

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 8 (1954)

Heft: 1-4

Artikel: Fragment einer Laotse-Übersetzung

Autor: Tscharner, E.H. von

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-145544>

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: 08.02.2025

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

FRAGMENT EINER LAOTSE-ÜBERSETZUNG

VON E. H. VON TSCHARNER

UNIVERSITÄT ZÜRICH

Sehr verehrter, lieber Herr Abegg,

Es war mir ein innerstes Bedürfnis, Ihnen als fachnachbarlichstem Kollegen, treuem Mitarbeiter unserer Zeitschrift und als Freund nicht nur in meiner Eigenschaft als Herausgeber der *Asiatischen Studien* Arbeiten anderer näherer und fernerer Fachgenossen zu Ihrem großen Geburtstag darzubringen, sondern auch eine eigene Arbeit zu diesen Ehrengaben zu legen. Das war mir nun aber recht schwer gemacht, insofern ich ja seit dem Frühsommer dieses Jahres hier kuren muß und außerdem, selbst hier im Hochschul-Sanatorium, nicht über den ganzen wissenschaftlichen «Apparat» verfüge, dessen der Sinologe für seine Forschung bedarf.

In solchen Fällen denkt man an seine «Schubladen». Tatsächlich enthalten auch meine «Schubladen» eine ganze Reihe Arbeiten, zum Teil Vorträge, im Manuskript; aber mehrere wären zum Druck in dem hier gegebenen Rahmen zu lang, bei anderen denke ich überhaupt nicht an eine Veröffentlichung – es wird doch ohnehin viel zu viel publiziert! –, alle sind in der vorhandenen Fassung mehr oder weniger druckunfertig und im Verhältnis zum «heutigen Stand der Forschung» oder, bescheidener gesagt, zu meinen eigenen gegenwärtigen Kenntnissen und Auffassungen mehr oder weniger «veraltet».

In diesem Sinne «veraltet» ist auch die Übersetzung der ersten drei Kapitel des *Tao-te-king*, die Frucht eines Versuchs, den ich in den Jahren 1946/47 unternommen habe. Sie ist aber kurz, sprachlich verhältnismäßig ausgearbeitet und kann in den einzelnen Kapiteln als etwas Geschlossenes betrachtet werden. So erschien sie mir doch als einigermaßen geeignet, daß ich sie hier quasi «prae-postum» zu Ihren Ehren veröffentliche – mit nur wenigen kleinen Änderungen und einigen neuen Anmerkungen, die ich mir nicht habe versagen können.

Bei diesem Übersetzungsversuch ging es mir darum, die Ausdrucksweise Laotse, d. h. allgemeiner die chinesische Ausdrucksweise des 4./3. Jahrhunderts v. Chr. mit den paar besonderen Bedeutungen, die ihr Laotse verlieh, möglichst wörtlich, durch Wörter und Wendungen, die auch der häufigen Bildhaftigkeit, Vagheit und Vieldeutigkeit des Laotsechen Textes so weit wie möglich entsprechen, wiederzugeben – ein Prinzip, das ich für die Übersetzung so konziser philosophischer chinesischer Texte sowie chinesischer Lyrik weiterhin als das beste betrachte. Und hier für um so gerechtfertigter hielt, als der eigentlichen Übersetzung jedes Kapitels eine zusammenhängende Erklärung, sozusagen eine erläuternde Paraphrase dieses Kapitels folgen sollte, die Laotse Bilder und Gedanken unserer Denk- und Ausdrucksweise näher zu bringen bestimmt war. Als ein Drittes waren Anmerkungen

zu den einzelnen Kapiteln für Fachleute, insbesondere Sinologen vorgesehen. Wie in den hier gedruckten ersten drei Kapiteln.

Es war mir von vornherein klar gewesen: es gibt schon so viele Übersetzungen des *Tao-te-king* in europäische Sprachen – von den noch viel zahlreicheren «Übertragungen» aus zweiter und dritter Hand und freien «Nachdenkungen» gar nicht zu reden –, daß ein Sinolog heute nur dann eine neue Übersetzung herausbringen dürfte, wenn er wissenschaftlich etwas Neues und Besseres zu sagen hat. Ich glaubte zuerst, diesem Postulat Genüge zu tun, indem ich die zwei ältesten bekannten und überlieferten eigentlichen Kommentare des *Tao-te-king*, die von Wang Pi (3. Jahrhundert n. Chr.) und von «Ho-shang kung» (wohl etwa 6. Jahrhundert n. Chr.), mehr berücksichtigte als die bisherigen Übersetzer¹ und außerdem eine neuere Sammlung von Laotse-Zitaten² aus Werken der, Laotse zeitlich noch viel näheren, letzten vorchristlichen Jahrhunderte textkritisch zu verwerten suchte. Bald stellte ich aber fest, daß ich, um meinem Postulat gerecht zu werden, noch eine Reihe weitergehender textkritischer Untersuchungen und Ausgaben heutiger chinesischer Gelehrter³ heranziehen müßte, worauf ich meine Übersetzungsarbeit abbrach. Wenn ich mich seither an keine neue Laotse-Übersetzung gemacht habe, so teilweise deshalb, weil, wie ich auch erst in jener Nachkriegszeit erfuhr, bereits 1942 J. J. L. Duyvendak eine, in weitem Maße auf diese neuen chinesischen Publikationen gegründete, textkritisch konjizierte ursprüngliche Fassung des *Tao-te-king* in holländischer Übersetzung, mit Einleitung und Kommentar, herausgebracht hatte. Und heute steht dieses gelehrte Werk, nach weiterer Forschung verändert und vertieft, in französischer⁴ und in englischer Sprache⁵ wie ein Vermächtnis des vorzeitig gestorbenen großen holländischen Sinologen vor uns. Da kann ich vorläufig nur ehrerbietig schweigen – und eben höchstens unter so besonderen Umständen wie den angedeuteten, bei einem so verpflichtenden Anlaß wie Ihrem 70. Geburtstag, lieber Herr Abegg, mit diesem Fragment meines vergilbten Laotse-Übersetzungs-Versuches aufwarten.

Leysin, im Winter 1954/55

E. H. v. TSCHARNER

1. Eine *Tao-te-king*-Version und der Kommentar von Ho-shang kung sind in einer, leider oft irrigen oder anfechtbaren, englischen Übersetzung von E. Erkes in *Artibus Asiae* VIII, IX und XII, Ascona 1945/46/49 (und 1950 in einem Supplement-Band von *A. A.* zusammengefaßt) erschienen.

2. *Tseng-pu Lao-tsi ku yi*, zusammengestellt von Yang Shu-ta, 1. Aufl. 1922, 5. Aufl. 1936.

3. Vor allem Ma Sü-lun, *Lao-tsi ho-ku*, 1924; Kao Heng, *Lao-tsi cheng-ku*, 1930; *Ku pen Tao-te-king kiao-k'an* (Lesarten alter Inschriften und Manuskripte), hrsg. vom Archäolog. Institut der Reichs-Akademie in Peiping, 1936.

4. *Tao tö king ... Texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction* par J. J. L. D. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.

5. *Tao Te Ching ... The Wisdom of the East Series*. London, John Murray, 1954.

KAPITEL I

*Ein Tao, das als Tao betrachtet werden kann, ist nicht das ständige Tao.
 Ein Name, der als Name betrachtet werden kann, ist nicht ein ständiger Name.
 Das Nicht-Sein nennt den Anfang von Himmel und Erde,
 das Sein nennt die Mutter der zehntausend Dinge.
 Darum: im ständigen Nicht-Sein werden wir schauen sein Wunderbares,
 im ständigen Sein werden wir schauen seine Grenzen.
 Diese beiden sind eins, heraustretend aber unterscheiden sie sich im Namen.
 Das Eins-Sein heißen wir das Geheimnisvolle.
 Des Geheimnisvollen noch Geheimnisvolleres ist die Pforte alles Wunderbaren.*

Im 1. Kapitel führt uns Laotse durch eine Reihe von Einsichten und Vorstellungen gleich bis an die Grenze der Erkenntnis: der Erkenntnis seines Tao, des letzten, ständigen und allumfassenden Wirkenden.

Ein Tao, das als Tao aufgefaßt und gebraucht werden, also, wie z. B. das Tao der Konfuzianer, für unseren Verstand ein Tao sein kann, ist nicht ein ständiges, das ständige Tao. Das gilt von jedem Namen, jeder Benennung, weil wir nur Unterscheidbares, also Relatives, Abhängiges und letztlich Unbeständiges benennen können – sein Tao bezeichnet Laotse nur aus Notbehelf als «Tao», wie er im Kap. 25 andeutet. So muß das ständige Tao un-unterscheidbar, unbenennbar und unwahrnehmbar sein, wie ein «Nicht-Sein», ein «Nicht-Haben» oder «Nicht-Vorhanden-Sein» von Namen, Gestalt und Stoff, wie die reine Möglichkeit, und als solche muß es hinter Himmel und Erde wirken, den beiden polaren Urkräften und Urschößen, die alles auf der Erdenwelt Seiende und Geschehende zusammen aus sich bewirken und die uns schon als ständig erscheinen mögen, aber doch wahrnehm- und benennbar sind und letzten Endes auch vergänglich sein müssen; und so wiederum muß das unvergängliche, also «nicht-seiende» Tao nicht nur fortwährend in allem Wirken von Himmel und Erde wirken, sondern Himmel und Erde auch weltentwicklungsgeschichtlich hervorgebracht

haben: «Das Nicht-Sein nennt den Anfang von Himmel und Erde», während das «Sein» – das Vorhanden-Sein von Stoff, Gestalt und Namen – die «Mutter der zehntausend Dinge nennt» und Himmel und Erde und namentlich alle Lebewesen, Pflanzen und Dinge, die sich selber fortpflanzen und wandeln, aber auch vergehen, kennzeichnet. «Das Tao erzeugt (oder: gebiert) die zehntausend Dinge», sagt Laotse im Kap. 51, und im Kap. 40: «Die zehntausend Dinge entstehen aus dem Sein, das Sein entsteht aus dem Nicht-Sein.»

Wenn wir ständig nach dem «Nicht-Sein» schauen, der reinen Möglichkeit, werden wir das Wunderbare, die unwahrnehmbaren feinsten Wirkenskräfte des Tao im Lauf der ganzen Welt, vom Sternenhimmel bis zum kleinsten Lebensgeschehen, erkennen; schauen wir aber ständig nach dem «Sein», dem Dinglichen und Tatsächlichen, dem Gestalteten und Benannten, so sehen wir nur die «Grenzen», die Begrenzungen und Scheidungen, die nicht dem Wirken, aber dem Gewirkten eigen sind. Doch alles Gewirkte muß letzten Endes auch vom Tao bewirkt werden, und so müssen «diese beiden», das «Sein» und das «Nicht-Sein», im Grunde eins, dasselbe sein und sich erst durch das Heraustreten, das Ausgewirkt-Werden, das Erscheinen des Einen der beiden, des «Seins», im Namen – darin eben, daß es wahrnehm- und nennbar wird – unterscheiden.

«Sein» und «Nicht-Sein» sind nun zugleich verschiedene Seinsweisen des Tao, verschiedene Vorstellungen, die sich die Erkenntnis auf der Suche nach dem ständigen Tao von diesem macht. Aber noch nicht die letzten. Und die Erkenntnis dringt weiter und weiter vor: daß «Sein» und «Nicht-Sein» im Grunde und ursprünglich eins sind und dieses Eins-Sein das Geheimnisvolle ist, bis zu der nur noch ganz bildhaft-unbestimmten Grenz-Vorstellung vom Tao: «Des Geheimnisvollen noch Geheimnisvolleres ist die Pforte alles Wunderbaren» – die Ausgangspforte, aber auch die Eingangspforte, in doppeltem Sinn, im Sinn des Satzes: «Umkehr ist die Bewegung des Tao» (Kap. 40) und im Sinne der Tao-Erkennntnis.

Die meisten chinesischen und abendländischen Ausleger des *Tao-te-king* fassen die Zeilen 3–7 sprachlich anders auf. Danach würden diese in meiner Übersetzung lauten:

*Keinen Namen habend ist es der Anfang von Himmel und Erde,
einen Namen habend ist es die Mutter der zehntausend Dinge.*

*Darum: wenn wir ständig keine Wünsche haben, schauen wir sein Wunderbares,
wenn wir ständig Wünsche haben, schauen wir seine Grenzen.*

Diese beiden sind derselben Herkunft, aber verschieden im Namen.

Das Tao, als letztes Wirkendes, als ständiges Tao vorgestellt, kann, nach den ersten zwei Zeilen, keinen Namen haben (vgl. die Kap. 32 und 41), und so ist es «der Anfang von Himmel und Erde», in seiner Auswirkung und Erscheinung aber hat es einen Namen und ist so «die Mutter» – der Schoß und die Gebärerin – «der zehntausend Dinge». Wenn wir das ständige Tao, sein Letztes, Tiefstes, «sein Wunderbares» erkennen und ihm gemäß leben wollen, müssen wir frei sein von allen Wünschen, allen Begierden und Leidenschaften; sind wir es nicht, so schauen wir nur «seine Grenzen». «Diese beiden» – «seine Grenzen» und «sein Wunderbares», oder das «einen Namen habende» und das «keinen Namen habende» Tao? – sind aber desselben Ursprungs und verschieden erst in der benennbaren Erscheinung.

Rein sprachlich liegt diese Auffassung näher. Nach der andern Auffassung werden dagegen die wesentlichen Vorstellungen vom «Sein» und vom «Nicht-Sein» zu Leitgedanken, auf die sich auch der Ausdruck «diese beiden» viel klarer beziehen läßt⁶. In ihrem tiefsten Sinne dürften aber die beiden Auffassungen miteinander übereinstimmen, so daß sie sich schließlich nur durch die sprachliche Aussage und die Gedankenführung unterscheiden.

6. Seit einigen Jahren neige ich dazu, die üblichere Textauffassung, von Zeile 7 abgesehen, doch als die richtigere zu betrachten.

Anmerkungen. Die Verschiedenheit der Textauffassung hängt hier davon ab, wie wir die Sätze einteilen, «interpungieren», wofür in den Zeilen 3–7 zwei Möglichkeiten bestehen:

	a	b
Zeile 3	<i>wu ming, t'ien ...</i>	<i>wu, ming t'ien ...</i>
4	<i>yu ming, wan ...</i>	<i>yu, ming wan ...</i>
5	<i>ku ch'ang wu yü, yi ...</i>	<i>ku ch'ang wu, yü yi ...</i>
6	<i>ch'ang yu yü, yi ...</i>	<i>ch'ang yu, yü yi ...</i>
7	<i>ts'ī liang che t'ung ch'u, er ...</i>	<i>ts'ī liang che t'ung, ch'u er ...</i>

Die hier als a bezeichnete Textauffassung ist die üblichere, die meiner zweiten Übersetzung entspricht. Manche chinesische Kommentatoren oder Ausleger und abendländische Übersetzer oder Bearbeiter haben sich auch bei einzelnen dieser fünf Zeilen für die erste, bei andern für die zweite Möglichkeit entschieden.

Wang Pi scheint den Text nach der ersten Möglichkeit aufzufassen (eindeutig nur in Z. 7), diese Auffassung aber in seinem Kommentar mit der andern zu verbinden, indem er z. B. das «keinen Namen habende» Tao aus dessen «Nicht-Sein» erklärt.

Ho-shang kung vertritt durchgehend die erste Auffassungsmöglichkeit.

Als textlich sehr alten Beleg müssen wir ein Zitat der Z. 3 betrachten, das wir in einer der Biographien Sī-ma Ts'ien's, *Shī-ki*, Kap. 127, finden und worin durch Hinzufügung der Substantivierungs-Partikel *che* zu *wu-ming*, also durch die Lesart *wu-ming-che*, die erste Auffassung der Z. 3 besonders deutlich bezeugt wird. (Nach dem *Tseng-pu Lao-tsi ku yi*.)

Über die Auffassung einiger späterer Kommentatoren gibt Julien in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung Auskunft.

Die zweite Auffassung b, für die ich mich in meiner Hauptübersetzung entschieden habe⁷, teilen unter den neueren Auslegern und Übersetzern für Z. 3–6 R. Wilhelm in seinem Buch *Lao-tse und der Taoismus* (S. 72⁸ – in seiner älteren Laotse-Übertragung hält er sich an die erste Auffassung), Fung Yu-lan in seiner Geschichte der chinesischen Philosophie (*Chung-kuo che-hüe shī*, Ausgabe von 1934, S. 220; englische Übersetzung von D. Bodde, S. 178)⁹ und Duyvendak; für Z. 5/6 C. H. Wu (im *T'ien Hsia Monthly*, Vol. IX, Nr. 4); für Z. 7 P. Siao Sci-Yi (italienische Übersetzung, Bari 1941) und Rousselle (in der Insel-Bücherei seit 1942).

Den pronominalen Ausdruck «diese beiden» bezieht Wang Pi auf «Anfang» und «Mutter» (Z. 3/4), Ho-shang kung auf «keine Wünsche haben» und «Wünsche haben» (Z. 5/6). Andere Kommentatoren beziehen ihn auf «das Wunderbare» und «die Grenzen» (Z. 5/6) oder sogar auf das Tao und das Te (so Wu Teng). Meine

7. Vgl. Anm. 6.

8. 2. Aufl.: S. 69f.

9. In seinem neueren Werk *A Short History of Chinese Philosophy*, New York 1948, bekennt sich Fung Yu-lan zur ersten Auffassung.

Auffassung, daß er auf das «Nicht-Sein» und das «Sein» zu beziehen sei, eine Auffassung, die sich mittelbar auch schon aus dem Kommentar Wang Pi's ergibt, vertritt heute ebenfalls Fung Yu-lan (a. a. O.). Im übrigen s. Julien, Anm. 7.

KAPITEL 2

*Wenn alle unter dem Himmel wissen, daß das Schöne schön ist,
so ist das schon schlecht;
wenn alle wissen, daß das Gute gut ist,
so ist das schon nicht gut.
Denn Sein und Nicht-Sein bringen einander hervor,
Schwierig und Leicht bilden einander,
Lang und Kurz gestalten einander,
Hoch und Nieder kehren einander um,
Ton und Stimme harmonieren miteinander,
Vor und Nach folgen aufeinander.
Daher verharret der Vollkommene Mensch im Geschäft des Nicht-Wirkens
und übt die Lehre des Nicht-Redens.
Die zehntausend Dinge entstehen, und er weist sie nicht weg,
sie leben, und er macht sie nicht zum Besitz,
sie wirken, und er nützt sie nicht aus.
Sind Werke vollbracht, so verweilt er nicht dabei.
Gerade weil er nicht dabei verweilt, daher vergehen sie nicht.*

Ebenso grundlegend wie das 1. Kapitel für die Erkenntnis des Tao ist das 2. Kapitel für die entgegengesetzte Seite der Lehre Laotse's: die Erkenntnis der Gegensätzlichkeit und Relativität in aller dinglichen und tatsächlichen und besonders der vom Menschen geschaffenen moralischen Wirklichkeit, und für Laotse's Folgerung aus diesen entgegengesetzten Erkenntnissen auf das Verhalten des «Vollkommenen Menschen».

Wenn alle Menschen – alle «unter dem Himmel», d. h. auf der Erde, in der Menschenwelt – um die Geltung von Eigenschaften wie Schön

und Gut wissen, sie als solche anerkennen, so werden diese starr, absolut, und das ist «schlecht», «nicht gut» – verhängnisvoll. Denn Schön und Gut sind relative und gegensätzliche Eigenschaften, die sich zum Häßlichen und zum Bösen verhalten wie Schwierig zu Leicht, Lang zu Kurz usw., ja wie «Sein» zu «Nicht-Sein». An und für sich haben Schwierig oder Lang und auch das «Sein» keine Geltung. Schwierig und Leicht usw. sind immerhin tatsächliche, naturgegebene, notwendige Gegensätze, die nur immer verschieden aufeinander bezogen sind und immer wieder einander selbst in Gegensatzung setzen. Diese Gegensatzung nimmt aber gleichzeitig das menschliche «Wissen» an der Wirklichkeit vor und verbindet damit Wertungen. Die wertende Gegensatzung durch das «Wissen» des Menschen bestimmt nun ausschließlich die Maßstäbe für die Wirklichkeit, die sich der Mensch selbst geschaffen hat, und erhält besonderes Gewicht in seinen moralischen Ordnungen, deren Gegensätze kaum mehr naturgegeben sind: Gegensätze wie Schön und Häßlich, Gut und Böse entstammen unserer menschlichen Wertung. Durch die Kultureinrichtungen, durch gesellschaftliche Übereinkunft und Überlieferung, durch gesellschaftlich-staatlichen und weltanschaulichen Druck und Zwang erhalten solche Wertungen immer weitere Geltung, und «wenn alle unter dem Himmel wissen, daß das Schöne schön» und «das Gute gut ist, so ist das schon» verhängnisvoll.

Der «Vollkommene Mensch», der für Laotse ideale Herrscher, der die notwendigen und die nicht notwendigen, die natur- und die kulturgegebenen Gegensätze durchschaut, aus der Erkenntnis des gegensatzlosen, ständigen Tao, muß diesem Verhängnis wehren. So wird er nicht absichtsvoll und betriebsam wirken und mit vielen Worten belehren wollen, weil das weitere Gegensätze und damit weitere Verwicklungen und Streitfälle schafft, sondern er wird, wie das Tao – «Das Tao ist ständig nicht-wirkend, und doch ist nichts, was es nicht wirkt» (Kap. 37) –, «im Geschäft des Nicht-Wirkens» verharren und «die Lehre des Nicht-Redens» üben. Und er wird alle Wesen und Dinge hervorkom-

men, leben und wirken lassen, ohne sie zu hindern, ohne von ihnen Besitz zu ergreifen und sie auszunützen. Werden so Werke vollbracht – «verdienstliche» Werke, würden die Konfuzianer und die Legisten (*fa-kia*) sagen –, so verweilt er nicht bei dem Geschafften und gründet nicht Ruhm und Ansprüche darauf, und gerade deswegen gehen die Wirkungen, die auf diese Weise natürliche Wirkungen sind, nicht verloren.

So verhält sich der tao-nahe «Vollkommene Mensch», so verhält er sich gegenüber dem tao-nahen Naturreich und dessen Geschehen, und so verhält sich dieses selbst, wie Laotse ganz ähnlich, zum Teil mit denselben Worten, aber verschieden bezogen und beziehbar, in den Kap. 10, 51 und 77 sagt.

Anmerkungen. Nach der fast allgemein angenommenen Auffassung müßten wir die Z. 1–4 übersetzen: «Wenn alle ... wissen, daß das Schöne schön ist, so ist damit das Häßliche schon da» oder «gesetzt» usw. Diese Auffassung setzt schon der Kommentar von Wang Pi voraus. Meine Auffassung kann sich auf den Kommentar von Ho-shang kung stützen (dem Carus in seiner Laotse-Ausgabe von 1913 noch weiter gefolgt zu sein scheint) und vor allem auf die Lesart eines Zitats der Z. 3/4 bei Huai-nan-tsi (Kap. 12, nach dem *Tseng-pu Lao-tsi ku yi*), wonach Z. 4 lautet: «*si pu shan ye*» (*ye* statt *yi*). Übrigens steht das Wort *ngo*, «schlecht, böse» (bzw. *wu*, «hassen, verabscheuen»), nicht in einem so eindeutig korrelativen Verhältnis zu *mei*, «schön», wie «gut» zu «nicht gut», «schwierig» zu «leicht» usw. Aus einem Rückschluß von den korrelativen Wortpaaren der folgenden Zeilen auf die Z. 1–4 erklärt sich deren übliche Auffassung. Meine Auffassung, der die von C. H. Wu (a. a. O.) nahekommt, bietet den Vorzug, daß sich die ethische Folgerung für den «Vollkommenen Menschen» viel natürlicher daraus ergibt.

Die meisten Aussagen der letzten fünf Zeilen sind subjekt- und objektlos, rein verbal und kehren teilweise wörtlich und verbunden mit ähnlichen Aussagen in den Kap. 10, 51 und 77 wieder. Das «logische Subjekt» ist aber jeweils verschieden, ja oft nicht eindeutig. Hier wäre eine subjektlose, rein verbale, unbezogene Übersetzung besonders am Platz – wenn sie nicht dem Geist der europäischen Sprachen zuwiderliefe. Mit der unter den Übersetzern verbreitetsten Auffassung, wonach der «Vollkommene Mensch» als das logische Subjekt aller subjektlosen Verben der letzten fünf Zeilen anzusehen und zu ergänzen wäre, werden wir m. E. den Gedanken des Laotse nicht gerecht.

KAPITEL 3

*Die Tüchtigen nicht hochschätzen
macht, daß das Volk nicht streitet.
Schwer zu erlangende Güter nicht werthalten
macht, daß das Volk nicht zu Dieben wird.
Was begehrt werden kann, nicht sehen,
macht, daß der Geist sich nicht verwirrt.
Daher der «Vollkommene Mensch» im Ordnung-Halten:
er leert seinen Geist und füllt seinen Bauch,
schwächt seinen Willen und stärkt seine Knochen.
Ständig macht er, daß das Volk kein Wissen und kein Begehren hat,
und macht, daß jene Wissener nicht zu wirken wagen.
Wird das Nicht-Wirken gewirkt, so ist nichts, was nicht in Ordnung ist.*

In unerbittlicher Folgerichtigkeit wendet Laotse nun seine Erkenntnisse auf das Kultur-, Gesellschafts- und Staatsleben an und gelangt dabei zu einigen wesentlichen, meist negativen Grundsätzen.

Die Übel und Leiden der Menschen sind alle durch ihr Wissen, ihr Denk- und Vorstellungsvermögen, ihren Geist bedingt, der ihre Begierden und alle ihre Leidenschaften fördert, sie und deren Gegenstände vervielfältigt – und wertet. Wenn wir, der Herrscher und wir alle, nicht werten würden, so würden wir die «Tüchtigen», die Würdenträger, Beamten und klugen Ratgeber, nicht hochschätzen und preisen und ihre Stellung für begehrenswert halten, und so wäre niemand versucht, sie zu beneiden, nach ihrer Stellung zu streben und darum zu streiten – ein allgemeines Krebsübel der menschlichen und wohl besonders der chinesischen Gesellschaft, das im China des Laotse die schlimmsten Auswüchse zeigte. Wenn wir nicht werten würden, so würden wir auch «schwer zu erlangende Güter»: seltene Gegenstände wie Edelsteine und -metalle und namentlich ungewöhnliche Kulturerzeugnisse, nicht für kostbar halten, und so wäre niemand versucht, sie zu stehlen. Die Wertungen bedeuten eine Verwirrung des Geistes, des

Bewußtseins und Denkens, und wenn wir das, was wir begehren könnten, nicht sehen, gar nicht kennen, wenn wir die möglichen Gegenstände unserer Leidenschaften nicht einmal keimen lassen, so wertet unser Geist auch nicht und wird nicht verwirrt.

Aus diesen Erkenntnissen ergibt sich das Verhalten des «Vollkommenen Menschen» und Herrschers, sich selbst und dem Volk gegenüber¹⁰: er «leert seinen Geist»¹¹ – sowohl seinen eigenen als auch des Volkes Geist, wie wir das zwiefach beziehbare «sein» am besten auffassen –, d. h. er befreit den Geist von allen Gedanken, die irgendwie die Leidenschaften erregen können, und «füllt» dafür «seinen Bauch», wieder sowohl seinen eigenen als auch des Volkes Bauch, weil tatsächlich – wie sehr diese Erkenntnis die «Idealisten» auch empören mag – die körperliche Sättigung, und das körperliche Wohlbefinden überhaupt, die einzige allgemeine Bedingung der Zufriedenheit ist; er macht oder hält «seinen Willen» schwach, den Willen, der sich mit den Gedanken, dem Wissen, zu Absichten verbindet und zu Gegensätzen, Streit und Verwirrung führt, und macht oder hält dafür «seine Knochen» stark, wohl zugleich bildlich zu verstehen: gibt sich und dem Volk innere Festigkeit. So sorgt der «Vollkommene Mensch» ständig dafür, «daß das Volk kein Wissen und kein Begehren hat», und vor allem, «daß jene Wissener» – die Idealmenschen namentlich der Konfuzianer und der Legisten – «nicht zu wirken wagen»; denn das verhängnisvolle Wirken, das Laotse bekämpft, wird vom menschlichen Wissen bestimmt. Wird aber «das Nicht-Wirken gewirkt», das vom Tao gegebene, vom menschlichen Wissen unbeeinflusste, ganz natürliche Wirken, «so ist nichts, was nicht in Ordnung ist».

Dieses «Bild» der persönlichen und gesellschaftlichen Lebensführung, das Laotse hier entworfen hat, entspricht den letzten Folgerun-

10. *Chī*, «in Ordnung halten», «– bringen» oder «– sein» heißt auch «herrschen, regieren».

11. *Sin*, «Herz», Ort des Denkens und des Bewußtseins, am besten mit englisch «mind» zu übersetzen.

gen aus seinen Erkenntnissen. Er weiß selber, daß die Menschen, denen ja der Geist, das Denk- und Wissensvermögen, von der Natur auch mitgegeben ist, es nicht so verwirklichen können, und wird, in späteren Kapiteln, selbst Ausgleich dafür vorschlagen.

Anmerkung. Zu Z. 6. Zum Unterschied von den anderen Textüberlieferungen finden wir in der von Wang Pi die Lesart «*min sin*», «des Volkes Herz» bzw. «Geist», wohl in Angleichung an die Z. 2 und 4. *Min*, «Volk», hat aber auch ein Zitat von Huai-nan-tsi (wie oben) nicht und dürfte, nach seiner Anwendung des Spruches, nicht dazu gehören; dasselbe gilt von einem Zitat dieser Stelle im *Shu chī ts'in mi chuan* (nach dem *Tseng-pu Lao-tsi ku yi*). Merkwürdigerweise übernehmen aber die meisten neueren Textherausgeber, -ausleger und -übersetzer die Lesart von Wang Pi.