

PS- Arbeit aus Philosophie der Achsenzeit
SS 2002

Lehrveranstaltungsleiter: Ao. Univ.-Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

Verfasser: Scherfler Martin

A9906013

Studienkennzahl:

387/296

Zhuangzi:

Person und Werk

Ein kleiner Spaziergang in der Bilderwelt des
Daoismus

Inhaltsverzeichnis:

1. Einleitung	S. 3-4
2. Zur Person von Zhuangzi	S. 4-7
3. Daoistische Grundbegriffe	S. 7-10
4. Leben und Tod	S. 11-12
5. Handwerk und Kunst	S. 13-14
6. Ethik	S. 14-167
7. Sprache und Denken	S. 16-18
8. Mythologie des Zhuangzi	S. 18-19
9. Resümee	S. 20-21
10. Bibliographie	S. 21

1. Einleitung

Wer ist Zhuangzi? Was ist sein Denken? Wie ist sein Stil? Wie verhält er sich zu anderen philosophischen Denkrichtungen des antiken Chinas? Diese Fragen stehen am Beginn dieser Arbeit und ich werde versuchen auf sie einzugehen und sie nach meinen Möglichkeiten zu beantworten. Ich habe die Arbeit nach bestimmten Themen unterteilt wie sie aus der abendländischen Philosophie bekannt sind. Diese Themen kommen natürlich auch alle explizit im Buch Zhuangzi vor jedoch nicht in der Form einer kapitelhaften Systematik. Eine solche Systematik ist im Grunde etwas, so glaube ich, was dem Charakter von Zhuangzi nicht entspricht, sie ist jedoch für eine einführende Beschäftigung dieser Art, wie ich sie hier vorhabe trotzdem sinnvoll. Also der Aufbau des Buches Zhuangzi ist nicht systematisch, und die von mir gewählten Themenbereiche überschneiden und überlagern sich somit in den einzelnen Kapiteln des Zhuangzi.

Was die Schreibweise der chinesischen Wörter betrifft, so habe ich mich an die von der Volksrepublik China verordnete System dem Pinyin gehalten. Diese Wahl viel aus pragmatischen Gründen, da ein Großteil der Literatur mit der ich arbeitete ebenfalls dieses System verwendet. Bei Zitaten jedoch halte ich mich an die jeweilige Schreibweise des Autors, somit wird man im Text auf unterschiedliche Schreibversionen ein und der selben Bezeichnungen stoßen. Im zweiten Kapitel versuche ich kurz und nur ganz grob wesentliche historische Hintergründe von Zhuangzis Leben und Werk wieder zu geben. Das ganze ist äußerst skizzenhaft und unvollständig. Aber so glaube ich, habe ich doch einige Hinweise eingebracht um Zhuangzi in einen entsprechenden zeitlichen Kontext begegnen zu können. Im dritten Kapitel gehe ich auf drei wesentlich Grundbegriffe, welche für das daoistische Denken so typisch sind ein. Diese sind: Das Dao, das Prinzip des Wu Wei und das Tê. Es sei hier schon darauf hingewiesen, dass diese Begriffe auch in anderen philosophischen Schulen des chinesischen Kulturraumes eine zentrale Bedeutung haben. Jedoch und das ist wichtig, wechselt ihr konkreter Sinn oft von Schule zu Schule und deshalb ist Vorsicht bei der Interpretation geboten. Im Kapitel vier gehe ich auf die Bedeutung von Leben und Tod bei Zhuangzi ein. Dies ist für mich eine deutliche Konfrontation mit „alteuropäischen“ Gedankengut und deshalb um so spannender. Die Frage was die Phänomen Leben und Tod bedeuten, ist eine ewig aktuelle, dies vor allem auch in einer „postmodernen“ Gesellschaft, in einer Gesellschaft wo der Tod in der Öffentlichkeit „tot-geschwiegen“ wird. Die Antworten die Zhuangzi gibt verblüffen und erscheinen oft paradox. Aber gerade das Paradoxe ist immer wieder ein Verstehenskatalysator im Denken von Zhuangzi. Denn Zhuangzi benutzt das Paradoxon um dem im toten Kategorien gefangenen Geist des Menschen zu durchlöchern. Der menschlichen Geist wird somit frei gemacht für die intuitive Erkenntnis.¹ Es bleibt zu Fragen inwieweit sie uns eine Hilfe leisten können. Eine Hilfe im Umgang mit dem Unbegreiflichen. Der Frage: „Woher kommen wir? Und wohin gehen wir?“ Im fünften Kapitel werde ich auf das Thema Kunst und Handwerk zu sprechen kommen. Es wird sich

¹ Diese paradoxen Aussagen gingen später in die zenbuddhistischen Koans eine und bilden dort ein wesentliches Element um den Schüler zu Erkenntnis zu treiben.

herausstellen, dass diese Trennung nicht an klaren Fronten verläuft. Kunst und Handwerk sind eigentlich für einen Daoisten nicht zu trennen². Dies deshalb, da es für einen Daoisten nicht in erster Linie um das fertige Produkt, um das geschaffene Kunstwerk geht, sondern es geht vor allem um dem Akt des Schaffens. Die profanste handwerkliche Tätigkeit oder auch die hoch geschätzte Kunst haben ein und den selben Stellenwert, wenn der Tätige, das zu Tätigende und der Akt des „Tätigseins“ zu einer Einheit verschmelzen. Dies geschieht dann, wenn der Akteur, der Künstler oder Handwerker in Übereinstimmung mit dem Fluß des Dao tätig schaffend ist.

Das Thema Ethik wird in Kapitel sechs behandelt. Die Antworten die Zhuangzi auf Fragen der Ethik gibt, sind immer auch als eine Antwort auf den Konfuzianismus und den Moismus zu lesen. Und transformiert in die Gegenwart wo die Frage über die universelle Gültigkeit der Menschenrechte in einen heißen Diskurs zwischen „modernen“ und „postmodernen“ Vertretern ausgefochten wird, haben die Antworten von Zhuangzi noch zusätzliche Brisanz. Eines sei hier schon verraten, mir scheint es, das Zhuangzi sich eher der postmodernen Auffassung zuordnen ließe. Obwohl er sich auf ein alles Ordnende Prinzip dem Dao beruht steht er nicht für eine normierte Einheitlichkeit, oder für eine große Geschichte, sondern Zhuangzi plädiert für Verschiedenheit. Für eine Vielfältigkeit wie sie auch in der Natur zu finden sei und für eine Ordnung möglichst ohne bürokratisches Eingreifen. Im Kapitel sieben versuche ich der Frage nachzugehen inwieweit Zhuangzi als Mystiker zu verstehen ist. Immer wieder finden sich im Buch Zhuangzi Hinweise auf Atemtechniken, auf bestimmte Arten von Körperstellungen und auf meditative Versenkungen. Und auch das Handeln in Übereinstimmung mit dem Dao, das Prinzip des Wu Wei ist, so glaube ich als eine Art der „unio mystica“ zu interpretieren.

Zum Buch selbst muss man sagen, dass es in einer spielerischen Form geschrieben ist und voller Humor steckt. Die Sprache, soweit die Übersetzung es wieder gibt, scheint mir um die Ideen und Gedankentiefen zu tanzen ohne sie einzunehmen. Strikt wird es vermieden die Aussagen an den Dingen festzumachen und sie in ein geordnetes System zu pressen. Das bewahrt den Anekdoten eine besondere Lebendigkeit, ja Heiterkeit. Und schützt davor sie in die Dualität eines entweder oder zu stellen. Das Zhuangzi bleibt im Paradoxen und ermöglicht gerade deshalb eine Vielzahl von Anschlußmöglichkeiten.

2. Zur Person von Zhuangzi: Werk und Leben

Zhuangzi (oder Meister Zhuang wie er auch genannt wird) wurde um das Jahr 369 v. u. Z. Chr. geboren und starb ca. gegen 286 v. u. Z. Er stammte aus einem Distrikt des nördlichen Staates Song. Es gibt nur wenig Anhaltspunkte

² Ich möchte hier darauf verweisen, dass auch viele Künstler im Mittelalter bis ins Barock sich eher als Handwerker verstanden den als Künstler. So zum Bsp. Johann Sebastian Bach, der sein Wissen und Können aus einer langen „Handwerks-Tradition“ seiner Familie schöpfen konnte. Oder auch Michelangelo verstand sich eher als Handwerker oder als Wissenschaftler den als Künstler.

über sein Leben und alle Daten sind kaum stichhaltiger als die für die Existenz eines historischen Laozi. Und die stichhaltigen Beweise für die Existenz von Laozi sind praktisch gleich Null. Dennoch brachte es der Große Historiker Sima Qian um das Jahr 104 v. u. Z. eine Art Biographie des Zhuangzi zustande. Zur Zeit Zhuangzi's entstand in China eine dem griechischen Sophismus vergleichbare Dynamik. Es gab viele wandernde Philosophen, welchen an den einzelnen Königshäusern der Provinzen ihre Dienste darboten. Zhuangzi wird von Sima Qian als äußerst sprachgewandt beschrieben. Als ein Meister des Stils und Ausdrucks, der Analogien und Anspielungen benutzte um die Konfuzianer und Mohisten lächerlich zu machen. Zhuangzi wird als äußerst unkonventionelle Person dargestellt die sich nichts aus sozialen Status und materiellen Komfort machte. Es heißt, dass er zerlumpte Kleider trug und seine Schuhe mit Schnüren zusammenband, damit sie nicht auseinanderfielen. Und obwohl er arm war, hielt Zhuangzi sich keinesfalls für unglücklich (vgl. Maier 1998, S. 35)

Nan-hua-chên-ching oder wie es ins Deutsche übersetzt heißt: das wahre Buch der südlichen Blüten wurde nach einem kaiserlichen Erlass 742 n. Chr. zusammengestellt und besteht aus 33 Kapiteln bzw. Büchern. Heutzutage spricht man aber von Zhuangzi um diese Werk zu bezeichnen. Das heißt Zhuangzi ist sowohl der Name des angeblichen Autors als auch die Bezeichnung für das Buches selbst. Manche Quellen sprechen auch dafür anzunehmen, dass das Zhuangzi ursprünglich aus 52 Kapiteln bestand. Bekannt ist, dass Gou Xiang (gestorben 312 n. u. Z.) der bekannteste und wohl auch bedeutendste Kommentator des Zhuangzi war. Auch ist zu vermuten, dass viele Kommentare des Gou Xiang in die ursprüngliche Texte Eingang gefunden haben. Es lässt sich nach Meinung der Sinologen nicht genau sagen, ob Zhuangzi tatsächlich der Autor all dieser 33 Kapiteln ist. Vor allem, weil die Struktur und Sprache der einzelnen Kapiteln divergiert. Weiters kommen im Zhuangzi Ereignisse und Personen vor, welche zeitlich erst nach Zhuangzi Lebzeiten anzusetzen sind. Eines steht jedoch fest, nämlich dass das Buch Zhuangzi erst nach dem Tode von Zhuangzi zusammengestellt wurde.

Das Werk ist meist in Dialogform aufgebaut. Zhuangzi bedient sich oft der Gestalt des Konfuzius um daoistisches Gedankengut zu erklären. Wobei es dann immer so endet, dass Konfuzius der daoistischen Lebensweise, den konfuzianistischen Ideen als überlegen anerkennt. Das Denken Zhuangzis kann nicht systematisch erfasst werden, das wurde das intuitive, spontane Denken, auf welches Zhuangzi so wert legte unberücksichtigt lassen. Absicht von Zhuangzi dürfte es gewesen sein das menschliche Denken zu durchlöchern und die Rationalität durch Intuition zu ersetzen³.

Die Bedeutung des Zhuangzi liegt somit nicht so sehr im philosophischen Gedankengut oder System, sondern ist von unschätzbarem Wert als literarisches Sammelbecken und Gedankenanker. Aber auch das sollte hier erwähnt werden, wenn Zhuangzi auch Zweifel an der menschlichen Vernunft anbrachte, ganz für nutzlos hielt er sie dennoch nicht. Man kann sagen

³ Diese Idee der Spontanität, der Intuition findet sich auch im Zenbuddhismus. Der Zenbuddhismus hat viele Ideen aus dem Daoismus entlehnt und teilweise weiterentwickelt.

Meister Zhuang benutzt den Verstand, um den Verstand an den ihm angemessenen Platz zu stellen. Er wollte aufzeigen, dass eine all zu große Abhängigkeit von der Sprache und eine zu feste Bindung an den Verstand nur die Flexibilität des Denkens und des Verstehens beeinträchtigt. Dazu habe ich ein besonders plakatives Zitat gefunden. Dieses gibt gleich zwei wichtige Hinweise, erstens die erwähnte Skepsis gegenüber der Nützlichkeit von Sprache die Wirklichkeit zu „fangen“. Und zweitens zeigt es die kraftvolle aber spielerische Bilderwelt die einem im Zhuangzi immer wieder entgegentritt.

Mit einer Reuse fängt man Fische; hast du den Fisch gefangen, kannst du die Reuse vergessen. Eine Schlinge braucht man zum Fangen von Kaninchen; ist das Kaninchen gefangen, kannst du die Schlinge vergessen. Mit Wörter fängt man Ideen ein; hast du die Ideen erst einmal begriffen, kannst du die Wörter vergessen. Wo finde ich nur einen Menschen, der die Wörter zu vergessen weiß, so dass ich einige Worte mit ihm wechseln könnte?(Zhuangzi Kap. 26/13)

Seine Abwehr gegen eine strikte Rationalität hängt auch mit der historischen Entwicklung der Philosophie zu jener Zeit zusammen. Wie oben schon erwähnt kam es in China um das 4 Jh. v. u. Z. zu einem dem griechischen Sophismus ähnlichem Phänomen. Es entstanden viele Schulen (z. B. Moisten, Konfuzianer) die versuchten sich gegenseitig anhand und mit Hilfe von rhetorischen Fähigkeiten und möglichst weitgehend logisch geschlossenen Denksystem auszuspielen.

Ähnlich wie Sokrates bei den Griechen sich auf den Deimeom beruft, setzt Zhuangzi auf die Intuition. Indem er die Rationalität auf den Kopf stellte und sich darüber lustig machte spielte Zhuangzi eine wichtige Rolle dabei, dass sich dieses strikte Verstandesdenken in China später nicht richtig durchsetzen konnte.

Meister Zhuangzis Philosophie unterscheidet sich von der seiner Zeitgenossen durch die strikte Ausrichtung auf das Individuum, anstatt auf die Gruppe. Das heißt er glaubte nicht, das Glück durch staatliche Gewalt bzw. Verwaltung zu erreichen sei, sonder in erster Linie von jedem Individuum für und von sich selbst. Staatliche Verwaltung versuchen dem Einzelnen hingegen eine künstliche Uniformität aufzuzwingen. Dies läuft jedoch der Natur des Menschen seiner ungeheuren Vielfalt zuwider und führe nur zu größerem Kummer.

Auch in der Moralität, sowie in allen Gesetzen, Institutionen und Regierungen sieht er denn Zweck, die Natur der Vielheit gegen eine Uniformität zu ersetzen. Auch, wenn die ursprüngliche Absicht eine gut gemeinte war, fuhr dies laut Zhuangzi nur zu Gewalt und Kummer, nicht aber zu innerem Glück. Er legte generell besonderen Wert darauf sich in keiner Angelegenheit in den Lauf der Dinge d.h in den Fluß des Daos einzumischen.

Der Herr des Südmeeres war Hastewas, der Herr des Nordmeeres war Kannste, und der Herr der Mitte war Ungestalt. Hastewas und Kannste trafen

sich oft im Land von Ungestalt, und Ungestalt begegnete ihnen stets äußerst zuvorkommend. Hastewas und Kannste wollten Ungestalt seine Freundlichkeit entgelten und sagten sich: „Alle Leute haben sieben Löcher zum Sehen, Hören, Essen und Atmen. Ungestalt alleine hat keines. Wir wollen ihm eine paar Löcher bohren.“ So bohrten sie jeden Tag ein Loch, und am siebten Tag starb Ungestalt. (Zhuangzi Kap. 7/7)

Diese Anekdote zeigt, wie unheilvoll das „die Natur-Verändern-Wollen“ ausgehen wird. Dieser schlechte Ausgang ist gewissermaßen vorprogrammiert, auch dann, wenn man grundsätzlich mit guter Absicht ans Werk gegangen ist. Zhuangzi lehrt das Handeln in völliger Übereinstimmung mit dem Dao. Das Wu Wei oder „Nicht-Handeln“ sind weitere wichtige daoistische Begriffe und werden im folgenden Kapitel kurz erläutert.

3. Daoistische Grundbegriffe

a.) Dao:

Der philosophische Ausgangspunkt von Zhuangzi ist das Sein, das Ganze welches hinter den Seienden, den Vielen zu suchen sei. Hier gibt er sich die Hand mit antiken griechischen Philosophen wie z. B. Parmenides oder Heraklits (Gedanke der Einheit). Aber auch die indische Idee des Brahman, der Allseele könnte man als den selben Ausgangspunkt beschreiben. Das Sein ist das Sein alles Seienden und insofern in allem Seienden vorzufinden

„Alle Einzeldingen gehen hervor aus dem Nicht-so-Sein. Das Sosein vermag nicht aus sich selbst So-Sein zu bewirken, es geht notwendig hervor aus dem Nicht-so-Sein. Das Nicht-so-Sein ist eins mit sich selbst“ (Zhuangzi Kap. 23/3).⁴

Ein zentraler Gedanke bei Zhuangzi ist somit der des Einen. Alles Seiende d.h. die Vielfältigkeit der einzelnen Dinge ist eins und geeint im Sein. Wir erfahren uns als seiend als im Sein begriffen. Dieses Sein ist aber nicht bloß das eigene Sein, das Seine eines einzelnen Individuums, sondern das Sein schlechthin. Das Sein hat nach Zhuangzi keine Teile, es ist einziges Sein ist ungeteilt und unteilbar dies sowohl zeitlich als auch räumlich. Das heißt, das Sein das einen Denker wie Zhuangzi vor 2000 Jahren begegnete ist nicht anders als das Sein das wir heute erfahren. Das Sein ist unberührt von Zeit und Raum nur das Seiende ist es welche den Transformationen unterliegt. Die Erkenntnis des Einen verändert den Erkennenden, sie bewirkt in seinem Inneren Ruhe und Frieden. Damit dies geschieht muß der Erkennende aber zuerst seine Ichbezogenheit überwunden haben.

Diese Aufgabe des Ich´s bildet die Voraussetzung der philosophischen Mystik des Zhuangzi und wird durch besondere Übungen, durch Formen der

⁴ Dieses Zitat habe ich aus einer Sekundärliteratur übernommen und geht auf eine Übersetzung von Buber M. (1912) zurück. Sekundärliteratur ist: Chuang-tse: *Die Welt*; Alber, Karl und Xue, Hua (Hg.), Verlag Dr. Josef Röll, Dettelbach 1996: S. 24 .

Das Zitat findet sich aber nicht in der Übersetzung des Zhuangzi von Victor H. Maier.

Askese erreicht. Der Philosophierende lebt aber nicht nur im Zustand der Erfahrung des Einen, sondern immer zugleich auch in der Vielheitswelt, folglich befindet sich sein Bewußtsein in einer Spaltung. Es geht nach Zhuangzi allen Menschen eigentlich immer nur um das Eine. Der Alltagsmensch weis davon allerdings nichts. Dieser richtet sein bewußtes Streben immer nur auf das Seiende, auf einzelne Dinge. Wenn er aber das von ihm erstrebte Einzelne erreicht hat, muß er feststellen, dass er damit gar nicht oder doch nur vorübergehend zufrieden ist. Denn in Wahrheit hat er unbewußt doch immer nur hinter den Vielen das Eine gesucht, nämlich das Sein hinter dem Seienden. Das im Seienden anwesende Sein ist aber wesenhaft verschieden vom Seienden, so dass es auch als „nichtsseiend“ bezeichnet werden kann.

Das Seiende unterliegt ja der Zeit und somit der Vergänglichkeit, Vergehendes kann aber niemals zur Glückseligkeit führen. Glückseligkeit welche von den Menschen erstrebt wird kann nur das intuitive Erkennen und Wissen des Einen, des Dao erreicht werden. Wobei Wissen im Daoismus immer ein höchst praktisches Tun, ein „Wissen-wie“ (savoir) bedeutet. Es bedeutet nicht ein bloßes intellektuelles Verständnis, oder eine reine transzendente Erfahrung, sonder Wissen und Erkenntnis ist praktisch und immanent.

Immer wieder wird in diesen Zusammenhang angedeutet, dass die Weisen des Altertums diese Spaltung von Sein und Seienden in eine perfekte Harmonie gebracht hätten und damit als eigentlich wahre Menschen zu gelten haben. Die Erfahrung des Einen muß bei Zhuangzi immer in Zusammenhang gesehen werden mit dem Begriff des Dao. Über das Dao heißt es bei Zhuangzi:

„Es ist gütig und treu, aber es äußert sich nicht in Handlungen und es hat keine äußere Gestalt. Man kann es mitteilen, aber man kann es nicht erfassen. Man kann es erlangen, aber man kann es nicht sehen. Es ist als unerzeugt sich selber Wurzel. Ehe Himmel und Erde waren, bestand es von Ewigkeit. Geistern und Göttern verleiht es Gestalt. Himmel und Erde hat es erzeugt. Es ist höher als der Zenit und ist (doch) nicht hoch. Es ist unterhalb der sechs Flächen⁵ und ist doch nicht tief. Es ging der Entstehung von Himmel und Erde voraus und ist doch nicht lange her. Es ist älter als das entfernteste Altertum und ist (doch) nicht alt (Zhuangzi Kap. 6/1)⁶

An dieser Paradoxie, an dieser logisch unmöglichen Formulierung von sich ausschließenden Attributen, welche versuchen sich gemeinsam Hand in Hand das „Sein“ in Worte zu kleiden und doch schon von Anfang an gescheitert sind, zeigt sich ein wesentliches Charakteristikum der daoistischen Philosophie und Sprachgewandtheit Zhuangzis. Das Seiend in Kategorien gepresst und auf den „Punkt“ gebracht ist nicht das Seiende, das Dao. Das Sein von dem gesprochen wird ist eine Akzidenz, etwas Seiendes mit einem notwendigen Gegenpart und somit nicht das „Eine“.

Die daoistische Philosophie ist im Grunde keine welche versucht die letzte unergründliche Wahrheit zu beweisen und offenzulegen, sondern es geht

⁵ Die sechs Flächen bestehen aus den vier Himmelsrichtungen sowie Zenit und Nadir

⁶ Zit.

darum Mittel und Wege zu finden um ein glückliches Leben im Einklang mit den Gesetzen und Wandlungen der Natur zu leben. Wenn im Kontext daoistischer Gedanken von Natur die Rede ist, dann ist dies nicht als Widerpart zur Kultur zu verstehen wie es in unserem Sprachgebrauch üblich ist. Es gibt keine festen Grenzen zwischen Natur und Kultur, die Kulturwelt ist unmittelbar eingebunden in die natürliche Welt d.h. vor allem in die Welt der Wandlungen, der Transformation, des ständigen Fließens.

„Im alten China war das Dao nicht nur für die daoistischen Schule, sondern auch für alle anderen Denkrichtungen ein Leitbegriff, an dem sich die Experte, die Philosophen und Berater der Herrscher orientieren mußten, wenn sie sich an den intellektuellen Diskursen beteiligen wollten“ (Möller 2001, S. 30). Der Begriff des „Dao“ ist ohne Zweifel der Schlüsselbegriff in der daoistischen Gedankenwelt, dem entsprechend weit und ungenau ist sein Bedeutungshorizont. „Einerseits wird es gebraucht als ein Synonym für das Naturgesetz (Dao des Himmels), als Verhaltensideal, als der große Weg oder auch als Schicksal. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Tao ist „der Weg“, „Pfad“ (Kaltenmarkt 1981, S.45). Das Dao ist der Weg hinter allen Wegen, Es gibt auch eine Vielzahl von „Mikro-Daos“ welche in den unterschiedlichsten Lebensbereichen wie z. B. Politik, Kunst und Handwerk, Kriegführung angesiedelt sind. Weiters ist oft von einem Dao der Erde und von einem Dao des Himmels die Rede und alle diese „Mikro-Daos“ sind Abbilder des einem Daos sie stehen in Analogie zu dem „großen Dao“. Das Dao ist die Mitte des Universums, welche alle Wechselwirkungen und Gegensätze, alle Zeichen und Eigenschaften in sich aufhebt. Das Dao ist aber zugleich das Zentrum als auch die Totalität. Bei Laozi und in der Nachfolge auch bei Zhuangzi ist Dao aber nicht bloß nur ein Ordnungsprinzip, sondern es wird zu unbeschreiblichen Wirklichkeit aus der das gesamte Universum entspringt, zur Mutter der Welt. Man sieht schon wie widersprüchlich und überdeterminiert diese Beschreibungen des Daos sind. Daraus läßt sich auch leicht erklären, dass die Daoisten immer wieder die Unzulänglichkeit der Worte den Kosmos und seine Geheimnisse angemessen zu erklären betonten. Dazu heißt es im 25. Kapitel des Daodejing:

*Ich kennen nicht seinen Namen.
Man bezeichnet es als Dao.
Wäre ich gezwungen ihm einen Namen zu geben,
sagte ich „Größe“.
„Fortgang“ heißt „Ferne“.
„Ferne“ heißt „Wende“.*

*Das Dao ist groß.
Der Himmel ist groß.
Die Erde ist groß.
Der König ist auch groß.
Im Staat gibt es vier Größen- und der König besitzt die Einheit darin.
Dem Menschen ist die Erde Gesetz.
Der Erde ist der Himmel Gesetz.
Dem Himmel ist das Dao Gesetz.
Dem Dao ist der eigen Lauf (ziran) Gesetz*

Das Dao ist demnach das sich selbst erschaffende Prinzip eine Art „perpetuum mobile“ oder wenn man will ein autopoietisches System, welches alle Teile aus denen es besteht aus sich selbst heraus erschafft. Aber weites ist das Dao auch die Grundlage aller anderen Dinge im Kosmos. Wie man hier sieht stellt sich für die Daoisten die Frage nach einem Anfang und Ende der Zeit, wie es in der abenländisch-christlichen Tradition so wichtig ist, überhaupt nicht. „Anfang und Ende gibt es nur für einzelne Segmente innerhalb des sich drehenden Zeitrades. Phasen kommen und gehen der Zeitwandel aber bleibt“. (Möller 2001, S. 121).

b.) Wu Wei

Wu Wei wird übersetzt mit Handeln durch Nicht-Handeln, Nichtvorhandensein von Tun oder „Nichttun“. Diese Begrifflichkeit ist etwas verwirrend denn das bedeutet nicht ein „laissez faire“ und auch keine vollkommene Abkehr von Handlungen. Derjenige der Wu Wei praktiziert begibt sich in das unbewegte Zentrum und ermöglicht erst so alle Handlungen und Tätigkeiten. Derjenige der nach dem Prinzip des Wu Wei handelt, ist in völliger Harmonie mit dem großen Dao und vermag ähnlich wie das Dao alles aus sich hervorzubringen.

Indem man den Begabten nicht auszeichnet, vermeidet man Zwistigkeiten im Volk. Indem man schwer zu erlangende Güter nicht wertschätzt, bewirkt man, dass das Volk nicht stiehlt. Indem man nicht zeigt, was Begierde auslöst, bewirkt man, dass das Bewußtsein des Volkes nicht verwirrt wird. Führt darum der Heilige die Regierung, so leer er die Herzen und füllt er die Bäuche. Er schwächt den Willen und stärkt die Knochen und bewirkt damit stets, dass das Volk ohne Wissen und ohne Begierde ist. Er achtet darauf, dass jene, die Wissen haben, nicht einzugreifen wagen. Übt er so das Wu Wei, so gibt es nichts, das nicht in seine Ordnung käme (Daodejing, Kapitel 3)

Das Wu Wei in der Regierung angewandt würde es jedem Individuum ermöglichen sich frei und spontan nach seiner Natur zu entwickeln. Das Wu Wei ist eine schwer zu erreichende Haltung, die denjenigen der vermag sie einzunehmen, echte Macht verleiht, denn so sagt Laozi der das Paradox liebt: „das Weiche und das Schwache“ siegen über das Harte und Starke.

a.) Tê

Tê ist in direktem Zusammenhang mit dem Dao und dem Wu Wei zu denken es wird im allgemeinen mit Tugend übersetzt. Diese Tugend erreicht man, wenn man durch das Praktizieren von Wu Wei und somit in Übereinstimmung mit dem Dao handelt. Dao und Tê liegen in ihrer Bedeutung also nahe beisammen, wobei jedoch der erste Begriff umfassender und unbestimmt ist, der zweite hingegen jedoch auf eine spezifische Wirkung hinweist. Tê ist die Wirkkraft die sich in der Wirkung vereinzelt. Demnach hat Tê Bedeutungen die von magischer Tugend bis zu moralischer Tugend reichen. Tê verleiht demjenigen der es besitzt eine besondere Anziehungskraft.

3. Die Bedeutung von Leben und Tod bei Zhuangzi

Die Unterscheidung Leben/Tod korrespondiert im Daoismus mit anderen Unterscheidungen, und wird analog zu hell/dunkel, Sonne/Mond, Anfang/Ende, Heraustreten/Hineintreten, einatmen/ausatmen, voll/leer usw., gedacht. Immer jedoch ist bei einer solchen Dichotomie die ultimative Einheit mit gedacht d.h. hell und dunkel, Tag und Nacht bilden in ihrem Wechsel ebenso ein komplementäres Ganzes, wie Leben und Tod. Man kann sagen es sind nur unterschiedliche Seiten ein und der selben Münze, oder besser noch aneinander anschließende Phasen von Transformationen die einen Kreislauf bilden. Das bekannte Symbol von Yin und Yang den beiden Urkräften ist Symbol dieser Idee.

So wie auf das Ausatmen das Einatmen folgt und umgekehrt, folgt auf das Leben der Tod und auf dem Tod das Leben. Somit gibt es auch keine hierarchische Unterscheidung dieser beiden Stufen, es sind bloß Übergänge, Transformationen in einen völlig neuen „Seinszustand“. Dieser Prozeß der Wandlung ist total d.h. es gibt keinen roten Faden an dem diese Transformationen ablaufen würden. Dasjenige, das lebt ist nicht dasjenige das später tot ist und dann wieder neu lebt. Dieser Prozeß löst das eine „Etwas“ vollständig auf und setzt an seine Stelle das Gegenteil. Der Tag wird von der Nacht vollständig abgelöst und der nächste Tag ist nicht die „Wiedergeburt“ des vorangegangenen, sondern ein völlig neuer, einmaliger Tag (vgl. Möller 2001 S. 99).

Man spricht hier von einer Prozeßontologie, die im Gegensatz zu einer Substanzontologie steht. Bei der Prozeßontologie zählt nur der Wandlungsprozeß selbst nicht die transformierten Substanzen. Das prozessontologische Denken ist auch im Buddhismus der ja auch die Lehre von der Wiedergeburt ohne Wiedergeborenes enthält und in dem nur das Dharma ewig gültig ist, von entscheidender Bedeutung.

Die Ähnlichkeit des buddhistischen und daoistischen Denkens ist oftmals Bemerkenswert und führte später in China auch zu einer Verschmelzung der beiden Schulen in den Zenbuddhismus. Substanzontologisches Denken nimmt meist eine Seele an die durch die verschiedene Transformationsphasen gleitet und dabei immer nur sein äußeres Gewand wechselt. Diese Vorstellung finden wir z. B. im Christentum aber auch in den indischen Upanishaden als Atman. Angesichts der prozessontologischen Auffassung von Tod kann der Daoist den Tod mit Gelassenheit entgegen sehen, da das was nun lebt wird und kann gar nicht tot sein, es kann die Grenze zum Tod nicht überschreiten, denn der Tod ist ja etwas ganz anderes.⁷ Der Tod ist eine neue Seinsdimension.

Derjenige der sich aber vor dem Tode fürchtet, der hat den Lauf der Dinge noch nicht verstanden, der hat noch nicht verstanden, dass alle Stadien der

⁷ Eine solche Auffassung findet man auch im Existentialismus wieder z.B. spricht J. P. Satre in seinem Hauptwerk: „ das Sein und das Nichts“ (1943) auch davon, dass das Leben die Grenze zum Tod nie überschreiten könne, und das somit der lebende Mensch sich vor dem Tode nicht zu fürchten brauche, weil er ihm nie erleben werde.

Transformation gleich- gültig sind. Dies wird auch oft mit den dem Gegensatzpaar Traum/Wachsein verglichen. Wenn man träumt, dann weiß man nicht, dass man träumt und man erlebt den Traum als Realität, denn man empfindet Emotionen sieht Bilder, fühlt, hört, riecht usw. d.h. der Traum ist genauso echt als das Wach- sein und man kann zwischen den beiden keine hierarchische Ordnung setzen.

Das heißt auch, das man sich im Leben kein Sorgen wegen des Todes zu machen braucht. Weil man im Zustand des Lebens den des Todes vergißt, kann man im Zustand des Lebens vollkommen zu Hause und damit zufrieden sein. Man soll im Leben nicht an den Tod denken.

Zhuangzi kennt etwas, was er als das „Große Erwachen“ bezeichnet, es ist das Erwachen aus Kreislauf von Leben und Tod, von Traum und Wach-sein. „Im Gegensatz zum klein Erwachten, der sich ganz und gar mit einem der Zustände, nämlich mit dem in den er sich gerade befindet, identifiziert und von diesem Zustand gewissermaßen ganz in Besitz genommen wird, identifiziert sich der Heilige mit keinem bestimmten der sich wandelnden Zustände, sondern mit allen in ihrer Wandlung“. (Möller 2001 S. 106).

Der Heilige verweilt in völliger Gleichmut und läßt Leben und Tod um sich Kreisen, ohne das er davon beruht wird. Dadurch, das der Heilige erkannt hat, dass er kein Selbst hat, sich von jeder Identität entleert hat, wird ihm sein Körper selbst zur Umwelt. Es gibt für ihm auch kein früher oder jetzt mehr, denn er befindet sich an einem Ort, wo er weder lebt noch stirbt.

Yan Hui fragte Konfuzius: „ Als Mengsun Cais Mutter starb, da weinte er, ohne Tränen zu vergießen, das Herz in seiner Mitte trauerte nicht, und er verrichtete die Begräbnisfeierlichkeit ohne zu wehklagen. Diese drei Dinge fehlten, und doch gilt er im Staate Lu als derjenige, der sich am besten darauf versteht, Begräbnisfeiern zu vollziehen. Kann man sich tatsächlich also einen Namen machen ohne die Substanz zu haben? Ich finde das sehr seltsam. “

Konfute sagte: Mengsun wußte nicht warum erlebte und warum er sterben müßte. Er wußte nicht was an erster Stelle stand, Leben oder Tod und was an letzter. Siehst du er folgte einfach den Umwandlungen der Dinge und wartete auf die unbekannt Transformation, die für ihm vorgesehen war. Mengsun war auf einzigartige Weise erleuchtet. Wenn andere klagten, klagte er auch – deshalb verhielt er sich, wie er es tat(Zhuangzi Kap. 6/7 von mir verkürzt).

Da man sich im Daoismus nicht den natürlichen Verhalten widersetzt, wird man auch, wenn für die Konfuzianer die Trauerzeit anbricht, ohne zu zögern den Trauerriten Folge leisten können. Mengsun Cai weint mit den anderen um seine Mutter, weil er sich der Zeit anpaßt- d.h. in der Zeit des Weines weint er auch. Aber im inneren seines Herzens blieb er doch von den Zeremonien unberührt, weil er den Tod nicht als weniger echt oder als schlechter betrachtet als das Leben. Mengsun bleibt im Zentrum der Dinge, im Dao und bleibt unberührt von allen Affekten. Zhuangzis Konfute anerkennt in der Geschichte, das Mengsun Cais Variante der Trauerkunst, die Trauerkunst der Konfutsianer gewissermaßen übertrifft.

4. Handwerk und Kunst

Das daoistische Kunstwerk ist kaum etwas anderes als eine Variante des daoistischen Handwerks. Da Handwerk hingegen ist kaum etwas anderes als der Nachvollzug des Dao, des Weltwerks nur eben in einer kleineren Dimension. Ziel des daoistischen Handwerks und der Kunst ist es einen kleinen Mikrokosmos oder besser gesagt ein kleines Dao zuwege zu bringen. Das heißt der Vorgang indem ein Kunstwerk oder ein Werkstück hergestellt wird ist ein „geschehen lassen“ wie der Weg selber geschieht „Wu Wei“.

Der Holzschnitzer Qing schnitzte einst einen Glockenständer, jedermann, der den fertigen Glockenständer sah, war überwältigt, so als betrachtete er das Werk eines spirituellen Wesens. Der Marquis von Lu ging ihn sich ansehen und fragte den Holzschnitzer: „Was ist das Geheimnis eurer Kunst?“ „Euer Untertan ist nur ein einfacher Handwerker“ war die Antwort. „Welche besondere Kunst könnte ich schon besitzen. Allerdings gibt es da eine Sache. Wenn ich mich anschicken einen Glockenständer zu schnitzen, wage ich es nicht, auch nur die geringste Energie zu verschwenden; deshalb ist es notwendig dass ich faste, um meinen Geist zu beruhigen. Nachdem ich drei Tage gefastet habe, erlaube ich mir keinen Gedanken an Anerkennung und Belohnung, Rang und Einkommen mehr. Nachdem ich fünf Tage gefastet habe erlaube ich mir keinen Gedanken an Lob und Tadel, Können oder Ungeschicktheit mehr. Nachdem ich sieben Tage gefastet habe, vergesse ich plötzlich, dass ich vier Gliedmaßen und einen Körper habe. Zu diesem Zeitpunkt habe ich keinen Gedanken mehr für öffentliche Angelegenheiten oder den Hof. Meine Fähigkeiten sind gesammelt, und alle Äußere Ablenkungen verschwinden. Erst dann gehe ich in den Bergwald und betrachte die himmlische Natur der Bäume, bis ich einen von ihnen in vollkommener Form finde. Erst wenn ich den fertigen Glockenständer vor mir sehe, lege ich Hand an meine Arbeit. Andernfalls lasse ich es sein. Auf diese Weise verbindet sich das Himmlische mit dem Himmlischen. Das ist es, was die Leute vermuten läßt, meine Instrumente seien von einem spirituellen Wesen gefertigt.“ (Kap 19/9)

Typisch an dieser Geschichte ist das Erreichen der „totalen Fertigkeit“ durch totale Anpassung an den „natürlichen Lauf, aber auch der Aufbau in drei Stufen mit denen sich der Handwerker an seine Aufgabe nähert. Er fastet und meditiert und vergißt dabei die störende Welt zwischen sich und seinem Werk sich selbst ja und sogar seine Kunst. Er versucht mit dem Weg, dem Dao, dem „Zuwegebringen“ des Glockenständers eins zu werden. Indem er dies tut vollzieht sich das Werk von selbst ohne sein eigenes bewußtes und kontrolliertes Zutun, weil der den natürlichen Fluß keinen Widerstand entgegen setzt.

Die Konzeption des Handwerkes bestimmt das daoistische Verständnis der bildenden Kunst. „Das Kunstwerk wird nicht zuerst als Abbild von etwas anderen verstanden, so wie man etwa in der europäischen traditionellen Kunst

ein Ideal möglichst täuschend echter Wiedergabe einer Realität außerhalb des Bildes kennt (mimesis). Am Werk interessiert vielmehr, wie es „zuwege gebracht“ wird und was dieses selbst „zuwege“ bringt“ (Möller 2001, S. 137).

Es gibt eine daoistische Legende von einem berühmten Maler Namens Wu Daozi. Dieser malte an einer Wand eines Palastes ein Landschaftsbild. Bei der Präsentation seines Kunstwerkes an den Kaiser deutete Wu Daozi auf eine Grotte im Gemälde und klatschte mit den Händen. Darauf öffnete sich die Grottentüre und Wu Daozi trat in das von ihm geschaffene Bild ein und verschwand mit diesem vor den Augen des sicherlich staunenden Kaisers. Das heißt: Perfekte daoistische Kunstwerke werden nicht als bloße Imitation aufgefaßt, sondern diese sind selbst eine perfekte Wirklichkeit. „Ähnlich wie der Holzschnitzer mit seinem Werkstück eins wurde verschwand auch der Maler in seinem Kunstwerk. Die Grenze zwischen Darsteller, Darstellung und Dargestellten ist aufgehoben“ (Möller 2001, S.138).

Typisch ist auch die Perspektive der Landschaftsmalerei in daoistischen Bildern d. h. jeder Gegenstand steht in völliger Harmonie zur Natur zum Dao. So auch der Mensch, der meist nur ganz unscheinbar in die Landschaft gemalt, erscheint was daraufhin deutet, dass auch er nur eine kleine bescheiden Rolle innerhalb des „großen“ Dao zu spielen hat.

So gesehen kann Schönheit kein Ziel der daoistischen Kunst sein. Denn Schönheit ist etwas, das die Wirklichkeit überhört, ein transzendentes Ideal. Die Welt bei Zhuangzi ist aber immanent. Über die Welt oder die Wirklichkeit hinauszugehen hieße aber gerade die Wirklichkeit zu verfehlen. Den Daoismus geht es aber gerade darum in der Wirklichkeit aufzugehen (vgl. Möller, S.139).

5. Ethik

Immer wieder stoßt man bei Zhuangzi auf eine polemisierende Kritik an der konfuzianischen Moral und Ethikkonzepten. Die Moralgebote richten sich laut daoistischer Auffassung gegen die Einheit, gegen das Dao und tragen, weil sie dazu anleiten zwischen Rechten und Unrechten, zwischen Guten und Bösen, Richtigen und Falschen zu unterscheiden und somit erst widersprüchliche Positionen und Meinungen generieren. Die Verhaltensregel der meisten philosophischen Schulen berücksichtigen nicht das Ganze, die Einheit eben das Dao, sie gehen nur von ihren jeweils ganz spezifischen und somit begrenzten Kontext aus und erfassen somit nicht die Wahrheit, sondern setzen ihre begrenzte Wahrheit, ihr begrenztes Verständnis absolut.

Es gibt kein größeres Mißgeschick, als wenn die Tugend vom Geist und der Geist vom Auge im Besitz genommen wird. Wird der Geist erstmals vom Auge beherrscht, dann schaut ein Mensch auf sich selbst, und wenn er sich im Blick hat, dann ist er schon besiegt. Es gibt fünf Arten von schädlicher Tugend, und die schlimmste davon ist egozentrische Tugend. Was ist mir egozentrischer Tugend gemeint? Wer von egozentrischer Tugend ist, der ist von Eigenliebe

besessen und lästert über alles, was nicht auf deinem eigenen Mist gewachsen ist (Zhuangzi 32/10).

Wenn ich Recht habe, muß mein Nachbar Unrecht haben. Und nachdem dieser Nachbar ebenso überzeugt ist, dass er Recht hat und ich im Unrecht bin, gibt es kein Mittel gegen dieses Übel, weil jeder sich in seinem System von Vorurteilen verbarrikadiert (vgl. Kaltenmark 1981, S.131). Dies führt alles zu einem unfruchtbaren Kampf der Worte und Meinungen der die Menschen untereinander entzweit, als auch die Lebensenergien des Menschen erschöpft und den Geist beeinträchtigt.

Wenn wir unseren Vorurteilen folgen und uns von ihnen führen lassen – wer hätte dann keinen solchen Führer? Und warum sollten nur die Intelligenten eine solche geistige Wahr für sich treffen? Die Dummen tun dasselbe. Wolltest du behaupten, dass Richtig und Falsch bereits existiert, bevor sie im Geist bereits als solche festgelegt werden, so wäre das als sagtest du, dass du heute nach Viet aufbrichst, aber gestern dort ankommst. Das hieße, Etwas aus Nichts machen. Wie sollte mir allein das möglich sein? (Zhuangzi 2/4).

Die scheint mir eine besonders wichtige Aussage zu sein. Bedeutet sie doch nichts anders als das „Wahres“ und „Falsches“ eine Konstruktion von Menschen ist. Welche auf eine gemeinsamen Übereinkunft beruht dieses oder jenes als wahr oder falsch anzunehmen. Diese Problemstellung ist gerade brandaktuell z. B. in der Erkenntnistheorie, der Wissenschaftstheorie oder in der postmodernen Philosophie. Eine Frage die auch in diesen Kontext zu sehen ist wäre die nach der Universalität von Menschenrechten. Die Berufung auf die Natur, auf Gott oder wie die Daoisten auf das Dao scheint äußerst problematisch zu sein. Obwohl der Unterschied so glaube ich zwischen der Berufung auf einen Gott und dessen Gesetzen oder auf das unaussprechliche Dao und die reine Intuition ein wesentlicher ist. Das universelle Dao für die „Weltgesellschaft“ scheint nur zu verwirklichen zu sein, wenn es nur Heilige und Weise geben würde. Bis es jedoch so weit kommt benötigt der Unwissende Gesetze um nicht noch weiter vom Dao abzuweichen. Also eine aussichtslose und illusorische Sache.

Doch auch bei Zhuangzi findet sich schließlich doch noch eine Instanz, einen höchsten Lehrer“ die für die Menschen leitend und verbindlich sein sollte und sie erinnert an Sokrates Daimonion. Das Problem sei nur, das wir diesen „höchsten Lehrer“ nicht sinnlich wahrnehmen können und deshalb auch nicht an ihm glauben. Vor allem auch unserer Leidenschaften und Vorurteile würde es nicht zulasse, dass wir uns gemäß des „höchsten Lehrers“ oder wir könnten auch sagen des Dao verhalten. Das bedeutet auch, dass das einzige gültige Wissen ein intuitives ist.

Ein Daoist wird also weder danach streben seine Meinung durchzusetzen, noch wird er gegen Wirkliches ankämpfen. Nachdem er die absolute Realität der Begriffe des Guten und des Bösen, des Wahren und des Faschen erkannt hat und weiß, dass z. B. alle Lehren, vor allem jene des Konfuzius und des Mo Ti, die sich in die Herrschaft über die Geister teilen, ein Komplex von Behauptungen und Negationen bestehen, den zu entwirren man vergeblich

sich bemühen würde, verhält sich der Heilige so neutral, so im Geiste leer, dass er niemals zum Gegner einer Persönlichkeit oder einer Meinung werden kann, sie sich gegen ihn stellen möchte (vgl. Kaltenmarkt 1981, S.132). Ethik nach konfuzianischer Art ist aus daoistischer Perspektive eine Schwäche, ein Anzeichen für fehlende Einheit. Man braucht die Ethik erst dann, wenn es eigentlich schon zu spät ist, wenn man bereits zugelassen hat, dass die Verhältnisse so schlecht geworden sind, das man jetzt der Güte bedarf. Die Daoisten wollen von vorn herein einen solchen Zustand verhindern. Wer sich dem großen Weg fügt, wer die Welt ihren eigenen Lauf läßt, der bedarf keiner Ethik mehr, weil alles von selbst im Lauf ist. Moral ist die Tugend der Zuspätgekommenen (vgl. Möller 2001, S. 141). Was aber zu tun sei wenn dieses Gleichgewicht bereits aus den Fugen geraten ist wird nicht erwähnt. Mir scheint es, das ohne Regeln und Gesetze die Menschen nicht zusammenleben können. Aber andererseits ist auch ein zuviel an Gesetzen und Regeln schädliche und gefährlich. Ich denke hier an eine Aussage von Christus, dass das Gesetz der Ursprung der Sünde sei.

„Der Weise vermag durch seine Unparteilichkeit den Mittelpunkt im Kreis der Widersprüche einzunehmen und kann diese sich ohne Ende entfalten lassen, ohne, dass er im Einzelnen auf irgendeinen Widerspruch eingehen muß“ (Kaltenmarkt 1981, S. 133). Der Heilige ist aber nicht unmoralisch, sondern amoralisch, denn die Tugenden entwickeln sich in natürlicher Weise ohne sein intentionales Zutun um ihm herum. Das heißt der Heilige oder Weise bedient sich dem „Wu Wei“, er handelt durch nicht handeln, er handelt in völliger Identität mit dem Dao. Dazu gibt es ein schönes Gleichnis um diesem Prinzip des „Wu Wei“ zu zeichnen: Im Winter, wenn der Baum unter der Last des schweren Schnees zu leiden hat sind es meistens die starken, widerstandsfähigen und unbeugsamen Ästen die schließlich unter der Last den sich ansammelnden Schnees brechen und zu Boden fallen. Die kleinen, elastischen Äste jedoch versuchen nicht der erdrückenden Last der Schnees zu widerstehen, sonder biegen sich unter dessen Druck. Aber gerade durch diese Nachgeben, diese Biegen geschieht es, dass er Schnee von den Ästen abrutscht und die Äste wider unversehrt nach oben schnellen und ihre ursprüngliche Position einnehmen könne.

6. Sprache und Denken

„Nichtreden und auch nicht schweigen: dies ist der Endpunkt aller Diskussion“ (Möller 2001, S. 151).

Die Sprache spielt eine besondere Rolle in der daoistischen Philosophie oft ist hier die Rede von der Unzulänglichkeit, die Wirklichkeit, das Dao in einem Vokabular angemessen auszudrücken. Die Sprachlosigkeit gilt gerade zu als ein Ideal des Heiligen und wurzelt im Prinzip des „Wu Wei“.

Weil das Dao nichts für sich beansprucht, deshalb hat es keinen Namen. Weil es keinen Namen hat, deshalb handelt es nicht. Indem es nicht handelt, bleibt nichts ungetan. (Möller 2001, S. 145)

Ohne Namen, und das heißt ohne „Ruf“ und ohne „Berufung“ kommt ihm im Geschehenszusammenhang, im Kreislauf des natürlichen Wandels, keine konkrete Aufgabe zu. Das Dao besetzt als Nabe im Rad der Welt die Leerstelle im Ganzen. Ohne Selbst zu sein ist gleichbedeutend damit, keinen Namen zu haben, und keinen Namen zu haben ist gleichbedeutend damit, nicht zu handeln. Würde dem Dao ein Name zukommen, so wäre ihm damit eine veränderbare eine relative Position zugewiesen, es wäre dann ein Ding neben anderen und seiner Sonderstellung beraubt (vgl. Möller 2001, S. 145). „Wenn das Dao in der Mitte von allen „zehntausend Dingen“ keinen Namen hat, dann heißt dies gerade nicht, dass die „zehntausend Dinge“ selber auch keinen Namen haben sollen, sondern genau das Gegenteil: Die Namenlosigkeit des Dao ist gewissermaßen nur die logischen Konsequenz aus der Namenhaftigkeit der Dinge“ (ebd. 2001, S. 146).

Hier wird das so oft verwendete Metapher vom Rad mit seinen Speichen und der leeren Nabe in der Mitte verwendet. Die ganze Welt besteht aus Fülle (Speichen) und der Leere in der Mitte und ebenso besteht der Sprachraum aus den Namen und dem Namenlosen in der Mitte.

Nun, Bejahen und Verneinen widersprechen und verkehren einander, sie verfolgen einander, ohne an ein Ende zu kommen. Deswegen ist von einem „Kreis“ die Rede. Die Mitte des Kreises ist leer. Wer nun Bejahen und Verneinen als einen Kreislauf ansieht und es erreicht, in dessen Mitte zu gelangen, für den gibt es weder Bejahung noch Verneinung. Und weil es für ihm weder Bejahung noch Verneinung gibt, deshalb vermager allen Bejahungen und Verneinungen zu entsprechen (ying). Und indem die Bejahungen und Verneinungen nicht an ein Ende kommen, kommt deshalb auch sein Entsprechen nicht an ein Ende. Nichts in der Welt bejahe sich nicht selbst, Und nichts verneine einander nicht. So bejaht eines und verneint eines, und zwei gehen fort, ohne an ein Ende zu kommen. Allein der, der übersetzt in die Leere und die Mitte erreicht, der hat – verlassen und ohne etwas in sich zu tragen – (das Dao) zum Gefährt seiner Reise⁸ (Möller 2001, S. 152)

„Die Mitte des Kreises zu erreichen bedeutet, das ganze Geschehen von Zentrum her zu durchdringen und unbewegt und inhaltslos jede Bewegung zu begleiten. Wenn der daoistischen Heilige sich der Sprache und auch aller Gedanken entledigt hat, wenn er hat was er wollte, und das heißt eben, wenn er gar nichts mehr hat, dann können alle Worte und alle Gedanken ihren rechten, natürlichen Lauf nehmen“ (Möller 2001, S. 152).

Der daoistische Heilige versucht somit nicht die Position seines Gegenübers zu widerlegen, sondern er akzeptiert diese wegen seiner spezifischen kontextuellen Bedingtheit. Das heißt er weiß, dass diese aus ihrer Sicht so urteilen müssen. Auch verlangt der Daoist nicht von den anderen Menschen, dass sie ihre Vorliebe für eine bestimmte Position aufgeben. Aber der Daoist selbst beteiligt sich nicht an einer solchen Vorliebe, da er sein Ich vergessen hat, gibt es auch keine Vorliebe mehr die er haben könnte. Die

⁸ Dieses Zitat wurde aus Möller 2001 S. 152 entnommen und stammt ursprünglich von Guo Xiang: *Zhuangzi jishi*, in *Zhuzi jicheng*, Peking 1954, S. 33.

konkurrierenden Philosophen aber hätten sich nach Meinung von Zhuangzi noch nicht von dem Kreislauf der Dinge und dessen Namen gelöst und verfangen sich deshalb im unauflöselichen und kräftezehrenden Streit. Die Verfänglichkeit der Sprache liegt darin begründet, dass sie, genau wie die sich stets wandelnde Welt der Dinge aus gegensätzlichen Positionen besteht, sowie Tag und Nacht, Leben und Tod, Traum und Wach-Sein.

„Wer sich nun in die Sprache begibt, der identifiziert sich mit einer der bestimmten Positionen und erklärt als Philosoph mit einer bestimmten Meinung die anderen Positionen für falsch. Dies gleicht der Haltung derjenigen die meine, nur weil sie gerade lebendig sind, wäre der Tod ein Seinszustand minderen Werts. Keine der Einzelperspektiven kann eine andere widerlegen“ (Möller 2001, S. 149).

Die Wertschätzung der Welt für den Weg zeigt sich in der Wertschätzung der Schriften, aber Schriften sind nicht mehr als Wörter, und auch die Wörter haben ihren Wert. Ihr Sinn ist das, was den Wörtern ihren Wert gibt, aber der Sinn ist von etwas anderem abhängig. Das wovon der Sinn abhängig ist, läßt sich selbst nicht in Worte fassen, und doch tradiert die Welt Schriften, weil sie die Wörter wertschätzt. Auch wenn die Welt die Schriften wertschätzt sind Sie für mich der Wertschätzung nicht wert, weil das was man wertschätzt, nicht das wirklich wertvolle ist. Was man also sehen kann, wenn man schaut sind Formen und Farben; was man hören kann, wenn man horcht, sind Namen und Klänge. Wie traurig, dass die Weltmenschen meinen, Form und Farbe, Namen und Klang seien ausreichend, um die Wirklichkeit Dessen zu erfassen! Da nun aber Form, Farbe, Name und Klang nicht hinreichen, um die Wirklichkeit Dessen zu erfassen, ist es so:

*Der Wissende redet nicht,
wer redet, der weiß nicht.*

Doch wie könnte die Welt das erkenne?(Zhuangzi 13/7)

7. Mystik des Zhuangzi

Eine interessante Frage ist nun sicherlich die, inwieweit man den Daoismus und vor allem Zhuangzi in einen mystischen Rahmen stellen muß oder kann. Vor allem der ständige Verweis auf die Intuition als einzig vollkommenen Wissens und die Bedeutung der Stille öffnet einen breiten Interpretationsraum und mythischen Horizont vor welchem aus Zhuangzi zu betrachten ist. Zhuangzi betonte immer wieder die Wichtigkeit der Spontanität, er befürwortete die Freiheit von der Welt und deren Konventionen. Es finden sich immer wieder Anspielungen und Hinweise für eine deutliche Distanz zu bloßen Sinnesfreuden, da ein sich völliges Hingeben zu solchen Sensationen die Klarheit des Geistes beeinträchtigen und der Mensch somit nicht in der Lage sei das Dao zu vernehmen. Weiters gibt es immer wieder Andeutungen auf bestimmte Atemtechniken, Körperstellungen (Yoga) und Meditationen. Auch möchte ich an dieser Stelle noch einmal darauf verweisen, dass der Daoismus gemeinsam mit dem Buddhismus die wichtigste Quelle bei der

Herausbildung des Zen- Buddhismus ist somit eine mythische Interpretation, keinen Falls abwegig ist.

Konfutse besuchte einst Altes Langohr; der hatte sich gerade die Haare gewachsen und saß mit zersausten Haaren da, damit sie trocknen konnten. Er war so versunken, dass er nichts Menschliches mehr zu haben – schien. Konfutse hielt sich etwa abseits und wartete eine Weile; dann ging er zu ihm hinüber und stellte sich vor:

“Hat mich der Augenschein getäuscht? Oder wart ihr wirklich so? Gerade eben erschien mir Euer Körper unbeweglich wie ein verdorrter Baum, mein Herr. Ihr schient alles hinter euch gelassen zu haben; es war als hättet Ihr nichts mehr mit den Menschen gemein und stünde allein in völliger Einsamkeit.“

„Ich ließ meinen Geist im Ursprung der Dinge wandern „, sagte Altes Langohr.

„Was meint ihr damit?“ fragte Konfutse.

„Der Geist ist zu beschränkt, um darum wissen zu können; die Zunge ist außerstande davon zu sprechen zu können. Dennoch will ich versuchen, es Euch wenigstens anzudeuten.

Das höchste Yin ist von strenger Einfachheit; das höchste Yang ist von strahlendem Glanz. Die strenge Einfachheit kommt von der Erde, der strahlende Glanz kommt vom Himmel. Wenn diese beiden in Wechselwirkung stehen wird Harmonie erlangt und die Dinge werden geboren. Vielleicht gibt es etwas, das all dieses lenkt, aber niemand hat je seine Form gesehen. Auflösung und Erzeugung, Fülle und Leere, bald dunkel, bald hell; die Sonne wandert über den Himmel, der Mond nimmt zu und ab- täglich vollzieht sich dieser Prozeß, doch niemand sieht, worauf er hinausläuft. Was geboren wird, hat etwas woraus es entspringt; was stirbt hat etwas, wozu es zurückkehrt. Wie zufällig werden Anfang und Ende gegeneinander gesetzt, und niemand weiß, ob sie jemals aufhören. Wenn dem nicht so wäre, wer könnte dann der Urahn von allem sein?“ ... (Zhuangzi 21/4)

Hier wird eindeutig eine meditative bzw., mystische Erfahrung von Lao zi beschrieben. Diese Erzählung hat natürlich keine historische Entsprechung, zeigt aber doch, dass ekstatische Erfahrungen unter den Daoisten nichts ungewöhnliches gewesen sein dürften. Der Mystiker kehrt an den Anfang der Dinge zurück zur unsichtbaren Quelle des Lebens. Im selben Kapitel heißt es:

„Das zu verwirklichen“, sagte Altes Langohr, „ist die höchste Schönheit und die höchste Freude. Wer die höchste Schönheit verwirklicht und in der höchsten Freude wandert, den nennt man den Höchsten Menschen.“

Das Ziel des daoistischen Mystikers ist es, sich dem Determinismus von Leben und Tod zu entziehen, indem er ihm transzendiert. Die gelingt ihm durch die, in sich selbst verwirklichte Leerheit.

8. Resümee

Die Bilderwelt und dessen Hintergrund des Zhuangzi vermag einem zu fesseln. Nicht aber läßt sich -wie man gesehen hat- die Bilderwelt des Zhuangzi selbst fesseln. Sie erscheint mir wie der Horizont, ständig anwesend doch niemals greifbar. Egal wie lange man in Richtung eines Punktes am Horizont marschiert, man wird ihm nicht erreichen können. Aber gerade dieses Charakteristikum ist es was uns den Horizont so lieb und teuer macht. Er erinnert uns daran das es Räume gibt jenseits unseres „Begreifen“ jenseits unseres „Er-fassen.“ Und so scheint es mir auch mit dem Kern des Zhuangzi zu sein. Seine Wahrheit/en ist/sind ständig gegenwärtig. Doch zum scheitern sind jene verurteilt, welche versuchen diese Wahrheit in Namen zu kleiden, mit Attributen zu schmücken und weniger schöne Dinge mit Tricks aus der Maske zu verdecken. Die Wahrheit zu kleiden und zu schmücken und sie am Laufsteg der Öffentlichkeit zu präsentieren, das bekommt ihr schlecht. So bleibe ich beim guten alten Meister Laozi und seinen schon vielfach strapazierten und hier frei zitierten Satz: *„Das Dao über das man spricht ist nicht das Dao“*. Ich verbleibe bei diesem Paradoxon. Es wird nicht zu lösen sein.

Zu fragen bleibt mir noch: „Was der Daoismus in der Gegenwart wert sei? Was soll ich mit einem Ethikkonzept das keine objektiv verbindlichen Regeln hat? Wie soll ich beurteilen ob jemand in Übereinstimmung mit dem Dao handelt, wenn es keine Regeln dafür gibt dies festzustellen? Oder gibt es nicht doch Regeln?“. Ja es gibt Regeln, aber die scheinen mir, dann trotz meiner Liebe zu allen Paradoxen, zu wage. Es gibt eine Regel die alles andere passieren läßt: „Lebe gemäß dem Dao, d.h. praktiziere Wu Wei“. Dies Regel bleibt für mich eine äußerst esoterische. Es ist eine zu tiefst subjektive Anleitung. Was zu allererst nicht über deren Wert aussagt. Hätten wir auf der Welt lauter Menschen die gemäß dem Wu Wei handeln, wir hätten bestimmt lauter Heilige. Wir hätten keine Kriege und keinen Kummer. Aber das ist Utopie. Doch Utopien sind gerade deshalb so wertvoll und lieb für die Menschen, weil sie paradiesischen Charakter haben. Aber Utopien sind für mich wie Horizonte sie geben Richtungen vor, bleiben jedoch unerreicht. Heißt dass, das der Daoismus nur eine „Lebenskunst“ für eine Elite ist? Was wäre dann zu tun mit den anderen Menschen? Tatsächlich scheint mir der Daoismus etwas Elitäres an sich zu haben. Und es finden sich auch im Zhuangzi immer wieder Hinweise in diese Richtung. Doch glaube ich verstanden zu haben, dass es Zhuangzi nicht darum geht alle Gesetze zu beseitigen, und nur mehr die Berufung auf des Dao gelten zu lassen. Sondern seine Intention dürfte es gewesen sein das starre Gerüst von Normen und Regel von Gesetzen und Erlassen, welche durch die konfuzianische Philosophie etabliert wurde zu durchbrechen. Denn diese Gesetzte drohten die Fähigkeit des Menschen auf intuitive Erkenntnis und Einsicht zu ersticken. Von Menschenhand erlassene Gesetze können durchaus in Übereinstimmung mit dem Dao sein. Ein Kriterium scheint mir, dass sie nicht darauf ausgerichtet sein dürfen eine „künstliche“ Gleichförmigkeit herzustellen. Aber sind die Menschenrechte eine solche künstliche Gleichförmigkeit? Oder ist es in Ordnung, wenn eine Frau in Somalia gesteinigt wird, weil sie vergewaltigt wurde? Ich beantworte dies alles mit nein. Ob dieses Nein nur durch meinen kulturellen Kontext bedingt ist, oder eine Art intuitive

Erkenntnis gemäß des Daos ist, kann ich hier nicht beantworten. Ich flüchte mich hiermit in das Prinzip des Wu Wei und gebe meine Einsicht, indem ich es unbenannt lasse, nicht der Relativität Preis. Dies mag man als Feigheit oder als Verweigerung bezeichnen und für einen Philosophen mag es den Verlust seiner Arbeitsgrundlage bedeuten. Und ich stimme dem allen zu.

9. Bibliographie

Alber, Karl und **Xue**, Hua (Hg): *Chuang-tse, Die Welt*, Dettelbach: Röhl, 1996, 117 S.

Kaltenmarkt, Max: *Lao-tzu und er Taoismus*. Frankfurt: Surkamp 198, 261 S.
(Originalausgabe: *Lao -tse et le taoïsme*. Edition du Seuil 1965)

Zhuangzi: Maier Victor (Hg).: *Zhuangzi. Das klassische Buch der daoistischen Weisheit*. Frankfurt am Main: Krüger 1998, 508 S. (Originalausgabe: *Wandering on the Way*. New York: Bantam Books 1994)

Möller, Hans-Georg: *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag 2001, 222 S.