

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 48 (1994)

Heft: 4

Artikel: Die Freude der Fische oder vom Spiel der Worte

Autor: Hoffmann, Peter

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147124>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE FREUDE DER FISCHE oder VOM SPIEL DER WORTE

Peter Hoffmann, Tübingen

1. ZUR VORGESCHICHTE

In der *Einführung in das Klassische Chinesisch*, Shadick: *A First Course in Literary Chinese*, die nicht nur an deutschen Universitäten seit Generationen einen ersten Einblick in die klassische chinesische Schriftsprache vermittelt, findet sich unter dem Abschnitt 12 des ersten Bandes eine Geschichte aus dem Kapitel *Herbstfluten* des Buches *Zhuangzi*, die, gleichermaßen als schulisches Allgemeingut wie als unerledigtes Problemstück, im sinologischen Bewußtsein präsent ist wie kaum eine andere. Diese Geschichte heißt: *yu zhi le* 魚之樂, was gemeinhin mit: *Die Freude der Fische*¹ übersetzt wird.

- 1 Vgl. hierzu die zugänglichen westlichen Übersetzungen:
Wing-Tsit CHAN: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton U.P. 1963, S. 209f.; Tsung-tung CHANG: "Subjektivität der Erkenntnis - vom Relativismus zum Intuitionismus", in: *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-tzu*, Frankfurt/Main 1982, S.137f.; James LEGGE (Übers.): *The Texts of Taoism*, Part I, in der Reihe: *The Sacred Books of the East*, Vol. XXXIX, Dover Publication, New York 1962, S.391f.; Ralf MORITZ: *Die Philosophie im alten China*, Berlin 1990, S.127.; Hubert SCHLEICHERT: *Klassische chinesische Philosophie*, Klostermann-Verlag, Frankfurt am Main 1980, S.121f.; Arthur WALEY: *Three Ways of Thought in Ancient China*, George Allen & Unwin Ltd., London 1939, S.22.; Burton WATSON (Übers.): *The Complete Works of Chuang-tzu*, Columbia University Press, New York 1968, S.188f.; Léon WIEGER: *Les Pères du système taoïste*, Cathasia, Les belles lettres, Paris (ohne Jahr) in der englischen Übersetzung von Derek BRYCE: *Wisdom of the Taoist Masters*, Great Britain 1984, S.196.; Richard WILHELM: *Dschuang Dsi - Das wahre Buch vom Südlichen Blütenland*, Diederichs Gelbe Reihe, Köln 1969.
Die unten herangezogenen Interpretationen zu *Zhuangzi* verstehen ohne Ausnahme den Ausdruck *yu zhi le* im Sinn dieser Übersetzungen.

Zhuangzi² und Huizi wanderten einst über die Brücke des Hao, als Zhuangzi sagte: "Schau, wie lustig die Elritzen da aus dem Wasser schießen, das ist die Freude der Fische!"

Huizi darauf: "Du bist kein Fisch, wie willst du da etwas über die Freude der Fische wissen?"

Zhuangzi erwiderte: "Du bist nicht ich, wie willst du da wissen, daß ich sie nicht kenne?"

Huizi: "Ich bin nicht du, deshalb kann ich nichts über dich wissen; nun bist du aber sicherlich kein Fisch, und so ist es klar, daß du auch nichts über die Freude der Fische weißt."

Zhuangzi darauf: "Jetzt aber mal langsam und von vorne. Du hast gesagt: Woher weißt du etwas über die Freude der Fische? Dabei hast du schon, als du fragtest, gewußt, daß ich es weiß. Und ich weiß es, weil ich hier auf der Brücke³ stehe."⁴

Die Erklärung, die normalerweise Studienanfängern gegeben wird und die, wie ich später herausfinden sollte, die Standard-, weil einzige Erklärung für diese Stelle ist, blieb mir immer unverständlich. D.h. ich habe sie sehr wohl verstanden, aber sie hat mir nicht eingeleuchtet - und ich muß gestehen, sie leuchtet mir noch immer nicht ein.

Immer aber, wenn ich mit Freunden aus der damaligen Zeit an einem Weiher, einem Aquarium oder einer Fischbude vorüberkam, erinnerten wir uns dieser Geschichte. Und alle Jahre wieder die Nachfrage: "Verstehst Du es jetzt?" Darauf dann meist ein Kopfschütteln oder der gegenseitige Versuch, uns die Erklärung, die uns nichts so recht erklärte, zu erklären.

- 2 Die Umschrift der chinesischen Namen folgt immer der des jeweiligen Originals, auch in Übersetzungen; ansonsten werden Umschriften generell in Pinyin gegeben.
- 3 Die Wiedergabe von *liang shang* 梁上 mit *auf der Brücke* folgt der Übersetzung von Arthur WALEY (S.22). Diese Variante hat anderen Lösungen gegenüber ("auf dem Damm" [WATSON], oder schlicht: "am Ufer des Hao" [WILHELM]) den Vorteil, die entscheidende Parallelität zwischen der Aufwärts-Bewegung (*shang* 上) der beiden Menschen und dem Heraus (*chu* 出) der Fische, die schon durch die lautliche und semiotische Alliteration der Zeichen und Worte für Schwimmen (you 游) und Spaziergehen (you 游) eingeleitet wird, klar herauszustellen. Dem gleichen Sinn folgt unsere Variante, derzufolge dieses *Heraus* als ein *Herausspringen* besonders betont wird (vgl. hierzu auch die Übersetzung von Richard WILHELM). Diese Varianten werden im folgenden ihre Sinnhaftigkeit unter Beweis stellen (vgl. Punkt 3.2.2. und 3.2.3.). Dabei ist jedoch keineswegs die Übersetzungsvariante Ausgangspunkt einer neuen Interpretation, sondern in diesem Fall die Interpretationsvariante Ausgangspunkt für die Übersetzung.
- 4 Die Übersetzungen sind, wenn nicht anders vermerkt, vom Verfasser.

Und immer wieder die gleichen Gegenargumente, die zumeist einfach in ein Achselzucken und die Bemerkung ausliefen: "So sind sie halt, die Chinesen." Oder: "Du bist halt weder Zhuangzi noch ein Fisch!"

Unversehens war diese kleine Geschichte zu einem Symbol geworden. Zu einem Symbol für die Probleme, die der Westler mit China hat oder, an weniger selbstkritischen Tagen, für die antilogische Verquastheit chinesischen Denkens. Letzteres zumindest legten die erreichbaren Deutungsversuche dieser Geschichte nahe.

Eine Wende kam erst, wie so oft, als ich die Brille, das Objektiv, die Fragestellung wechselte und den "philosophischen" Text, ganz unwillkürlich und in anderem Zusammenhang, wie ein Stück Literatur betrachtete und in der Folge nicht wie einen philosophischen, sondern wie einen literarischen Text nach seiner Bedeutung befragte. Doch dazu später. Zunächst zu den Deutungen dieser kleinen Anekdote, die, wie sich zeigen wird, ausnahmslos von den gleichen Interpretationsentscheidungen ausgehen.

2. DIE INTERPRETATIONEN VON *YU ZHI LE*

2.1. Der unerlaubte Paradigmenwechsel - Zur gemeinsamen Struktur der Interpretationen

Die strukturelle Übereinstimmung der verschiedenen Interpretationen⁵ liegt in einer mächtigen Tradition begründet, die mit Guo Xiang (gest. 312 n.Chr.), dem ersten großen *Zhuangzi*-Kommentator, ihren Anfang nimmt.

Dem Kommentar zufolge reagiert Zhuangzi auf das, wie Guo Xiang einräumt, schwer zu widerlegende Argument Huizis, er sei zwar nicht Zhuangzi, wisse aber mit Bestimmtheit, daß dieser kein Fisch sei, indem er dessen ursprüngliche Aussage rekapituliert und sagt:

Wer kein Fisch ist, soll nichts über Fische wissen. Nun bist Du nicht ich, aber, indem Du fragst, woher ich denn wisse, was die Freude der Fische sei, behauptest Du zu wissen, daß ich kein Fisch bin. Wenn Du aber wirklich weißt, daß ich kein Fisch bin, dann wissen wir einiges übereinander, und das heißt, daß eines das andere kennen kann und daß man, ohne ein Fisch zu sein, etwas über Fische wissen kann.

Wenn Du also fragst, *woher* [Hervorhebung v. Verf.] ich es wisse, wußtest Du bereits, daß ich es weiß.

5 Das bezieht sich auf: HE Jingqun 何敬群: *Zhuangzi yiyi* 莊子意義 (Zur Bedeutung des *Zhuangzi*), Taiwan 1965, S.28; Tsung-tung CHANG, Wing-Tsit CHAN, WATSON, ALLINSON und MORITZ, s. Fußnote 1.

Und wenn Du mich gerade jetzt noch einmal fragst, dann weiß ich es, weil ich auf der Brücke über dem Hao stehe. Warum sollte ich dafür ins Wasser springen!⁶

Mit diesem Analog-Schluß gibt sich Guo Xiang noch nicht zufrieden und fügt ein weiteres Argument hinzu, das sich auf die Bemerkung Zhuangzis bezieht, er erkenne die Freude der Fische von der Brücke aus:

Wo diese Tiere leben, das kann kein Himmel und keine Erde ändern, wodurch sie sich glücklich fühlen, das kann ihnen kein Yin und kein Yang nehmen. Wenn man daher von dem ausgeht, was die Landlebewesen zufrieden stellt, dann weiß man auch, was den Wasserlebewesen Spaß macht, das ist keine große Hexerei!⁷

Meister Zhuang und Meister Hui stehen, nach dieser Struktur, auf einer Brücke und Zhuangzi sagt etwas über die Freude der Fische. Es wird interpretiert, Huizi beziehe einen relativistischen Standpunkt, d.h. er bezweifle, ob Zhuangzi, streng philosophisch genommen, etwas über die Freude der Fische aussagen könne, schließlich sei er kein Fisch - ein Standpunkt übrigens, den zu begründen und logisch zu untermauern, sich das Buch *Zhuangzi* selbst große Mühe gibt.⁸ Daraufhin versuche Zhuangzi, sich gegenüber diesem schwer zu entkräftenden Argument aus der Affäre zu ziehen, indem er erwidere: *Du bist nicht ich. Woher also willst du wissen, was ich über die Freude der Fische weiß?*

Das ist nicht nur kein überzeugendes, sondern auch kein besonders intelligentes Argument, dem man den Rückzug schon anmerkt - und prompt wird Zhuangzi, wie die Interpretationen zugeben, von Huizi schachmatt gesetzt: *Ich bin zwar nicht du, aber daß du kein Fisch bist, das weiß ich.*

Festgefahren wie er sei, bleibe Zhuangzi nur noch der Rekurs auf den Ausgangspunkt des Gesprächs, das er mit zwei rätselhaften Aussagen abwürgt:

6 Guo Xiang-Kommentar, in: *Sibu beiyao* 四部備要, Bd.342, *Zhuangzi*, Rolle 6, Seite 15. Oder in: GUO Qingpan 郭慶藩 (Hg.): *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (Gesammelte Kommentare zu Zhuangzi) Band 3, Peking 1967, S.607f.

7 Ebd.

8 Vgl. hierzu vor allem das Kapitel II: *Ausgleich der Weltanschauungen*.

Deine herausfordernde Frage, *woher* ich die Freude der Fische kenne, hast du ja gestellt, weil du bereits wußtest, daß ich sie kenne. Ich kenne sie, weil ich über dem Fluß Hao stehe.⁹

Wieso aber soll Huizi, wie Zhuangzi sagt, bereits durch seine anfängliche Infragestellung der Aussage implizit zugestimmt haben? Und was ist das für eine Begründung, wenn Zhuangzi sagt, er wisse, was Fischen Spaß mache, weil er auf einer Brücke stehe?

Nach allen vorliegenden Interpretationen wird Huizi von Zhuangzi schlicht überfahren. Denn die Interpretationen erlauben sich einen logischen Sprung: Während Huizi von den Gattungen Mensch oder Fisch redet und auch nur in diesem Sinn etwas über Zhuangzi aussagt, daß er kein Fisch sei nämlich, soll Zhuangzi den Schluß ziehen: *Wer anerkennt, daß ich kein Fisch bin, also weiß, was ein Fisch ist und was nicht, der gibt damit zu, daß man etwas übereinander wissen kann. Und wenn man etwas übereinander wissen kann, kann ich auch etwas über Fische wissen.* Doch genau hier liegt der Sprung. Die Gattungseinordnung *Fisch* oder *Mensch* ist eine phänomenologisch-biologische, während die Aussage über Freude oder Trauer die Kenntnis psychischer Vorgänge voraussetzt. Hier gerät die Argumentation Guo Xiangs in Schräglage.

Ebensowenig überzeugend ist der Analogie-Schluß, ein Lebewesen müsse nur in seinem Element sein, zu Land oder zu Wasser, und schon sei es glücklich oder freue sich. Schließlich sind Menschen nicht durchweg glücklich, wenn sie sich auf dem Land bewegen, und nicht durchweg unglücklich, wenn sie sich im Wasser befinden.

2.2. Zu den Einschätzungen der Textstelle

Während die Interpretationen in ihrer Struktur ausnahmslos der Interpretation Guo Xiangs folgen, divergieren sie zuweilen recht dramatisch in deren begrifflicher Fassung und inhaltlicher Einschätzung.

2.2.1. *Tsung-tung Chang und der Intuitionismus*

Wie weit dabei einzelne Interpreten gehen, um diese letztendlich nicht überzeugende Interpretations-Version zu stützen, mag das Beispiel Tsung-tung Changs vor Augen führen. Er zeigt sich "ganz beeindruckt von der Schlagfertigkeit des Meisters Chuang, der Meister Hui am Ende in Verlegenheit bringt" und findet, daß man "bislang die erkenntnis-

9 Tsung-tung CHANG, S.138.

theoretische Relevanz dieses amüsanten Streitgesprächs übersehen"¹⁰ hat. Er argumentiert:

Meister Chuang teilt zunächst seine Ansicht mit, daß die Fische, die er gemächlich schwimmen sieht, Lust und Freude empfinden. Dagegen vertritt Meister Hui einen radikal relativistischen Standpunkt und bestreitet wie ein strenger Behaviorist [...], grundsätzlich die Möglichkeit, innerseelische Vorgänge anderer Subjekte, "Fremdpsychisches" also, verstehen zu können. Auf diese unerwartete Kritik hin versucht Meister Chuang zunächst, mit derselben Argumentation zu kontern, stellt aber sogleich fest, daß er sich dann unweigerlich zu der Ansicht des Kontrahenten bekennen müßte. Deshalb kehrt er schnell wieder zu seinem ursprünglichen Ausgangspunkt zurück und beruft sich auf die gemeinsame Intuition des Menschen, die ja schon durch die Möglichkeit der Kommunikation zwischen ihm und Hui Shih *evident* [Hervorhebung v. Verf.] ist. Damit weist er die Fragestellung von Hui Shih als absurd zurück.¹¹

Changs Interpretation läuft auf folgenden Schluß hinaus: Lebewesen ist Lebewesen und wenn Zhuangzi mit Hui Shi sprechen kann, dann versteht er auch einen Fisch.

Um dies weiter zu untermauern, beruft sich Chang auf die "Evidenz" einer den Menschen gemeinsamen Intuition, die sich durch ihre Fähigkeit zur Kommunikation beweise, und auf sonstige "allgemein bekannte Tatsachen" und die wissenschaftlich und philosophisch so ergiebige "Alltagserfahrung":

Meister Chuang gründet seine Kenntnis von der Lust und Freude der Fische auf die allgemein bekannte Tatsache, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, in seinem Umgang mit Tieren und Menschen deren Verhaltensweisen und Mimik ohne weiteres zu deuten. Wohl deshalb hat er es nicht für nötig gehalten, hierüber weitere Worte zu verlieren. In der Tat lehrt uns die Alltagserfahrung, daß der Mensch sehr oft auf seine Intuition, also auf seine instinktive Fähigkeit, die Dinge unmittelbar zu begreifen, vertrauen muß und es zumeist auch kann.¹²

Hier erinnern wir uns sogleich an die uns allen gemeinsame Alltagserfahrung, wie wir vor einem Goldfischglas stehen und schon am Gesichtsausdruck des Schleierschwanzes erkennen, ob er nun guter oder weniger guter Stimmung ist oder lieber gerne allein gewesen wäre.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd. S. 138.

Dennoch gibt auch diese überzeugte und traditionsgemäße Deutung zu erkennen, daß sie in unserem Text etwas vermißt und daß sie etwas ergänzen muß, was da nicht weiter ausgesprochen ist, sonst wäre ein Satz wie: *Wohl deshalb hat er es nicht für nötig gehalten, hierüber weitere Worte zu verlieren*, nicht nötig gewesen.

Chang ergänzt hier das, was er "Intuitionismus"¹³ nennt, wobei er jedoch schließlich einschränkt:

Intuitionen haben, wenn es um ihre Relevanz für die reale Erkenntnis geht, aber auch ihre Grenzen, und zwar im visuellen, kulturellen und pragmatischen Horizont des erkennenden Subjekts.¹⁴

Womit wir wieder bei einem unserer Anfangsprobleme angelangt wären, denn was sich da, nach den angeführten Interpretationen, vor unseren Augen aufrollt, wäre nach diesem Diktum Changs nichts anderes als eine typisch chinesische Form der Intuition.

Wobei wir hier der Frage gar nicht weiter nachgehen wollen, wie etwas derart Grundsätzliches wie überlogische Intuition und "vor-ontologisches Verständnis"¹⁵ von dem jeweiligen kulturellen Weltzusammenhang begrenzt, d.h. definiert werden sollte, ohne sich in einer Verkehrung der Vorzeichen als nachontologisches Vorurteil eines intuitionistischen, in seiner nationalen Stimmlage bewußt unbewußt gehaltenen Kulturbegriffs zu erkennen zu geben.

2.2.2. *Ralph Moritz und Zhuangzis Rückzug von der Welt*

Der Deutungsversuch von Ralph Moritz folgt der gleichen Struktur, auch wenn Moritz seine Einschätzung dieser Stelle nur in wenigen knappen Sätzen umreißt. Er diagnostiziert für Zhuangzi einen absoluten Relativismus, dem "objektive Wahrheitskriterien" unbekannt sind:

Wenn das Relative zum Absoluten wird und schließlich Ich und *dao* zur Identität gebracht werden, wird jedweder Erkenntnisgegenstand und mithin jedwede Erkenntnisbeziehung aufgelöst [...]

Objektive Wahrheit gibt es nach Zhuangzi nicht; Wissen von den Dingen ist in dieser Weltanschauung nur ein subjektives Meinen [...]

13 Ebd. S.139.

14 Ebd.

15 Ebd.

Wahrheit ist keine Relation mehr. Das Subjekt allein trägt sie in sich und für sich - eine Auffassung, die folgende Anekdote verdeutlicht.¹⁶

Hierauf folgt die Geschichte von der *Freude der Fische*, zu der Moritz abschließend und durchaus im Einklang mit dem bisher Gehörten sagt: "Man weiß schlichtweg, was man weiß." Punkt und Schluß.

Ohne daß wir darauf nun näher eingehen möchten, ließe sich zeigen, daß Zhuangzi bereits im zweiten Kapitel, dem äußerst wichtigen "Ausgleich der Weltanschauungen", energisch gegen genau diese Verabsolutierung des Relativismus, wie sie Hui Shi vertritt, argumentiert hatte. Für Zhuangzi, und das macht ihn als Denker erst wirklich interessant, war auch der Standpunkt des Relativismus selbst zu relativieren.¹⁷

Davon abgesehen ist in dem angesprochenen Dialog nicht von subjektivem "Meinen", sondern von *Wissen* die Rede, Zhuangzi *weiß*, nach eigenen Worten, nicht nur, was ein Fisch *ist*, sondern auch, wie er sich *fühlt* - und das mit der kategorischen Antwort: *Ich weiß, was ich weiß?* Und das von einem Philosophen, dessen Zweifel an der Wirklichkeit der Wirklichkeit doch immerhin so weit gehen, daß er in seinem berühmten *Schmetterlingstraum*, einer Geschichte übrigens, die ganz parallel zu der unseren gestellt und strukturiert ist, nicht mehr zu sagen wagt, was er denn letztendlich sei: Zhuangzi, der von einem Schmetterling, oder ein Schmetterling, der sich gerade als Zhuangzi träumt? Das paßt nicht zusammen.

2.2.3. Robert Allinson und Zhuangzis Sophismus

Nach solch "vor-ontologischem Verständnis" der Welt und dem kategorisch subjektivistischen: *Scio me scientem* liest man überrascht die Einschätzung, die Robert Allinson in anderem Zusammenhang von dieser Stelle gibt. Er geht zwar von derselben Interpretation aus, kommt jedoch zu einer völlig anderen Wertung, indem er Zhuangzis Schlußstatement bezeichnet als

16 MORITZ, S.127.

17 Hierin folge ich der Interpretation, die A.C. GRAHAM von dieser Stelle gibt. Vgl. A.C. GRAHAM: "Chuang-tzu's Essays on Seeing Things as Equal", in: *History of Religions*, 9 (1969/70), S. 137-159.

Zu einer Diskussion der verschiedenen Relativismus-Thesen, siehe auch: Robert E. ALLINSON: "Origin of the Relativistic Thesis", in: Allinson: *Chuang Tzu - For Spirituell Transformation*, New York, State University of New York Press 1989, S.111-126.

eine Form des naiven, perzeptionalistischen Realismus. Was Fischen Freude macht, weiß er durch bloße Beobachtung. Er zieht andere als Zeugen heran, um seine Behauptung, er wisse, was die Freude der Fische sei, zu stützen. (Hui hatte vorausgesetzt, daß Chuang Tzu wisse, was die Freude der Fische sei, indem er ihn fragte, *woher* anstatt *ob* er es wisse).¹⁸

Allinson bezieht sich hier auf Watsons, der Interpretation Guo Xiangs völlig konforme Übersetzung des kleinen Wörtchens *an* 安, das dieser als "how" in Kursiv-Form hervorgehoben hatte, um genau diesen sophistischen Schlenker anzudeuten. Zhuangzi hätte demnach gesagt: 'Also jetzt mal zurück zum Ausgangspunkt. Du hast doch gefragt, *woher* ich das weiß. Also hast du zugegeben, *daß* ich es weiß, und nur wissen wollen, *woher* ich dieses Wissen habe'.

Allinson hat dann den Mut, seinem Unmut, der nur allzu begreiflich ist, Ausdruck zu verleihen:

Das Problem mit dieser Geschichte ist, daß sie kaum einem Chuang Tzu gerecht wird. Denn erstens muß Hui Tzu nicht wirklich gedacht haben, daß Chuang Tzu weiß, was die Freude der Fische ist. Was er wohl hat sagen wollen war: "Wenn du weißt, was die Freude der Fische ist, *woher* hast du dieses Wissen?" [...] Die Auslassung in Hui Tzus Aussage ist kein ausreichender Beweis, daß er glaubte, Chuang Tzu wisse tatsächlich etwas über die Freude der Fische. Diesen Anspruch zu erheben, heißt sich eines Sophismus schuldig machen, der eines Philosophen von dem Kaliber eines Chuang Tzu nicht würdig ist.¹⁹

Zum zweiten wendet sich Allinson gegen die einfache *Evidenz* von Aussagen, wie sie am Ende der Geschichte postuliert wird - was er einen "simplen Realismus"²⁰ nennt -, also gegen so etwas wie den *Intuitionismus* Changs, wonach "die Evidenz der Sinne als vertrauenswürdig angesehen wird"²¹. Schließlich wäre, selbst wenn man Zhuangzi diesen billigen Sophismus verzeihen wollte, seine Antwort immer noch nicht einleuchtender. Allinson schließt: "Ein solch simpler Realismus kann gewiß nicht als eine akkurate Wiedergabe des Denkens des ursprünglichen Chuang Tzu angesehen werden."²²

18 Robert E. ALLINSON, S.140.

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Ebd.

Somit ist also Allinson eher bereit, die Kompilatoren des Buches *Zhuangzi*, im Licht der gegebenen Deutungen durchaus zurecht, als inkompetente Epigonen und damit diese Textstelle als nicht authentisch anzusehen, als sich von den anscheinend sakrosankten Interpretationsvorgaben zu verabschieden.

Die verschiedenen Etikettierungen, die für unsere kleine Geschichte gefunden wurden, nun noch einmal eingehender zu diskutieren, erscheint angesichts der langen Tradition genau dieser Diskussion, die ihre eigenen Prämissen, soweit wir sehen können, seit Guo Xiang nicht mehr in Frage gestellt hat, nicht sehr erfolgversprechend. Es wird also notwendig sein, vor Guo Xiang zurückzugehen, um gegebenenfalls eine neue Interpretation zu verankern.

3. FISCH UND METAPHER oder DAS SPIEL DER WORTE

3.1. Die Interpretationsentscheidungen der traditionellen Deutungen

Um eine Interpretation neu zu begründen, ist es unumgänglich, zuerst einmal die *Interpretationsentscheidungen*, von der die zitierten traditionellen Deutungen ex- und implizit ausgehen, bewußt zu machen und sie auf ihre Stichhaltigkeit hin zu untersuchen. In einem zweiten Schritt kann dann entschieden werden, ob und welche anderen Interpretationsansätze eine konstruktivere und erhellendere Lesung des Textes erlauben.

Die wichtigsten Entscheidungen der traditionellen Deutung sind:

1. Die Geschichte ist nur so und nicht anders zu verstehen und zu übersetzen, d.h. die grammatischen Möglichkeiten sind eindeutig und als solche richtig erkannt.
2. Die Geschichte macht Sinn, d.h. Huizi und Zhuangzi reden über den gleichen Gegenstand, es liegt also kein Mißverständnis vor.
3. Die Geschichte ist *realistisch* erzählt und meint, was sie in einem wörtlichen Verständnis ihres Wortinventars zu schildern scheint. Sie ist als solche philosophisch und nicht etwa literarisch zu lesen. D.h. Zhuangzi und Huizi stehen an einem Fluß und reden darüber, ob man etwas über die Gefühle von Fischen wissen kann. Und sie reden über genau das und sonst nichts.
4. Die Geschichte wird interpretiert, ohne auf etwaige Zusammenhänge mit dem Rest des Buches *Zhuangzi* zu rekurrieren. Sie wird als abgeschlossen und fast ein wenig als einzigartig angesehen, d.h. Begriffs- oder Bildwiederholungen, etwa bei dem Begriff oder Bild

des *Fisches*, werden zur Interpretation nicht herangezogen. Das ist insofern erwähnenswert, als dieses Bild auffällig oft an bedeutsamer Stelle aufgegriffen wird.

5. Als implizite Folge dieser Entscheidungen entsteht ein Konflikt zwischen Interpretation und Textganzem. Da der Interpretation nämlich eine größere Autorität zugestanden wird als dem Text, muß dem Text *Zhuangzi*, entgegen seinen wichtigsten Erkenntnissen, eine Form des *Intuitionalismus* oder seinen Mitautoren eine weitgehende Unfähigkeit oder Ignoranz unterstellt werden, ein Verfahren, das wir im Zusammenhang mit kompilierten Werken der westlichen Tradition, die, wie etwa die Bibel oder die Werke Homers, für ihre Konsequenz bekannt sind, schwerlich akzeptieren würden. Und diese letzte Entscheidung wird, zumindest im Hinblick auf unsere Geschichte, ohne Not getroffen. Nicht alle grammatischen, semantischen und interpretatorischen Möglichkeiten werden, und sei es nur einmal provisorisch, durchgespielt.

Im folgenden nun sollen die angesprochenen Interpretationsentscheidungen überprüft und der Text nach anderen Auslegungsmöglichkeiten befragt werden.

3.2. Zu einem interpretatorischen Neuansatz

3.2.1. *Die Freude an den Fischen: Zur grammatischen Interpretation von "yu zhi le"*

Was die rein grammatische bzw. semantische Auflösung, in unserem Fall gleichbedeutend mit der Übersetzung, dieses kleinen Textes angeht, so scheint keine der Interpretationen sich einer speziellen Übersetzungsentscheidung bewußt geworden zu sein - vielleicht weil der Text keine grammatische Ambivalenz aufzuweisen schien. Und dennoch ist eine solche jedesmal getroffen worden, und zwar in bezug auf die zentrale Wortgruppe: *yu zhi le* 魚之樂.

In allen Übersetzungen ist der Bezug, den, wie Shadick sie nennt, die "subordinierende Konjunktion"²³ *zhi* 之 zwischen den Hauptworten *yu* 魚 und *le* 樂 herstellt, als das verstanden worden, was wir nach der lateinischen Grammatik einen *genitivus subjectivus* nennen. Im *genitivus subjectivus* zeigt sich, laut Duden, das Wort, das im Genitiv steht, "als

23 Siehe z.B.: SHADICK, Bd. 2, S.222.

Subjekt eines Vorgangs"²⁴, des Vorgangs auf den das Genitivwort sich bezieht. Für unseren Fall *Die Freude der Fische* heißt das: *Die Fische freuen sich*.

Es stellt sich die Frage, ob dieser Bezug nicht auch anders verstanden werden kann, z.B. als *genitivus objectivus*. Im *genitivus objectivus* ist das Wort, das im Genitiv steht, Objekt der Handlung, die sein Bezugswort ausdrückt. Für unseren Fall also: *Die Freude an den Fischen*.

Bevor wir jetzt jedoch zu der Frage kommen, was ein solches Verständnis für unsere kleine Anekdote bedeuten könnte, muß geklärt werden, ob dieses Verständnis im Chinesischen philologisch überhaupt möglich ist.

In ihrem Abschnitt über die "Hülfswörter" gibt die Gabelentz'sche Grammatik unter dem Stichwort "zhi als Partikel des Genitivs" zwei Beispiele dafür, daß *zhi* auch eine Beziehung herstellen kann, die Gabelentz den "Genitiv des passiven Objectes" nennt, was gleichbedeutend ist mit unserem *genitivus objectivus*. Hier heißt es: "Genitiv des passiven Objectes kommt vor und kann Schwierigkeiten machen"²⁵. Von den beiden Beispielen, die er gibt, soll uns nur eines interessieren, weil es ganz parallel zu unserem Fall liegt. Es stammt aus dem Buch *Mengzi* (VI, ii, II), wo es heißt: *xian jun zhi hao* 先君之好, was im Zusammenhang nur heißen kann: "Liebe zum früheren Fürsten"²⁶. Da das Buch *Mengzi* älter ist als das Buch *Zhuangzi*, ist dies ein ausreichender Beweis für die historische und philologische Möglichkeit einer solchen Lektüre.²⁷

Damit nicht genug weist aber auch unser *Shadick* selbst eine solche Möglichkeit aus. In den Übungen des ersten Bandes findet sich folgender Satz: *shan you zhe wei bu shan you zhe shuo shanshui zhi le* 善游者爲不善游者說山水之樂²⁸. Da kaum davon auszugehen ist, daß die Reisenden von der "Freude der Landschaft" erzählen, muß hier übersetzt werden: *Die Reiseerfahrenen erzählen den weniger Reiseerfahrenen von ihrer Freude an den Landschaften* (die sie gesehen haben).

Grammatisch kann *yu zhi le* also auch bedeuten: *Die Freude an den Fischen* oder *Die Freude über die Fische*.

24 DUDEN - *Das Fremdwörterbuch*, Duden Band 5, Mannheim 1982, S.275.

25 Georg VON DER GABELENTZ: *Chinesische Grammatik*, Halle 1960, S.184.

26 Ebd.

27 Vgl. hierzu u.a.: MORITZ, S.112 und 133.

28 SHADICK, Bd.1., S.98.

Für unsere Geschichte hieße das, daß Zhuangzi von seiner Freude *über* die Fische spricht, während Hui Shi ihn so versteht, als spreche er von der Freude *der* Fische. Zhuangzi spräche also einen *genitivus objectivus*, der bei Hui Shi als *genitivus subjectivus* ankäme.

Wenn wir den Wortlaut unsere Geschichte so verändern, daß dieses Wortspiel und Mißverständnis auch im Deutschen überzeugend zum Ausdruck kommt, dann klingt das folgendermaßen:

DAS VERGNÜGEN DER FISCHE

Zhuangzi spazierte mit Huizi über die Brücke des Hao.

Zhuangzi meinte: "Wie die Fische aus dem Wasser schießen! Das ist das pure Vergnügen."

Darauf Huizi: "Na, du bist doch kein Fisch, wie willst du dann wissen, daß dies das pure Vergnügen ist?"

Zhuangzi erwiderte: "Du bist nicht ich, wie willst du da wissen, daß das nicht das pure Vergnügen ist?"

Darauf wieder Huizi: "Ich bin nicht du, das stimmt. Nun bist du aber bestimmt kein Fisch, und so ist es klar, daß du nichts von dem Vergnügen der Fische weißt."

Zhuangzi: "Also, jetzt mal' langsam und von vorne. Du hast gesagt: Na, du bist doch kein Fisch, wie willst du dann wissen, daß dies das pure Vergnügen ist? Dabei hast du, schon als du mich gefragt hast, gewußt, daß dies das pure Vergnügen ist. Und daß es ein Vergnügen ist, weiß ich, weil ich hier auf der Brücke stehe."

Kurz: Huizi wird von Zhuangzi gefoppt. Nachdem diesem bewußt wird, daß er falsch verstanden worden ist, geht er auf das Spiel ein. Beide reden, Zhuangzi bewußt, Hui Shi unbewußt, aneinander vorbei. Diese Lesung hat den Vorteil, daß man Zhuangzi nicht einen solch unwürdigen sophistischen Schlenker unterstellen muß, denn so machen auch die letzten Sätze Sinn, und Zhuangzi kann mit Fug und Recht sagen:

Dabei hast du, schon als du mich gefragt hast, gewußt, daß dies [für mich] das pure Vergnügen ist. Und daß es ein Vergnügen ist, weiß ich, weil ich hier auf der Brücke stehe.

Das mag jetzt ganz witzig sein und auch *eine* Kalamität der genannten Interpretationen aus der Welt schaffen, aber es bleibt doch die Frage: 'Was soll denn das?' Eine solche Szene würde vielleicht ganz gut in einen Film der Marx-Brothers passen - aber zu Zhuangzi?

Genau an diesem Punkt jedoch stoßen wir auf eine weitere der angesprochenen Interpretationsentscheidungen, die wir bisher stillschwei-

gend übernommen haben: Wir haben nämlich diese kleine Szene behandelt, als sei sie der Ausschnitt aus einem Film, vielleicht sogar aus einem Dokumentarfilm. Was geschieht aber, wenn wir dieselbe Szene als Literatur verstehen, als kalkuliert und mit allen Wassern des metaphorischen Sprechens gewaschen?

3.2.2. *Die Wortfische und die Fischworte: Zur metaphorischen Interpretation*

Um auf diesem Weg die Metaphorik des Buches *Zhuangzi* mit unserer kleinen Anekdote in Beziehung setzen zu können, muß zunächst jedoch noch eine der traditionellen Interpretationsentscheidungen zurückgenommen und durch eine andere ersetzt werden: Allinson war davon ausgegangen, daß der Schreiber unserer Anekdote nicht authentisch sei, da die Geschichte dem Denken des eigentlichen Zhuangzi nicht gerecht werde.

Wir dagegen behandeln das ganze Buch *Zhuangzi* als einen bewußt und mit großer Genauigkeit komponierten und aufeinander bezogenen literarischen Text und suchen, zunächst einmal hypothetisch, nach Entsprechungen. Dabei tritt uns eine weitere Interpretationsentscheidung, die in den traditionellen Deutungen versteckt ist, vor Augen: Das ganze Interieur der Geschichte wird *wörtlich* verstanden - Fisch ist Fisch, Brücke ist Brücke, Fluß ist Fluß - und Zhuangzi und Huizi unterhalten sich über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, irgendetwas über das Seelenleben von Fischen, d.h. von Tieren auszusagen. Das ist nicht zu allerletzt deswegen erstaunlich, weil Zhuangzi hierfür einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier anerkennen mußte. Es gilt jedoch gemeinhin als eine der Besonderheiten der Weltsicht dieses Buches, daß es genau diese, sehr grundsätzliche und grundlegende, Trennung nicht macht.²⁹

29 Es läge nahe, diese Nicht-Unterscheidung als ein Argument für die Thesen der traditionellen Deutungen zu nehmen; das wäre jedoch zu kurz gegriffen: Zunächst gibt ja Huizi zu, daß er nichts über Zhuangzi weiß, außer daß er kein Fisch sei. Im Licht der angesprochenen Nicht-Unterscheidung von Tier und Mensch, die wie Zhuangzis Zweifel an der Unterscheidung von Leben und Tod ja hauptsächlich dazu dient, die fundamentalen Denkkategorien Hui Shis als Standpunkt-Fiktionen zu entlarven, besteht die Aussage Huizis aus einem Widerspruch: Er weiß nichts über Zhuangzi, aber er weiß sicher, daß er kein Fisch ist. Das ist aber, wie Zhuangzi ihm immer wieder versucht zu verdeutlichen, bereits ein Wissen über Zhuangzi, auch wenn es mit einer Verneinung eingeleitet wird (Hier müßte eine Kritik an Versuchen, den Daoismus als eine Form der Negativen Theologie zu deuten, ansetzen). Und somit gründet Huizis Kritik auf einer Annahme, die sich in

Wenn wir, wie gesagt, die Geschichte jedoch als Literatur behandeln, dann steht uns die Möglichkeit offen, das zur Verfügung stehende Wortinventar auch metaphorisch zu deuten und in Beziehung zu setzen zu ähnlichen oder gleichen Metaphern aus dem Buch Zhuangzi. Dieses Inventar ist schnell aufgelistet:

Als Substantiva: Zhuangzi, Huizi, die Fische, der Bach, die Brücke und die Freude.

Als Bewegungen oder Regungen: Das Spazieren (*you* 游) von Zhuangzi und Huizi, das Schwimmen (*you* 游), Springen (*chu* 出) und Sich Freuen der Fische, und schließlich, schwerer zu fassen, einige Worte, die Beziehungen herstellen, bzw. verneinen: das Wissen (*zhi* 知) und die Verneinung (*wu* 無) und das Umkehren (*xun* 循) zum Ursprung, Anfang (*ben* 本).

Zunächst zu der Metapher der *Fische*, die im Buch Zhuangzi, rechnet man den Riesenfisch *Kun* hinzu, doch immerhin zwölfmal eingesetzt wird. Uns soll an dieser Stelle zunächst nur eine Geschichte interessieren, die, in Zusammenhang gebracht mit unserer bisher nur leidlich komischen Nummer, dieser sofort eine Bedeutung geben wird, die eines Denkers wie Zhuangzi durchaus würdig ist:

Fischnetze sind da um der Fische willen; hat man die Fische, so vergißt man die Reusen. Hasennetze sind da um der Hasen willen; hat man den Hasen, so vergißt man die Netze. Worte sind da um der Gedanken willen; hat man den Gedanken, so vergißt man die Worte. Wo finde ich einen Menschen, der die Worte vergißt, auf daß ich mit ihm reden kann?³⁰

Was heißt das für unsere Geschichte? Die *Fische* stehen für Gedanken, das Wort *Fisch* steht für die Reuse. Zhuangzi äußert einen Gedanken, Huizi hört nur die Worte, es folgt das bekannte Mißverständnis und, ein Umstand, den wir bisher noch nicht in Betracht gezogen hatten,

nichts von der unterscheidet, die er, wobei er Zhuangzi gründlich mißversteht, an diesem kritisiert. Denn Zhuangzis Nicht-Unterscheidung, sein, um es mit Huizi zu sagen, Nicht-Nein ist keineswegs gleichzusetzen mit einem Ja. Es ist der Anfang einer langen Kette von Aussagen, einer langen Verschiebung. Und genau von dieser langen Verschiebung spricht, wie sich im folgenden zeigen wird, Zhuangzi in dieser Geschichte, die nur vordergründig von Fischen zu handeln scheint; er spricht über das Sprechen von Fischen, das auch ein Sprechen vom Menschen ist, und, vermittelt durch den von ihm selbst benannten metaphorischen Gehalt des Wortes *Fisch*, ist dies ein Sprechen über das Sprechen selbst.

30 WILHELM, S.283.

Zhuangzi biegt das Gespräch in den Anfang, ins Ursprüngliche zurück (*ben*). Es ergibt sich ein Kreis: Am Anfang stehen Zhuangzi und Huizi auf einer Brücke und am Schluß sind wir wieder bei diesem Bild.

Bis hierhin wäre unsere Geschichte also nichts anderes als eine Inszenierung der eben zitierten Stelle, daß die meisten Menschen nur auf die Worte hören und nicht auf den Gedanken, daß dadurch eine wirkliche Verständigung unmöglich gemacht wird und man sich im Kreise dreht.

Doch hier ist noch eine eigenartige Doppelung des Bildes zu beobachten: Es handelt sich ja nicht nur um irgendein Mißverständnis über irgendeinen Umstand, z.B. über Fische und das pure Vergnügen. Indem die gleichen Bilder verwendet werden wie in der zitierten Stelle, wird hier im Wort *Fisch*, das ja gleichzeitig für den Gedanken wie für das Medium Sprache steht, auch ganz allgemein über das Problem des Sprechens, der Kommunikation, des Verhältnisses von wörtlicher und metaphorischer Bedeutung innerhalb der Sprache gesprochen.

Mit dem Begriff *Freude der Fische* wird zweierlei erreicht: Zum einen bahnt sich, wie gesehen, über die Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks und seine Abhängigkeit vom Standpunkt des einzelnen - dies ein wichtiges Thema im *Ausgleich der Weltanschauungen* - ein Mißverständnis an. Zum anderen wird genau dies als Freude der Sprache, als ihre Verschmitztheit, als ihr Humor, vielleicht auch als ihre Absurdität thematisiert: Es ist die *Freude der Sprache*, sich als Zwitterwesen aus Gedanke und Wort, Inhalt und Medium dem eindeutigen und absoluten Verständnis durch ihr mehrdeutiges Irisieren zwischen Metapher und Begriff zu entziehen.

Diese Eigenschaft der Sprache wird in unserer Geschichte thematisiert, in einer Spielszene vorgeführt und die Selbstsicherheit, mit der sich der Mensch über seine eigene Erkenntnis-Wirklichkeit hinwegtäuscht, ironisiert.

Der Kreis und die Rückkehr zu Ursprung und Ausgangspunkt ist jedoch gleichbedeutend mit der Rückkehr zum Ursprünglichen und Eigentlichen, zur idealen Identität von Wort und Wirklichkeit, die sich, so legt es unsere Geschichte nahe, sprachlich nur als ein Kreislauf von Mißverständnissen fassen läßt. Dieser Kreislauf ist jedoch nicht einmalig - und hierin zeigt sich, daß unsere Geschichte sehr wohl durchdacht und durchaus mit jener schriftstellerisch-philosophischen Raffinesse abgefaßt wurde, die man bisher immer vermißt hat. Denn es kehrt nicht nur das Ende zum Ausgangspunkt zurück, sondern der erste Satz nimmt die ganze Geschichte schon vorweg; der Anfang unserer Geschichte ist das Resultat unserer Geschichte, das zum Anfang unserer Geschichte geführt hat. D.h. der Schreiber der Anekdote kannte das Ende, er mußte es kennen, denn

nur indem er diese Geschichte bereits durchlaufen hatte, konnte er mit dem Satz beginnen: Das ist *die Freude der Fische*. Nur so war er in der Lage, eine Geschichte zu erzählen, die ihr eigenes Resultat zur Voraussetzung hat und somit keinen Anfang und kein Ende. Ihr Kreisen verharret jedoch nicht in statischer Wiederholung, sondern entwickelt eine paradoxe Dynamik, deren wiederholende Entwicklung oder sich entwickelnde Wiederholung sich erfolgreich jedem Fixierungsversuch entzieht.

3.2.3. *Der Flug des Peng und das Springen der Fische*

Doch wie ist ein solches Sprechen überhaupt möglich? Wie ist ein solches Sprechen zu begreifen? Ein Sprechen, das sich als Entzug konstituiert, dessen Nicht-Anfänglichkeit in jedem Augenblick im Begriff ist zu beginnen und dessen Endlosigkeit in ebendiesem Augenblick zu enden scheint? Ein Sprechen, das sprechen will und dabei die Worte vergessen?

Es müßte dies ein Sprechen sein, das nicht affizierbar ist bzw. sich, auf welchem Weg auch immer, nicht affizieren lassen will von den Verwurstungsprinzipien eines allgemeinen Verwertbarkeitsdenkens, gleichzeitig aber auf der Wichtigkeit und Wirkkraft seiner Denkanstöße beharrt.

Dieses daoistische Sprechen ist das mystische Sprechen allgemein, es ist, wie es Peter Sloterdijk formuliert³¹, ein Sprechen aus dem Wasser, ein "ouranophatisches und okeanophatisches" Sprechen:

Vielleicht muß das so bizarr ausgedrückt werden, weil es in beiden Fällen um Reden geht, die nicht zur Alltagssprache gehören. Wer ourano- oder okeanophatisch redet, der spricht nicht *über* Meer und Himmel oder *von* beidem, sondern *aus* dem feuchten Element und *aus* der hohen Sphäre, und zwar so, daß der Redende die Macht des Schoßes, in dem er gelöst ist, durch sein *Hervortreten* und *Lautwerden*³² nicht [Herv.v.Verf.] verliert.³³

31 Peter SLOTERDIJK: "Uterodizee als Lehre von dem letzten Dingen", in: Ders.: *Weltfremdheit*, Frankfurt/Main 1993, S.190-220.

32 Es ist durchaus kein Zufall, wenn SLOTERDIJK an dieser Stelle von *Hervortreten* und *Lautwerden* spricht. Dieses Sprechen ist zunächst und zuallererst ein Auftreten, eine Bewegung und eine Geste.

Zu den direkten inneren Beziehungen dieses Sprechens zur Musik, zu den neuesten Erkenntnissen über die Zusammenhänge von Psychogenese und fötalen Hörerlebnissen, vgl. SLOTERDIJK: *Weltfremdheit*, S.319. Über die Zusammenhänge zwischen diesem *Lautwerden* und unserer Geschichte, s. Punkt 4.

33 Ebd., S.195.

Wir wollen an dieser Stelle nicht genauer auf die Problematik des Schoßes oder, mit einem Wort Sloterdijks, der Uterodizee eingehen, die eine genauere Untersuchung der Vorstellungen des *Großen Weibchens* und der *Tür* im Daoismus, aber auch eine weitere Darstellung Zhuangzischer Todesvorstellungen bedingen würde. Es muß für diese kleine Studie genügen, zunächst das *Hervortreten* Zhuangzis und Hui Shis, ihr *shang* 上, ihr Hervortreten auf die Brücke, und das Hervortreten der Fische, ihr *chu* 出, miteinander in Verbindung zu bringen.

Dieses Hervortreten, dieses Sichtbar-Werden im Zusammenhang auch mit dem Bild des Fisches erscheint noch in einer weiteren Geschichte, einem Mythos, mit dem das erste Kapitel des Buches *Zhuangzi*, und die für dessen Philosophie so bedeutsamen *Inneren Kapitel* eingeleitet werden. Wichtig wird dieser Mythos für die Interpretation unserer Geschichte jedoch nicht allein durch die Parallelität der Metapher - mit ihm soll vor allem die Haltung des Vollkommenen Menschen, sprich des Daoistischen Weisen, vor Augen geführt werden:

In der nördlichen Finsternis ist ein Fisch und sein Name ist *Kun*. *Kun* ist so riesig, daß ich nicht weiß, wieviele tausend Meilen er mißt. Er verwandelt sich und wird zu einem Vogel, dessen Name ist *Peng*.³⁴

Dieser Vogel, und das ist gleichbedeutend mit seiner Metamorphose,

steigt [*shang*!] neunzigtausend Meilen hinauf, er durchschneidet Wolken und Nebel, schultert den blauen Himmel, und dann wendet er den Blick nach Süden und macht sich bereit für die Reise nach der Dunkelheit im Süden.³⁵

Genau diesen aufsteigenden Bogen, den der Vogel gewordene Fisch von der Nördlichen zur Südlichen Dunkelheit beschreibt, symbolisiert auch der Sprung der Fische und das *Auf-der-Brücke* Zhuangzis und Hui Shis.³⁶

34 Übersetzt nach WATSON, S.29.

35 Ebd.

36 Zu den mythologischen Hintergründen dieser Stelle als einer Reminiszenz eines kulturgeschichtlich bedeutenden Wechsels von Fruchtbarkeits-, Erd- oder Mutterkulten (WATSON weist darauf hin, daß die Grundbedeutung des Wortes *Kun* eigentlich *Fischrogen* ist [WATSON, S.29, Fußnote]) zu Himmelskulten, ebenso wie zu daraus resultierenden Analogien zwischen Sexualphysiologie und Ästhetik bietet es sich von hier aus an, z.B. die Ansätze des vieldiskutierten Buches von Camille PAGLIA: *Die Masken der Sexualität*, Byblos Verlag, Berlin 1992, für die Daoismus-Forschung fruchtbar zu machen.

Es ist dies, nach daoistischer Vorstellung, das Auf-der-Brücke-Stehen, das Hervor- und In-Erscheinung-Treten des menschengewordenen Menschen schlechthin, das ein Sprung ist und ein Flug des Bewußtseins zwischen zwei Dunkelheiten, ohne Anfang und Ende. Sein *shang* ist, wie wir gesehen haben, ein Sprechen, das auftritt, ohne zu transzendieren, ein Sprechen, das als "ouranisches" Sprechen, Zeugnis ablegt von einer "Seligkeit, von der die Fische und mehr noch die Vögel Zeugnis gäben, wenn sie reden könnten"³⁷.

Und gerade hier zeigen sich der grundlegende Unterschied und die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Huizi und Zhuangzi:

Huizi *setzt*, in einer Art negativer Dialektik, sein Wissen, er setzt es mit einer Verneinung, mit einem *wu*, das Individuation als Transzendierung negativ festschreiben soll: *Du bist kein Fisch*. Aus dem schwimmenden, tauchenden oder fliegenden Ich wird eine gepanzerte Individualität, die ihre Beziehungen zu dem sie umgebenden Medium abtrennt.³⁸ Auch sie hat noch Bezug zu den *Fischen der Freude* und den *Freuden der Fische*, doch sie ist weit entfernt von der Großen Einsicht:

Wenn du deine kleinen Theorien und Fische vorführst, um einen Beamtenposten zu ergattern, dann bist du von der Großen Einsicht noch weit entfernt.³⁹

Zhuangzi hingegen erkennt dieses Sprechen als eine Brücke, einen Sprung, als ein Mißverständnis und Komisches, ja Absurdes, das, wie er im *Ausgleich der Weltanschauungen* gezeigt hat, logisch nicht haltbar und zum Scheitern verurteilt ist.

Fisch und *Freude* bezeichnen in diesem Sinn das gleiche, werden zur Tautologie. In dieser *Freude* treffen sich, als immer schon und immer gerade erst geburtliche⁴⁰ Individuen Zhuangzi und Huizi, ihr Gespräch ist

Auch die typisch daoistisch-metamorphische, nicht als Dialektik mißzuverstehende Nicht-Trennung der Himmels- und Erdbereiche, nicht zuletzt auch im Zusammenhang mit dem berühmten *Schmetterlingstraum*, wären unter diesem hier neu gewonnenen Licht neu zu diskutieren.

37 SLOTERDIJK, S.195.

38 Vgl. hierzu auch die Diskussion über die, in Zhuangzis Augen willkürlichen bzw. standpunkt-bedingten Trennungen und Differenzierungen (*bian* 辨), die immer auch Diskriminierungen sind, vor denen ein wahres Erkennen sich verschließt.

39 Übers. n. WATSON, S. 296.

40 Zu dem Begriff der Geburtlichkeit, vgl. Peter SLOTERDIJK: *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen (Frankfurter Vorlesungen)*, Frankfurt/Main 1988.

das *Springen* und die *Freude* der Fische, die sie sind. Die *Freude der Fische* und die *Freude an den Fischen* wird identisch, die Trennung zwischen Objekt und Subjekt löst sich auf. Das jedoch nicht, wie Moritz vermutet, im Subjekt, sondern in der sprachlich hier als Kreis gefaßten dynamischen Paradoxität einer unendlichen Verschiebung.⁴¹

Und hier läßt sich die Replik Zhuangzis an Huizi zum erstenmal ohne Bruch in den Sinn des Gesprächs einbetten. Jetzt kann er sagen: *Du hast mich gefragt, woher ich das weiß, dabei hast du es schon gewußt, als du mich fragtest*. Die Betonung muß auf dem Wort *fragtest* liegen. Indem Huizi *fragt*, tritt er ein in diesen freudigen Flug, in die vorübergehende Illumination des Sprechens; die Frage ist somit in ihrer Qualität als Frage identisch mit der Aussage Zhuangzis. Sie sind in einem Sprung, auf einer Brücke. Beider Sprechen jedoch ist immer bereits Antwort, Antwort auf eine von Geburt an immer schon zugemutete Angesprochenheit. Daß dabei das Thema der Unterhaltung genau das Wissen selbst, die Sprache selbst ist, macht ihren besonderen Reiz aus.

4. MUSIK UND WISSEN: EIN AUSBLICK

Eine umfassendere Lektüre könnte nun nicht nur die bereits erwähnten kulturgeschichtlichen und sexuellen Motive unserer kleinen Geschichte weiter ausleuchten, sondern käme unweigerlich auf Gegensätze zu sprechen, die tief in die grundsätzlichen Fragestellungen der klassischen chinesischen Philosophie, wenn nicht von Philosophie überhaupt, hineinführen, für deren Behandlung aber ein breiterer Ansatz nötig wäre.

Diese Gegensätze sind in unserer kleinen Studie bereits angeklungen: zunächst der Gegensatz zwischen dem *Wissen*, das Hui Shi vertritt, und der *Freude*, von der Zhuangzi spricht. Hier geht es um ein sehr grundlegendes Problem, das kennzeichnend ist für die Entscheidung, um die in den

41 Zum Problem der Verschiebung sei hier nur ganz allgemein auf das Werk des französischen Philosophen Jacques DERRIDA und auf einige Aufsätze hingewiesen, die sich mit einem Vergleich der Sprachphilosophie Zhuangzis und Derridas beschäftigen. So u.a.: Michelle YEH: "The Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu", in: *Journal of Chinese Philosophy*, 10, Honolulu 1983, S.95-126. Chung-Ying SHENG: "A Taoist Interpretation of 'Differance' in Derrida", in: *Journal of Chinese Philosophy*, 17/1, Honolulu 1990, S.19-30. Chi-Hui CHIEN: "'Theft's Way': A Comparative Study of Chuang Tzu's Tao and Derridean Trace", ebd., S.31-50. Michael SASO: "Derrida and the Decentered World of K'ou Chuan: The Deconstruction of Taoist Semiotics", ebd., S.51-60.

Hundert Philosophenschulen gerungen wird: Eine Form des diskursiven Denkens, dessen Negativ-Differenzierungen Nüchternheit als unabdingbare Geisteshaltung zur Voraussetzung haben, trifft auf ein Denken der Begeisterung, der Freude, das sich ekstatisch und enstatisch ausspricht.

Besonders deutlich wird dies, wenn man sich eine bisher noch nicht in Betracht gezogene Bedeutungsvariante unseres Textes vor Augen führt: Das Zeichen, das in seiner Aussprache *le* mit *Freude* wiedergegeben wurde, bedeutet in der Aussprache *yue: Musik*.⁴²

Hieraus ergeben sich Voraussetzungen, die den Gegensatz von *Freude* und *Wissen* auf die Frage nach einer allgemeinen daoistischen Musikologie hin vertiefen, die sich durchaus als erkenntnistheoretischer und sozial-ethischer Gegenpart der Theorien des *Wissens* oder der *Riten (li)* darstellen könnte. Hinweise darauf finden sich allenthalben, die in unserer kleinen Geschichte auch politische Obertöne zum Schwingen bringen:

Diese Beziehung zwischen Freude und Musik hat schon früh manche chinesische Philosophen [...] zu sprachphilosophischen Überlegungen angeregt. Von großer Tiefenwirkung war namentlich die Gegenüberstellung, die der Konfuzianer Hsün-tzu [...] vornahm, eine Gegenüberstellung, die sicherlich auf *früheren Ansätzen* [Hervorh.v.Verf.] beruht und deshalb schon hier kurz erwähnt werden muß. Er betrachtete die Musik als das Element in der Kultur, das die Menschen über alle Unterschiede hinweg vereinte, während ihr nicht minder bedeutsamer Gegenpol, das "Ritual" (*li*), die Aufgabe habe, umgekehrt die Menschen nach ihren verschiedenen Klassen zu trennen.⁴³

Für diese Fragestellung einer Beziehung nicht nur zwischen Musik und Freude, Musik und ekstatischem Sprechen, sondern auch zwischen Musik und Erkenntnis, Musik und Psychogenese wären Werke neuester psychologischer und musikologischer Forschung fruchtbar zu machen.⁴⁴

42 Zur rekonstruierten Aussprache dieser beiden Worte zur Zeit der Kämpfenden Reiche, vgl. Wolfgang BAUER: *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1971, S.32.

43 Ebd., S.33.

44 Hier wären u.a. zu nennen: Ludwig JANUS: *Wie die Seele entsteht*, Hamburg 1991.; A. TOMATIS: *Der Klang des Lebens*, Reinbek 1987, um nur diese beiden Werke zu nennen, in denen die psychogenetische Dimension intrauterinen akustischen Erlebens untersucht wird. Einführende und zusammenfassende Darstellungen dieser Problematik, besonders auch im Hinblick auf mystische Philosophien und deren ekstatisches Sprechen, finden sich im Werk Peter SLOTERDIJKS, darin vor allem in: *Weltfremdheit* und in: *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen*.

Auf diesem Weg wird es schließlich möglich sein, die Bedeutung unserer anfangs so fragwürdigen kleinen Geschichte von der *Freude der Fische* in vollem Umfang zu entfalten - nicht nur als verschmitzte Inszenierung Zhuangzi'scher Sprach- und Erkenntniskritik, sondern auch als musikologische Miniatur, als kleine Variation über das große Thema vom *Orgelspiel des Himmels*, in der wesentliche Motive daoistischen Denkens anklingen und die, was Tiefe und gedankliche Durchdringung angeht, keinen Vergleich mit den sog. authentischen Texten des Buches *Zhuangzi* zu scheuen braucht.