

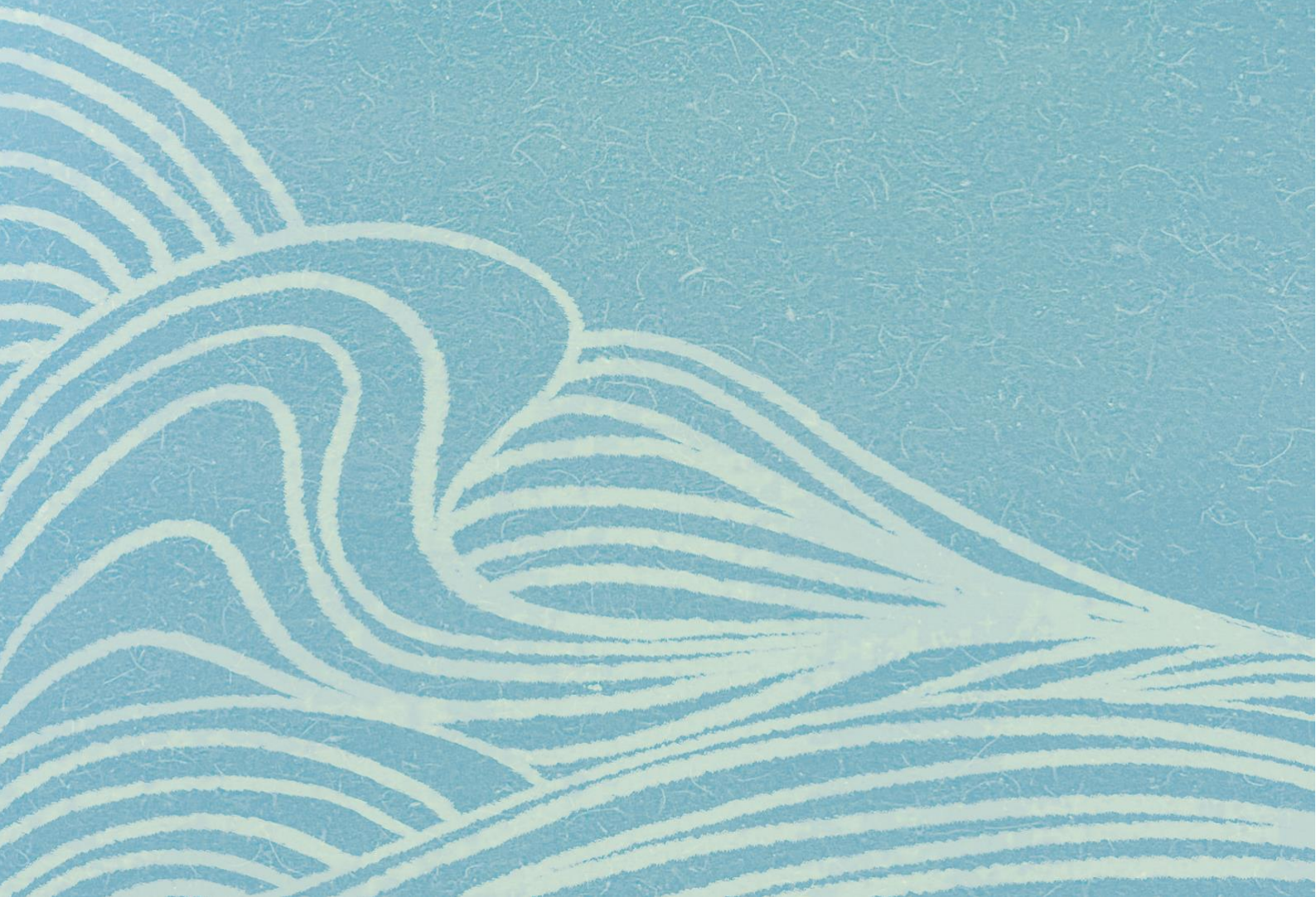
In der Mitte des Kreises

Daoistisches Denken

Hans-Georg Möller

Kommentarausschnitt

Mit freundlicher Genehmigung des Verlags der Weltreligionen.



HANS-GEORG
MÖLLER
IN DER MITTE
DES KREISES

DAOISTISCHES
DENKEN

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.d-nb.de>

© Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Berlin
Taschenbuch 15
Erste Auflage 2010

© Insel Verlag Frankfurt am Main 2001
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Vertrieb durch den Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Umschlag: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-458-72015-7

IN DER MITTE
DES KREISES

EINLEITUNG

a. Laozi und das Daodejing

Am Anfang des Daoismus steht, wie man heute annehmen kann, ein Text, der unter dem Namen *Laozi* (bzw. *Lao Tzu*) oder *Daodejing* (bzw. *Tao Te King*) bekannt ist.¹ Es handelt sich dabei um ein recht kurzes Büchlein, bestehend aus 81 mehr oder weniger weise anmutenden, poetischen Sprüchen. Die meisten westlichen Übersetzungen dieses Buches sind Übersetzungen der *Laozi*-Ausgabe eines chinesischen Philosophen aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. namens Wang Bi. Wang Bi hatte den Text des *Daodejing* eingehend studiert und mit eigenen philosophischen Erläuterungen versehen. Seine Edition setzte sich dann gegenüber anderen Ausgaben von anderen Kommentatoren als die »Standardversion« – oder als der *textus receptus* – durch, das heißt, sie wurde im Laufe der Zeit zur bedeutendsten und am weitesten verbreiteten Fassung des *Laozi*.

Der eigentliche Text des *Laozi* ist aber viel älter als die von Wang Bi herausgegebene Fassung. In historischen und philosophischen Schriften aus den ersten zwei Jahrhunderten v. Chr. werden sowohl der Text *Laozi* als auch dessen vermeintlicher Autor gleichen Namens häufig erwähnt. Einen endgültigen Beweis für die Existenz des Textes schon beinahe ein halbes Jahrtausend vor Wang Bi lieferte ein bedeutender Grabfund in den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts. Bei Ausgrabungen in dem Ort Mawangdui stieß man unter anderem auf zwei auf Seide niedergeschriebene *Laozi*-Niederschriften. Diese Manuskripte (auf denen die von mir verfasste *Laozi*-Ausgabe beruht) konnten auf die Zeit um 200 v. Chr. datiert werden. Der Fund der Seidenmanuskripte von Mawangdui bestätigte somit zwar einerseits, dass

es das *Daodejing* in einer den jüngeren Fassungen sehr ähnlichen Form schon mindestens zu Beginn der Han-Zeit (206 v. Chr.-220 n. Chr.) gab, aber andererseits auch, dass es, wie man schon vermutet hatte, in dieser Zeit noch etwas »ungeschliffener« gewesen war als dann bei Wang Bi. Die Seidentexte weisen nämlich noch nicht die Einteilung in die besagten 81 Kapitel auf, und außerdem finden sich dort auch noch eine Reihe von Schriftzeichen, die man später einfach wegließ. Zudem ist die Reihenfolge der das *Daodejing* ausmachenden Teile Dao (Kapitel 1-37 bei Wang Bi) und De (Kapitel 38-81 bei Wang Bi) vertauscht. Vermutlich hat man den Text später deshalb in 81 Kapitel eingeteilt, weil diese Zahl (als Potenz der Potenz von 3) von großer Symbolkraft im alten China war und u. a. die Ganzheit verbildlichte. Und man reduzierte den Text um viele Schriftzeichen, um der Zahl von 5000 Zeichen nahe zu kommen, die das *Daodejing* einer weit verbreiteten Legende nach ursprünglich enthalten haben soll.

In den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts erregte ein weiterer Grabfund das Interesse der Daoismus-Forschung. Bei einem Dorf namens Guodian wurden erneut Manuskripte mit Materialien des *Laozi* gefunden. Auf mehreren Bambustafeln konnte man frühe Textversionen von einer ganzen Reihe von Sprüchen aus dem *Laozi* entziffern. Insgesamt etwa zwei Fünftel des *textus receptus* sind in diesen »Bambusfragmenten« schon enthalten. Die Datierung dieser Funde ist zwar nicht ganz so eindeutig vorzunehmen wie bei den Seidenmanuskripten von Mawangdui, aber man geht davon aus, dass sie mindestens auf die Zeit um 300 v. Chr. zurückgehen. Damit sind die Guodian-Bambusfragmente noch wenigstens um ein Jahrhundert älter als der Mawangdui-*Laozi*.

Die Manuskripte von Mawangdui und Guodian zeigen, dass der *Laozi* – oder zumindest wesentliche Teile daraus – schon im vierten und dritten vorchristlichen Jahrhundert existierte. Keine andere weithin bekannte daoistische Schrift kann mit Sicherheit auf ein so frühes Datum zurückverfolgt werden. Und insofern kann man tatsächlich sagen, dass die Geschichte des daoistischen Denkens mit dem *Laozi* beginnt. Aber den-

noch sind das genaue Alter, die Entstehungsgeschichte oder die Verfasserschaft dieses Textes immer noch weitgehend ungeklärt.

Die Manuskriptfunde scheinen immerhin die Ansicht zu bestätigen, dass der *Laozi* nicht einem einzelnen, historisch genau zu bestimmenden Autor zuzuschreiben ist, sondern vielmehr eine Sammlung verschiedener, lange Zeit mündlich überlieferter Weisheitssprüche darstellt. Dafür sprechen unter anderem die stilistischen Eigenarten des Textes: Ein großer Teil der Sprüche ist gereimt, und die Sprache hat einen eindeutig formelhaften Charakter. Mal wirken die Sätze wie Orakelsprüche, mal wie ein Rätselreim, mal wie eine rituelle Formel. Offenkundig war der *Laozi* zum Auswendiglernen bestimmt, wurde laut gesprochen und mündlich weitergegeben. Es ist wahrscheinlich, dass die schriftliche Niederlegung des Textes, wie sie die in den Gräbern erhaltenen Manuskripte bezeugen, eher die Ausnahme als die Regel war. Wenn man den *Laozi* den Toten mitgeben wollte, musste man ihn als Schriftstück beilegen. Im Leben aber bedurfte es dessen nicht.

Folgt man dieser Theorie zur Entstehung des Textes, dann ist der *Laozi* eine Sammlung von unter den »Weisen« oder den Gebildeten im alten China weitergegebenen Sinnsprüchen, die Materialien wahrscheinlich unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichen Alters enthält, wobei aber die ältesten Schichten beinahe 2500 Jahre alt sind. Zu seiner wachsenden Verschriftlichung trug die Praxis der Grabbeigaben bei. Dazu kam, dass zunehmend Sinnsprüche aus dem *Laozi* in anderen Büchern zitiert und gedeutet wurden. Schließlich schrieben Philosophen wie Wang Bi den gesamten Text nieder und versahen ihn mit ausführlichen Deutungen. Spätestens mit Wang Bi ist der *Laozi* von einer tatsächlich weitererzählten Spruchsammlung zu einer »klassischen« *Schrift*, dem heutigen *Daodejing*, geworden. Es wurde – um mit einem daoistischen Bild zu sprechen – aus einem noch recht »unbehauenen Holz« über die Jahrhunderte hinweg ein ausgefeiltes Schnitzwerk. So ist es nicht unwahrscheinlich, dass es nie eine

c. Die Wurzel

Ein weiteres wichtiges daoistisches Symbol, das die Motive wieder aufnimmt, die sowohl mit dem Rad als auch mit dem Wasser, dem Weiblichen und dem Weichen verknüpft werden, ist das Bild der Wurzel (*ben* oder *gen*). Dieses Bild ist besonders in der durch Wang Bi ausgelösten Interpretation des Daoismus strapaziert worden.²² Dabei bekommt das Bild der Wurzel als Bild des Dao die Bedeutung eines geradezu »transzendenten« Uranfangs der Welt. Eine solche Auslegung geht jedoch zu weit über den im *Daodejing* und im *Zhuangzi* angelegten Symbolgehalt hinaus. Vielmehr sollte das Bild der Wurzel im Daoismus ganz ähnlich verstanden werden wie die beschriebenen Bilder des Rades, des Wassers u. s. w., und man sollte eine direkte Verbindung dazu herstellen. Zwar wird mit dem Bild der Wurzel das Dao durchaus auch als eine Art »Ursprung« porträtiert, aber nicht als eine gleichsam göttliche Schöpfungsmacht, sondern vielmehr eben als der *anwesende Ursprung*, der nur zugleich mit dem, wovon er Ursprung ist, da ist, und nicht vor oder »über« diesem steht. Es ist ein Ursprung inmitten des Daseienden, der nur mit und in diesem existiert.²³

Wang Bi benutzt das Bild der Wurzel zum Beispiel in seinem Kommentar zu Kapitel 40 des *Daodejing*. Dieses kurze Kapitel lautet:

Die Wende ist des Daos Bewegung.

Die Schwäche ist des Daos Segen.

Die Dinge der Welt gehen hervor aus der Fülle.

Die Fülle geht hervor aus der Leere.

Wang Bis Kommentar benutzt zur Erklärung dieses Lehrspruchs zweimal die Symbolik der Wurzel. Er schreibt (unter anderem):

Das Hohe hat das Niedrige zum Fundament. Das Hochgeschätzte hat das Geringgeschätzte zur Wurzel.

Die Dinge der Welt leben alle durch ihre Fülle. Die Fülle nimmt ihren Anfang im Nichts als der Wurzel.

In der Tat wird die Wurzel hier als etwas »Fundamentales« vorgestellt. Es verbindet sich damit die Vorstellung eines Urgrundes, woraus alles entsteht. Die Wurzel als Bild der Leere bzw. des Nichts (*wu*) und damit des Dao soll offenbar einen Uranfang darstellen. Wie später im Abschnitt über die Zeit (Kapitel II, 4) noch genauer beschrieben werden wird, setzt sich Wang Bi mit einer derartigen Konzeption eines Uranfanges in einen recht starken Gegensatz zum *Zhuangzi*. In der dort vorgestellten Version des daoistischen Denkens wird ein zeitlicher Uranfang gerade als illusorisch ausgegeben. In sich selbst ist das Erzeugte erzeugt, aber nicht durch einen dem Erzeugungsprozess vorausgehenden ersten Erzeuger.

Die Wurzel existiert nicht vor der eigentlichen Pflanze, sie ist vielmehr ein, wenn auch ganz besonderer, integraler Teil der Pflanze. Sie ist sicherlich der Ort, wo das Wachstum der Pflanze seinen Ausgangspunkt hat, aber dieser Ort gehört selbst schon zur Pflanze dazu und ist nicht etwas, das außerhalb der Pflanze die Pflanze bedingt. (Auch die Nabe ist der »Ausgangspunkt« der Speichen und damit des Rades, aber es gibt sie nur *im* Rad.) Die Wurzel ist im Verhältnis zur Pflanze gerade nichts »Metaphysisches«. Das »Meta-physische« ist ja gerade deshalb meta-physisch, weil es nicht zum Physischen gehört und »über« dem Physischen steht. Die Wurzel jedoch gehört als Ursprung des Physischen doch zugleich ins Physische hinein. Sie ist zwar zu unterscheiden von dem, was sichtbar und über der Erde physisch hervortritt, sie ist unsichtbar (wie die leere Nabe), und sie ist auch in gewisser Weise die »Bedingung« der sichtbaren Pflanze, aber doch nicht »vor« dieser. Deswegen versinnbildlicht die Wurzel gerade den immer *anwesenden Ursprung* – und nicht den Schöpfergott. Und so wird das Bild der Wurzel im *Daodejing* auch verwendet.

In Kapitel 6 des *Daodejing* kommt das Bild der Wurzel zusammen mit denen des Wassers und der Weiblichkeit vor:

*Der Geist des Tales stirbt nicht –
das heißt: verborgene Weiblichkeit.
Das Tor der verborgenen Weiblichkeit –
das heißt: Wurzel von Himmel und Erde.*

*Wie durchgängig!
Gleichsam anwesend.
Im Gebrauch unermüdlich.*

Das Bild des Wassers kommt in diesem Abschnitt im Tal, und das heißt im *Flusstal*, zum Ausdruck: in der fruchtbaren Tiefe inmitten der Höhen. Das unten liegende Gewässer korrespondiert, wie gesagt, mit dem Weiblichen. Und zu diesen Bildern tritt im sechsten Kapitel des *Laozi* auch die Wurzel hinzu. Auch die Wurzel ist *verborgen*, wie es im Text heißt, denn auch sie liegt unten. Dadurch ist sie eine Art Quell, aus ihr heraus wird die Pflanze genährt. In ihrer »niedrigen Stellung« nimmt sie die Kräfte in sich auf und spendet dadurch Leben. Das Dao ist dementsprechend auch »Wurzel von Himmel und Erde«. Und im Text wird ausgesprochen, dass diese Wurzel »anwesend« ist, sie geht nicht mit der Erzeugung verloren, sondern bleibt »unermüdlich« an ihrem Ort. Und so ist sie ein »durchgängiger« Ursprung, ein Ursprung, der alles Hervorgebrachte begleitet.

Die Wurzel ist verborgen, aber sie befindet sich zugleich (wie die Nabe im Rad) in der Mitte des durch sie aufrechterhaltenen Geschehens: Die Pflanze blüht auf und verwelkt. Inmitten dieses »sich drehenden« Prozesses bleibt die Wurzel unverändert und unbewegt an ihrem »verborgenen« Ort. Um sie herum vollzieht sich das Auf und Ab des Werdens und Vergehens. Diese Eigenschaften werden in Kapitel 16 des *Daodejing* angesprochen:

*Die zehntausend Dinge geschehen eines mit dem anderen:
so schau ich darauf, wobin sie sich wenden.*

*Die Dinge der Welt bestehen in Vielfalt;
sie alle kehren sich wieder ihrer Wurzel zu. –*

Das nennt man »Stille«.

»Stille« – so heißt die Rückkehr zu der Bestimmung.

Die Rückkehr zu der Bestimmung – das ist die Stetigkeit.

Die Kenntnis der Stetigkeit – das ist die Klarheit.

Alle Vielfalt dessen, was über der »Erdoberfläche« heranwächst, wendet sich doch wieder in seinem Vergehen der Wurzel zu. So wie die Speichen auf die Nabe zulaufen, wendet sich auch die welkende Pflanze der Wurzel zu. Die Wurzel ist »still« und »ruhig«: unbewegt und lautlos. Sie ist das stetige Element im Wandlungsprozess des Lebens. Über diese Stetigkeit inmitten des Wandels Bescheid zu wissen heißt (wenigstens im *Daodejing*), über die Herrscherkunst Bescheid zu wissen. Die Bilder des *Daodejing* sollen diese Kunst lehren.

Die Wurzel ist tief verborgen und besitzt alle nährenden Kraft. Dabei verschleißt sie sich nicht und bleibt unverbraucht, unversehrt vom Aufblühen und Welken. Sie fügt sich ins Erdreich, wobei sie sich *schont* und deshalb auch verschont bleibt von der Vergänglichkeit über der Erde. Diese Bilder fasst Kapitel 59 aus dem *Daodejing* zusammen und stellt sie in einen direkten Zusammenhang mit der Staatskunst:

Um die Menschen zu regieren,

um dem Himmel zu dienen,

kommt nichts der »Schonung« gleich.

Nun, allein durch die »Schonung«,

gerade daher entsteht frühes Fügen.

Frühes Fügen, das heißt:

vielfach gesammelte Kraft –

so bleibt nichts unüberwunden.

Er, dem nichts unüberwunden bleibt –

sein Ende kennt keiner.

Indem keiner sein Ende kennt,

kann ihm der Staat gehören.

*Indem ihm die Mutter des Staates gehört,
kann er lang überdauern.
Das heißt »tiefe Verwurzelung« und »feste Grundlage«.
Es ist der Weg des langen Lebens
und der dauernden Gegenwärtigkeit.*

In diesem Kapitel ist die angesprochene Bildlichkeit ein weiteres Mal vereint: Herrschaft und Macht werden mit der »Verwurzelung« und dem Bild der »Mutter« (des Weiblichen) illustriert. Die Herrschaft nach Art des Dao, die Herrschaft, die der Strategie des Weichen und Weiblichen folgt, bleibt ohne Ende beständig. Sie wird von steter Gegenwart sein, gestützt durch die leere Nabe, die verborgene Wurzel, das tiefe Wasser, und das heißt durch die Nicht-Gegenwart oder die Nicht-Präsenz in ihrer Mitte als »anwesendem Ursprung«.

2. GLEICHNISSE AUS DEM ›ZHUANGZI‹

Die Bilder des *Daodejing* sind in ihrer Symbolik eng miteinander verknüpft, aber sie sind knapp und gewissermaßen »roh«, also nicht zu einer stringenten philosophischen Erzählung verwoben. Das ist im *Zhuangzi* und den darin enthaltenen Gleichnissen ganz anders. Diese Gleichnisse sind, wenn man sie genau liest, ein sorgfältig komponierter literarischer Ausdruck recht komplexer philosophischer Gedankengänge. Die Strukturen und Motive, die in den Bildern des *Daodejing* vorgeprägt worden sind, finden hier einen ganz neuen Ausdruck. Aber dabei wird die im Bild des Rades angelegte Philosophie nicht grundlegend verändert, sondern »nur« breiter und auch durchaus gewitzter ausgestaltet.

c. *Die Freude der Fische – oder: Glückloses Glück*

Das kurze, aber bekannte Gleichnis aus dem *Zhuangzi* über »die Fröhlichkeit der Fische« (*yu zhi le*) berichtet von einem Disput zwischen Zhuangzi und seinem Freund und philosophischen Opponenten Huizi anlässlich eines Spazierganges.⁴⁷

Zhuangzi und Huizi spazierten (you) auf der Brücke über den Hao-Fluss. Zhuangzi sagte: »Die Elritzen kommen heraus und tummeln (you) sich sorglos! Das ist die Fröhlichkeit der Fische.« Huizi entgegnete: »Du bist kein Fisch. Wie kannst du die Fröhlichkeit der Fische erkennen?« Da antwortete Zhuangzi: »Du bist nicht ich. Wie kannst du erkennen, dass ich die Fröhlichkeit der Fische nicht erkenne?« Und Huizi erwiderte: »Ich bin nicht du, also erkenne ich dich gewiss nicht. Und du bist gewiss kein Fisch, und damit ist völlig klar, dass du die Fröhlichkeit der Fische nicht erkennst.« Zhuangzi sagte darauf: »Bitte gehe noch mal zu deinem Ausgangspunkt zurück. Als du mich fragtest, wie ich die Fröhlichkeit der Fische erkennen könne, da hast du doch schon erkannt, dass ich sie erkenne, indem du fragtest. Ich erkenne sie hier von der Brücke herab!«

Wie viele andere Gleichnisse im *Zhuangzi* arbeitet auch dieses mit einigen Wortspielen, die in vielen Übersetzungen unberücksichtigt bleiben. Das zentrale kommt bereits im ersten Satz vor und ist wichtig für das Verständnis der ganzen Geschichte. Genau wie Zhuangzi und Huizi sorglos herum spazieren, tummeln sich die Fische sorglos. Für »spazieren« und »(sich im Wasser) tummeln« steht im Chinesischen dasselbe Wort: *you*.⁴⁸ Es ist zugleich der daoistische *terminus technicus* für ein völlig zufriedenes »Aufgehen« im eigenen »Stand«, in der augenblicklichen Seinsweise. Es ist die Bezeichnung dafür, dass sich ein »Individuum« seiner Seinsweise, seiner »Rolle«, seinem Segment im Geschehensganzen total hingibt. Von diesem Wortspiel – der Verwendung desselben Ausdrucks für das »Herumstreifen« der Menschen und Fische – ausgehend,

löst sich, wie man sehen wird, schließlich auch die Wortspielerei des eigentlichen Dialogs zwischen Zhuangzi und Huizi auf.

Das Wortspiel dieses Dialogs baut auf der (im Deutschen glücklicherweise gut wiederzugebenden) Doppelbedeutung der ersten Frage Huizis auf, die den philosophischen Streit eröffnet: »Wie kannst du die Fröhlichkeit der Fische erkennen?« Dies kann ja zunächst einmal, wie es auch offenbar von Huizi gemeint ist, eine rhetorische Frage sein und somit bedeuten: »Wie solltest du überhaupt in der Lage sein, die Fröhlichkeit der Fische zu erkennen?« Huizi will damit also anscheinend nur bestreiten, dass Zhuangzi überhaupt etwas über die Fische erkennen kann. Damit spricht Huizi ein erkenntnistheoretisches Problem an: Wie ist Erkenntnis von anderen Seinsformen möglich?

Zhuangzi geht nun zuerst auf diese Frage ein und unterliegt dabei scheinbar in der Diskussion. Offenbar läßt sich Huizis Einwand nicht widerlegen, dass es von einer »erkenntnistheoretischen« Perspektive aus gesehen sehr problematisch ist, Einsichten in andere, fremde Seinsformen, wie die der Fische, zu behaupten.

Mit seinem letzten Satz aber dreht Zhuangzi den Spieß um und macht die Doppelbedeutung der anfänglichen Frage Huizis deutlich. Er fasst diese Frage jetzt etwas anders auf und weniger »philosophisch« – nämlich so, dass Huizi, indem er sagt »Du bist kein Fisch. Wie kannst du die Fröhlichkeit der Fische erkennen?« nur aus Unwissenheit die »dumme« Frage stelle, wie und wodurch Zhuangzi diese Freude der Fische erkenne, die er, Huizi, nicht sehe.

Zhuangzi versteht Huizis Frage nun nicht mehr streng erkenntnistheoretisch. Er versteht sie als konkrete Frage danach, wie man die Fröhlichkeit dieser Elritzen erkennen kann. Und darauf gibt er die »einfache« und spöttische, aber auch wiederum doppeldeutige Schlussantwort: Ich erkenne sie hier von der Brücke aus! – Ich erkenne die Fröhlichkeit der Fische von hier oben aus, indem ich gerade hier oben stehe.

Diese Antwort ist aber nicht nur spöttisch, sondern hat

einen »tieferen« Sinn. Dieser tiefere Sinn hat mit dem anfänglichen Wortspiel um *you* zu tun: das menschliche Spazieren und das Tummeln der Fische. Dies erklärt wiederum der Kommentar des *Zhuangzi*-Herausgebers Guo Xiang:⁴⁹

Nun, wo hinein die Dinge geboren sind und wo sie zufrieden sind: diesen Ort können Himmel und Erde nicht ändern, und diesen Stand können Yin und Yang nicht rückgängig machen. Deshalb kann es kaum wunderbar genannt werden, wenn man ausgehend von dem, worin das auf das Land Geborene zufrieden ist, dasjenige erkennt, worin das ins Wasser Geborene fröhlich ist!

Mit Guo Xiang können wir den Witz Zhuangzis verstehen: So, wie Zhuangzi auf der Brücke spaziert (*you*) und als Mensch völlig aufgeht in seiner Seinsweise, so gehen auch die Fische, die sich im Wasser tummeln (*you*), in ihrer Seinsweise völlig auf. So ist Zhuangzi am Land zufrieden und folgert daraus, dass die Fische auf ihre Weise im Wasser fröhlich sind. Denn menschliches Spazieren und das Tummeln der Fische im Wasser ist bei den Daoisten wortwörtlich eben auch »in seiner Seinsweise aufgehen«: *you*. Auch im Deutschen kann man ja ähnlich sagen: »sich wie ein Fisch im Wasser fühlen«. Und damit ist dann nicht gemeint, dass man beansprucht, genau die spezifischen Empfindungen eines Fisches selbst zu haben, sondern vielmehr »nur«, dass man sich »ganz in seinem Element« fühlt. Und das wollte auch Zhuangzi sagen. Er wollte nicht behaupten, er habe nun genau erkannt, wie Fische Fröhlichkeit empfinden. Er wollte sagen: Ich fühle mich in meinem Element »wie ein Fisch im Wasser« da unten. Und die Fische sind in ihrem Element offenbar fröhlich, so, wie ich in meinem zufrieden bin. Deren Fröhlichkeit und meine Zufriedenheit sind dabei nicht dasselbe – sondern durchaus grundverschieden voneinander. Aber gleichzeitig geben wir uns jeder nach seiner Art ganz »mit dem Stand zufrieden, in den wir geboren sind«, wie man in Anlehnung an Niklas Luhmann sagen kann.⁵⁰

In Anlehnung an den Schmetterlingstraum kann man aber

auch sagen: Genau so, wie der Schmetterling im Traum ganz und gar ein Schmetterling ist und deshalb zufrieden, und wie der wache Zhuang Zhou ganz und gar Zhuang Zhou ist und deshalb zufrieden, so sind auch die Fische im Wasser und Zhuangzi auf der Brücke ganz und gar »in ihrem Element« und deshalb zufrieden. Weil man im Traum ganz zufrieden sein kann, kann man wissen, dass man es auch im Wachen sein kann. Und weil man auf der Brücke ganz und gar zufrieden sein kann, kann man wissen, dass man es auch im Wasser sein kann.

Im Gleichnis von der Freude der Fische heißt Glück, in einem Stand zufrieden zu sein oder ganz und gar in einer Seinsweise »aufzugehen«. Das gilt für Fische ebenso wie für Schmetterlinge und Zhuang Zhous. Dieses Glück aber bedeutet nun keinesfalls, dass alle tatsächlich immer nur einfach emotional glücklich sein sollen. So, wie die Fische sich im Wasser in ihrem Element »verlieren«, »verliert« sich auch ihr Glück. Ihr Glück ist glückloses oder wunschloses Glück. Aus der daoistischen Sicht ist daher dieses perfekte Glück letztlich kein »empfundenenes« Glück – und das Unglück, wenn man ganz darin aufgeht, ist genauso wenig ein »empfundenenes« Unglück. Beides sind partikuläre Seinsphasen oder Seinssegmente, die sich ereignen, von denen der Daoist aber »im Herzen unberührt« bleibt. Deshalb sagten die Daoisten auch: »Die höchste Fröhlichkeit ist es, keine Fröhlichkeit zu haben.«⁵¹ Inmitten der Seinsphasen vergisst der Daoist sein Glück und sein Unglück, indem er sich selbst vergisst. Er wird dann zur »leeren Mitte« im Wechsel der Seinssegmente, zur Nabe im perfekten Lauf der Geschehnisse.⁵²

II. THEMEN

Die daoistischen Bilder sind Anschauungsmaterial zur Übung in daoistischer Praxis und haben eine didaktische Funktion. Ausgehend von diesen Bildern, kann der Daoist lernen, sich nach dem Muster des Dao zu schulen und sich nach dem Vorbild des Heiligen und der Ordnung, die er stiftet, zu transformieren. In Anlehnung an das Bild des Rades gesprochen, mag man sagen, man kann lernen, in die Mitte des Kreises zu gelangen und einen Kreislauf in Gang zu halten.

Gebiete, in denen die Daoisten eine solche Schulung für besonders förderlich hielten, waren, wie gesagt, das Feld der politischen Praxis und das der Kultivierung des körperlichen Organismus. Begreift man das daoistische Denken als Bauanleitung, um in Staaten und Körpern Ordnung zu schaffen, so ist mit den daoistischen Verhaltensvorschriften zugleich eine Art Bauplan von Staaten und Körpern verknüpft. Das daoistische Denken stellt dementsprechend Entwürfe von diesen, aber auch vielen anderen Gebilden oder »Themen« bereit.

I. DER STAAT

Im *Zhuangzi* spielt die Politik meist keine wichtige Rolle, vielmehr enthält dieses Werk eine ganze Reihe von Textstellen, in denen politische Herrschaft und die Amtsübernahme in politischen Geschäften lächerlich gemacht werden. Ein Beispiel dafür ist die folgende Geschichte, die von Zhuangzi und seinem bevorzugten Dialogpartner Huizi, der schon im Gleichnis von der Freude der Fische auftrat, erzählt:⁵³

Als Huizi Minister im Staat Liang wurde, da wollte Zhuangzi dort hingehen, um ihm einen Besuch abzustatten. Jemand wandte sich an