

Zhuang Zi

Vom
Nichtwissen

Ausgewählt, übersetzt
und kommentiert
von Wolfgang Kubin

HERDER 
FREIBURG · BASEL · WIEN



2. Auflage

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013, 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlagmotiv: Fang Cong: Albumblatt, Tusche und Farbe
auf Papier, 18. Jahrhundert

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30504-7

Inhalt

Einleitung	7
Was können wir (nicht) wissen?	29
Zu viel Erkenntnis ist keine Erkenntnis oder: Habe den Mut, nichts zu wissen	69
Was sollen wir tun? Oder: Auf dem Weg	95
Am Ende des Weges	139
Textstellen	165
Glossar	167

Einleitung

»Der chinesische Philosoph Dschuang Dsi verfasste noch im Mannesalter ein Buch von hunderttausend Wörtern, das zu neun Zehnteln aus Zitaten bestand.«

Bertolt Brecht: *Kalendergeschichten* (»Originalität«)

Unser Buch¹ zu Zhuang Zi 庄子 (369–286) entstand an vielen Orten. Ich wollte es nämlich dem Meister nachtun und in seinem Geiste frei reisen (xiaoyaoyou). Meine geistige Reise begann in Bonn, führte über Peking, Shantou (Guangdong) und Lexington (Kentucky) wieder zurück nach Peking, wo alles sein gutes Ende fand. Man soll nicht an den Dingen haften. Also kein fester Ort, nirgends. Dies ist, was Zhuang Zi immer wieder lehrt. Später hat der Buddhismus in China unter seinem Einfluss dieselbe Auffassung vertreten bzw. weiterentwickelt, weshalb seine Religion eine leichte Aufnahme im chinesischen Mittelalter (220–907) fand.

I. Warum schon wieder Zhuang Zi?

Als ich in den schönen Springhill Suites von Lexington anlässlich einer Vortragsreise (Februar 2013) über dem so schwierigen wie dunklen Meister brütete, fragte mich meine chinesische

¹ Dies ist kein Pluralis majestatis! Das Possessivpronomen bringt zum Ausdruck, dass ich vielen zu Dank verpflichtet bin, die mir mit Rat zur Seite standen.

Lieblingsstudentin Zhang Kaiyu (Ann Zhang) eines Tages, warum ich mir dieses alte Zeugs antue. Ich war baff. Wie konnte nur jemand aus der Provinz Shandong eine solche Frage stellen! Ich hätte antworten können, ich tue dies, um sterben zu lernen, denn Zhuang Zi nimmt den Tod ernst, indem er ihn relativiert und in seinen Gleichnissen zum philosophischen Thema erhebt; damit habe er nur wiederholt, was Sokrates (470–398) gut 100 Jahre zuvor als den Beginn aller Philosophie angesehen hatte. Doch wie will man einer Jugend den »Philosophen des Todes« (Henrik Jäger) erklären, die mit dem schrecklichen Wort und mit der noch schrecklicheren Tätigkeit »Shopping« groß geworden ist? Ich wich bei meiner Antwort auf das Thema der Gelassenheit aus, die ich bei der Lektüre gewinnen würde und tatsächlich gewann.

Doch die Frage der zwanzigjährigen Musterstudentin blieb im weiten Raume meiner Tätigkeit weiter bestehen. Warum überhaupt eine weitere Übertragung und eine weitere Deutung von Zhuang Zi?² Hat es nicht allein im deutschen Sprachraum selbst in letzter Zeit neue Übersetzungen³, Erläuterungen⁴, gar ein Lesebuch⁵ gegeben? Ja, natürlich, denn unser Meister des Taoismus ist ein Lieblingskind der deutschen Leserschaft. Und genau hier liegt das Problem. Man vertraut ihm nämlich blind.

² Zur Schreibweise: Meister Zhuang als Person Zhuang Zi, als Werk *Zhuangzi*.

³ Victor Mair: *Zhuangzi. Das Buch der Spontaneität: Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit*. Aus dem Englischen von Stephan Schuhmacher. Oberstdorf: Windpferd, 2. Auflage 2008.

⁴ Hans Peter Hoffmann: *Die Welt als Wendung. Zu einer literarischen Lektüre des Wahren Buches vom südlichen Blütenland (Zhuangzi)*. Wiesbaden: Harrassowitz 2001. Auch wenn ich mit der Methode »einer literarischen Lektüre« nicht einverstanden bin, ist die Studie eine der besten, die je zu Zhuang Zi verfasst wurden.

⁵ *Zhuangzi: Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße. Ein Zhuangzi-Lesebuch*. Aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Henrik Jäger. Zürich: Ammann 2009. Diese Ausgabe ist trotz mancher neuer Erkenntnis eher eine schöngestigte Betrachtung denn eine philosophische Deutung.

Zhuang Zi ist seit Martin Bubers (1878–1965) Edition von 1910 Kult in deutschen Landen.⁶ Das grandiose Deutsch und damit verbunden der stilistisch meisterlich vermittelte Inhalt haben neben Hugo von Hofmannsthal (1874–1927) und Hermann Hesse (1877–1962) vor allem auf Martin Heidegger (1889–1976) eingewirkt, der den chinesischen Kollegen im Geiste nach der nahezu gesamten Übersetzung (1912) von Richard Wilhelm (1873–1930)⁷ gern weitergesponnen hat.⁸ Es ist aber an der Zeit, Zhuang Zi kritisch zu hinterfragen, denn wenn er alles in Frage stellt, nur sich selber nicht, dann haben wir ihn in Frage zu stellen. Und wir tun gut daran, solches zu tun, weil er sich die Sache mit Konfuzius zum Beispiel oder mit gesellschaftlichen Fragen oft zu leicht macht.⁹ Auffällig ist, dass er nur wenige Themen kennt und sich ständig wiederholt. Wir lesen nicht ein Gleichnis vom Baum, wir lesen viele Gleichnisse vom Baum. Konfuzius dagegen bietet thematisch sehr viel mehr, allerdings oft ohne besondere Ausführungen und ohne Gleichnisse, eher sentenzenhaft. Beide allerdings eint das Lehrgespräch, wobei unser »Taoist« eher fiktiv bleibt und unser »Konfuzianer« im Alltäglichen verharrt. Wo der eine Parabeln erfindet, lässt sich der andere auf

⁶ Tschuang-Tse: Reden und Gleichnisse. Deutsche Auswahl von Martin Buber. Nachdruck u.a. Zürich: Manesse 1951. Die Übersetzung erfolgte aus dem Englischen nach Herbert A. Giles (1845–1935): Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer (1889), wurde aber von chinesischen Mitarbeitern anhand des Originals überprüft, S. 5f.

⁷ Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan hua dschen ging. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena: Diederichs 1912. Das Vorwort, S. VI f, datiert vom 21. März 1912. Die nicht veraltete Einleitung, S. IX–XXIV, verdient weiterhin eine sorgfältige Lektüre.

⁸ Reinhard May: Ex Oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss. Stuttgart: Steiner 1989.

⁹ Richard Wilhelm: Dschuang Dsi, S. Xf, vertritt allerdings die Auffassung, dass Zhuang Zi nicht gegen, sondern für Konfuzius sei und lediglich die »Konfuzianer« kritisiere. Eine Unterstützung findet seine These durch Su Dongpo (1037–1101), S. 217, Anm. 6.

die konkrete Situation von Lehrer und Schüler ein. Wir können es auch so formulieren: Die Verhöhnung des Konfuzius führt zu einer Reduzierung der Themenvielfalt, mit der Folge, dass die Repetition die inhaltliche Fülle ersetzt, weshalb sich Richard Wilhelm immer wieder gezwungen sah, ähnlich klingende Passagen auszulassen.

Gegenlektüre ist daher angesagt, kritische Obacht statt eines unreflektierten Vertrauens in taoistische Erkenntnisse und Lebensweisheiten, wie sich ein solches bei seinen Verehrern oftmals finden lässt. Also nicht mehr: Hier ist die letzte Wahrheit, die dir, lieber Leser, fehlt, um ein erfülltes statt ein falsches Leben zu führen. Sondern: Hier spricht jemand und bedarf unserer kritischen Überprüfung, um nicht Opfer einer blinden Esoterik zu werden. Denn es gibt keine Philosophie, die nicht fehlgehen kann!¹⁰

Diese Vorsicht im Umgang mit unserem Philosophen bedeutet ein Zweifaches. Im Rahmen einer interkulturellen Philosophie tut es not, Zhuang Zi international einzubetten und nicht mehr Zhuang Zi tautologisch durch Zhuang Zi zu verstehen, was die chinesische Seite mitunter noch vorzieht.¹¹ Diesen internationalen Zugriff versuche ich wie schon im Falle von Konfuzius (551–479) durch die Befragung der deutschen Gegenwartosphilosophie. Da finden sich nämlich erstaunliche Parallelen. Man hat mir in China für ein solches seit ein paar Jahren bereits praktiziertes Verfahren jedoch Eurozentrismus vorgeworfen. Dabei wurde dreierlei übersehen: 1. Philosophie hat heute komparativisch bzw. interkulturell zu sein.¹² Dies erlaubt auch eine europäische Sicht auf die chinesische Antike. 2. Die deutsche Philosophie der Gegenwart ist selbst in ihrem zweiten und dritten Glied

¹⁰ Vgl. hierzu Herbert Schnädelbach: Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann. München: Beck, 2. Auflage 2012, S. 15f.

¹¹ Vgl. hierzu das unsägliche Motto von Yang Liuqiao bei Hoffmann: Die Welt als Wendung, S. 7.

¹² Vgl. hierzu Hamid Reza Yousefi / Ram Adhar Mall: Grundpositionen der interkulturellen Philosophie. Nordhausen: Bautz 2005.

international so bedeutsam, dass die chinesische Philosophie ebenfalls durch international weniger bekannte deutschsprachige Denker an Tiefe gewinnen kann, wenn verwandte Themen behandelt worden sind. 3. Wenn es denn möglich ist, die antike Philosophie Chinas über die deutsche Philosophie der Gegenwart mit zu erklären, so zeichnet dies ihre Aktualität auch für Europa heute noch aus. Mein vermeintlicher Eurozentrismus entpuppt sich damit als Voraussetzung für die Erkenntnis eines großen Denkens im alten China, welches ein internationales Philosophieren erlaubt, ganz so wie es das Konzept einer *philosophia perennis* seit 1540 vorsieht, nämlich das gemeinsame Gespräch über alle Grenzen von Zeit und Raum hinweg.

II. Zum Text und zum Verfasser

Wie bei allen chinesischen Texten der Antike dürfen wir auch im vorliegenden Fall nicht von einem heiligen Original ausgehen.¹³ Da hat ein jeder, der auf die Sache hielte, mitgeschrieben, mit-ediert, mitgedeutet. Nur so erklären sich die vielen Wiederholungen, die Form des Lehrdialogs und der Charakter des Ornamentes.¹⁴ Wir haben eine Collage vor uns aus Versatzstücken, aus Spruchgut und aus Textbausteinen. Die Gründe sind einfach zu benennen: »Texte« wurden in der Antike zunächst mündlich überliefert, sie gehörten damit allen. Man kannte kein geistiges Eigentum: Ein Bewusstsein, als einzelner und unverwechselbarer Autor zu schreiben, war nicht ausgebildet. Man diente der

¹³ Zur Textkritik und zu den wichtigsten Editionen wie Übersetzungen s. Michael Loewe (Hg.): Early Chinese Texts: a Bibliographical Guide. Berkeley: the Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, S. 56–66.

¹⁴ Vgl. hierzu Christian Schermann: Collage-Technik als Kompositionsprinzip klassischer chinesischer Prosa. Der Aufbau des Kapitels »Tāng wèn« (Die Fragen des Tāng) im *Liè zì*, in: Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 29 (2005), S. 125–157.

Ordnung, wenn nicht der politischen wie Konfuzius, dann der geistigen wie ein taoistischer Denker. Dabei durfte man auf einen demütigen Leser rechnen, der sich gern belehren ließ. Es sind dies mitunter Dinge, die sich bis heute in der chinesischen Geistesgeschichte erhalten haben können. Die Werke des Mao Zedong (1893–1976) zum Beispiel sind ständig von anderen, nämlich von Parteimitgliedern, um- und weitergeschrieben worden. Ihr Leser hatte ein demütiger zu sein.

Kurz, hinter dem Namen Zhuang Zi, Meister Zhuang, verbergen sich also viele Denker, die im Großen und Ganzen, ihrem übermächtigen Vorbild folgend, sinngemäß weiter Reden und Gleichnisse fabuliert haben. Nicht nur dies, sie haben gleichfalls nach eigenem Verständnis Korrekturen und Umstellungen vorgenommen. Des Weiteren haben sie kommentiert, mit der Folge, dass wir heute nicht etwa den ganzen *Zhuangzi* vorliegen haben, sondern einen in seinen wichtigsten »Auszügen«. Die für alle Zeiten grundlegende Fassung geht auf Guo Xiang (gest. 312) zurück. Dieser reduzierte die bis dato überlieferten 52 Kapitel auf 33 und teilte sie in »innere« (1–7), in »äußere« (8–22) und in »bunte« (23–33) Kapitel ein. Nur die ersten sieben von ihnen dürften auf einen möglicherweise historischen Zhuang Zi und damit auf eine einzige Person zurückgehen. Die letzten Kapitel, insbesondere 28 bis 33, können keinesfalls von diesem stammen. Richard Wilhelm hat sie daher zu Recht nicht übersetzt, da sie ins Anekdotenhafte gehen und eher überraschend lange Erzählungen als eine strenge philosophische Reflexion bieten. Dennoch kann man davon ausgehen, dass *Der Wahre Klassiker vom Südlichen Blütenland* (*Nanhua Zhenjing*)¹⁵, wie das seit 742 auf kaiserliche Weisung zum taoistischen Standard erhobene Werk heißt, mehr oder minder eines Geistes ist und in einer

¹⁵ Es gibt unterschiedliche Auffassungen zu dem Binom *Nanhua* (Südliches Blütenland): Für viele stellen die beiden Zeichen eine Ortsbezeichnung dar, für Richard Wilhelm konkret den Geburtsort Meng. Für andere handelt es sich um den Namen eines Berges oder um den Titel eines Unsterblichen.

ersten Fassung am Hofe des Liu An, des Königs von Huainan (gest. 122 v. Chr.), um 130 v. Chr. kompiliert wurde. Gleichwohl richtet sich unser Verständnis heute nach der Redaktionsarbeit und der Kommentierung des Guo Xiang, der all das in der »Urfassung« strich, was ihm unangemessen oder unverständlich erschien. Das heißt, selbst die sieben inneren Kapitel dürften ein Produkt des »Herausgebers« sein. Die anhaltenden Verständnisschwierigkeiten haben bis heute dazu geführt, dass nach wie vor Zuordnungen von Textpassagen bei Editionen und Übersetzungen (auch ins moderne Chinesisch!) neu bestimmt werden und damit Ziffern für die einzelnen Kapitel und ihre Abschnitte von Ausgabe zu Ausgabe variieren. Ich habe mich aus praktischen Gründen meist nach der Zählung durch Richard Wilhelm gerichtet, um eine mögliche Verwirrung bei denen zu vermeiden, denen die deutsche Erstübersetzung aus naheliegenden Gründen ans Herz gewachsen ist. Auch ich muss gestehen, dass ich der bislang einzigen »Gesamtübersetzung« aus dem Chinesischen ins Deutsche zutiefst verpflichtet bin. Leider ist die Urfassung nach dem Zweiten Weltkrieg nie wieder zur Gänze, sondern ohne die äußerst hilfreichen Kommentare aufgelegt und weiter nachgedruckt worden. Der ganze »Wilhelm« ist immer noch ein Prachtstück, von dem der Leser der Taschenbuchausgabe leider nichts ahnen kann.¹⁶

Nochmals: Wir halten bei unserer Lektüre nicht den uralten *Zhuangzi* in den Händen, sondern die Interpretation eines Werkes, welches den Namen eines uns liebgewordenen Denkers des chinesischen Altertums trägt und, statt ein Original zu sein, großenteils einer Fiktion nahekommt. So wie Martin Heidegger den nach Lao Zi zweiten großen taoistischen Philosophen »be-

¹⁶ Die Kritik von Hans-Georg Möller (*In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*. Frankfurt a. M. und Leipzig: Insel 2001, S. 19–21) an dieser Übersetzung als »irreführend oder falsch« ist nach neueren Erkenntnissen der Übersetzungstheorie nicht gerechtfertigt, denn wir übersetzen immer nur in die Sprache und den Geist der Zeit. Daher kann es nie eine »richtige« Übersetzung geben, sondern nur eine »andere«.

nutzt« hat, um seine eigene Philosophie darzulegen, so hat auch Guo Xiang sich desselben bedient, um seiner Sicht von »der inhärenten Spontaneität aller Phänomene«¹⁷ (ziran 自然) Ausdruck zu verleihen. Die Popularität unseres Meisters, der auf dem Festland erst in den 80er Jahren wiederentdeckt wurde,¹⁸ mag ebenfalls hier ihren Ursprung haben, denn wer möchte nicht wie ein »Sponti« denken und leben? Diese Popularität geht mittlerweile in China so weit, dass ein jeder, der etwas auf sich hält, seine Textversion vorlegt, so auch der in deutschen Landen gut bekannte Erzähler und ehemalige Kulturminister Wang Meng (geb. 1934), der es mittlerweile auf drei Bände Betrachtungen bringt und schon lange zuvor das Leben der chinesischen Intelligenz mit Hilfe der bekanntesten Gleichnisse erzählerisch bedacht hat.¹⁹

Der Meister Zhuang findet sich biographisch als Zhuang (Familienname) Zhou (Vorname) 庄周 in den *Historischen Aufzeichnungen* (Shiji, Kap. 63) des Großhistorikers Sima Qian (ca. 145 oder 135–86) verewigt.²⁰ Da lesen wir allerdings nicht viel. Gerade einmal dreihundert chinesische Zeichen halten ihn fest. Danach war er ein Zeitgenosse des Königs Hui von Liang (370–319) und des Königs Xuan von Qi (319–301). Dem Vernehmen nach stammte er aus Meng im damaligen Reiche Song, dem heutigen Shangqiu in der Provinz Henan. Er, der aus bescheidenen Verhältnissen kam und sein Leben lang arm blieb, hatte da in seiner Jugend ein kleines Amt als Aufseher in einem »Lackgarten« inne, wobei unklar bleibt, ob es sich dabei um eine Lokalbezeichnung oder tatsächlich um einen Garten handelt, wo Lack

¹⁷ Ibidem, S. 59. (Meine Übersetzung)

¹⁸ Liu Jianmei: *The Fate of Zhuangzi in Modern China*. Shanghai: Commercial Press 2013.

¹⁹ Wang Meng: *Zhuang Zi de xiangshou*. Hefei: Anhui Jiaoyu 2009; ders.: *Zhuang Zi de kuaihuo*. Peking: Zhonghua 2010; ders.: *Zhuang Zi de benteng*. Changsha: Hunan Wenyi 2011.

²⁰ Zur deutschen Übersetzung der Biographie s. Wilhelm: *Dschuang Dsi*, S. IX.

gewonnen wurde. Er wird der vor Ort verbliebenen Kultur der Shang-Dynastie (1600–1046)²¹ und der Kultur des nahen Reiches Chu zugeschlagen, des heutigen Anhui. So sei er mit dem jeweiligen Schamanentum in Berührung gekommen, welches sich in der von ihm viel gepriesenen Gestalt des *shenren* 神人 zeige, des »göttlichen Mannes«, eines Mannes, der des Tao inne ist.²²

Dass wir so wenig über einen der größten Geister des alten China wissen, liegt in der Natur seines Denkens. Abgeschiedenheit war sein Prinzip. Er lebte lieber von der Fertigung von Strohsandalen als ein gutes Amt zu akzeptieren. Es passt zu seiner Philosophie zu sagen, wer am wenigsten Einblick in sein Leben gewährt, wird erst recht bekannt in seinem Tod. Da findet sich inzwischen eine solche Fülle an Sekundärliteratur und Ausgaben, dass deren Aufzählung oder Auflistung hier keinen Sinn mehr macht. Ich habe mich daher in meiner Leseliste auf das beschränkt, was ich in der Vergangenheit weniger zitiert habe und nicht durch bereits Verarbeitetes verdeckt werden sollte.

Meine Übertragung steht in der Schuld derer, die vor mir vorangegangen sind und von mir weder übertroffen werden können noch sollen. Dies gilt neben Richard Wilhelm für den großen amerikanischen Übersetzer Burton Watson (geb. 1925)²³ mit der vielleicht besten Version von *Zhuangzi* im Englischen²⁴,

²¹ S. The Complete Works of Zhuang Tzu. Translated by Burton Watson. New York and London: Columbia UP 1968. Zur Würdigung bisheriger Übersetzungen ins Englische s. Watson, S. 1–3.

²² Vgl. hierzu Chun Liu: The Natural Imagery in the *Zhuangzi*: A Preliminary Study, in: Frontiers of Literary Studies in China 7.1 (2013), S. 76f, 82 (»daemonic man«).

²³ S. Watson: The Complete Works of Chuang Tzu, S. 26–28.

²⁴ Zu den bisherigen Übersetzungen im Englischen s. Die Auflistung und Evaluierung, in: *Zhuangzi*. Translated into English by Wang Rongpei. 2 Bde. Library of Chinese Classics. Chinese-English. Changsha: Hunan People's Publishing House 1999, Bd. 1, S. 69–77. Vgl. auch den überheblichen Kommentar zur eigenen im Vergleich zu den vorherigen Übersetzungen, S. 77.

für chinesische Gelehrte wie Chen Guying (geb. 1935)²⁵ bzw. Cao Chuji²⁶ oder für japanische Gelehrte wie Fukunaga Mitsuji²⁷, deren einsichtige Deutungen des schwierigen Originals mich nicht verzweifeln ließen. Mir blieb oft nichts anderes übrig, als – ähnlich wie Watson zuvor – nach chinesischen Kommentaren zu übertragen.²⁸ Bei der Umschrift, besonders für die möglichen Nebenlesungen, hielt ich mich meist an die von Wang Lei sowie Zhang Chun gemachten Vorschläge²⁹ bzw. bei der Zusammen- und Getrenntschrift von Wörtern an das Lexikon für die klassische chinesische Sprache *Gudai Hanyu Cidian* (Peking: Shangwu Yishuguanshu 1991). Berater fand ich wie üblich in Zang Kehe von der East China Normal University und in Wang Jinmin an der Universität Peking. Maya Wang (Wang Qiong, Universität Bonn) prüfte freundlicherweise Zeichen und Umschrift, Lukas Trabert vom Verlag Herder begleitete ermutigend meinen sprachlichen Ausdruck und meine Sicht der Dinge. Wenn ich denn nicht allzu viele Fehler gemacht haben sollte, so kennt mein Dank keine Grenzen.

III. Zu den Themen und zur Deutung

Es war nicht erst der Tübinger Sinologe Hans Peter Hoffmann, der Zhuang Zi literarisch verstand und auslegte. Lange vor ihm haben schon Martin Buber oder Burton Watson in dem Chinesen eher einen Dichter und in dessen Werk vor allem Poesie

²⁵ Chen Guying (Hg.): *Zhuang Zi jin zhu jin shi*. Peking: Zhonghua Shuju 1983.

²⁶ Cao Chuji (Hg.): *Zhuang Zi qianzhu*. Peking: Zhonghua Shuju, 4. Auflage 2010.

²⁷ Fukunaga Mitsuji: *Sōshi*. 3 Bde. Tokio: Asahi 1966 (Chūgoku kotensen).

²⁸ Watson: *The Complete Works of Chuang Tzu*, S. 20–23.

²⁹ Wang Lei, Zhang Chun (Hg.): *Zhuang Zi. Zhonghua chuantong wenhua jingdian zhuyin quanben*. Nanking: Dongnan Daxue 2010.

gesehen.³⁰ Wiewohl eine solche Sicht nicht falsch ist, eher sogar durch die gelegentlichen Reime bestätigt wird,³¹ möchte ich dennoch Philosophie und Literatur getrennt wissen. Denn was Zhuang Zi bietet, ist eine Weltdeutung, die sich systematisieren lässt.³² Dergleichen gilt nicht unbedingt für die Dichter, von denen es damals nur einen einzigen namentlich erfassbaren gegeben hat (Qu Yuan, ca. 343–278)! Wir können vielleicht im lyrischen Anklang das nachwirken sehen, was Burton Watson für den geistigen Ausgangspunkt des Zhuang Zi hält: die Kultur des untergegangenen Shang-Reiches, dessen Herrscherhaus ins heutige Henan umgesiedelt wurde und weiter die Opfer an die Ahnen pflegte. Bekanntlich bedurften die Opfer der Lieder und diese wiederum der Lyrik. Da alle Poesie in China von Anfang an gereimt war, ließe sich leicht ein Bogen zu Zhuang Zi schlagen und die These vertreten, auch das, was wir chinesische Philosophie nennen, verdankt sich dem Religiösen, zumal das *Daode Jing* des Lao Zi ebenfalls gereimt war und wir in den *Gesprächen des Konfuzius* viele Hinweise auf Tempeldienste finden.

Im Falle des Zhuang Zi erlaubt uns noch ein weiterer Umstand, das religiöse Moment für die chinesische Antike zu bemühen. Der Meister gilt allgemein, wenn nicht in der Nachfolge des Schamanentums, so doch zumindest als Mystiker.³³ Er verlangt die Befreiung von der Welt und den Flug der Seele, um umkehren, um zurückkehren, um heimkehren zu können. Ziel ist die Vereinigung mit dem Tao, wir können auch sagen, mit dem Kosmos, mit dem Urgrund. Dazu sind Abgeschiedenheit und Einsamkeit eine notwendige Voraussetzung. Grund für die-

³⁰ Tschuang-Tse: Reden und Gleichnisse, S. 228; Watson: The Complete Works of Chuang Tzu, S. 19f.

³¹ Zum Reim und zu gereimten Übertragungen im Deutschen s. Hoffmann: Die Welt als Wendung, S. 24–26.

³² Zur Systematisierung s. Möller: In der Mitte des Kreises.

³³ Ich folge hier Erkenntnissen von Saskia Wendel: Christliche Mystik. Eine Einführung. Kevelaer: *topos plus*, 2. Auflage 2011, die das Thema allgemein, nicht nur christlich behandelt!

se »Flucht« aus der Welt ist die Sicht vom Leben auf Erden als Leid und, modern gesprochen, von unserer Existenz als Entfremdung. Eben hier knüpft all das an, was sich von Mystik allgemein sagen lässt. Es ist dies die Erfahrung mit dem Urgrund alles Seienden, die zur Gelassenheit führt, zur Sorge um sich und die anderen. Diese Sorge bedarf – trotz aller Zweifel am Wort bzw. an der Sprache überhaupt – des Gespräches, des Lehrgespräches, der Lehre und des Gleichnisses. Denn nur in Bildern lässt sich fassen, was als das Wesentliche dem Gesprochenen und Geschriebenen verlorengeht. Dieser Verlust wird aufgefangen durch eine Geschichte, die erzählt wird. In deren Mittelpunkt steht ein Bild, welches – nach der Erweckung – sogleich zu vergessen ist, ebenso wie das eigene Ich. Nur die Gelassenheit als das Lassen von Dingen erlaubt ein Versinken der »Seele« im Seinsgrund.

Wir können auch hier von einer Philosophie der *unio mystica* sprechen. Das Ich verliert sich im guten Sinne, es verliert sich im Absoluten des Tao. Dieser »Verlust« erfolgt durch einen Aufstieg bzw. durch einen Abstieg, bei Zhuang Zi *xiaoyaoyou* 遙游³⁴ geheißen.

Nun haben wir eigentlich alles Wesentliche erfasst und könnten innehalten, doch tut es not, noch das eine oder andere klärend und auslegend nachzutragen. Der Mensch bedarf der Geschichten, um zu begreifen und andere begreifen zu lassen.³⁵ Dies erfolgt im Rahmen von Lehre und Gleichnis, wobei den Bildern besondere Bedeutung zukommt.³⁶ Daher hören wir bei

³⁴ Zu diesem Begriff s. Wang Furen: Zhuang Zi de ziyouguan – Zhuang Zi de «xiaoyaoyou» de zhuxue chanshi, in: Xin Guoxue Yanjiu 8 / 2012, S. 25–46.

³⁵ S. hierzu Odo Marquard: Philosophie des Stattdessen. Stuttgart: Reclam 2000, S. 60–64 (Narrare necesse est). Der Philosoph, der zu diesem Thema mehrfach geschrieben hat, spricht hier zwar von der Moderne, doch hören wir auch im Alten Testament, dass, wer keine Geschichten erzählt bekommt, krank wird!

³⁶ Vgl. hierzu das erhellende Nachwort von Martin Buber zu: Tschuang-Tse: Reden und Gleichnisse, S. 165–230.

Zhuang Zi so viel von Vögeln, Fröschen und Bäumen. Um nun die Lehre besonders überzeugend zu gestalten, sind bestimmte Stilmittel nötig. Dies ist neben dem Parallelismus vor allem die Kunst der Hyperbel, wie wir sie später ebenfalls bei dem großen Dichter und taoistischen Priester Li Bai (701–762) finden. Zhuang Zi mag uns in der Verwendung von Übertreibungen maßlos erscheinen, doch erfüllt sein meisterlicher Gebrauch den Zweck, dass die Leserschaft gleichsam blind akzeptiert, was ihr auf diese Weise an Weisheit geboten wird.

Da ist zum Beispiel die Sache mit dem Vogel Peng (Rokh). Wenn dieser sich wirklich so weit ans Firmament hinaufschwingen kann, wie uns gleich zu Beginn des *Zhuangzi* erzählt wird, dann müsste er, um seinen Flug überleben zu können, entsprechend ausgerüstet sein. Und zwar so wie der Österreicher Felix Baumgartner, der am 8. Oktober 2012 seine Art von *xiaoyaoyou* in die Tat umsetzte. In einem Spezialanzug stieg er aus gut 36 000 m Höhe vom Himmel zur Erde herab, ohne zu erfrieren, ohne zu ersticken, ohne das Bewusstsein zu verlieren. Natürlich dürfen wir diese moderne Form der Himmelsreise nicht mit der des Vogels Peng vollkommen gleichsetzen. Dessen Flug ist ein geistiger Flug und als Bild für die nicht weiter mitteilbare Erfahrung einer Begegnung mit dem Weltengrund zu verstehen. Diese Begegnung ist folglich immer an einen Ort gebunden, hier an die Erde für den Aufstieg, an das Firmament für den Übergang und an den tiefsten Grund für die Ankunft.³⁷ Eine solche Ortsgebundenheit gilt aber ebenfalls für die wichtigen Gegenspieler wie Zikade und Turteltaube oder Frosch und Schmetterling. Im Sinne von Wolfram Hogrebe (geb. 1945) können wir auch von einer Urszene sprechen.³⁸ Das heißt, ob von der Welt erlöst oder

³⁷ Zur Rolle des Ortes im Rahmen von Wissen und Nichtwissen s. Hisao Matsumaru: Wissen und Ort (Basho) und die reine Erfahrung, in: Hugo Schmale u. a. (Hg.): Wissen / Nichtwissen. München: Fink 2009, S. 237–352.

³⁸ S. hierzu Wolfram Hogrebe: Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen. Berlin: Akademie 2009.

nicht, selbst der »eigentliche Mensch« (真人 zhenren, 至人 zhiren, 天人 tianren, 神人 shenren) ist noch an etwas gebunden, an einen Ort, um zur Entfaltung zu kommen bzw. uns als vom niederen Dasein befreit erscheinen zu können. Aus diesem Paradoxon entwickelte der Buddhismus später die Lehre von der Ungebundenheit in der Gebundenheit, das heißt vom Haften an den Dingen, ohne an ihnen zu haften.

Wenn wir den Seelenflügen nur als Bild Glauben schenken dürfen, dann müssen wir von der Philosophie eines Zhuang Zi mit Henrik Jäger als von einer »Philosophie der Unschärfe«³⁹ sprechen. Dies soll uns aber nicht weiter beunruhigen, denn die deutsche Philosophie der Gegenwart hat dem philosophischen Ideal der »Letztbegründung« längst den Abschied erteilt.⁴⁰ An die Stelle der Letztbegründung ist die Skepsis⁴¹ getreten und das Unthema Nichtwissen⁴² ist inzwischen zu einem »heißen« philosophischen Thema avanciert. Ob Zhuang Zi oder deutsche Philosophen wie Josef Simon (geb. 1930), sie alle lehren das eine: Es gibt nicht nur »den einen Weg, die eine Ansicht«, wie zur Zeit der Kulturrevolution als höchste Lösung von Mao Zedong ausgegeben, es gibt vielmehr viele Wege und viele Ansichten. Da kann am Ende unseres eng geführten Denkens immer noch etwas anderes sein als unsere lieb gewordene Meinung. Für diese haben wir uns offenzuhalten. Aber vielleicht sollte das auch für unseren Zhuang Zi gelten, der einmal bedenken möge, ob nicht ein Verweilen im schützenden Gehölz über der duftenden Erde manche Vorzüge habe im Vergleich zum einsamen Auf- und Abgleiten in der eisigen Stratosphäre.

Gleichwohl erscheint uns der Gedanke des Relativismus (qi-

³⁹ Zhuangzi: Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße, S. 51 und 54f.

⁴⁰ Robert Spaemann: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I. Stuttgart: Klett-Cotta, 2. Auflage 2010, S. 10.

⁴¹ Odo Marquard: Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam 1994.

⁴² Hans Adler: Das gewisse Etwas der Aufklärung, in: ders., Rainer Godel (Hg.): Formen des Nichtwissens der Aufklärung. München: Fink 2010, S. 21.

wulun 齐物论, alle Dinge sind gleich)⁴³, wie ihn Zhuang Zi vertritt, inzwischen vertraut. Dies hat mit 1989 und mit dem Abschied von den Lebenslügen zu tun. Europa hat spät dazugelernt, wenn es auch Vorläufer für die Relativierung des Rationalen und Unbedingten gibt. Sieht man einmal von Sokrates ab, so hat die Vorstellung eines relativen Wissens in der europäischen Geistesgeschichte erst spät Fuß fassen können. Manche gehen vom 18. Jahrhundert⁴⁴, manche vom 13. und 14. bzw. vom 16. Jahrhundert⁴⁵ aus. Die Fragen des europäischen Mittelalters, ob wir überhaupt wissen können, ob uns nicht ein Gott täuscht, werden für Zhuang Zi kaum relevant gewesen sein. Seine Skepsis ist keine Sache der Verzweiflung. *Finis cognitionis* wird ihn eher begeistern können, denn wer sich dem (natürlichen) Wandel (hua 化) überlässt, ist im Wandel aufgehoben. Er ist eins mit dem Geschehen im Weltall. Für Zhuang Zi gibt es nichts Endgültiges: Alles ist im Wandel begriffen. Für eine solche Sicht liefert uns die Astronomie inzwischen täglich neue Beweise, denn Sternbilder werden unentwegt geboren und verschwinden. Die aristotelische Sicht eines endlichen Raumes in unendlicher Zeit steht längst nicht mehr auf der Agenda. Das uns bekannte Weltall mag selbst nur Teil eines noch größeren Alls sein. Das Unendliche hat daher neu bedacht zu werden, und sicherlich auch über den Vogel Peng hinaus.

Die Unendlichkeit und Unergründlichkeit des Seins ist daher das Thema des Zhuang Zi. Es fasst sich in dem Begriff des Mysteriums (xuan 玄) zusammen. Über diesen will kein Taoist hinaus. Denn der Taoist ist kein Faust, der wissen will, was diese Welt zusammenhält. Ein Zhuang Zi weiß das längst. Daher über-

⁴³ Vgl. hierzu Wang Furen: Zhuang Zi de pingdengguan – Zhuang Zi »Qiwlun« de zhexue chanshi, in: Xin Guoxue Yamjiu 7 (2011), S. 59–157.

⁴⁴ Hans Adler und Rainer Godel: Einleitung. Formen des Nichtwissens im Zeitalter des Fragens, in: Adler, Godel: Formen des Nichtwissens, S. 9.

⁴⁵ Dominik Perler: Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2., durchgesehene Auflage 2006, S. XII, 4f.

lässt er sich dem Tao, dem Unendlichen und dem Wandel. Dabei sind ihm Tod und Leben als Formen der Wandlung eins. So wie er sich im Leben verabschiedet, verabschiedet er sich auch im Sterben von seinen Schülern. Sich dem Wandel überlassen, ist etwas anderes als Wissen. Unendlichkeit und Wandel kann der Mensch in ihren Strukturen lediglich erahnen, aber mehr auch nicht.

Auf die europäische Frage, ob ein Mensch etwas wissen kann, hätte Zhuang Zi mit der Aufforderung zum Vergessen geantwortet: Vergiss die bohrende Frage, vergiss die mögliche Antwort, vergiss das vermeintliche Wissen. Doch können und wollen wir uns auf das Gegenteil von dem einlassen, wofür die europäische Philosophie im Großen und Ganzen bis vor kurzem stand: *In dubio contra traditionem?* Zhuang Zi lehrt Skepsis, aber nicht in der Erwartung einer Letztbegründung. Die gesunde Skepsis ist in Europa seit Michel de Montaigne (1533–1592) umgeschlagen: Von »es könnte auch so sein« in »es muß so und darf nicht anders sein«.⁴⁶ Nur deswegen kann Jürgen Habermas (geb. 1929) von der Philosophie als einem Ort der Verzweiflung sprechen. Zhuang Zi würde ihn dafür auslachen, denn alles Wissen war für ihn weltliches Wissen.

Wahre Erkenntnis eröffnet sich für Zhuang Zi nur im Zustande des vollkommenen Vergessens. Allein so sei der Seinsgrund zu erfahren. Und die Erkenntnis dieses Seinsgrunds, dieses »anderen«, ist in der Mystik die Erkenntnis von einem selbst. Aber vielleicht sprechen wir besser von Erleuchtung oder Erahnung als von Erkenntnis, um begrifflich nicht in Verwirrung zu geraten, zumal selbst die höhere Erkenntnis nicht unbedingt »ein Glück der Erkenntnis«⁴⁷ bedeuten muss, sondern auch eine Gefahr darstellen kann, wenn wir ihr nicht gewachsen sind. Es

⁴⁶ Vgl. hierzu Odo Marquard: Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam 2004, S. 68–90 (Sola divisone individuum).

⁴⁷ Josef Simon: Glück der Erkenntnis. Zur Motivstruktur der Wissenschaft, in: Günther Bien (Hg.): Die Frage nach dem Glück. Stuttgart: Frommannholzboog 1978 (= Problemata 74), S. 113–130.

heißt daher nicht zufällig in der chinesischen Geistesgeschichte immer wieder, dass zu viel Erkenntnis gar keine Erkenntnis bedeutet.

Wir sollten daher, Zhuang Zi kritisch interpretierend, der Turteltaube und dem Brunnenfrosch ebenfalls ihr Recht geben. Statt im Weltenraum zu zerschellen oder im Anblick des ganzen Himmels irre zu werden, nähren sie ihr kleines Leben nach ihrem Verständnis, und wenn es sich auch kaum von Erde und Holz abhebt. Und ist nicht die Nährung des Lebens (*yangsheng* 养生), wie im Falle von Meng Zi (372–289), eines der großen Themen das Zhuang Zi?⁴⁸ Wir können sogar sagen, dass die Turteltaube und der Brunnenfrosch gleichfalls ihre Art von Vergessen praktizieren. Sie haben das große Ganze zu vergessen, um nicht überfordert zu werden. Natürlich wäre dies für Zhuang Zi ein »schlechtes« Vergessen. Doch können wir nicht in der Turteltaube und in dem Brunnenfrosch ebenfalls die Mächte wirken sehen, die ein unnützer Baum oder ein Krüppel verkörpert? Unser Meister wird nicht müde, alles Unvollkommene als das Wahre zu preisen.⁴⁹ Warum dann nicht auch Turteltaube und Brunnenfrosch? Zhuang Zi würde sagen, diese beiden sind sich ihrer selbst nicht innegeworden und ahnen daher nichts von dem, was auch sonst noch sein könnte außer ihrer kleinen Existenz. Beide wären also geistige Krüppel, doch haben sie als solche wirklich nur Kritik verdient? Als absolut Wissende wären sie Gott und alle Philosophie hätte ein Ende. Nur weil es sie gibt, kann Zhuang Zi an ihrem Beispiel sein Denken festmachen. Insofern ist selbst er an etwas gebunden!

Im März 2012 fragte mich meine zweite chinesische Lieblingsstudentin, Zhang Bingye (Bonnie Zhang), an der Universi-

⁴⁸ Zu diesem Thema s. Wang Furen: Zhuang Zi de shengmingguan – Zhuang Zi »yangshengzhu« de zhixue chanshi, in: Xin Guoxue Yanjiu 9 (2013), S. 1–31.

⁴⁹ Zum Preis des Unvollkommenen in der deutschen Gegenwartsphilosophie s. Odo Marquard: Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. München: Fink, 3. Auflage 2008, S. 9f.

sität Shantou: Was ist Glück? Ich verwies auf Josef Pieper (1904–1997). Glück sei die Begegnung mit dem Göttlichen.⁵⁰ Auch wenn Zhuang Zi nicht von der Glückseligkeit spricht, so dürfen wir sein Verständnis von sich und uns doch ähnlich fassen: Glück ist ein Leben im Angesicht des Weltengrundes. Dieses mag für die Turteltaube zu groß sein, wir sehen es ihr nach. Doch für uns bedeutet es, nicht groß genug, ein Aufgefangenwerden in der Zustimmung zu dem, was uns noch vorgesehen (tianji 天机) ist.

Wolfgang Kubin vor Pfingsten 2013 an der Beijing Foreign Studies University

⁵⁰ Josef Pieper: Glück und Kontemplation. Kevelaer: topos 2012.