

Nichtstun als Handlungsmaxime

Deutungsvarianten im 1. Kapitel des Daodejing

vorgetragen auf dem Symposium „Daoismus“, Dezember 1996, Universität Leipzig

weitere Ausführungen: siehe Viktor Kalinke, *Studien zu Laozi*, 3 Bde., Leipziger Literaturverlag, Leipzig 2000 und 2011

Einleitung

Nähert sich der philosophisch Interessierte dem Daodejing, bietet sich ihm eine Unzahl an Übersetzung dar, von denen beinahe jede behauptet, das Wesentliche der alten chinesischen Schrift besser zu treffen als ihre Vorgängerin. So schätzte Alfred Forke 1927, daß bereits 40 Übersetzungen in europäische Sprachen erschienen seien und pro Jahr im Durchschnitt eine hinzukomme. ¹ An dieser Situation, in welcher sich der Laie nahezu orientierungslos befindet, hat sich seither wenig geändert, im Gegenteil: Der Dschungel erscheint, gerade infolge der 1973 in den Gräbern von Mawangdui entdeckten Seidentexte, noch undurchdringlicher geworden zu sein.

Es gilt, die Not in eine Tugend zu verwandeln, die vorhandenen Übersetzungen als Deutungsvarianten des Daodejing, demnach als empirisches Material zu betrachten und einer nüchternen Analyse zu unterziehen. Dabei stellt sich zunächst die Frage, wann eine Übersetzung als gültig anzusehen ist. Obwohl es schwer fällt, diese Frage anhand positiver Kriterien zu beantworten, kann eine Mindestanforderung genannt werden, die man sich, am liebsten stillschweigend, erfüllt wünscht, um eine Übersetzung akzeptabel zu finden: Es mag lächerlich klingen, doch in Anbetracht der Rezeptionsgeschichte des Daodejing muß nicht ohne Grund ausdrücklich verlangt werden, daß sich der Übersetzer mit dem chinesischen Original beschäftigt hat. Um ein extremes Beispiel anzuführen: Angesichts der Hindernisse, welche die chinesische Sprache auftürmt, versuchte sich Carl Dallago mit Anspruch auf letzte Gültigkeit an einer ungezügelter Umdeutung des Daodejing, unter bewußtem Verzicht, in das Original einzusehen ². Übertragungen des Daodejing in Knittelverse ergänzen den Eindruck, den man von der Haltlosigkeit mancher "Übersetzer" gewinnt, die durch die Dreifaltigkeit Kürze, Bedeutsamkeit und philosophische Schönheit des Textes der Versuchung anheimgefallen sind. Zu einem eigenwilligen Rundumschlag gegen die Übersetzer des Daodejing, holt, um die eigene Arbeit hervorzukehren, Alexander Ular aus, der seinerseits nicht gerade zimperlich mit dem Text des Daodejing umging. Er beklagte sich sowohl über die philosophische Genauigkeit der Sinologen als auch über die Leichtfertigkeit der interessierten Laien: "Ebenso lächerlich ist es, einer chinesischen Hieroglyphe, die unverändert durch die Jahrtausende gegangen ist, in einer Schrift des grauen Altertums denselben Wert und dieselbe Bedeutung beizulegen, die der moderne Chinese ihr zuschreibt. Diesen Fehler haben die Philologen an Lao-Tse begangen...Das Schlimmste aber für Lao-Tse war die vielfache Überarbeitung der falschen philologisch

sezierten Übertragungen des Tao-Te-King durch Juristen, Philosophen, Orientalisten und Schriftsteller, die das Chinesische nicht beherrschten. Solche Bearbeitungen, Kritiken und Darstellungen gibt es fast nur in Deutschland...."3

Obwohl der Vorwurf gegenüber philologisch sensiblen Übersetzungen, sie ließen die Bedeutungsgeschichte der chinesischen Zeichen außer Acht, in den meisten Fällen übertrieben sein dürfte, können ausreichende Kenntnis des klassischen Chinesisch und etymologische Untersuchung der tragenden Zeichen des Daodejing, als Maßstab für die Ernsthaftigkeit einer Übersetzung gelten. Scharfe Ausschlußkriterien lassen sich darüberhinaus allerdings nicht finden. Eine Lösung bietet nur Sisyphos an, nämlich detailliert die jeweilige Vorgehensweise offenzulegen, damit die Grenze zwischen Übersetzung und Interpretation ins Sichtbare rückt. Das Chinesische unterscheidet sich so grundsätzlich von den europäischen Sprachen, daß man sich unvermeidlich genötigt fühlt, "interpretativ zu übersetzen" 4. Woraus können Mehrdeutigkeiten der Interpretation erwachsen? Im wesentlichen lassen sich folgende Quellen zuordnen:

1. Syntax: Möglichkeiten in der nachträglich vorgenommenen, an europäischen Grammatiken orientierte Interpunktion
2. Semantik: abweichendes Verständnis der chinesischen Begriffe
3. Konzept: Subjektivität im philosophischen Bezugsrahmen, nach dem man die Schrift auffaßt
4. Textversion: Abweichungen von der Standardfassung nach Wang Bi, die insbesondere durch die beiden Mawangdui-Textfunde hinzugekommen sind

Darüber hinaus ist die Frage zu stellen, welche Funktion vieldeutige Stellen in der Schrift ausüben. Allgemein für literarische Arbeiten bemerkt Stanislaw Lem in seinem systemtheoretischen Erörterungen der Schriftkultur dazu: "Wenn ein System von Reizen, wie es ein Werk nun einmal ist, eine gewaltige Komplexität darbietet und ein lückenloses, also vielfältig interpretierbares Steuerprogramm ist, kann es geschehen, daß der Leser, der sich die Strategie und Taktik seiner Rezeption frei wählen kann, in dem Werk etwas 'wahrnimmt', was 'nicht ganz' und 'nicht unbedingt' darin steht, daß er also Codes darin sieht, die es dort möglicherweise 'nicht gibt'"5. Ungeachtet, ob diese Wirkung beabsichtigt war, läßt sich nur schwer leugnen, daß das Daodejing von Mehrdeutigkeiten lebt, sie sind in ihm genetisch, besser gesagt sprachgenetisch, angelegt. Seiner Interpretations-Offenheit verdankt es das fortlaufende Interesse über die Jahrhunderte und Dynastien, das Bedürfnis nach aktualisiertem Verständnis, welches zu jener Flut von Übersetzungen geführt hat, die der Behauptung mancher Autoren zufolge nur von der Bibel und dem Kommunistischen Manifest übertroffen wird 6. Der Irrtum, das irrationale Ziel besteht jedoch im Glauben, irgendwann ein endgültiges Verständnis des Textes zu erlangen, das konkurrierenden Deutungsvarianten den Nährboden entzieht. Damit wäre nicht nur die Diskussion um den Text beendet, er müsse derart verstümmelt, vereinfacht werden, daß er sich selbst nicht mehr ähnlich sähe. Die Aufgabe kann nur darin zu suchen sein, die willkürlichen Einflüsse auf die Verständnissubjektivität gerade an den Stellen aufzuzeigen, wo der Text syntaktisch oder semantisch mehrere Deutungen zuläßt.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, das Spektrum der Deutungsvarianten für das erste, zugleich grundlegende Kapitel des Daodejing zusammenzutragen und mit den Möglichkeiten zu vergleichen, die der chinesische Originaltext an Ambiguität bereithält. Zuvor möchte ich jedoch ein Streiflicht auf das philosophische Konzept werfen, unter dem ich mich, mehrfache Lektüre des gesamten Werkes vorausgesetzt, gestützt auf moderne, vorrangig systemtheoretische Entwürfe, dem alten Chinesen angenähert habe.

Der Text

故

衆	玄	同	同	此	常	常	有	無	名	道
妙	之	謂	出	兩	有	無	名	名	可	可
之	又	之	而	者	欲	欲	萬	天	名	道
門	玄	玄	異		以	以	物	地	非	非
			名		觀	觀	母	始	常	常
					其	其			(恆)	(恆)
					微	妙			名	道

Evolution als Ausweg

Die Philosophie, die man während der Auseinandersetzung mit dem Text im Hinterkopf trägt, bleibt größtenteils unausgesprochen, so daß sie - zuweilen, scheint es, für jedes Kapitel erneut - aus der Verborgenheit des Impliziten befreit und zumindest dem Ansatz nach sichtbar gemacht werden muß.

Im ersten Kapitel treten die Grundauffassungen des Daodejing auf die Bühne. Wie schon erwähnt, wird die Deutung zum einen vom Konzept beeinflusst, das man herausliest oder dem man selbst anhängt, zum andern von der Kommasetzung, die, im Original nicht vorhanden, nach heutigem Verständnis in unterschiedlicher, sinnführender Weise vorgenommen werden kann. Nichtsdesotrotz zwingt der Text durch Regelmäßigkeiten im Satzbau das Denken in eine symmetrische Form, er suggeriert Analogien und Antithesen; es kristallisiert sich bereits in den ersten Perioden eine Strenge der Denkmethode heraus, daß man als Dialektiker mit Ernst Schwarz Vertrautheit gegenüber den Paradoxien des Daodejing empfindet [7](#). Das Ergebnis jedoch ist verblüffend - die Antithesen münden in der ostentativen Fortsetzung eines Gedankens: Sie deuten Scharfsinnigkeit oder Tiefe an, wo gesagt wird, daß man nichts sagen könne. Was sich auf den ersten Blick als Mystik gebärdet, entpuppt sich rasch als das in der griechischen Logik altbekannte selbstreflexive Dilemma: daß es weder gelogen noch die Wahrheit ist, wenn ein Kreter behauptet, daß alle Kreter lügen [8](#).

Entgegen der Behauptung, man könne vom Dao nichts sagen, wird im Daodejing einiges über das Dao gesagt. Es ist verführerisch, die Diskrepanz zwischen inhaltlicher Aussage und tatsächlichen Vorgehen im Sinne einer didaktischen selbstreflexiven Struktur zu interpretieren: Logisch aufgefaßt, bedeutet sie einen Widerspruch, wenn die Aussage, vom Dao könne nicht gesprochen werden, auf das Daodejing selbst angewendet wird; der sprachlogische Ausweg, der in seiner modernen Form auf Bertrand Russel zurückgeht, besteht darin, daß eine Meta-Ebene konstruiert wird, im Fall des Daodejing, daß zwar zwar nicht vom Dao gesprochen werden kann und daß tatsächlich nichts Ontologisches, Reifizierbares vom Dao gesagt wird, sondern ein Sprechen über das Dao möglich ist. Der Vollständigkeit halber soll hinzugefügt werden, daß das Dilemma, welches durch selbstreflexive Sätze für die Gültigkeit der Sätze selber entsteht, dem europäischen Denken nicht allein in Form des Lügner-Problems bekannt ist, sondern auch die christliche Theologie extensiv beschäftigt hat, als Zwiespalt nämlich, sich von Gott kein Bild machen zu dürfen, aber von IHM ein Bild haben zu müssen.

In den Schriften Zhuangzi`s erscheint die metasprachliche Lösung des selbstreflexiven Dilemmas, welche im ersten Kapitel des Daodejing zum Problem erhoben wird, stark verkürzt; anstatt: über das Dao kann gesprochen werden, aber nicht über das absolute (ewig, wahre) Dao, also nicht vom Dao schlechthin, schreibt Zhuangzi: vom Dao kann nicht gesprochen werden [9](#). Wo liegt der Grund für die Unzugänglichkeiten das Dao? Die Antwort des Daodejing, die im ersten Kapitel anklingt, lautet: Das Dao erscheint nicht aufgrund seiner mystischen Verborgenheit unfaßbar, vielmehr ist es "beständig-im-Fluß", so daß über das ewige Dao, das Dao in seiner ewigen Gestalt, nichts gesagt werden kann, es ist gleichsam nicht möglich, das Dao als feststehende Einheit zu betrachtende Entinität zu betrachten, sondern ist genötigt, das Dao als Entwicklungsweg der Dinge aufzufassen. Indem man die Dinge in beständiger Entwicklung sieht, erfährt man den Gang, welchen sie, aus dem Dunklen der Vergangenheit kommend, nehmen werden; weil sich das Dao in seiner Erscheinungsweise verändert, kann es nicht immergültig beschrieben werden; zwar bleibt es als abstraktes Prinzip bestehen - das aber liegt im Verborgenen.

Im Daodejing wird mit dem Evolutionsgedanken ein Weg aus dem selbstreflexiven Dilemma gebahnt, der dem europäischen Denken, zumindest im Rahmen der Wissenschaft, verhältnismäßig neu ist. "Systeme haben die Fähigkeit zur Evolution nur, wenn sie Unentscheidbares entscheiden können. Das gilt für systematische Theorieentwürfe, ja selbst Logiken, wie man seit Gödel nachweisen kann." fordert Luhmann im Vorwort seines Buches als Bedingung für eine Theorie sozialer Systeme [10](#). Dennoch wäre es über das Ziel hinaus geschossen, wenn man von einer Gleichsinnigkeit des evolutionären Denkens im Daodejing und bei Darwin ausgeht. Während in Darwins Theorie Selektion als Bewährungskriterium für lebende Systeme (Gattungen) in ihrer Umwelt postuliert wird, kommt Evolution im Daodejing lediglich als entschärfender, relativierender Denkhorizont in Betracht. Ohne daß die Inhalte der Aussagen einander gleichkommen, ähneln sich wichtige sprachliche oder formale Methoden, die sowohl in europäischen Gesellschaftstheorien (spätestens seit Hegel [11](#)) als auch im Daodejing benutzt werden; sie stützen sich beide Male auf im weitesten Sinn dialektische Konstruktionen, nicht um eine esoterische Tradition zu begründen, sondern um die scheinbar paradoxen Erscheinungen in Natur und Gesellschaft rational zu erklären: " Die Selbstreferenz des Begriffes der Differenz ist die Einheit der Differenz ... Rationalität ist erst gegeben, wenn der Begriff der Differenz selbstreferenziell benutzt, d.h. wenn auf die Einheit der Differenz reflektiert wird. Die Forderung der Rationalität besagt mithin, daß Orientierungen an Differenzen auf ihre begrifflichen Selbstreferenzen hin kontrolliert und die daraus sich ergebenden Folgerungen gezogen werden" [12](#). Genau dies ist, ohne daß die praktischen Konsequenzen inhaltlich parallel zu europäischen Gesellschaftstheorien verlaufen, im Daodejing, besonders im ersten Kapitel, der Fall. Ausgehend vom Einen, dem Dao, das in seinem Ursprungszustand nicht erkennbar ist, wird die Entstehung komplementärer Dualitäten wie Himmel und Erde, Sein und Nichtsein, benannt und namenlos, Ursprung und Wachstumsgrund (weibliches Wesen, Mutter), Verborgenes und Offenliegendes, Wunschlosigkeit und Bedürfnis erklärt. Die Einheit dieser Gegensatzpaare ist darin zu suchen, daß sie nur im Bezug aufeinander sinnvoll begriffen werden können. Folgerichtig behauptet das Daodejing, daß diese beiden stets gemeinsam hervortreten und dem Einen, dem Dao nämlich entsprungen sind [13](#). Auf dieser Grundlage wird nicht der esoterische Kult untermauert, sondern, wie es sich später abzeichnet, eine Handlungstheorie für den Herrschenden bereitgestellt, die mit etwas Spitzfindigkeit als nachhaltiger Pragmatismus bezeichnet werden könnte.

Das erste Kapitel stellt die philosophischen Fundamente des Daodejing vor, ihm gebührt daher eine Schlüsselrolle für das Verständnis des nachfolgenden Textes. Inwieweit

syntaktische und semantische Mehrdeutigkeiten hineinspielen, soll nun im einzelnen diskutiert werden.

Die hermeneutische Macht des Kommas (und des Lexikons)

道可道非常 (恆) 道 (dao ke fei chang (heng) dao)
 名可名非常 (恆) 名 (ming ke ming fei chang (heng) ming)

Die erste Periode wird von neueren Ausgaben des Daodejing wie folgt gegliedert: 道可道, 非 oder 道, 可道, 非常道. Es wird sich noch an weiteren Stellen zeigen, daß die Deutung des Textes von der Kommasetzung abhängt, die der Leser, sein Verständnis strukturierend, vornimmt. Man kann vermuten, daß zur Zeit der Entstehung des Daodejing ein - verlorengegangnes - grammatisches Verständnis herrschte, nach dem sich Interpunktion erübrigte; möglich ist auch, daß man von Beginn an keinen Wert auf ein exaktes Verständnis des Textes legte, sondern mit Absicht für Mehrdeutigkeit sorgte, um Verzweigungen das Themas im Text einzubauen. Das Komma nach dem ersten 道 deutet an, daß es sich in seiner Bedeutung vom nächstfolgenden 道 unterscheidet: das erste fungiert als Subjekt (dao) oder Objekt, je nachdem, ob man das Verb im Passiv liest, das zweite als Prädikat (sprechen). erst aufgrund der grammatischen Konstellation wird der Unterschied zwischen beiden, wortspielerisch verwendeten Zeichen deutlich und der Satz erhält einen Sinn: das Dao, von dem gesprochen werden kann. Es ist strenggenommen nicht möglich, den Teil 可道 in 道, 可道 als erklärenden Nebensatz für das erste Dao zu verstehen, wie es in einigen Übersetzungen geschieht [14](#), denn es müßte sich dazu vor dem zu erklärenden Substantiv befinden. Profan steht das Zeichen 道 für "Weg" oder "Straße" und sein Gebrauch in diesem Sinne ist noch heute üblich; es setzt sich zusammen aus graphischen Elementen, die "Kopf" und "gehen" bedeuten, so daß wenigstens konnotativ mehr als bloß ein staubiger Weg angedeutet wird, sondern ein Ausweg, ein Weg im Labyrinth des Denkens, eine Methode. Konfuzius hat 道 als rechten Weg aufgefaßt [15](#). Ein Licht auf die Auseinandersetzung um den Begriff wirft eine Begebenheit, die Pelliot berichtet: Als das Daodejing auf Bitte des indischen Königs ins Sankrit übersetzt werden sollte, trat im Jahre 647 unter Xuanzang, einem schon damals berühmten Indien-Pilger und strengen Übersetzer, eine Kommission aus Daoisten und Buddhisten zusammen. Xuanzang, der vorgeschlagen hatte, 道 als "weg" (marga) zu übersetzen stieß auf den einhelligen Widerstand der Daoisten, die meinten, "Vernunft" (Bodhi) sei die passende Entsprechung für 道. Xuanzang und die Buddhisten setzten sich schließlich durch [16](#).

Weitergehende Deutungsversuche, so als Naturgesetz (Hu Shi), als männliche Gottheit (Victor von Strauß, der vom Dao in Er-Form spricht), als Sinn (Richard Wilhelm), als Weltvernunft (Joseph Kohler), als Führerin des Alls (Erwin Rousselle) oder gar als Bahn der Bahnen (Alexander Ular), verfehlen das mit Dao Gemeinte. Um die Eigentümlichkeiten des Begriffes zu wahren und hervorzuheben, bietet es sich schließlich an, ihn als Fremdwort stehen zu lassen, so daß dem Leser nicht eine vorgedachte Interpretation aufgetischt wird, sondern sich das Verständnis fortlaufend am Text erneuern kann. Bezeichnenderweise greift das Daodejing an späterer Stelle auf die schlichte Vorstellung des staubigen Weges zurück (z.B. Kapitel 4).

非常 heute als zusammengehörige Wortgruppe in der Bedeutung von außerordentlichen, ungewöhnlich, äußerst verstanden, wird hier, der strengen Einsilbigkeit im klassischen Chinesisch entsprechend, einzeln gelesen: 非 fungiert als Negationspartikel (nicht), 常 bedeutet immer, ewig, gewöhnlich, regulär. Welche der letztgenannten Deutungen am

ehesten zutrifft, kann aus dem Kontext ermittelt werden. Geht man davon aus, daß Dao der ersten Zeile werde im Rang einer singulären Kategorie ausgesprochen, so erscheint es absurd, (bild) im Sinne von gewöhnlich zu übersetzen, das hieße:

Das Dao, von dem gesprochen werden kann,
ist nicht das gewöhnliche Dao.

Ein paar Spalten weiter und in Kapitel 16 wird 常 im Sinne von "Dauerhaftigkeit" oder "dauerhaft Wirken" verwendet, in den Kapiteln 7 und 33 jedoch erscheint das Zeichen 久 (jiu) im Sinne von "lange währen" und "dauerhaft", das stärker den zeitlichen Aspekt betont. 常 hebt demnach eher die Fähigkeit zum Fortbestehen, das Beständige, mit sich selbst identisch Bleibende hervor. "Ewig", das in vielen Übersetzungen wegen seiner religiösen Konnotationen auftaucht, trifft nur zum Teil, was 常 hier meint: die Überzeitlichkeit des Dao in seinem Wesen, während es sich in seiner Wirkungsform verändert. Daß in den Mawangdui-Texten 常 durch 恆 ersetzt ist, bekräftigt die säkularisierte Auffassung vom Dao. In jedem Fall wird bereits in der ersten Periode auf den in der "Ontologie" des Daodejing grundlegenden Gedanken angespielt, daß es etwas gibt, das sich etwas entwickelt, und daß etwas gibt, das in sich gleich bleibt, absolut ist, in sich ruht. Es ist im Rahmen der Grammatik des klassischen Chinesisch möglich, die Periode als Konditionalsatz aufzufassen, in welcher der Dualismus dieser Grundeinstellung noch stärker hervortritt:

Wenn über das Dao gesprochen werden kann,
so nicht über das ewige Dao. [17](#)

Damit verschiebt sich der Akzent von der Möglichkeit, über das Dao zu sprechen, auf das Verborgensein des Unwandelbaren.

In der zweiten Periode wird das Sprechen- und Benennenkönnen ausdrücklich thematisiert. Beide Perioden besitzen eine parallele grammatische Form, 名(Name, nennen) wird 道(Weg, bezeichnen) gleichgestellt. Trotzdem kann davon ausgegangen werden, daß Dao im Denken zur Entstehungszeit des Daodejing bereits als eigene Kategorie gehandelt wurde, ming jedoch nicht; der Unterschied kann im Deutschen durch die Wahl des bestimmten Artikels für Dao und des unbestimmten für Name angezeigt werden.

Nichts ausgeschlossen, doch zu weit gegriffen, erscheint es, 名 in direkten Bezug mit 道 zu setzen: sein Name, der Name des Dao könnte genannt werden [18](#). Erstens taucht im folgenden das Pronomen 其 auf, wenn vom Dao die Rede ist, zum zweiten engt der direkte Bezug die Möglichkeit ein, den Satz allgemein zu verstehen, was implizieren würde, den Satz auch auf das Dao zu beziehen: Das Dao läßt sich beim Namen nennen, doch dieser Name hängt ihm bloß als Etikett an, er bezeichnet nicht sein Wesen. Verzichtet man auf die Spekulation, 名 unmittelbar auf 道 zu beziehen, so deutet sich an, daß sämtliche Namen nur lose mit dem Wesen der Dinge zusammenhängen, auf welche sie verweisen; dies zu erkennen, heißt dem Verborgenen auf der Spur zu sein.

無名天地始 (wu ming tian di shi)
有名萬物母 (you ming wan wu mu)

Wieder hängt die Auslegung dieser Passage empfindlich von der Willkür ab, nach der man das Komma setzt. Liest man 名 als Verb (nennen), so muß 無 als Substantiv und Subjekt im

Sinne von "das Nichts" fungieren; interpretiert man (bild) dagegen als Subjekt (Name), so wird es von (bild) als Attribut verneint. Damit ergeben sich Varianten:

無, 名天 地 始 "Nichts" genannt: des Himmels, der Erde Beginn [19](#)
 無 名, 天 地 始 Ohne Namen: des Himmels, der Erde Beginn [20](#)

Die Zweideutigkeit kann durch eine Synthese aufgelöst werden, die in diesem Zusammenhang nicht nur möglich, sondern beabsichtigt erscheint: Die Dinge, bevor sie durch Menschen benannt wurden, existierten zwar, bedeuteten aber nichts; das Nichts ist nicht im physikalischen Sinne "nichts" (also Vakuum), sondern das Namenlose, zwar Vorhandene, doch nicht zum menschlichen Dasein in Beziehung gesetzte. Der weiter unten im Text beschworenen Rückkehr zum Ursprünglichen wird hier ein Rahmen gesteckt; zum Anfang zurückgehen bedeutet nicht, sich ins Nichts zu stürzen, sondern den von Menschenhand unbeeinflussten Zustand der Welt wiederherzustellen, wie er bestand, bevor die Menschen anfangen, die Dinge durch Namen zu trennen [21](#).

Analoges gilt für die nächste Periode. 有 kann zum einen als Subjekt (Existenz, Sein, Seiendes), zum andern erklärend für 名 gelesen werden (einen Namen habend). Anzumerken ist, daß in nachfolgenden Kapiteln grammatikalisch allein die Deutung von 無 und 有 als Substantiv sinnvoll scheint [22](#).

Himmel und Erde (天地), das sei am Rande vermerkt, stehen im Chinesischen synonym für das Ganze, Allumfassende, die Welt. 萬 als höchstes Zahlwort (zehntausend) wird von Chinesen häufig im Sinn von "alle" oder "sämtliche" aufgefaßt. Die Achtung vorm Weiblichen, welches in der Hauptsache das Lebendige schafft und bewahrt, klingt in der Gleichsetzung von 始 (Ursprung) und 母 (Mutter) deutlich an. Es verwundert nicht allzu sehr, wenn das Weibliche im Daodejing als ethisch anstrebenswerte Kategorie hervorgehoben wird. Ob dies mit dem Matriarchat einiger chinesischer Stämme (z.B. dem Miao-Volk) während der ebenfalls verklärten, technisch und sozial primitiven Urzeit zusammenhängt, kann nur spekuliert werden. Eine derartige Vermutung erweist sich zumindest nicht als notwendig, um die Rolle des Weiblichen im Daodejing zu verstehen [23](#).

In welcher Beziehung stehen die beiden Sätze zu den vorherigen? Während eingangs die Unbenennbarkeit des Dao hervorgehoben wird, ist der Anfang von Himmel und Erde lediglich unbenannt. Scheinbar handelt es sich um ein Versäumnis, das es rasch aufzuholen gilt. Benennt man den Ursprung der Welt, z.B. mit dem Namen "nichts", so gibt die prinzipielle Unbenennbarkeit zu verstehen, daß man ihm damit nicht näher gekommen ist; der Name bleibt äußerliche Markierung, eine Beziehung aus der Verlegenheit, über Verborgenes sprechen zu müssen, obwohl sich davon nicht sprechen lässt.

常 無 欲 以 觀 其 妙 (chang wu yu yi guan zhe miao)
 常 有 欲 以 觀 其 微 (chang you yu yi zhe jiao)

Diese beiden Perioden offenbaren je nach Verständnis und Ideologie des Übersetzers stärker als bisher nuancierte Deutungsmöglichkeiten, die aufgrund der interpunktionslosen, subjektiven Grammatik nicht mehr ohne weiteres unter einen Hut gebracht werden können. Setzt man, wie von Wang An Shi im 11. Jahrhundert vorgeschlagen [24](#), das Komma nach 無 interpretiert demnach 有 und 有 als Subjekt, so muß 欲 als Modalverb (wollen) gelesen werden:

Daher
 hält sich ans ewig Nichtseiende,
 wer erkennen will sein Geheimnis,
 hält sich ans ewig Seiende,
 wer erkennen will seinen Umriß

Interpunktiert man entsprechend der traditionellen Lesart von He Shang Gong und Wang Bi nach 欲, so liest man diese Zeichen als Subjekt (Wunsch, Begierde), 無 und 有 jedoch als Attribut (ohne, mit). Damit lauten die Sätze wie folgt:

Immer ohne Begierde
 erkennst du sein Geheimnis;
 immer erfüllt mit Begierde
 siehst du bloß sein Äußeres.

Sowohl die ontologische, auf Sein und Nichtsein bezogene, als auch die moralische, auf Begierdelosigkeit zielende Lesart hat sich eingebürgert. Zieht man die nachfolgenden Periode in Betracht - 此兩者 (diese beiden Dinge) - so ergibt sich für die ontologische Deutung ein bruchloser Bezug zum Rest des Kapitels, während bei der moralischen Version schlicht unklar bleibt, was mit 此兩者 gemeint ist. Aufgrund des Reimes von miao und jiao glaubt Victor von Strauß in den Zeilen einen Vers zu erblicken, der als Zitat aus einer älteren Schrift oder einer Spruchweisheit entlehnt sein könnte, was den entstandenen Bruch begründen würde. Zwingend kann mit Argumenten dieser Art keine der beiden Fassungen ausgeschlossen werden, zumal sich in anderen Kapiteln Stellen finden, in denen zweifellos vom Ideal der Wunschlosigkeit die Rede ist [25](#). Nach der Absicht des Verfassers zu fragen, erweist sich als fruchtlos, weil er nicht mehr gefragt werden kann. Als sinnvolle Lösung erscheint es, beide Deutungsmöglichkeiten gelten zu lassen und diskursiv in Beziehung zu bringen, zumal sie beide in der Wirkungsgeschichte des Daodejing eine Rolle gespielt haben: wie man die Kommata auch setzt, in jedem Falle wird auf eine Verhaltensweise hingewiesen, nach der man sich zu richten hat, wenn man sich dem Dao annähern will. Die ontologische Deutung beansprucht allerdings eine umfassendere Gültigkeit, insofern Nichtsein das Nichtvorhandensein von Wünschen einschließt.

Bemerkenswert ist, daß mehr Überstzungen von Europäern [26](#) zu der moralischen Variante neigen als von Chinesen (ins Neuchinesische [27](#) oder Englische [28](#)); der Verdacht des Voreingenommenseins durch die christliche Doktrin, gestützt durch die Unkenntnis der Lesart von Wang An Shi, lässt sich schwer abweisen. Ob sich das Wort "Begierde" mit seinem sexuell fixierten Konnotationen als passende Entsprechung für 欲 eignet, muß ernsthaft hinterfragt werden. Der christlichen Ablehnung lustvoller Sexualität durch Referenzen auf die alte chinesische Weisheit den Rücken zu stärken, scheint auf europäische Kommentatoren verführerisch zu wirken. Xu Shu kommentiert 欲 dagegen im Sinne von Habgier (欲, tan yu) [29](#). Interessant ist ferner die Version des Hongkong-Chinesen D.C. Lau: Er folgt zwar der traditionellen Lesart im Sinne von He Shang Gong und Wang Bi, läßt im Gegensatz zu europäischen Übersetzern jedoch keine moralische Wertung anklingen. [30](#)

So entledige dich von Wünschen,
 um seine Geheimnisse zu erblicken;
 aber erlaube dir, Wünsche zu haben,
 um seine Äußerung zu erblicken.

Uneinigkeit besteht weiterhin in Bezug auf die Zeichen 妙 und 微. Je nachdem, ob man 妙 das sich aus den Elementen "Frau" 女 und "wenig" 少 zusammensetzt im Einklang mit 玄 (Mysterium) als Rätsel oder Geheimnis deutet oder als das Feine oder Zarte (subtlety 31), muß man das Verständnis von 微 das einen Gegensatz zu 妙 herstellt, variieren. Zhang Yi und Yi Zhu erklären 微 mit "Grenze" (邊界, bian jie), Wing-tsit Cahn wählt "outcome" und gibt Aufschluß über weitere Deutungsvarianten und ihre Quellen 32. In den Mawangdui-Texten findet man anstelle von 微 das graphisch und phonetisch verwandte Zeichen 微, dessen Bedeutung (schreien, heulen) jedoch weniger passend erscheint 33. In welchem Zusammenhang stehen die beiden Begriffe mit dem Vorhergehenden? Das Wesen des Dao liegt im Verborgenen - will man es in Erfahrung bringen, muß man das Herz leeren, sich dem Nichts im Geist nähern, so erkennt man die Feinheiten, nicht nur die Zweckeigenschaften der Dinge; wird man dagegen getrieben von den Dingen der realen Welt, so gelangt man lediglich zur Grenze des äußerlich Wahrnehmbaren - sich dies einzugestehen, weckt den Erkenntniswunsch nach dem Unergründlichen, welches das (politische) Handeln letztlich bestimmt. Es findet sich aber nicht irgendwo draußen, nicht auf der Jagd nach Einfluß und Macht, sondern im Menschen selbst. Wer sich verstehen will, muß sich seines Selbst entledigen, so versteht er die anderen.

此兩者 (ciliang zhe) 同出而异名 (tong chu er yi ming)
 玄之又玄 (xuan zhi you xuan) 眾妙之門 (zhong miao zhi men)

Die letzten Perioden bieten weniger Spielraum für divergente Deutungen; die verschiedenen Übersetzungen stimmen im wesentlichen überein. Ob 出, das im gewöhnlichen Sprachgebrauch "hinausgehen" bedeutet, als "Ursprung" gelesen werden darf 34, diskutiert Victor von Strauß. Über die Zeitform des Satzes läßt sich anhand des Originals nichts erkennen, so daß "Ursprung" (der Vergangenheit impliziert) als Möglichkeit gelten kann. Sprachgeschichtlich taucht 玄 (tief und dunkel, oft als "mystisch" interpretiert) in der späteren Literatur als Synonym für Daoismus auf 35. Der europäische Leser, die Hegelsche Dialektik im Hinterkopf, erkennt leicht in der Wendung "wo das tiefste am tiefsten ist" eine Negation der Negation: das Tiefste ist offenbar, es ist selbstverständlich, deshalb wird es übersehen - eine Interpretation, die Kapitel 53 bestätigt 36. Dort heißt es, daß Dao sei eben und glatt, die Menschen aber mögen Nebenwege.

Die Übersetzung

Zum Abschluß soll der Versuch einer integrierenden Übersetzung nicht ausgespart bleiben. Natürlich ist es kaum möglich, alle Deutungsvarianten des 1. Kapitels zu berücksichtigen. Überraschenderweise stellt sich jedoch heraus, daß die wesentlichen, scheinbar gegensätzlichen Interpretationen einander ergänzen, die dialektische Tiefe des Textes erweitern und als komplementäre Gegenstücke vereint werden können. In diesem Sinne - eine Kostprobe:

Über das Dao sprechen, ist möglich,
 doch nicht als gleichbleibendes Dao;
 einen Namen nennen, ist möglich,
 doch nicht als gleichbleibenden Namen.

Namenlos, Nichts genannt:
 des Himmels, der Erde Beginn;
 zu Dasein gekommen, benannt:

der zahllosen Dinge Mutter.

Darum:

wer sich, nichts wollend, stets Nichtseienden zuwendet,
erkennt das Verborgene;

Wer sich, erfüllt von Wünschen, stets Seienden zuwendet,
erkennt die Umrisse.

Diese beiden:

Gemeinsam treten sie hervor,
unterscheiden sich nur nach dem Namen,
gemeinsam bedeuten sie das Tiefe,
dort, wo am tiefsten das Tiefe,
liegt des Verborgenen Pforte.

Resümée

Es ist weniger die Exotik des Östlichen, welche am Daodejing fasziniert, als die Verwandtschaft der Denkmethode zur Dialektik, welche auch die Europäer seit Hegel zum Verständnis politischer oder geschichtlicher Vorgänge anwenden [37](#). Die Geschicklichkeit, mit Widersprüchen argumentativ umzugehen, mündet hier wie da in der Konsequenz, daß sie nicht im gegenwärtig Zeitlosen aufgelöst werden können, sondern auf Entwicklung drängen, daß sie auf ein Dahinter zurückführen, welches früher war und umfassender wirkt, den Trend künftiger Entwicklung bestimmend. Im Daodejing wird auf den selbstverständlichen Werdegang der Dinge verwiesen, um Paradoxes zu entflechten, und es zeigt umgekehrt im Selbstverständlichen das Vorhandensein von Widersprüchen.

Auf diese Weise verläßt das Daodejing das Feld theoretischer Reflexion und schafft sich einen prognostischen, pragmatischen Wirkkreis, es bietet sich als Schema an, widersprüchliche Erscheinungen durch Einordnung in Evolutionstendenzen zu erklären und gestalterisch auszunutzen. Das Hauptthema teilt es mit zahlreichen anderen philosophischen Schulen jener Zeit, die Frage nach dem besten Staat, nach Erhalt und Beherrschung der Herrschaft. Im Daodejing gelingt es jedoch, mit Hilfe der aus dem Evolutionsgedanken abgeleiteten dialektischen Konstruktionen den Eindruck eines Systems zu erwecken, das im abstrakten Gehalt in sich geschlossen erscheint. Zugleich muß es als offen bezeichnet werden, da es Bezüge auf Unbenennbares und Mehrdeutigkeiten nutzt, um suggestiv in den Entwurf politischer Strategien hineinzuwirken.

Vordergründig gesehen, löst das Daodejing zwei Kategorien, das Paradoxe und das Selbstverständliche, ineinander auf, so daß der Eindruck des Mystischen nicht verwundert. Stilistisch dargeboten in kunstvoll variiertem Allgemeingrad, der munter zwischen abstrakten Begriffen und auf der Hand liegenden Beispielen wechselt, kann das Daodejing je nach Augenmerk als spirituelle, naturphilosophische, ethische oder gar poetische Schrift eingeordnet werden. Hieraus entsteht für denjenigen, der sich um ein Verständnis bemüht, die Verführung, was ihm am Herzen liegt, im Text wiederzuerkennen, das Daodejing zum Anlaß zu nehmen, die eigenen Ansichten, fernöstlich verklärt, neu zu entdecken. Zum Ausdruck kommt diese Täuschung beispielsweise in der Wiedergabe des Titels: Selbstbezogen werden die Begriffe übersetzt, als der rechte Weg und die rechte Gesinnung, Weg und Tugend, Sinn und Leben, Führung und Kraft aus der Ewigkeit usw. Gewiß ist es nicht falsch, den Text gemäß eigener Intentionen aufzufassen, solange man sich im klaren bleibt, daß man nur einen Bruchteil der ihm innewohnenden Deutungsmöglichkeiten

ausschöpft und diesen im wörtlichen Sinne, mit Hilfe der eigenen Anschauungen, aus dem Text herausgebrochen hat. Die inspirierende Wirkung des Daodejings liegt wohl in seiner Offenheit für Deutungen: Es grenzt nicht apriori ein, was der Gegenstand seiner Betrachtung ist.

Gerade die grundlegenden, der Europäer möchte sagen, metaphysischen Stellen, in denen das Denkschema des Textes entfaltet wird, enthalten sich eines verbindlichen Bezuges; grobe Beispiele wie Himmel und Erde, fließendes Wasser, Hütte und Palast, werden zur Illustration herangezogen und markieren den Beobachtungshorizont im Daodejing. Denkschema und Gegenstandsbezug bestimmen sich gegenseitig: Anhand des Schemas werden passende Bezüge gewählt, die ihrerseits zur Differenzierung des Schemas beitragen. Zwar kann auf diese Weise das abstrakte Dahinter von Widersprüchen anhand anschaulich evidenter Erscheinungen vorgeführt werden, doch die Verbindung zur Wirklichkeit sind an keiner Stelle so konkret, daß sich die Gültigkeit der Sprüche an historisch vergängliche Ereignisse knüpft. Vielmehr entsteht der Eindruck ewiger Wahrheiten, für die sich immer wieder passende Erlebnisse oder Tatsachen finden. Die Veranschaulichung des abstrakten Gehalts, die Ableitung von Konsequenzen für alltagsrelevante Themen wird teilweise im Daodejing begonnen, teilweise dem Leser überlassen - Leerstellen begründen die Prägnanz der Schrift und ihre intellektuelle Ausstrahlung, die Mannigfaltigkeit ihrer Deutungen.

Die Faszination für das Daodejing rührt nicht nur von seiner Form und Methode her, sondern, jeweils unterschiedlich für die einzelnen Kulturen, von seinem Inhalt. Es soll an dieser Stelle nur auf einen, für den Europäer bedeutsamen, Gesichtspunkt hingedeutet werden. Das Daodejing polemisiert gegen die Ablösung einer primitiven gemeinschaftlichen Lebensform durch eine sich kulturell ausdifferenzierenden Gesellschaft. In gewisser Hinsicht ähnelt der soziale Umbruch, welcher sich zur Zeit der Entstehung des Daodejing vollzog, der europäischen Entwicklung seit Beginn der Industrialisierung: Herkömmliche, als harmonisch idealisierte Verhältnisse lösen sich auf, Ungleichgewichte im Verkehr mit der Natur und unter den Menschen weckt den Wunsch nach Rückkehr zum Ursprünglichen, zur Natur zur Beherrschbarkeit usw. Der Zauberlehrlingsunmut gegenüber der durchgreifenden Eigendynamik technischer Ausgestaltungsversuche der Welt trifft sich empfindlich genau mit dem Unbehagen an der Kultur im Daodejing, doch läßt sich nicht sagen, er sei die eigentliche Konsequenz der Schrift. Vielmehr ist hier auf die viel umfassendere Verquickung ethischer und evolutionärer Prinzipien zu verweisen, aus der die Rückkehr zum Ursprung im Daodejing plausibel wird. Aus ihr erwachsen nicht nur in Bezug auf die gesellschaftliche Entwicklung Leitbilder für menschliches Handeln, sondern allgemeine, evolutiv begründete ethische Vorstellungen: durch Nichteingreifen in Evolution einzugreifen.

Damit stellt sich am Ende die Frage, ob sich die esoterische Interpretation des Daodejing anhand der in ihm selbst benutzten Methoden entkräften läßt. Die mystische Deutung des Daodejing erhebt die subjektive Erlebnisweise, das Erlangen von Dauerhaftigkeit im Sinne von Langlebigkeit, in den Mittelpunkt. Im Vordergrund der politisch-pragmatischen Lesart steht dagegen die Intention, Entwicklungsvorgänge rückblickend vorherzubestimmen und heuristisch zu nutzen; was mystisch erscheint, ist zum einen dem Unbestimmbaren der Vergangenheit, zum anderen der auf suggestive Wirkung bedachten Sprechweise der Schrift verschuldet. Es geht ihr nicht um empirisch abgesicherte Wahrheit, sondern um die Vermittlung eines Prinzips, für welches die individuelle Lebensgestaltung, nach dem Vorbild des Weisen lediglich Bestandteil und Voraussetzung einer stabilen Herrschaftsform ist.

Literatur

- Bochenski J.M., *Formale Logik*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1956
- Carus P., *The Canon of Reason and Virtue*, Open Court Publ. Chicago 1913 (1. Aufl. 1898)
- Ch'u Ta Kao, *Lao Tzu: Tao Te Ching*, Allen & Unwin Ltd. London 1959
- Dallago C., *Der Anschluß an das Gesetz oder Der große Anschluß, Versuch einer Wiedergabe des Taoteking*, Brenner-Verlag Innsbruck 1927
- Debon G., *Lao-tse: Tao-te-king, Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, Reclam Stuttgart 1979 (1. Aufl. 1961)
- Forke A., *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Kommissionsverlag Friedrichsen & Co. Hamburg 1927
- Grill J., *Lao-tzes Buch vom höchsten Wissen und vom höchsten Gut*, J.C.B. Mohr Tübingen 1910
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam Stuttgart 1961
- Hendricks R.G., *Lao-tzu. Te-tao-ching, A new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts*, Ballantine Books New York, 1989
- Knospe H. & Brändli O., *Lao Tse: Tao-Te-King*, Diogenes Zürich 1985
- Kohler J., *Laotse: Tao Te King, Des Morgenlandes grösste Weisheit*, Verlag W. Rothschild Berlin 1908
- Konfuzius, *Gespräche (Lun yü)*, übersetzt von R. Moritz, Reclam Leipzig 1986
- Lau D.C., *Tao Te Ching*, The Chinese University Press Honkong 1989
- Lem St., *Die Philosophie des Zufalls*, Verlag Volk und Welt Berlin 1988
- Luhmann N., *Soziale Systeme*, Suhrkamp Wissenschaft Frankfurt 1987
- Pelliot P., *Autour d'une traduction sanscrite du Tao-Te-King*, in: T'oung pao Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie orientale, Bd. 13, S 351-430, 1912
- Rousselle E., *Lao-tse: Führung und Kraft aus der Ewigkeit*, Insel Verlag Frankfurt 1985 (1. Aufl. 1946)
- Schindler, *Aufsätze zur Geschichte der chinesischen Schrift*, in: Ostasiatische Zeitschrift Bd. 5, 1915-1917
- Schwarz E., *Laudse, Daudedsching*, Reclam Leipzig 1985 (1. Aufl. 1970)
- von Strauß V., *Lao-tse: Tao Te King*, Manesse Zürich 1992 (1. Aufl. 1870)
- Ular A., *Die Bahn und der rechte Weg des Laotse*, Insel Verlag Leipzig, 5. Aufl. 1920
- Ulenbrook J., *Lao Tse: Das Buch vom rechten Weg und von der rechten Gesinnung*, Ulstein Frankfurt 1980
- Walf K., Nachwort zur Übersetzung von Knospe & Brändli (siehe dort), Diogenes 1985
- Wang Tongyi, *Zhong Hua zi Dian* (Chinesisches Zeichenlexikon), Sanhuan (Drei Ringe)-Verlag Shanghai 1990
- Wang Hongyuan, *The Origins of chinese characters*, Sinolingua Beijing 1993
- Weiß J.G., *Lao-tse: Taoteking*, Reclam Leipzig 1927
- Wilhelm R., *Laotse: Tao te king*, Diederichs München 1978 (1. Aufl. 1911)
- Wing-tsit Chan, *The Way of Lao tzu (Tao-te ching)*, Bobbs Merrill Company New York, 1963
- Yang Bo Jun & Zhang Zhen, *Laozi - Zhuangzi - Liezi*, Yuelu-Verlag Changsha 1989
- Zhang Yi & Yi Zhu, *Laozi Baihua Jinyi*, China Beijing 1992

2 Carl Dallago 1927, S. 90: "Zugleich empfand ich immer deutlicher die Unzulänglichkeit der deutschen Übersetzung. So reifte in mir allmählich wie eine Frucht der Vorsatz, eine eigenmächtige Wiedergabe des Taoteking zu versuchen. Das Chinesische zu erlernen hatte ich weder Lust noch Möglichkeit; es fehlen mir alle äußeren Behelfe und, bei meinem Mangel an Sprachtalent auch alle inneren Voraussetzungen zu einem solchem Entschluß. Da ich jedoch der Ansicht bin, daß der Sprache dem Rein-Menschlichen wie dem Rein-Geistigem gegenüber erst sekundäre Bedeutung zukommt - insofern die Sprache im Rein-Menschlichen wie im Rein-Geistigen nur Zeichen oder Behelf, niemals Erfüllung sein kann, und es immer Ohren erfordert, die hören, und Herzen, die aufnehmen können -, so glaubte ich mir sagen zu dürfen: ein Rein-Menschliches wie ein Rein-Geistiges müsse, wo Herz und Ohr zur Stelle sind, auch durch die Mängel der Übertragung noch genügend wahrgenommen werden können. Zur Wilhelm'schen Ausgabe des Taoteking verschaffe ich mir darum noch jene von Alexander Ular..."

3 Alexander Ular 1920, S. 102 ff.

4 Knut Walf 1985, S. 8 des Nachwortes

5 Stanislaw Lem 1988, S. 188

6 Knut Walf 1985, S. 2 des Nachwortes

7 Ernst Schwarz 1985, S. 20 ff und S. 210 (vierte Umschlagseite)

8 Joseph M. Bochenski 1956, S. 150 ff., S277 ff., 450 ff., 460

9 Kap. XXII 所以論道而非道也

10 Niklas Luhmann 1987, S. 10 f.

11 z.B. G. W. F. Hegel 1961 (1840), S. 136: " Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und die Rückkehr in sich... So auch im Leben der Individuen und Völker."

12 Niklas Luhmann 1987, S 640, in einer Fußnote bemerkt Luhmann ausdrücklich die Nähe zu dialektischen Figuren, lehnt jedoch die Hegel'schen Begriffe der Bewegung und des Übergangs von Negation als teleologisch ab.

13 Dialektische bzw. evolutionäre Denkfiguren kommen vor in den Kapiteln: 1, 2 , 14, 16, 21, 22, 25, 28, 32, 36, 39, 40, 41, 42, 45, 52, 58, 61, 63, 64, 77, 78, 81

14 z.B. bei Julius Grill, J. G. Weiss, Paul Carus, Jan Ulenbrook, Hans Knospe & Odette Brändli, Richard Wilhelm und Ch'ü Ta Kao

15 Lun yü XIII. 13

16 Pelliot 1912, S. 405 ff.

17 (vgl. Victor von Strauss, Günther Debon)

18 (vgl. Victor von Strauss, Ernst Schwarz)

19 Xu Shu, Zhang Yi & Yi Zhu

20 老子校釋 Yang Bo Jun & Zhang Zhen

21 siehe Kap. 16, 21, 25, 32, 42, 52

22 z.B. Kapitel 2, 11 無 und 有 im Sinne des Alltagschinesischen als Verb (haben und nicht haben) zu lesen, würde dem Text zwar einen weniger transzendenten, eher politisch-pragmatischen Anstrich verleihen, aber deutlich aus dem Zusammenhang fallen.

23 vgl. Kap. 6, 28, 52, 61

24 vgl. Wing-tsit Chan 1963, S. 99

25 Kap. 37 不欲以靜

26 mit Ausnahme der Wilhelm'schen, der erstaunlicherweise sonst oft Nähe zur christlichen Theologie vorgehalten wird.

27 z.B. die modernen Ausgaben von Xu Shu, Zhang Yi & Yi Zhu

28 z.B. Wing-tsit Chan, Ch' u ta kao

29 Xu Shu 1990, S 103

30 D. C. Lau 1989, S. 3

31 Wing-tsit Chan 1963, S. 97

32 a.a. O., S 99f.

33 Robert G. Henricks 1989, S. 189

34 (z.B. Richard Wilhelm, Ernst Schwarz)

35 (Wang Tongyi, S. 1122)

36 大道甚夷而人好徑

37 Die erstaunliche Voreingenommenheit, mit der Hegel (1961, S. 208) dem chinesischen Denken weltgeschichtlichen Rang abspricht, läßt sich damit verstehen, daß er vor allem konfuzianische Schriften, möglicherweise auch das Yijing, kannte, das Daodejing jedoch nur vom Hörensagen, denn St. Julien's Übersetzung, die erste in eine europäische Sprache, erschien 11 Jahre nach Hegels Tod in Paris.