellen, komparativen Philosophie.<sup>41</sup>

Der Physiker Werner Heisenberg hat mehr Weitblick und interkulturelle Kompetenz bewiesen als mancher Metaphysiker, als er sagte: „Es ist wahrscheinlich generell gültig, dass in der Geschichte des menschlichen Denkens die fruchtbarsten Entwicklungen an solchen Punkten stattfanden, an denen sich zwei verschiedene Linien des Denkens kreuzen. Diese Linien können ihre Wurzeln in ganz verschiedenen Teilen der menschlichen Kultur haben, in verschiedenen Zeiten oder verschiedenen kulturellen Umgebungen oder verschiedenen religiösen Traditionen: wenn sie einander wirklich begegnen [...], kann man hoffen, dass neue und interessante Entwicklungen folgen werden.“<sup>42</sup>

Um bei einer Kreuzung fruchtbare Entwicklungen zu erzielen und geistigen Inzest zu vermeiden, bedarf es des fremden Blutes. Das heißt für einen deutschen Denker: Ein *guter* deutscher Denker kann heute nicht mehr nur ein guter *deutscher* Denker sein, er wird europäischer denken lernen müssen. Und: ein guter europäischer Denker wird heute nicht mehr eurozentrisch sein dürfen – und auch nicht euroamerikanisch – er wird eurasischer denken lernen müssen.

Kant, der König der Aufklärer, hat gefragt: ‚Was heißt sich im Denken orientieren?‘ Wenn sich der desorientierte Weisheitsliebhaber auf den kritischen Weg macht und am Ende der praktischen Vernunft an der engen Pforte, die zur Weisheit führt, die alten Daoisten Laozi und Zhuangzi trifft, kann ihm vielleicht ein Ost-Licht aufgehen.

*Ex oriente lux?* Das Licht der Weisheit geht – wie die Sonne – im Osten auf? – So fragen sich heute mehr und mehr abendländische Sinnsucher. Vielleicht. Doch warum sind es gerade der Daoismus und der mit ihm verwandte Chan (Zen)-Buddhismus, die im Westen zunehmend Konjunktur haben?

Als Nietzsche vor gut hundert Jahren sagte: ‚Gott ist tot‘, war die vormoderne, theozentrische Zeit des christlichen Mittelalters und ihrer dogmatischen Metaphysik ‚ihrer höchsten Bestimmung nach für uns ein Vergangenes‘. ‚Wir beugen das Knie nicht mehr‘, ein Wort Hegels, das für die griechischen Götter ebenso gilt wie für den christlichen Gott. Wenn das Licht des Christentums noch immer leuchtet, so ist dies dem Leuchten eines Lichtjahre entfernten Sterns vergleichbar, der in Wahrheit längst erloschen ist. An die Stelle Gottes ist in der Neuzeit seit Descartes das Ego getreten, ob wir dies gutheißen oder nicht. Es ist in Wahrheit zum Glaubenszentrum der Moderne geworden, ob wir das wahrhaben wollen oder nicht. Der bekannte Satz *cogito ergo sum* – ich denke, also bin ich – ist der philosophische Grundsatz der Neuzeit. Grob gesprochen: die vormoderne, theozentrische Zeit der Metaphysik ist durch die moderne, egozentrische – oder wertfreier gesagt: subjektzentrische Zeit der Metaphysikkritik abgelöst worden. Kritik bedeutet vor allem die strikte Scheidung<sup>43</sup> des Ego als des ‚denkenden Dings‘ einerseits und der ‚ausgedehnten Dinge‘ andererseits. Der Mensch als Ego-Monarch steht als ‚Meister und Besitzer‘ der Natur gegenüber, die er bekämpft, beherrscht und unterdrückt. Doch im Blick auf unseren diktatorischen Egozentrismus einerseits und unseren zerstörerischen Umgang mit der als feindlich angesehenen Natur andererseits können wir die Augen nicht länger davor verschließen, dass unser spätmodernes Zeitalter der *Kritik* in eine *Krise*<sup>44</sup> geraten ist.

Hier scheint der metakritische Weg, d.h. der Weg der Kritik der Kritik, allein noch offen zu sein. Er führt in eine Zeit der Nachmoderne, die man mit einem schillernden Begriff auch ‚Postmoderne‘ genannt hat. Nietzsche, der Großvater der Postmoderne, gab den Anstoß dafür, dass im vergangenen Jahrhundert das Subjekt mehr und mehr ‚aus dem Zentrum ins X rollte‘. Wie wir in modernen Zeiten mit dem Tod Gottes gerungen haben und in spätmodernen Zeiten noch immer ringen, so kommt in nachmoderner Zeit einerseits der Tod des Ego auf uns zu und ein freundlicherer Umgang mit der Natur andererseits erscheint immer not-wendiger. Die Folgen der modernen *Diskriminierung* von Mensch und Natur sind schon heute so fatal, dass ein kosmozentrischeres Weltbild an der Zeit zu sein scheint, in der der Mensch sich nicht als Gegner und Beherrscher, sondern als Teil der Natur begreift, der gemäß es sich zu verhalten gilt.

Genau an diesem Punkt wird die Nähe deutlich zwischen einer Nachmoderne, die anstelle des Ego die Natur ins Zentrum rückt, und einem vor-egozentristischen, vor-ökologischen<sup>45</sup> kosmozentrischen Daoismus, mag dieser Vergleich zunächst auch noch so weit hergeholt erscheinen. Rückwärtsgewandte Naturromantik? ‚Zurück zur Natur‘?

Manchmal müssen wir in den Rückspiegel sehen, um besser voranzukommen. Rück-sicht und Vor-sicht gehören zusammen.

Und warum gerade *Zhuangzi*?

Im *Zhuangzi* finden wir keine verstiegene Metaphysik, keinen höheren Blödsinn, keine windelweichen Weisheiten zum Einschlafen, keine Trostworte zum Sonntag; dafür Worte zum Montag, Dienstag – und Freitag. Sein ‚Weg‘ ist der alltägliche Weg, hier: inmitten, in-dessen. Er ist kritisch und witzig, er ist wach und er lacht – denn er ist aus dem ‚Schmetterlingstraum‘<sup>46</sup> des ‚Ich‘ erwacht. Zhuangzis Herz-Geist ist ein Drache, der lacht. Er kann fliegen, weil er sich selbst so leicht nimmt.

## Vorbemerkungen zur Übersetzung

Die deutsche Übersetzung der folgenden Stücke aus dem *Zhuangzi* stammt, falls nicht anders ausgewiesen, vom Verfasser. Sie ist jedoch grundsätzlich orientiert an der neuen, bisher einzigen vollständigen Übertragung des *Zhuangzi* ins Deutsche, d.h. an der von Stephan Schuhmacher besorgten deutschen Fassung von Victor H. Mairs ‚Wandering on the Way‘<sup>47</sup>, obgleich diese in einigen Punkten kritikbedürftig erscheint. Es wurden zahlreiche weitere Übersetzungen berücksichtigt, wie – im Deutschen – die althehrwürdige, beinahe 100 Jahre alte, Übertragung von Richard Wilhelm, sowie – im Englischen – vor allem die neuere hervorragende Übersetzung von Burton Watson, ferner die Teilübersetzungen von Angus Graham und Feng Youlan und die alten Übertragungen von James Legge und Herbert A. Giles u. a.<sup>48</sup>. Es gibt nicht *die* Übersetzung, sondern viele *Übersetzungen*. Deshalb erschienen dem Verfasser einige gelehrte Anmerkungen mit Hinweisen auf andere Übersetzungen unverzichtbar. Sie sind nicht bloße akademische Zierate.

In ihrer Unterschiedlichkeit zeigen sie verschiedene Aspekte des Textes und schärfen den Blick für den Aspektwechsel. Übersetzung ist selbst schon Interpretation und es gibt nicht *die* Interpretation des Textes, sondern nur *Interpretationen* – darunter freilich auch solche, die aus dem Blickwinkel der eigenen als Fehlinterpretationen erscheinen, weil anscheinend mehr hineingelesen als herausgelesen wurde. Ein christlicher Missionar z. B. wird einen anderen ‚Geist‘ im Text finden als ein Sinologe, der sich ohne Mission – zumindest ohne christliche – damit beschäftigt.

Die Verschiedenheit der Übersetzungen-Interpretationen öffnet den Blick für die Polyperspektivität des Textes, verdeutlicht damit aber auch die Notwendigkeit, diesen Text im Original unter die Lupe zu nehmen. Im *Zhuangzi* zeigt sich besonders deutlich: Nicht nur die Poesie, auch die Philosophie ist oft in der Philologie versteckt.

Der Feinsinn der Sache liegt mitunter im Doppelsinn der Worte. Dieser sollte nicht einer gerundeten, ‚gut lesbaren‘ Übersetzung geopfert werden. Das uns gegen-den-Strich-Gehende und befremdlich-Erscheinende sollte nicht durch eine geglättete Übersetzung weggebügelt bzw. wegübersetzt werden. Bei bestimmten Wendungen mag man Anstoß nehmen und der gewohnte Gedankengang ins Stocken kommen. Das ist gut so. Wünschenswert wäre es nicht, dass der Leser die Gedanken im *Zhuangzi* in die Reihe der alten Bekannten einordnet, sondern vielmehr, dass er die Bekanntschaft fremder zum Teil sehr befremdlicher Gedanken macht. Sie sollten ihn stutzig machen.

Deshalb kommt es darauf an, den *Zhuangzi* beim Wort und das *Zhuangzi* so wörtlich wie möglich zu nehmen.

Der Verfasser bittet deshalb den Leser um Nachsicht, wenn er mitunter etwas in den chinesischen Worten klaubt. Er hofft, dabei nicht allzu viel Gelehrtenstaub aufzuwirbeln.

Dieses Buch soll – bei allem Tiefsinn der Gedanken des *Zhuangzi* – leicht und mit Vergnügen zu lesen sein. Darum habe ich die philologischen und sinologischen Erklärungen sowie Verweise auf weitere Textstellen und Forschungsliteratur in Form von Anmerkungen an den Schluss gesetzt. So kommen wissenschaftlich interessierte Leser auf ihre Kosten, ohne dass die Einführung in die geistige Welt des spirituellen Meisters *Zhuangzi* darunter leiden muss.

# Herumtreiber und Müßiggänger

„Nun hast du diesen großen Baum und sorgst dich wegen seiner Nutzlosigkeit. Warum pflanzt du ihn nicht im Land ‚ohne Warum‘ in die offene Weite der Wildnis? Streife nichtstuend an seiner Seite umher und leg dich hin zu einem sorglosen Schläfchen unter ihn. Er wird nicht durch die Axt jung sterben, kein Ding fügt ihm Schaden zu. Da er zu nichts nutze ist, wie könnte er da Not leiden?“ (Kapitel 1.5)

Einmal nichts zu tun als Nichts-tun, wäre das nicht etwas?

Der chinesische Titel des 1. Kap., den wir als Motto des *Zhuangzi* ansehen könnte, lautet: *xiao yao you*. Er schillert in schöner Vieldeutigkeit. *Xiao* (‚frei‘, ‚ungezwungen‘) und *yao* (‚fern‘, ‚weit‘) bedeuten zusammen soviel wie: ‚sorglos‘, ‚frei‘. *You* mit dem Radikal<sup>49</sup> für ‚Wasser‘ hat sowohl die Bedeutung von ‚schwimmen‘ als auch von ‚wandern‘. Übliche Übersetzungen des Titels sind: ‚Unbekümmertes Wandern‘ (Schuhmacher/Mair), ‚Wandern in Muße‘ (Wilhelm), ‚Freies und leichtes Wandern‘ (Watson) usw.<sup>50</sup> Angesichts dieser doppelten Bedeutung ist die zweideutige Übersetzung des Titels: ‚Sich frei (ins Weite) *treiben* lassen‘ angemessen. Was Zhuangzi unter diesem ‚Müßiggang‘, dem ‚Sich-treiben-lassen‘ versteht, bei dem uns auf Triebverzicht Getrimmten leicht Lasterhaftigkeit in den Sinn kommen mag, zeigt die folgende Geschichte aus Kap. 1.5 des *Zhuangzi*.

In der entscheidenden Passage tauchen die beiden Schriftzeichen *xiao yao* aus dem Titel in Verbindung mit dem Schlüsselbegriff *wuwei* (nicht tun) auf, der hier zum ersten Mal vorkommt und von dem im *Zhuangzi* noch mehrfach<sup>51</sup> die Rede sein wird. Sollte er hier im Sinne des Nichts-tuns verstanden werden?

Die Geschichte handelt von einem nutzlosen Baum und beginnt folgendermaßen:

„Huizi sagte zu Zhuangzi: Ich habe einen großen Baum, den die Leute *shu* nennen“.<sup>52</sup> In unserer Geschichte beschreibt Huizi nun diesen Baum, dessen Stamm zu knorrig und verwachsen ist, um ihn mit einer Tintenschnur messen zu können, dessen Äste zu krumm und gewunden sind, um Zirkel- und Winkelmaß anlegen zu können, und den die Zimmerleute keines Blickes würdigen, obwohl er direkt am Weg steht. Er ist groß und ‚ohne Nutzen‘ (*wu yong*).

Nachdem Zhuangzi zwei Vergleiche aus dem Tierreich angestellt hat, antwortet er Huizi: „Nun hast du diesen großen Baum und sorgst dich wegen seiner Nutzlosigkeit (*wu yong*). Warum pflanzt du ihn nicht im Land ‚ohne Warum‘ (*wu he*) in die offene Weite der Wildnis? Streife nichtstuend (*wuwei*) an seiner Seite umher und leg dich hin zu einem sorglosen (*xiao yao*) Schläfchen unter ihn. Er wird nicht durch die Axt jung sterben, kein Ding fügt ihm Schaden zu. Da er zu nichts nütze ist, wie könnte er da Not leiden?“

So weit die für Zweckdenker und Zielstreber provozierende Geschichte vom nutz(holz)losen Baum, der offenbar nur den Nutzen hat, dass sich ein Nichtsnutz unter ihm herumtreibt und ein Nickerchen macht. Wenn das keine Ermutigung für Landstreicher und Müßiggänger aller Art ist, die in den Tag lebend zeitlos und sorglos herumstromern! – Aber man sagt, das Leben sei eine Reise und der wahre Reisende sei der, der nicht weiß, wohin die Reise geht: Der Lebenslauf ist ein *Lebenswandel*. Sogar der listenreiche Odysseus hat sein Ziel am Ende im Schlaf erreicht. Und ist es nicht manchmal verführerisch, sich zu verirren und sein Ziel nicht immer unbeirrt im Auge zu haben? Nur wer ohne bestimmte Absicht und festes Ziel durch die Gegend bummelt, wird sehen, was er sieht und was sich zeigt, anstatt nur das zu sehen, was er gesehen haben muss und was ‚sehenswert‘ ist.

Müßiggang mag aller Laster Anfang sein, er ist auch der Anfang von Philosophie und Poesie. Aber sind sie vielleicht auch bloß Laster? Wozu taugen sie schon? – So mag ein Macher fragen.

Doch wozu die wozu-Frage? Besser ein Taugenichts als ein Tugendbold, besser ein Tunichtgut als ein Tugut! – Aber sind das bloß die Wünsche eines dao-Romantikers, der sich zurück zu den Bäumen träumt?

Doch wer hätte sich im Stress von Tag zu Tag jagend nicht schon klammheimlich bei dem verwerflichen Gedanken ertappt: lieber ein freier Herumtreiber als ständig von Kosten-Nutzen-Rechnungen umgetrieben zu werden, lieber ein ungebundener Vagabund als ein Sklave des Terminkalenders, lieber ein lustiger bunter Vogel als eine ernste graue Eule!?

Der *Faust*-Regel für Macher und Anpacker: ‚Am Anfang war die Tat‘ wäre für Gelassenere mit offener Hand entgegenzuhalten: ‚Am Anfang war das Tun ohne Tun.‘

Was besagt dieses Paradox ‚Tun ohne Tun‘ (*wei wuwei*), das man zu Recht als Schlüssel zum Geheimnis ‚östlicher Weisheit‘ angesehen hat? Bedeutet Tatenlosigkeit nicht oft Verantwortungslosigkeit? Können wir dem Übel und Elend in der Welt tatenlos zusehen? Wir müssen doch, wohl oder übel, etwas tun, so denken wir, doch egal was wir auch tun, es wird wohl immer noch besser sein als gar nichts. Doch wäre es um unsere Welt wirklich schlechter bestellt, wenn weniger getan und mehr gelassen worden wäre – oder mehr gelassen getan worden wäre? Was tut der Weise? Fragen wir Zhuangzi.<sup>53</sup>

In Kap. 6.6 heißt es: „Sie (die Weisen, die auf dem Weg [*dao*] sind) wandern frei und sorglos (*xiao yao*) und gehen der Beschäftigung des Nichthandelns (Nichttuns) (*wuwei*) nach.“

Im Blick auf die darauf folgende Stelle des Vergleichs von Fischen und Menschen könnte man auch übersetzen: „Sie (d.h. die Weisen, die dem *Lauf der Dinge* [*dao*] folgen) lassen sich frei und sorglos (*xiao yao*) treiben<sup>54</sup> ohne eigenes Zutun (*wuwei*).“ Vom Schüler um weitere Aufklärung über das Verhalten und den Aufenthalt jener ‚*dao*-Stromer‘ – Wilhelm bezeichnet sie irreführend als ‚Übermenschen‘ – befragt, lässt Zhuangzi Kongzi antworten: „Fische gedeihen im Wasser, Menschen gedeihen im Lauf der Dinge (*dao*). Für die, die im Wasser gedeihen, grabe einen Teich und sie werden genug Nahrung finden. Um die, die im Lauf der Dinge gedeihen, Sorge dich nicht und ihr Leben wird ruhig sein. Deshalb sagt man: Fische vergessen einander (*xiang wang*) in Flüssen und Seen, Menschen vergessen einander (*xiang wang*) in den Künsten des *dao* (*dao shu*).“

Dieses daoistische ‚Sorge nicht!‘ sagt uns, dass es in der Not wohl

nötig sein mag, zu grübeln, zu graben (??) und sich umeinander zu kümmern, um für das Notdürftige zu sorgen, dass es aber in Freiheit Besseres gibt als dieses ‚kümmerliche‘ Tun. Die Sorge ist nicht das wahre ‚Sein des Daseins‘, wie Heidegger meinte. Ohne eigenes Eingreifen (*wuwei*) mit heiterer – bis wolkgiger – Gelassenheit dem Lauf der Dinge, wie dem Lauf des Wassers, zu folgen, sich aufeinander einzulassen, einander im Miteinander und Beieinander zu vergessen und ausgelassen zu sein wie die Fische im Wasser, diese Ein- und Ausgelassenheit ist die Lust des *dao*-Wanderers und Stromers. Da ist er ganz in seinem Element. Es kommt darauf an, von der gegenseitigen Entsprechung (*xiang ran*)<sup>55</sup> der Dinge und Menschen auszugehen. *Wuwei* heißt, nicht eigenwillig in das natürlich ‚von-selbst-so-Verlaufende‘ (*ziran*) einzugreifen und ihm zuwiderzuhandeln, sondern von dem ‚Miteinander-so-Verlaufenden‘ auszugehen und ihm zu entsprechen. *Wuwei* heißt, sich der jeweiligen Situation gemäß zu ‚verhalten‘, auf sie zu *antworten* und ihr *gerecht* zu werden. Dies ist *verantwortliches* Verhalten, ‚kommunikatives Tun und Lassen‘, im daoistischen Sinn. *Wuwei* ist situationales Handeln. *Wuwei* bedeutet also meistens nicht Gelassenheit im Sinne des Unterlassens, sondern vielmehr im Sinne des selbstvergessenen Sich-Einlassens auf das jeweils Gegebene. Es gilt, ganz auf die Sache, die Situation, den/die Anderen einzugehen, ganz darin aufzugehen. Der Eine und die/der Andere lassen einander (sein) und verlassen sich so aufeinander. Aufeinander eingespielt und eingelassen auf das sich in der jeweiligen Situation Abspielende, vergessen sie einander (*xiang wang*). Beim *dao*, beim Lauf der Dinge, kommt es auf die Situation an, auf den rechten Augenblick und den rechten Ort. Wer sich ‚topisch‘<sup>56</sup> verhält, d.h. vom jeweiligen *Standort* und der jeweiligen konkreten Lage der Dinge ausgeht, ohne auf utopischen *Standpunkten*, wie z.B. dem der ‚universalen Liebe‘ zu beharren oder bei abstrakten moralischen Universalien und Imperativen stehen zu bleiben, wird eher in der Lage sein, es ‚gut zu machen‘ und es gut sein zu lassen. Dem Gang der Dinge folgend wird es gut gehen. Ohne große Taten und ohne sich großzutun oder zum ‚Täter‘ zu werden, wird er tun, ohne (absichtsvoll) zu tun (*wei wuwei*).

Was tun? Tu ‚das Gute‘!? – Man tut gut daran, es *sein* zu lassen, im doppelten Sinne des Wortes. Wer es auf ‚das Gute‘ abgesehen hat, sieht am besten von dieser hochwohllöblichen Absicht einmal ganz ab und gibt, wie nebenbei, ein gutes Bei-spiel für das Tunliche, d. h. für das, was zu tun ist.

Wenn es nicht um hohes moralisches *Sollen*, sondern um gewöhnliches ethisches *Können* geht, also um das Kunsthandwerk des alltäglichen Handelns, müssen goldene Regeln, kategorische Imperative und gute Absichten im entscheidenden Augenblick um der Erreichung ihrer selbst willen vergessen werden, sonst geraten wir moralisch leicht ins ‚Soll‘. Im wirklichen ‚Handlungsspielraum‘ bedarf es des Abschieds vom *Prinzipiellen*, um es richtig *anfangen* zu können. Selbst von dem ‚daoistischen Imperativ‘: ‚antworte spontan!‘ müssen wir absehen, um spontan antworten zu können.

Mit den Absichten ist es nämlich so eine Sache. Das zeigt folgende kleine Geschichte des alten Daoisten *Liezi*, der auch im *Zhuangzi* erwähnt wird.<sup>57</sup>

Ein Mann, der an der See lebte, liebte Möwen. Jeden Morgen ging er bei Tagesanbruch an den Strand und spielte mit den Möwen. Hunderte kamen zu ihm und flogen nicht davon. Sein Vater sagte: Ich habe gehört, dass die Möwen gern mit dir spielen. Fang mir doch ein paar, damit ich auch mit ihnen spielen kann. –

Am nächsten Morgen als der Mann wieder an den Strand ging, machten die Möwen ihre Sturzflüge im Himmel, aber keine kam herunter zu ihm.

# Der egolose Daoist

„Der höchste Mensch ist ohne Ego. Der spirituelle Mensch hat keine Verdienste. Der weise Mensch hat keinen Ruf.“ (Kap. 1.1)

Am Ende von Kap. 1.1 stehen drei kurze Sätze, die jeweils nur aus vier Schriftzeichen bestehen. Sie sind als drei parallele Aussagen zu lesen, in denen der dem *dao* folgende Mensch – nennen wir ihn der Einfachheit halber den Daoisten – als ‚höchster Mensch‘, spiritueller Meister‘ und ‚weiser Mensch‘ auftritt und auf dreifache Weise näher bestimmt wird.

Dort heißt es:

„Der höchste Mensch (*zhi ren*) ist ohne Ego (*wu ji*)<sup>58</sup>. Der spirituelle Mensch (*shen ren*) hat keine Verdienste, (keine Meriten) (*wu gong*).<sup>59</sup> Der weise Mensch (*sheng ren*) hat keinen Ruf, (keine Reputation, kein Renommee) (*wu ming*).“

Für den selbstbewussten, selbstbestimmten, egozentrischen Individualisten im postchristlichen modernen Westen ist das daoistische Ideal der Egosigkeit – mehr noch als für den modernen Chinesen, der auch als Neo-Neo-Konfuzianer dem westlichen Individualismus eher ablehnend gegenübersteht – ein harter philosophischer Brocken. Dennoch ist die Einsicht in die Nicht-ich-keit unseres Ich die Mitte der Philosophie des Zhuangzi, wie Feng Youlan ganz richtig betont hat. Der große Ego-Monarch, unser Ich, das sich so wichtig nimmt, ist in Wirklichkeit nur ein – das Wortspiel sei erlaubt – Wicht-Ich, ein Gehirn-Wicht. Deshalb soll auf das Problem der Egosigkeit im Folgenden noch etwas näher eingegangen werden.

Werfen wir zur Verdeutlichung der Aktualität dieses zentralen Problems einen kurzen Blick zurück in die Geschichte der westlichen Philosophie. Damit soll nicht unser modernes Ego in einen altchinesischen Text hineingelesen werden. Es soll lediglich dazu dienen, den Blick für dieses Problem aus unserer Sicht ein wenig zu

schärfen. In vormoderner, christlicher Zeit stand Gott im Zentrum der Welt. Die mystische Maxime Meister Eckharts, des großen Meisters christlicher Mystik, lautet: ‚Lass dich‘ – um Gottes Willen. Nicht dein, *sein* Wille geschehe! Mit der beginnenden Neuzeit bzw. Moderne wird das Ego zum Platzhalter Gottes. Das Ich als denkendes Ding ist der archimedische Punkt, von dem aus Descartes die mittelalterliche Philosophie aus den Angeln hebt. Auch die kritische Philosophie Kants bleibt Subjektphilosophie. Aus dem Ich als ‚denkendem Ding‘ wird eine unabdingbare Denkbedingung.

Der erste Satz der kantischen *Anthropologie* lautet: „Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebende Wesen.“ Nietzsche entlarvt diese vermeintliche Erhabenheit als Überheblichkeit. Er enthüllt jenes ‚denkende Ding‘ als Unding, als Illusion. Die ‚narzistische Kränkung‘ besteht darin, um mit Freud zu reden, dass das Ich bestenfalls ein armes Ding ist, das nicht einmal Herr im eigenen Haus ist. Nach Nietzsche steht uns nach dem Tod Gottes in der Moderne nun in postmodernen Zeiten der Tod des Ego noch bevor. Der Glaube an einen absoluten Ego-Dirigenten hinter unseren Denk- und Willensakten erweist sich mehr und mehr als moderner Aberglaube. Der Rückweg in die Fluchtburg des Glaubens an Gott ist nach dessen Tod abgeschnitten und die Zuflucht bei scheinreligiösen Tröstungen – ganz gleich ob es sich dabei um westliche oder östliche handelt – ist nur als Rückfall hinter die unverzichtbaren Errungenschaften der Kritik und der Aufklärung möglich. Ausflüchte helfen am Ende nicht. Nur der Weg der Aufklärung über die Aufklärung allein ist noch offen. An dessen Ende kommen wir nicht daran vorbei, dem Tod des Ego ins Auge zu sehen. Dieser Augenblick des Todes ist unsere schwerste Aufgabe. Der Tod ist, wie C. G. Jung sagte, nicht einfach das Ende, sondern vielmehr das Ziel des Lebens, seine *Aufgabe* – im doppelten Sinne des Wortes. Die Angst vor dem Tod ist im Grunde nichts als die Angst vor dem Tod des Ego. Das Ego ist – wie Freud treffend sagte – die ‚alleinige Angststätte‘. Aber mit der Angst vor dem Tod des Ego ist es wie mit jeder Angst: Wir dürfen nicht vor ihr fliehen, dann hat sie uns. Umgekehrt: wir müssen sie haben, wir

müssen unsere Angst haben, wenn wir sie ‚in der Hand‘ haben wollen. Wir müssen ihr ins Auge sehen, um sie zu besiegen. Wir müssen den geistigen Tod des Ego sterben, bevor wir den leiblichen Tod sterben, wenn wir nicht in verdrängter Angst, sondern angstfrei leben wollen. Der Psychoanalytiker Erich Fromm sagte einmal, dass die Tragödie im menschlichen Leben darin bestehe, dass die meisten von uns sterben, bevor sie wirklich geboren wurden. Geboren werden heißt: das Licht der Welt zu erblicken. Dieses Licht erblicken wir aber – wie neugeboren – nur dort, wo das Ego, der dunkle Despot, nicht seinen Schlagschatten wirft. Der Weg ins Freie führt durch das Tor des Todes des Ego, durch die Einsicht in die Nichtigkeit des Ich.

Das Ich ist nicht zu hassen, wie Pascal sagte, das Ich ist zu lassen – aber nicht um Gottes willen, wie Meister Eckhart meinte, sondern es gilt, es um seiner selbst willen *sein zu lassen*. Beim Tod des Ego geht es also mitnichten um eine Ich-Schwächung oder um einen Ich-Verlust im psychologischen Sinne, sondern vielmehr um das Sich-Finden in eine Sich-selbst-*Gleichheit*. Das selbstlose, selbstvergessene Selbst ohne Selbst ist kein Ich, das mit sich identisch ist und bleibt, sondern ein Selbst, das sich *gleich* wird. Es wird es selbst, indem es sich selbst gleich wird. Es findet sein wahres Sein, indem es sich sein-lässt, sich selbst nicht mehr im Weg ist, sondern sich von selbst auf den natürlichen Lauf der Dinge einlässt und ihn findet. Es ist gut, sein Ich *gelassen zu haben* – im doppelten Sinne des Wortes. Aus dem Traum des kleinen Ego erwacht das große Selbst ohne Selbst als Spiegel des *dao*. Die Einsicht in die Nichtigkeit mag auf den ersten Blick als Verlust und *Enttäuschung* erscheinen. Auf den zweiten Blick erweist sie sich, wie wir von Zhuangzi lernen können, als Verlust einer *Täuschung*. Das vermeintlich feststehende Ich erweist sich als perspektivische Illusion, als imaginärer Fluchtpunkt am Horizont unseres Denkens. Der Glaube an das Ich als an einen neuzeitlichen Zeus, der Gedankenblitze schleudert, ist ein moderner Aberglaube. ‚Es denkt‘, sollten wir sagen, so wie wir sagen: ‚es blitzt‘, wie der Physiker Lichtenberg treffend bemerkte. Einigen Meta-Physikern, die glauben, dahintergekommen zu sein, dass ein Ich hinter den Denkakten steckt, sollte dabei ein Licht aufgehen. ‚Ich denke‘

bedeutet in Wahrheit: ‚Es denkt (in mir)‘ bzw. ‚mir denkt‘, wie man heute noch im Schwäbischen sagt. Es geht mir etwas durch den Kopf, es fällt mir etwas ein, es kommt mir etwas in den Sinn und dieses ominöse ‚es‘ ist kein denkendes Ding, sondern das Denken selbst: das Denken denkt. Gedanken kommen und gehen – von selbst – ohne ein Ich als Begleiter, wie Kant meinte. In Anlehnung an das Wort eines alten chinesischen Mönchs könnten wir sagen: der Drache nimmt zu seinem freien Flug keinen Begleiter mit. So ist es auch mit dem freien Gedankenflug. Das heißt: das Denken spielt sich im Grunde ohne ein Ich ab, das denkt. Das Denken ist in Wahrheit ein Denken, ohne (absichtlich) zu denken. Also: *machen* wir uns nicht zu viele Gedanken, *lassen* wir uns lieber unsere Gedanken durch den Kopf gehen! Dem hartnäckigen Einwand: ‚Aber *ich* bin es doch, der sich all dies denkt‘, möchte ich ironisch entgegnen: ‚Du *denkst*, dass *du* denkst, aber ...‘

Das Denken ist einem Ensemble von Denkprozessen vergleichbar. Die – mehr oder weniger – konzertierte Aktion unseres Denkens führen wir auf einen Konzertmeister, einen Dirigenten zurück. In Wahrheit ist die Situation aber die, dass der Dirigent das Stück, das gespielt wird, gar nicht – oder nur teilweise – kennt, er lässt sich vom Orchester dirigieren! Um an ein schönes Beispiel Freuds zu erinnern: ‚Seine Majestät das Ich‘ ist in Wahrheit nur ein ‚Hirnwicht‘, ein ‚Gehirnmännchen‘, das die lächerliche Rolle des dummen August im Zirkus spielt. Durch seine Gesten will er den Zuschauern die Überzeugung beibringen, dass sich alle Veränderungen in der Manege infolge seiner Kommandos vollziehen. Aber nur die jüngsten unter den Zuschauern schenken ihm Glauben ...

Den einfältigen Individualisten sollten Zweifel kommen, denn es gibt ebenso wenig In-dividuen<sup>60</sup> wie es A-tome gibt. Das so genannte Individuum ist ein Dividuum, es ist ebenso teilbar wie die Atome. Die Nietzschesche ‚Egokernspaltung‘ hat gezeigt: Was wir die Identität des Ich nennen, ist in Wahrheit die Identifikation vieler ‚Ich-Spaltprodukte‘, vieler ‚Ego-Quanten‘. Mit dem Ich und seinen Denkbewegungen verhält es sich so: Das ‚Ich‘ gleicht einer auf den Strand zulaufenden Meereswelle. Wir glauben ein und dieselbe Wasser-

masse zu sehen, die sich auf den Strand zu bewegt. In Wahrheit handelt es sich um jeweils verschiedene Wassermassen, deren Bewegung sich durch Rotation fortpflanzt und so den Eindruck eines einzigen sich nähernden Wellenberges erzeugt. Unsere Denkbewegungen erzeugen die Illusion jenes ‚Wellenberg-Ichs‘.

Immer wieder versichert Nietzsche: ‚Das Subjekt ist nur eine Fiktion‘, und Wittgenstein konstatiert trocken in seinem *Tractatus*: „Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.“<sup>61</sup> Vielleicht sollte wir besser sagen: ‚Doch, es *gibt* das Ich, es gibt das Ich, es – das Denken – gibt das Ich.‘ Das Ich ist das Ergebnis des Denkens, nicht umgekehrt. So wie es optische Täuschungen gibt, denen wir trotz besseren Wissens nicht entgehen, so ist das Ich eine logische Täuschung, eine denknotwendige Illusion. So wie die Sonne jeden Morgen über uns aufzugehen und jeden Abend unterzugehen scheint, so erwacht jeden Morgen in uns von neuem die Illusion unseres Ichs, um in den Träumen der Nacht wieder zu verschwimmen, wie ein Spiegelbild in bewegtem Wasser oder wie ein Gesicht im Sand am Meeresufer.

Doch wenn das Ich tatsächlich nur eine Illusion sein sollte, was wird dann aus unserem freien Willen?<sup>62</sup>

In Kap. 6.7 heißt es im *Zhuangzi*: „Wir gehen umher und sagen einander: ‚Ich tue dies‘, ‚ich tue das‘, aber wie wissen wir, was dieses ‚Ich‘ ist, über das wir sprechen?“ Seien wir nicht zu leicht bei der Hand mit ‚transzendentalen‘ Antworten zur Rettung unseres geliebten Ichs und seiner ‚freien‘ Handlungen. Schließen wir nicht zu messerscharf, dass nicht sein kann, was nicht sein darf: der Tod des Ego. Bedeutet die Egolosigkeit wirklich Verantwortungslosigkeit des Handelns? Sehen wir genau zu.

# Der Tod des Ego und das Flötenspiel des Himmels

„*Nanguo Ziqi* saß und lehnte sich an sein niedriges Tischchen, schaute auf zum Himmel und atmete langsam aus. In Trance schien er seinen Begleiter verloren zu haben. Yancheng Ziyou, der vor ihm stand, um ihn zu bedienen, sagte: ‚Was ist das?‘ Können wir wirklich bewirken, dass der Körper wie verdorrtes Holz und der Herz-Geist wie kalte Asche wird? ‚Derjenige, der sich jetzt an das Tischchen lehnt, ist nicht derjenige, der sich vorhin an das Tischchen lehnte.‘ Meister Qi sagte: ‚Es ist gut, dass du das fragst, Yan. Gerade habe ich mein Ich verloren.‘

Kennst du das? Du hörst die Flötentöne der Menschen, aber du hörst nicht die Flötentöne der Erde. Du hörst die Flötentöne der Erde, d. h. du magst wohl die Flötentöne der Erde hören, aber du hörst nicht die Flötentöne des Himmels.‘ Ziyou sagte: ‚Darf ich es wagen, zu fragen, was das heißt?‘ Meister Qi antwortete: ‚Der große Klumpen bläst seinen Lebensatem aus, dessen Name ist Wind.‘ [...]

Ziyou sagte: ‚Die Töne der Erde sind einfach die Töne dieser Löcher, die Töne der Menschen sind die Töne der verschiedenen, aufgereihten Bambusröhren; darf ich es wagen, nach den Tönen des Himmels zu fragen?‘

Meister Qi antwortete: ‚Die Töne des Himmels blasen auf 10 000 verschiedene Weisen und sie bewirken sich selbst. All dies ergibt sich selbst, wer sollte dies betreiben?‘“ (Kapitel 2.1)

Zu Anfang des philosophisch zentralen zweiten Kapitels des *Zhuangzi* wird der Tod des Ego mit folgenden Worten beschrieben: „*Nanguo Ziqi* (Meister Qi vom Südwall)<sup>63</sup> saß (*zuo*)<sup>64</sup> und lehnte sich an sein niedriges Tischchen, schaute auf zum Himmel und atmete langsam aus (*xu*).<sup>65</sup> In Trance<sup>66</sup> (in Meditation versunken) schien er seinen (Ich-) Begleiter<sup>67</sup> verloren (*sang*)<sup>68</sup> zu haben. Yan-

cheng Ziyou<sup>69</sup>, der vor ihm stand, um ihn zu bedienen, sagte: ‚Was ist das?‘ Können wir wirklich bewirken, dass der Körper wie verdorrtes Holz (*gao mu*) und der Herz-Geist (*xin*)<sup>70</sup> wie kalte Asche (*si hui*) wird?<sup>71</sup> ‚Derjenige, der sich jetzt an das Tischchen lehnt, ist nicht derjenige, der sich vorhin an das Tischchen lehnte.‘ Meister Qi sagte: ‚Es ist gut, dass du das fragst, Yan. Gerade habe ich mein Ich verloren (gerade ist mein Ego gestorben) (*wu sang wo*).<sup>72</sup>‘

Kennst du das? Du hörst die Flötentöne der Menschen (*ren lai*), aber du hörst nicht die Flötentöne der Erde (*di lai*). Du hörst die Flötentöne der Erde (*di lai*), d. h. du magst wohl die Flötentöne der Erde hören, aber du hörst nicht die Flötentöne des Himmels (*tian lai*).‘ Ziyou sagte: ‚Darf ich es wagen, zu fragen, was das heißt?‘ Meister Qi antwortete: ‚Der große Klumpen (*da kuai*)<sup>73</sup> bläst seinen Lebensatem (*qi*)<sup>74</sup> aus, dessen Name ist Wind.‘“

Im Text folgt eine längere, sehr bildhafte und sehr schwer zu übersetzende Beschreibung des Windes, wenn er in den Löchern und Höhlungen der Erde ertönt.

Kap. 2.1 endet dann mit folgenden, recht unterschiedlich und zum Teil sehr irreführend übersetzten Worten: ‚Ziyou sagte: ‚Die Töne der Erde (*di lai*) sind einfach die Töne dieser Löcher, die Töne der Menschen (*ren lai*) sind die Töne der verschiedenen, aufgereihten Bambusröhren, (der Bambusflöten); darf ich es wagen, nach den Tönen des Himmels (*tian lai*) zu fragen?‘

Meister Qi antwortete: ‚Die Töne des Himmels (*tian lai*) blasen (spielen) auf 10 000 verschiedene Weisen und sie bewirken sich selbst (*zi ji*) (alle sind selbst gemacht).<sup>75</sup> All dies ergibt sich selbst (*zi qu*), (alle nehmen die Töne aus sich selbst), wer (sonst) sollte dies (wohl) betreiben (*nu*)?‘“<sup>76</sup>

Die Antwort auf diese Frage lautet: ‚Niemand! bzw. *ziran*, von selbst-so‘. Sie ist entscheidend für die Deutung dieses schwierigen Textes. Guo Xiang sagt an der entsprechenden Stelle im Kommentar: ‚Wer könnte derjenige (Schöpfer) sein, der die Dinge kommandiert? Alles bewirkt sich selbst und ist nicht von etwas anderem geschaffen‘. Wing-Tsit Chan bemerkt dazu: ‚Irgendein persönlicher Gott oder jemand, der die Bewegungen der Dinge dirigiert, ist zweifel-

los unvereinbar mit Zhuangzis Philosophie.<sup>77</sup> So ist es. Von einem himmlischen Dirigenten der ‚Töne des Himmels‘ ist im *Zhuangzi* keine Rede. Die Antwort auf die rhetorische Schlussfrage lautet nicht ‚Gott‘. Vielmehr geht es um das *dao*, von dem es am Ende von Kap. 25 des *Laozi*, in dem auch zunächst von Mensch, Erde und Himmel die Rede ist, heißt: *dao fa ziran*, ‚daos Gesetz (ist das) von-selbst-so‘. Der französische Sinologe Marcel Granet hat ganz Recht, wenn er sagt: „Chinesische Weisheit ist eine unabhängige und durchaus menschliche Weisheit. Der Begriff eines Gottes spielt keine Rolle in ihr.“<sup>78</sup> Schon sehr früh wurde der Begriff eines ‚höchsten Gottes‘ (*shang di*) zum unpersönlichen Begriff *tian* (Himmel) ‚heruntersäkularisiert‘ (Wolfgang Bauer) und nur metaphorisch gebraucht. Was Granet von den chinesischen Philosophen sagt, gilt insbesondere für Zhuangzi: „Sie bekennen sich zu einem vollkommenen, jedoch eher heiteren als aggressiven Unglauben.“<sup>79</sup> Irreführend – auf christliches Gebiet – ist deshalb die Übersetzung von Richard Wilhelm: „Aber hinter all dem steht noch eine treibende Kraft, die macht, dass jene Klänge sich enden, und dass sie alle sich erheben. Diese treibende Kraft: wer (! G. W) ist es?“<sup>80</sup> Diese ‚überweltliche Kraft inmitten und hinter den Kräften der Natur‘, wie Wilhelm sie in seiner Einleitung zum 2. Kapitel des *Zhuangzi* nennt, ist dem *Zhuangzi* fremd.

Ähnlich verfehlt übersetzen Schellenberger/Merton: „Eine Macht steht hinter all dem und lässt die Töne erklingen. Was ist diese Macht?“<sup>81</sup> Mit Goethe möchte ich ihnen entgegenhalten: ‚Suche nichts hinter den Phänomenen, sie selbst sind die Lehre!‘ Der ‚Hinter-Weltler‘ möchte unbedingt dahinterkommen, was hinter dem Busch der Erscheinung für ein ‚Wesen‘ sitzt. Diesem Meta-Physiker wäre entgegenzuhalten: ‚Sieh vor dich, hier inmitten spielt die ‚Musik des Himmels!‘ Bleib bei der Sache – suche nicht nach verborgenen Ur-Sachen!‘ Das Wahre ist offenbar. Wenn es blitzt, muss da wirklich ein Blitzeschleuderer sein? ‚Es blitzt‘, heißt das wirklich: ‚Er blitzt‘ – oder in Wahrheit vielmehr: ‚das Blitzen blitzt‘? –

Hier ein kleines ‚Höhlengleichnis‘ zur Verdeutlichung der Problematik verfehlter Ursachenforschung: Stellen wir uns vor, ein Ursa-

chenforscher, der nie eine ganze Katze gesehen hat, säße in seiner platonischen Höhle, in der er auf eine Bretterwand guckend immer wieder in der einen Bretterlücke zunächst den Katzenkopf und in der nächsten dann den Katzenschwanz erblickte. Könnte er nicht auf den frühklugen Gedanken kommen, den Kopf für die ‚Ursache‘ des Schwanzes zu halten?

Bei Zhuangzis Geschichte vom Flötenspiel des Himmels geht es nicht um das ‚intuitive Erfassen Gottes‘ als himmlischer Ursache, wie James R. Ware meint, sondern um das intuitive Erfassen des *dao*, und seiner von selbst so erklingenden ‚Musik des Himmels‘.

Die ‚Töne der Menschen‘ sind die Töne der Bambusflöten. Vielleicht meinte Zhuangzi insbesondere auch die ‚windige Geschwätzigkeit‘ der in ‚hundert Schulen‘ miteinander streitenden Philosophen, wie wir im Anschluss an Legge und Graham vermuten könnten.

Die ‚Töne der Erde‘ sind die Töne, die vom Wind verursacht werden. Aber was sind die ‚Töne des Himmels‘? Guo Xiang kommentiert: „Wenn Zhuangzi vom Himmel (*tian*) sprach, dann meinte er nicht den blauen Himmel – und noch weniger meinte er einen Gott im Himmel wie wir in seinem Sinne ergänzen könnten –, sondern er meinte *ziran*“, gewöhnlich übersetzt durch ‚das Natürliche, Spontane‘.<sup>82</sup>

*Tian* ist hier ein Synonym für *dao*, für den natürlichen Lauf der Dinge. In der Tat bedeutet *tian* ‚Himmel‘ nicht etwas von *di* ‚Erde‘ und *ren* ‚Mensch‘ Verschiedenes, sondern den natürlichen und spontanen Lauf dieser beiden. Kurzum: das Flötenspiel der Töne des Himmels (*tian lai*) ist ein freies Spiel der Töne des *dao*, die von-selbst-so (*ziran*) erklingen, im Spiel der Bambusflöte der Menschen (*ren lai*) ebenso wie im Singen des Windes (*di lai*).<sup>83</sup>

Die Musik des Himmels (*tian lai*) ist der Ton des von-selbst-so (*ziran lai*), die Musik des freien Zusammenspiels der Dinge. Sie spielt, weil sie spielt, und nur ‚ohne warum‘ werden ihre tonlosen Töne gehört.

Insofern fügen sich Anfang und Ende von Kap. 2.1 des *Zhuangzi* zusammen. Beide scheinen auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun zu haben. Auf den zweiten Blick aber zeigt sich: die Antwort

auf die wiederholt gestellte Frage nach dem Geheimnis der ‚Musik des Himmels‘ ist zugleich die Antwort auf die anfangs gestellte Frage, wie es zu bewirken ist, dass der Körper wie verdorrtes Holz und der Herz-Geist wie kalte Asche wird. Dies ist nur zu bewirken, wenn es einem gelingt, sein Ich zu verlieren, sein Ego sterben zu lassen.

Wenn ich mein Selbst in den von-selbst-so vor sich gehenden Gang der Dinge eingehen lasse und dem spontanen, natürlichen Zusammenspiel der Dinge folge, dann folgt es – ganz ins Horchen auf die ‚Musik des Himmels‘ (*tian lai*) verloren – dem ‚himmlischen dao‘ (*tian dao*).

Wenn ich mich selbst verliere (*wu sang wo*), zum Nicht-Ich (*wu ji*) werde, folge ich von selbst den Dingen in ihrem natürlichen Lauf (*ziran*), so wie die vollkommene ‚Musik der Menschen‘ von selbst entsteht, indem die ‚Musik des Himmels‘ (*tian lai*) in ihr wirkt.

Die ‚Musik des Himmels‘ ist eine stille Symphonie ohne himmlischen Dirigenten, dessen tonlosen Ton ich nur dann wirklich hören und auf ihn hören kann, wenn ich aufhöre, den alles übertönenden Begierden meines Ego-Direktors nachzugehen. Der himmlische Dirigent ist nichts als eine Spiegelung meines irdischen Ego. Das Verlieren dieses irdischen Ego ist zugleich das Sich-Finden in das freie Zusammenspiel der Dinge. Dieses ist mit der Einsicht verbunden, dass die Spiegelung eines himmlischen Dirigenten eitel ist und sich selbst zu wichtig nimmt. Erst nachdem das Ego und mit ihm auch Gott gestorben sind, beginnt das gelassene Leben des Von-selbst-so. Dieses ‚stille Leben‘ spiegelt im Freien die offene Weite des Himmels.

# Schlangenschuppen und Zikadenflügel oder: Der Dialog der Schatten

„Halbschatten fragte Schatten und sagte: ‚Vor kurzem bist Du noch gegangen, jetzt hältst du inne, vor kurzem hast du noch gegessen, und jetzt stehst du auf. Warum nimmst du die Sache nicht selbst in die Hand?‘ Der Schatten sagte: ‚Habe ich zu warten auf etwas, um so zu sein? Hat das, worauf ich warte auch zu warten, um so zu sein? Warte ich auf die Schuppen einer Schlange und auf die Flügel einer Zikade? Wie weiß man, warum es so ist? Wie weiß man, warum es nicht so ist?‘ (Kapitel 2.13)

Gegen Ende des zweiten Kapitels findet sich ein seltsamer Dialog zwischen einem Schatten und einem Halbschatten. Er endet, wie häufig im *Zhuangzi* mit einer Frage, die wir auch hier vor schnellen Antworten in Schutz nehmen sollten. In Kap. 2.13 heißt es:<sup>84</sup>

„Halbschatten fragte Schatten und sagte: ‚Vor kurzem bist Du noch gegangen, jetzt hältst du inne, vor kurzem hast du noch gegessen, und jetzt stehst du auf. Warum nimmst du die Sache nicht selbst in die Hand?‘“ – anstatt, so könnte wir ergänzen, dich als ‚Geworfener‘ immer nach dem zu richten, der den Schatten wirft.

„Der Schatten sagte: ‚Habe ich zu warten auf etwas (*dai*)<sup>85</sup>, um so zu sein? Hat das, worauf ich warte (*dai*) auch [auf etwas] zu warten (*dai*), um so zu sein? Warte (*dai*) ich auf die Schuppen einer Schlange und auf die Flügel einer Zikade?<sup>86</sup> Wie weiß man, warum es so ist? Wie weiß man, warum es nicht so ist?‘“

Watson merkt in seiner Übersetzung an: „Für den normalen Menschen scheint der Schatten bei seiner Bewegung von etwas anderem abhängig zu sein, so wie die Schlange – gemäß der chinesischen Überzeugung – abhängig ist von ihren Schuppen und die Zikade von ihren Flügeln. Aber haben solche kausalen Auffassungen des Handelns wirklich eine Bedeutung?“<sup>87</sup> Das ist die Frage, um die es in unserem Dialog geht. Watson lässt sie offen, und stellt damit,

wie Zhuangzi, auch den so genannten gesunden Menschenverstand in Frage.

Der gesunde Menschenverstand, unsere *ratio* sagt uns: ‚nichts ist ohne Grund‘, nichts geschieht ohne zureichenden Grund. Der Grund der Bewegung des Schattens ist die Bewegung des Körpers. ‚Ich bin‘ – sagt der Schatten in der Übersetzung von Wilhelm – ‚von dem Körper abhängig, ebenso wie der wieder von einem andern abhängt‘ usw. Die Kausalkette hat so viele Glieder, dass wir ihr Ende nicht sehen. Aber was ist an ihrem Ende? Was ist der Grund des Grundes, was ist die letzte Ur-sache – all dieser Bewegungen? Ein ‚unbewegter Beweger‘ – wie der Metaphysiker Aristoteles meinte, eine Ursache, die die Ursache ihrer selbst, lat. *causa sui*, ist? Alle Handlungen hängen so bildlich gesprochen an einer (oder mehreren) Kausalkette(n), deren Ende(n) Gott in der Hand hielte? So wären wir bei unseren Handlungen am Ende in Gottes Hand? Hatte Benjamin I. Schwartz einen solchen Gedanken im Hinterkopf, als er sagte, das Verhalten des Halbschattens sei vollständig abhängig vom Verhalten des Schattens, das Verhalten des Schattens hänge ab von dem sich bewegenden Organismus und dessen Verhalten wiederum vom *dao*?

Hier scheint, wie so häufig bei westlichen Interpreteten, das *dao* den Platz Gottes als letzter Ursache einzunehmen. Doch ist das *dao* hier nicht fehl am Platze? Denken wir z. B. an die bekannte Passage am Ende des 25. Kap. des *Laozi*, wo es heißt, dass das Gesetz des Menschen die Erde, das Gesetz der Erde der Himmel, das Gesetz des Himmels das *dao* und – darauf kommt es am Ende an – das Gesetz des *dao* es selbst bzw. das Von-selbst-so ist (*dao fa ziran*).<sup>88</sup> Doch erinnert das nicht – zumindest auf den ersten Blick – an jene aristotelische *causa sui*?

Nun, das *dao* ist der sich in ständigem Wechsel von selbst vollziehende Lauf der Dinge, die ‚Gesamtheit der Spontaneität aller Dinge‘, wie Feng Youlan sagte. Wir stellen uns das *dao* falsch vor, wenn wir es uns in *Form*<sup>89</sup> einer letzten Ur-Sache vorstellen, vielmehr ist es die in ständigem Wandel begriffene *Transformation* aller Dinge. Doch wie unterscheidet sich dies von der christlichen *creatio continua*, der ‚dauernden Schöpfung‘? Denken wir an den Anfang des 13. Kapitels

des *Zhuangzi*, wo es vom ‚Lauf des Himmels‘ (*tian dao*) heißt, er verlaufe im Kreis. Das *dao* sollten wir uns nicht als ein ‚Weltprinzip‘ vorstellen, von dem ausgehend alles seinen Anfang nimmt. Wir sollten es uns nicht vorstellen als einen letzten Grund, in dem die Kausalkette gleichsam verankert ist, sondern vielmehr als den dauernden Kreislauf der Natur, wie er sich z. B. im Wechsel der Jahreszeiten oder im Blutkreislauf unseres Körpers zeigt. Im Kreis sind Anfang und Ende zusammengeschlossen, so dass die Frage nach einem Anfang gegenstandslos erscheint: er ist überall und nirgends. Alles ist Anfang und Ende zugleich. –

Guo Xiang kommentiert: „Wenn man danach sucht, wovon der Schatten abhängt, wenn man fragt, worauf seine Bewegung beruht, werden die Fragen und Untersuchungen endlos sein und es wird schließlich zu keiner [letzten] Abhängigkeit führen, so dass das Prinzip des unabhängigen Wandels klar wird.“ Ausgehend von Guo Xiangs Kommentar sagt Fukunaga, dass *dao* im *Zhuangzi* nichts anderes bedeute als den Wandel, durch den alle Phänomene sich selbst erzeugen und verwandeln. Mit anderen Worten: *dao* ist der immanente Lauf der Natur, der sich im Wandel der Dinge von-selbst-so vollzieht. *Dao* ist keine transzendente letzte Wirk-Ursache, die hinter oder über den Dingen stünde. Wie Guo Xiang und Fukunaga beantwortet auch Feng Youlan die drei Fragen in unserem Dialog, in denen das Schlüsselwort *dai*, ‚warten auf‘, ‚abhängen von‘ vorkommt, negativ. Nach seiner Auffassung zeigt der Dialog, ‚dass alles von-selbst-so ist, wie es ist‘. *Dao* ist die Selbst-Erzeugung, das Sich-von-selbst-Ergeben, das von-selbst-so Entstehen und Vergehen der Dinge.

Doch ist der Satz des zureichenden Grundes nicht seit Leibniz ein fundamentaler Grundsatz unseres rationalen Denkens? Jeder weiß: ‚Nichts geschieht ohne Grund‘ – keine Tatsache ohne Ursache. Stößt uns demgegenüber Guo Xiang mit seiner Akausalität<sup>90</sup> nicht in den Abgrund, an den uns *Zhuangzi* mit seinen Fragen geführt hat, in den Abgrund der Ir-rationalität, in dem nichts einen zwingenden Grund hat, aus dem es notwendigerweise erfolgt? Ist vielmehr alles sein eigener Grund? Aus gutem Grund schreckt der gesunde Haus-

verstand, dem es auf ‚Hand und Fuß‘, auf ‚Grund und Boden‘ ankommt, vor dem ‚Ungrund‘ solch unheimlicher Gedanken wie vor einem Abgrund zurück.

Wer Angst hat, den Satz in diesen Abgrund von Verstandesverrat zu machen, der versuche zunächst folgenden Umweg über den Gedanken des ‚Selbstgrundes‘?<sup>91</sup> Demnach würde z. B. eine Blume nicht blühen, weil sie zureichend gedüngt wurde, um dem Blumenhändler Geld zu bringen, sondern, um mit Angelus Silesius zu reden, ‚weil sie blühet‘. Kein ‚Warum‘, kein ‚Wozu‘. Warum fragen, warum sie blüht? Warum die Warum-Frage? Was ist der Grund für die Frage nach dem Grund ihres Blühens? Können wir nicht auch bei der inneren Betrachtung des Blühens ‚weilen‘? Ohne warum, eben drum! ‚Sie blühet, weil sie blühet.‘ Nach einer äußerlichen Kausalbetrachtung ist die Blüte da wegen des Düngers, und der Schatten ist da wegen des Lichts, das auf einen Körper fällt. *Verweilen* wir auf unserem Weg der Ursachenforschung unterwegs einen Augenblick bei der Schönheit der Blüte oder im Schatten eines alten Baumes und werfen einen ‚freien Blick in die Natur‘, wie Schopenhauer sagt. Dann gewahren wir in dieser ‚Betrachtung der Dinge unabhängig vom Satz des Grundes‘ plötzlich das Blühende der Blüte und das Schattige des Schattens, philosophischer gesagt: das So-Sein der Dinge in ihrer ‚Dieseinzigkeit‘. Wir betrachten einfach, wie der Schatten in seinem ‚Selbstgrund‘ – oder ‚Ungrund‘ – ohne Weiteres im Freien umherhuscht, wir betrachten das Spiel von Licht und Schatten. ‚Warum etwas so Unwichtiges fragen, warum es so ist, wie es ist‘, heißt es im *Zhuangzi*.<sup>92</sup> Der Schatten scheint ganz von *alleine* und ohne Grund sein freies Spiel mit dem Licht zu treiben.

Das Licht *scheint* heller durch den Schatten. *Scheint* dies nur so?

Der Schatten der Zweige einer Kiefer scheint den runden Brunnenstein zu kehren und spiegelt sich für einen Augenblick auf der Oberfläche des Wassers.

Sollen wir der Sache auf den Grund gehen?

Abhängig sein können wir aus verschiedenen Gründen. Abhängig sein können wir nicht nur von einer vergangenen Ursache, sondern auch von einer zukünftigen Sache, auf die wir noch warten.

Warten aber kann Selbstbetrug sein. Es kommt darauf an, das *dao* hier und jetzt zu verwirklichen, mit anderen Worten: sich noch heute auf den Weg zu machen. In einem Gespräch mit Waismann sagte Wittgenstein etwas, das in diesem Punkt die Nähe seiner Gedankenstellung zum Daoismus wie zum Zen-Buddhismus verrät: „In Wahrheit haben wir schon alles, und zwar gegenwärtig, wir brauchen auf nichts zu warten.“<sup>93</sup>

Wartend auf Nichts  
Im Rücken das Mondlicht  
Folgend allein meinem Schatten.

# Dao: Einen Weg gehen

„Ein Weg vollendet sich beim Gehen.“ (Kapitel 2.6)

In diesem Kapitel findet sich ein Satz, der zur Redewendung geworden ist. In ihm ist vom *dao* die Rede. Er lautet: „Ein Weg (*dao*) vollendet sich beim Gehen“<sup>94</sup>. Versuchen wir, ausgehend davon der Bedeutung des zentralen Begriffs *dao* etwas näher zu kommen.

Das alte Piktogramm des chinesischen Schriftzeichens besteht aus dem Zeichen für ‚gehen‘ und aus dem Zeichen für ‚Kopf‘. Dementsprechend sind die Hauptbedeutungen 1. ‚Weg‘, ‚Lauf‘, ‚Methode‘ sowie ‚führen‘, ‚zeigen‘, ‚leiten‘, ‚bahnen‘. 2. ‚sagen‘, ‚sprechen‘, ‚reden‘. Gemäß der 1. Bedeutung wird *dao* heute meist durch ‚Weg‘ übersetzt, wobei die Übersetzung durch ‚Lauf‘ oder ‚Gang‘ insofern besser geeignet zu sein scheint, als sie die Bewegung stärker betont und sowohl im konkreten Sinne an das Laufen eines Menschen, den Lauf des Wassers, den Lauf des Lebens als auch im abstrakten Sinn an den Lauf der Dinge, den Lauf der Natur und der Welt denken lässt. Demgegenüber erscheint die eher der 2. Bedeutung entsprechende früher übliche Übersetzung von *dao* durch ‚Vernunft‘ oder *logos* insofern irreführend, als sie durch die Gleichsetzung von *logos* und ‚Gott‘ – man denke an den Anfang des Johannes-Evangeliums – dem Missverständnis Vorschub leistet, *dao* gleiche dem christlichen Gott. So ist in den chinesischen Bibelübersetzungen *logos* fast durchweg mit *dao* wiedergegeben. – Bei dem zentralen Begriff des *dao* zeigt sich besonders deutlich, dass mit der Übersetzung bereits die Entscheidung über die Frage nach der Bedeutung des Begriffs gefallen ist. Übersetzung ist schon Interpretation. Versuchen wir deshalb, äußerste Vorsicht hinsichtlich des vorschnellen Hinübersetzens auf vertrautes griechisch-christliches Gebiet walten zu lassen und uns zuvor im fremden Gebiet des Daoismus noch etwas kundiger zu machen. Der erste Satz des *Daodejing* d. h. des *Laozi* kann uns

bei der Deutung des zitierten Satzes aus Kap. 2.6 des *Zhuangzi* behilflich sein.

Der Anfang dieses berühmten ersten Satzes des *Laozi* lautet: *dao ke dao fei chang dao*. Um dem dreimaligen Vorkommen von *dao* gerecht zu werden, könnten wir ihn wohl wörtlich am ehesten so übersetzen<sup>95</sup>: ‚Der Weg, den man wegen<sup>96</sup> (zeigen, als Weg bezeichnen, nennen oder bahnen) kann, ist nicht der beständige<sup>97</sup> Weg.<sup>98</sup> Der Weg, von dem hier die Rede ist, ist offenbar kein Weg, den man zeigen, nennen oder als ‚leitend‘ betrachten kann. Deshalb sollten wir besser auch gar nicht erst nach ihm fragen. Dementsprechend heißt es in Kap. 22.7 des *Zhuangzi*: ‚Wer gefragt wird nach dem *dao* und antwortet, weiß nicht um das *dao*. Auch wenn man nach dem *dao* fragt, wird man nichts darüber erfahren. Nach dem *dao* soll man nicht fragen und Fragen danach nicht beantworten.‘

Der Weg, von dem am Anfang des *Laozi* die Rede ist, ist aber auch kein Weg, den wir mit eigener Kraft ‚wegen‘, d.h. richten, regulieren, bahnen oder machen könnten. Es sei denn, dieses ‚Machen‘ – nämlich des Weges – wäre ein ‚Machen ohne zu machen‘, ein ‚Tun ohne zu tun‘, ein *wei wuwei*. Wohl ist dieser Weg ein Weg, den man gehen kann, aber so, dass er sich beim Gehen von selbst macht, ohne Absicht, so wie das Wasser sich von selbst seinen Lauf sucht. Der beständige, ständig sich ändernde Weg ist ein wegloser Weg, ein Weg ohne Weg. Er ist ein Weg, der sich wegen und während des Gehens vielleicht von selbst macht, indem wir den Weg Weg sein lassen. Beim Gehen ist dieser Weg weg, wir vergessen ihn unterwegs, so geht es am besten. Dieser Weg vollendet sich – von selbst so – beim Gehen, um damit wieder auf unseren Satz aus Kap. 2.6 des *Zhuangzi* zurückzukommen. Hören wir auf, nach ‚dem Weg‘ zu suchen, zu fragen, ihn zu planen oder gar gewaltsam zu bahnen. Machen wir uns auf – den Weg. Freigelassen finden wir uns in offener Weite, den Weg unter unseren Füßen.

Selbst ist der Macher-Mann, selbstsicher macht er seinen Weg. Ohne Selbst ist der *dao*-Mann – und die *dao*-Frau, denn das Faible des *dao* ist das *yin*, das Weibliche, der ‚Geist des Tals‘ und des Wassers. Selbstvergessen macht es seinen Weg, ohne ihn absichtlich zu machen, einfach so, von selbst so.

Von den Gefahren des Weg-Machens erzählt folgende Geschichte: Es war einmal ein junger hochaufstrebender Gipfelstürmer. Eines Tages trieb ihn der Ehrgeiz wieder einmal in die gelben Berge. Verwegen stieg er höher und höher, bis er den Kopf in den Wolken hatte. Schon hatte er sich verstiegen. Er irrte im Nebel umher und wusste nicht weiter. Alle Versuche, sich einen Weg zu bahnen und sich durchs Unterholz zu schlagen, endeten an jähem Abgründen. Nichts zu machen! Was tun? Verzweifelt gab er seine Versuche auf und setzte sich erschöpft unter einen knorrigen alten Baum. – Da hörte er plötzlich das Plätschern eines Bergbaches. Der ‚Geist des Tals‘ flüsterte ihm zu: ‚Folge dem Lauf des Wassers!‘ Mit letzter Kraft schleppte er sich so ins Tal, wo er am Ufer einen alten Kahn liegen sah. Den Wasserweg nehmend trieb er so langsam von selbst dahin und kam schließlich glücklich zurück.

In Kap. 32 des *Daodejing* wird das *dao* verglichen mit den Bergbächen und Talwassern, die sich in den Strom ergießen, der schließlich ins Meer mündet.

In der Welt ist nichts weicher und nachgiebiger als das Wasser, und doch übertrifft das Weicheste der Welt das Härteste, den Stein, wie man in den Bergschluchten sehen kann. Der Geist des Tals und des Wassers ist der Geist des Weiblichen.<sup>99</sup> Er fügt sich dem Lauf der Dinge, fügt sich ein in den Lauf der Dinge. Die Kunst des guten Tuns ist diese ‚Kunst der Fuge‘. Der Daoist ist kein Schwächling, der nicht anpacken kann, doch er kann etwas anfangen mit dem ‚Kontrapunkt‘ des Weiblichen im Männlichen, um an das bekannte *dao*-Symbol zu erinnern, in dem *yin* und *yang*, Weibliches und Männliches einander ergänzen. Sein Tun ist ohne Tun, und das heißt nicht, dass er tatenlos zusieht – er sieht zu, dass seine ‚Taten‘ gelöst sind, gelöst von seiner Selbst-Herrlichkeit und eingelöst in das selbstverständliche Zusammenspiel der Dinge.

Über dieses selbstverständliche ‚Von-selbst-so‘ als ein ‚Miteinander-so‘ können wir aus der folgenden Geschichte etwas lernen:

Ein deutscher Philosophieprofessor wohnte in einem Gästehaus einer Universität in Shanghai. Es lag gegenüber einer kleinen Garüche, in der es duftende Suppe mit gekochten Fleischtäschchen

gab. Als die deutsche Langnese die Leute sah, die genüßlich ihre huntun-Suppe<sup>100</sup> schlürften, konnte sie der Verlockung, auch davon zu kosten, nicht länger widerstehen. Doch da gab es ein kleines Problem. Die Garküche lag auf der anderen Seite einer breiten Straße, durch die ein brodelnder Verkehrsstrom floss. Was tun? Auf zur nächsten Ampel! Eingedenk der westlichen Fußgänger-Faustregel: ‚bei rot stehen, bei grün gehen!‘ betrat der regelgeleitete Professor die Straße, die grüne Ampel fest im Blick, und brachte dadurch einen der zahllosen fahradfahrenden Nachzügler zu Fall, der ihm ausweichen wollte – zum Glück blieb dieser unverletzt! So ging es also nicht. Mehrere Versuche, die Straße ordnungsgemäß zu überqueren scheiterten kläglich. Entmutigt wollte unser Philosophieprofessor, leise Flüche über das chinesische Verkehrs-Chaos murmelnd, schon umkehren. Hier herrschte keinerlei Ordnung.

Doch da gewährte er plötzlich eine Gruppe miteinander schwatzender Chinesen, die, ohne die Ampel eines Blickes zu würdigen, gleichsam in den Verkehrsstrom hineinschlüpfen<sup>101</sup>, sich in ihn einfügten und so wie von selbst die Straße überquerten. Der Deutsche, gar nicht dumm, wartete auf eine zweite Gruppe, schloss sich ihr unauffällig an und siehe da: Er wusste nicht genau wie, aber es ging spielend, wie selbstverständlich. Unversehens hatte er es geschafft. Und wenig später schlürfte er auch schon die heißbegehrte huntun-Suppen. Also: so geht es! Die *dao*-Moral von der Geschichte: Manchmal tut es auch für den trotzig-stolzen Individualisten und Zielstreber Not, mit dem Strom zu schwimmen und – um sein Ziel zu betreiben – sich einfach treiben zu lassen. –

‚Ein Weg vollendet sich beim Gehen.‘ Vollendetes Gehen ist ein ‚Gehen ohne zu gehen‘, ein ‚Gehen-Lassen‘. Das heißt keineswegs, dass es ein ‚Sich-selbst-gehen-Lassen‘ ist, sondern ein ‚Es-von-selbst-gehen-Lassen‘. So geht es am besten.

## Das verirrte Kind

„Woher weiß ich denn, ob mich die Freude am Leben nicht in die Irre führt? Woher weiß ich denn, ob ich, wenn ich den Tod verabscheue, nicht wie ein schwaches, junges Kind bin, das sich verirrt hat und nicht weiß, dass es heimkehrt?“ (Kapitel 2.12)

Im 12. Absatz des zweiten Kapitels *Qiwulun* findet sich eine Passage, die von unserem Verhalten zum Tod handelt. Dort heißt es: „Woher weiß ich denn, ob mich die Freude am Leben (Geborensein) (*sheng*) nicht in die Irre führt? Woher weiß ich denn, ob ich, wenn ich den Tod (das Sterben) (*si*) verabscheue, nicht wie ein schwaches, junges (Kind) (*ruo*)<sup>102</sup> bin, das sich verloren (verirrt) hat und nicht weiß, dass es heimkehrt (*gui*)?“

D.h. woher weiß ich denn, ob meine Abscheu vor dem Sterben nicht dem Unwissen eines heimatlosen Kindes gleicht, das sich in der Fremde verirrt hat und nun, ohne es zu wissen, bereits auf dem Heimweg ist bzw. ‚heimgeht‘<sup>103</sup>

Möller gibt folgende Übersetzung des ersten Satzes unserer Passage: „Wie weiß ich denn, dass die Vorliebe für das Leben (berechtigt ist und) nicht eine Verwirrung ist?“ Der Kommentar Guo Xiangs dazu lautet in der Übersetzung von Möller: „Leben und Tod bilden eine Einheit. Dennoch allein für das Leben eine Vorliebe zu haben bedeutet, dass Wünschen und Wandel in einem Widerspruch zueinander stehen. Also weiß man (im Leben) noch nicht, ob die Vorliebe für das Leben nicht (vielmehr) eine Verwirrung ist.“<sup>104</sup>

Leben und Tod bilden eine Einheit. Sie verhalten sich zueinander wie die Licht- und Schattenseite eines Berges. Leben und Tod bilden als *yang* und *yin* zusammen den Lauf (*dao*) des Lebens. Leben und Sterben verhalten sich zueinander wie das Brennen und das Verbrennen einer Kerze. Das Verbrennen kommt nicht nach dem Brennen, sondern das Brennen selbst ist vielmehr zugleich das Verbren-

nen. Das Leuchten des Lichts des Lebens ist ein Prozess, der mit dem Erlöschen, mit dem Tod endet. Das Gehen des Lebensweges selbst ist ein Vergehen, auf das die ‚Todesstrafe‘ steht.

Abstrakter ausgedrückt: ‚Das Sein und das Nichts ist dasselbe‘ – wie Hegel am Anfang seiner *Wissenschaft der Logik* sagte. Die Einheit von Sein und Nichts ist das Werden. Denn was heißt nach Hegel Werden? Werden heißt Entstehen, Entstehen ist der Übergang vom Nichts zum Sein, so wie das Vergehen der Übergang vom Sein zum Nichts ist. Entstehen und Vergehen sind die beiden ‚Momente‘<sup>105</sup> des Werdens.

Von Hegel wieder zu Guo Xiang und Zhuangzi zurückkommend, können wir nun sagen: Leben ist ein Werden, ein Entstehen im Vergehen sowie ein Vergehen im Entstehen. Der Weg des Lebens ist eine Bewegung, deren Momente Entstehen und Vergehen sind. Der Lauf (*dao*), der Gang des Lebens ist ein dauernder Übergang, eine Transformation (*bian*), von der in der denkwürdigen Geschichte vom Tod der Ehefrau des Zhuangzi gleich noch die Rede sein wird. Der Gang des Lebens ist ein ständiger Untergang, der als solcher ein Übergang ist.

In der Nacht, in der Christiane Vulpius starb, soll Goethe die folgenden bekannten Verse geschrieben haben:

„Und so lang du das nicht hast,  
Dieses: Stirb und werde!  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.“

Lebenskunst ist die Kunst, in diesem Leben zu sterben und neu geboren zu werden. Jede wirkliche Innovation, jede wahrhafte Erneuerung in unserem Leben ist eine kleine Renaissance, eine kleine Wiedergeburt, bei der wir gleichsam das Licht der Welt noch einmal von neuem, mit anderen Augen, erblicken. Die *ars vivendi* bzw. die *ars vitae*, die Lebenskunst ist sowohl eine *ars moriendi*, eine Sterbenskunst, wie eine *ars nascendi*, eine Geburtskunst. Höchste Lebendigkeit hat die Momente von Sterblichkeit und Gebürtlichkeit, d. h. Na-

türlichkeit. Das Licht des Lebens ist das Licht der Welt, das den Schatten des Todes wirft. Vielleicht sind unsere lichtesten Augenblicke – um das Wort Erleuchtung zu vermeiden – diejenigen, in denen wir die Natur<sup>106</sup> als ‚Mortur‘<sup>107</sup> erkennen, um ein Wort von Schopenhauer aufzunehmen. Dazu gehört, dass wir uns als Teil dieser Natur begreifen und auch unsere eigene Natur als eine solche ‚Mortur‘ verstehen. Vielleicht sind dies die seltenen Augenblicke, in denen wir mitten in den Wirbelstürmen des Lebens unser Leben Leben sein lassen. Dann wird es auf einmal zum ‚stillen Leben‘, zur *nature morte*.

Möller übersetzt den zweiten Satz unserer Passage folgendermaßen: „Wie weiß ich denn, dass das Verabscheuen des Todes (berechtigt ist und der Tod) nicht vielmehr (dem Zustand) des jung heimatlos Gewordenen (gleich), der gar nicht weiß, dass er zurückgekehrt ist (wenn er nach Hause kommt)?“

Der Kommentar Guo Xiangs dazu lautet in der Übersetzung von Möller: „Jung heimatlos Gewordener‘ wird jemand genannt, der in der frühen Kindheit seinen alten Wohnsitz verloren hat. Der junge Heimatlose ist folglich jemand, der immer da völlig zufrieden ist, wo er sich befindet, und es gar nicht weiß, wenn er in seine Heimat zurückgekehrt ist. Wie sollte man wissen können, dass das Leben nicht eine solche ‚Heimatlosigkeit‘ ist und der Tod nicht eine solche ‚Rückkehr‘, und deshalb den Tod verabscheuen?“<sup>108</sup>

Unser Leben ist ein Bogen, gespannt zwischen Geburt und Tod.

In Fragment 48 Heraklits, des großen Anfängers der abendländischen Philosophie heißt es: „Nun ist der Bogen dem Namen nach Leben, in der Tat aber Tod.“<sup>109</sup>

Das Gehen des Lebensweges ist ein Fortschreiten von der Geburt zum Tod, ein Zugrundegehen. Doch dieses Zugrundegehen ist in Wahrheit wohl ein Zurückgehen zu dem Grund, aus dem wir hervorgegangen sind, es ist insofern ein ‚Heimgehen‘. Ist unser Lebensweg zum Tod nur ein Rückweg, eine Rückkehr zur Geburt? Was ist nach dem Tod? Das was vor der Geburt war!? Sind wir sicher, dass dies schlechter ist als das Leben? Man denke an Zhuangzis Dialog mit dem Totenschädel<sup>110</sup>, der sich weigert, zur Mühsal des Menschenlebens zurückzukehren.

In Nietzsches *Geburt der Tragödie* findet sich folgende Geschichte:

„Es geht die alte Sage, dass König Midas lange Zeit nach dem weisen *Silen*, dem Begleiter des Dionysos, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragte der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: ‚Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich, dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Ersprößlichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht *sein*, *nichts* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben.‘“<sup>111</sup>

Nun, bald zu sterben, wünschen wir uns unter gewöhnlichen Lebensumständen wohl nicht. Aber fragen wir uns andererseits: Wünschten wir uns wirklich, ewig zu leben? Was wir uns gewöhnlich wünschen, ist ein langes Leben. Aber am Ende eines noch so langen Lebens steht der Tod. Dieses Ende kann ein bloßes Verenden sein oder eine Vollendung des Lebens, das Ziel des Lebens, seine Aufgabe – im doppelten Sinne des Wortes. Zu einem guten Leben gehört am Ende ein guter Tod.

Ein Philosoph ist ein ‚studiosus sapientiae‘ – wie man das griechische Wort ‚Philosoph‘ ins Lateinische übersetzen kann, er ist ein Weisheitslehrling. Sein Weisheitsstudium gilt der Lebensweisheit, die in Wahrheit zugleich eine Sterbensweisheit ist. Insofern bedeutet philosophieren von Platons Zeiten an auch bei uns: sterben lernen.

Sterben lernen heißt, einsehen lernen, dass der Weg des Lebens zugleich der Weg des Sterbens ist. Es heißt einsehen lernen, dass wir von Geburt auf dem Weg des Lebens schon auf dem Weg zum Tode sind. Das Sterben findet nicht erst in der Stunde des Todes statt, sondern es hat schon in der Stunde der Geburt begonnen. Das Sterben ist ein lebenslanger Prozess, an dessen Ende durch einen ‚qualitativen Sprung‘ dann der Tod eintritt.<sup>112</sup>

Das Leben als Sterben ereignet sich in jeder Stunde des Lebens, ja in jedem *Moment*, insofern dieser wörtlich genommen eine Bewegung bedeutet, also einen Übergang, der – wie gesagt – immer auch

ein Untergang ist. Jeder Moment des Lebens ist ‚so-fort‘ auch schon ein Moment des Sterbens. „... so leben wir und nehmen immer Abschied“, um an den letzten Vers von Rilkes achter Duineser Elegie zu erinnern. Der erlebte Augenblick ist in sich selbst ‚verschieden‘ – im doppelten Sinne des Wortes. Um etwas deutlich unterscheiden zu können, wenn wir es erblicken, brauchen wir Licht und Schatten. Im reinen Licht können wir ebenso wenig erkennen wie in totaler Finsternis. Zum Augenblick der Einsicht gehört das Licht des Lebens ebenso wie der Schatten des Todes. Vielleicht ist dieser Augenblick, in dem uns ein Licht aufgeht – wie man sagt –, der Augenblick des Lebens, der dem des Todes *gleich* ist, der ihm gleicht. Zugleich wäre er aber auch der Augenblick des Lebens, dem der des Todes *gleich* ist, der ihm gleichgültig ist. Dieser Augenblick wäre auch der Augenblick des Erwachens aus dem Wunschtraum der Unsterblichkeit und der Augenblick des Erkennens, dass dieser Wunschtraum in Wahrheit ein Alpträum ist.

Leben und Sterben ist ein und dasselbe. Es ist das Eine, in sich selbst *Verschiedene*. Vielleicht sind ja gerade die Augenblicke dieser Einsicht in die Vergänglichkeit die schönsten im anhaltenden Gang unseres Lebens. Wir erfahren sie en passant. Sie ereignen sich unerwartet – sie sind schon<sup>113</sup> – und sind schon vorbei.

Leben und Tod bilden – wie Guo Xiang sagt – eine Einheit. Sie gehören zusammen wie Licht und Schatten, wie Tag und Nacht.

„Tod (sterben) (*si*) und Leben (gebären, Geburt) (*sheng*) sind (*wei*) Tag (*zhou*) und Nacht (*ye*)“, wie es in Kap. 18.3 des *Zhuangzi* heißt.<sup>114</sup> Begegnen wir nicht am Ende jeden Tages, wenn wir einschlafen und unser Ich verlieren, dem ‚kleinen Bruder des Todes‘? Sind Leben und Tod nicht wie Frühling und Herbst, wie Sommer und Winter, wie es in Kap. 18.2 des *Zhuangzi* heißt?<sup>115</sup>

Begegnen wir nicht am Ende jeden Jahres im Herbst<sup>116</sup>, wenn die Blätter fallen, dem Tod in der Natur, die sich in den Winterschlaf begibt, um im Frühling zu neuem Leben zu erwachen?

Der Kreislauf der Natur ist ein Bild des Kreislaufs des menschlichen Lebens als eines Teils der Natur und ein Vorbild für den Weg des Weisen, der in seinem Lebenslauf diesem Kreislauf entspricht.

Am Anfang des 13. Kapitels des *Zhuangzi*, das vom Weg des Himmels handelt, wird der Weg des Himmels (*tian dao*) mit dem Weg des Kaisers (*di dao*) und dem Weg des Weisen (*sheng dao*) verglichen. Allen dreien ist gemeinsam, dass sie sich im Kreis bewegen (*yun*).<sup>117</sup> Ihr Weg ist eine Kreisbewegung, ein Kreislauf. Der Lauf (*dao*) des Himmels wie des Kaisers und des Weisen wird als ein Kreislauf (*yun*) verstanden.<sup>118</sup>

Dementsprechend sollten wir auch unseren Lebensweg als Lebenskreis, unseren Lebenslauf als Lebenskreislauf verstehen. Im Unterschied zu einer Linie, bei der Anfangspunkt und Endpunkt verschiedene Punkte sind, sind sie im Kreis identisch. Vielleicht ist es die Vorstellung der Zeit als einer (geraden) Linie und die Vorstellung unserer Lebenszeit als einer ‚Lebenslinie‘, die uns daran hindert, unsere Lebenszeit als einen Kreis zu betrachten, in dem der Anfangspunkt, die Geburt, mit dem Endpunkt, dem Tod, zusammenfällt. In diesem Lebenskreislauf ist das Weggehen vom Anfangspunkt der Geburt und das Hingehen zum Endpunkt des Todes zugleich das Zurückgehen zum Anfangspunkt.

Der Hinweg ist der Rückweg.

„Der Weg hin und her ist ein und derselbe“, wie Heraklits Fragment B 60 lautet.<sup>119</sup>

Wir gehen in den Tod zurück zu dem natürlichen Grund, aus dem wir gekommen sind.

Das Gehen in den Tod und seine vermeintliche Fremde wäre so gesehen in Wahrheit ein ‚Heimgehen‘ in den Schoß der Natur.

So wäre unsere Angst vor dem Tod nur ein Albtraum. In diesem Traum haben wir uns in der Fremde verirrt und haben den Weg in die Heimat verloren. Wir suchen verzweifelt nach Ausflüchten und fragen vergeblich nach dem rechten Weg. Doch dann wachen wir plötzlich auf und sehen erleichtert, dass wir längst auf dem Heimweg und nicht mehr weit von Zuhause entfernt sind.

Wir sehen unser Leben als einen Kreis und den Tod als den Punkt, in dem dieser Kreis sich schließt.

Vom Tod des japanischen Haiku-Dichters Shisui wird folgendes berichtet: „Während seiner letzten Augenblicke wurde Shisui von

seinen Anhängern um ein Sterbegebet gebeten. Er griff nach seinem Pinsel, malte einen Kreis, warf den Pinsel beiseite und starb.“<sup>120</sup>

Im 2. Abschnitt des 18. Kapitels des *Zhuangzi* findet sich die bereits erwähnte Geschichte vom Tod von Zhuangzis Ehefrau. Diese denkwürdige Geschichte mag – wie so manches Stück im *Zhuangzi* – auf den ersten Blick recht befremdlich erscheinen. Auf den zweiten Blick – den denkenden Rückblick der besonnenen Reflexion – könnte es freilich zu einem Aspektwechsel kommen.

Sehen wir zu. Im *Zhuangzi* heißt es:

„Zhuangzis Ehefrau war gestorben. Als Huizi kam, um ihm zu kondolieren, fand er Zhuangzi, der mit ausgestreckten Beinen auf dem Boden hockte, auf einer Schüssel trommelte und sang.<sup>121</sup>

Huizi sagte: ‚Ihr habt mit ihr zusammengelebt, sie hat Eure Kinder aufgezogen und wurde alt. Ist es nicht schon genug, dass Ihr bei ihrem Tod nicht um sie klagt, aber auf einer Schüssel zu trommeln und zu singen, geht das nicht zu weit?‘ Zhuangzi sagte: ‚Nicht doch! Als sie gerade gestorben war, wie sollte es mir da anders ergangen sein wie jedem anderen auch? Aber dann besann ich mich auf ihren Anfang und darauf, dass sie ursprünglich<sup>122</sup> nicht geboren war.<sup>123</sup>

Sie war nicht nur nicht geboren, sie hatte ursprünglich<sup>124</sup> auch keine Form, keine Gestalt<sup>125</sup>. Sie hatte nicht nur keine Form, sie hatte ursprünglich auch keinen Lebensatem, keine Lebensenergie (*qi*).<sup>126</sup>

In der Mischung des Nebulösen und Verschwommenen<sup>127</sup> kam es zu einer Transformation (*bian*)<sup>128</sup>, und da war Lebensatem, bzw. sie hatte Lebensenergie (*qi*)<sup>129</sup>.

Der Lebensatem (*qi*) transformierte sich (*bian*)<sup>130</sup>, und da war eine Form, eine Gestalt<sup>131</sup>. Die Form transformierte sich (*bian*), und da war Geburt und Leben.<sup>132</sup>

Jetzt kam es wieder zu einer Transformation (*bian*), und sie ist tot. Es ist wie die Folge der vier Jahreszeiten vom Frühling zum Herbst und vom Winter zum Sommer. Nun (zur Zeit)<sup>133</sup> liegt sie (mit dem Gesicht nach oben) und schläft im großen Raum [zwischen Himmel und Erde]<sup>134</sup>. Wenn ich sie mit meinem ‚Oh weh, Oh weh‘<sup>135</sup> verfolgen würde, hieße dies, die Bestimmung (das Schicksal)<sup>136</sup> nicht zu verstehen, also hörte ich auf damit.“

Selbstverständlich fragt man sich – wie James Legge in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung der Geschichte vom Tod von Zhuangzis Ehefrau: ‚War es wirklich nötig, dass er aufs Singen und Trommeln verfiel?‘ War Zhuangzis Ehefrau vielleicht eine chinesische Xanthippe? Doch falls nicht: Ist es nicht ganz natürlich zu trauern? Hat der Dao-Mann nicht gut lachen – und gut weinen? Ist unsere Geschichte dann ein antikes Beispiel für die ‚Unfähigkeit zu trauern‘? – so mag sich der psychoanalytisch Beschlagene fragen.

Nun, angefangen von Zhuangzis Gesprächspartner Huizi bis hin zum Verfasser – und Leser? – dieses Büchleins hat sie immer wieder zum Widerspruch herausgefordert. Zhuangzis Verhalten ist, trotz seines Hinweises auf seine anfängliche Trauer, sehr schwer nachvollziehbar. War Zhuangzi zu leichtfertig im Umgang mit unserem schwersten Problem, dem Problem des Todes? Oder hat er umgekehrt am Ende vielleicht die Leichtigkeit wiedergewonnen, die wir gerade bei der Lösung der schwerwiegendsten Probleme manchmal brauchen? Verstand er sich vielleicht auf die Kunst, zu trauern ohne zu trauern, zu trauern, ohne traurig zu sein?!

Angus C. Graham, einer der profundesten Zhuangzi-Kenner, hat gesagt, dass ‚kein Denker in der chinesischen Literatur – und so weit er sehe: in der Weltliteratur überhaupt – das Problem des Todes so tief erlebt und so eloquent zum Ausdruck gebracht habe wie Zhuangzi.‘<sup>137</sup> Damit mag er durchaus Recht haben. Wie dem auch sei: Anscheinend war Zhuangzi mehr *philosophos, studiosus sapientiae* als viele so genannte Philosophen, wenn denn *sapientia* so viel bedeutet wie ‚Weisheit‘, Weisheit, die keine bloße Bücherweisheit ist, sondern Lebensweisheit, Lebenskunst. Lebensweisheit hat einer, der zu leben weiß, der leben kann (*savoir vivre*) – und sterben (*savoir mourir*). Er weiß die Dinge des Lebens, einschließlich der so genannten ‚letzten Dinge‘ zu schmecken<sup>138</sup> – ‚bittersüß‘, so wie sie sind. Er weiß sich einzulassen auf die ‚10 000 Dinge‘ und dabei guter Dinge gelassen zu sein. Er weiß sich einzufühlen in das Leiden des Krüppels ebenso wie in die Freude der Fische. Er versteht sich aufs Leben und Lebenlassen und das heißt auch: er versteht sich darauf zu leben und das Leben zu lassen, das eigene Leben ebenso wie das eines geliebten Menschen.

Leben lernen bedeutet letztlich, das Leben lassen zu lernen, mit anderen Worten: zu lernen, das Leben Leben sein zu lassen. Wer dagegen das Leben nehmen, pflücken und festhalten will, der wird sich um die Schönheit des Vergänglichen bringen, das nur der Vorübergehende erfährt; er wird sich damit gerade sein bestes Leben nehmen.

Weise wäre so derjenige, der sich von sich zu lösen und sich einzulösen weiß, d. h. einzugehen *auf* die Natur und ihre Lebewesen, die dem ‚denkenden Tier‘ Mensch nicht als feindliches Gegenteil des Geistes gegenübersteht, sondern es als Teil in sich enthält.

Weise wäre so am Ende derjenige, der weiß sich von sich zu lösen und als ein sterbenkönnendes Tier einzugehen *in* die Natur, aus deren Schoß er einst geboren wurde.

Er wüßte ‚alleinzugehen‘, einzugehen ins All der Welt – todheiter – und sich treiben zu lassen ins offene Wasser der Geburt des Vergessens. – – –

Als Zhuangzi dem Tode nahe war, äußerten seine Schüler den Wunsch, ihm ein prächtiges Begräbnis auszurichten.

Zhuangzi sagte: „Himmel und Erde sind mein zweifacher Sarg, Sonne und Mond sind meine beiden Jadescheiben<sup>139</sup>, die Sterne sind meine Perlen und die 10 000 Dinge (d. h. die Dinge dieser Welt) sind meine Grabbeigaben. Hab ich bei meinem Begräbnis damit nicht genug? Was könnte man da noch hinzufügen?“

So gekommen  
Tautropfenvollmond  
So gegangen.

## Der Schmetterlingstraum

„Einst träumte Zhuang Zhou – da war ein Schmetterling, ein Schmetterling, der verspielt hin und her flattert, wie es ihm gefällt, in glücklicher Übereinstimmung mit sich. Da war kein Wissen von einem Zhou. Plötzlich kam es zum Erwachen – da war ganz und gar, ganz handfest Zhou. Es ist ungewiss, ob Zhou im Traum zum Schmetterling wird, oder ob der Schmetterling im Traum zu Zhou wird. Es gibt Zhou und einen Schmetterling, also gibt es da bestimmt einen Unterschied. Dies nennt man die Wandlung der Dinge.“ (Kapitel 2.14)

„Einst träumte Zhuang Zhou [d.h. Zhuangzi] – da war ein Schmetterling, ein Schmetterling, der verspielt hin und her flattert (*xuxuran*)<sup>140</sup>, wie es ihm gefällt, in glücklicher Übereinstimmung mit sich. Da war kein Wissen von einem Zhou. Plötzlich kam es zum Erwachen – da war ganz und gar (*ququran*)<sup>141</sup>, ganz handfest Zhou. Es ist ungewiss<sup>142</sup>, ob Zhou im Traum zum Schmetterling wird, oder ob der Schmetterling im Traum zu Zhou wird.<sup>143</sup> Es gibt Zhou und einen Schmetterling, also gibt es da bestimmt einen Unterschied. Dies nennt man die Wandlung (Transformation) (*wu hua*)<sup>144</sup> der Dinge.“

Wie ist der berühmte Schmetterlingstraum, der wohl bekannteste Text im *Zhuangzi*, zu deuten? Guo Xiang kommentiert den Anfang: „Mit diesem im Traum zu einem Schmetterling werden und dabei nichts von einem Zhou wissen, ist es nicht anders als mit dem Tod. Denn indem im jeweiligen Seinszustand alles dem Ansinnen eingepasst (in glücklicher Übereinstimmung mit sich) ist, gehört der Lebendige ebenso ins Leben wie der Gestorbene in den Tod. So betrachtet erkennt man, wie falsch es ist, im Leben wegen des Todes besorgt zu sein.“<sup>145</sup> Diese Lehre Guo Xiangs erinnert an ein Wort des Gartenphilosophen Epikur, der in einem Brief an Menoikeus sagt: „Das Schauererregendste aller Übel, der Tod, betrifft uns überhaupt

nicht; wenn ‚wir‘ sind, ist der Tod nicht da, wenn der Tod da ist, sind ‚wir‘ nicht.“<sup>146</sup> Und Wittgenstein sagt in seinem *Tractatus*: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.“<sup>147</sup> – ‚Wir‘ erleben den Tod nicht, und mit ‚unserem‘ Leben nach dem Tod wird es wohl so sein wie mit ‚unserem‘ Leben vor der Geburt. Nichts weiter! Kein Grund zur Sorge also. Sorgen wir uns um das Leben vor dem Tod. –

Nach dem Schmetterlingstraum kommt es dann plötzlich zum Erwachen. Dazu sagt Guo Xiang: „Weil von Zhou aus gesprochen wird, ist von ‚erwachen‘ die Rede.“ Dies bedeutet nicht unbedingt, dass damit die Echtheit des Traums widerlegt ist. Guo Xiangs daoistische Lehre lautet nach Möller: „Indem der Traum nicht weniger echt ist als das Wachsein, ist auch der Tod nicht weniger echt als das Leben ...“<sup>148</sup> Seiner Auffassung nach ist es entscheidend, dass für Guo Xiang der aufgewachte Zhuang Zhou sich „keinesfalls an den Traum vom Schmetterling erinnert, ebenso wenig wie sich der Schmetterling zuvor an den eingeschlafenen Zhuang Zhou erinnert hat. Guo Xiangs Zhuang Zhou hat seinen Schmetterlingstraum vergessen, denn nachdem Zhuang Zhou aufgewacht ist, merkt Guo Xiang an: ‚Das jetzige Nichts-Wissen vom Schmetterling unterscheidet sich nicht vom Nichts-Wissen von Zhou zur Zeit des Traumes.‘ Ganz klar und eindeutig ist also: Zhuang Zhou weiß überhaupt nichts mehr von seinem Traum, er erinnert sich später nicht mehr daran.“<sup>149</sup>

Zu dem am Ende der Geschichte vom Schmetterlingstraum erwähnten Unterschied zwischen Zhou und dem Schmetterling kommentiert Guo Xiang: „Die Unterscheidung zwischen Wachsein und Träumen ist nichts anderes als die Trennung von Leben und Tod.“

Wie im Lauf des Tages und der Nacht Wach-Sein und Träumen einander abwechseln und wir in dem einen Zustand nichts von dem anderen wissen, so wechseln nach Guo Xiang auch Leben und Tod.

„Warum also sich zwischen beiden schwankend das Herz schwer machen lassen?! Denn ist man das eine, weiß man nichts vom anderen [...]. Nur die Dummen glauben für sich selbst fest daran, zu wissen, dass das Leben etwas Erfreuliches und der Tod etwas Bedau-

ernswertes sei. Das eben heißt, noch nichts von der Wandlung der Dinge gehört zu haben.“ So weit Guo Xiang.<sup>150</sup>

Die Dummen sind wir. Wir schätzen den Tag höher als die Nacht, das Wachen höher als den Schlaf und den Traum, das Licht höher als den Schatten, das Leben höher als den Tod, das Sein höher als das Nichts und in Wirklichkeit meistens auch das Männlich-Aktive höher als das Weiblich-Passive. Für den Daoisten ergänzen beide einander wie Yin und Yang. Beide in stetigem Wandel und Übergang, in dauernder Transformation begriffenen Momente sind gleichwertig. Für den westlichen Menschen ist diese Aufwertung des Traumes, des Schattens, des Todes und des Nichts befremdlich. Für den aktiven Mann der Tat, der Tag für Tag wachsam sein Leben in die eigene Hand nimmt, mag der Daoist ein Müßiggänger und Träumer sein, für den Wachsein und Träumen wie Leben und Tod gleich gültig und gleichgültig sind. –

Doch ist der Mensch am Ende wirklich nicht nur eines ‚Schattens Traum‘, wie Pindar sagte? Sind wir nicht vom gleichen Stoff, aus dem die Träume sind, um an Shakespeare zu denken? ‚Wir leben nur Augenblicke und sehnen den Tod umher‘, wie es in Hölderlins *Hyperion-Fragment* heißt. Sind dies nicht die Augenblicke des ‚großen Erwachens‘, in denen uns das alltägliche Leben wie ein ‚großer Traum‘ erscheint? Denn wenn wir morgens aufwachen, ist dieses Wachsein dann nicht auch nur das Wachsein in einem anderen ‚großen Traum‘?

Suchen wir bei Zhuangzi nach einer Antwort. In Kap. 2.12 wird eine andere Geschichte erzählt, von einem der träumt, bei einer heiteren Tafelrunde Wein zu trinken. Am anderen Morgen erwacht er schluchzend und erkennt, dass es ein Traum war. Ein anderer träumt, er weine, und doch mag er am nächsten Morgen zu fröhlicher Jagd aufbrechen. – Sind Träume also doch nur Schäume? – Erinnert das so weit nicht eher an Zhuangzis Widersacher Mozi, bei dem der Schlaf als die Ausnahmesituation definiert wird, in der das Bewusstsein keine Erkenntnisfähigkeit besitzt: „Leben ist, wenn Leib und Bewusstsein beieinander sind. Schlaf ist, wenn das Bewusstsein kein Bewusstsein hat [...]. Traum ist, was man im Schlaf für So-Sein hält.“<sup>151</sup> Wie wir, weiß auch Zhuangzi sehr wohl um diese Position

der ‚aufgeweckten Kerle‘ und ‚Wachtposten des Verstandes‘ – und stellt sie in Frage. Zhuangzi fährt fort mit folgenden Worten: „Wir erwachen (*jue*) und danach wissen wir, dass es ein Traum (*meng*) war. Im Augenblick des großen Erwachens (*da jue*) wissen wir, dass es ein großer Traum (*da meng*) war.<sup>152</sup> Nur der Dumme, der Narr meint, wach zu sein, und maßt sich an, klar zu sehen.“

„Du und ich, träumen wir gerade und sind noch nicht erwacht?“<sup>153</sup>. – – –

‚Großes Erwachen‘ ist das Erwachen aus dem ‚großen Traum‘ des qualitativen Unterschieds von Traum und Wachsein. ‚Großes Erwachen‘ ist die plötzliche Einsicht in die Gleich-Gültigkeit und Gleichheit von Träumen und Wachen in ihrer Unterschiedenheit.

So könnten wir Zhuangzis Verwirrspiel noch etwas weiter treiben und als Meta-Traum vom Schmetterlingstraum erzählen:

Einst träumte Zhuang Zhou in einem ‚großen Traum‘, dass er träume – da war ein Schmetterling ...

Zhuang Zhou träumte in seinem ‚großen Traum‘ weiter, dass er erwache ...

Dann kam es plötzlich zu einem ‚großen Erwachen‘ und Zhuang Zhou merkte, dass er nur geträumt hatte zu erwachen. Da fragte er sich, was der Unterschied ist zwischen träumen und wachen ...

Und das ‚große Erwachen‘? In Wahrheit ist es keine großartige Sache. Im Grunde ist es zum Lachen.

John Blofeld berichtet von folgendem Dialog:

‚Ihr habt das *tao* gefunden! Darf ich es wohl wagen, danach zu fragen, wie ihr es angestellt habt?‘ ‚Hahaha‘, lachte Fan. ‚Warum habt Ihr es mir nicht früher erklärt? Ich habe es nicht gefunden, sondern ganz plötzlich wurde mir bewusst, dass ich das *tao* nie verloren hatte. Jene karminfarbenen Wolken zu Sonnenaufgang, das strahlende Mittagslicht, die Folge der Jahreszeiten, das Zunehmen und Abnehmen des Mondes – das alles sind nicht erhabene Zeichen oder verheißungsvolle Symbole dessen, was sich dahinter verbirgt: sie *sind* das *tao!*“<sup>154</sup>

Das ‚große Erwachen‘ ist das Erwachen aus dem Traum, dass der ‚Weg‘ zu einem erträumten Ziel führt, das hinter oder über der

Wirklichkeit liegt. In Wirklichkeit brauchen wir auf nichts zu warten, vielmehr ist ‚unterwegs‘ alles schon da und liegt offen vor unseren Augen. Es geht nicht um ein Hinter-Weltliches oder Über-Natürliches, sondern um das Natürlichste und Alltäglichsste von der Welt. Es geht um den Gang der Dinge, den sie in Wirklichkeit nehmen. Sie entstehen und vergehen, aber sie hinterlassen Spuren in den Träumen der Nacht, so wie die Träume der Nacht als kleine Randwahrnehmung auf-spürbar sind im Wachbewusstsein des Tages. In den Stoff der Träume ist soviel Wirklichkeit eingewirkt, wie wir in die Wirklichkeit Träume einspinnen. Die Fäden des Traums sind in die Textur der Wirklichkeit eingewebt. Das Tagesbewusstsein ist durchschossen von Wachtraum-Fäden. Denken ist mehr Wunsch-Traum-Denken als wir uns träumen lassen. Die Wirklichkeit des Tages gleicht einem Löschblatt, das die tintenschwarzen und die schmetterlingsbunten Träume der Nacht auslöscht – und sie damit in sich aufsaugt. Die Schatten der Nacht verblassen im Licht des Tages, aber sie sind da wie die Sterne am Himmel, die wir bei Sonnenlicht nicht sehen. Der springende Punkt unseres tagtäglichen Wirkens ist in Wirklichkeit oft etwas, wovon wir mehr oder weniger bewusst träumen, etwas Traumhaftes. Wer aufgeweckt und wachsam ist, kann vielleicht herausfinden, wovon er in Wirklichkeit träumt – und kann sich etwas träumen lassen ...

## Der inspirierte Koch

„Der Koch Ding zerteilte einen Ochsen für den Fürsten Wen Hui. Was seine Hand berührte, wo seine Schulter sich anlehnte, wo sein Fuß sich hinbewegte, wo sein Knie anstieß, ritsch ratsch, sein Messer spielte so zischend. Alles war ganz im Einklang, so als ob er den Sanglin-Tanz aufführte, und er befand sich im Einklang mit der Jingshou-Musik.

Fürst Wen Hui sagte: ‚Sehr gut! Dass die Kunstfertigkeit eine solche Höhe erreichen kann.‘

Koch Ding legte sein Messer nieder und antwortete: ‚Wozu Euer Diener neigt, ist das *dao*, es ist hineingegangen in die Kunstfertigkeit. Als Euer Diener anfang, Ochsen zu zerlegen und ihr Fleisch auszulösen, sah er nichts als den ganzen Ochsen. Drei Jahre später sah er nicht mehr den ganzen Ochsen. Nun begegnet Euer Diener ihm mit In-spiration. Sinne und Wissen hören auf und die In-spiration geht wie sie will. Euer Diener fügt sich der natürlichen Struktur, dringt ein in die großen Fugen, führt das Messer durch die großen Höhlungen und folgt entschlossen dem, was so ist, wie es ist.‘ [...]

Darauf antwortet schließlich der Fürst Wen Hui: ‚Sehr gut! Wir hörten die Worte des Kochs Ding, wie man das Leben nähren muß.‘“ (Kapitel 3.2)

Die Geschichte vom Koch namens ‚Ding‘ ist eine der bekanntesten im *Zhuangzi*, die im Laufe der Zeiten immer wieder insbesondere Künstler und Literaten inspiriert hat.

„Der Koch Ding zerteilte einen Ochsen für den Fürsten Wen Hui. Was seine Hand berührte, wo seine Schulter sich anlehnte, wo sein Fuß sich hinbewegte, wo sein Knie anstieß,<sup>155</sup> ritsch ratsch,<sup>156</sup> sein Messer (*dao*)<sup>157</sup> spielte so zischend.<sup>158</sup> Alles war ganz im Einklang, so als ob er den Sanglin-Tanz (den Tanz des Maulbeerbaumhains<sup>159</sup>)

aufführte, und er befand sich im Einklang mit der Jingshou-Musik<sup>160</sup>.

Fürst Wen Hui sagte: „Sehr gut! Dass die Kunstfertigkeit eine solche Höhe erreichen kann.“

Koch Ding legte sein Messer<sup>161</sup> nieder und antwortete: „Wozu Euer Diener neigt, ist das *dao*, es ist hineingegangen (eingedrungen) (*jin*)<sup>162</sup> in die Kunstfertigkeit (Geschicklichkeit) (*ji*)“ und – so könnten wir ergänzen – dadurch geht es gut voran. Dadurch erreicht die Kunstfertigkeit als bloße Kunstfertigkeit ihre Voll-Endung und wird zu einer Kunst ohne Kunst. Der Koch Ding hat in diesem Sinne die bloße Geschicklichkeit hinter sich gelassen. Er hat die Methode Methode sein lassen und sich ganz auf den Ochsen eingelassen.

Im *Zhuangzi* heißt es weiter: „Als Euer Diener anfang, Ochsen zu zerlegen und ihr Fleisch auszulösen (*jie*)<sup>163</sup>, sah er nichts als den ganzen Ochsen. Drei Jahre später sah er nicht mehr den ganzen Ochsen. Nun begegnet Euer Diener ihm mit In-spiration (*shen*).<sup>164</sup> Sinne und Wissen<sup>165</sup> hören auf und die In-spiration (*shen*) geht wie sie will (geht ihren ‚Weg‘, nimmt ihren ‚Lauf‘).<sup>166</sup> Euer Diener fügt sich der natürlichen Struktur,<sup>167</sup> dringt ein in die großen Fugen, führt (*dao*)<sup>168</sup> das Messer durch die großen Höhlungen und folgt entschlossen dem, was so ist, wie es ist.“

Es folgt eine längere Ausführung des Kochs, in der er seine Kunst des Ochsen-Zerlegens beschreibt. Darauf antwortet schließlich der Fürst Wen Hui: „Sehr gut! Wir hörten die Worte des Kochs Ding, wie man das Leben nähren<sup>169</sup> (und auf seine Gesundheit achten) muß.“ Damit endet die lehrreiche Geschichte vom inspirierten Koch namens ‚Ding‘.

Die Führung des Messers durch den Koch Ding zeigt uns, wie wir unser Leben führen sollen, so schließt, für manchen Leser vielleicht etwas überraschend, unsere Geschichte.

Erinnern wir uns noch einmal an den Anfang der Geschichte: Die Bewegungen der Hand, die das Messer führt, und des ganzen Körpers des Kochs scheinen im Einklang zu sein mit der Jingshou-Musik und zu tanzen im *Rhythmus* des Regentanzes vom Maulbeerbaumhain. Indem er sich beim ‚Führen‘ (*dao*) des Messers (*dao*) der

Führung durch das *dao* überlässt, sich der natürlichen Struktur fügt und das Messer dem Lauf der Maserung und der Fugen folgen lässt, geht es gut. Es geht spielend, mit leichter Hand, im ‚Handumdrehen‘. Die Tätigkeit seiner Sinne und sein Wissen hören auf, er hört ganz auf seine Intuition, seine In-spiration. Wenn nicht mehr er denkt, sondern ‚die Hand denkt‘, dann geht es wie von Geisterhand, die Kunstfertigkeit ist vollendet. Diese kunstlos-kunstvolle Handhabung des Messers kann uns eine Lehre sein für die *Kunst des Handelns* im Allgemeinen. Die Kunst der Messerführung ist ein Beispiel für die Kunst der Pinselführung, die Kunst der Nadelführung bei der Akupunktur<sup>170</sup>, die Kunst der Schwertführung usw. Die Kunst der Messerführung ist ein Beispiel für die Kunst der Lebensführung.

Der Fürst hat vom Koch gelernt, der hochstehende Führer hat von dem gelernt, der eine niedrige, oft verachtete Tätigkeit ausübt. Er hat gelernt, dass es am Ende nach jahrelanger Übung weder ausreicht auf die eigenen Augen noch auf die Kraft des eigenen, messerscharfen Verstandes und die Führungskraft seines Geistes zu setzen. Er hat gelernt, dass es vielmehr darum geht, von sich selbst abzulassen und, der Inspiration folgend, sich auf den Geist der Sache, hier also auf den Ochs, einzulassen. Erst indem ich es nicht mehr in den Griff, in die Hand bekommen will, erst indem ich mich selbst ganz (ver)lasse und mich ganz auf die Hand verlasse, schneide nicht mehr ich selbst, sondern das Messer schneidet spielend wie von selbst und findet von selbst seinen Weg. Es geht, dem Lauf der Maserung des Fleisches und im übertragenen Sinne dem Lauf des Lebens folgend, wie von selbst. Nicht mehr der Koch schneidet und läuft dabei Gefahr, ‚sich ins eigene Fleisch zu schneiden‘, sondern er schneidet ohne absichtlich zu schneiden, sein Tun ist ohne Tun, *wuwei*. Es tut sich von selbst so, *wuwei ziran*.

Die hohe Kunst der Messerführung besteht darin, am Ende, nachdem die Übung den Meister gemacht hat, die Führung dem Messer zu überlassen. Viel Transpiration und ein wenig Inspiration. Die hohe Kunst der Lebensführung besteht letztlich darin, die Führung dem Leben zu überlassen und sich auf dessen Weg einzulassen, ohne sich ständig als Führer aufzuspielen.

Vielleicht ist es mit der Kunst des Handelns, dem Spiel des Lebens und den ‚Regeln der Pflege des Lebens‘ wie mit dem Handballspiel. Es gibt Regeln, die streng zu beachten sind, sie begrenzen den ‚Handlungsspielraum‘, den Spielraum innerhalb dessen das Handballspiel sich abspielt. Die vollendete Geschicklichkeit des Spiels besteht aber keineswegs in der diskursiven Befolgung jener Regeln allein, sondern vielmehr darin, intuitiv und spontan auf die jeweilige Situation einzugehen, dem Ball zu folgen, wie er fliegt, und je schon spielend ge-handelt zu haben, bevor es überhaupt zu einer Überlegung bezüglich der Spielführung kommt. Der überlegene Spieler führt nicht allein durch seine Überlegungen.

Die überlegene Lebensführung ist manchmal ohne Überlegung und ohne Führer.

## Herz-Geist-Fasten

„Du musst fasten“, sagte Kongzi. „Ich werde dir sagen, was das heißt. Glaubst du, es sei leicht, irgendetwas zu erreichen, solange du noch Vertrauen zu deinem Herz-Geist hast? Wenn du das tust, wird der strahlende Himmel dir nicht zustimmen.“

Yan Hui sagte: „Meine Familie ist arm. Ich habe seit mehreren Monaten keinen Wein mehr getrunken und kein Fleisch mehr gegessen. Kann man das als Fasten bezeichnen?“ „Das ist das Fasten vor einem Opferfest, nicht das Fasten des Herz-Geistes.“ „Darf ich fragen, was das Fasten des Herz-Geistes ist?“ Kongzi sagte: „Mache deinen Willen einheitlich. Höre nicht mit deinen Ohren, höre mit deinem Herz-Geist. Nein, höre nicht mit deinem Herz-Geist, höre mit deinem Lebensatem. Die Ohren hören auf mit dem Hören, der Herz-Geist hört auf mit dem Wieder-Erkennen. Der Lebensatem aber wartet leer auf die Dinge. Allein der Weg sammelt Leere. Leere ist das Fasten des Herz-Geistes.“

Yan Hui sagte: „Als Hui noch nichts damit anfangen konnte, war er ganz sicher Hui. Jetzt, wo er das Herz-Geist-Fasten anwenden kann, kann er nichts mehr mit Hui anfangen. Kann man das Leere nennen?“ Kongzi sagte: „So ist es.“ (Kapitel 4.1)

Am Anfang des vierten Kapitels, das vom Leben in der Welt der Menschen handelt,<sup>171</sup> findet sich ein Dialog zwischen Zhuangzis fiktivem Kongzi (Konfuzius) und dessen Lieblingsschüler Yan Hui. Yan Hui berichtet seinem Lehrer, dass er die Absicht habe, in den Staat Wei zu reisen, um dessen diktatorischen Herrscher zur Besinnung zu bringen. Kongzi meldet größte Bedenken hinsichtlich des Gelingens dieses schwierigen Unterfangens an und weist alle Lösungsvorschläge seines Schülers als aussichtslos und gefährlich ab. Schließlich fragt der ratlose Schüler den Meister nach dem richtigen Weg.

„Du musst fasten“, sagte Kongzi. „Ich werde dir sagen, was das heißt. Glaubst du, es sei leicht, irgendetwas zu erreichen, solange du noch Vertrauen zu deinem Herz-Geist (*xin*) hast? Wenn du das tust, wird der strahlende Himmel dir nicht zustimmen.“<sup>172</sup>

Yan Hui sagte: „Meine Familie ist arm. Ich habe seit mehreren Monaten keinen Wein mehr getrunken und kein Fleisch mehr gegessen. Kann man das als Fasten bezeichnen?“ „Das ist das Fasten vor einem Opferfest, nicht das Fasten des Herz-Geistes (*xin zhai*)“. „Darf ich fragen, was das Fasten des Herz-Geistes ist?“ Kongzi sagte: „Mache deinen Willen einheitlich. Höre nicht mit deinen Ohren, höre mit deinem Herz-Geist. Nein, höre nicht mit deinem Herz-Geist, höre mit deinem Lebensatem (*qi*).“

*Qi* (*ch'i*), jap. *ki*, ist eines der Urworte, das von den Anfängen der chinesischen Kultur bis in die Gegenwart die Mentalität und insbesondere die chinesische Medizin entscheidend beeinflusste. *Qi* bedeutet zunächst einfach ‚Gas, Dampf, Luft, Atem, Hauch‘, sowie im übertragenen Sinne: ‚Lebenskraft‘, ‚Lebensenergie‘, ‚Lebensatem‘. Wilhelm und Buber/Giles übersetzen ‚Seele‘, wobei das lat. *anima* ‚Lebenshauch‘ als Übersetzungsbrücke gedient haben mag. Wegen der Gefahr, in den Leib-Seele Dualismus zu verfallen, ist diese Übersetzung jedoch abzulehnen. *Qi* betrifft weder nur die Seele noch einfach nur den Leib, sondern die ‚Leib-Seele‘.<sup>173</sup> Die Etymologie des Zeichens *qi* ist sehr aufschlussreich. Der Radikal, zu dem später noch das Element ‚Reis‘ hinzukam, baut auf drei parallelen Linien auf, die als Piktogramm für Wolken anzusehen sind. In China ist im Sommer häufig zu beobachten, dass die Luftfeuchtigkeit zu Wolken kondensiert, die am Himmel als dünne, parallele Dunstschichten erscheinen. Sie erinnern deutlich an die drei Striche eines alten Zeichens in den Orakelknocheninschriften aus dem 2. Jahrtausend v. u. Z. Sehr alt ist auch die Vorstellung des Drachens als Wolkentier, das Regen und Segen bringt. Da die Wolkenbilder manchmal an die Gestalt des Drachens erinnern, ist *qi* als Lebensenergie eng mit der Vorstellung des glückbringenden Drachens verbunden. Der Drache verkörpert den Rhythmus der Natur durch den Zyklus der Wolken. *Qi* spielt auch in der chinesischen Geomantik ‚Feng Shui‘ (gesprochen: ‚Feng

Schwei'), wörtl.: ‚Wind (und) Wasser‘, eine wichtige Rolle. In Analogie zu den Naturphänomenen ‚Dunst‘, ‚Wolken‘ – oder auch zum Dampf, der beim Kochen von Reis entsteht – und zur Kraft des Windes als dem Atem der Natur wurde der Äußeres und Inneres verbindende Atem des Menschen und die in ihm enthaltene Lebenskraft als *qi* bezeichnet. Der freie Kreislauf des *qi* in den Meridianen des Körpers entscheidet über Gesundheit und langes Leben. Der Fluss des *qi* kann durch Übung befördert werden. *Qi gong* (gesprochen: ‚Tchi gung‘) bedeutet ‚Übung des *qi*‘ oder einfacher gesagt ‚Atemübung‘<sup>174</sup>. So bedeutet z. B. die Ansammlung von *qi* im ‚Ozean des Atmens‘ in der Nähe des Nabels eine Stärkung des Lebens, die Blockade des *qi* bedeutet dagegen Krankheit und seine gänzliche Auflösung den Tod.<sup>175</sup> Das Leben ist dann ‚ausgehaucht‘. Die Verbindung von *qi* mit *yin* und *yang*<sup>176</sup> taucht erstmals im *Zhuangzi* auf.<sup>177</sup> Dort heißt es: ‚ich erhalte Lebensatem (*qi*) von *yin* und *yang*.‘ *Yin* und *yang* werden hier offenbar als Beweggründe des *qi* angesehen.<sup>178</sup>

In dem hier behandelten Kap. 4.1 heißt es nun weiter: ‚Die Ohren hören auf mit dem Hören, der Herz-Geist hört auf mit dem Wieder-Erkennen (der Übereinstimmung?).‘<sup>179</sup>

Der Lebensatem (*qi*) aber wartet leer (*xu*) auf die Dinge. Allein der Weg (*dao*) sammelt Leere (*xu*).<sup>180</sup> Leere (*xu*) ist das Fasten des Herz-Geistes (*xin zhai*).<sup>181</sup>

Yan Hui sagte: ‚Als Hui<sup>182</sup> noch nichts damit [mit dem Fasten des Herz-Geistes] anfangen konnte, war er ganz sicher Hui (war er seiner ganz sicher). Jetzt, wo er das Herz-Geist-Fasten anwenden kann, kann er nichts mehr mit Hui anfangen. Kann man das Leere (*xu*) nennen?‘ Kongzi sagte: ‚So ist es.‘ –

Nachdem Yan Hui nun nicht mehr voller Ideen und von sich und seiner Moral erfüllt, sondern vielmehr leer geworden ist, ist er nach der Auffassung seines Meisters Kongzi bereit für die Reise in den Staat Wei. Ob er die Reise wirklich unternommen hat oder ob er am Ende nicht nur von sich, sondern auch von seinen Auslands-Reiseplänen abgelassen hat, um sich auf den Weg ins innere Ausland zu machen, davon erfahren wir in unserem Dialog nichts mehr.

Feng Youlan kommentiert: ‚Ohne Selbst zu sein, ist das Wesent-

liche von Zhuangzis Lehre<sup>183</sup>. In Kap. 1.1 ist vom ‚höchsten Menschen‘ die Rede als einem, der ‚ohne Ego‘ (*wu ji*) ist. In Kap. 2.1 wird der in Meditation Versunkene beschrieben als einer, der sein ‚Ego verloren‘ hat (*wu sang wo*). Hier in Kap. 4.1 wird der von sich erfüllte Schüler von seinem Lehrer aufgefordert, das Herz-Geist-Fasten (*xin zhai*) zu praktizieren und leer von sich zu werden.

Es gibt eine bekannte kleine Zen-Geschichte, die gut illustriert, worum es in unserem Dialog geht.

Nan'in, ein japanischer Meister während der Meiji-Ära, empfing einmal einen hochgelehrten Universitätsprofessor, der ihn aufsuchte, um etwas über Zen zu erfahren. Nan'in servierte Tee. Er goß den Tee in die Tasse seines Gastes, bis sie voll war, und goß auch danach noch weiter, als der Tee bereits über den Rand floss.

Der Professor betrachtete diesen Überfluss bis er nicht mehr an sich halten konnte und rief: ‚Genug, die Tasse ist schon übertoll!‘ – ‚So wie diese Tasse‘, sagte Nan'in ‚sind auch Sie voll mit ihren eigenen Meinungen und Spekulationen. Wie soll ich Ihnen Zen zeigen, bevor Sie mir eine leere Tasse reichen?‘

Herz-Geist-Fasten entschlackt, entleert und befreit. Es beseitigt, wie unser Dialog zeigt, die ‚Ego-Verstopfungen‘ derjenigen, die zu viel des Guten tun wollen und dabei moralisch im Soll bleiben.

Doch unser Dialog zeigt nicht nur den besagten Weg vom Lehrmeister zum Leermeister, sondern er gibt auch einen Wink für angehende Lebemeister.

Am besten kann ich das vielleicht durch eine andere kleine Geschichte verdeutlichen.

Da war eine Fichte und ein Bambus. Die Fichte strebte hoch auf in den Himmel und sah herab auf den gebeugten Bambus. Sie machte sich wichtig mit ihrer Selbständigkeit und trug dem Bambus ihre Wissenschaftslehren vom Ich vor. Indes wiegte sich der Bambus selbstvergessen und stillschweigend im Wind. Die massive Fichte mit ihrem Vollholzkopf hatte nur Hohn und Spott für den Bambus-Hohlkopf. –

Da kam ein großer Sturm, wie wir ihn manchmal erleben, wenn Tag und Nacht gleich sind.

Stolz trotzte die Fichte dem Sturm, so lange bis sie, starr und stark wie sie war, brach. Der elastische Bambus dagegen fügte sich der Stärke des Sturms. Nachgiebig und biegsam ging er mit dem Wind. Denn er ist zwar innen hohl, hat aber feste Knoten. So erwies sich seine Schwäche als seine Stärke und seine Leere als seine Widerstandskraft.

Auch in hohem Alter war der Bambus noch rüstig. Es zog ihn zu einem Neubau ins Dorf, wo er seine alten Tage in einem Gerüst verbrachte. –

## Keine Eigenheiten

„Huizi fragte Zhuangzi: ‚Kann ein Mensch tatsächlich ohne Eigenheiten sein?‘ Zhuangzi sagte: ‚So ist es‘.

Huizi fragte: ‚Aber ein Mensch ohne Eigenheiten, wie kann man ihn einen Menschen nennen?‘ Zhuangzi sagte: ‚Der Lauf [des Lebens und der Dinge] gibt ihm sein Aussehen und der Himmel gibt ihm seine Form, warum sollte man ihn nicht einen Menschen nennen?‘ Huizi sagte: ‚Aber wenn man ihn einen Menschen nennt, wie kann er dann ohne Eigenheiten sein?‘ Zhuangzi sagte: ‚Das ist nicht das, was ich unter ›Eigenheit‹ verstehe. Wenn ich davon spreche, ›keine Eigenheiten‹ zu haben, meine ich damit, dass ein Mensch nicht mit Zuneigungen und Abneigungen innerlich sich selbst verletzt. Er folgt immer dem ›von alleine so Verlaufenden‹ und fügt dem ›natürlichen Leben‹ nichts zu.‘ Huizi fragte: ‚Wenn er dem natürlichen Leben nichts zufügt, wie kann er dann eine ›Person sein und einen Leib haben?‘

Zhuangzi sagte: ‚Der Lauf [des Lebens] gibt ihm sein Aussehen und der Himmel gibt ihm seine Form. Durch Zuneigung und Abneigung verletzt er nicht innerlich sich selbst.‘“ (Kapitel 5.6)

Kap. 5.6 besteht aus einem interessanten Dialog zwischen Zhuangzi und seinem Freund, dem Logiker und Dialektiker Huizi, dem wir auch in anderen Passagen des *Zhuangzi* begegnen.

„Huizi fragte Zhuangzi: ‚Kann ein Mensch tatsächlich ohne Eigenheiten (ohne Neigungen und Leidenschaften) (*wu qing*)<sup>184</sup> sein?‘ Zhuangzi sagte: ‚So ist es‘.

Huizi fragte: ‚Aber ein Mensch ohne Eigenheiten (*wu qing*), wie kann man ihn einen Menschen nennen?‘ Zhuangzi sagte: ‚Der Lauf [des Lebens und der Dinge] (*dao*) gibt ihm sein Aussehen und der Himmel<sup>185</sup> gibt ihm seine Form, warum sollte man ihn nicht einen Menschen nennen?‘ Huizi sagte: ‚Aber wenn man ihn einen Men-

schen nennt, wie kann er dann ohne Eigenheiten (*wu qing*) sein? Zhuangzi sagte: ‚Das ist nicht das, was ich unter ›Eigenheit‹ (*qing*) verstehe. Wenn ich davon spreche, ›keine Eigenheiten‹ (*wu qing*) zu haben, meine ich damit, dass ein Mensch nicht mit Zuneigungen und Abneigungen<sup>186</sup> innerlich sich selbst (seinen Leib und sein Leben) (*shen*)<sup>187</sup> verletzt. Er folgt immer dem ›von alleine so (Verlaufenden)‹ (*ziran*)<sup>188</sup> und fügt dem ›natürlichen Leben (und Gedeihen)‹<sup>189</sup> nichts zu.‘ Huizi fragte: ‚Wenn er dem natürlichen Leben nichts zufügt, wie kann er dann eine ›Person sein und einen Leib haben‹ (*shen*)?‘

Zhuangzi sagte: ‚Der Lauf [des Lebens] (*dao*) gibt ihm sein Aussehen und der Himmel gibt ihm seine Form. Durch Zuneigung und Abneigung verletzt er nicht innerlich sich selbst (seinen Leib und sein Leben) (*shen*).‘<sup>190</sup>

Die in sich zusammenhängende im Original gereimte und wegen der in ihr enthaltenen Anspielungen etwas schwer zugängliche Schlusspassage des Dialoges wird hier ausgespart, da sie zur Verdeutlichung des Schlüsselbegriffs *ziran* nicht unbedingt erforderlich zu sein scheint. Der nicht ganz leicht verständliche Dialog wurde vor allem deshalb wiedergegeben, weil er die erste der beiden Stellen enthält, die in den sieben ‚inneren Kapiteln‘ den Schlüsselbegriff *ziran* behandeln<sup>191</sup>. Zur Verdeutlichung dieses Begriffs sollen der etwas philosophisch-trockenen Erörterung in unserem Dialog zunächst noch drei weitere, etwas plastischere Passagen aus den ‚äußeren Kapiteln‘ an die Seite gestellt werden.

Huang Di war der legendäre ‚gelbe Kaiser‘ aus der Frühzeit der chinesischen Kultur, der die Chinesen unter anderem Medizin, Mathematik und Musik gelehrt haben soll.

In Kap. 14.3 wird die Musik des gelben Kaisers zunächst mit folgenden Worten beschrieben: ‚vollkommene Musik antwortet (folgt) dem ›Von-alleine-Verlaufenden (*ziran*)‘.<sup>192</sup>

Wenig später heißt es ähnlich, dass sie ‚eingestimmt ist auf das Geschick<sup>193</sup> des von-alleine-Verlaufenden (*ziran*).‘<sup>194</sup>

Die Beschreibung der ‚vollkommenen Musik‘ in diesem schönen, aber auch sehr schwierigen und verwirrenden Kapitel entspricht der

‚Musik des Himmels‘ (*tian lai*) in Kap. 2.1.<sup>195</sup> Dort heißt es, dass die ‚Töne des Himmels‘ sich selbst bewirken<sup>196</sup>, sich von selbst ergeben<sup>197</sup>. Nur indem die ‚vollkommene Musik‘<sup>198</sup> eingestimmt ist auf das Leben und den Lauf (*dao*) des von-alleine-Verlaufenden (*ziran*) und ihm spontan folgt, ist sie erfüllt von ‚vollkommener Freude‘.<sup>199</sup> Ein Schlüssel zum Verständnis dessen, worauf es ankommt, ist das schöne Spiel mit den Worten *yue*, ‚Musik‘ und *le*, ‚Freude‘, die zwar verschieden gesprochen werden, aber durch ein und dasselbe Schriftzeichen wiedergegeben werden. Die Freude der Musik ist erst dann vollkommen, wenn sie eingestimmt ist auf das *ziran*, wenn der Ton des ‚Von-selbst-so‘ diese Musik ‚macht‘. Dann macht sie sich gut, dann macht sie Freude. –

Gegen Ende des 1. Teils des 17. Kapitels, das zu Recht als eines der schönsten des *Zhuangzi* gilt, heißt es: „Das Leben der Dinge ist wie ein Galopp,<sup>200</sup> ein Trabrennen<sup>201</sup>.“

Keine Bewegung ohne Wandlung, keine Zeit ohne Bewegung. Was tun? Was nicht tun? Es wird sich sicherlich von alleine verändern.“<sup>202</sup>

Ist das für den faustischen Mann, für den am Anfang die Tat war, nicht etwas zu passiv? Ist es nicht geradezu unmoralisch, einfach tatenlos zuzusehen? Müssen wir nicht etwas tun, müssen wir die Welt nicht verändern, anstatt darauf zu warten, dass sie sich von alleine verändert? Die bekannte 11. These über Feuerbach von Marx lautet: ‚Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu verändern.‘ Durch diese Interpretation hat Marx die Welt verändert, seine Nachfolger bis hin zu Mao haben sie in der Tat revolutioniert. Ob die aus diesem Geist entsprungenen gewaltsamen Kulturrevolutionen am Ende nicht doch mehr Unheil über die Menschen gebracht haben als die natürlichen Veränderungen und Wandlungen im Laufe der Zeit, ist allerdings sehr fraglich. Was also tun? Sicherlich ist es nicht besser, irgendetwas zu tun als gar nichts – wie wir manchmal sagen. Blinder und wilder Aktionismus schadet nur. Häufiger als wir zumeist denken, tun wir gut daran, unser eigenes Zutun ‚tunlichst‘ zu unterlassen. Manchmal tut sich gerade dann etwas, wenn wir selbst nichts tun. Wenn wir aber wirklich

etwas tun müssen, dann gilt: Gutes Tun ist gelassen, eingelassen auf und angepasst an den Wandel und das Anderswerden der Welt. Dann ‚reitet‘ das Tun so auf dem Augenblick, dass auf dem Pferd kein Reiter und unter dem Reiter kein Pferd zu sein scheint. Wer dies tut, ist bei seinem Tun ‚gut drauf‘.

Zur Verdeutlichung des *ziran* sei schließlich noch eine letzte Stelle aus Kap. 21.4 herausgezogen. Dort heißt es: „Das Sprudeln des Wassers ist ohne Tun (*wuwei*), von alleine (*ziran*) ist es dazu fähig.“<sup>203</sup> Aufschlussreich ist hier zunächst die enge Verbindung von ‚ohne Tun‘ (*wuwei*) und ‚von-alleine-so‘ (*ziran*). Beide Zentralbegriffe verschmelzen in der späteren Tradition immer mehr zu einem Begriff. So ist z. B. bei Wang Chong (27–100 n.u.Z.) der Weg des Himmels wie der Lauf der Natur ausgezeichnet durch *wuwei ziran*. Dementsprechend gehen die Menschen mit großer Lebensenergie und mit langem Lebensatem (*qi*) den Weg des Himmels, sie tun ohne zu tun, von-selbst-so, ganz von alleine. Ihr Verhalten ist ‚spontan‘, ‚natürlich‘, ‚selbstverständlich‘. Die ständig Geschäftigen und Kurzatmigen dagegen kommen vom rechten Weg des Himmels ab und geraten dadurch ins Verderben.

Interessant ist ferner, dass das *wuwei ziran* hier im *Zhuangzi* dem sprudelnden Wasser zugesprochen wird. Wie bereits erwähnt,<sup>204</sup> wird in Kap. 32 des *Laozi* das *dao*, der ‚Lauf der Dinge‘, mit dem Lauf des Wassers verglichen. Der ‚Lauf der Dinge‘ folgt im *Laozi* dem Gesetz des ‚Von-selbst-so‘, dem *ziran*<sup>205</sup>, so wie hier im *Zhuangzi* das Sprudeln des Wassers ganz von alleine (*ziran*) und ohne absichtliches Zutun sprudelt.

Nach der zitierten Bestimmung des Sprudelns des Wassers wird nun im *Zhuangzi* ausgeführt, dass es mit der Tauglichkeit, der Integrität (*de*) des höchsten Menschen (*zhi ren*) stehe wie mit dem Sprudeln des Wassers.

Der Grundbegriff *de* ist uns aus dem Titel des *Laozi*, dem *Dao de jing* (*Tao te king*) – dem Buch vom *dao* und vom *de* – bekannt. *De* wird gewöhnlich durch ‚Tugend‘ übersetzt.<sup>206</sup>

Das Schriftzeichen *de* ist zusammengesetzt aus dem Zeichen für ‚aufrichtig, gerade‘, dem Zeichen für ‚Herz-Geist‘ sowie dem Radi-

kal für ‚Schritt, einen Schritt machen‘.<sup>207</sup> Der Begriff *de* leitet sich ursprünglich wohl von animistischen Vorstellungen her und war in seiner Bedeutung ‚Zauber-Kraft‘ Begriffen wie *mana* sowie dem gr. *arete* und dem lat. *virtus* (Kraft, Tauglichkeit, Tüchtigkeit) nahe. Nicht nur der Mensch hat *de*, sondern z. B. auch Holz oder die Jahreszeiten. *De* wirkt als die Wirkkraft des *dao* in der Natur wie im Menschen und bildet gleichsam ein unverzichtbares Bindeglied zwischen beiden. Insofern übersetze ich *de* nicht durch ‚Tugend‘, was es auf den Bereich menschlicher Moral bzw. Ethik einschränken würde, sondern durch ‚Tauglichkeit‘ oder ‚Integrität‘.

‚Hohes *de* ist ohne *de*‘<sup>208</sup> – so heißt es in Kap. 38 des *Laozi*. Dementsprechend wird hier in Kap. 21.4 des *Zhuangzi* die Tauglichkeit, die virtuose Wirkkraft des höchsten Menschen mit dem Sprudeln des Wassers verglichen. Das Sprudeln des Wassers, sein Tun ist ohne Tun – es sprudelt ganz von alleine (*wuwei ziran*). Das *dao* wirkt in ihm als *de*: die Dinge nehmen in seinem wirkungsvollen Tun ohne Tun ihren Lauf. Es sprudelt gleichsam absichtslos ohne eigenes Zutun und ohne Selbst. Es wirkt kraft seiner Natur. So sprudelt auch das, was der daoistische Weise tut, ganz natürlich, spontan und ohne Absichten aus ihm heraus, selbstvergessen und ohne großes Aufhebens davon zu machen.

Er macht nichts her. Beiläufig gibt er ein Beispiel. So kommt er, einfach so, und so spurlos ist er schon gegangen.

Abschließend soll noch einmal etwas näher auf die Bedeutung des Begriffs *ziran* eingegangen werden. Über dem Eingangstor einer der Haupttempel des noch aktiven daoistischen Klosters Lougantai in der Nähe von Xi’an befinden sich die Schriftzeichen des Endes des bereits erwähnten Kap. 25 des *Laozi*: *dao fa ziran*, grob übersetzt: ‚das Gesetz des *dao* ist das *ziran*‘. Bei einer Audienz, die der Abt den Besuchern gewährte, sagte er uns, *ziran* sei der wichtigste Schlüssel bei der Erschließung des dem westlichen Menschen oft so geheimnisvoll erscheinenden *dao*. In der Tat gehört der Begriff *ziran* zusammen mit dem in seiner Bedeutung sehr nah verwandten Begriff *wuwei* zu den Schlüsselbegriffen des Daoismus und darüber hinaus des chinesischen Denkens überhaupt. Durch *Zhuangzi* und seinen

Kommentator Guo Xiang hat der Begriff *ziran* einen entscheidenden Einfluss auf den chinesischen Chan-Buddhismus sowie auf den koreanischen Son- und den japanischen Zen-Buddhismus ausgeübt.

Obgleich der Begriff *ziran* zusammen mit dem Begriff *wuwei* im Zentrum der daoistischen ‚Moral‘ ohne Moral steht, ist er im Westen weit weniger bekannt als dieser. Dies mag unter anderem daran liegen, dass *ziran* im modernen Chinesisch der Übersetzungsbegriff für die Worte ‚Natur‘, *nature* usw. ist und man diese Bedeutung mit nur halbem Recht auf die altchinesischen Texte wie z. B. das *Zhuangzi* zurückprojiziert. Durch diese griffige, aber sinnverkürzende Formel *ziran* = Natur scheint dann kein weiterer Erklärungsbedarf zu bestehen.

In der Tat wird nun auch im *Zhuangzi* und im *Laozi*<sup>209</sup> an einigen Stellen *ziran* zu Recht durch ‚Natur‘, ‚Natürlichkeit‘ und ‚natürlich‘ übersetzt. An anderen Stellen aber macht diese Übersetzung wenig Sinn. Deshalb begegnen wir andererseits Übersetzungen wie ‚Freiheit‘ und ‚frei‘ oder ‚Spontaneität‘ und ‚spontan‘. ‚Natur‘ und ‚Freiheit‘ sind nun aber in der neuzeitlichen, westlichen Philosophie seit Descartes, Kant und Hegel Begriffe, die nicht nur unterschiedliche, sondern geradezu entgegengesetzte Bedeutungen haben. Genannt sei als Beispiel hier nur Hegel, für den die Natur das Geistlose und Böse ist, das beherrscht werden muss, während die Freiheit die ‚höchste Bestimmung des Geistes‘ ist.

Das heißt: da die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Natur‘ im Westen völlig verschiedene Bedeutungs- bzw. Assoziationsumhölfe haben, führt die Übersetzung des *ziran* durch einen dieser beiden Begriffe zu jeweils einseitigen Fehldeutungen. Um ein unwissentliches Tappen in die westliche Dualismus-Falle zu vermeiden, bleibt uns auch in diesem Falle nichts anderes übrig, als zunächst bei einem Gedankenstrich-Begriff Hilfe zu suchen und *ziran* durch ‚Natur-Freiheit‘ oder durch ‚natürlich-frei(heit)lich‘ zu übersetzen. Ähnlich hatten wir uns ja auch bei den Begriffen *xin*, ‚Herz-Geist‘ und *shen*, ‚Leib-Ich‘ mit Bindestrich-Wörtern beholfen, die uns eigentlich gegen den Strich gehen. Der westliche Wissenschaftler ist in seinem begriffli-

chen Diskurs um Klarheit und Distinktheit bemüht. Er strebt nach Eindeutigkeit und pocht auf ein entschiedenes ‚Entweder-oder‘. Dem Übersetzer aber, der nicht bereit ist, sich mit der halben Wahrheit zu begnügen, wird nichts anderes übrig bleiben, als Doppeldeutigkeiten zu tolerieren und sein scharfes ‚Entweder-oder‘ durch ein unscharfes ‚Sowohl-als-auch‘ einzutauschen. Durch die sowohl-als-auch-Übersetzung ‚Natur-Freiheit‘ überbrücken wir die westliche Dualismus-Kluft und nähern uns der ursprünglichen Bedeutung des *ziran*.<sup>210</sup>

Was auch immer das Zeichen ursprünglich bedeutet haben mag, die befremdliche Übersetzung ‚von-alleine-verlaufend‘ scheint dieser Bedeutung zumindest insofern nahe zu kommen, als sowohl mit *ran* als auch mit dem Binom *ziran* nichts Statisch-Substantivisches ausgedrückt werden soll, sondern etwas Dynamisch-Prozessuales.<sup>211</sup> Übersetzen wir *dao* anstatt durch ‚Weg‘ besser durch ‚Lauf‘ oder ‚Gang‘, um die Bewegung des Auf-dem-Weg-Seins oder Im-Gange-Seins stärker zu betonen, so wird die Nähe des *dao* und des *ziran* als des von-selbst-so, von-alleine-Verlaufenden und Vor-sich-Gehenden gut deutlich.<sup>212</sup>

# Fersenatmung

„Der wahre Mensch atmet ein von den Fersen her, die meisten Menschen atmen durch die Kehle.“ (Kapitel 6.1)

Kap. 6 handelt, wie sein Titel sagt, von dem ‚großen altehrwürdigen Meister‘.<sup>213</sup> In diesem Kapitel wird das Verhalten des ‚wahren Menschen des Altertums‘, also des Daoisten im ursprünglichen Sinn beschrieben. In dieser Beschreibung findet sich ein interessanter Satz, der den so genannten ‚philosophischen‘ mit dem ‚religiösen‘ Daoismus verbindet und eine praktische Anweisung zur Vermeidung von Krankheit und zur Verlängerung des Lebens gibt. Wie schon bei der Erörterung der Begriffe *xin*, ‚Herz-Geist‘, *qi*, ‚Lebensatem‘, und *shen*, ‚Leib-Ich‘, zeigt sich auch hier wieder die Betonung des Leibes als eines Teils der Natur im Daoismus, wohingegen im Konfuzianismus eher die Kultur sowie die geistig-intellektuelle Selbstkultivierung des Einzelnen als Teils der Gesellschaft im Zentrum steht. Der Satz lautet:

„Der wahre Mensch atmet ein (auf) von den Fersen her, die meisten Menschen atmen durch die Kehle.“<sup>214</sup>

Bemerkenswert scheint mir hier zu sein, dass der ‚wahre Mensch‘, also derjenige, der sein ‚Leben nährt‘, sehr tief *einatmet* bzw. *aufatmet* (*xi*).<sup>215</sup>

Während der Meditierende zu Anfang des Kap. 2.1<sup>216</sup>, wo vom Sterben oder Verlieren des Ichs die Rede ist, langsam ausatmet (*xu*) und damit gleichsam sein altes Ich aushaucht, wird hier tief eingeatmet (*xi*). Es wird neuer, frischer Lebensatem (*qi*) eingelassen. Wenn vorher sehr tief und langsam der alte, verbrauchte Atem aktiv ausgestoßen wurde, strömt der neue Lebens-Atem ganz von alleine ein, er wird passiv eingelassen. Nicht ich atme, es atmet ganz von selbst, ‚wie im Schlaf‘. Deshalb wird dieses Einlassen von *qi* auch als *yin qi* bezeichnet. Die Aktivität des Ausstoßens des *yang qi* geht in die Pas-

sivität des Einlassens von *yin qi* über.<sup>217</sup> Das Atmen ist die fundamentalste Funktion des menschlichen Lebens, durch die Äußeres und Inneres in ständigem Austausch stehen. Ihre Unterbrechung führt schon nach wenigen Minuten zum Tod. Die ‚Äußerung‘, das Ausatmen – wenn wir sprechen, atmen wir aus –, der *yang*-Aspekt des Lebensatems, geht in die ‚Er-Innerung‘, das Einatmen, den *yin*-Aspekt des Lebensatems über. Am Beispiel des Atmens zeigt sich hier sehr schön, wie *ying* und *yang* als polare Manifestationen des *dao* auf dem Höhepunkt – der Fülle – wie auf dem Tiefpunkt ihrer Ausbildung – der Leere – ineinander übergehen und sich ineinander verwandeln. Dies ist in dem bekannten *yin-yang*-Symbol des *dao* in Form der beiden Punkte erkennbar, die jeweils in der anderen Hälfte des Symbols enthalten sind. Das Begriffspaar *yin-yang* findet sich das erste Mal in einem Kommentar des Buches der Wandlungen *Yijing (I Ging oder I Ching)*. Dort heißt es: ‚Ein *yin*, ein *yang*, das ist das *dao*.‘<sup>218</sup> In Form dieses Symbols zeigt sich bildlich, dass die ständige Wandlung zweier ‚harmonisch‘-entgegengesetzter Pole die Bewegung des Weges, des *dao* ausmacht und damit das Entstehen und Vergehen der ‚zehntausend Dinge‘ bestimmt. Diese ständige Wandlung und ihre Verwandlung, ihr Umschlagen ineinander hervorzu- bringen, ist die Grundeigenschaft von *yin* und *yang*.

Ursprünglich bezeichnete der Begriff *yin* den nördlichen, von der Sonne abgewandten Hang eines Berges. *Yang* dagegen bezeichnete die südliche, der Sonne zugewandte Seite.

*Yin* steht so für das Dunkle, Kalte, den Norden, die Wolken, das Wasser, das Tal, den Mond – in einer Form des Schriftzeichens *yin* ist der Radikal *yue*, ‚Mond‘, zu erkennen –, im übertragenen Sinn für das Weibliche, Passive, Weiche, Empfangende.

*Yang* steht dagegen für das Helle, Warme, den Süden, den Berg, das Feuer, die Sonne – im Schriftzeichen *yang* ist der Radikal *ri*, ‚Sonne‘ zu erkennen –, im übertragenen Sinn für das Männliche, Aktive, Harte, Erzeugende.

Leben entsteht durch die Verbindung von Männlichem und Weiblichem, Erzeugendem und Empfangendem, Aktivem und Passivem. So ist das Binom *riyue*, ‚Leben‘, das dasjenige bezeichnet, was

tags und nachts geschieht, zusammengesetzt aus den Radikalen für ‚Sonne‘ und ‚Mond‘.

So wie ‚hell‘ und ‚dunkel‘, ‚Licht‘ und ‚Schatten‘ nicht unabhängig voneinander vorstellbar sind und ineinander übergehen, so gehört zum lebenserhaltenden und verlängernden Atem das aktive Ausstoßen des Atems, das auf seinem tiefsten Punkt ins passiv-empfangende Einatmen übergeht und umgekehrt. Der tiefe und lange Atem nährt ein tieferes Lebensgefühl und ein längeres Leben. Dies gilt für das Ausatmen, also das *yang qi* wie für das Einatmen, also das *yin qi*. *Yin* und *yang* werden im *Yijing* auch als die beiden ‚*qi*‘ bezeichnet<sup>219</sup>. Die Harmonie von beiden ist eine Voraussetzung für das leibliche Wohl, für die Gesundheit des Körpers und einen langen Lebensatem.

In Kap. 21.4 des *Zhuangzi* findet sich folgende Stelle, die von der Harmonie von *yin* und *yang* handelt. Dort heißt es: „Das äußerste *yin* ist streng, sehr streng. Das äußerste *yang* ist strahlend, sehr strahlend.

Das sehr Strenge geht hervor aus dem Himmel, das sehr Strahlende entwickelt sich aus der Erde.<sup>220</sup> Wenn diese zwei [*yin* und *yang*] ineinander übergehen und miteinander harmonieren,<sup>221</sup> werden die Dinge geboren<sup>222</sup>.“

Der ‚harte‘ Mann des Abendlandes sei zum Schluss an eine daoistische Weisheit erinnert, die im *Zhuangzi*<sup>223</sup> dem alten Knaben Laozi in den Mund gelegt wird:

„Wisse um das Männliche,  
bewahre das Weibliche.“

## Das Versteck

„Du bewahrst dein Boot in einer Schlucht und dein Fischnetz in einem Sumpf und sagst dir, sie seien sicher. Aber mitten in der Nacht nimmt sie ein starker Mann auf die Schulter und trägt sie weg, und du in deiner Trägheit bemerkst es nicht. Du denkst, du tust gut daran, kleine Dinge in großen aufzubewahren, und doch können sie verschwinden. Aber wenn du die ganze Welt in der ganzen Welt bewahrst und nichts verschwinden kann: das ist die große Sachlage der Dauer der Dinge.“ (Kapitel 6.2)

In Kap. 6.2 finden wir ein etwas schwer zugängliches, aber dennoch aufschlussreiches Beispiel für die wahre Natur der Dinge und das rechte Verhalten, um sie zu bewahren.

„Du bewahrst (versteckst) (*cang*) dein Boot in einer Schlucht und dein Fischnetz in einem Sumpf<sup>224</sup> und sagst dir, sie seien sicher. Aber mitten in der Nacht nimmt sie ein starker Mann auf die Schulter und trägt sie weg, und du in deiner Trägheit (Schläfrigkeit) bemerkst es nicht. Du denkst, du tust gut daran, kleine Dinge in großen aufzubewahren (zu verstecken) (*cang*), und doch können sie verschwinden. Aber wenn du die ganze Welt<sup>225</sup> in der ganzen Welt bewahrst (versteckst) (*cang*) und nichts verschwinden kann: Das ist die große Sachlage (Eigenart)<sup>226</sup> der Dauer (Beständigkeit)<sup>227</sup> der Dinge [in ihrem dauernden, beständigen Wandel]“.<sup>228</sup>

Was bedeutet diese etwas verblüffende Geschichte? – Ich verstehe sie so:

Verstecktes und Versteck sollen ineinander aufgehen. Jedes Ding unter dem Himmel ist in sich selbst versteckt und kann so in sich selbst entdeckt werden. Jedes Ding ist in Wahrheit in sich selbst bewahrt und verborgen, kann aber in dieser seiner Wahrheit als ‚Unverborgenheit‘<sup>229</sup> gewahrt werden, wie wir in Anspielung an Heidegger sagen könnten.

Wenn jedes Ding als in sich selbst bewahrtes bzw. aufgehobenes betrachtet wird, dann verschwindet es nicht und geht nicht verloren, sondern es findet sich von alleine in sich. Freilich muss der Weise sich in die Dinge und ihren dauernden Wandel finden und (sich) mit ihm wandeln. Ist es mit dem andauernden, anhaltenden – im doppelten Sinn des Wortes – Wandel der Dinge im Lauf der Zeit nicht wie mit dem Lauf des Wassers und dem Fließen eines Flusses? Alles fließt, nichts bleibt – nur das Fließen selbst, es hält an, beständig! Also, so könnten wir frei nach Goethe sagen: Suche nichts hinter den Dingen, suche nicht nach einem ewigen, immer-dauernden Wesen hinter den Dingen. Versuche nicht als ‚Hinter-Weltler‘, hinter den Busch der Erscheinungen zu gucken – sie selbst sind die Lehre. Ihre Lehre ist die ständige Vergänglichkeit der Dinge, der Wandel, in dem sie sich dauernd be-finden. So finden sie sich immer wieder im Verschwinden und gehen uns nicht verloren.

Nichts geht verloren und nichts ist verborgen, alles liegt unverborgten und offen vor unseren Augen, aber unser Blick ist verstellt. Und der Weise? Wie ‚findet‘ er die Dinge? Er findet die Dinge so wie sie sind, so wie sie werden und vergehen. Der daoistische Weise findet sich mit diesem Kommen und Gehen nicht einfach ab oder wendet sich gar von ihm ab und ‚höheren‘ unvergänglichen Dingen zu. Vielmehr treibt er in ‚unermesslicher Freude‘ – wie es wenig später in unserem Text heißt – frei im Fluss der Zeit und findet sich *so in* die Dinge, dass sie nicht mehr ‚vorbeirauschen‘ und verschwinden, sondern er mit ihnen zusammen bleibt und ganz in seinem Element ist. So geht ihm nichts verloren und er forscht nicht nach einem verborgenen ‚Wesen‘. „Denn was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht“ – so Wittgenstein, der an anderer Stelle sagt: „Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, – weil man es immer vor Augen hat).“<sup>230</sup>

Dies soll durch eine witzige kleine Geschichte verdeutlicht werden, die vor allem für Metaphysiker sehr lehrreich ist.

Eines Tages kam ein Mann an die Provinzgrenze mit einem Fahrrad, auf das er einen Sack geladen hatte. Der Grenzposten hielt ihn an

und fragte ihn, was in dem Sack sei. ‚Sand‘, antwortete der Mann. Der Grenzposten traute ihm nicht und befahl ihm, den Sack auszuleeren, um zu sehen, was er darin versteckt hatte. Doch tatsächlich befand sich nur Sand im Sack. – Am nächsten Tag wiederholte sich das Ganze, wieder mit demselben Ergebnis. So ging es eine ganze Zeit weiter, bis der Grenzposten schließlich die Vergeblichkeit seiner Versuche einsah und aufgab. Sein Verdacht freilich, dass der Mann Schmuggelware versteckt habe, blieb. Lange Zeit später traf er den Mann mit dem Fahrrad zufällig wieder und fragte ihn: ‚Nun ist ja keine Gefahr mehr für dich, aber ich weiß, dass du etwas geschmuggelt hast. Bitte sage mir, was es war.‘ ‚Fahrräder‘, antwortete der Mann. –

Dass viele Dinge am besten vor unseren Augen versteckt und vor Diebstahl und Raub geschützt sind, zeigt die folgende Geschichte vom listigen Steiermarker aus dem *Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes* von Johann Peter Hebel. Sie soll in abgekürzter Form wiedergegeben werden.

Ein reicher Bauer dachte: ‚Wie fang ich’s an, dass ich meine Taler und Dukaten rette in der bösen Zeit des Krieges‘. ‚Jetzt weiß ich‘, sagte er, ‚wie ich’s anfang‘ und trug bei dunkler Nacht das Geld in den Unkrautgarten. Dort grub er ein Loch zwischen den Beeten, warf die Erde auf das neben dem Loch liegende Geld und zertrat ringsherum die schönen Blumenstöcke. Schon kurz darauf kamen plündernde Soldaten vorbei. ‚Geld her, Bauer‘, rief ihm einer mit blankem Säbel entgegen, ‚oder bet dein letztes Vaterunser!‘ Der Bauer sagte, sie möchten nehmen, was sie in Gottes Namen noch finden. ‚Der Feind war schon da und hat alles gefunden und geholt.‘ Mit diesen Worten führte er die Plünderer in den Krautgarten. Alle schauten in das leere Loch und keiner dachte daran, dass das Geld unter dem Erdhaufen daneben versteckt war. ‚Hätten sie doch bloß die schönen Blumenstöcke nicht so zertreten‘, fügte der listige Bauer noch hinzu.

Beide Geschichten treffen nicht genau den Punkt der zitierten Passage im *Zhuangzi*, sind aber wohl dem Geist des *Zhuangzi* nicht ganz fremd und führen vielleicht in die Nähe einer Lösung jener rätselhaften *Zhuangzi*-Passage, die so unterschiedlich übersetzt und interpretiert wurde.

Der Weise entdeckt die Dinge unter dem Himmel, die alle in sich selbst ‚versteckt‘ sind. Sie sind durch ihre Alltäglichkeit und Vergänglichkeit verborgen. Doch der wahre ‚Weg‘ ist der alltägliche ‚Weg‘, der ‚Gang‘ der Dinge, Tag für Tag und Nacht für Nacht.

Dass nur im alltäglichen und vergänglichen Kommen und Gehen der wirkliche ‚Weg‘, der wahre ‚Gang‘ zu finden ist, soll schließlich noch eine dritte kleine Geschichte zeigen, die von dem großen chinesischen Chan-Meister Chao Chou (778–897!) handelt:

Ein Mönch fragte einmal Chao Chou: ‚Wo ist der ›Weg‹?‘ Chao Chou antwortete: ‚Da draußen neben der Hecke.‘ ‚Das war nicht meine Frage‘, sagte der Mönch. ‚Nach welchem Weg fragst du denn?‘, sagte Chao Chou. ‚Nach dem ›großen Weg‹ [dem *dao*].‘ ‚Oh, der große Weg führt in die Hauptstadt Xi’an‘, sagte Chao Chou. — —

## Dao: Ohne Zutun

„Der Weg hat Umstände und hat Zeichen, er ist ohne Tun und ohne Form.“ (Kapitel 6.3)

Am Anfang von Kap. 6.3 wird das *dao*, der ‚Weg‘, der ‚Lauf‘ der Dinge kurz und bündig bestimmt:

„Der Weg (*dao*) hat Umstände (und einen Sachverhalt)<sup>231</sup> und hat (zuverlässige) Zeichen<sup>232</sup>, er ist ohne (Zu)Tun (*wuwei*) und ohne Form.“<sup>233</sup> Bei dieser Bestimmung das ‚Laufs‘ der Dinge können wir der Einfachheit halber wieder an den Vergleich mit dem Lauf des Wassers denken.

Der ‚Lauf‘ der Dinge hat – wie der Lauf des Wassers – zwar Eigenschaften: Er ist nicht ohne Umstände und er hat auch zuverlässige, evidente Zeichen, aber er ist ohne eigenes Zutun und hat keine feste Form, sondern nur dauernd wechselnde Transformationen. Mir kommt es hier vor allem auf die Bestimmung des *dao* durch das *wuwei* an. Diese inzwischen auch bei uns im Westen recht bekannte, wenn auch oft nur schlecht erkannte Grundformel der daoistischen Ethik ohne Moral soll ihrer grundlegenden Bedeutung wegen noch einmal näher betrachtet werden.<sup>234</sup> Hier dient das *wuwei* direkt zu einer Bestimmung des *dao*. *Wuwei* kennzeichnet zusammen mit dem *ziran*, mit dem es untrennbar verbunden ist, das Wirken des *dao*. Betrachten wir das *wuwei* etwas näher.

*Wuwei* besteht aus den zwei Zeichen *wu*, ‚nicht, Nichts, vernichten‘<sup>235</sup> und *wei*, ‚machen, tun, handeln‘. Auf der alten Orakelknochenzeichnung erkennt man einen Elefanten mit der Hand eines Menschen am Rüssel, was offenbar ‚Ergreifen‘ und ‚Geschicklichkeit‘ symbolisiert. *Wuwei* (wörtlich: nicht-tun, nicht-handeln) bedeutet ein Tun ohne Tun, also ein Handeln, ohne in den natürlichen Gang der Dinge einzugreifen. Needham hat ganz richtig darauf hingewiesen, dass *wuwei* als politische Regierungsmaxime insbeson-

dere, wie als allgemeine Handlungsmaxime nicht einfach ‚Nichtstun‘ oder ‚Untätigkeit‘ bedeutet, sondern lediglich das Tun gegen die Natur kritisiert und ein der Sachlage angemessenes, dem Lauf der Dinge entsprechendes Verhalten empfiehlt. *Wuwei* bedeutet ein Handeln ohne den Dualismus von Subjekt und Objekt, ohne ein Ego, das handelt. *Wuwei* ist ein absichtsloses, selbstvergessenes Handeln, das ganz selbstverständlich, wie ‚von selbst‘ (*ziran*) der jeweiligen Situation entspricht. Noch einmal anders gesagt: *wuwei* ist ein spontanes Handeln, das sich völlig unvorbedacht dem jeweiligen Sachverhalt anpasst und auf ihn antwortet. *Unvorbedachtes*, nicht rational geplantes oder kalkuliertes Handeln ist nicht mit *unbedachtem*, emotionalem Handeln zu verwechseln. Es kommt darauf an, im entscheidenden Augenblick intuitiv auf die Eingebung des Augenblicks zu vertrauen, anstatt nur auf den rationalen Diskurs und die Kalkulation zu setzen. Letztere sind zwar oft notwendig, um zu entscheiden, was wir tun *sollen*, oft aber auch nicht hinreichend im entscheidenden Augenblick, in dem es ankommt auf das, was wir tun *können*. Also: Wer intuitiv handelt, agiert deshalb noch lange nicht impulsiv. Wer impulsiv handelt ist erfüllt von sich und seinen Gefühlen, er handelt z. B. im Zorn, in der Wut. Wer intuitiv handelt ist leer, er reagiert spontan rezeptiv, er tut, ohne selbst zu tun. Er *spekuliert* nicht<sup>236</sup> und er ist nicht selbstgespiegelt; er ist wie ein leerer *Spiegel*. Er spiegelt das wider, er re-flektiert das, was vor ihm erscheint.

Dass das *wuwei* als Tun ohne zu tun und ohne eigenes Zutun (*wei wuwei*) keineswegs mit Untätigkeit und Handlungsunfähigkeit zu verwechseln ist, zeigt wohl am schlagendsten das auf die Selbstverteidigung ausgerichtete ‚kämpfen ohne zu kämpfen‘. Man spricht auch von der Kunst ‚zu siegen ohne zu kämpfen‘. Der *wushu*-Meister<sup>237</sup> oder der *judo*-Meister, d.h. der Meister des ‚geschmeidigen Weges‘, sind nicht *aggressiv*, sie *gehen* nicht einfach *ran!* Der Meister ‚macht nicht die erste Bewegung‘, er agiert nicht aggressiv, sondern re-agiert defensiv. So gelingt es ihm unter Umständen den Aggressor ins Leere laufen zu lassen und durch die Wucht seines eigenen Angriffs zu Fall zu bringen. So ist es schon geschehen, dass ein Meister

seinen Gegner besiegt hat, ohne ‚anzupacken‘, ja ohne ihn auch nur zu berühren. Angriff ist nicht die beste Verteidigung. Bei ihr kommt es darauf an, im entscheidenden Augenblick ‚nicht da zu sein‘. Denken wir etwa an den gescheiterten Russlandfeldzug Napoleons im Jahr 1812. Seine Gegner besiegten Napoleon nicht durch ihre Angriffe, sondern dadurch, dass sie nicht da waren. –

Sehr aufschlussreich im Zusammenhang mit dem Kämpfen ohne zu kämpfen als einer Form des *wei wuwei* ist die folgende Textpassage aus Kap. 30.1 des *Zhuangzi*: „Der Schwertmeister zeigt Leere (*xu*), öffnet sich für den Vorteil [des Gegners], er fängt als Letzter an und kommt als Erster an.“<sup>238</sup>

Miyamoto Musashi (1584–1645), einer der berühmtesten Samurai Japans, beschreibt in seinem ‚*Buch der fünf Ringe*‘ den ‚Weg des Schwertes‘<sup>239</sup> als Weg der Leere: „Der Weg des Schwertes ist der Weg des Selbstverständlichen. Tut einer das Selbstverständliche, erwächst ihm ungewöhnliche Kraft, und weiß er sich nach Zeit und Ort und im richtigen Rhythmus darauf einzustellen, wird sein Hieb auf den Gegner, wird seine Abwehr des gegnerischen Hiebs wie von selbst erfolgen. Dies ist der Weg der Leere.“<sup>240</sup>

Der japanische Zen- und Schwert-Meister Takuan (1573–1645) beschreibt dieselbe Sache mit etwas anderen Worten so: „Der echte Anfänger weiß nichts von der rechten Weise, das Schwert zu halten und zu gebrauchen, und er weiß nichts von Sorge um das eigene Ich. Wenn ein Gegner ihn zu treffen versucht, pariert er instinktiv. Mehr vermag er nicht. Beginnt aber seine Schulung, so lernt er, wie er mit dem Schwert umzugehen hat, wohin er seinen Geist zu richten hat, und viele andere technische Einzelheiten [...]. Wenn er nun versucht den Gegner zu treffen, fühlt er sich gehemmt wie nie zuvor. Doch wenn dann die Jahre vergehen und seine Schulung der Reife zustrebt, zieht in die Körperstellung und den Umgang mit dem Schwert allmählich das Nicht-Bewusstsein ein, ganz ähnlich jener Geistesverfassung, die er ganz am Anfang hatte. [...] Alle Berechnungen des Verstandes entschwinden dem Blick, und es herrscht ein Zustand von Nicht-Geist (*mushin*)<sup>241</sup> oder Nicht-Denken (*munen*)<sup>242</sup>. Wenn letzte Vollendung erlangt ist, tun Körper und Gliedmaßen ganz

von selbst, was sie zu tun haben, und der Geist greift nicht mehr störend ein.“<sup>243</sup>

Die zitierte Stelle über die Kunst des Siegens, ohne zu kämpfen, hat gezeigt, dass das *wuwei*, das ‚Nicht-Tun‘ mit dem *wu nian*, dem ‚Nicht-Denken‘ zusammengeht. Dementsprechend heißt es an einer Stelle eines Zusatzes zum *Yijing*, zum ‚Buch der Wandlungen‘: „Die Wandlungen (*yi*) sind ohne Denken<sup>244</sup>... ohne Tun (*wuwei*).“ Die Wandlungen z. B. der Jahreszeiten oder des Wetters, die Bewegungen in einem Wasserweg, allgemeiner gesagt: die Vorgänge im Gang der Dinge wie im Lauf der Zeit geschehen ohne Denken, ohne Plan, ohne absichtliches Tun – von selbst so.

Entsprechend wird der Mensch, der etwas taugt, sich bei seinem Lebenswandel sicher Gedanken durch den Kopf gehen lassen. Wenn es darauf ankommt, wird er sich aber nicht zu viele ‚Gedanken machen‘, sondern die Gedanken Gedanken sein lassen und sich gedankenfrei ganz von alleine (*ziran*) auf die jeweilige Lebenslage einlassen. So heißt es in Kap. 12.12 des *Zhuangzi*, dass der Mensch, der etwas taugt,<sup>245</sup> lebt ohne Denken<sup>246</sup>, ohne sich Gedanken zu machen, und dass er geht ohne Sorgen,<sup>247</sup> ohne sich Sorgen zu machen.<sup>248</sup> ‚Ohne Denken‘ und ‚ohne Sorgen‘ entsprechen dem ‚ohne Tun‘ (*wuwei*) und charakterisieren den Daoisten, der in seinem Wirken dem *dao* entspricht, der kraft des *dao* wirkt (*de*).

Mit ‚Gedankenlosigkeit‘ verbinden wir Kopfflosigkeit. Dementsprechend sind Geistlosigkeit und Herzlosigkeit bei uns nichts sehr Rühmliches – ebenso wenig wie die Tatenlosigkeit. Was also soll am Herz-Geist-Fasten und an Gedankenlosigkeit oder Sorglosigkeit Gutes sein?

Und doch, so sollte sich der ‚füllige‘ und von sich selbst erfüllte Europäer fragen: Steht es mit der Gedanken-, Geistes-, und Herzensfülle nicht wie mit der Leibesfülle? Sollte auf das ausschweifende Fastnachtstreiben des Geistes nicht eine Herz-Geist-Fastenzeit folgen? Diese ‚Fastenzeit‘ ist die Zeit der Meditation, in der wir den Raum der Stille im ‚Affenhaus unseres Denkens‘ betreten. Nicht-Denken ist schwerer als Nicht-Essen. Jeder, der in der Meditation einmal versucht hat, nicht zu denken, wird zunächst die Erfahrung

gemacht haben, dass es nicht klappt – solange er daran denkt, nicht zu denken. Es kommt darauf an, die Gedanken Gedanken ‚sein zu lassen‘, im doppelten Wortsinn. Es kommt darauf an, die Gedanken durch den Kopf gehen oder ziehen zu lassen, wie weiße Wolken. So kommt die sorglos-heitere – von Wolken durchzogene – Gedankenfreiheit. Freies Denken ist Denken, ohne sich Gedanken zu machen, es ist ein Denken ohne zu denken.

Ähnlich wie mit dem Denken ohne zu denken als einer Form des Tuns ohne zu tun steht es mit dem Reden ohne zu reden.

„Wer weiß redet nicht, wer redet weiß nicht“, heißt es in Kap. 13.7 und Kap. 22.1 des *Zhuangzi*.<sup>249</sup> Deshalb ist die ‚höchste Rede‘ frei vom Reden, so wie das ‚höchste Tun‘ frei vom Tun ist, wie es am Ende von Kap. 22.11 des *Zhuangzi* heißt.<sup>250</sup> Die höchste Rede ist ohne Rede<sup>251</sup> und der ‚höchste Mensch‘, d. h. der Weise, ‚lehrt ohne Worte‘.<sup>252</sup> Er gibt ein gutes Beispiel, denn – wie eine alte Weisheit lautet: ‚einmal gezeigt ist besser als hundertmal gesagt.‘ Entsprechend lernen wir auch am besten ohne zu lernen. Ein kleines Kind lernt seine Sprache ‚ohne zu lernen‘, ohne Kenntnis der Grammatik und ohne Vokabeln zu büffeln. Es lernt offenbar mühelos, spielend, ganz von selbst durchs Sprechen. So geht es ‚kinderleicht‘. Wenn wir später eine Fremdsprache lernen müssen, dann ist das mühevoller. Es geht nicht ohne Grammatik und Wörterbuch. Und dennoch sind sie bloß das tote Skelett und die leblosen Glieder der Sprache. Bewegung und Leben kommen erst in die Sprache, wenn wir die ‚Trockenübungen‘ vergessen und uns ins Getümmel des Sprechens werfen, wie ein Schwimmer ins Wasser. Dann lernen wir vielleicht wieder, wenn wir noch beweglich und frei genug dazu sind, ohne zu lernen.

Noch ein Wort zum ‚wortlosen Wort‘ und zur höchsten Rede, die ohne Rede ist.

Diese ‚höchste Rede‘, die immer ganz dicht am Stillschweigen ist, ist die Dichtung. Ein gutes Beispiel ist das ‚karge Wort‘ der japanischen Haiku-Dichtung, die meist aus nicht mehr als siebzehn Silben besteht.<sup>253</sup> Im Haiku nimmt sich das Wort in die Stille zurück. Seine ‚Äußerung‘ ist eine Erinnerung der Stille. Haiku bedeutet Durch-

dringen der Stille im Wort – im doppelten Sinne des Wortes ‚Durchdringen‘. Das beredte Schweigen der Dichtung ist nicht das Ende, sondern die Voll-endung der Rede, die als solche eine stillschweigende ist. Das Wort im Haiku hört auf – die Stille. Der Haiku-Dichter ist im Wort beim Schweigen. Wort und Stille, Reden und Schweigen gehören zusammen, wie Licht und Schatten, wie *yang* und *yin*, wobei das eine bereits den Keim des anderen in sich trägt. Dies zeigt sich in der Sprache der Dichtung und insbesondere im Haiku besonders schön, doch es zeigt sich auch – wenn auch nicht so schön – in der weniger dichten Alltagssprache. Verweist nicht auch hier das Wort oft auf etwas Wortloses? Sind Wörter nicht oft wie Hasenfallen und Fischreusen? Wenn man die Hasen gefangen hat, vergisst man die Fallen, wenn man die Fische gefangen hat, vergisst man die Reusen, und wenn man das erfasst hat, was die Wörter bedeuten, vergisst man die Wörter.<sup>254</sup> Ist diese Wörtervergessenheit und Wortlosigkeit im alltäglichen Weltumgang nicht ebenso lebensnotwendig wie die Fallen- und Reusenvergessenheit beim Essen von Hasenbraten und Fischfilet? Zu gegebener Zeit werden sich der Fallensteller und der Fischer freilich wieder an die Fallen und die Reusen erinnern müssen ...

Kein Zweifel: es geht nicht ohne Worte, aber bedeuten die Worte nicht auch etwas Wortloses? Deuten sie nicht auf Etwas ohne Worte – so wie der Finger auf den Mond deutet? Und Vorsicht, wenn wir dieses ohne Worte, bei dem wir ‚im Wort sind‘, übersehen, dann starren wir immer nur auf den Finger und verfangen uns in den selbst gestellten Sprachfallen und Wortreusen.

Für das *wuwei* als Tun ohne Tun (*wei wuwei*) ließen sich noch viele Beispiele aus verschiedenen Lebensbereichen finden. In aller Kürze sollen hier nur noch einige wenigstens genannt werden: das Malen ohne zu Malen, die Kunst des ‚geizigen Pinsels‘ in der Kalligraphie, die oft mit der Dichtkunst des kargen Wortes zusammengeht. Das Tanzen ohne zu tanzen, die Kunst des ‚gefrorenen Tanzes‘ und der ‚Klang ohne Klang‘, die Kunst der stillen Töne.<sup>255</sup> Vom Meditierenden, dessen Ego gestorben ist und dessen Körper wie ‚verdorrt Holz und kalte Asche‘ wird,<sup>256</sup> sagt man, dass er ‚lebt ohne zu

leben‘ und dass er ‚atmet ohne zu atmen‘. Nicht er atmet, es atmet. Während der Teezeremonie sehen wir, dass der Tee-Meister geht, so als ob er nicht ginge. ‚Er geht ohne zu gehen.‘

Noch auf ein weiteres Beispiel möchte ich verweisen, weil es sich an dem so genannten *locus classicus*, der klassischen Stelle findet, an der das *wuwei* zum ersten Mal nachgewiesen ist. In Kap. 15.4 des *Lunyu* des Kongzi, d.h in den Gesprächen des Konfuzius, heißt es in der Übersetzung von Wilhelm: „Der Meister sprach: ‚wer ohne etwas zu tun (das Reich in) Ordnung hielt (*wuwei er zhi*), das war Shun.“<sup>257</sup> – ein legendärer Herrscher des ‚goldenen Zeitalters‘. Die Stelle handelt vom *wuwei* des Regierens, von der Kunst des Regierens ohne zu regieren. Ob dieses ‚ohne zu regieren‘ in der Kunst des Delegierens an geeignete Minister besteht, also im ‚faire faire‘ wie man im Französischen sagt, oder im *laissez-faire*, also in einem liberalen ‚Machen-lassen‘, darüber gehen die Meinungen auseinander. Wie dem auch sei, im Blick auf Kap. 60 des *Laozi* könnten wir sagen: der wahre Regent regiert ein großes Land so, wie man kleine Fische brät. Er greift so wenig wie möglich und nur so viel wie nötig in den Prozess des Bratens ein, er lässt die Fische in Ruhe braten, anstatt sie ständig zu wenden. Vom besten Regenten wissen die Untergebenen nur, dass es ihn gibt,<sup>258</sup> denn er regiert ohne zu regieren, im Sinne des Herrschens. Nur den Zweitbesten preisen und loben die Untergebenen, den Drittbesten fürchten sie und den Schlechtesten verspotten sie. Wehe dem Land, dass Helden, Führer und große Vorsitzende nötig hat.

Schließlich noch ein letztes bekanntes Beispiel aus der klassischen Literatur. Obgleich das *wuwei* hier nicht wörtlich vorkommt, möchte ich doch auf diese sehr einfache Passage aus dem *Mengzi* (Menzius) verweisen, die einen Hinweis auf die Verwurzelung dieses Begriffs im Bereich der Landwirtschaft gibt. Die kleine Geschichte zeigt, was passiert, wenn wir zuviel des Guten tun und damit gegen die Natur handeln, anstatt es gut sein zu lassen. Ich zitiere nach der Übersetzung von Wolfgang Bauer: „Ein Mann aus Sung war traurig darüber, dass sein Korn nicht (schnell genug) wachsen wollte und so zog er es, Sprössling für Sprössling, in die Höhe. Ganz zerschlagen kam er

nach Hause und sagte: ‚Heute bin ich aber müde. Ich habe dem Korn beim Wachsen geholfen.‘ Sein Sohn rannte hinaus aufs Feld und da sah er, dass alle Sprösslinge verwelkt dalagen.“<sup>259</sup> Das gebotene ‚Tun ohne Tun‘ erweist sich hier als gelassenes Tun, als Geduld zum natürlichen Wachsen-Lassen. Manches sollten wir besser der Natur überlassen und unnötige Eingriffe in den Gang der Natur unterlassen. Wer etwa glaubt, das natürliche Wachstum der Pflanzen durch übermäßigen Zusatz von Kunstdünger unterstützen zu müssen, dem kann es in seiner Überklugheit am Ende ergehen wie dem dummen Bauern bei *Mengzi*.

Der Mensch hat seine Hände zum Handeln, dabei muss er die Dinge begreifen und ergreifen, er muss anpacken und zupacken, damit er die Dinge im Griff hat. So kann er sie festhalten und behalten. Manchmal muss er dazu auch die Faust ballen – aber manchmal muss er die Faust auch öffnen und loslassen. –

Eines Tages nahm ein alter Meister die jungen Mönche zu einem Ausflug mit in den Bambuswald und brachte sie zu einer Lichtung, in der sich gerne wilde Affen aufhielten. Er nahm einen hohlen Flaschenkürbis mit einer kleinen Öffnung und füllte gesüßten Reis hinein, die Lieblingsspeise der Affen. Schon bald kam, angelockt durch den guten Geruch, ein Affe, langte mit seinem Arm in den Kürbis und fing verärgert an zu kreischen, als er merkte, dass er seine Faust nicht durch den Hals des Flaschenkürbis zurückziehen konnte. Indessen näherte sich, angelockt durch das Gekreisch, ein Leopard, den es nach einer leckeren Fleischmahlzeit verlangte. ‚Lass los, lass los und lauf!‘, riefen die Mönche, doch der Affe behielt den Reis fest im Griff – und musste sein Leben lassen.

## Sitzen und Vergessen

„Yan Hui sagte: ‚Hui verbessert sich‘. Kongzi sagte: ‚Was meinst du damit?‘ Yan Hui sagte: ‚Hui hat Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit vergessen.‘ ‚Nicht schlecht! Aber das ist es noch nicht!‘ Am anderen Tag sahen sich die zwei wieder und Yan Hui sagte: ‚Hui verbessert sich.‘ ‚Was meinst du damit?‘ ‚Hui hat die Riten und die Musik vergessen.‘ ‚Nicht schlecht! Aber das ist es noch nicht!‘ Am anderen Tag sahen sich die zwei wieder und Yan Hui sagte: ‚Hui verbessert sich.‘ ‚Was meinst du damit?‘ ‚Hui sitzt und vergisst‘. Kongzi sagte bewegt: ‚Was meinst du mit ›sitzen und vergessen‹?‘ Yan Hui sagte: ‚Die Gliedmaßen fallen lassen, Hören und Sehen lassen, die Form verlassen, ablassen vom Wissen, von selbst einwerden mit dem großen Durchgang, das heißt ›sitzen und vergessen‹.‘ Kongzi sagte: ‚Damit eingeworden sein, heißt keine Vorlieben haben, dadurch verändert sein, heißt nicht mehr unveränderlich zu sein.‘ In Wirklichkeit seid ihr verehrens-wert. Bitte lasst mich Euch nachfolgen.“ (Kapitel 6.9)

Kap. 6.9 ist ein Lob nicht des Erinnerns und Be-haltens, sondern des Vergessens.<sup>260</sup> Der fingierte Dialog zwischen Kongzi und seinem Lieblingsschüler Yan Hui lautet: „Yan Hui sagte: ‚Hui verbessert sich‘. Kongzi sagte: ‚Was meinst du damit?‘ Yan Hui sagte: ‚Hui hat Mitmenschlichkeit (*ren*) und Gerechtigkeit (*yi*) vergessen.“<sup>261</sup> ‚Nicht schlecht! Aber das ist es noch nicht!‘ Am anderen Tag sahen sich die zwei wieder und Yan Hui sagte: ‚Hui verbessert sich.‘ ‚Was meinst du damit?‘ ‚Hui hat die Riten (*li*) und die (Ritual-)Musik (*yue*) vergessen.‘ ‚Nicht schlecht! Aber das ist es noch nicht!‘ Am anderen Tag sahen sich die zwei wieder und Yan Hui sagte: ‚Hui verbessert sich.‘ ‚Was meinst du damit?‘ ‚Hui sitzt und vergisst (*zuo wang*)‘<sup>262</sup>. Kongzi sagte bewegt: ‚Was meinst du mit ›sitzen und vergessen‹ (*zuo wang*)?‘ Yan Hui sagte: ‚Die Gliedmaßen fallen lassen, Hören und Se-

hen lassen, die Form verlassen, ablassen vom Wissen, von selbst einwerden mit dem großen (offenen) Durchgang,<sup>263</sup> das heißt ›sitzen und vergessen‹ (*zuo wang*).<sup>6</sup> Kongzi sagte: ›Damit eingeworden sein, heißt keine Vorlieben haben, dadurch verändert sein, heißt nicht mehr unveränderlich zu sein (keine Konstanten und Normen mehr zu haben). In Wirklichkeit seid ihr verehrens-wert.<sup>264</sup> Bitte lasst mich Euch nachfolgen.‹“

In unserer westlichen Kultur wird der Erinnerung der Vorzug gegeben vor dem Vergessen, so wie dem Licht vor dem Schatten. Das gr. Wort für ‚Wahrheit‘, ‚*aletheia*‘ bedeutet wörtlich ‚Unvergessenheit‘ sowie ‚Unverborgenheit‘ und ist eine Negation der *lethe*. Das Wahre und das im Gedächtnis Bewahrte gehören zusammen. Das Haus der *lethe* ist in der griechischen Mythologie das Reich der Schatten, die *lethe* ist der Fluss in der Unterwelt, der das Vergessen der Leiden schenkt. Die *a-letheia*, die Unvergessenheit, die Unverborgenheit, d.h. die Wahrheit, verhält sich zur *lethe* wie die *mnemosyne*, die Erinnerung, zur *lesmosyne*, dem Vergessen. Die *mnemosyne* – lat. *memoria* – galt in der Mythologie als die Mutter der Musen. Zur Erkenntnis gehört nach Platon wesentlich die *anamnesis* (Anamnese), d.h. die Wiedererinnerung der Seele an die Ideen.

Diese alte Höherbewertung des Lichts der Wahrheit als Unvergessenheit gegenüber dem dunklen Schattenreich des Vergessens hat sich bis heute erhalten.

Bei uns wurden von alters her in der Regel die Erinnerung und das Licht dem Vergessen und dem Schatten ebenso vorgezogen wie das Reden dem Schweigen und die Sprache der Stille.<sup>265</sup> Dennoch waren, abseits vom *mainstream* und von der Heeresstraße des Denkens auf den stillen Seitenstraßen immer auch andere Töne zu hören. Als Beispiel für diese Ausnahmen muss hier eine Bemerkung Cézannes aus seinen Gesprächen mit Gasquet genügen. Sie bezieht sich auf das Tun oder besser gesagt auf das Lassen des Malers, ist aber von einer über die Malerei im engeren Sinne weit hinausreichenden Bedeutung:

„Die Kunst ist eine Harmonie parallel zur Natur. Was soll man von den Toren denken, die sagen, der Maler sei geringer als die Na-

tur! Er ist ihr nebengeordnet. Wenn er nicht eigenwillig eingreift – verstehen Sie mich recht. Sein ganzes Wollen muss schweigen. Er soll in sich verstummen lassen alle Stimmen der Voreingenommenheit, vergessen, vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein. Dann wird sich auf seiner lichtempfindlichen Platte die genaue Landschaft abzeichnen. [...] Die Landschaft spiegelt sich ... denkt sich in mir.“<sup>266</sup>

Wie steht es mit dem Vergessen und der Erinnerung im alten China? Im Konfuzianismus war die Erinnerung ebenso bedeutsam wie in der westlichen Kultur. Bereits in den Gesprächen des Kongzi wird die Bedeutung der Erinnerung mehrfach hervorgehoben. Die Bewahrung der Tradition, die Einübung der Überlieferung und das Auswendiglernen der alten Texte war und ist ein Hauptziel der Bildung.<sup>267</sup> Der Hochschätzung der Erinnerung entspricht im Konfuzianismus die Geringschätzung des Vergessens. Der Vergessende ist einer, der Schande auf sich zieht. Der Sohn, der seinen Vater vergisst und die Ahnen nicht ehrt, ist ebenso gering zu schätzen wie der Schüler, der vergisst zu lernen oder das Gelernte vergisst. Besonders verächtlich ist derjenige, der im Zorn sich selbst vergisst und dadurch sein Gesicht verliert.

Dem konfuzianischen Ideal des Erinnerns, Behaltens und Bewahrens steht das daoistische Ideal des Vergessens gegenüber. Mit den Worten aus Kap. 15.1 des *Zhuangzi* könnte man es so formulieren: ‚Alles vergessen und doch alles haben.‘<sup>268</sup> Alles vergessen heißt am Ende sich selbst zu vergessen. Sich selbst zu vergessen heißt nicht, sich von den Regungen und Emotionen des eigenen Herz-Geistes mitreißen zu lassen, sondern vielmehr das Herz-Geist-Fasten (*xin zhai*) so lange zu praktizieren, bis wir unser Ego verloren haben, anders gesagt: bis das Ego gestorben ist (*wu sang wo*). Das Ich zu verlieren heißt, es eingehen zu lassen – im doppelten Sinne des Wortes – in den ‚großen Durchgang‘. Es heißt, ganz von alleine einzuwerden mit dem allgemeinen Lauf aller Dinge (*dao*). Das heißt alles vergessen zu haben, alles als Vergessenes *aufgehoben* zu haben.

Hier kann noch einmal daran erinnert werden, dass der Daoismus im Allgemeinen und das *Zhuangzi* im Besonderen einen gro-

ßen Einfluss auf den Chan- bzw. den Zen-Buddhismus ausgeübt haben. So erinnert die Praxis des Zazen an das ‚Sitzen und Vergessen‘ (*zuo wang*). Zazen, das ‚Sitzen (*za*) in Versunkenheit (*zen*)‘ bedeutet das Verweilen in gedankenfreier, hellwacher Aufmerksamkeit. Es gilt, jedes Denken an etwas, jedes Andenken und jede Erinnerung sein zu lassen und zu vergessen – auch das Denken an das Nicht-Denken. Entscheidend ist: Sitzen in Versunkenheit und Vergessenheit ist Sitzen in Selbstvergessenheit.

Der große japanische Zen-Meister Dogen (1200–1253), der die Tradition der Soto-Schule in Japan begründete, sagt an einer entscheidenden Stelle seines Hauptwerks *Shobogenzo*, das eines der tiefgründigsten und schwierigsten Schriften der japanischen Zen-Literatur ist: „Den Buddha-Weg [wir könnten hierfür ebenso gut *dao* einsetzen] lernen heißt, das Selbst lernen. Das Selbst lernen heißt, das Selbst vergessen. Das Selbst vergessen, heißt von allen *dharma* erleuchtet werden. Von allen *dharma* erleuchtet werden, heißt Leib und Geist des Selbst und Leib und Geist des anderen ausfallen machen [lassen].“<sup>269</sup> An unserer Stelle in Kap. 6.9 des *Zhuangzi*, und dies erinnert deutlich an Dogen, heißt ‚sich-selbst-zu-vergessen‘, einzugehen in den ‚großen Durchgang‘ des *dao*.

Selbstvergessenheit ist der Eingang in das ‚große Offene‘ (*da tong*).

Das erste Gong'an (jap. *koan*) der alten Gong'an-Sammlung *Bi-yanlu* (jap. *Hekiganroku*) aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, das zugleich eines der berühmtesten jener Chan-Paradoxe ist, lautet in der Übersetzung von Wilhelm Gundert:

„Wu Di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma [den legendären, ersten chinesischen Chan-Patriarchen]: ‚Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit [d.h. der Sinn des Chan]?‘ Bodhidharma sagte: ‚Offene Weite – nichts von heilig.‘ Der Kaiser fragte weiter: ‚Wer ist das uns gegenüber?‘ Bodhidharma erwiderte: ‚Ich weiß es nicht.‘“<sup>270</sup>

Sitzen in Vergessenheit ist eine Erinnerung an das, was vor unserer Geburt war, und eine Erwartung des großen Vergessens nach unserem Tod. Im Alter, wenn das Licht des Lebens sinkt, werden die Schatten der Erinnerung länger und mit ihnen wächst auch das Vergessen.

An einem abgelegenen Ort irgendwo im tiefsten China saß unter einem alten, knorrigen Baum ein alter Mann, dessen Gliedmaßen schon wie trockenes Holz zu sein schienen. Seine Haut war wie gegerbtes Leder und die Glut in seinen Augen war zu kalter Asche erloschen. Da kam ein Arbeiter vorbei und fragte ihn: ‚Du wartest hier sicher auf jemanden?‘

‚So ist es nicht.‘

‚Dann sitzt du hier vielleicht einfach nur so und erinnerst dich an die vergangenen Tage?‘

‚So ist es nicht.‘

‚Was um alles in der Welt machst du dann hier?‘

‚Sitzen und vergessen.‘

## Das Fade

„Lass deinen Herz-Geist treiben im Faden, vereinige deinen Lebensatem mit dem Wüsten, geh mit den Dingen ganz von alleine. Gib dem Persönlichen, Eigenen keinen Raum und alles unter dem Himmel ist in Ordnung.“ (Kapitel 7.3)

Kap. 7.3 endet mit einer befremdlichen Empfehlung an den Welt-Regenten, die wir aber auch als Empfehlung an den gemeinen *dao*-Weisheits-Sucher – oder sagen wir noch kleiner: an den *dao*-Pfad-Finder – lesen können. Sie dürfte demjenigen, der dabei die ‚Würde des Lebens‘ im Sinn hat, kaum schmecken.

„Lass deinen Herz-Geist (*xin*) treiben (wandern) (*you*)<sup>271</sup> im (Wasser-) Faden (in dem was ohne Eigengeschmack ist) (*dan*),<sup>272</sup> vereinige deinen Lebensatem (*qi*)<sup>273</sup> mit dem Wüsten (*mo*)<sup>274</sup>, geh mit den Dingen (*shun wu*)<sup>275</sup> ganz von alleine (*ziran*)<sup>276</sup>, (folge dem von-selbst-so-Verlaufenden der Dinge). Gib dem Persönlichen, Eigenen keinen Raum und alles unter dem Himmel (d.h. die ganze Welt) ist in Ordnung.“<sup>277</sup>

Mitunter ist es schon nötig, *Zhuangzi* wörtlich zu übersetzen und ihn beim Wort zu nehmen, auch wenn dies bedeutet, den westlichen Lesern eine Kost vorzusetzen, die manchem Magenschmerzen bereiten dürfte. Doch wurde dem *Zhuangzi*-Leser bisher nicht schon genug damit zugemutet, in dem daoistischen Weisen einen Menschen zu sehen, der herz- und geistlos (*wu xin*), gedankenlos (*wu si*) und tatenlos (*wuwei*) ist – nun kommt noch die Geschmacklosigkeit (*dan*) hinzu! Muss sich hier nicht endgültig die Neigung des Lesers in Abneigung verwandeln?

Wie sollen wir *Zhuangzis* Plädoyer für das Geschmacklose und Fade verstehen? „Das *dao*, das [in Form von Wörtern] aus dem Mund kommt, ist fade (*dan*) und ohne Geschmack (*wu wei*)“<sup>278</sup> heißt es in Kap. 35 des *Laozi*. Bleiben wir zunächst ganz handgreif-

lich bei dem, was *in* den Mund kommt, beim Essen und Trinken, das in China von alters her eine große Rolle gespielt hat. Denken wir an die bekannte Stelle im *Mengzi*<sup>279</sup>, wo es heißt, dass Essen und Sex – man beachtet die Reihenfolge! – zur menschlichen Natur gehören. An der Stelle im *Zhuangzi*, an der es hieß, dass der wahre Mensch des Altertums von den Fersen an aufatmete<sup>280</sup>, heißt es auch, dass seine Speisen nicht süß<sup>281</sup> waren, mit anderen Worten: dass das Essen nicht sehr schmackhaft, würzig oder lecker war. Hier dürfen wir wohl zuerst an den armen Mann vom Land und an den Geschmack des Reises denken. Aber auch in reicheren Zeiten wird der Reis, der manchmal erst am Ende eines Essens gereicht wird (als krönender Abschluss oder als Magenfüller für die, die noch nicht satt geworden sind?), vom Feinschmecker um seines Eigengeschmacks willen nicht mit Soja oder anderen würzigen Saucen überschüttet. Dies tun nur Kinder und – Menschen aus dem Westen, wie mich ein wohlmeinender japanischer Freund einstens vor dem Betreten eines Restaurants belehrte, um Peinlichkeiten zu vermeiden. Was für den feinen Geschmack des Reises gilt, gilt für die feine Kost im Allgemeinen: ‚Feinkost‘ heißt im Osten – und nicht nur im Osten – oft Rohkost. Der Genuss von rohem Fisch z. B. ist durchaus kein Zeichen für rohe Sitten. Nichts schmeckt vor, als Nachgeschmack bleibt nur der Eigengeschmack, einfach – gut. Ganz klar: Guter Geschmack ist eine feine Sache. Je verfeinerter aber der Geschmack ist, je mehr löst er sich am Ende vom bloß Geschmäckerischen. Je feiner die Geschmacksnuancen sind, umso mehr erscheint die Speise beim ersten Kosten geschmacklos. Wie das Dach am First, so neigt sich auch der Geschmack auf seinem Höhepunkt ins Gegenteil. Feinster Geschmack neigt zum Geschmacklosen, wie hohe Kunst zum Kunstlosen – auch die Kochkunst. Sie verabscheut das Künstliche. Guter Geschmack vermeidet die Übertreibung. Guter Geschmack beim Kochen vermeidet das Überwürzen. Guter Geschmack ist – zumindest für den Anfänger, der sich noch nicht ‚reingeschmeckt‘ hat – eine fade Sache.

Mit dem Geschmack (lat. *sapor*) im kulinarischen Sinne steht es nun wie mit der Weisheit (lat. *sapientia*)<sup>282</sup> im philosophischen Sinn.

Der Weise schmeckt die Dinge so wie sie sind. Die bekannte Aufforderung aus Kants Schrift über die Aufklärung: *sapere aude* wird gewöhnlich übersetzt durch ‚wage zu wissen‘ – und dich deines eigenen Verstandes zu bedienen. Sie könnte aber auch übersetzt werden durch: ‚wage zu schmecken‘, wage es, die Dinge in ihrer ‚So-heit‘ zu nehmen und in ‚ihrer Rohheit‘ zu kosten – viele werden schwer verdaulich sein. Wage es, dich von dir selbst und deinem ‚eigenen‘ Geschmack zu lösen und ihn einzulösen, ihn aufzulösen in der ‚Selbstso-heit‘ der Dinge. Mit anderen Worten: der Weise ist nicht ‚eigen‘, wie wir schon gesehen haben.<sup>283</sup> Der Weise ist nicht geschmäckerlich und wählerisch. Ihm geht es um den Eigengeschmack der Dinge, nicht um seinen eigenen Geschmack. Er schmeckt ohne zu schmecken, ohne eigenen, persönlichen Geschmack. Von persönlichen Vorlieben hat er sich losgelöst. François Jullien hat in seiner hervorragenden Studie über das Fade<sup>284</sup> auf die Doppeldeutigkeit des chin. *dan* hingewiesen, das sowohl ‚Fadheit‘ wie ‚Loslösung‘ bedeutet.<sup>285</sup> „Der Geschmack fesselt uns, die Fadheit löst uns los“, wie Jullien treffend sagt. „Die Fadheit, die zur Loslösung führt, ist ganz einfach der Weg der freien Entfaltung dessen, was sich spontan ereignet.“ „Die Fadheit dient zur umfassenden und positiven Charakterisierung des Natürlichen.“<sup>286</sup> Das heißt im Blick auf die hier behandelte Stelle in Kap. 7.3 des *Zhuangzi* mit anderen Worten: *dan*, das ‚Fade-Losgelöste‘ ist die positive Charakterisierung des *ziran*, des ‚Natürlich-Frei(heit)lichen‘, ‚von-alleine-Verlaufenden‘. Das Fade und das Einfache, Naturbelassene gehen zusammen. Um noch einmal mit Jullien zu reden: „Fadheit ist der einzig mögliche Geschmack der Weisheit“<sup>287</sup>, ob das unserem verwöhnt-verdorbenen Gaumen schmeckt oder nicht. Ein chinesisches Sprichwort sagt: ‚Der Umgang des Edlen ist fade wie Wasser, der Umgang des Gemeinen ist süßlich wie neuer Wein.“<sup>288</sup> Der Geschmack des *dao* ist fade wie der Geschmack des Wassers. Es schmeckt nach nichts/Nichts. Das *dao*, das wir in den Mund nehmen, ist wie das *dao*, das aus dem Mund kommt, einfach eine fade Sache. Deshalb ist zu beachten: ‚Karges Wort – ganz von alleine‘ (*xi yan ziran*), wie es im *Laozi* heißt.<sup>289</sup> Dies könnten wir als Motto der Dichtung verstehen, in der

es darauf ankommt, das Unsagbare, den Duft der ‚So-heit‘ und ‚Dies-einzigkeit‘ eines jeden Dings unter dem Himmel stillschweigend durch das Nichtgesagte zu sagen.

Denken wir an die chinesische Dichtung, so denken wir an Kalligraphie und an Malerei. Wir denken an die Stille einiger Bilder, an die vagen Konturen und an die weiß-graue Farbe des Nebels. Wir sehen die schwachen Farbtöne, die sich aufzuheben scheinen in Schattierungen, in Schatten. Wir hören das ‚Lob des Schattens‘<sup>290</sup>. Die Farbtöne scheinen sich loszulösen von sich und aufzulösen im Tonlosen. Die Stellen *völliger* geleerter Leere in diesen Bildern sind meist die *sinnvollsten*, die *sinn dichtesten*. Das Weiß in ihnen ist ein Schweigen, das von dem verstanden werden kann, der den Geschmack am Faden findet. Er kann die Leere dieser Bilder lesen. Er hört ihren ‚tonlosen Ton‘, wenn er zum hohlen Resonanzkörper wird, zum vollkommenen Echo; wenn er geschmacklos ‚goutiert‘ und gedankenlos re-flektiert und spekuliert – wie ein leerer Spiegel.

# Der leere Spiegel

„Werde nicht zur Ruhmes-Leiche.

Werde nicht zum Pläne-Speicher.

Werde nicht zum Amts-Inhaber.

Werde nicht zum Wissens-Herrscher.

Verkörpere voll und ganz das Grenzenlose und wandere dort, wo keine Vorzeichen sind. Erfülle voll und ganz das, was du vom Himmel erhalten hast, aber lass das Erhaltene nicht sehen. Sei leer, das ist alles. Der höchste Mensch gebraucht seinen Herz-Geist wie einen Spiegel. Er geht den Dingen nicht nach und geht ihnen nicht entgegen, er antwortet, aber bewahrt nichts auf, deshalb kann er über die Dinge siegen, ohne zu verletzen.“ (Kapitel 7.6)

Der vorletzte Abschnitt des siebten Kapitels enthält einen der bekanntesten Sätze des *Zhuangzi*:

„Werde nicht (*wuwei*) zur Ruhmes-Leiche. (Werde nicht um des Ruhmes willen zum Leichnam).

Werde nicht (*wuwei*) zum Pläne- (Ränke-, Listen-)Speicher.

Werde nicht (*wuwei*) zum Amts-Inhaber. (Bürde dir nicht die Last von Geschäften auf).

Werde nicht (*wuwei*) zum Wissens-Herrscher. (Fühle dich nicht als Meister der Weisheit).<sup>291</sup>

Verkörpere (realisiere) voll und ganz das Grenzenlose und wandere (*you*) dort, wo keine Vorzeichen<sup>292</sup> sind. (Wandere im Spurlosen). Erfülle voll und ganz das, was du vom Himmel erhalten hast, aber lass das Erhaltene nicht sehen. Sei leer (*xu*), das ist alles. Der höchste Mensch (*zhi ren*) gebraucht seinen Herz-Geist (*xin*) wie einen Spiegel. Er geht (hängt) den Dingen nicht nach und geht ihnen nicht entgegen (um sie willkommen zu heißen), er antwortet, aber bewahrt nichts auf, deshalb kann er über die Dinge siegen, ohne zu verletzen (verletzt zu werden).“

Die vier Eingangssätze handeln von dem, was den höchsten Menschen, den Weisen, daran hindern kann, leer zu sein und seinen Herz-Geist wie einen Spiegel zu gebrauchen.

Hier steht an erster Stelle die Ruhmsucht. Ehrgeiz und Ruhmsucht können zur Totenmaske einer Person erstarren. Der Ruhm ist der ‚köstlichste Bissen der Eigenliebe‘, wie Nietzsche sagte. Bereits im ersten Kapitel<sup>293</sup> hieß es, der höchste Mensch, d. h. der spirituelle Meister oder der weise Mensch sei ohne Ego (*wu ji*), habe keine Verdienste (*wu gong*) und keinen Ruf, keine Reputation, kein Renommee (*wu ming*) – keinen Ruhm.

Für die Ruhmsucht sind besonders die von sich und ihrer Lehre erfüllten Gelehrten anfällig, die noch nicht zu Gelehrten geworden sind. Während es den Bestechlichen meist ums Geld geht, ist den unbestechlichen, integeren Gelehrten der Ruhm und der Name (*ming*) wichtig, wie es am Ende des 15. Kapitels heißt. Die Wenigsten aber nur haben den Ruhm so, als hätten sie ihn nicht: Ruhm ohne Ruhm. Den Meisten steigt er zu Kopf, Ruhm und Hochmut fallen oft zusammen. Mit den hochgerühmten großen Männern steht es – wie Kant sagt – wie mit den hohen Türmen: Um beide ist ‚gemeinlich viel Wind‘. Dies gilt auch für die hochgelehrten Philosophen, die für ihre ‚windige Geschwätzigkeit‘ von alters her bekannt sind. Ruhm bläht. Blähungen aber, warme Wort-Winde, können zum Himmel stinken. Es stimmt nicht immer, aber oft: je hochgelehrter und hochverehrter, desto verkehrter. Vielleicht sind ja auch die ‚metaphysisch-großen Männer‘ besonders stolz auf ihr geschwollenes Ego und erpicht darauf, sich zu rühmen. Weise und lebensmeisterhaft wäre es, sich keinen großen Namen *machen* zu wollen, sondern so namenlos zu gehen, wie wir gekommen sind – von Ruhm keine Spur.

An zweiter Stelle geht es ums Pläne- und Ränkeschmieden und um den Listenreichtum. Die Chinesen sind seit Zhuangzis Zeiten für ihre Kunst der Kriegsführung und ihre Kriegslisten bekannt. Ein guter Plan, z. B. ein Stadtplan oder eine Wanderkarte, kann sehr hilfreich sei. Manchmal hilft er aber auch nichts, dann ist es am besten,

durch das labyrinthische Gassengewirr der Innenstadt zu wandern, ohne auf Hinweiszeichen zu achten. Ist es nicht manchmal schön, sich zu verirren und sich ziellos und planlos frei treiben zu lassen? Ist nicht der höchste Zweck, keinen Zweck mehr zu haben?

Die Kenntnis der 36 Strategeme<sup>294</sup> und Listen kann sehr hilfreich sein, aber kann man sich durch zu viel List nicht auch selbst überlisten und hat nicht gerade der Listenreichste – wie schon gesagt – am Ende sein Ziel arglos und sorglos im Schlaf erreicht?

Drittens geht es um die Staatsmänner, die Amtsinhaber und Würdenträger. Allzu oft vereinigen sich Ruhmsucht, Herrschsucht und Habsucht in ihrem Eigennutz, den sie am geschicktesten betreiben unter Vorgabe des alleinigen Interesses am Allgemeinwohl. Macht korrumpiert. Sie macht Machthaber korrupt. Deshalb hat es Zhuangzi zu Recht vorgezogen, das Engagement bei den Machthabern abzulehnen<sup>295</sup> und nicht als Amt-Mann in der Verwaltung zu arbeiten, sondern als Privatmann in seinem Lackbaumgarten zu leben, als einer, der der Herrschaft beraubt bzw. von ihr befreit ist.<sup>296</sup> Für ihn gab es keinen Zweifel: Es ist besser als einfacher Mann auf dem Lande zu leben und ein Idiot zu sein als ein Politiker – zumindest in der ursprünglichen Bedeutung dieser Begriffe.<sup>297</sup>

Viertens schließlich geht es um Wissens-Machthaber und Weisheits-Meister. Mit dem Licht des Wissens und der Erkenntnis steht es wie mit dem Lichtkegel der Schreibtischlampe. Je größer der Lichtkreis, der das Wissen auf dem Schreibtisch eingrenzt, desto größer wird auch der Umkreis des abgegrenzten Schattens und des Dunkels des Unwissens. Je mehr einer wirklich Bescheid weiß, umso bescheidener wird er gestehen müssen: ich weiß nicht. Freilich dauert es meistens viele Jahre, bis wir von der anfänglichen Ignoranz, der *ignorantia* über die Meinung, die *doxa*, zur belehrten Unwissenheit, zur *docta ignorantia* durchgedrungen sind, um mit Cusanus zu reden. Am Ende werden wir wieder zum Anfänger werden und einsehen müssen, dass wir dorthin gelangt sind, wo wir von Anfang an waren. Nicht das vermeintliche Wissen, das oft nur in der Ignoranz der Ignoranz besteht, ist das Tor zur Weisheit. Dieses Tor betritt eher der Ignorant, der um seine Ignoranz wissende Ignorant.

So wäre der Weise, der ‚höchste Mensch‘, derjenige, der sein Wissen ‚aufgehoben‘ hat – in der dreifachen Bedeutung dieses Wortes, in der es Hegel gerne verwendete.<sup>298</sup> Freilich birgt dieses Erhobensein, diese Erhabenheit über das Wissen die vielleicht noch größere Gefahr einer überheblich-bescheidenen Weisheit. Der ‚höchste Mensch‘ wäre so derjenige, der am Ende mit offenen Händen von seinem hohen Weisheitssockel herabstiege und auch seine Weisheit Weisheit sein ließe. So ließe er sich wirklich herab, ohne herablassend zu sein. Er ließe sich am Ende seiner Weisheitsreise wieder ein auf den Anderen und das Andere, auf den alltäglichen Lauf der Dinge. Doch hinge er nicht an den Dingen und er hinge nicht einmal an diesem Nicht-Hängen. Sein Herz-Geist wäre leer, er wäre frei von eitlen Spiegelungen und offen für alles, was ihm vorkommt, wie ein leerer Spiegel.

Der Spiegel ist ein altes Symbol für den Herz-Geist (*xin*), im Daoismus ebenso wie im Chan-Buddhismus und im Neo-Konfuzianismus.

Wie ein klarer, ungetrübter Spiegel soll der Herz-Geist das, was er vorfindet, die Situation, in der er sich befindet, klar und ungetrückt von eigenen Emotionen und Spekulationen widerspiegeln und reflektieren. Der Zhuangzi-Kenner Angus Graham hat zu Recht auf die Bedeutung des ‚daoistischen Imperativs‘: ‚spiegle klar!‘ hingewiesen, der mit anderen Worten nichts anderes bedeutet als ‚handle spontan!‘ Graham sagt, dass dieser Imperativ eine falsche Form der Spontaneität, die sich den Passionen und Emotionen hingibt und die klare Wachheit trübt – die man vielleicht ‚Sponti-Spontaneität‘ nennen könnte –, von der rechten Form unterscheidet, nämlich einer spontanen Verantwortlichkeit in dem klaren und stillen Augenblick, der von persönlichen Belangen und Leidenschaften ungetrückt ist. In der Tat unterscheidet sich in diesem entscheidenden Punkt die daoistische Spontaneität, in der der Spiegel des Herz-Geistes still und rezeptiv ist und deshalb ganz von selbst re-agierte, von unserer romantischen Spontaneität, in der der Herz-Geist bewegt und irritiert ist von *Passionen*. Diese Leidenschaften sind, wenn auch nur indirekt wie z. B. bei der *l'amour passion*, der Liebesleidenschaft, auf

das eigene Selbst bezogen. Das Herz, das erfüllt und bewegt ist von Liebesglut oder Kampfeswut, ist nicht der leere und stille Herz-Geist im daoistischen Sinne, von dem im *Zhuangzi* die Rede ist. In Kap. 13.1 heißt es: „Der stille (*jing*)<sup>299</sup> Herz-Geist (*xin*) des Weisen (*sheng ren*) ist der Spiegel von Himmel und Erde, der Spiegel (*jing*) der 10 000 Dinge.“

„Warum muss ich hier ›sitzen und vergessen‹, damit mir ein Licht aufgeht?“, fragte ein altkluger Mönch den alten Meister. „Warum muss mein Herz-Geist still und leer werden, um aufzuwachen? Ist es nicht viel besser geistvoll und gedankenreich zu sein?“ „Denk nicht, sondern schau!“, sagte der Meister. „Ich werde es dir zeigen.“ Er nahm eine Schale mit Wasser und trug sie hinaus in den Garten, wo gerade der volle Mond am Himmel stand. Er warf einen kleinen Stein hinein und fragte den Mönch: „Was siehst du?“ „Lichtringe“, antwortete er. Nun wartete der Alte, bis sich das Wasser beruhigt hatte und die Oberfläche spiegelglatt war. Dann fragte er wieder: „Was siehst du?“ „Den Vollmond“, antwortete das heller werdende Mönchs-Köpfchen.

# Der Ursuppenkloß *Hundun*

„Der Herrscher des Südmeeres war *Shu*, der Herrscher des Nordmeeres war *Hu*. Der Herrscher der Mitte war *Hundun*, der Misch-Masch-Ursuppen-Kloß.

*Shu* und *Hu* trafen sich von Zeit zu Zeit in *Hunduns* Gebiet. *Hundun* behandelte sie sehr gut. *Shu* und *Hu* berieten, wie sie *Hunduns* Freundlichkeit erwidern könnten. Sie sagten: „Alle Menschen haben sieben Löcher, durch die sie sehen, hören, essen und atmen können. Allein dieser *Hundun* hat keine. Versuchen wir ihm welche zu bohren. Jeden Tag bohrten sie ihm ein Loch, aber am siebten Tag starb *Hundun*.“ (Kapitel 7.7)

Kap. 7.7 enthält die denkwürdige Geschichte von *Hundun*, dem guten Ursuppen-Kloß mit dem Nicht-Gesicht. Es ist der krönende Abschluss der ‚sieben inneren Kapitel‘ und die vielleicht größte Zumutung für den Leser. Es ist der letzte Strich durch die Rechnung der Sinnsucher, die sich unter der Weisheit des ‚spirituellen Meisters‘ *Zhuangzi* etwas Erbaulich-Beschauliches zum Sonntagsgebrauch vorgestellt hatten. Es ist der letzte Strich in der Skizze eines widerspenstigen, skurrilen Kopfes, dessen lose Gedanken in unsere artige Ordnungsschablone einfach nicht passen wollen.

„Der Herrscher des Südmeeres war *Shu* (Blitz), der Herrscher des Nordmeeres war *Hu* (schnell).<sup>300</sup> Der Herrscher der Mitte (*zhong*)<sup>301</sup> war *Hundun*<sup>302</sup>, der Misch-Masch-Ursuppen-Kloß.

*Shu* und *Hu* trafen sich von Zeit zu Zeit in *Hunduns* Gebiet. *Hundun* behandelte sie sehr gut. *Shu* und *Hu* berieten, wie sie *Hunduns* Freundlichkeit (*de*)<sup>303</sup> erwidern könnten. Sie sagten: „Alle Menschen haben sieben Löcher [im Gesicht], durch die sie sehen, hören, essen und atmen können. Allein dieser *Hundun* hat keine. Versuchen wir ihm welche zu bohren (drillen) (*zuo*)<sup>304</sup>. Jeden Tag bohrten (*zuo*) sie ihm ein Loch, aber am siebten Tag starb *Hundun*.“

Der freundliche und gute Ursuppenkloß *Hundun* mit dem Nicht-Gesicht (*wu mian*) ist ein Archetyp, ein Urbild des *dao*. Arthur Waley hat darauf hingewiesen, dass ebenso wie der daoistische Kult des Rohholzklotzes (*pu*) als Sinnbild des Einfachen, Schlichten und Naturbelassenen auf alte, rituelle Vorstellungen zurückgeht, auch die Geschichte von *Hundun* zweifellos die Umwandlung eines sehr alten Mythos ist. Unter Hinweis auf Mircea Eliade kommt Niklas J. Girardot zu dem Ergebnis, dass die *Hundun*-Fabel religiöse Visionen des frühen daoistischen Mystizismus enthalte und wahrscheinlich in Verbindung steht mit alten schamanistischen Traditionen.

Der Gesichts-Drill ist eine zivilisatorische Initiation. Die operative Bohrung der Öffnungen im Gesicht ist eine kosmetische Operation – bei dem Wort ‚kosmetisch‘ denken wir an seine Verwandtschaft mit gr. *kosmos*, dem Gegenbegriff zu *chaos* –, durch die der gesichtslose Urkloß wie in einer zweiten Geburt das Licht der Welt der Zivilisation erblicken soll. Diese symbolische Geburt in die Welt menschlicher Kultur und Gesellschaft ist der Tod des *dao*-Kloßes *Hundun*. *Hundun* ist nicht nur derjenige, der sich die Naivität<sup>305</sup> des Kleinkindes und Säuglings bewahrt hat, mehr noch: *Hundun* hat das pränatale, embryonale ‚wahre Gesicht‘ bewahrt.<sup>306</sup> Er lebt *in* dieser Welt – als freundlicher Gastgeber – wie einer, der nicht *von* dieser Welt ist, besser gesagt: wie einer, der noch nicht *zur* Welt gekommen ist und bei Sinnen ist. Dementsprechend ist das daoistische Ziel des Eingehens in den ‚großen Durchgang‘ und des Einswerdens mit dem *dao* eine Umkehr zum Kindlichen, zur Natur, zur Mutter, zum Ungeborenen. Dazu bedarf es des Mutes zum Gesichtsverlust. Die daoistische Entwicklung ist – wie Girardot überzeugend gezeigt hat – eine Umkehr zu dem Zustand des ‚ohne Tun‘ und ‚ohne Gesicht‘ im Schoße der Natur ruhenden oder schwimmenden *Hundun*.

In dieser quasi intrauterinen Ruhe lag wohl auch seine Wirkkraft als guter Gastgeber. Diese Ruhe wurde durch die eilfertigen Herren aus Nord und Süd unterbrochen, die solange ‚bohrten‘ und in *Hundun* drangen, bis sie den, der noch ganz von Sinnen war, mit ihrem Zivilisations-Drill umgebracht hatten. Während im Konfuzianismus das Ziel verfolgt wird, die eigene Persönlichkeit durch Schulung

und Drill zu kultivieren, geht es im Daoismus darum, auf die ‚Töne des Himmels‘<sup>307</sup> zu hören, die durch die kultivierte Maske (lat. *persona*) hindurchtönen (lat. *per-sonare*). Es gilt am Ende diese Maske abzulegen und zu dem wahren und nackten Gesicht ohne Gesicht zurückzufinden. Zu der alten Tradition der konfuzianischen Selbstkultivierung, die zugleich eine Kultivierung des Umgangs mit den Anderen ist, gehört es nicht nur, dafür Sorge zu tragen, dass man nicht sein ‚Gesicht verliert‘, sondern auch, sich darum zu bemühen, anderen ‚Gesicht zu geben‘.<sup>308</sup> ‚Gesicht geben‘ heißt, dem Anderen die Möglichkeit geben Profil zu zeigen, sich von seiner besten Seite zu zeigen, sein Image und seine Stellung zu verbessern, als starke Persönlichkeit aufzutreten usw. Dem konfuzianisch Gebildeten muss der Gesichts-Drill der beiden ‚verbohrten‘ Herrscher als wohlwollende, kosmetische Operation erscheinen. Kein Wunder, dass der mit dem Konfuzianismus sympathisierende James Legge im Anschluss an seine Übersetzung der *Hundun*-Geschichte die Herren *Shu* und *Hu* für ihre gute Tat lobt.

Während in der vom Konfuzianismus bzw. Neo-Konfuzianismus geprägten Gesellschaftsordnung ‚Gesicht‘, ‚Name‘, und ‚guter Ruf‘ bedeuten, ein guter, rechtschaffener Mensch zu sein, also einer, der sich und seine Mit-Menschlichkeit voll entwickelt hat, ist das Ziel des Daoisten, den gesichtslosen (*wu mian*), namenlosen (*wu ming*) und egolosen (*wu ji*) Zustand des *Hundun* wiederzugewinnen. Einem konformistischen Konfuzianer muss ein solcher Daoist freilich als Dao-Chaot erscheinen. In Wahrheit geht es aber nicht um die Stiftung von Unordnung und Unruhe, sondern um die Wiedergewinnung der uralten Nicht-Dualität von Ich und Nicht-Ich. Um diese Nicht-Verschiedenheit zurückzugewinnen, muss der Daoist – wie der Schamane – sterben, er muss den Tod seiner Person sterben, um mitten in das uralte Wirrwarr des Nicht-Ich einzugehen und zum Vermittler des ‚All-einigen‘<sup>309</sup> zu werden. Dann wird er sehend wie der ‚blinde‘ *Hundun* mit dem Nicht-Gesicht. Der – um mich so auszudrücken – ‚Daot‘ muss den großen Tod seiner Person und seines Ego sterben<sup>310</sup> und zu dem Zustand des Ungeborenen zurückkehren, der auch nach seinem Tod herrschen wird. Erst wenn er aus

dieser Welt geschieden ist und von ihr *verschieden* ist, kehrt er zu der uralten Ungeschiedenheit zurück. Dies bedeutet nun aber für den Lebens-Wandel des ‚Daoten‘ nicht, dass er bei dem, was er so treibt, getrieben wäre von einem romantischen Todestrieb zurück zur Natur und zum gähnenden Chaos-Abgrund des Nichts. Vielmehr wird er sich ganz einlassen auf den ständigen Wandel, den stetigen Kreislauf der Natur, in dem Entstehen immer schon zugleich Vergehen ist. Den ‚Weg‘ zu gehen, heißt mitzugehen mit dieser fließenden Fusion und großen Transformation von Chaos und Kosmos, es heißt einzugehen in den großen Chaosmos des ewigen Nichts-Seins.

Girardot sagt zu Recht, dass der moderne Mensch noch etwas lernen könne von der Narren-Wahrheit und verrückten Weisheit des Herrschers *Hundun*.

Sind dies die da-daoistischen Dummheiten eines modernen Philosophen mit postmodernen Hoffnungen? Herrscht in dem Gebiet dieses Herrn *Hundun* nicht Unordnung? Wird in *Zhuangzis* Geschichte am Ende doch das Chaos verherrlicht – so mögen sich manche ‚Ordnungshüter‘ trotz allem fragen.

Nun, Ordnung ist der halbe Tod.

Hundun, Hundun,  
du Suppenkloß,  
du Guter,  
du hast ja kein Gesicht!  
Was machen wir da bloß?

Wir drillen dich,  
wir drillen dich –  
du siehst:  
nun bist du nicht  
von uns verschieden.

# Literaturverzeichnis

## 1. Editionen

Es gibt über 100 noch erhaltene vollständige chinesische Editionen. Näheres vgl. Michael Loewe ed. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley 1993, Chuang tzu, 4. Editions, 60f.

Nur für Sinologen.

## 2.4 Zweisprachige (Auswahl)

*Zhuangzi, Library of Chinese Classics*, Chinese-English. Translated into English by Wang Rongpei, Hunan People's Publishing House, 1. Aufl., 2 Bde. Hunan 1999.

Gut leserlicher klassischer chinesischer Text, Übersetzung ins moderne Chinesisch, mehr oder weniger brauchbare Übersetzung ins Englische.

## 2.5 *The Sayings of Chuang Tzu*, Translation by James R. Ware, New American Library, 1963 Chinese-English Edition, Confucius Publishing Co, Taiwan.

Theologische Fehldeutung des Textes. Nicht empfehlenswert.

## 2.6 *Zhuangzi*, Tchang Fou-Jouei, Initiation à la langue classique chinoise à partir d'extraits de Zhuangzi, Librairie You-Feng, Paris 1989.

Klassischer chinesischer Text, Übersetzung ins moderne Chinesisch, Pinyin-Umschrift, Übersetzung ins Französische. Wegen der Pinyin-Umschrift für Nicht-Sinologen sehr hilfreich. Leider nur eine Text-Auswahl.

## 2. Index

*Chuang tzu yin te (Zhuangzi yinde)*, A Concordance to Chuang Tzu; Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series no. 20. Peking, 1947.

Sehr hilfreich, nur für Leser mit Grundkenntnissen des Chinesischen.

## 3 Übersetzungen

### 3.4 Deutsche

- 3.4.1 Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse*. Ausgewählt, aus dem Englischen übersetzt, mit einem Nachwort und Bemerkungen von Martin Buber, Insel-Verlag, Leipzig 1910. Neuauflage als Insel Taschenbuch 2317, Frankfurt 1990.

Dieser kleinen Textauswahl aus zweiter Hand des jüdischen Religionsphilosophen, der selbst über keine Kenntnisse der chinesischen Sprache verfügte, liegt die englische Übersetzung von Herbert A. Giles zugrunde (vgl. weiter unten). Die Bubersche Auswahl übte seinerzeit einen erheblichen Einfluss auf Intellektuelle wie Heidegger, Hesse und andere aus, ist aber inzwischen eher von bloß historischem Interesse.

- 3.4.2 Victor H. Mair/Stephan Schuhmacher

*Zhuangzi, Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, Krüger Verlag, Frankfurt 1998.

Erste vollständige deutsche Fassung des gesamten *Zhuangzi* nach der amerikanischen Übersetzung von Victor H. Mair (vgl. weiter unten). Diese Übersetzung wurde dem vorliegenden Büchlein nicht nur deshab zugrunde gelegt, weil es sich um die bisher einzige vollständige Übertragung des *Zhuangzi* ins Deutsche handelt, sondern meines Erachtens auch um die beste. Da die Übersetzung dennoch in verschiedenen Punkten als erklärungs- und verbesserungsbe-

dürftig erschien, wurde der Text mit Anmerkungen versehen. Trotz einiger Schwächen handelt es sich für den auf eine deutsche Übersetzung angewiesenen Leser um die empfehlenswerteste Ausgabe.

- 3.4.3 Thomas Merton/Bernardin Schellenberger, *Sinfonie für einen Seevogel*, Weisheitstexte des Tschuang-tse, Aus dem Englischen von Bernardin Schellenberger. Herder, Freiburg/Basel/Wien 1996.

Die Originalausgabe erschien zuerst 1965 unter dem Titel ‚*The Way of Chuang Tzu*‘. Die deutsche Übersetzung dieser Textauswahl entfernt sich in einzelnen Punkten noch weiter vom chinesischen Text als die Originalausgabe des Trappisten Thomas Merton. Mehr als Nachdichtung als eine philologisch korrekte Übersetzung.

- 3.4.4 Hans O. H. Stange, *Tschuang-Tse, Dichtung und Weisheit*. Aus dem chinesischen Urtext übersetzt von Hans O. H. Stange, Insel Verlag, Frankfurt 1936, Siebte Auflage 1997. (Insel-Bücherei Nr. 499)

Schmale Textauswahl eines Sinologen, der auch das chinesisch-deutsche Wörterbuch von Werner Rüdemberg neu bearbeitet hat. Wenig empfehlenswert.

- 3.4.5 Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Qingdao 1912.

Deutsche Standardübersetzung, mehrere Neuauflagen in ‚Diederichs Gelbe Reihe‘. Eindrucksvolle Pionierleistung des protestantischen Missionars. Er bemerkte gegenüber C. G. Jung, er habe keinen einzigen Chinesen bekehrt. Durch seine Übersetzung chinesischer Klassiker wie des *Yi-jing* (Buch der Wandlungen), des *Laozi* und des *Zhuangzi* hat er aber bei Generationen deutscher Leser eine chinesische ‚Kehre‘ ausgelöst. Leider ist die Übersetzung nicht vollständig und durch eine Reihe christlicher Projektionen

zum Teil sehr stark irreführend. Für Leser, die sich lediglich auf deutsche Übersetzungen beschränken, als zusätzliches Hilfsmittel dennoch weiterhin empfehlenswert.

## 2.4 Englische

### 2.4.1 Gesamtübersetzungen

#### 3.2.1.1 Frederic H. Balfour

*The Divine Classic of Nan-hua*, Shanghai/London 1881.

Erste vollständige englische Übersetzung. Nur noch von historischem Interesse.

#### 3.2.1.2 Herbert A. Giles

*Chuang Tzu, Mystic, Moralist and Social Reformer*, 1889, 2. überarbeitete Auflage London 1926.

Diese viktorianische Übersetzung des renommierten englischen Sinologen – Nachfolger von Thomas A. Wade als Professor für Sinologie an der Universität Cambridge – und Kenners der chinesischen Literatur ist teilweise so stark mit europäischen Philosophemen überbesetzt, dass sie sich zu weit vom chinesischen Original entfernt. Wenig empfehlenswert.

#### 3.2.1.3 James Legge.

*The Sacred Books of China, The Texts of Taoism*, Oxford University Press, 1891.

Diese Standardübersetzung des berühmten englischen Sinologen – für 20 Jahre Inhaber des Lehrstuhls für chinesische Sprache und Literatur an der Universität Oxford – und Übersetzers zahlreicher chinesischer Klassiker ist trotz ihrer Konfuzianismen als Hilfsmittel weiterhin empfehlenswert.

#### 3.2.1.4 Victor H. Mair

*Wandering on the Way, Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, Bantam Books 1994.

Originelle Übersetzung, die – sehr oft erfolgreich – versucht, dem Witz des *Zhuangzi* gerecht zu werden. Sehr empfehlenswert.

3.2.1.5 Martin Palmer

*The Book of Chuang Tzu*, Arkana Penguin Book 1996.  
Verzichtbar.

2.3.0.1 Burton Watson

*The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University Press, 1968. (Textauswahl: *Chuang Tzu, Basic Writings*, Columbia University Press, 1964).

Äußerst wortgetreue, gut leserliche hervorragende Übersetzung. Sie sei dem Leser mit englischen Sprachkenntnissen dringend empfohlen. Unverzichtbar bei näherer Beschäftigung mit dem *Zhuangzi*.

2.3.1 **Teilübersetzungen** (Die ‚sieben inneren Kapitel‘)

2.3.0.1 Gia-Fu Feng/Jane English

*Chuang Tsu, Inner Chapters*, Random House, 1974.  
Populäre, bibliophile Ausgabe mit Photographien und Kalligraphien.

3.2.2.2 Fung Yu-lan (Feng Youlan)

*Chuang-Tzu, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, Commercial Press 1931.

Lesenswerte Übersetzung eines renommierten zeitgenössischen chinesischen Philosophen. Sehr hilfreich sind die beigefügten Kommentare des großen *Zhuangzi*-Editors und Kommentators Guo Xiang.

3.2.2.3 Angus C. Graham

*Chuang-tzu. The Seven Inner Chapters and other Writings from the book Chuang-tzu*, London 1981.

Sehr gute Übersetzung, begleitet von überaus gründlichen Studien dieses hervorragenden Zhuangzi-Kenners. Sehr empfehlenswert.

2.4 **Französische Teilübersetzung**  
(Die ‚sieben inneren‘ Kapitel)

2.4.1 Jean-Claude Pastor

*Zhuangzi, Les chapitres intérieurs*, Paris 1990.

Sehr gute französische Übersetzung der ‚sieben inneren‘ Kapitel auf dem letzten Stand der sinologischen Forschung.

2.5 **Deutsche und englische Teilübersetzungen**  
(Vermischte Kapitel aus dem Gesamtwerk)

2.3.1 Karl Albert u. Hua Xue

*Chuang-tse, die Welt*, Dettelbach 1996.

Kommentierte Übersetzung von Kap. 33. Nicht empfehlenswert.

2.3.2 Wing-Tsit Chan

*A Source Book in Chinese Philosophy*.

8. The Mystical Way of Chuang Tzu, S. 177–210, Princeton University Press 1963.

Sehr gute, kommentierte Übersetzung ausgewählter Passagen.

2.3.3 Arthur Waley

*Lebensweisheit im Alten China*, Hamburg 1947, Chuang Tzu, S. 16–91.

Originaltitel: *Three Ways of Thought in Ancient China*, London 1939.

Lesenswerte Studien eines der bedeutendsten Übersetzers der chinesischen Sprache.

- 2.4      **Empfehlenswerte englische Zhuangzi-Cartoons**
- 2.4.1    *Zhuangzi Speaks, The Music of Nature*, Adapted and Illustrated by Tsai Chih Chung, Translated by Brian Bruya, Afterword by Donald J. Munro, Princeton University Press 1992.
- 2.4.2    *The Dao of Zhuangzi, The Harmony of Nature*, Adapted and Illustrated by Tsai Chih Chung, Translated by Brian Bruya, Introduction by Chad Hansen, Anchor Books, 1997.
4.        **Sekundärliteratur**
- 4.1      **Zum Zhuangzi im Besonderen**
- 4.1.1    Roger T. Ames, Ed.  
*Wandering at Ease in the Zhuangzi*, New York 1998
- 4.1.2    Tsung-Tung Chang  
*Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tsu*, Frankfurt 1982.  
Philosophische Studien zum *Zhuangzi*. Als Einführung nicht sonderlich geeignet.
- 4.1.3    Angus C. Graham  
*Disputers of the TAO*  
Chicago und LaSalle, Illinois, 1998  
Kap. II.3 gibt eine sehr gute Einführung in das *Zhuangzi*.
- 4.1.4    Claude Larre et Elisabeth Rochat de la Valée  
*Zhuangzi. La Conduite de la Vie. De vide en vide*  
Institut Ricci, Desclée de Brouwer, 1995.  
Lesenswerte Studie zum 3. Kapitel des *Zhuangzi*.

- 4.2      **Zum Daoismus im Allgemeinen**  
(Auswahl neuerer zur Lektüre empfohlener Texte)
- 4.2.1    Kenneth Cohen  
*Qigong*  
Weltbild, Augsburg 2001  
Eine sehr gute, umfassende Einführung in Theorie und Praxis des Qigong.
- 4.2.2    Niklas J. Girardot  
*Myth and Meaning in Early Taoism*  
University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1983.  
Hervorragende Studie.
- 4.2.3    François Jullien  
*Über das Fade – eine Eloge*  
Merve-Verlag, Berlin 1999  
Originaltitel: *Éloge de la fadeur*, Arles 1991.  
Sehr empfehlenswert.
- 4.2.4    Livia Kohn  
*Daoism and Chinese Culture*  
Cambridge, Massachusetts 2001  
Überblick über die Entwicklung des Daoismus von Laozi und Zhuangzi bis zur Gegenwart. Sehr ausführliche Darstellung des religiösen Daoismus.
- 4.2.5    Gudula Linck  
*Yin und Yang*  
Becksche Reihe, München 2000.

- 4.2.6 Hans-Georg Möller  
*In der Mitte des Kreises – Daoistisches Denken*,  
Insel, Frankfurt/Leipzig 2001.  
Sehr lesenswert.
- 4.2.7 Isabelle Robinet  
*Geschichte des Taoismus*  
Diederichs Gelbe Reihe, München, 1995  
Originaltitel: *Histoire du taoïsme*, Paris 1991.
- 4.2.8 Hermann-Josef Röllicke  
*Selbst-Erweisung*,  
Peter Lang, Frankfurt 1996.  
Nur für Sinologen.
- 4.2.9 Günter Wohlfart  
*Der Philosophische Daoismus*  
Edition Chora, Reihe für Asiatische und Komparative Phi-  
losophie, Bd. 5, Köln 2001.
5. **Bibliographie**  
Knut Walf  
*Westliche Taoismus-Bibliographie*  
Verlag ‚Die Blaue Eule‘, Essen 1986.

# Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. Kap. 2.6. Die Kapitelzählung bezieht sich auf Victor H. Mair/Stephan Schuhmacher, *Zhuangzi*, Frankfurt 1998.
- <sup>2</sup> Das lat. *sapientia* ‚Weisheit‘ ist mit dem lat. *sapor* ‚Geschmack‘ verwandt.
- <sup>3</sup> Das griechische Wort *galene* ist mit dem griechischen *gelan* ‚lachen‘ verwandt.
- <sup>4</sup> Vgl. Kap. 7.6.
- <sup>5</sup> Das chinesische Schriftzeichen gleicht graphisch dem Schriftzeichen für ‚Dorf‘, ‚Hof‘, ‚Farm‘.
- <sup>6</sup> Vgl. Kap. 17.5, Die Götterschildkröte.
- <sup>7</sup> Vgl. das Literaturverzeichnis.
- <sup>8</sup> Guo Xiang-Forscher wie Isabelle Robinet und Livia Knaul (Kohn) haben die Unterschiede zwischen Guo Xiang und dem *Zhuangzi* herauszuarbeiten versucht.
- <sup>9</sup> Vgl. Eduardo Fazzioli, *Gemalte Wörter*, Bergisch-Gladbach 1987.
- <sup>10</sup> ‚Witz‘ ist ein altes Wort für das, was Kant dann später ‚ästhetische Urteilskraft‘ nannte.
- <sup>11</sup> Friedrich Hölderlin, *Sokrates und Alkibiades*.
- <sup>12</sup> Vgl. Kap. 26. 13.
- <sup>13</sup> Chin.: ‚Prost!‘, wörtlich: leerer Becher, ‚bottoms up‘.
- <sup>14</sup> *Zhuangzi*, aus dem Amerikanischen von Stephan Schuhmacher, Frankfurt 1998 S. 461f.
- <sup>15</sup> Vgl. z. B. Kap. 18.2.
- <sup>16</sup> Vgl. z. B. auch Kap. 2.1 u. 6.1.
- <sup>17</sup> Vgl. z. B. Kap. 6.1, sowie Kap. 11.4 u. 12.6.
- <sup>18</sup> Vgl. z. B. Kap. 2.1, 4.1 u. 6.9.
- <sup>19</sup> Vgl. dazu näher vom Verfasser: *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001, 10. Anhang, Laozi, die Person, der Text – ein Überblick zur Einführung.
- <sup>20</sup> Vgl. *Konfuzius, Gespräche*, Aus dem Chinesischen übersetzt und hrsg. von Ralf Moritz, Stuttgart 1998.
- <sup>21</sup> Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 4.1.
- <sup>22</sup> *Gespräche*, XV, 24, Übersetzung Ralf Moritz.
- <sup>23</sup> Vgl. Tobias 4, 16.
- <sup>24</sup> Vgl. z. B. *Zhuangzi* Kap 4.1 u. 6.9.
- <sup>25</sup> Vgl. z. B. Kap. 29.2.

- <sup>26</sup> Vgl. z. B. Kap. 2.1.
- <sup>27</sup> Vgl. Kap. 33.2.
- <sup>28</sup> Kap. 33.7.
- <sup>29</sup> Um nur drei Beispiele zu nennen: „Der Himmel ist so tief wie die Erde; ein Berg ist so flach wie ein Moor.“ „Sobald die Sonne zu Mittag im Zenit steht, geht sie nieder; sobald ein Ding geboren ist, stirbt es schon.“ „Die südliche Richtung ist grenzenlos, und doch hat sie eine Grenze.“ Übersetzung von Schuhmacher, S.463.
- <sup>30</sup> Vgl. Kap. 17.7.
- <sup>31</sup> Die Aussprache dieses Zeichens *you* ist gleichlautend mit der des folgenden Zeichens *you*, ‚bummeln, tummeln‘.
- <sup>32</sup> Das Schriftzeichen *you*, das bereits im Titel des 1. Kap. Vorkommt und das sowohl ‚wandern‘ als auch ‚schwimmen‘ bedeutet, wurde hier einmal durch ‚bummeln‘ und das andere Mal durch ‚sich tummeln‘ (im Wasser) übersetzt. Durch den Gleichklang soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die an Land Bummelnden den sich im Wasser Tummelnden gleichen und insofern die Ersteren, d. h. die beiden Spaziergänger, das Tun – und die Freude bei diesem Tun – der Letzteren, d. h. der Elritzen, nachempfinden können, worum es ja in dieser Geschichte geht. Wieder einmal ist, wie so oft im *Zhuangzi*, die Pointe in einem Sprachspiel versteckt.
- <sup>33</sup> Dasselbe chinesische Schriftzeichen bedeutet sowohl *le*, ‚Freude‘ als auch *yue*, ‚Musik‘. Zum Wortspiel mit beiden Begriffen vgl. Kap. 5.6; vgl. S. XXX. Das Schlüsselwort *le* kommt fünfmal in unserer Geschichte vor.
- <sup>34</sup> Das Schriftzeichen *ben*, ‚Wurzel‘ hat denselben Radikal *mu*, ‚Baum‘, der auch in dem Zeichen *le*, ‚Freude‘ enthalten ist. Zur Wurzel (*ben*) zurückzukehren, hieße dann hier auch im Grunde zur Wurzel der Freude (*le*) zurückzukehren.
- <sup>35</sup> Lat. *ratio* heißt sowohl ‚Verstand, Vernunft‘ als auch ‚Grund‘.
- <sup>36</sup> Vgl. dazu Kap. 4.1. Hier ist zuerst Fukunagas Studie zum Begriff *wu xin* (nicht-Herz-Geist) im *Zhuangzi* und im Chan zu nennen.
- <sup>37</sup> Vgl. Günter Wohlfart, *Zen und Haiku*, Stuttgart<sup>2</sup> 2000.
- <sup>38</sup> Vgl. dazu Kap. 1.5 u. 6.3.
- <sup>39</sup> Eine repräsentative Umfrage in den philosophischen Seminaren deutschsprachiger Universitäten über einen Zeitraum von etwa 10 Jahren ergab, dass sich 98,7 % der Lehrveranstaltungen auf Europa und Nordamerika beziehen. Die übrige Welt wird mit 1,3 % (!) bedacht, wobei auf Ostasien 0,3 % entfallen. Und nur ein kleiner Teil dieser 0,3 % wird sich mit *Zhuangzi* beschäftigt haben. Wie das Programm des Deutschen Kongresses für Philosophie über die ‚Zukunft des Wissens‘ in Konstanz im

Oktober 1999 zeigt, ist auch in nächster Zukunft kaum darauf zu hoffen, dass man die Schultore öffnet und in die weite Welt geht, um zu lernen.

- <sup>40</sup> Chin.: *qu shi*. *Qu* mit dem Radikal *yue*, ‚sagen‘ bedeutet wörtlich ‚gekrümmt‘, ‚gebeugt‘, im übertragenen Sinn auch ‚Unrecht‘ (gebeugtes Recht) usw. *Shi* ist der ‚Gelehrte‘. Schuhmacher/Mair übersetzen: ‚Intellektueller voller verschrobener Ansichten‘. Wang Rongpei übersetzt: ‚Bücherwurm (‚bookworm‘). Schellenberger/Merton übersetzen: ‚Doktor der Philosophie‘. Ich würde im Blick auf den Krümmungswinkel bevorzugen: ‚Professor der Philosophie‘.
- <sup>41</sup> Vgl. z.B. Rolf Elberfeld/Günter Wohlfart (Hg.): *Komparative Ästhetik*, edition chora, Köln 2000, sowie *Komparative Ethik*, Köln 2001.
- <sup>42</sup> Ins Deutsche rückübersetztes Motto aus Fritjof Capras *The Tao of Physics*.
- <sup>43</sup> Von gr. *krinein*, scheiden.
- <sup>44</sup> Sowohl das Wort ‚Kritik‘ wie das Wort ‚Krise‘ leiten sich vom gr. *krinein* ab.
- <sup>45</sup> Vgl. Kap. 1.1. u. 2.1.
- <sup>46</sup> Vgl. Kap. 2.14.
- <sup>47</sup> Vgl. Literaturverzeichnis 3.1.1. Auf diesen Text bezieht sich auch die Nummerierung der Kapitel.
- <sup>48</sup> Vgl. Literaturverzeichnis, 3. Übersetzungen.
- <sup>49</sup> Jedes chinesische Schriftzeichen hat einen Bestandteil, genannt ‚Radikal‘, der ihn einer von 214 Abteilungen zuordnet, in die alle chinesischen Schriftzeichen aufgeteilt sind. So haben z.B. viele Tätigkeiten den Radikal Hand (*shou*) oder viele Wörter aus dem kognitiven und emotionalen Bereich den Radikal Herz bzw. Geist (*xin*).
- <sup>50</sup> Ähnlich Feng Youlan, Graham, Palmer, Pastor u. a. Als Beispiel für eine sehr ‚sorglos-freie‘ Übersetzung sei Giles genannt. Er übersetzt: ‚Transzendente Glückseligkeit‘ (‚Transcendental Bliss‘). Mit Wittgenstein möchte man dagegenhalten: ‚Nur kein transzendentes Geschwätz, wenn alles so klar ist wie eine Watschen‘! Das chin. *you* ist doppeldeutig. Einerseits bedeutet es ‚wandern‘. In diesem Sinne ist es z.B. in Kap. 14.5 zu verstehen, wo von dem Wort der Alten die Rede ist: *cai zhen zhi you* ‚Wahres (Echtes) pflückendes Wandern‘. Andererseits bedeutet es ‚schwimmen‘. In dem schönen Kap. 17.7, das von der ‚Freude der Fische‘ handelt, besteht die Pointe der Geschichte im Spiel mit der Doppeldeutigkeit des chin. *you*.
- <sup>51</sup> Vgl. insbesondere Kap. 6.3.
- <sup>52</sup> Dieser Baum (lat. *ailanthus glandulosa*), dessen Blüten einen sehr unangenehmen Geruch abgeben, gehört zur Familie der Quassia. Schuhma-

cher/Mair übersetzen deshalb: ‚stinkende Quassia‘. Er wurde als ‚Baum des Himmels‘ bezeichnet. Wilhelm übersetzt deshalb: Götterbaum. Sein Holz ist als Nutzholz für die Menschen unbrauchbar.

- 53 In den ‚inneren Kapiteln‘ des *Zhuangzi* ist an drei Stellen vom *wuwei* die Rede: 1. in dem hier zitierten Kap. 1.5, 2. in Kap. 6.3 (vgl. dazu S. XXX) und in Kap. 6.6. Wie in Kap. 1.5 ist in Kap. 6.6 vom *wuwei* im Zusammenhang mit der Freiheit und Sorglosigkeit (*xiao yao*) die Rede.
- 54 *You* ‚treiben‘, ‚schwimmen‘, ‚wandern‘ kommt hier nicht wörtlich vor, ist aber sinngemäß zu ergänzen.
- 55 Der Ausdruck *xiang ran* (einander/gegenseitig so) im *Huainanzi*, einer daoistischen Schriftensammlung aus dem 2. Jh. v.u.Z., entspricht dem *xiang wang* im zitierten Kap. 6.6 des *Zhuangzi*.
- 56 Von gr. *topos*, der Ort.
- 57 Vgl. Kap. 1.1.
- 58 Das chinesische Schriftzeichen *ji*, ‚selbst, ich, Ego‘ zeigte ursprünglich die Kett- und Schußfäden eines Webstuhls, d. h. eine geordnete Struktur, und bedeutete so wohl etwas, das hergestellt und kontrolliert werden kann. Die Übersetzung von *wu ji* durch ‚nicht egoistisch‘ oder ‚selbstlos‘ ist insofern leicht missverständlich, als man sich unter einem nicht egoistischen Menschen einen Altruisten vorstellen könnte, d. h. einen Menschen, der nicht (nur) an sich selbst, sondern (auch) an die Anderen denkt. Diese Vorstellung trifft jedoch eher auf das konfuzianische *ke ji* zu als auf das daoistische *wu ji*. Während *ke ji* Selbstüberwindung oder Selbstbeherrschung bedeutet, d. h. eine Überwindung des Egoismus im Interesse eines Altruismus bzw. Soziozentrismus (vom Ich zur Allgemeinheit), meint *wu ji* Selbstvergessenheit oder Egolosigkeit. Gemeint ist hier eine Lösung vom Egozentrismus im Interesse der Erreichung eines Kosmozentrismus oder ‚Universismus‘ (vom Ich zur Alleinheit). Beim *wu ji* geht es um die Auflösung der Illusion des Ich, also um die Ablösung von dem, was vom *Selbst (ji)* kommt und eingelöst ist in das, was von *selbst (zi)* kommt, also von-selbst-so (*ziran*) geschieht. Der Daoist ohne Ego folgt nicht seinem Ich und dessen Begierden, sondern dem natürlichen (*ziran*) Lauf der Dinge (*dao*). In diesem Sinne kommentiert auch Guo Xiang den ersten Satz *zhi ren wu ji* mit den Worten. „Er, der höchste Mensch, ist ohne Ego, deshalb folgt er dem Lauf der Dinge. Indem er den Dingen folgt, wird er ihr Meister.“
- 59 Schuhmacher übersetzt etwas irreführend: ‚Der spirituelle Mensch hat nichts verwirklicht.‘ Der spirituelle Mensch ist jedoch dadurch ausgezeichnet, dass er in Wirklichkeit vom *dao* inspiriert ist und es wirken lässt, dafür aber keine Auszeichnungen erwartet.

- <sup>60</sup> Das lat. *individuum* ist die Übersetzung des gr. *atomos* und bedeutet ‚unteilbar‘.
- <sup>61</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Satz 5. 631.
- <sup>62</sup> Werfen wir zum Schluss unserer Exkursion ins Reich der Ego-logie, das uns an den Rand des Niemandlandes der Nemo-logie führte, einen Blick auf das in neuester Zeit viel diskutierte und heftig umstrittene Gebiet der Neurophysiologie und Hirnforschung.

Dieser Exkurs, der uns vom Zhuangzi, dem alten Denker des Nicht-Ich zur neueren Hirnforschung führt, mag auf den ersten Blick abenteuerlich und abwegig erscheinen. Seis drum. Es ist ein weiterer Versuch, sich dem für den modernen westlichen Menschen befremdlichen Gedanken des Nicht-Ich von einem Seitenweg aus ein wenig zu nähern.

Freilich ist das altchinesische Ich im *Zhuangzi* nicht mit dem modernen, westlichen Ego bei Descartes zu verwechseln, aber ...

Der Philosoph Dennett sagt, dass das Selbst die Benutzer-Illusion des Gehirns seiner selbst sei. Dies scheint durch die Forschungen des Neurophysiologen Libet bestätigt zu werden: während einer Operation können Ärzte Bereiche des Gehirns elektrisch reizen, woraufhin der Patient unwillentlich z. B. seine Hand hebt. Ist derselbe Patient während der Operation bei vollem Bewusstsein und kann auf Fragen antworten, wird er auf die Frage, warum er gerade seine Hand gehoben habe, antworten, dass dies das Ergebnis seines freien Willens war. Diese ‚Illusion des freien Willens‘ wie der Biologe und Neurophysiologe Roth sie genannt hat, ist ein Trick des Gehirns, durch den sich eine Person mit den Handlungen ihres Gehirns identifiziert. Der Hirnforscher Singer, Direktor am Max-Planck-Institut in Frankfurt am Main, sagte in einem Zeit-Gespräch vom 7.12.2000: „Gibt man der nichtsprachlichen Hirnhälfte einen Befehl, führt die Person diesen aus, ohne sich der Verursachung bewusst zu werden. Fragt man dann nach dem Grund für die Aktion, erhält man eine vernünftige Begründung, die aber mit der eigentlichen Ursache nichts zu tun hat. Wir handeln und identifizieren die vermeintlichen Gründe jeweils nachträglich.“

Der Psychologe Prinz, Direktor des Max-Planck-Instituts für psychologische Forschung in München, sagt es kurz und gut so: „Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun“ (Die Zeit, Nr. 24, 10.6.1999).

„Mein Selbst – von selbst! Was ist das für eine Antwort?“, so fragte sich am Ende seines Buches *Neuromythen* Günter Schulte (Frankfurt 2000, S. 228). Ist die so genannte Autonomie des Selbst nur die Einsicht in den Automatismus des Von-selbst-so?

Die Neu-Kantianer, die – wie Jürgen Habermas – im Blick auf unser modernes Ego trotz seiner Krankheit zum Tode am ‚Projekt der Moderne‘ und an der Illusion des Ich und seines freien Willens festhalten wollen, haben damit mehr Probleme als der alte Zhuangzi.

<sup>63</sup> Schuhmacher/Mair übersetzen: ‚Meister Buntgescheckt vom Südweiler‘.

<sup>64</sup> Er saß in Meditation und vergaß (*zuo wang*), vgl. weiter unten Kap. 6.9, S. XXX.

<sup>65</sup> Das chinesische Schriftzeichen *xu* ‚blasen‘ – wie z. B. auch beim Blasen einer Flöte – ‚langsam atmen‘, bedeutet wörtlich: ‚den Mund (*kou*) leeren (*xu*)‘. Arthur Waley hat darauf hingewiesen, dass *xu* im späteren Daoismus der Spezialausdruck für eine der sechs Arten des Ausatmens ist.

<sup>66</sup> So übersetzen Legge, Waley, Graham u. Feng Youlan.

<sup>67</sup> Diese wörtliche Übersetzung des chin. *ou* entspricht derjenigen von Burton Watson. Sie scheint mir treffender zu sein als diejenige von Schuhmacher/Mair die *ou* durch ‚Seele‘ übersetzen.

<sup>68</sup> Das chinesische Schriftzeichen *sang* ‚verlieren‘ wiederholt sich in der folgenden Zentralpassage *wu sang wo* ‚ich verliere mich‘. *Ou* ‚Ich-Begleiter‘ und *wo* ‚(m)ich‘ entsprechen einander.

<sup>69</sup> Schuhmacher/Mair übersetzen illustrativ: ‚Herr Wanderer von völliger Gemütsruhe‘. Offenbar handelt es sich um einen der Schüler des Meisters Qi.

<sup>70</sup> *Xin* bedeutet sowohl ‚Herz‘ als auch ‚Geist‘. Wir lokalisieren den Geist eher im Kopf als im Herzen und sehen zwischen dem Kopf-Geist und den Herzens-Gefühlen oft einen Gegensatz. Da man im Chinesischen für ‚Herz‘ und ‚Geist‘ ein Wort hat und beide eine Einheit bilden, wird zur Vermeidung einseitiger Missverständnisse *xin* im Folgenden durch ‚Herz-Geist‘ übersetzt, eine Übersetzung, die sich im Englischen (*heart-mind*) langsam durchzusetzen scheint. Die Übersetzung von *xin* durch ‚Herz‘ (*heart*) (Wilhelm, Buber, sowie Giles, Graham und andere) ist meines Erachtens unserer Gewohnheit wegen, Rationalität und Geist einerseits sowie Emotionalität und Herz andererseits einander gegenüberzustellen, ebenso einseitig und irreführend wie die Übersetzung von *xin* durch ‚Geist‘ bzw. *mind* (Schuhmacher/Mair, Watson, Legge und andere). Der widerspenstige Gedankenstrich-Begriff ‚Herz-Geist‘ wurde bewusst gewählt, um all diejenigen, die sich zu schnell einen einseitigen Begriff machen, etwas begriffsstutzig zu machen.

<sup>71</sup> ‚Wie verdorrtes Holz und kalte Asche‘ ist eine bekannte Redewendung in der chinesischen Literatur und Philosophie.

<sup>72</sup> Das chin. *sang* bedeutet sowohl ‚verlieren‘ als auch ‚sterben‘ und ‚(be)-trauern‘ (Radikal *kou* ‚Mund‘). Wilhelm, Buber/Giles und Stange über-

setzen *sang* durch ‚begraben‘. *Wu* (Subjekt-Ich), *wo* (Objekt-Ich bzw. mich) und *ji* (vgl. weiter oben Kap. 1.1, S. XX) werden mehr oder weniger synonym gebraucht und sind im Unterschied zum *zi* (selbst), das in der zusammengesetzten Form *ziran* (von-selbst-so) eine bedeutende Rolle spielt (vgl. weiter unten Kap. 5.6 u. Kap. 7.3, S. XXX u. XXX), in einem eher abträglichen Sinne zu verstehen.

- <sup>73</sup> Der große Erd-Klumpen *kuai* (Radikal *di*, ‚Erde‘) ist eine Metapher für die Erde.
- <sup>74</sup> Vgl. dazu weiter unten Kap. 4.1, S. XX.
- <sup>75</sup> Schuhmacher/Mair übersetzen frei: ‚und doch tut er [der Wind] nichts, als die natürlichen Anlagen der Höhlungen selbst zum Vorschein zu bringen‘.
- <sup>76</sup> Schuhmacher/Mair übersetzen: ‚Wozu brauchte es da noch etwas anderes, um sie zum Klingen zu bringen?‘ Ähnlich übersetzen Legge, Feng Youlan, Wing-Tsit Chan, Wang Rongpei u. a. Wie bereits Guo Xiang verstehen sie die Schlussfrage ganz richtig als rhetorische Frage.
- <sup>77</sup> Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1973<sup>4</sup>, 181.
- <sup>78</sup> Marcel Granet, *Das chinesische Denken*, Frankfurt/M. 1989<sup>3</sup>, 320.
- <sup>79</sup> Ebenda, 319.
- <sup>80</sup> Dschuang Dsi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, übersetzt von Richard Wilhelm, Köln 1984, 40.
- <sup>81</sup> Thomas Merton, *Sinfonie für einen Seevogel*, Freiburg/Basel/Wien 1996, 17.
- <sup>82</sup> Zu diesem Schlüsselbegriff vgl. ausführlicher weiter unten Kap. 5.6 u. Kap. 7.3, S. XXX u. XXX.
- <sup>83</sup> Vgl. auch Kap. 14.3, wo die drei Teile der ‚Musik des gelben Kaisers‘ beschrieben werden, und von der Aufführung des dritten Teils gesagt wird, dass die vollkommene Musik ‚eingestimmt ist auf das Leben des von-selbst-so-Verlaufenden (*ziran*)‘.
- <sup>84</sup> Vgl. dazu Kap. 27.6, wo es mit anderen Worten um die selbe Sache geht.
- <sup>85</sup> Diese Übersetzung entspricht der von Legge und Watson, die chin *dai* durch ‚warten auf‘ (*wait for*) übertragen. Die Mehrzahl der Übersetzer, unter ihnen auch Schuhmacher/Mair und Wilhelm, der von Kap. 27.6 ausgeht, übersetzen *dai* durch ‚abhängig sein‘. Entsprechend übersetzt auch der Zhuangzi-Forscher Henrik Jäger, der davon ausgeht, dass es hier um ein *räumliches* Inbezugsetzen geht und nicht um ein Warten: „Bin ich von etwas abhängig, um so zu sein [wie ich bin]? Ist das, wovon ich abhängе, wiederum von etwas abhängig, um zu sein, was es ist? Hänge ich [nicht wie die Schlange] von der Schlangenhaut, [wie die Zikade] von den Zikadenflügeln ab? Wie kann ich wissen, warum ich gerade so

bin? Wie kann ich wissen, warum ich gerade nicht so bin?“ Diese Übersetzung des Schlüsselwortes *dai* durch ‚abhängig sein‘ erscheint insbesondere dann als problematisch, wenn die Frage nach Abhängigkeit oder Unabhängigkeit – wie bei Wilhelm – in eine nicht mehr fragliche Aussage zugunsten der Abhängigkeit verkehrt wird.

<sup>86</sup> Alle drei Sätze, in denen das Schlüsselwort *dai* viermal vorkommt, enden mit dem Frageschlusspartikel *ye*. Handelt es sich hier, wie am Ende von Kap. 2.1, wo es um die Frage nach einem vermeintlichen Verursacher des Flötenspiels des Himmels geht – auch dort taucht am Ende das *ye* auf –, um eine rhetorische Frage, die hier mit ‚nein‘ und dort mit ‚niemand‘ zu beantworten ist?

<sup>87</sup> Vgl. die entsprechende Stelle in der *Zhuangzi*-Übersetzung von Watson. Übertragung aus dem Englischen vom Verfasser.

<sup>88</sup> Vgl. dazu näher weiter unten Kap. 5.6, S. XXX.

<sup>89</sup> Vgl. den Anfang von Kap. 6.3.

<sup>90</sup> Vgl. Chan Wing-cheuk, Wang Bi und Guo Xiang, eine philosophische Gegenüberstellung, in: *minima sinica* 1/2001, S. 26 ff.

<sup>91</sup> Ausgangspunkt wären dabei die Kantischen Gedanken der ‚inneren Zweckmäßigkeit‘, der ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck‘ und der ‚inneren Kausalität‘.

<sup>92</sup> Vgl. den Dialog von Schatten und Halbschatten in Kap. 27.6.

<sup>93</sup> Vgl. Joachim Schulte, *Wittgenstein*, Stuttgart 1989, S.95.

<sup>94</sup> ‚Mit dieser Übersetzung schließe ich mich Jean-Claude Pastor an, der *cheng* ebenfalls durch ‚sich vollendet‘ (frz. *s’accomplit*) übersetzt. In der Tat hat das chin. *cheng* die Grundbedeutung ‚vollenden‘, ‚beendigen‘, ‚vollbringen‘. Schuhmacher/Mair übersetzen ähnlich wie Richard Wilhelm und die Mehrzahl der Übersetzer: ‚Ein Weg kommt zustande, indem er begangen wird.‘ Eine andere Übersetzungsmöglichkeit wäre: „Ein Lauf (Gang) gelingt durchs Gehen“ (*dao xing zhi er cheng*).

<sup>95</sup> Vgl. vom Verfasser: *Der philosophische Daoismus*, Kap. 1, Köln 2001.

<sup>96</sup> Das alte dt. Wort ‚wegen‘ bedeutet als Verb unter anderem: ‚machen, dass etwas eine Richtung nimmt, richten, lenken.‘

<sup>97</sup> Das chin. *chang*, ‚beständig, dauernd, üblich‘ wurde häufig irreführend durch ‚ewig‘ übersetzt. Gemeint ist aber hier nichts ‚Ewiges‘ im Sinne eines ‚Überzeitlichen‘, ‚unabänderlich-ewig Bestehenden‘, sondern vielmehr der ‚ewige‘, d. h. dauernde, stetige Wechsel, das ständige Entstehen und Vergehen.

<sup>98</sup> Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit, die Missverständnissen vorbeugt, wäre: ‚Der Weg (gr. *hodos*), den man zur Methode (von gr. *methodos*) machen kann, ist nicht der übliche Weg.‘

- <sup>99</sup> Vgl. *Laozi* Kap. 6, Kap. 43 und 78.
- <sup>100</sup> Vgl. weiter unten das Kapitel über den Ursuppenkloß *Hundun*, S. XXX.
- <sup>101</sup> Die Straße überqueren heißt im Chinesischen: *chuan guo ma lu*. Das Wort *chuan* hat auch die Bedeutung: ‚anziehen, ankleiden, eindringen‘.
- <sup>102</sup> Schuhmacher übersetzt – abweichend von Mair nicht sehr wörtlich ‚Wanderer‘.
- <sup>103</sup> Diese Übersetzungsinterpretation entspricht dem Kommentar von Guo Xiang und der von ihm ausgehenden Übersetzung von Möller: (vgl. weiter unten). Dementsprechend übersetzt auch Wilhelm „Wie kann ich wissen, dass der, der den Tod hasst, nicht jenem Knaben gleicht, der sich verirrt hatte und nicht wusste, dass er auf dem Weg nach Hause war?“ Ähnlich auch Stange: „Wie können wir wissen, ob die Furcht vor dem Tode nicht der Furcht des Knaben gleicht, der glaubt, ins Ungewisse, Unbekannte zu gehen, und der nicht weiß, dass er in Wahrheit auf dem Heimweg ist?“ Von dieser Deutung abweichend übersetzt Schuhmacher – wie Mair –: „Wie will ich wissen, ob die Angst vor dem Tod mich nicht zu einem verirrtten Wanderer macht, der den Weg nach Hause nicht findet?“ Ähnlich auch Buber – wie Giles –: „Ist, der zu sterben fürchtet, nicht wie ein Kind, das sich verirrt hat und den Weg nach Hause nicht findet?“ Die Übersetzung des Verfassers wie diejenigen von Wilhelm, Stange, Möller und Legge u. a. weichen in einem kleinen, aber doch wohl entscheidenden Punkt von den Übersetzungen von Schuhmacher/Mair und Buber/Giles, Watson, Graham u. a. ab. Die Abscheu bzw. Angst vor dem Sterben entspricht dem Unwissen darum, *dass* es ‚heimgeht‘, d. h. die Angst ist das Ergebnis des Unwissens darum, *dass* Sterben Heimgehen ist. Das Unwissen ist nicht das Unwissen darum, *wie* es heimgeht. Dies würde ja bedeuten, dass das Kind nach Hause will, aber nicht weiß *wie* bzw. im Gleichnis gesprochen, dass wir sterben wollen, aber nicht wissen *wie*. Dies ist aber nicht so. Vielmehr wollen wir nicht sterben und haben Angst davor, weil wir nicht wissen bzw. nicht in Erwägung ziehen, *dass* Sterben in Wahrheit ein Heimgehen ist oder zumindest sein könnte. Kurzum: es geht nicht um die Frage, *wie* es heimgeht, sondern um die Einsicht, *dass* es bereits heimgeht.
- <sup>104</sup> Zitiert nach einem Manuskript des zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Textes noch nicht erschienenen Buches von Hans-Georg Möller, *In der Mitte des Kreises – Daoistisches Denken*, Insel-Verlag, Frankfurt/Leipzig 2001.
- <sup>105</sup> Von lat. *movere* = bewegen.
- <sup>106</sup> Von lat.: *nasci* = geboren werden.
- <sup>107</sup> Von lat.: *moriri* = sterben.

- <sup>108</sup> Hans-Georg Möller, ebda.
- <sup>109</sup> Heraklit spielt mit dem gr. Wort ‚*bios*‘, das ‚Leben‘ heißt, wenn man die erste Silbe betont (*bíos*), und Bogen, wenn man die zweite Silbe betont (*biós*).
- <sup>110</sup> Vgl. Kap. 18.4.
- <sup>111</sup> Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, Berlin/New York, 1980, 35.
- <sup>112</sup> Zur Verdeutlichung des Begriffs ‚qualitativer Sprung‘ könnte man z. B. an das fortschreitende Absinken der Temperatur von Wasser denken, dass dann schließlich, wenn 0° Celsius erreicht sind, gefriert. Durch eine quantitative Veränderung der Temperatur verändert sich am Ende der Aggregatzustand des Wassers qualitativ. Aus Wasser wird Eis.
- <sup>113</sup> Die Wörter ‚*shon*‘ und ‚*shón*‘ sind etymologisch verwandt.
- <sup>114</sup> *Si sheng wei zhou ye*. Schuhmacher übersetzt – wie Mair: „Leben und Tod wechseln einander ab wie Tag und Nacht.“
- <sup>115</sup> Vgl. S.XXX.
- <sup>116</sup> Engl.: ‚*fall*‘.
- <sup>117</sup> Chin.: *tian dao yun ... , di dao yun ... , sheng dao yun ...*
- <sup>118</sup> Die genannte Passage könnte folgendermaßen übersetzt werden: „Der Lauf des Himmels (*tian dao*) verläuft im Kreis (*yun*) und staut (bzw. häuft) nichts auf (*ji*), so dass die 10000 Dinge (*wan wu*) sich vollenden. Der Lauf des Herrschers (*di dao*) verläuft im Kreis (*yun*) und staut (bzw. häuft) nichts auf (*ji*), so dass alles unter dem Himmel (*tian xia*; d.h. die ganze Welt) bei ihm zusammenkommt bzw. zu ihm zurückkehrt (*gui*).  
Der Lauf des Weisen (*sheng dao*) verläuft im Kreis (*yun*) und staut (bzw. häuft) nichts auf (*ji*), so dass alles innerhalb der (vier) Meere (*hai nei*) (d.h. das ganze Land) ihm gehorcht.“
- <sup>119</sup> Vgl. Heraklit, *Fragmente, Griechisch und Deutsch*, hrsg. von Bruno Snell, München und Zürich 1983<sup>8</sup>, 20 f.
- <sup>120</sup> Hirose Jikko (Hg.), *Haikai Kafu Shuis* (Gesammeltes aus dem Haikai Kafu“), 1771. Zitiert nach: Yoel Hoffmann, *Die Kunst des letzten Augenblicks*, Freiburg, Basel, Wien 2000. (Herder Spektrum 4965).
- <sup>121</sup> Chin.: *gu pen er ge*. Diese Formulierung wird im folgenden Text noch einmal wiederholt. Schuhmacher übersetzt – abweichend von Mair – beim ersten Mal: ‚auf einer Schüssel den Takt schlug und dazu sang‘, beim zweiten Mal: ‚auf einer Schüssel trommelt und singt‘. Meines Erachtens sollten wörtliche Wiederholungen, die im chinesischen Text eine verstärkende Wirkung haben, auch durch wörtliche Wiederholungen in der Übersetzung wiedergegeben werden.
- <sup>122</sup> Chin.: *ben*, Wurzel, Ursprung.

- <sup>123</sup> Chin.: *wu sheng*. Zhuangzi besann sich also auf die Zeit, bevor sie geboren war. Giles übersetzt abweichend vom chinesischen Text: ‚I remembered that she had already existed in a previous state before birth.‘ Entsprechend ‚metaphysisch‘ übersetzt Buber ausgehend von Giles: ‚Bald aber entsann ich mich. Sie hatte schon bestanden, ehe sie geboren war ...‘ Diese ‚Übersetzung‘ eröffnet freilich über den Text des *Zhuangzi* hinausgehende Hoffnungen für ein entsprechendes Weiterleben nach dem Tode.
- <sup>124</sup> Chin.: *ben*.
- <sup>125</sup> Chin.: *wu xing*.
- <sup>126</sup> Giles übersetzt wie Watson *qi* durch *spirit*. Dementsprechend übersetzt Buber: ‚Geist‘. Diese Übersetzungen leisten mentalistischen Missverständnissen des Textes Vorschub. *Qi* überbrückt den Dualismus von Körper und Geist, wie z.B. die ‚Lebensatemübungen‘ *qi gong* zeigen. Auch Stanges Übersetzung des *qi* durch ‚Wesen‘, (vgl. Tschuang-Tsi, Frankfurt 1997<sup>7</sup>, 67) erscheint mir seines Essenzialismus wegen sehr fragwürdig.
- <sup>127</sup> Chin.: *huang hu*. Schuhmacher übersetzt: ‚Vagen und Verschwommenen‘. Wilhelm: ‚Unfaßbaren und Unsichtbaren‘. Die Übersetzungen dieser etwas dunklen Stelle durch Watson, Graham, Giles, Legge u. a. weichen deutlich voneinander ab.
- <sup>128</sup> Chin.: *bian*, ‚wandel(n), sich verändern, transformieren‘. Dieses Schlüsselwort kommt in der Folge des Textes viermal hintereinander vor. Die Etymologie des Zeichens ist mir unklar.
- <sup>129</sup> Schuhmacher liest – abweichend von Mair – in die Übersetzung der folgenden Passagen dreimal ein ‚plötzlich‘ in den Text hinein, das sich im chinesischen Originaltext ‚*bian er you qi*‘ nicht findet. Ob die Transformation ‚instantan‘, d. h. plötzlich, oder graduell, also allmählich, vor sich ging, ist aus dem Text als solchem zunächst nicht zu ersehen. Der Unterschied, der hier unbedeutend erscheinen mag, hat später im Zusammenhang mit dem Erlangen des ‚Erwachens‘ im Chan- bzw. Zen-Buddhismus eine wichtige Rolle gespielt.
- <sup>130</sup> Hier erscheint mir das mediale ‚transformierte sich‘ angemessener als Schuhmacher/Mair passivisches ‚wurde transformiert‘.
- <sup>131</sup> Chin.: *you xing*.
- <sup>132</sup> Chin.: *you sheng*.
- <sup>133</sup> Chin.: *qie*.
- <sup>134</sup> Hier folge ich der Übersetzung von Legge.
- <sup>135</sup> Chin.: *jiao jiao ran*, wörtlich: klagen, klagen, so. Mair und Giles versuchen, bei ihrer Übersetzung ‚*weeping and wailing*‘ ebenso wie Schuhma-

cher ‚Weinen und Wehklagen‘ durch die Alliteration der Wiederholung im chinesischen Originaltext gerecht zu werden.

<sup>136</sup> Chin.: *ming*.

<sup>137</sup> Angus C. Graham, *Chuang-tzu*, London 1981, 23.

<sup>138</sup> Das lat. *sapere*, schmecken ist etymologisch mit *sapientia*, Weisheit und frz. *savoir* verwandt, das sowohl ‚wissen‘ wie ‚können‘ bedeutet.

<sup>139</sup> Chin.: *lian bi*. Wilhelm merkt an, dass diese runden Jadetabletten den Herrschern als Zeichen der Würde mit ins Grab gegeben wurden.

<sup>140</sup> Das Piktogramm des rechten Teils des Schriftzeichens *xu* zeigt zwei Flügel. Nach David Hawkes handelt es sich bei *xuxuran* wohl um eine lautmalerische Beschreibung der Bewegungen des ‚flatterhaft‘ umherflatternden Schmetterlings.

<sup>141</sup> Bei *ququran* handelt es sich um eine poetische Parallele zu *xuxuran*, in der der ‚flatterhafte‘ Schmetterling und der ganz und gar auf dem Boden der Realität stehende Zhuangzi kontrapunktiert bzw. harmonisch einander entgegengesetzt werden.

<sup>142</sup> Chin.: *bu zhi*. Hans-Georg Möller hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es irreführend ist, durch die wiederholte Verwendung ein und desselben Personalpronomens den Eindruck der personalen Identität des träumenden und des wachenden Zhuangzi zu erwecken. So verwendet z. B. Giles in seiner Übersetzung elf mal das Personalpronomen ‚I‘, ‚ich‘; Buber zehn mal; Bauer neun mal usw.'. Schuhmacher/Mair verwenden, wie Watson, etwas distanzierter, das Personalpronomen in der dritten Person: ‚er‘, wodurch jedoch ebenfalls der Eindruck erweckt wird, als handle es sich im Traum wie im Wachzustand um ein und dieselbe Person. Im chinesischen Text ist jedoch aus gutem Grund an keiner einzigen Stelle (!) von einem ‚Ich‘ oder ‚er‘ die Rede. Der sich durchziehende ‚rote Faden‘ einer durchgängigen personalen Identität, die in der Geschichte vom Schmetterlingstraum ja gerade problematisiert werden soll, ist von der Mehrzahl der ‚selbstbewussten‘ Übersetzer in den Text hineingesponnen worden. Möller übersetzt deshalb, ähnlich wie Hansen und Feng Youlan das *bu zhi*, wörtlich ‚nicht wissen‘, unverfänglicher durch: ‚man weiß nicht‘. Meine Übersetzung ist weitgehend derjenigen von Möller verpflichtet.

<sup>143</sup> Bei dem chinesischen Text dieser zentralen Textpassage handelt es sich wiederum um eine Parallele, in der Zhuangzi und der Schmetterling (*hudie*) ihren Platz vertauschen:

*Zhou zhi meng wei hudie, –  
hudie zhi meng wei Zhou.*

So wird bereits durch die formale Anordnung der Schriftzeichen klar, worum es inhaltlich geht.

- <sup>144</sup> Bei dieser Transformation – so übersetzen u.a. Schuhmacher/Mair, Watson, Graham, Pastor – oder Wandlung – so Möller, Buber und Wilhelm – handelt es sich nicht um eine Metempsychose, d.h. um eine Seelenwanderung, wie Giles meint. Eher könnte man mit Bauer von einer Metamorphose sprechen.
- <sup>145</sup> Ich folge der Übersetzung von Möller.
- <sup>146</sup> Epikur, *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, Stuttgart 1985, 45.
- <sup>147</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt 1965, Nr. 6.4311.
- <sup>148</sup> Hans-Georg Möller, *Im Inneren des Kreises*, a. a. O., Kap. I, 2a.
- <sup>149</sup> Vgl. ebenda.
- <sup>150</sup> Vgl. dazu auch Kap. 18.2 die Geschichte von Tod der Ehefrau des Zhuangzi und den Dialog mit dem Totenschädel in Kap. 18.4.
- <sup>151</sup> Übersetzung von Tsung-Tung Chang, *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-Tzu*, Frankfurt 1982, 145.
- <sup>152</sup> Es handelt sich um eine der im *Zhuangzi* häufig anzutreffenden Vergleiche, die in sprachlichen Parallelen ihren Ausdruck finden. Der Traum (*meng*) während des Nachtschlafs verhält sich zum Aufwachen (*jue*) des ‚aufgeweckten‘ Menschen, wie der große Traum (*da meng*) des Lebens zum großen Erwachen (*da jue*) des ‚Erwachten‘, d.h. nach Guo Xiang des Heiligen oder Weisen.
- <sup>153</sup> Vgl. Kap. 6.7.
- <sup>154</sup> John Blofeld, *Der Taoismus*, München 1988, 146.
- <sup>155</sup> Die poetische Parallelität der 4 Sätze:
- |             |                |            |
|-------------|----------------|------------|
| <i>Shou</i> | <i>zhi suo</i> | <i>chu</i> |
| <i>jian</i> | <i>zhi suo</i> | <i>yi</i>  |
| <i>zu</i>   | <i>zhi suo</i> | <i>lü</i>  |
| <i>xi</i>   | <i>zhi suo</i> | <i>yi</i>  |
- verdeutlicht bereits, dass das Tun des Kochs ‚Hand und Fuß‘ hat und gut aufeinander abgestimmt ist.
- <sup>156</sup> Chin.: *hua ran xiang ran*.
- <sup>157</sup> *Dao*, ‚Messer‘ und *dao*, ‚Weg, Lauf‘ unterscheiden sich durch die Betonung (*dao*, ‚Messer‘ = 1. Ton, *dao*, ‚Weg, Lauf‘ = 4. Ton). Die Bewegung des Messers ist eine Manifestation des (Laufs des) *dao*.
- <sup>158</sup> Chin.: *huo ran*. Das *huo ran* spielt lautmalend mit *hua ran xiang ran* zusammen. Das Schriftzeichen *huo* enthält als rechten Bestandteil das obige *hua*, das auf ein plötzliches Geräusch des Raschelns, Zischens usw. hindeutet, und als linken Bestandteil *ma*, ‚Pferd‘, um die Schnelligkeit der Bewegung noch zu unterstreichen.
- <sup>159</sup> Es handelt sich offenbar um einen Regentanz aus der Zeit des Königs Tang von der Shang-Dynastie.

- <sup>160</sup> Die Jingshou-Musik ist ein Teil einer längeren Komposition bzw. eine Pantomime aus der Zeit des Königs Yao. Etymologisch gesehen bezeichnet *jing* die Kett- und Grundfäden eines Gewebes, also das, was der horizontalen Bewegung vertikal zugrunde liegt. Ausgehend davon könnte man mit Claude Larre und Elisabeth Rochat de la Valée die gut geregelte Jingshou-Musik als eine Musik verstehen, die die Welt entsprechend den himmlischen Normen vom Ursprung her regelt, ausgehend vom Kopf des Königs als dem Repräsentanten des Himmels.
- <sup>161</sup> Schuhmacher/Mair übersetzen *dao* durch ‚Hackmesser‘, was insofern etwas ungeschickt ist, als Koch Ding, wie wir schon gehört haben und noch sehen werden, ja gerade nicht (mit Gewalt) ‚hackt‘, sondern vielmehr kunstvoll schneidet.
- <sup>162</sup> Die Übersetzung dieser Zentralpassage ist von entscheidender Bedeutung. Das Schriftzeichen *jin* hat die Grundbedeutung ‚hineingehen‘, bedeutet im übertragenen Sinne aber auch ‚vorankommen‘. Beide Schriftzeichen *jin*, ‚hineingehen‘, und *dao*, ‚Weg, Lauf‘ haben den gemeinsamen Radikal für ‚gehen‘. Die Mehrzahl der Übersetzer übersetzt *jin* im Sinne von ‚hinausgehen über‘. So übersetzen Schuhmacher/Mair: „Was Euer Diener liebt, ist der Weg, der bloßes Können überschreitet.“ Wilhelm; „Der Sinn ist’s was dein Diener liebt. Das ist mehr als Geschicklichkeit“. Buber/Giles: „Dein Diener ... hat sich dem Tao ergeben. Das ist besser als Kunstfertigkeit.“ Besonders ‚hochmögend‘ ist die Übersetzung von Schellenberger/Merton: „Ich folge nur dem Tao, und damit stehe ich haushoch über allen möglichen Methoden!“ In die gleiche Richtung irreführend sind auch die Übersetzungen von Watson, Palmer, Pastor u. a. Die ‚Methode des *dao*‘ (Legge) ist keine Über-Methode, die die Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit überschreitet, sondern eine Methode ohne Methode, die darin besteht, sich ganz auf die Sache einzulassen, auf sie einzugehen, bildlich gesprochen: in sie hineinzugehen und in sie einzudringen. Der ‚Weg‘ des *dao* führt nicht hinaus über, sondern hinein in. Streng genommen geht es auch nicht darum, das *dao* auf die Kunst des ‚Ochsen-Zerlegens‘ anzuwenden (Waley). Frei nach Laozi könnte man sagen: Das *dao*, das man zur Methode machen – und ‚anwenden‘ kann, ist nicht das angemessene, sachgerechte *dao*, um das es hier geht. Indem das *dao* ganz in die Kunstfertigkeit (*ji*) eingeht und darin aufgeht, geht es gut voran.
- <sup>163</sup> *Jie*, ‚trennen‘, ‚lösen‘ ist das 40. der 64 Hexagramme im *Yijing* (*I Ging*), dem ‚Buch der Wandlungen‘. Es bedeutet Befreiung von Spannungen. Der rechte Teil des Schriftzeichens *jie* ist zusammengesetzt aus den Zeichen *dao*, ‚Messer‘ und *niu*, ‚Ochse‘.

- <sup>164</sup> Der Schlüsselbegriff *shen*, verwandt mit dem jap. *shin*, das wir aus der Zusammensetzung *shintō*, wörtlich ‚Weg der Götter‘ kennen, bedeutet zunächst: ‚Gott (Götter)‘, ‚Geist (Geister)‘, sowohl im Sinne von ‚Lebens-‘ wie von ‚Totengeistern‘ oder ‚Gespenstern‘. ‚Geist‘ und ‚Geisteskraft‘ bedeutet *shen* im Sinne eines ‚spirituellen‘ Vermögens und der Bereitschaft, sich dem Göttlich-Numinosen zu öffnen (Gudula Linck). Auf ein Numinoses scheint auch die Etymologie des Zeichens zu verweisen. Graham übersetzt *shen* durch ‚das Dämonische in mir‘, Wang, Ware und Chang übersetzen ‚Intuition‘, Pastor *esprit*. Im Anschluss an Karl-Heinz Pohl, Gudula Linck und Angus Graham verstehe ich unter *shen* eine (spirituelle) In-spiration (durch ein Dämonisches, Göttlich-Numinoses, Geisterhaftes) bzw. etwas Intuitives, das sich als eine Form der ‚Begeisterung‘ – (man denke an das aus dem Griechischen kommende ‚Enthusiasmus‘, das wörtlich: ‚In-Gott-Sein‘ bedeutet) – vom menschlichen Geist im Sinne einer intellektuell-diskursiven Fähigkeit grundsätzlich unterscheidet. In der Geschichte vom Koch Ding geht es nicht um seine ‚Handlungen‘ oder um das, was er *seinem* eigenen Geist folgend ‚in die Hand nimmt‘, sondern um das, was einer In-spiration folgend, ‚wie von Geisterhand‘ zu geschehen scheint. Übersetzt man *shen* durch ‚Geist‘ – wie z. B. Wilhelm, Buber/Giles, Legge, Watson und andere – so besteht die Gefahr, dabei an ‚meinen Geist‘ – Schuhmacher/Mair übersetzen: „Heute nähere ich mich dem Ochsen mit meinem Geist“ – im Sinne von Intellekt zu denken und damit den springenden Punkt der Geschichte zu verpassen.
- <sup>165</sup> Diese Übersetzung folgt Watson, der ganz richtig von Sinneswahrnehmung (*perception*) (*guan*) und Wissen (*understanding*) (*zhi*) spricht, anstatt beide auf das ‚Wissen der Sinne‘ zu reduzieren.
- <sup>166</sup> Schuhmacher/Mair übersetzen: „Die Wahrnehmung meiner Sinne hört auf, und mein Geist fließt, wie es ihm gefällt.“ Damit führen sie in die Irre des metaphysischen Dualismus von Anschauung und Begriff, der im *Zhuangzi* nicht zu finden ist. Im *Zhuangzi* heißt es ausdrücklich, dass nicht nur die Sinneswahrnehmung (*guan*), sondern auch das Wissen (*zhi*) aufhört. Jene, die abendländische Metaphysik kennzeichnende Spaltung von Anschauung und Denken wird dagegen ganz offensichtlich auch in den Übersetzungen von Wilhelm (‚Der Sinne Wissen hab ich aufgegeben und handle nur noch nach den Regungen des Geistes‘), Schellenberger/Merton, Hans O. H. Stange und Buber/Giles in den chinesischen Text hineingelesen. Weit vom Denk-Weg des *Zhuangzi* abführend und ohne jeden erkennbaren Rückhalt im Text ist die Übersetzung von Buber/Giles: „Wenn meine Sinne mich innehalten heißen, aber

mein Geist mich weiter antreibt, finde ich meinen Rückhalt an den ewigen Grundsätzen.“ Hier hat es der Geist der Übersetzer zu weit getrieben!

- <sup>167</sup> Chin.: *tian li*, wörtlich: ‚himmlische Maserung‘.
- <sup>168</sup> Das alte Schriftzeichen *dao*, ‚führen, lenken, leiten‘ enthält als oberen Bestandteil das Schriftzeichen *dao*, ‚Weg, Lauf‘. Es kommt offenbar darauf an, das Messer, *dao*, gemäß dem Weg, *dao*, zu führen, *dao*. Die drei verschiedenen, in der Pinyin-Umschrift gleichen chinesischen Schriftzeichen unterscheiden sich in der Aussprache lediglich durch ihre verschiedene Betonung.
- <sup>169</sup> Chin.: *yang sheng*. Die Wendung *yang sheng* ist Bestandteil des Titels des dritten Kapitels des *Zhuangzi*: *Yang sheng shu*, ‚Regeln der Pflege des Lebens‘, das nach einigen allgemeinen Lebensregeln mit der Geschichte vom Koch Ding beginnt.
- <sup>170</sup> Vgl. dazu Claude Larre u. Elisabeth Rochat de la Vallée, *De vide en vide*, Paris 1995, 62 ff.
- <sup>171</sup> Chin.: *ren jian shi*.
- <sup>172</sup> Schellenberger/Merton theologisieren den ‚strahlenden Himmel‘ und übersetzen: „Es ist nicht leicht. Aber von Gott kommt nichts Leichtes.“ Solche Übersetzungen machen – bei Gott – das Verständnis des *Zhuangzi* nicht leichter!
- <sup>173</sup> Weniger irreführend ist die etwas befremdliche Übertragung des *qi* durch ‚ursprünglicher Atem‘ (Schuhmacher/Mair).
- <sup>174</sup> Vgl. weiter unten Kap. 6.1, S. XXX, wo von der ‚Fersenatmung‘ die Rede ist.
- <sup>175</sup> Vgl. Kap. 18.2 u. 22.1.
- <sup>176</sup> Zu *yin* und *yang* vgl. Kap. 21.4.
- <sup>177</sup> Vgl. Kap. 17.1.
- <sup>178</sup> Dem *qi* wird im *Zhuangzi* große Beachtung geschenkt. Insgesamt wird darauf in 39 Aussagen Bezug genommen. Zum *qi*-Begriff vgl. ausführlicher die instruktive Studie von Chong-Sok Choe, *Qi, ein religiöses Urwort in China*, Peter Lang Verlag, Frankfurt 1995.
- <sup>179</sup> Chin.: *fu*. *Fu* bedeutet auch die zwei (übereinstimmenden) Seiten eines Kerbholzes sowie ein vom Kaiser zu Legitimationszwecken ausgehängtes zweiteiliges Kennzeichen oder Symbol. Die Übersetzungen dieser etwas schwierigen Stelle unterscheiden sich deutlich voneinander. Schuhmacher/Mair übersetzen: „die Geisteskräfte können nicht mehr als berechnen“.
- <sup>180</sup> Andere Übersetzungsmöglichkeiten sind: auf dem Weg sammelt sich Leere, oder: er sammelt sich in der Leere.

- <sup>181</sup> In diesem Sinne übersetzen mit geringen Abweichungen Schuhmacher/Mair, Watson, Graham, Pastor und Feng Youlan. Als völlig vom Text abgelöst und deshalb verfehlt muss dagegen die Übersetzung von Buber im Anschluss an Giles bezeichnet werden: „Lasse die Arbeit des Verstandes bei ihm selbst innehalten. Dann wird die Seele ein abgelöstes Wesen sein, das den Dingen mit seiner durch kein Tun geschiedenen Einheit antwortet. In solch einem abgelösten Wesen allein kann Tao wohnen. Und dieser Zustand der Ablösung ist das Fasten des Herzens.“ – Zu sorglos und freizügig ist auch die Übersetzung von Schellenberger/Merton: „Das Ohr und der Verstand können es uns nicht sagen. Wenn du aber mit dem Herzen fastest, dann verbannst du alle anderen Fähigkeiten weit von dir, und du kennst keine Beschränkungen und keine Sorgen mehr. Das Fasten des Herzens bewirkt Einheit und Freiheit.“ Hier geht die freie Übersetzung in freie Erfindung über.
- <sup>182</sup> In der Übersetzung wurde ganz bewusst die dritte Person, in der Yan Hui von sich selbst spricht, nicht durch die erste Person Singular ersetzt.
- <sup>183</sup> Feng Youlan (Yu-lan Fung), *Chuang-Tzu*, New York 1964<sup>2</sup>, 81. Übertragung aus dem Englischen vom Verfasser.
- <sup>184</sup> Diese Negation (*wu*) von *qing* kommt vier mal in unserem Dialog vor und ist offenbar von entscheidender Bedeutung zur Kennzeichnung des daoistischen Weisen. *Qing* wird gewöhnlich durch ‚Emotionen‘ (Schuhmacher/Mair) oder ‚Leidenschaften‘ (Wilhelm) übersetzt. Graham hat dagegen zu zeigen versucht, dass *qing* zur Zeit der Entstehung des *Zhuangzi* noch nicht ‚Emotionen‘ oder ‚Gefühle‘ bedeutete, und übersetzt *qing* durch ‚Eigenart‘, ‚Eigentümliches‘, ‚Eigentliches‘ (*essentials*). Ausgehend von Graham und Röllicke, der sich der Auffassung von Graham anschließt, übersetze ich *qing* durch ‚Eigenheiten‘, wobei dies als Oberbegriff zu verstehen ist, der auch Neigungen, Leidenschaften und Emotionen einschließt. Die für uns – wie so oft im *Zhuangzi* – befremdliche Botschaft dieses Dialoges scheint zu sein: der Weise ist nicht eigen. Der Dao-Mann ist ein ‚Mann ohne Eigenheiten‘ – er ist kein Individualist! Er hat keinen eigenen Geschmack, sondern er findet – so werden wir befremdlicherweise in Kap. 7.3 belehrt – Geschmack am Faden!
- <sup>185</sup> Chin.: *tian*. Giles übersetzt – weiß Gott warum – *tian* durch ‚Gott‘.
- <sup>186</sup> Chin.: *hao e*. Mit dieser Übersetzung von *hao e* schließe ich mich Wilhelm, Watson und Graham an. Schuhmacher/Mair übersetzen: ‚Gut und Böse‘. Möglich ist auch die Übersetzung ‚Liebe und Haß‘ – (Waley, Röllicke). ‚Keine Eigenheiten‘ (*wu qing*) zu haben, bedeutet, keine (Zu- oder Ab-)Neigungen zu haben, keine Leidenschaften wie Liebe und Haß, durch die man leicht auf die schiefe Bahn zwischen Gut und Böse gerät.

- <sup>187</sup> *Shen* bedeutet sowohl ‚Leib‘ und ‚Leben‘ wie auch ‚Person‘ und wird oft auch einfach durch ‚ich‘ übersetzt. Die graphische Etymologie zeigt eine Person mit vorgestelltem Fuß und einem inhaltsschweren Bauch: eine schwangere Frau. Mit anderen Worten, es handelt sich um den lebendigsten Leib, den wir uns vorstellen können (Gudula Linck). Schuhmacher und Wilhelm übersetzen *shen* in unserem Dialog durch ‚inneres Wesen‘. Mair übersetzt wie Graham ‚Person‘. *Shen*, das ‚Leib-Ich‘ ist wie *qi*, ‚Lebensatem‘ und *xin*, ‚Herz-Geist‘ ein weiteres Beispiel dafür, dass wir vielen zentralen Begriffen des chinesischen Denkens nicht gerecht werden, wenn wir mit der westlichen Spaltaxt des Leib-Seele-Dualismus an sie herangehen.
- <sup>188</sup> Schuhmacher übersetzt wie Wilhelm, Feng Youlan, Pastor u.a. *ziran* durch ‚Natur‘ und weicht damit von Mair ab, der, wie Graham und Ware, das ‚Spontane‘ als Übersetzung bevorzugt. Der im Westen wenig bekannte Begriff *ziran* ist zusammen mit dem Begriff *dao* einer der Grundbegriffe des Daoismus. Die Brandbreite der Übersetzungen zeigt seine Bedeutungsvielfalt, die eine etwas ausführlichere Darstellung erforderlich macht. Vgl. dazu in diesem Kap. weiter unten.
- <sup>189</sup> Chin.: *sheng*. Schuhmacher/Mair, Wilhelm, Watson, Graham und andere übersetzen *sheng* durch ‚Leben‘. Der Radikal *sheng* bedeutet ‚geboren werden‘, ‚wachsen‘, ‚leben‘. Das Zeichen wurzelt etymologisch in dem Bild eines Samens, der sich mit seinen Trieben einen Weg nach oben bahnt. Im Hinblick auf die Herkunft des dt. ‚Natur‘ von lat. *nasci* geboren werden, scheint mir die Übersetzung ‚natürliches Leben‘ angebracht zu sein. Beim ‚Natürlichen‘ ist dabei zuerst an das ‚Gebürtliche‘ zu denken.
- <sup>190</sup> Der Schlüsselbegriff *ziran*, ‚von-alleine-verlaufend‘, ist in unserem Dialog im positiven Sinne im Zusammenhang mit dem *dao*, dem ‚Lauf (des Lebens)‘ und *tian*, dem ‚Himmel‘ zu sehen. Negativ wird *ziran* bestimmt durch *wu qing*, ‚ohne Eigenheiten‘; *bu yi sheng*, ‚nichts dem natürlichen Leben zufügen‘, und durch die wiederholte Verneinung von *hao e*, keine ‚Zuneigung und Abneigung‘.
- <sup>191</sup> Die zweite *ziran*-Stelle findet sich in Kap. 7.3. Vgl. dazu S. XXX.
- <sup>192</sup> Da der Verdacht besteht, dass die wiedergegebene Passage aus einem Kommentar stammt und irrtümlich in den Originaltext eingefügt wurde, ist sie bei Schuhmacher/Mair ausgespart. Wilhelm übersetzt: ‚Sie (die vollkommene Musik) entspricht der Freiheit‘. Watson und Giles geben *ziran* durch ‚Spontaneität‘ wieder. Buber übersetzt, ausgehend von Giles: die vollkommene Musik ‚geht in Selbständigkeit über‘.
- <sup>193</sup> Chin.: *ming*.

- 194 Schuhmacher/Mair übersetzen: ‚eingestimmt auf eine Tonleiter der Spontanität‘. Wie Schuhmacher/Mair übertragen die meisten Übersetzer *ziran* an dieser Stelle durch ‚Spontanität‘.
- 195 Vgl. S. XX.
- 196 Chin.: *zi ji*.
- 197 Chin.: *zi qu*.
- 198 Chin.: *zhi yue*.
- 199 Chin.: *zhi le*. Vgl. die Überschrift von Kap. 18 des *Zhuangzi*.
- 200 Chin.: *zhou*.
- 201 Chin.: *chi*. Der den beiden Schriftzeichen *zhou* und *chi* gemeinsame Radikal *ma* bedeutet ‚Pferd‘.
- 202 Chin.: *zi hua*, wörtl.: ‚selbst verändern‘ entspricht dem *ziran*, dem ‚von selbst so Verlaufenden‘. Schuhmacher/Mair übersetzen die Stelle: ‚Lass einfach alle Dinge sich von selbst entwickeln.‘ Wilhelm übersetzt: ‚Einfach der Wandlung ihren Lauf lassen.‘
- 203 Schuhmacher/Mair übersetzen: ‚Das Glucksen von Wasser ist seine natürliche Eigenschaft und keine absichtliche Handlung‘. Wilhelm übersetzt: ‚Das Wasser eines Sprudels tut selber nichts, sondern folgt einfach seiner Natur.‘
- 204 Vgl. Kap. 2.6.
- 205 Vgl. *Laozi*, Kap. 25.
- 206 So übersetzt auch Schuhmacher an der hier betrachteten Stelle *de* durch ‚Tugend‘. Er weicht damit von Mair ab, der treffender ‚Integrität (*integrity*)‘ übersetzt.
- 207 Im modernen Chinesisch bedeutet der Begriff *de* übrigens auch ‚deutsch‘. *Deguo* heißt Deutschland.
- 208 Chin.: *shang de bu de*.
- 209 Vgl. dazu vom Verfasser, *Der philosophische Daoismus*, Kap. 6.
- 210 Das erste Zeichen des Binoms *ziran* ist der Radikal *zi*, ‚selbst‘. In dem zweiten Zeichen *ran*, ‚so‘ ist rechts der Radikal ‚Hund‘, links der Radikal ‚Fleisch‘ und unten ‚Feuer‘ zu erkennen. *Ziran* ist wörtlich zu übersetzen durch ‚selbst-so‘ oder ‚von selbst‘ bzw. ‚von alleine‘, wobei letztere Übertragung wohl insofern zu bevorzugen ist, als sie dem grundlegenden Missverständnis vorbeugt, dass es bei *ziran* um etwas geht, das von unserem *Selbst* kommt und nicht vielmehr um etwas, das von *selbst* geschieht. *Ziran* bedeutet etwas, das von selbst bzw. auto-matisch (gr. *auto-maton*) verläuft und ganz natürlich erscheint (wie ein Feuer?).
- 211 *Ran* bedeutet als Ausruf ‚ja‘, ‚so ist es‘ und als Verb ‚so verhält es sich‘ und auch die Wortbedeutung ‚brennen‘ verweist auf einen Vorgang.

<sup>212</sup> Dementsprechend könnte man dann auch jene klassische Stelle am Ende des 25. Kapitels des *Laozi: dao fa ziran* so übersetzen: ‚der (Ver)Lauf (aller Dinge) richtet sich nach dem von-alleine Verlaufenden‘, oder nach einer anderen Lesart: er richtet sich ganz von alleine nach sich.

Diese etwas umständliche Darstellung des Schlüsselbegriffs *ziran* muss hier genügen. Der an weiteren Ausführungen interessierte Leser sei verwiesen auf die überaus gründliche, freilich nur für Sinologen zugängliche Studie von Hermann-Josef Röllicke, *Selbst-Erweisung*, Frankfurt 1996.

<sup>213</sup> Chin.: *da zong shi*.

<sup>214</sup> Chin.: *zhen ren zhi xi yi zhong  
zhong ren zhi xi yi hou*.

Wie leicht zu sehen ist, handelt es sich um eine der im *Zhuangzi* häufig anzutreffenden Parallelen. Gegenübergestellt werden hier der ‚wahre Mensch‘ (*zhen ren*), der durch die Fersen (*zhong*) atmet, d. h. sehr tief und langsam atmet und der ‚gewöhnliche Mensch‘ (*zhong ren*), der nur durch die Kehle (*hou*) atmet, d. h. zu flach und zu kurz atmet. Schuhmacher/Mair übersetzen: „Der wahre Mensch atmet von den Fersen aufwärts, während der gewöhnliche Mensch nur aus dem oberen Brustkorb [Mair: aus der Kehle] atmet.“

<sup>215</sup> Dies kommt in den Übersetzungen von Giles, Pastor und Wilhelm deutlich zum Ausdruck. So spricht z. B. Wilhelm ausdrücklich vom ‚Atem-Holen‘.

<sup>216</sup> Vgl. S. XX.

<sup>217</sup> Man unterscheidet verschiedene daoistische Atemtechniken, von denen hier einige kurz erwähnt seien. Beim *xing qi*, ‚in Umlauf bringen des Atems‘, zirkuliert der Atem im Körper so lange wie möglich, um Blockaden aufzulösen und Krankheiten zu heilen.

Beim *fu qi*, ‚sich vom Atem ernähren‘, schickt man den Atem durch die Füße(!), das Herz usw. und ‚ernährt‘ durch das Zirkulieren-Lassen des Atems den Körper.

Beim *lian qi*, ‚Schmelzen des Atems‘, kann der Atem frei im Körper strömen, wodurch Blockaden aufgelöst werden sollen.

Beim *tai xi*, der ‚Embryonal-Atmung‘, kommt es darauf an zu lernen, wie ein Embryo im Mutterleib zu atmen. In täglichen Übungen hält man den Atem immer länger an und führt den Atem dabei bis in die Fußsohlen und die Fersen(!) hinab, um ihn dann entlang dem Rückrat ins Gehirn und über die Lungen zurück zur Kehle strömen zu lassen. Inzwischen gibt es auch bei uns viele Bücher zur Einführung in die verschiedenen daoistischen Atemübungen.

- <sup>218</sup> Aus sechs ungebrochenen *yang*-Linien besteht das Hexagramm *jian* und repräsentiert das reine *yang* und den Himmel. Das Hexagramm *kun* besteht aus sechs gebrochenen *yin*-Linien und symbolisiert das reine *yin* und die Erde. *Jian* und *kun* sind das ‚Tor‘ zum Wandel und gelten als die ‚Eltern‘ der übrigen Hexagramme, die aus Kombinationen von *yin*- und *yang*-Linien bestehen.
- <sup>219</sup> *Yin* und *yang* sowie *qi* wirken in der Natur als kosmische Kräfte, sei es in Gestalt von Mond und Sonne, von Nacht und Tag oder auch im Kreislauf der vier Jahreszeiten (vgl. *Zhuangzi*, Kap. 22.2). Die jahreszeitlichen Wandlungen des *qi* zwischen den Polen *yin* und *yang* bewirken Leben und Tod. Die endgültige Verflüchtigung des Lebensatems *qi* bedeutet den Tod. Zu *yin* und *yang* vgl. näher die lehrreiche und auch für den Nicht-Sinologen gut lesbare Studie von Gudula Linck, *Yin und Yang*, München 2000.
- <sup>220</sup> Schuhmacher/Mair übersetzen dagegen: „Die strenge Einfachheit kommt von der Erde(!), der strahlende Glanz kommt vom Himmel(!).“ In der Tat repräsentiert normalerweise *yang* den Himmel und *yin* die Erde. In dem auf uns gekommenen Text des *Zhuangzi* wird aber hier eindeutig *yin* mit dem ‚Himmel‘ und *yang* mit der ‚Erde‘ in Verbindung gebracht. Watson übersetzt demgemäß, merkt aber an, dass ihm nicht klar sei, ob die Vertauschung absichtlich oder das Ergebnis eines Textfehlers sei. Von letzterem ist offenbar Waley ausgegangen, der wie nach ihm Schuhmacher/Mair in seiner Übersetzung die normale Zuordnung von *yang* und ‚Himmel‘ bzw. *yin* und ‚Erde‘ wiederherstellt. Ich gehe dagegen davon aus, dass die Vertauschung absichtlich ist, und schließe mich demgemäß in meiner Übersetzung Legge, Watson und Wilhelm an, der so übersetzt: „Das Erste und Stille geht aus dem Himmel hervor; das Mächtige und Wirksame entwickelt sich aus der Erde“ und dazu überzeugend anmerkt: „Das Ernste und Stille gehört dem trüben Prinzip (Erde) an, das Mächtige und Wirksame dem lichten Prinzip (Himmel) an. Die Wirkung entsteht daraus, dass jedes Prinzip der Anlage nach im andern vorhanden ist und aus ihm hervorgeht.“
- <sup>221</sup> Chin.: *he*. Das Schriftzeichen *he* setzt sich aus den Radikalen *he*, ‚Getreide‘ und *kou*, ‚Mund‘ zusammen.
- <sup>222</sup> Chin.: *sheng*.
- <sup>223</sup> Vgl. Kap. 33.5.
- <sup>224</sup> Abweichend von Schuhmacher/Mair und Wilhelm folge ich hier der Übersetzung einer anderen Textversion durch Watson u. Graham.
- <sup>225</sup> Chin.: *tian xia*, wörtlich: alles unter dem Himmel.
- <sup>226</sup> Chin.: *da qing*.

<sup>227</sup> Chin.: *heng*.

<sup>228</sup> Von diesem Wandel bzw. der Transformation (*hua*) der Dinge ist im Anschluss an das zitierte Textstück ausdrücklich noch zweimal die Rede. Die Dauer des Wandels, die Ständigkeit der Transformation ist nicht mit einer ‚Ewigkeit der Dinge‘ (Schuhmacher/Mair) oder mit der ‚letzten Identität eines unwandelbaren Dings‘ (Graham) zu verwechseln. Das *dao* ist kein *transzendentes* ‚immer-dauerndes Ding‘ (Legge), sondern die immer dauernde *Transformation* der ihren Lauf nehmenden Dinge. Von ‚Gott‘ als einem ‚Ewigen Etwas‘ (‚*Eternal Something*‘) (Ware) ist hier nirgendwo die Rede. Der daoistische Weise (*sheng ren*) wandert (*you*) (vgl. den Titel von Kap. 1) deshalb dort, wie es in einem der folgenden Sätze heißt, wo die Dinge nicht verschwinden können, sondern in ihrem Lauf und Wandel gut aufgehoben sind. Der Weise wandelt (sich) mit den Dingen.

<sup>229</sup> Das gr. *a-letheia*, ‚Wahrheit‘, bedeutet wörtlich ‚Un-Verborgenheit‘ oder ‚Un-Vergessenheit‘.

<sup>230</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 129.

<sup>231</sup> Chin.: *you qing*.

<sup>232</sup> Chin.: *you xin*. Schuhmacher/Mair übersetzen: ‚Der Weg hat Eigenschaften und Evidenz.‘ Sehr befremdlich ist die Übersetzung von Wilhelm: ‚Das ist der SINN: er ist gütig und treu.‘ Eine solche Übersetzung leistet ähnlich wie Legges Übertragung des *qing* durch ‚Emotionen‘ einer Personalisierung des *dao* Vorschub, wie sie am stärksten bei Ware zum Ausdruck kommt, der *dao* durch *god* übersetzt.

<sup>233</sup> Chin.: *wu xing*. Schuhmacher/Mair übersetzen diesen zweiten Teil: ‚jedoch kein Handeln und keine Form.‘ Wilhelm übersetzt: ‚aber er äußert sich nicht in Handlungen und hat keine äußere Form.‘ Bei der zitierten Stelle handelt es sich also um eine Kurzcharakterisierung des *dao*, in dessen erster Hälfte das *dao* positiv und in dessen zweiter Hälfte es negativ bestimmt wird:

*dao: you qing, you xin*

*wu wei, wu xing.*

<sup>234</sup> Sie kommt insgesamt 54 mal in den 33 Kapiteln des *Zhuangzi* und dreimal in den so genannten ‚sieben inneren Kapiteln‘ vor. Die erste Stelle haben wir bereits in Kap. 1.5 betrachtet, wo auch die dritte Stelle in Kap. 6.6 zum Vergleich hinzugezogen wurde. Hier geht es um die zweite Stelle.

<sup>235</sup> Der Sinologe Robert H. Gassmann hat in einem interessanten Vortrag die Auffassung vertreten, dass *wu* in einigen altchinesischen Texten auch im verbalen Sinne von ‚vernichten, verschwinden lassen‘ gedeutet wer-

- den könne. So gesehen würde es in der klassischen Formel *wuwei* darum gehen, das Handeln (*wei*) zu vernichten bzw. verschwinden zu lassen (*wu*).
- <sup>236</sup> Das Fremdwort ‚spekulieren‘ ist verwandt mit lat. *speculum* der Spiegel.
- <sup>237</sup> *Wu*, ‚kämpfen‘ und *shu*, ‚Kunst, Technik‘.
- <sup>238</sup> Schuhmacher/Mair übersetzen: „Wer ein Schwert führt, sagte Meister Zhuang, zeigt dem Gegner seine Leere, gibt sich ihm zum Vorteil eine Blöße, bewegt sich erst, nachdem der Gegner sich bewegt, und trifft ihn doch zuerst.“ Mair übersetzt die letzte Wendung etwas vorsichtiger und treffender: ‚kommt vor ihm an‘ (*arrives before he does*). Watson bemerkt, dass die Stelle rätselhaft und für verschiedene Interpretationen offen ist. Dennoch ist sie meines Erachtens dem Sinn nach ganz klar.
- <sup>239</sup> Jap. *ken-do*. Das jap. *do* entspricht dem chin. *dao*.
- <sup>240</sup> Musashi, *Das Buch der fünf Ringe*, Knauer, Esoterik 4129, Düsseldorf 1983, 66.
- <sup>241</sup> Chin. *wu xin*, ‚Nicht-Herz-Geist‘.
- <sup>242</sup> Chin. *wu nian*, ‚Nicht-Denken‘.
- <sup>243</sup> Daisetz T. Suzuki, *Zen und die Kunst zu siegen, ohne zu kämpfen, Der Schwertweg*, Herder Spektrum, Bd. 4688, Freiburg 1999, 21f.
- <sup>244</sup> Chin.: *wu si*. *Wu si* kann ebenso wie *wu nian* durch ‚ohne Denken‘ übersetzt werden. Das Zeichen *si* enthält wie das Zeichen *nian* als unteren Bestandteil den Radikal *xin*, ‚Herz-Geist‘.
- <sup>245</sup> Chin.: *de ren*.
- <sup>246</sup> Chin.: *wu si*.
- <sup>247</sup> Chin.: *wu lü*. *Wu lü* entspricht *wu si*. *Lü* bedeutet ‚sich sorgen, überlegen, nachdenken‘, usw. und enthält ebenso wie *si* und *nian* den Radikal *xin*, ‚Herz-Geist‘ (vgl. Kap. 4.1, Fasten des Herz-Geistes). Das nicht vereinfachte Schriftzeichen *lü* enthält das Schriftzeichen *si* als Bestandteil.
- <sup>248</sup> Schuhmacher/Mair übersetzen: „Der tugendhafte Mensch verharrt in Gedankenlosigkeit und handelt ohne Absicht.“
- <sup>249</sup> *Zhi zhe bu yan*,  
*yan zhe bu zhi*. Derselbe Spruch findet sich am Anfang von Kap. 56 des *Laozi*.
- <sup>250</sup> *Zhi yan qu yan*, *zhi wei qu wei*.
- <sup>251</sup> Chin.: *yan bu yan*. Vgl. Kap. 27.1.
- <sup>252</sup> Chin.: *bu yan zhi jiao*. Vgl. Kap. 22.1. Vgl. dazu ausführlicher vom Verfasser, *Der philosophische Daoismus*, Kap. 8, Heraklit und Laozi – Sagen ohne zu sagen.
- <sup>253</sup> Das wohl bekannteste aller Haiku stammt von dem großen japanischen Haiku-Dichter Basho und könnte so übersetzt werden:

„alter Teich –  
ein Frosch, hineinspringend  
der Wasserton!“

Vgl. Günter Wohlfart: Zen und Haiku. Reclam Band 9647. Stuttgart  
2000, S. 138, 140 ff.

254 Vgl. dazu Kap. 26.13.

255 Vgl. das schöne Kap. 14.3, das von der Musik des gelben Kaisers handelt.

256 Vgl. Kap. 2.1.

257 *Kungfutse, Gespräche. Lun Yü*, Übersetzung von Richard Wilhelm, Kap.  
15.4, München 1989, 154.

258 Vgl. *Laozi*, Kap. 17.

259 Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, dtv, München 1989,  
102.

260 Etymologisch gesehen ist das dt. Wort ‚vergessen‘ übrigens eine Negation  
von ‚fassen‘, ‚ergreifen‘ und bedeutet soviel wie ‚aus dem geistigen Fas-  
sungsvermögen entlassen‘.

261 Die Reihenfolge der Verbesserungen ist in verschiedenen Textversionen  
unterschiedlich.

262 *Zuo*, ‚sitzen‘ meint hier das Sitzen in Meditation. Man denke an das jap.  
*zazen*. Das Zeichen *wang*, ‚vergessen‘ besteht aus den Bestandteilen *wang*,  
‚fliehen, verlieren‘, und *xin*, ‚Herz-Geist‘. *Wang*, ‚vergessen‘ bzw. ‚Herz-  
Geist-Verlieren‘, entspricht dem *wu xin*, ‚Nicht-Herz-Geist‘, und dem  
*xin zhai*, ‚Herz-Geist-Fasten‘; vgl. Kap.4.1.

263 Chin.: *da tong*. Das Zeichen *tong* ist mit dem Zeichen *dao*, ‚Weg, Lauf‘  
verwandt und wird an der hier zitierten *Zhuangzi*-Stelle von den meis-  
ten Interpreten mit dem *dao* identifiziert. Das Einswerden mit dem  
‚transformierenden Durchgang‘ (Schuhmacher/Mair) ist ein Einswer-  
den mit dem Lauf, mit der Transformation der Dinge.

264 Nach Watson handelt es sich hier wahrscheinlich um eine humoristi-  
sche Anspielung an eine Passage aus den ‚*Gesprächen*‘ des Kongzi, *Lunyu*  
VI, 9.

265 Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stichwort ‚Schweigen/Stille‘.

266 Paul Cézanne, *Über die Kunst*, Rowohlt's Klassiker, Hamburg 1957, 9f.

267 *Nian* bedeutet sowohl ‚denken‘ und ‚gedenken‘ als auch ‚(auswendig)  
lernen‘.

268 *Wu bu wang ye, wu bu you ye*, wörtl.: ‚nicht nicht vergessen, nicht nicht  
haben‘.

269 Ich folge der Übersetzung von Heinrich Dumoulin, der diesen Satz als  
die Quintessenz der Zen-Lehre Dogens bezeichnete. Vgl. Heinrich Du-  
moulin in: *Monumenta Nipponica*, XV, 1959/60, 226. Der zentrale Be-

griff ‚Dharma‘ ist schwer zu übersetzen, könnte an dieser Stelle aber auch einfach durch den chinesischen Begriff ‚die zehntausend Dinge‘ (*wan wu*) wiedergegeben werden. In allen Dingen kann uns ein Licht des Alls und seiner ‚großen Ordnung‘ aufgehen.

<sup>270</sup> *Bi-Yän-Lu*, übersetzt von Wilhelm Gundert, Frankfurt 1983, 37.

<sup>271</sup> Vgl. weiter oben Kap. 1.5., S. XX

<sup>272</sup> *Dan* bedeutet ‚schal‘, ‚geschmacklos‘, ‚fade‘ – wie Wasser. Der linke Bestandteil des Zeichens ist der Radikal für ‚Wasser‘. Ich schließe mich der wörtlichen Übersetzung von Röllicke (*fade*), Pastor und Jullien (*fadeur*), sowie von Graham (geschmacklos, *flavourless*) und Mair (Schalheit, *vanidity*) an. Schuhmacher übersetzt *dan* sehr ‚daoistisch‘ durch ‚Leere‘, verspielt damit aber die Pointe des Textes. Noch ‚freier‘ ist die Übersetzung von Buber, der in Anlehnung an Giles’ *abstraction* (*dan*) durch ‚Einfalt‘ (!) übersetzt.

<sup>273</sup> Vgl. weiter oben Kap. 4.1., S. XX

<sup>274</sup> *Mo* bedeutet wörtlich ‚die Wüste‘, das ‚Öde‘, ‚Weite‘, im übertragenen Sinne ‚das Gleichgültige‘, ‚Indifferent‘. Im letzteren Sinne übersetzen auch Legge und Pastor. Wilhelm übersetzt ‚Nichts‘ und Buber/Giles ‚Nichttun‘ (?). Ich schließe mich der wörtlichen Übersetzung von Röllicke an.

<sup>275</sup> Derjenige, der mit dem Lauf der Dinge geht, ist eher derjenige, der ‚richtig mitgeht‘, als der ‚Mitläufer‘. Er ist eher derjenige, der seinen Eigensinn aufgibt, als derjenige, der keine eigene Meinung hat.

<sup>276</sup> Die hier zitierte Stelle ist die zweite Stelle in den ‚sieben inneren Kapiteln‘, in denen der Schlüsselbegriff *ziran*, ‚von selbst so‘ vorkommt. An der ersten Stelle in Kap. 5.6 (vgl. S. XX) diente er zur Erläuterung des *wu qing*, ‚ohne Eigenheiten und Leidenschaften‘. Ganz ähnlich kommt es auch hier darauf an, auf das Eigene und auf den Eigengeschmack zu verzichten.

<sup>277</sup> Schuhmacher übersetzt: „Lass deinen Geist in der Leere wandern ... und deinen Lebensatem einwerfen mit der Unendlichkeit. Folge einfach der Natur der Dinge und lass keine persönlichen Vorlieben sich einmischen. Dann wird alles unter dem Himmel wohlgeordnet sein.“ Sehr abgelöst vom chinesischen Text ist die Übersetzung von Buber/Giles: „Löse die Kraft deines Geistes zur Einfalt, die Kraft deines Leibes zum Nichttun, ergib dich der Ordnung der Dinge, entzieh dich der Selbstheit, – und das Reich wird regiert sein.“

<sup>278</sup> Das im 4. (abfallenden) Ton betonte *wei* unterscheidet sich von dem im 2. (aufsteigenden) Ton betonten *wei*, das uns aus der Verbindung *wuwei* bekannt ist.

- 279 Vgl. Kap. 6A4.
- 280 Vgl. Kap. 6.1.
- 281 Chin.: *bu gan*.
- 282 Die beiden lateinischen Begriffe *sapor* und *sapientia* sind nicht nur etymologisch verwandt.
- 283 Vgl. weiter oben Kap. 5.6., S. XX.
- 284 François Jullien, *Eloge de la fadeur*, dt. Über das Fade – eine Eloge, vgl. das Literaturverzeichnis.
- 285 Übrigens ist das engl. *to fade*, ‚verblassen‘, ‚nachlassen‘ etymologisch mit dem dt. ‚fade‘ verwandt.
- 286 Vgl. Jullien, Kap. 3, S. 31-38.
- 287 Vgl. ebenda.
- 288 Vgl. ebenda, S. 48f.
- 289 Vgl. *Laozi*, Kap. 23.
- 290 Vgl. Tanizaki Jun'ichiro, *Lob des Schattens*, Manesse, Zürich 1996.
- 291 Die vier Eingangssätze; die aus je vier Schriftzeichen bestehen, werden jeweils durch das bekannte *wuwei* eingeleitet, das hier durch ‚nicht werden‘ übersetzt wurde. Es handelt sich um eine der im *Zhuangzi* häufig auftretenden Parallelkonstruktionen, die schon durch ihren äußeren, sprachlichen Aufbau zeigen, dass es in allen vier Sätzen um etwas Analoges geht.
- 292 Chin.: *bu zhen*. *Zhen* bedeutet u. a. ‚Anzeichen‘, ‚Vorzeichen‘, ‚Vorgefühl‘, ‚Spur‘. Mair übersetzt *bu zhen* durch ‚Nichtanfangen‘ (*nonbeginning*); Schuhmacher übersetzt: ‚Nichtsein‘. Ich schließe mich den Übersetzungen von Graham, Pastor und Watson an.
- 293 Vgl. weiter oben Kap. 1.1., S. XX.
- 294 Vgl. Harro v. Senger, *Strategeme, Anleitung zum Überleben*, dtv, München<sup>3</sup> 1996.
- 295 Vgl. Kap. 17.5.
- 296 Das dt. Wort ‚privat‘ ist verwandt mit dem lat. *privatus*, ‚(der Herrschaft) beraubt‘.
- 297 Das gr. *idiotes* bedeutet ursprünglich ‚Privatmann‘, ‚einfacher Mensch‘, das gr. ‚*ta politica*‘ bedeutet ‚die Staatsgeschäfte‘ und ist verwandt mit *polis*, ‚Stadt, Staat‘.
- 298 Das Wort ‚aufheben‘ bedeutet 1. ‚hochheben‘, 2. ‚aufbewahren‘ und 3. ‚negieren‘.
- 299 Das Schriftzeichen *jing* bedeutet ‚still, ruhig, friedlich‘ und wird genauso – im 4. Ton – gesprochen wie das anders geschriebene Schriftzeichen *jing*, ‚Spiegel‘.
- 300 Bei den beiden Herrschern *Shu* und *Hu*, die im Unterschied zu *Hundun* vermutlich zwei von *Zhuangzi* erfundene Figuren sind, handelt es sich

wohl um Personalisierungen der zwei Zeichen des zweisilbigen Adjektivs *shu hu*, ‚blitzschnell‘. Nach Girardot sind *Shu* und *Hu* vermutlich auch etymologisch mit den Bildern von Blitz und Donner verbunden. Mair übersetzt *Shu* und *Hu* treffend durch *hickety* und *split*. *Hickety-split* bedeutet im Englischen ‚blitzschnell‘. Schuhmacher verpatzt ein wenig Mairs, dem Chinesischen gerecht werdendes Wortspiel in seiner Übertragung: ‚Hastewas‘ und ‚Kannste‘. Unklar ist mir Wilhelms Übersetzung: ‚der Schillernde und der Zufahrende‘.

<sup>301</sup> *Zhong* bedeutet wie das im Text enthaltene Binom *zhongyang*, ‚Mitte, Zentrum‘. *Zhongguo* bedeutet ‚China‘, wörtlich das ‚Reich der Mitte‘. Alles dreht sich um den im Zentrum ohne Tun ruhenden Herrscher, wie sich die dreißig Speichen eines Rades um die leere Mitte drehen. Vgl. *Laozi*, Kap. 11.

<sup>302</sup> Mair lässt, wie vor ihm Giles und Graham u.a. *Hundun* aus gutem Grund unübersetzt, bzw. übersetzt, ohne zu übersetzen ins ‚Küchenchinesisch‘: *Wonton*, in Anspielung auf ein in China bekanntes Suppenggericht, das nicht nur genauso geschrieben wird wie unser Herrscher *Hundun*, sondern auch von seinem Bedeutungsgehalt her mit ihm in engster Verbindung steht. Schuhmacher übersetzt – von Mair leider abweichend – *Hundun* durch ‚Ungestalt‘. Wilhelm und Stange übersetzen ‚der Unbewusste‘. Die Standardübersetzung ist ‚Chaos‘ (Legge, Waley, Watson, Pastor u.a.), die mir jedoch im Blick auf die gr. Mythologie wie auf die Etymologie (das gr. Wort *chaos* bedeutet ursprünglich ‚gährender Abgrund‘) des gr. *chaos* einerseits und des chin. *hundun* andererseits irreführend zu sein scheint. Ähnliches gilt für das von Debon verwendete hebräische *Tohuwabohu*, das ursprünglich die ‚wüste und leere‘ Erde bei der Schöpfung meint (vgl. 1. Moses 1.2). Doch selbst ‚Gott‘ wurde als Übersetzungslückenbüßer für die Übertragung von *Hundun* bemüht (Ware). Girardot hat in seiner hervorragenden und umfassenden *Hundun*-Studie (*Myth and Meaning in early Taoism*, vgl. das Literaturverzeichnis 4.2.8), die leider nicht in dt. Übersetzung vorliegt, das umfangreiche Wortfeld des *Hundun* genau untersucht und u.a. auf die Verwandtschaft von *hun*, ‚trübe, unklar, schmutzig‘ und *hun*, ‚mischen, vermengen‘ mit *hun*, ‚entehren, Schande‘ usw. hingewiesen, was im Blick auf unsere Geschichte, in der *Hundun* ‚Gesicht gegeben‘ werden soll, recht interessant ist. *Hundun* ist ein Urzeitwesen ohne Gesicht, das sich selbst genug, in sich ruht. Die Bedeutung einer Reihe anderer chinesischer Wörter, die mit *Hundun* verwandt sind, reichen von ‚Kalebasse‘, ‚Ledersack‘, ‚Vase‘, und ‚Höhle‘ hin zu ‚reißendem Wasserstrudel‘ usw. (vgl. auch Gudula Linck, *Yin und Yang*, 14ff). Bemerkenswert ist

noch, dass beide Schriftzeichen *hun* und *dun* den Radikal ‚Wasser‘ enthalten. Hier muss noch einmal an das erwähnte Suppengericht erinnert werden, das Fleischklößchen in einem Teigmantel enthält. Die im brodelnden Wasser treibenden und durcheinander wirbelnden Klößchen veranschaulichen den *hundun* Ur-Kloß, die *hundun* Ur-Suppe, und sind ein Bild der chinesischen Vorstellung vom Chaos. Nach Girardot war das Essen von *wonton* traditionsgemäß ein Akt mit ritueller und kosmologischer Bedeutung und ein Symbol der *creatio continua* (der ‚andauernden Schöpfung‘) – beim Schöpfen aus dem Suppentopf! Graham hat darauf hingewiesen, dass in der chinesischen Kosmologie der Urzustand kein Chaos ist, das dann in einem einmaligen Schöpfungsakt in Ordnung überführt wird (sollte dies Rüdberg bei seiner Übersetzung: ‚Unordnung, Chaos (vor der Schöpfung)‘ im Sinn haben?), sondern ein turbulentes, sich stets von selbst erneuerndes Durcheinander. Dies kommt auch sprachlich in der Verdopplung *hun-dun* zum Ausdruck, das vom Klang her etwa dem dt. ‚Wirr-Warr‘ bzw. ‚Misch-Masch‘ entspricht. Noch deutlicher ist dies an einer Stelle in Kap. 11.5, wo vom *hun hun dun dun* die Rede ist. Schuhmacher übersetzt: ‚wirbelndes Chaos‘.

<sup>303</sup> *De*, das uns als zweites Zeichen in Laozis *Daodejing* bekannt ist, ist die individuierte Wirkkraft des *dao*. Die Freundlichkeit *Hunduns* (*hun dun zhi de*) ist die Wirkkraft des *dao* (*dao de*). Das *dao* tritt hier in Gestalt – oder besser gesagt in Ungestalt – des *Hundun* auf. Der ‚Fluss der Dinge‘ wird zu einem Wirbel, der ‚Lauf der Zeit‘ zu einem Strudel, bei dem sich alles wie in einem Wasserstrudel im Kreis dreht und dabei auch rückwärts geht ...

<sup>304</sup> *Zuo* bedeutet ‚bohren‘. In der bekannten ‚technikfeindlichen‘ Geschichte vom Ziehbrunnen in Kap. 12.11, in der übrigens auch wieder von *Hundun* die Rede ist, heißt es an der entscheidenden Stelle, an der die Herstellung der Maschine beschrieben wird: *zuo mu wu ji*, wörtlich: ‚bohren Holz machen Maschine‘. Girardot hat darauf hingewiesen, dass auch im *Huainanzi* *zuo*, ‚bohren‘ häufig als Inbegriff der Zivilisations-Aktivitäten vorkommt, die das ‚goldene Zeitalter‘ beendeten (vgl. auch *Laozi*, Kap. 11). Im Blick auf unsere Geschichte vom ‚Gesicht-Geben‘ schien mir die Übersetzung von *zuo* durch ‚drillen‘ angebracht, das im Deutschen, wie im Englischen, die doppelte Bedeutung des ‚Bohrens‘ (Drillbohrer) und des ‚Exerzierens‘ (militärischer Drill) hat. Das Tun von *Shu* und *Hu* könnte man als ‚Gesichts-Drill‘ bezeichnen. Vgl. den Artikel des Verfassers: ‚Gesichts-Drill, Zhuangzis traurige Geschichte von der Tod-Bohrung des guten Herrschers *Hundun*, in: *Philosophie im Dialog mit*

*China*, hg. v. Helmut Schneider, Reihe für asiatische und komparative Philosophie, Bd. 4, hg. v. Günter Wohlfart u. Rolf Elberfeld, Köln 2001.

<sup>305</sup> Das Wort ‚Naivität‘ leitet sich – wie gesagt – ab von lat. *nativus*, ‚angeboren‘, ‚natürlich‘, ‚Natürlichkeit‘ ist abgeleitet von lat. *nasci*, ‚geboren werden‘.

<sup>306</sup> Vgl. *Die Zen-Lehre vom Ungeborenen*, Leben und Lehre des großen japanischen Zen-Meisters Bankei Eitaku (1622–1693), Bern, München, Wien 1988.

<sup>307</sup> Vgl. weiter oben Kap. 2.1., S. XX.

<sup>308</sup> Vgl. das schöne Bändchen von Karl-Heinz Pohl, *China für Anfänger*, Freiburg, Basel, Wien, 1998, 122.

<sup>309</sup> Durch dieses Wort soll die Einheit des von alleine Verlaufenden mit der Alleinheit zum Ausdruck kommen.

<sup>310</sup> Vgl. weiter oben Kap. 1.1 u. 2.1, S. XX und XX.