

# Muss sich die Deutung immer auf die Übertragung beziehen, um wirksam zu sein?

## Tag 5

**Prof. Dr. Léon Wurmser**

Seminar vom 25. bis 30. April im Rahmen der  
60. Lindauer Psychotherapiewochen 2010 (www.Lptw.de)

### **Die Metapher vom Konflikt in West und Ost.**

#### **"Kämpft, aber sündigt nicht!" - Konflikt in der westlichen Tradition<sup>1</sup>**

Der Begriff des inneren Konflikts nahm seinen Ursprung nicht bei Freud, doch geht sein systematischer Gebrauch als hauptsächliches Erklärungsmittel auf ihn zurück. Die Sicht vom Innenleben als Konflikt ist grundlegend für die westliche Tradition. Protoypen dafür finden sich schon in den homerischen Epen: Wie Odysseus in der Odyssee (9.302) daran ist, den Zyklopen Polyphem zu erstechen, hält er inne: "... der zweite Gedanke hielt mich zurück - heteros de me thymos eryken", die Einsicht nämlich, daß er und seine Kameraden unfähig wären, den riesigen Felsblock von der Höhle Eingang wegzuwälzen. Dann gibt es die schöne Stelle in der Ilias (11.402 ff). Mitten im Kampf alleingelassen von den anderen Griechen "sprach Odysseus zu seiner erhabenen Seele - eipe pros hon megaletora thymon: `Wehe, was soll mir geschehen! O

Schande doch, wenn ich entflöhe, fort durch Menge geschreckt! Doch entsetzlicher, wenn sie mich fingen, einsam hier; denn die andern der Danaer scheuchte Kronion! Aber warum bewegte das Herz mir solche Gedanken - alla tie moi tauta philos dielexato thymos [doch warum diskutiert dies mein Gemüt mit mir?] ? Weiß ich ja doch, daß Feige von dannen gehen aus dem Kampfe! Doch wer edel erscheint in der Feldschlacht, diesem gebührt es, tapfer den Feind zu bestehn, er treffe nun, oder man treff' ihn!"

Manche Dilemmen der homerischen Epen aufgreifend bewegt sich die altgriechische Tragödie um den Angelpunkt der tragischen Wahl, der Notwendigkeit sich zwischen gegensätzlichen Verpflichtungen gegenüber zwei überaus wichtigen Werten, Idealen oder Loyalitäten entscheiden zu müssen. (Davon habe ich schon eingehend in Kapitel 2 der Zerbrochenen Wirklichkeit berichtet.)

Ebenfalls wies ich auf das berühmte Gleichnis in Platons Dialog Phaidros hin: "... das mit Schlechtigkeit behaftete Roß, wenn es von einem der Wagenlenker nicht gut genährt worden ist, beugt sich und drückt schwerfällig zur Erde hinab. Da ist nun wahrlich einer Seele Leiden und äußerster Konflikt auferlegt - entha de ponos te kai agon eschatos psyche prokeitai" (Phaidros, 247b) - als Gleichnis für den innerseelischen Widerstreit ewiger Kräfte: daß das menschliche Dasein in heftige Gegensätze zerfällt.

Der Grundgedanke der Bibel wird in der Tat durch das Symbol "des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse - etz da'at tov vara" bildlich und geschichtlich formuliert: daß das Wesen des Menschen im inneren Konflikt zwischen Gut und Böse bestehe. Im Midrasch zu Genesis 1.31 ("Und siehe da, es war sehr gut") heißt es entsprechend: "'Siehe da, es war gut', das bezieht sich auf den Trieb zum Guten, 'jetzer hatov'; 'und siehe da, es war sehr gut', dies bedeutet den bösen Trieb, 'jetzer hara'. Wie kann denn der böse Trieb sehr gut sein? Das wäre wirklich erstaunlich! Doch gäbe es den bösen Trieb nicht, würde der Mensch kein Haus bauen, keine Frau heiraten und Kinder erzeugen. Und so sagt Salomo: '[Ich schaute auf alle Mühsal und alles Sichauszeichnen beim Werken], dies ist des Menschen Wettstreit (kin'at isch) mit seinem Nächsten' (Pred. 4.4)" (Midrasch Rabba, Bereischit, 9.9; in der engl. Übers. 9.7).

In der Bibel finden sich mannigfache Anzeichen von innerem Konflikt zwischen Selbstbehauptung und Treue gegenüber dem Gebot Gottes. Im Talmud lesen wir: "Ein Mensch soll immer den guten Trieb anspornen, gegen den bösen Trieb anzukämpfen - le'olam yargiz

---

<sup>1</sup> Entnommen dem Buch „Das Rätsel des Masochismus“, Kap. 13. 1.3, S. 439 - 441

adam jetzer tov al jetzer hara'. Denn es steht geschrieben: Kämpft, aber versündigt euch nicht - rigezu we'al techeta'u [Ps.4.5]. Gut, wenn man es überwindet. Wenn nicht, soll man die Thora studieren. Denn es heißt: Sprecht mit eurem Herzen - imru bilvavchem" (Berakot, 5a). Und im Traktat Sukkah steht die Geschichte des Weisen Abaje; er folgte einem Mann und einer Frau eine Strecke Weges, bis er gewahr wurde, daß sie sich trennten, ohne etwas Verbotenes unternommen zu haben. "Wäre ich diese, hätte ich mich nicht bezwingen können,' sagte er, kehrte um und lehnte sich in tiefem Schmerz gegen einen Türpfosten. Da kam ein alter Mann auf ihn zu und belehrte ihn: `Je größer der Mensch, um so größer der böse Trieb in ihm - kol haggadol mechavero, yitzro gadol hemennu" (Sukkah, 52a).

Hier möchte ich eine schöne Erzählung, einen Midrasch, doch eigentlich auch eine ausführliche Metapher einfügen:

Als Mose Israel aus dem Lande Ägypten geführt hatte und die Kunde davon zu den Völkern gedrungen war, erfaßte sie Frucht und Erstaunen, und sie wunderten sich baß über den Mann, der solche Heldentaten vollbracht hatte. Ein arabischer König aber begehrte sehnlich, den Sohn Amrams zu sehen, und sandte einen erlesenen Maler in das Lager der Ebräer mit dem Auftrage, ihm von dem Führer der Stämme Jakobs ein Bildnis zu verfertigen. Der Künstler ging hin, bildete die Gestalt Moses ab und brachte die Tafel seinem Fürsten. Da ließ der König die Weisen kommen und gab ihnen auf, aus dem Bilde das innere Wesen und den Charakter des Dargestellten herauszulesen und das Geheimnis seiner Kraft aus seinen Zügen zu ergründen. Die Weisen beschauten das Bildnis und gaben dem König einstimmig folgende Antwort: Nach dem, was wir sehen, zu urteilen, muß der berühmte Mann, das wollen wir unserem Herrn gestehen, ein Mensch von böser Veranlagung, voll Hochmut, Habgier und heftiger Triebe sein, einer, in dem man alle Laster, die die menschliche Seele herabwürdigen, vermuten kann. Da ergrimmte der König und sprach: Ihr verhöhnt mich wohl; von überall her höre ich nichts als Ruhmvolleres über den herrlichen Mann. Nun erschranken die Untergebenen, die Gesichtsforscher und der Künstler, und suchten sich mit demütiger Stimme zu rechtfertigen. Die Weisen gaben dem Maler die Schuld und sagten, daß die Zeichnung falsch sei; der Künstler wiederum schob die Schuld auf die Beurteiler, die das Bild nicht zu deuten verstünden.

Da nun der König die Wahrheit wissen wollte, begab er sich in eigener Person mit seinen Reitern in das Lager Israels. Er kam und sah noch von der Ferne das Angesicht Moses, des Mannes Gottes. Er holte das Bildnis hervor und verglich es mit der lebendigen Erscheinung, und siehe, es stimmte mit dieser überein. Dessen wunderte sich der Fürst ohne Maßen. Er suchte

das Zelt des Propheten auf, bückte sich und fiel vor ihm auf sein Angesicht und erzählte, was ihm mit dem Werke des Künstlers wiederfahren war. Er sprach: Sei mir gnädig, du Mann Gottes! Ehe ich dein Antlitz geschaut hatte, glaubte ich, daß die Arbeit des Malers mißlungen wäre; nun ich dich von Angesicht schaue, sehe ich, daß die Gesichtsdeuter, die an meinem Tische speisen, mich betrogen haben, und daß das, was sie treiben, Afterkunst ist.

Da erwiderte Mose dem Fürsten und sprach: Nicht so, mein Herr; sowohl deinem Bildner wie deinen Weisen ist recht zu geben. Wäre ich nicht von Natur, wie mich dir die Nachdenklichen schilderten, ich gliche einem verdorrten Stück Holz, von dem man gleichfalls sagen kann, daß es von Untugenden frei ist. Jawohl, mein Herr, ich stehe nicht an, dir zu bekennen, daß alle die Fehler, die die Gesichtsdeuter aus meinem Bilde herausgelesen haben, und noch viele andre in mir vorhanden sind, daß ich aber durch die Kraft meines Willens ihrer Herr geworden bin, so daß das Gegenteil davon nun meine zweite Natur ausmacht. Das ist der Grund dafür, daß ich solchen Namen errungen habe, und daß ich verherrlicht werde im Himmer da oben und auf der Erde da unten.

(Micha Joseph Bin Gorion, „Der Born Judahs“, Schocken Verlag Berlin, 1934, S. 223/24)

Vor der modernen Zeit wurde indes solch innerer Konflikt von niemandem schärfer erfaßt und durchdacht als von Augustinus in den *Confessiones*. Ich habe diese eingehend in der Maske der Scham (Kap 4.5., S. 119 ff.) dargestellt. Hier zitiere ich daraus nur zwei, besonders markante Sätze: "So stritten in mir zwei Willen, ein alter und ein neuer, der eine fleischlich, der andere geistig, miteinander, und ihr Hader zerriß meine Seele: Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se, atque discordando dissipabant animam meam (8.5)."

"Das war das Streitgespräch in meinem Herzen, und nur ich selbst war's, der so gegen mich selbst ankämpfte: Ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum" (8.11).

Ich erwähnte dort, wie das Hauptproblem der Widerstreit zwischen sexuellem Begehren und dem vernunftgelenkten und Gott unterworfenen Willen ist und der Kontrollverlust über diese Begehren und über dessen ausführende Organe Ursache für Scham ist. Doch ist dabei dieser Kontrollverlust bereits eine Bestrafung für einen tieferen und vorangehenden Konflikt, den zwischen dem Wunsch, dem eigenen Willen zu folgen, und der gehorsamen Unterwerfung unter den Befehl Gottes. Der erste Konflikt ist ein Schamkonflikt, der zweite, tiefere ist ein solcher der

Schuld, eine Schuld, die eben durch jenen Kontrollverlust bestraft wird. Die Behauptung von Macht und Unabhängigkeit, potestas voluntatis, ist an und für sich schon böse. Sie führt zum sekundären Übel, der "Bestrafung" durch die Allmacht der Lust.

Schauen wir auf die talmudischen Quellen zurück, so erkennen wir dieselbe Doppelheit, obzwar nicht so scharf getrennt: Wenn die Rede ist vom Jetzer haRa', dem Trieb zum Bösen, handelt es sich zumeist um sexuelles Begehren und Lust; doch wird diese Lust immer auch mit Rebellion gegen Gott gleichgesetzt und oft mit Eifersucht und Neid verknüpft.

Noch weiter zurück, bei Platon, ist der negative Teil der menschlichen Natur, der die Seele verderblich in die Tiefe zieht und auseinander reißt, die Sinnlichkeit überhaupt - die Bindung an den Leib und dessen Begehren -; diese Kämpfe gegen die autonome Macht der Vernunft und damit der Schau der Ideen an.

Das Menschenbild des Augustinus bestimmte das Wertsystem der westlichen Welt für ein Jahrtausend: sexuelle Lust war das Böse schlechthin, stolze Willensbehauptung, selbst im Dienste der Vernunft, ja gerade dann, stand nicht weit dahinter. Die Macht des Glaubens an diese Werthierarchie ist auch heute keineswegs gebrochen, obwohl wir sie in einen viel weiteren, komplizierteren Wertzusammenhang stellen. Wir finden manche Hinweise auf diese Zusammenhänge und Wertkonflikte in der Dynamik unserer Patienten.

Goethe spricht davon, wie Shakespeare vor allen anderen den **inneren Konflikt** hervortreten lasse. Sei es in der Dichtung der Antike das Unverhältnis zwischen Sollen und Vollbringen gewesen, das vorherrsche, so sei es in der modernen das zwischen Wollen und Vollbringen. Das Wollen sei der Geist der neuen Zeit. Shakespeare habe aber, als Brücke zwischen der Antike und der Moderne, vor allem den Konflikt zwischen dem Sollen und dem Wollen, zwischen einer sittlichen Notwendigkeit und der Willensfreiheit dargestellt (dtv Bd. 32, S. 186 - 188).

### **Zwei Leitbilder des Menschenverständnisses - Konflikt und Komplementarität im Ursprung des chinesischen Denkens<sup>2</sup>**

"Wer andere kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, ist weise" (Zhi rén zhe zhi, zì zhi zhe míng)

(Tao Te King, 33)

**"Lernen ohne Denken ist nichtig - Denken ohne Lernen ist gefährlich"** (Lun Yü, 2.15)

---

<sup>2</sup> Entnommen meinem Buch „Die Maske der Scham“, 3. Auflage, Appendix, S 525 - 563

In allgemeinerer Weise schrieb ich schon im 6. Kapitel der Zerbrochenen Wirklichkeit, daß wir in der chinesischen Tradition nicht die Selbstverständlichkeit des westlichen Denkens aus dem inneren Konflikt antreffen. „Harmonie wurde als die große Norm sowohl der Naturwelt wie der menschlichen Gesellschaft angesehen. Konfuzianismus und Taoismus waren gleichermaßen Philosophien des Gleichgewichts, ob nun das Gegenstück des Menschen die Gesellschaft oder der natürliche Kosmos war. Die Störung dieses Gleichgewichts hätte bedeutet, daß Mensch gegen Mensch, Mensch gegen die Natur aufträte, das hieße in beiden Fällen eine Scheidung zwischen Selbst und ‚anderem‘. Aber Konfuzianismus und Taoismus bedeutete, jeder auf seine Weise, Vereinigung, Einssein, das Zusammenstimmen und die Beständigkeit der ewigen Form“ (Levenson und Schurmann 1969).

Ebenso "gab es keinen wirklichen Konflikt zwischen Konfuzianismus und Taoismus, a) da sie ein gemeinsames Thema, nämlich Harmonie besaßen, und b) da dies gemeinsame Thema, Harmonie, eine philosophische Herabsetzung von Konflikt in sich schloß" (S. 116).

Grundlegend für das chinesische Denken sei der Wunsch, scheinbar widersprüchliche (conflicting) Elemente in einer einheitlichen Harmonie zu verschmelzen, schreibt Bodde (1953). Dabei werden die gegensätzlichen Elemente als komplementär und einander bedingend aufgefaßt. Doch sei stets eines der beiden dem anderen überlegen, wobei als Ergebnis sich wiederum eine auf hierarchischer Verschiedenheit basierte Harmonie ergebe.

Bestimmt bestehen auch tiefe historische, soziale und regionale Konflikte. Hier ist es mir mehr um die Ausklammerung inneren Konflikts und die Verleugnung von Konflikt überhaupt, nicht um deren Nichtexistenz zu tun.

Warum die chinesische Kultur so besonders dem Kern der Psychoanalyse gegenüber antipathisch erscheint, liegt m. E. in dieser tiefen Antipathie gegen Konflikt, spezifisch gegen inneren Konflikt. Dieser scheint, im Gegensatz zur führenden westlichen Literatur von Äschylus und Sophokles an über die rabbinische und mystische Literatur zu Shakespeare, Goethe, Schiller und den großen Novellisten des 19. Jahrhunderts, in der chinesischen Literatur, soweit sie wenigstens mir bekannt ist, kaum zu existieren.

Doch nun zur Literatur, die sich spezifisch mit diesem Thema befaßt: Fingarette (1972) schreibt, daß die ethische "Aufgabe sich eher in Begriffen des Wissens statt denen der Wahl" stellt (S.22) und macht auf "die Abwesenheit einer entwickelten Sprache von Wahl und Verantwortlichkeit"

im konfuzianischen Denken aufmerksam (S.18). Er erwähnt, daß "Konfuzius es unterlassen habe, das Problem des inneren, moralischen Konfliktes zu sehen oder zu erwähnen" (S.24). Er weist auf das paradigmatische Beispiel eines moralischen Konflikts in Buch 13, Kap.18 hin: „Der Fürst von Schä redete mit Meister Kung und sprach: "Bei uns zulande gibt es ehrliche Menschen. Wenn jemandes Vater ein Schaf entwendet hat, so legt der Sohn Zeugnis ab (gegen ihn)." Meister Kung sprach: "Bei uns zulande sind die Ehrlichen verschieden davon. Der Vater deckt den Sohn und der Sohn deckt den Vater. Darin liegt auch Ehrlichkeit" (Übers. Wilhelm).

Es ist der Konflikt zwischen Treue (Pietät, xiao) und Ehrlichkeit (Geradheit, zhi). Hier stehen zwei tiefe Verpflichtungen in unversöhnlichem Konflikt. Für den Westlichen liege darin die Notwendigkeit, eine kritische Wahl zu treffen, und damit die Ursache von Tragödie, Verantwortlichkeit, von Schuld und Reue. Doch Konfuzius' Orientierung gehe in eine ganz andere Richtung.

Daher "besteht die richtige Antwort, wenn man es versäumt, sich der moralischen Ordnung, Li, zu fügen, nicht in der Selbstverurteilung für eine in freier Verantwortlichkeit getroffene, obgleich schlechte Wahl, sondern in der nachholenden Selbsterziehung mit dem Zweck, einen einfachen Defekt, einen Mangel an Stärke, ganz einfach eine Fehlerhaftigkeit der eigenen Bildung wettzumachen" (S.35). Für Konfuzius sei der Mensch in dem Sinne nicht tragisch, daß er nicht durch die innere Krise von Entscheidung und Schuld bestimmt, sondern mitmenschlich und handlungsorientiert sei. Fingarette kommt zur Schlußfolgerung, „daß die Bilder des inneren Menschen und seines inneren Konfliktes für einen Menschenbegriff nicht wesentlich sind, dessen Würde in einem Leben der Verfeinerung und Subtilität besteht, einem Leben, in dem das menschliche Verhalten in Naturbegriffen erfaßbar ist und doch auf das Heilige abgestimmt erscheint, einem Leben, in dem das Praktische, das Intellektuelle und das Geistige gleicherweise verehrt und in Harmonie gesetzt werden, und dies in dem einen Akt, dem Akt des Li, des Heiligen Ritus (S.36).“

Damit ist das Schwergewicht, analytisch gesprochen, ganz vom wählenden und entscheidenden Ich auf das unbedingt gewisse und befehlende Über-Ich verschoben. Die Triebseite wird kaum je erwähnt; sie muß sich völlig den Diktaten des Gewissens fügen. Da das Ich selbst der Sitz inneren Konfliktes ist, bedeutet dessen völlige Unterordnung unter die innere Autorität des Gewissens eine Art Wegdeklarierung des inneren Konflikts. Diese Behauptung beruht darauf, daß wir von der Annahme ausgehen, daß innerer Konflikt einen unabdingbaren Teil der menschlichen Natur darstellt. Sie ist eine weder beweisbare noch widerlegbare methodische

Voraussetzung unseres (nicht nur psychoanalytischen, sondern westlichen) Menschenverständnisses.

Die Quelle aller Moralität liegt, nach der konfuzianischen Auffassung, in der kindlichen Pietät, der Ehrfurcht gegenüber den Eltern (xiao) und den älteren Geschwistern (di); Gewissen, Vernunft und Sympathie könne sich nur aus dieser Wurzel entwickeln (Hsieh Yu-Wei 1967). Heißt es ganz am Anfang des Lun Yü: "Ehrfurcht gegenüber den Eltern und Unterordnung als jüngeres Geschwister - sind diese nicht die Wurzeln des mitmenschlichen Handelns? Xiao di ye zhe, qi wei ren zhi ben yü? - Lun Yü, 1. Buch, Kap.2). Die ganze Lehre lasse sich darin zusammenfassen: die Treue oder Loyalität sich selbst gegenüber (zhong,) und die Gültigkeit oder Gegenseitigkeit gegenüber den Anderen (schu,) (Lun Yü, 4. Buch, Kap.15).

Die Harmonie wird im konfuzianischen Denken durch die 5 Haupttugenden gewährleistet (Noss, S.271):

- 1) "Ren" , am ehesten als "Menschlichkeit" oder "Mitmenschlichkeit" zu übersetzen (Bodde übersetzt es als "human-heartedness"). Konfuzius beschreibt es so: "Sich selbst überwinden und Rückkehr zur Idealforderung (Li ), das ist `ren'... Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht den Menschen an. So wird es im Lande kein Ressentiment (yüan) geben, so wird es in der Familie kein Ressentiment geben" (Lun Yü, 12.1 und 2). Diese Menschlichkeit ist das Grundprinzip der konfuzianischen Lehre (Feng Yu Lan, Bd.1, S.72).
- 2) "Yi" , Gerechtigkeit.
- 3) Li , das religiöse und moralische Handeln (s. o.).
- 4) Zhi , Geradheit, Ehrlichkeit, Echtheit. Sich zu verstellen und zu schmeicheln, ist Anlaß für Scham (Lun Yü, 5.24). Politisch und sozial ist daher die "Korrektur der Namen" (zheng ming) die Voraussetzung der Ordnung: das Tatsächliche und das Gesagte müssen übereinstimmen (Lun Yü, 13.3; 6.23; 12.18;
- 5) Xin , Treue, Verlässlichkeit, Vertrauenswürdigkeit.

Alle diese Haupttugenden sind Mitwelt orientiert. Jedes Zuwiderhandeln gegen diese ethische Grundhaltung bedeute "Rebellion gegen Tugend und heilige Sitte" (Xiao Jing, zit. nach Hsieh Yu-Wei, 1967). Daß es dabei zu schweren inneren Konflikten kommen könnte, wird nicht vermerkt.

Der konfuzianische Begriff der Scham (chi ) ist zwar eindeutig moralischer Natur, schreibt Fingarete, aber es ist eine Moralität, die ihr Zentrum im Li hat, dem traditionell und zeremoniell festgelegten sozialen Verhalten, nicht im inneren Kern des eigenen Wesens, dem Selbst. Auch hier ist es gleichsam die Verschiebung des Schwerpunktes von dem, was wir als das Ich der Wahl, der Entscheidung, des Willens begreifen würden (und Fingarete hier das Selbst nennt), auf die dem Schamgefühl zugrundeliegenden Über-Ich-Anteile - also wiederum vom Element der Wahl zu dem der Unterordnung unter die (vorwiegend innere) Autorität, doch in bezug auf äußere Beziehungen, Verpflichtungen und Gepflogenheiten. Die Frage nach den inneren Konsequenzen der Pflichterfüllung oder -verweigerung stellt sich einfach nicht. Vielmehr wird dies zur Frage der Nacherziehung. Oder der Verwerfung: „Zai Yü schlief am helllichten Tage. Da sagte der Meister: "Verfaultes Holz kann man nicht schnitzen. Die aus Mist und Erde gebaute Wand kann man nicht tünchen. Dieser Yü da! Was soll man ihm überhaupt noch Vorwürfe machen?!" (Lun Yü, 5.Buch, Kap.9).

"Die Metapher eines inneren seelischen Lebens, in all seinen uns so vertrauten Bezügen, gibt es im Lun Yü einfach nicht, und zwar nicht einmal als eine verworfene Möglichkeit", sagt Fingarete.

Und doch finden wir auch bei Konfuzius Stellen, die einer solchen Allgemeinbehauptung widersprechen. So gibt es z. B. am Ende von Buch 5 des Lun Yü (Kap.26) die Klage des Meisters: "Es ist alles aus! Ich habe noch keinen gesehen, der seine eigenen Fehler sehen und innerlich sich selbst verklagen könnte" (Übers. R. Wilhelm). Die Metapher ist eindeutig die des inneren Prozesses, einer inneren Gerichtsverhandlung, einer besonders markanten Form des inneren Konfliktes also, die dem analytischen Konflikt zwischen Ich und Über-Ich entspräche. Interessant ist es jedoch auch, daß diese Feststellung in negativer und klagender Form gemacht wird - als ob dieses Gerichtstaghalten über sich selbst über das menschlich Mögliche hinausginge.

Lao Tse werde ich mich später viel ausführlicher widmen, denn er ist für uns Analytiker von besonderem Interesse.

Andere Hinweise ließen sich aus dem I Ching anführen.

Es mag manche weitere Ausnahmen geben, die mir als Nichtexperten entgehen, doch gibt es eine weitere Merkwürdigkeit, die ich hier erwähnen möchte.

Die Natur der chinesischen Schrift ist so, daß viele ihrer Ideogramme schöne Metaphern oder direkte scharfe Beobachtungen bildlich darstellen. Zum Beispiel ist das Schriftzeichen für das zuvor benutzte Wort Scham, chi, "Herz und Ohr" - Herz für Gefühl im allgemeinen, aber das Ohr deswegen, "da das Ohr rot wird, wenn man sich schämt" (Wieger 1927, 1965, S.314).

Das hier wesentliche und faszinierende kleine Aperçu besteht nun darin, daß das Wortsymbol für "Ich, Selbst, meine eigene Person" - wo, - vom Zeichen für Waffe, 戈, abgeleitet ist. Es ist "zwei Waffen im Konflikt, zwei Rechtsansprüche, die einander gegenüberstehen; mein Recht und, durch Ausdehnung, mein Ich, meine eigene Person; persönliches Pronomen, ich, mich: 我. Wenn man das Symbol für das Schaf, d. h. für Frieden und das Friedensopfer, hinzufügt, erhält man das Zeichen für yi, 和, "Harmony, Frieden, nach dem Konflikt wiederhergestellt." Es ist anzunehmen, daß der Konflikt sich auf den zwischen Selbst und anderen bezieht, doch muß sich der Analytiker, der auf dieses seltsame Symbol des Konflikts für das Personenhafte stößt, gleichfalls wundern (Wieger, S.179).

Trotzdem ist die Aufmerksamkeit auf die innere Konfliktnatur verschwindend. Man fragt sich also: Ist hier die Menschennatur so radikal anders, daß dies wirklich die ganze Wahrheit ist? Ist es nicht eher ein grandioser Versuch, einen ganz wesentlichen Teil der menschlichen Wirklichkeit nicht zu sehen, nicht anzuerkennen?

Die Antwort liegt darin, daß der Wert der Harmonie, der inneren und äußeren Einheitlichkeit, so überragend gesetzt wird, daß die innere Spaltung etwas besonders Unwertes darstellt. Der große neokonfuzianische Gelehrte Zhu Xi (Chu Hsi, 1130 - 1200) verurteilte Introspektion, da sie eine Spaltung des Seelischen in einen beobachtenden und einen beobachteten Teil mit sich brächte (Chan Wing-Tsit 1967, 1986; Hrsg. Moore, S.144).

Kritisch ließe sich hier wohl anmerken, daß wir keinesfalls das Recht haben, unsere psychologischen Begriffe auf andere Zeiten und andere Kulturen zu übertragen. Dem kann man schon deduktiv entgegen, daß die menschliche Natur und damit auch das Innenleben überall ziemlich ähnlich sein müssen, und daß die kulturellen Verschiedenheiten wohl ziemlich geringfügig sind, es sei denn, man wolle grundlegende rassische Verschiedenheiten postulieren - also auf ein Vorurteil horchen, das sich schon selbst gerichtet hat. Alle therapeutische Erfahrung in verschiedenen Kulturgruppen und Kulturkreisen lehrt uns überdies, daß es zur Natur des Seelischen gehört, in Spannungen und Polaritäten zwischen inneren Gegenkräften zu verlaufen -

und daß hinter den Worten und den Handlungen eine reiche, vielschichtige, teilweise unbewußte innere Wirklichkeit besteht oder eröffnet werden kann, es sei denn, daß eine Gegenkraft den Zugang dazu verwehre. So läßt sich das psychoanalytische Wissen um die Grundstrukturen von Ich und Über-Ich, die Abwehrformen, die grundlegenden Affekte, Triebe und v. a. das Konfliktgeschehen auch induktiv immer wieder als universell nachweisen. Warum sollte das in China anders sein? Und wenn diese Innenwelt und deren Widersprüchlichkeit weitgehend verschwiegen werden, ist es nicht logisch anzunehmen, daß dies Verschweigen eben jener Gegenkraft zuzuschreiben ist? Beweisen läßt sich das nicht, aber die Kohärenz der Erfahrung mit dem Seelischen erfordert eine solche Kontinuität.

Doch läßt sich Konflikt auch manifest (als äußerer Konflikt) nicht für immer ausschalten. Im modernen China (der letzten 150 Jahre) ist es, wie Levenson (1953) schreibt, der Konflikt zwischen der Verpflichtung zu dieser im Konfuzianismus zentrierten Geschichte und der Suche nach universal gültigen Werten, der unlösbar war (und ist) und immer wieder zu einseitigen Lösungen und damit zu tragischen Ergebnissen geführt hat. Zwar war das Ergebnis nicht wie im Fall der Juden die Vernichtung eines Drittels des ganzen Volkes, aber doch die weitgehende Zerstörung einer der ältesten Weltkulturen, zunächst infolge der nationalen Demütigungen durch die Mächte des Abendlandes und durch Rußland, dann durch die unablässigen Revolutionen, Aufstände, Hungersnöte und Bruderkriege und schließlich durch die in ihrem Ausmaß oft nicht faßbare Katastrophe der "Kulturrevolution" 1966 - 1975, die unheilbares Ressentiment und Haß, explosive Spannungen und tiefe Scham hinterließ. Instabilität und Chaos in gigantischem Umfang drohen heute als Ergebnis der ungelösten, durch die Konfrontation mit der eigenen Vergangenheit und mit dem Abendland geschaffenen "inneren" Konflikte.

### **Der verborgene Riß**

Die eine große Frage, die sich mir dabei stellt, ist: Besteht nicht ein tiefer Widerspruch zwischen der zentralen Stellung, ja anscheinenden Absolutheit des Wertes der Ehrlichkeit und Echtheit, und der Notwendigkeit, das eigene Selbst und die eigenen Begehren zugunsten der Verpflichtung gegenüber Gemeinschaft und Altertum resolut zu beschneiden? Ist dieser Widerspruch nicht derart, daß sein Ausdruck in Begriffen von innerem Konflikt eine notwendige Folge des Verlangens nach Ehrlichkeit sein müßte? Und verlangt man solch absolute Ehrlichkeit, solche "Geradheit", solch unbedingtes Entsprechen von Worten und Gedanken, wie kann man dann dieses Problem des inneren Konfliktes übergehen? Ist es nicht so, daß diese Auslassung gerade das aufgestellte Ideal verkehrt, daß sie zu einer *contradictio in adjecto* führen muß, daß Ehrlichkeit ohne die Zentralität von innerem Konflikt schließlich, wenn von unserem

Gesichtspunkt aus betrachtet, einen Selbstwiderspruch bedeutet? Dies ist ein Paradox, das zu einem wesentlichen Problem im Westen erst bei Rousseau wurde.

Für Kung Tse liegt die Antwort darin, daß Ehrfurcht oder Achtung, besonders für die Ahnen, einen Wert darstelle, der Vorrang besitze selbst vor dem der Ehrlichkeit und Geradheit. Tatsächlich werden die beiden Werte, wie wir dies beim Schafe stehenden Vater sahen, als übereinstimmend, als nicht im Konflikt stehend erlebt. Ehrfurcht war Geradheit, Aufrichtigkeit, zhi . Der Konflikt ist beseitigt worden ("swept under the rug"). Doch manche Male liegt die Betonung auf der Ehrlichkeit, im Sinne der Treue den eigenen autonomen inneren Postulaten gegenüber - selbst im Gegensatz zur Loyalität für äußere Mächte, selbst gegenüber der höchsten Autorität: "Der junzi ist kein Werkzeug - junzi bu qi " (2.12).

So erscheint denn die Bewertung der Ehrlichkeit nicht absolut, sondern bedingt: nämlich als Ausdruck der vollständigen Identität von Handlung und Worten (= Ich) mit der inneren Autorität (= Über-ich), einer Autorität, die Einfügung in ein System hierarchischer Strukturen und zeitloser Regeln fordert.

### **Der Unterschied im Menschenbild**

Prof. Fingarette stimmt meiner Ansicht nicht bei. Er ist der Meinung, daß sowohl Innerlichkeit überhaupt wie innerer Konflikt und das Denken in Begriffen von Wahl und Entscheidung dem alt-chinesischen Denken fremd sei, ganz besonders den Lun Yü.

Es gebe (mit ein oder zwei Ausnahmen) keinen Text von Konfuzius, der von innerer Autorität spreche oder von Innerlichkeit überhaupt.

Darauf läßt sich entgegnen, daß der Begriff von "Innen" in der Tat nur sehr selten anzutreffen ist. Ich stützte teilweise meine Berechtigung dieser Inferenz auf zwei Argumente: Auf den sehr häufigen Gebrauch des Radikals xin in der Bezeichnung von Haltungen, Orientierungen, Werten; dieses qualifizierende Element bezieht sich auf "Herz" (stellt es auch ursprünglich graphisch dar) und bedeutet "Gefühle, Geist, Seele". Dieses Argument verliert freilich sehr viel, wenn wir in Erwägung ziehen, daß die Kodifizierung der Schrift sehr viel später als die Zeit von Kung Tse erfolgte. Es gilt also mehr für das spätere Verständnis der Doktrin, als für deren ursprüngliche Absicht.

Anders steht es mit dem zweiten Argument: daß es eine sehr starke Implikation solcher Innerlichkeit in der ganzen Gedankenführung (the overall tenor of reasoning) gibt. Sicher könnte dieses zweite Argument meinem Vorurteil als dem eines westlichen Menschen und Psychoanalytikers zuzuschreiben sein. Doch ist nun Prof. Owen ebenfalls anderer Meinung als Fingarette; er kommentiert: "Die Chinesen besaßen einen komplizierten Begriff der Innerlichkeit

seit wenigstens dem 4. Jahrhundert BC, ein Interesse in der Tat, das weiter verbreitet und zentraler war als im Westen. Das Problem bestand schon offensichtlich für Konfuzius. **Der Wunsch von Konfuzius (und von Lao Tse und Tschuang Tse) für eine jeder Reflexion vorausgehende Einheit des Seins richtet sich gegen ein starkes Bewußtsein davon, daß der Mensch geteilt, keine Einheit ist.**"

Er fährt fort: "Später wird das konfuzianische Argument dies, daß Autorität gerade dadurch überzeugt, ja, daß sie erst dadurch zur Autorität wird, daß sie nicht nur äußerlich ist, sondern daß sie verhüllte Natur, die dem Untertanen enthüllt wird, vorstellt. So ist es der Anspruch der konfuzianischen Tradition (bei Meng Tse, aber auch in Kapiteln des Liji, aber nicht bei Xun zi [Hsün Tse]): gebildet zu sein bedeute, das zu werden, was man einst gewesen und wozu man noch immer veranlagt sei... Es ist der bemerkenswerte konfuzianische Anspruch, daß moralisch problematische Begehren erlernt und sekundär seien. Zhi is sowohl 'aufrichtig' wie auch 'direkt', 'unmittelbar'. " Auf die Geschichte des schafestehlenden Vaters zurückkommend: "Für den Vater einzutreten ist naheliegender, persönlicher, verständlicher im Sinne einer präreflektiven Handlung, d.h. als Wahl ohne einen Akt der Wahl. Damit dieser Vorschlag interessant und wichtig ist, muß man die Existenz von Konflikt und reflektierter Entscheidung voraussetzen. In anderen Worten handelt es sich dabei ganz spezifisch um die Negierung der reflektiven Entscheidung, eine Wiederentdeckung von Eden, nicht um ein Paradies, das nie verlassen worden wäre. "

Ich meine, was ich über den "verborgenen Riß" ausführte, nicht als Kritik an Konfuzius, sondern so, daß von unserem Gesichtspunkt und Wissen aus, von unserer Weise logischen Denkens (reasoning) aus, wir eine Spalte oder einen Riß (crack) wahrnehmen können, der die grundlegende Sicht (vision) vom Menschen, welche die chinesische Kultur für zweieinhalb Jahrtausende beherrschte, durchzieht - genau so wie ich das in Bezug auf die westliche Schau getan habe. Überdies glaube ich an eine sehr tiefe Komplementarität dieser Anschauungen (visions), wobei, gerade wegen der unentrinnbaren Widersprüchen in jeder einzelnen, wir der Wahrheit näher zu kommen vermögen, wenn wir sie in kritischer Dialektik miteinander vergleichen<sup>3</sup>.

### **Die "menschliche Natur"**

Die Beobachtung einer solch feinen, logischen Frakturlinie setzt die gemeinsame Logik des menschlichen Gesprächs sowie gewisse gemeinsame Züge der menschlichen Natur voraus. Ich

---

<sup>3</sup> Freilich ist hier mit zu bedenken, daß die Lun Yü doch nur einen, wenngleich sehr einflußreichen Teil der intellektuellen Tradition darstellen. Die klassischen Schriften ergänzen sich gegenseitig. Darauf macht wiederum Steve Owen aufmerksam: "As Chinese scholars realized from a very early stage, there is an economy in the Classics, each dealing with certain issues in certain ways. They constitute a whole only as a group. And even that whole requires the supplement of other kinds of texts" (meine Betonung).

behaupte nicht die Überlegenheit des einen Menschenbildes über das andere. Wir finden denselben Parallelismus, mit denselben Auslassungen, "Verleugnungen", in den philosophischen Voraussetzungen der verschiedenen psychoanalytischen Schulen. Und in Bezug auf die "menschliche Natur" denke ich sowohl an Camus wie an ein Wort aus einem früheren Werk von Fingarette: "L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine" (Die Analyse der Revolte führt einen zumindest zum Verdacht, daß es eine menschliche Natur gebe, wie es die Griechen dachten, doch im Gegensatz zu den Forderungen des zeitgenössischen Denkens) (Camus, "L'homme révolté", S. 30). Das zweite Zitat stammt aus dem Buch, "The Self in Transformation" (Fingarette 1963/1965):

"Meine Absicht... besteht darin, aufzuzeigen, wie eine spezifische ontologische Deutung der psychoanalytischen Sprache schon durch die Ausdrucksweise für die Präsentierung von Daten angeregt wird. Diese durch die psychoanalytischen Metaphern suggerierte Deutung wird nun gewöhnlich als die richtige ontologische Deutung angenommen, während ich vorschlagen möchte, daß diese ontologische Deutung kaum je wirksam als Deutung hervorgehoben wird, nämlich als etwas, das kritisch diskutiert werden könnte, ohne daß dabei je die Wahrheit der ursprünglichen Formulierung in Frage gestellt werden müßte... Es gibt schließlich Gründe, die Ontologie zu diskutieren: verschiedene Grundsprachen und -kategorien führen letztlich zu verschiedenen Perspektiven. Dabei müssen wir nicht aufgeben, was wir besaßen, doch sehen wir es eingetragen auf einer neuen, größeren Karte, die uns selbst die vertrauten Bereiche mit Hilfe anderer Projektionen neu erschließt...".

Es handelt sich um die notwendigen Beschränkungen und Grenzen jeder Einzelsicht der menschlichen Natur und der ebenso notwendigen Komplementarität der gegensätzlich erscheinenden "visions".

### **Was ist die abgelehnte Triebseite?**

Bis jetzt habe ich die wichtige Frage beiseite gelassen, worin die zu überwindenden Begehren, *yu*, wirklich bestehen. Beziehen sie sich ebenso vordringlich auf Sexualität und Sinnlichkeit, wie wir das bei den Ursprüngen der westlichen Tradition wahrnehmen konnten?

Schränken wir uns auf die Lun Yü ein, wird es sofort klar, daß die uns im Westen, z.B. von Augustinus her so vertraute Besessenheit mit der Sünde der Sexualität verschwindet; sie wird nicht erwähnt, so wie innerer Konflikt nicht bemerkt wird.

Dies ist freilich eine künstliche Aussparung, ein Artefakt, lernen wir doch vom Experten, daß "die Chinesen in der Tat mit sexuellen Überschreitungen besessen waren. Untersuchen Sie den Tso Chuan: dort finden Sie Inzest und Fetischismus mit Unterwäsche vom Anfang bis zum

Ende, wobei Konfuzius (nicht als wirkliche Gestalt, doch nicht weniger gültig als es der konstruierte Konfuzius der Lun Yü ist) und andere konfuzianische Moralistentypen antraben, um ihre Bemerkungen anzubieten. Noch ist das einfach nur beim Tso Chuan der Fall. Die Deutungstradition um das Shih ching beschäftigt sich ebenfalls mit guten und schlechten Sexualbeziehungen, und dies gilt offenbar auch für die Gedichte (des Shih Ching)" (St. Owen).

Doch wie steht es mit dem anderen hervorragenden "Gegenwert", den wir in den westlichen Urkunden angetroffen haben: Ungehorsam? Dieser wird gewiß sehr oft, nämlich als Rebellion, Revolte, Unordnung (fan , luan ) erwähnt: "Meng Yi Zi fragte nach [dem Wesen] der Kindespflicht, xiao . Der Meister sprach: `Nicht übertreten'" (2.5) - wu wei , nicht ungehorsam zu sein. Überdies wird, wie erwähnt, der Wert der Treue, zhong , stets in den Vordergrund gestellt: "Mache Treu und Glauben zur Hauptsache - zhu zhong xin " (1.8, 12.10).

Dennoch denke ich, wenn wir auf den Grundton in den Lun Yü achten, daß der große innere Feind der Wunsch für die Macht, für die Selbstbehauptung gegen die etablierte äußere Autorität ist, am spezifischsten in Form des Wettstreites (competition) mit solcher Autorität - in der Tat also ein Problem, das wir in all unseren Fallbeispielen als absolut zentral beobachten konnten. "Yan Yuan fragte über rén . Der Meister sprach: `Sich selbst überwinden und sich der Form (li) zuwenden, das ist rén" (12.1). Zu dieser Stelle von der Selbstüberwindung, ke je , sagt Zhu Xi (Chu Hsi, 1130 - 1200, der bedeutendste neokonfuzianische Gelehrte der Song-Dynastie): "Ke ji heißt nicht die Unterwerfung und Beiseitstellung des Selbst, sondern der selbstsüchtigen Begehren im Selbst" (zit. von Legge).

Jemand fragte, ob die Verdrängung (bu xing ) von Herrschsucht, Prahlerei, Groll und Begierde als rén angesehen werden könne. Das sei bestimmt schwierig; aber ob es schon rén sei, wisse er nicht, war Kung Tses Antwort (14.2).

Die konfuzianischen Tugenden von Ehrfurcht und Achtung scheinen die striktesten Gegensätze zur Aggression im Wettstreit (competition) zu sein, zu jedem Bestreben, das soziale Selbst über die anderen triumphieren zu lassen, obgleich es nicht viel direkte Evidenz im Sinne des "don't compete" gibt. Bestimmt kann man 3.7 in dem Sinne nehmen: "Der Edle kennt keinen Streit - junzi wu suo zheng (im Sinne von Wettstreit). Wenn es notwendig ist zu streiten, wie beim Bogenschießen, läßt er mit einer Verbeugung dem anderen den Vortritt beim Hinaufsteigen. Er steigt wieder herab und läßt ihn trinken. Selbst im Wettstreit bleibt er ein junzi."

In der Tat ist die stete **Betonung der Kindespflicht und der Brudertreue gleichsam ein Alarmsignal gegen die beiden grundlegenden Rivalitäten in der Familie**. So sind denn Regierung wie Gesellschaft im Ganzen durch diese beiden Werthaltungen von Xiao und Di fundiert (2.21). "Im Verkehr mit den Menschen ist der junzi ehrerbietig (gong ) und taktvoll (li ); so sind innerhalb der vier Meere alle seine Brüder" (12.5).

**Lao Tse: "Die Klugen und Scharfsinnigen sind dem Tode nahe, denn sie lieben es, andere Menschen zu beurteilen"<sup>4</sup>.**

Die große Schwierigkeit bei den wichtigen alten chinesischen Texten, und ganz besonders bei Lao Tse, liegt darin, daß die Kargheit der zur Verfügung stehenden Silben und die Bilderschrift schon an und für sich, Traum- und mythischen Symbolen gleich, vieldeutig sind. Während das moderne Chinesisch dieser Vieldeutigkeit durch Zuordnung von Worten ähnlicher Bedeutung und von mannigfachen spezifizierenden Partikeln (Maßworten, Komplementen, strukturellen und modifizierenden Partikeln) wirksam begegnet, gilt dies nicht (oder doch sehr viel weniger) für die großen klassischen Texte der Dichtung und der Philosophie. Die in ihr mögliche Verdichtung ist daher erstaunlich, die Vieldeutigkeit sowohl eine Quelle des Reichtums des Inhalts wie der Ratlosigkeit des Untersuchers und Übersetzers.

Während dieser Denkstil nicht leicht mit den praktischen Erfordernissen der modernen Welt zu vereinbaren ist, paßt er bewundernswert dazu, die Innenwelt zu widerspiegeln. Dieses Fließen des Bedeutens richtet sich gegen Konkretisierung und Reifizierung, die immer wieder unser Sprechen über die inneren Prozesse bedrohen. Es gibt der Sprache eine Bewegtheit, eine Vielfalt des Ausdrucks, die sehr schön den inneren Vorgängen angepaßt ist. Sprache wird dann selbst sehr ähnlich dem Traumerleben des Einzelnen: von visueller Natur, in Begriffen, die von "Wolken der Mitbedeutung" (connotations) umgeben sind, in Anreihungen von Bildern, die durch Verdichtung, Verschiebung und Tonklangähnlichkeit hergestellt werden, all dies verwoben mit einer unglaublich reichen sozialen, kulturellen und philosophischen Geschichte, oft paradoxen Charakters, die sich in den Schriftzeichen, einzeln und in Gruppen, niedergeschlagen hat, wobei oft Sinngegensätze durch dasselbe Symbol ausgedrückt werden können. Mit dieser scheinbaren Koexistenz von Primärprozeßqualität mit der Richtung des Gesprächs nach außen finden wir uns als Analytiker auf merkwürdig vertrautem Boden.

Nirgends zeigt sich diese Doppelheit stärker als bei den Versuchen der Deutung von Lao Tses Tao Te King (oder des anderen großen Taoisten, Chuang Tse [Chuang Tzu, Dschuang Dsi], den ich in dieser Arbeit nicht mit einbeziehen kann), wie es sich in der enormen Verschiedenheit der Übersetzungen bezeugt. Manche Passagen sind so rätselhaft, daß die Deutungen verschiedener Autoren einander diametral entgegengesetzt sind. "Lao Tse ist das Meisterstück einer Intelligenz, die am Gegenpol zum Logischen steht. Es verdichtet, statt darzulegen; es stellt schroff nebeneinander, statt die Lücken auszufüllen" (A.C. Graham)<sup>5</sup>.

Der erste der uns erhaltenen chinesischen Kommentare, der von Wang Pi (Wang Bi, 226 - 249 AD), wurde mehrere Jahrhunderte nach dem Leben des Lao Tse verfaßt. Seine Erklärungen, so faszinierend sie an sich sind (z.B. mit ihrer Differenzierung von Substanz und Funktion; cf.

---

<sup>4</sup> Ich entnehme dies Lao Tse-Zitat Jaspers, S. 177. Ich habe es nicht im Originaltext finden können.

<sup>5</sup> "Lao-tzu is the masterpiece of a kind of intelligence at the opposite pole from the logical. It concentrates instead of explicating, starkly juxtaposes instead of filling in gaps..." (S. 218).

Einführung von Ariane Rump), sind doch eher von beschränkter Hilfe für uns Moderne beim Verständnis des Textes.

Wir wissen nicht einmal, wann Lao Tse lebte. Die alten Überlieferungen behaupten, er habe im 6. Jahrhundert BC gelebt und sei schon ein alter Mann gewesen, als er seine berühmte, doch legendäre Unterhaltung mit Konfuzius, der seinerseits von 551 bis 479 BC gelebt haben soll, gehalten habe. Nach der "Aufzeichnung des Historikers", Shi Ji, von Si-Ma Qian, ist es möglich, daß Lao Tse eine Person des 4. Jahrhunderts (BC), Li Er, gewesen sei. In der Ansicht des gegenwärtigen (jüngst verstorbenen) Philosophen Fung Yu-Lan, habe sich diese verschwommene historische Gestalt in die Identität einer viel älteren, legendären Persönlichkeit gehüllt, Lao Dan. Waley setzt Lao Tse noch später an: er versetzt ihn ins 3. Jahrhundert BC, und sieht ihn nicht so sehr im Disput mit Konfuzius' Philosophie als mit der der sogenannten Realisten oder Legalisten, einer Gruppe, die wir vielleicht gewagterweise mit einer Art extremen Positivismus und politischen Totalitarismus vergleichen können. Graham glaubt, der Tao Te King sei etwa 250 BC erschienen und habe sich mit großer Geschwindigkeit und Sicherheit zu verbreiten vermocht.

Das Lao Tse-Verständnis wurde aber entscheidend vertieft durch die Entdeckung in 1973 von zwei gut erhaltenen Manuskripten des ganzen Textes in einem Grab in **Ma-Wan-Tui**, in der Nähe von Changsha, in Hunan. Diese Grabbeigaben stammen aus dem Jahr 168 BC; die Manuskripte sind, auf Grund der Veränderungen im Text, die wegen der Tabuisierung der Kaisernamen erfolgten, ungefähr datierbar, und zwar so, daß sie noch mehrere Jahrzehnte weiter zurückreichen. In vielen Stellen erlauben sie ein besseres Verständnis des Textes als die traditionellen Ausgaben. Robert G. Henricks hat eine Ausgabe der neuen Texte mit Kommentaren und Übersetzung publiziert. Ich habe diese bei meinen eigenen Zitaten mit Vorliebe benutzt und meinen eigenen, früher geschriebenen Text entsprechend revidiert.

\*

Doch auch ganz abgesehen von der erwähnten stilistischen Besonderheit des Chinesischen überhaupt, packt uns, wenn wir uns in Lao Tses Weise des Denkens und Wertens hineinlesen, ein Sinn für seine besondere Relevanz gerade für uns als Analytiker.

"Nichts in der Welt ist so weich wie das Wasser, und doch zermürbt es das härteste und stärkste Gestein. So überwindet das Sanfte das Starke, das Weiche das Harte. Jeder weiß das, und keiner zieht Nutzen daraus<sup>6</sup>. Also hat auch ein Berufener gesagt: `Wer den Schmutz<sup>7</sup> des Reiches auf

---

<sup>6</sup> bis jetzt folgte ich der Übersetzung von Classen, fortan der von Wilhelm; ich glaube die erstere mißversteht völlig den Schlußsatz: "Wer des Landes Schwierigkeiten auf sich nimmt, der bringt die größten Opfer; tragen aber des Landes Not und Pein, das heißt fürwahr des Reiches König sein. Wahre Worte kann man nicht ins Gegenteil verkehren."

<sup>7</sup> im Ma-wang-tui- Text ist es "he": Schande, Lächerlichkeit

sich nimmt, der ist der Herr bei Erdopfern. Wer das Unglück des Reiches auf sich nimmt, der ist der König der Welt.' Wahre Worte sind wie umgekehrt<sup>8</sup> (78).

Dieser letzte Satz ist Zheng yan ruo fan – zheng = gerade, richtig; yan = Worte, Sprache; ruo = ist wie, folgt; fan = umkehren, gegenteilig, umgekehrt, rebellieren. Ich würde den Satz so umschreiben: "**Die direkte Aussage besitzt auch die gegenteilige Bedeutung, wendet sich ins Gegenteil.**" Die äußeren Referenzen, wie Wasser, Schmutz des Landes, Herrscher, scheinen gleichsam Metaphern für die innere Wahrheit zu sein: daß unser Innenleben sich unaufhörlich in Gegensätzen bewegt. Ich werde auf dieses Zentralproblem zurückkommen.

"Die Worte haben einen Ahn. Die Taten haben einen Herrn" (übers. Wilhelm, 70). Das Denken hat seine Vergangenheit; die Handlungen haben einen Zusammenhang, der ihnen Bedeutung verleiht. "Da man dies nicht versteht, versteht man mich nicht." Der erste Gedanke erinnert uns an die Prämisse unseres genetischen Verstehens, der zweite an die Kohärenztheorie der Wahrheit; die erste an Freud, die zweite an Wittgenstein, aber auch an das Wahrheitskriterion, das gerade von Freud über das durch Korrespondenz und Pragmatismus gestellt wurde (s. Zerbrochene Wirklichkeit, Kap. 10).

"Was noch ruhig ist, läßt sich leicht ergreifen. Was noch nicht hervortritt, läßt sich leicht bedenken. Was noch zart ist, läßt sich leicht zerbrechen. Was noch klein ist, läßt sich leicht zerstreuen. Man muß wirken auf das, was noch nicht da ist. Man muß ordnen, was noch nicht in Verwirrung ist. Ein Baum von einem Klafter Umfang entsteht aus einem haarfeinen Hälmmchen. Ein neun Stufen hoher Turm entsteht aus einem Häufchen Erde. Eine tausend Meilen weite Reise beginnt vor [deinen] Füßen<sup>9</sup>. Wer handelt, schadet (oder: versagt; übers. Chan). Wer festhält, verliert. Also auch der Weise (Berufene): Er handelt nicht, so verdirbt er nichts (schadet nicht; versagt nicht). Er hält nicht fest, so verliert er nichts. Die Leute gehen an ihre Sachen, und immer, wenn sie fast fertig sind, so verderben sie es. Das Ende ebenso in Acht nehmen wie den Anfang, dann gibt es keine verdorbenen Sachen. Also auch der Berufene: Er wünscht Wunschlosigkeit (yu bu yu ). Er hält nicht wert schwer zu erlangende Güter. Er lernt das Nichtlernen (xue bu xue ). Er wendet sich zu dem zurück, an dem die Menge vorübergeht. Dadurch fördert er den natürlichen Lauf der Dinge und wagt nicht zu handeln" (64; üb. Wlhm; modif.)

Dies ist eine der manchen Stellen, wo die berühmte Maxime des "Nichthandelns", des Wu wei erscheint: nur so zu handeln, damit das Natürliche sich wieder herstelle<sup>10</sup>, zurück zum Anfang zu gehen, das Kleinste zu beobachten, die Dinge zu ordnen, ehe sie so verwickelt werden, daß man

---

<sup>8</sup> Henricks: "Correct words seem to say the reverse". Chan: "Straight words seem to be their opposite"

<sup>9</sup> Im alten Text heißt die Stelle anders; Henricks übersetzt: "Ein hoher Ort, hundert Fuß hoch, ein tausend Fuß hoch, beginnt unter deinen Füßen."

<sup>10</sup> Graham übersetzt die Idee des Wu wei ("do nothing") so: "Wei is ordinary human action, deliberated for a purpose, in contrast with the spontaneous processes of nature which are `so of themselves'" (1989, S. 232).

sie nicht mehr verstehen kann - doch dabei sich des Eingreifens zu enthalten, von den eigenen Begehren und Wünschen Abstand zu nehmen - erinnert uns das nicht an die Haltung des Analytikers? Ist dieses "Nichthandeln" einfach Passivität - oder ist es nicht vielmehr eine besondere Art starker Wirkung? Teilnehmende Introspektion (shared introspection) als eine machtvolle Form des Handelns, das jedoch auch ein Nichthandeln ist? In Wang Bis Kommentar zum Ende von Kap. 54 (üb. Rump): "Es bedeutet, daß man auf sich selbst schaut, um die Welt zu verstehen, und daß man nicht nach außen schaut. Das bedeutet: 'Man kann die Welt kennen, ohne hinaus zu gehen'."

"Solange ich nicht handle (wu wei 无为), verwandelt sich das Volk von sich aus. Solange ich die Stille liebe, wird das Volk von selbst recht. Solange ich nicht geschäftig bin, wird das Volk von selbst wohlhabend. Solange ich keine Begierden habe (wu yü 无欲), so wird das Volk von selbst einfach (zum ungeschnitzten Block, po 朴)" (57, üb. nach Waley, Chan, Wilhelm).

Im 19. Kap., in dem er zum Aufgeben von Weisheit und Wissen, von mitmenschlicher Verpflichtung und Gerichtsbarkeit, von Pfiffigkeit und Erwerbsgier auffordert, sagt er, man solle sich an diese Prinzipien halten: "Schau auf das Ursprüngliche, halte dich an das Einfache, vermindere die Selbstsucht, bringe die Triebe [das Begehren] zum Schweigen."

Der letztere Gedanke, das Aufgeben der Begehren oder Triebe (yu 无) erscheint immer wieder, z. B. in Kap.1: "Wer daher immer ohne Begehren ist, der kann dessen Mysterium [das Geheime von Sein und Nicht-Sein] erkennen." Das Tao, das Grundprinzip selbst wird wiederholt als "**huang hu** 恍惚" bezeichnet (Kap. 14, 21, im letzteren z. B. als ein wiederholtes "hu xi huang xi ... huang xi hu xi", wobei die Partikel "xi" eine Ausrufbedeutung, im Sinne unseres "Wie...!" besitzt). Die deutsche Übersetzung verwendet dafür "unfaßlich und unbegreiflich", die englische von Wing-Tsit Chan "vague and elusive", die von Tam C. Gibbs "elusive and evanescent", bei Henricks "formless, shapeless". Prof. Owen sagt: "Huanghu is etwas, das gleichsam verschwommen erscheint (as if in a blur)." Im heutigen Chinesischen hat es die Bedeutung "verwirrt und unbewußt (wild, verrückt)". Auch hier konzentrieren sich die Übersetzungen auf die äußere Bedeutung der metaphysischen Natur des Tao<sup>11</sup>.

Doch sprach Lao Tse, glaube ich, über beides, **außen und innen, als Einheit**, und wie die Innenwelt des Menschen die Erfassung alles Äußerlichen bestimmt, und ebenso umgekehrt; genauer: von der letztlichen Einheit der Erkenntnis von Innen und Außen. Wenn wir annehmen, daß für Lao Tse der a priori Ausgangspunkt für das Verstehen des Werdens (=Tao) die verborgene, "mysteriöse" (xuán) Wirklichkeit ist, daß der Anfang seiner Metaphysik "die Tiefe", das "Dunkle, Geheimnisvolle" (xuan 玄) ist, das "Halten der Mitte" (shou zhong 守中) - so nehmen Ausdrücke wie "was keinen Namen hat" und das "Nichtsein" eine besondere Bedeutung an: was

---

<sup>11</sup> Prof. Owen: "The Tao is assumed to be external, not interior. That it exists within the subject (or can be discovered there) is merely the discovery of the subject's common ground with external nature."

so wild und verwirrend ist, ist etwas, das unbekannt, "unbewußt", doch zugleich äußerst machtvoll ist - "dunkel und tief", "scheinbar leer", wie es öfters genannt wird. Die Bestimmung durch unsere innere Wirklichkeit und das Verständnis der Welt, das sich darin gründet, folgt den Gesetzen der inneren Tiefen, die uns oft "so verrückt und bestürzend" anmuten.

\*

Ich zitiere ein besonders schönes Gleichnis, Kap.11 (nach der Erklärung durch Sumitomo, Übersetzung Claßen-Verlag, 1945, modif. nach den neu entdeckten Manuskripten): "Dreißig Speichen münden in die Nabe - der Raum zwischen ihnen macht sie erst zum Rade. Zum Formen brennt man den Ton - der leere Raum darin jedoch macht erst die Vase. Tür und Fenster muß man brechen, [um ein Haus zu bilden]. Der Stoff macht den Besitz daran, das Nichts jedoch das Wesen."

In den drei parallelen Beispielen des Rades, des Gefäßes und des Hauses (genauer: des Zimmers) macht das Sichtbare und Konkrete - die Speichen und die Nabe, der Ton und die Fenster - den Gegenstand selbst aus, das Leere jedoch, das "Wu you", ("es gibt es nicht, es hat nicht"), die Funktion, das, was "dang qi... yong" ("notwendig für den Gebrauch") ist. Dieser Gedanke von der Bedeutung des "Nichts", des "Neins", des "Es gibt es nicht", der Leere, für das Verständnis der Funktion, für die Bezogenheit auf anderes, geht durch das ganze so rätselhafte und vieldeutige Buch. Ist dieses Nein damit nicht auch jene Abwesenheit der Bewußtheit, eben das Nein der Abwehr?

Wie die Leere den Gegenständen ihre Fähigkeit zum Funktionieren verleiht, so gibt das Schweigen dem Geist und dem gesprochenen Wort die Tiefendimension. Das Tao Te King selbst gleicht einer fein gewobenen und doch mächtigen Struktur, die sich aus kargen Worten und viel Schweigen erhebt. Die Widersprüche öffnen Abgründe der Bedeutung.

"Diese mannigfachen Gestalten der Gegensätze benutzt nun Laotse, um im Widerschein das Unsagbare sagbar zu machen, das Sein im Nichtsein, das Wissen im Nichtwissen, das Tun im Nichttun" (Jaspers, S. 926).

Dabei werden die Gegensätze als Teile einer umgreifenden Einheit erblickt. So gibt es bei ihm entsprechend manche Hinweise auf das Gegenstück zur Konfliktnatur des Menschlichen, nämlich die Komplementarität. Die eindrücklichste Formulierung kommt schon ganz am Anfang, im 2. Kapitel: "Wenn auf Erden alle das Schöne als schön erkennen, so ist dadurch schon das Häßliche gesetzt. Wenn auf Erden alle das Gute als gut erkennen, so ist dadurch schon das Nichtgute gesetzt. Denn Sein und Nichtsein erzeugen einander. Schwierig und Leicht vollenden einander. Lang und Kurz gestalten einander. Hoch und Tief unterscheiden einander.

Stimme und Ton vermählen sich miteinander. Vorher und Nachher folgen einander<sup>12</sup>. Diese sind alle konstant<sup>13</sup>. Also auch der Weise: Er verweilt im Wirken ohne Handeln (wu wei). Er übt Belehrung ohne Reden. Alle Wesen treten hervor, aber er beginnt sie nicht. Sie handeln, aber er unterwirft sie sich nicht. Sie vollbringen ihre Aufgaben, aber er verharrt nicht bei ihnen. Und eben weil er nicht bei ihnen verharrt, verlassen sie ihn nicht<sup>14</sup>" (üb. Wilhelm; stark modif. nach der neuen Übers. von Henricks).

Bei allen 6 Gegensatzpaaren steht das Wort "xiang ", "gegenseitig, einander" im Zentrum; und der Kommentar von Man-Jan Cheng (Zheng Manran; übers. Gibbs) spricht denn auch vom "**paradox of the mutual support of opposites**" (vom Paradox der gegenseitigen Unterstützung der Gegensätze) und von "mutual functions", "hu-xiang wei-yong", , was sich am besten mit "Funktionen der Gegenseitigkeit und Reziprozität" übersetzen läßt<sup>15</sup>.

### "Nicht zu streiten"

So fragen wir uns: Was ist das Hauptanliegen dieses rätselhaften Denkers?

"Was halb ist, wird ganz werden<sup>16</sup>. Was krumm ist, wird grad werden. Was leer ist, wird voll werden. Was alt ist, wird neu werden. Wer wenig hat, wird bekommen. Wer viel hat, steht im Zweifel<sup>17</sup>. Also auch der Weise: Er hält das Eine fest und ist der Welt Hirt. Er will nicht selber scheinen, darum wird er erleuchtet. Er will nichts selber sein, darum leuchtet er. Er rühmt sich selber nicht, darum verbringt er Werke. Er tut sich nicht selber hervor, darum wird er erhoben. Denn wer nicht streitet, mit dem kann niemand auf der Welt streiten. Was die Alten gesagt: 'Was halb ist, soll voll werden', ist fürwahr kein leeres Wort. Wahrhaftig, Ganzheit gehört zu ihm."<sup>18</sup> Die Übersetzung folgt zumeist der von Wilhelm, ist aber beträchtlich nach der Übersetzung von Henricks verändert. (Kap. 22).

---

<sup>12</sup> "Sein und Nichtsein, schwer und leicht, lang und kurz, hoch und niedrig, Ton und Stimme, vorher und nachher ergänzen einander" (Übers. Classen).

<sup>13</sup> Nach der Übersetzung von Henricks

<sup>14</sup> Chan; "He accomplishes his task, but does not claim credit for it. It is precisely because he does not claim credit that his accomplishment remains with him."

<sup>15</sup> Waleys Kommentar: "But, says the Taoist, by admitting the conception of 'goodness', you are simultaneously creating a conception 'badness'. Nothing can be good except in relation to something that is bad, just as nothing can be 'in front' except in relation to something that is 'behind'. Therefore the Sage avoids all positive action, working only through the 'power' of Tao, which alone 'cuts without wounding', transcending all antinomies."

<sup>16</sup> Chan: "To yield is to be preserved whole"; Waley: "To remain whole, be twisted". Henricks: "Bent over, you'll be preserved whole."

<sup>17</sup> Wilhelm: "Wer viel hat, wird benommen". Das reimt sich nett und behält den Parallelismus, aber ich glaube nicht den Sinn. Chan: "To have little is to possess. To have plenty is to be perplexed." Ähnlich bei Waley. In Analogie zu den Ausführungen über Konfuzius sehe ich "huo" als Zweifel, Widerstreit.

<sup>18</sup> Wilhelm: "Alle wahre Vollkommenheit ist darunter befaßt".

Das Ziel des Weisen (sheng ren ) liegt in der Überwindung dessen, was im Konflikt steht, ("what competes" - zheng ), wobei nichts darauf hindeutet, daß dieser Konflikt lediglich äußerlich verstanden werden soll.

Obwohl es kein eigenes Wort über oder für inneren Konflikt gibt, besteht doch ein klares Bewußtsein von der Zentralität der Gegensätze, der Widersprüchlichkeit, und der Notwendigkeit, solche Gegensätzlichkeit durch Erkenntnis ihrer Komplementarität zu überwinden. Der Historiker Si-Ma Qian spricht von der durch die Taoisten vertretenen "Einheit des Geistes" (K. 130, zit. von Fung Yu-Lan, S. 170)<sup>19</sup> .

In unserem theoretischen Rahmen sprächen wir über das ständige Transzendieren von Konflikt durch das besondere Wirken der synthetischen Funktion des Ich, wobei versucht wird, alle Gegensätze innerlich wie äußerlich miteinander zu versöhnen, wie auch Innerlichkeit und Außenwelt als Ganze miteinander in Harmonie zu bringen, während gleichzeitig die Paradoxe noch herausgehoben werden.

In Kap. 56 hören wir vom "xuán tóng ", der "tiefen Einheit"<sup>20</sup>: "Darum meidet der Weise das Zusehr, das Zuviel, das Zugroß" (29; üb. Wilhelm, modif.)<sup>21</sup>.

Noch schärfer wird dies in Kap. 66 herausgearbeitet: "Daß Ströme und Meere Könige der hundert Täler sind, kommt daher, daß sie sich gut unten halten können. Darum sind sie die Könige der hundert Täler. Also auch der Weise: Wenn er über den Leuten stehen will, so stellt er sich in seinem Reden unter sie. Wenn er den Leuten voran sein will, so stellt er sich in seiner Person hintan. So weilt er in der Höhe, und die Leute werden durch ihn nicht belastet. Er weilt am ersten Platze, und die Leute werden durch ihn nicht verletzt. Die ganze Welt ist willig, ihn vorzubringen, und wird nicht unwillig. Ist es nicht so, daß, weil er nicht streitet<sup>22</sup>, niemand auf der Welt mit ihm streiten kann?"<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> "Konflikt besteht ausgesprochen in der Welt der Teilung," kommentiert Prof. Owen. "Begriffe wie die des Streites (zheng ) sind gebräuchlich, um diese Punkte komplementärer Definierung herauszuheben, wie es ad nauseam im Han-Taoismus und den Schriften der Yin-Yang-Lehre geschieht. Das Tao mag den Konflikt einer geteilten Welt transzendieren, aber man soll hier nicht die Frage der Zeitlichkeit übersehen, nämlich daß die Überwindung (das Transzendieren) der Teilung als eine Rückkehr zu einem ursprünglicheren, mehr grundlegenden Stadium des Seins verstanden wird - die Abfolge der Teilungen ist schließlich das Modell der chinesischen Kosmogonie. (Conflict is quite explicit in the world of division. Terms such as zheng and other words of contention are the norm when these points of complementary definition are made, as they are made ad nauseam in Han Taoism and Yin-Yang writing. The Tao may transcend the conflict of a divided world, but one should not ignore the question of temporality here, in that the transcendence of division is understood as moving back to a more primordial/basic stage of being - serial division is, after all, the model of Chinese cosmogony.)"

<sup>20</sup> Henricks: "Profound Union", dem "mysteriösen Gleichwerden" (Waley: "mysterious leveling"; Gibbs: "mysterious assimilation"), der "tiefen Identifizierung" (Chan: "profound identification"), "der verborgenen Gemeinsamkeit" (Wilhelm)

<sup>21</sup> Waley: "The Sage `discards the absolute, the all-inclusive, the extreme". Henricks: "Therefore the Sage: Rejects the extreme, the excessive, and the extravagant".

<sup>22</sup> bu zheng ; wörtlich: "kein Konflikt"

<sup>23</sup> Chan: "It is precisely because he does not compete that the world cannot compete with him." s. auch ähnlich Kap. 68, 72, 73, 77, 78, 81. Henricks: "Is it not because he is not contentious, that, as a result, no one in the world can contend with him?!"

Der allerletzte Satz des Tao Te King heißt denn auch: **"Der Weg des Weisen ist zu wirken, ohne zu streiten** - sheng rén zhi Dao - wei er bu zheng <sup>24</sup>.

\*

Nehmen wir nun an, daß sich in all diesen Stellen das Wort zheng (streiten, competing) nicht allein auf äußeren Konflikt im Sinn von Wettstreit bezieht, sondern daß es sich mit der durchgehenden Gleichstellung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit ebenso auf inneren Konflikt bezieht, dann können wir daraus schließen, daß eines der Anliegen Lao Tses, vielleicht sein Hauptanliegen überhaupt, **das Überwinden allen Konflikts, des äußeren wie des inneren, ist, zugunsten einer großen Einheit oder Synthese** (s.o.): "xuán tóng"; aber auch in Kap. 22 "bao yì", das Eine umfassend" (oder: "festhaltend", im älteren Text)<sup>25</sup>. Es ist, was in Kap. 68 genannt wird **"bu zheng zhi De", die Macht der Konfliktlosigkeit**<sup>26</sup>.

### Das Umstürzen der alten Werte

Angesichts von innerem und äußerem Konflikt postuliert Lao Tse anstatt der sozialen Tugenden des Kung Fu Tse etwas revolutionär anderes: "Verbannt das Lernen, so gibt es keine Bedrücktheit" (20)<sup>27</sup> Henricks: "Eliminate learning and have no undue concern." Wie manche andere, inkl. Wilhelm, versetzt er diesen Satz ans Ende von Kap. 19. Er fängt 20 so an: "Agreement and angry rejection: how great is the difference between them?". An die Stelle jener gesellschaftlichen Sorgen, an die Stelle der Loyalität gegenüber nunmehr verinnerlichten, doch ursprünglich äußeren Normen, tritt nun die Loyalität gegenüber dem, was Waley als **"den ungeschnitzten Block" (the Uncarved Block)** übersetzt hat, po <sup>28</sup>, die Treue gegenüber einer inneren Wahrheit, chang, "dem Dauerhaften", die Hingabe an die "Spontaneität", an das "Selbst-So, Zi-Ran", und an das Schöpferische, sheng (Leben, Geburt) - jenseits von allen Gegensätzlichkeiten, allen Streit (zheng) überschreitend. Er spricht von den "drei Schätzen - Liebe, Genügsamkeit, und es nicht zu wagen, in der Welt voranzustehen" (67).

Am ausdrücklichsten erscheinen die konfuzianischen Tugenden in Kap. 19 abgelehnt zu werden: "Verbannet Weisheit und verwerfet Wissen; dann wird das Volk hundertfach gewinnen.

<sup>24</sup> Chan: "The Way of the sage is to act but not to compete". In den Ma-Wang-Tui- Texten (nur in Text B ist Kap. 81 erhalten, zwischen Kap. 66 und 67; hgb. und übers. Henricks): "The Way of Man is to act on behalf of others and not to compete with them". Statt "shèng rén" finden wir hier nur "rén Mensch". Das Schlußwort ist "fu zheng", statt "bu zheng".

<sup>25</sup> Wilhelm: "er umfaßt das Eine". Der neuentdeckte Text (Henricks): "the Sage holds on the One and in this way becomes the shepherd of the world"

<sup>26</sup> Wilhelm: "Das ist das LEBEN, das nicht streitet"; Chan und Henricks: "the virtue of noncompeting"; Gibbs: "the Teh of non-contention"; Waley: "the power that comes of not contending".

<sup>27</sup> Wilhelm; "Gebt auf die Gelehrsamkeit! So werdet ihr frei von Sorgen."

Waley: "Banish learning, and there will be no more grieving. Between wei and o what after all is the difference?"

Ähnlich Chan: "Abandon learning, and there will be no sorrow. How much difference is there between `Yes, sir,' and `of course not'?", mit der Bemerkung, daß etwas verschoben sein mußte.

Gibbs: "Divorce learning and one will lose anxiety. How much difference is there between yea and nay?"

<sup>28</sup> "pu": "das Echte"; Henricks: "embrace the genuine"; Wilhelm: "haltet fest die Lauterkeit"

Verbannet Mitmenschlichkeit und verwerfet das Recht; dann wird das Volk zur Kindestreue zurückkehren. Verbannet die Geschicklichkeit und verwerfet den Profit; dann wird es keine Diebe oder Räuber geben. Doch sind diese drei Aussagen schmückend und ungenügend. Daher lasse man [die Menschen] sich darauf stützen: zeigt Einfachheit (rohe Seide), haltet fest das Ursprüngliche (den Ungeschnitzten Block), mindert Selbstsucht, verringert die Begierden."

Ich denke, alle Deutungen dieser schwierigen, doch machtvollen Aussagen ringen mit dem Problem, wie sie des Originals Ineinander-Verweben von Innen und Außen wiedergeben sollen, wie sie dem geschickten, doch verwirrenden Gebrauch der die beiden Welten verbindenden Gleichnisse gerecht werden können.

Ähnlich bezeichnen die Kapitel 18 und 38 klar die hauptsächlichen konfuzianischen Tugenden als Verfallssymptome. Entsprechend umschreibt Waley, was Kap. 71 sagt, wie folgt: "Das Ganze meiner Lehre besteht einfach darin, die Leute darauf aufmerksam zu machen, daß, was sie für Bedingungen der Gesundheit ansehen, wirklich solche der Krankheit sind; daß ihre Tugenden (Mitmenschlichkeit, Moralität, Ritual usw.) wirklich Laster sind, daß, was sie hochschätzen (Luxus, Ruhm, Macht usw.), wirklich wertlos sind." Das Kapitel selbst, das an Sokrates' Apologie erinnert, ist in seiner wiederholten Betonung von zhi (Wissen) und bing (Krankheit) sehr markant: "Die Nichtwissenheit wissen ist das Höchste. Nicht wissen, was Wissen ist, ist ein Leiden. Nur wenn man unter diesem Leiden leidet, wird man frei von Leiden. Daß der Berufene nicht leidet, kommt daher, daß er an diesem Leiden leidet; darum leidet er nicht" (übers. Wilhelm)<sup>29</sup>.

Für die angestrebte Zusammenschau, für diese Betonung der synthetischen Ichfunktion, namentlich im Sinne der Aufgabe, die Kluft zwischen Innenwelt und äußerer Wirklichkeit zu überbrücken, sind Lernen und Umerziehung im Sinne von Kung Fu Tse offenbar weit weniger erwünscht als ein vollständiger Rückzug von den Verwicklungen in zheng , in Konflikt. Statt daß man den Konflikt dadurch überwindet, indem man sich ganz einem Über-Ich unterwirft, das der magischen Macht der weisen Könige des frühesten Altertums und ihren unpersönlichen Vertretern in Gestalt von Regeln und Formen (dem Li) nachgebildet ist, verlangt Lao Tse einen viel entschiedeneren Rückzug von Wahl, Entscheidung, Willenskraft, Wunsch und Handlung, und sogar noch weit mehr von allem Streben, Ehrgeiz und Wettstreit - zugunsten eines **Ideals der Einheit der Gegensätze und der Macht des Hingebens an das "spontane Werden" (Zi-Ran** , das jetzt gewöhnlich, aber in diesem Zusammenhang fragwürdigerweise, mit "Natur" übersetzt wird) - ein Ideal der "Passivität", die, wie schon erwähnt, der Haltung des Analytikers sehr verwandt ist. Es ist zutiefst ein "weibliches Über-Ich", noch weit mehr so als das des Konfuzius, der ja auch Unterwerfung, Selbstverzicht und Aufgabe der Rivalität verlangt: "Wer gut die Menschen zu gebrauchen weiß, unterstellt sich ihnen" (68). "Das Weibliche siegt

---

<sup>29</sup> Auf Grund der neuentdeckten Texte korrigiert Henricks: "To know you don't know is best. Not to know you don't know is a flaw. Therefore, the Sage's not being flawed stems from his recognizing a flaw as a flaw. Therefore, he is flawless."

immer durch seine Stille über das Männliche. Durch seine Stille hält es sich unten... So wird das eine dadurch, daß es sich unten hält, gewinnen, und das andere wird dadurch, daß es sich [von Natur aus] unten hält, gewonnen" (61, nach Chan). "Sind die Waffen stark, werden sie nicht siegen. Ist ein Baum hart, wird er brechen. Das Starke und Große ist unten. Das Weiche und Schwache ist oben" (76; nach Wilhelm, Chan, Henricks).

"Die geheimnisvolle Macht - xuán Dé - ist so tief, so fern. So kehrt sie mit den Dingen zurück, bis sie das **Große Fließen - Da Shun** - erreicht" (Ende Kap. 65, meine Übers.)<sup>30</sup>  
Alternative Übersetzung: "It runs counter to things. But thus it reaches/attains the Greatest Moving-with" (Owen)..

### **Auch hier der verborgene Riß**

Man beseitigt Konflikt, indem man Wissen und Begehren beseitigt. Doch damit wird etwas anderes verhüllt: Kultur und Gesellschaft sind schon selbst Ausdruck der menschlichen Natur, sind eine unentbehrliche Grundlage der conditio humana. Es kommt also zum selben Dilemma wie dem, vor das sich Rousseau gestellt sieht. Eine solche innere Einheit kann nur durch die Verleugnung von Konflikt erreicht werden; zusammen mit der sozialen und kulturellen Wirklichkeit, zusammen mit dem Wissen und den gesellschaftlich nötigen Tugenden, werden auch wesentliche Teile der Innenwelt ausgelassen, ja, müssen vielmehr gewaltsam ausgeschaltet werden: die Treue zum Wissensbedürfnis und zur Neugier, die tiefen Antriebe zur Aktivität und zur Symbolisierung - ausgelassen allesamt zugunsten der Sehnsucht zur Synthese, der ganz der Vorrang eingeräumt wird. In unserem Bezugsrahmen: die exekutive Seite des Ich - die entscheidende und unterscheidende Funktion - wird zugunsten der synthetischen Seite aufgeopfert. Doch gleichzeitig wird eben dadurch der Versuch zur Synthese unterwühlt.

"Wenn er über seinen Leuten stehen will, so stellt er sich in seinem Reden unter sie" (66, Wilh.). Doch läßt sich dies tun ohne Täuschung? Kehrt nicht gerade dadurch die Spaltung, die man aufzuheben versucht, zurück? Stellt sie sich nicht wieder als innere und tragische Wirklichkeit, als äußere Isolierung und Entfremdung ein?

"O Einsamkeit, wie lange dauerst du? Alle Menschen sind so strahlend, als ginge es zum großen Opfer, als stiegen sie im Frühling auf die Türme. Nur ich bin so zögernd, mir ward noch kein Zeichen, wie ein Säugling, der noch nicht lachen kann, unruhig, umgetrieben, als hätte ich keine Heimat. Alle Menschen haben Überfluß; nur ich bin wie vergessen. Ich habe das Herz eines Toren, so wirr und dunkel. Die Weltmenschen sind hell, ach so hell; nur ich bin wie trübe. Die Weltmenschen sind klug, ach so klug; nur ich bin wie verschlossen in mir, unruhig, ach, als wie

---

<sup>30</sup> Henricks: "This is called Profound Virtue. Profound Virtue is deep, is far-reaching. And together with things it returns. Thus we arrive at the Great Accord."

das Meer, wirbelnd, ach, ohn Unterlaß<sup>31</sup>. Alle Menschen haben ihre Zwecke; nur ich bin müßig wie ein Bettler. Ich allein bin anders als die Menschen: Doch ich halte es wert, Nahrung zu suchen bei der Mutter" (20, übers. Wilhelm).

### **Der zentrale Konflikt: Selbstsein und das Große Fließen**

Doch was ist der vermiedene und "verleugnete" Konflikt?

Ehe wir eine Antwort darauf geben können, ist es vielleicht geraten, die einfachere Frage zu stellen: Was ist eindeutig negativ, was sind die "Gegenwerte", was ist die "negative Identität"?

Die Antwort darauf ist klar: Die Voranstellung von Zweckhaftigkeit, von Absichtlichkeit, von Zielgerichtetheit, von Willensbehauptung, Ehrgeiz und Macht wird sehr negativ beurteilt. Noch spezifischer: Die Autonomie des Willens, das Verfolgen von Unabhängigkeit, die Suche nach Macht mit aggressiven Mitteln werden als schädlich, schlecht und ohnehin nutzlos angesehen.

"Absichtlichkeit, Sich-selber-spiegeln, Sich-selbst-wollen gehören zusammen. In ihnen ist das Tao preisgegeben" (Jaspers, S. 906).

Was wird als positiv herausgestellt? Sich an die Mutter klammern, Nahrung, Unterwerfung, Weichheit, Nachgeben, Empfänglichkeit.

So ergibt sich ein Bild des Selbst, das in sich scharf widersprüchlich ist: **das böse Selbst ist das wollende, eigenwillige Selbst, das gute Selbst ist das nachgebende, willensverzichtende Selbst**, das sich mit dem Mütterlichen vereinigt. So handelt es sich um das, was wir als den Konflikt von Trennung und Individuierung beschreiben würden. Und dessen vorgeschlagene Lösung liegt in der Aufgabe, der Leugnung der Getrenntheit und der Individuierung, und in der Erfüllung der Verschmelzungsphantasie, des Aufhebens der Grenzen. Ja, die Auflösung des Selbst geht noch einen Schritt weiter: "... letztlich liegt der Hauptwert in einem Zustand von Selbstunbewußtheit, von Selbstverlust und Verdinglichung, im Nachgeben wie ein Gegenstand (finally, the condition valorized... is another kind of unselfconsciousness, a loss of self, being thing, and as yielding as a thing)" (Owen).

Wird die Antwort indes in solch absoluter Weise eines schroffen Entweder-Oder gesetzt, scheint die Schlußfolgerung weder der Vorsicht und Behutsamkeit noch dem metaphorischen Charakter des Denkens von Lao Tse gerecht zu werden, seiner Sorgfalt, der menschlichen Natur keine Gewalt anzutun.

"Dieses Werk Laotse ist die erste große indirekte Mitteilung, auf die der eigentlich philosophische Gedanke immer angewiesen ist... Dann aber ergibt sich, daß alle solche Anwei-

---

<sup>31</sup> Hier übersetzt Henricks auf Grund der älteren Texte: "Formless am I! Like the Ocean; Shapeless am I! As though I have nothing in which I can rest."

sungen bei Laotse nur Gleichnisse sind" (Jaspers, S. 924). Daher soll sie umgeformt werden: die Betonung verschiebt sich vom einen Ende der Werthaftigkeit, dem der Individuierung und Getrenntheit, zum anderen, dem der Vereinigung mit der "Mutter".

Besondere Formen der Individuierung sind Macht, Versuche der Kontrolle, das Siegen im Wettkampf. Es sind v.a. diese Manifestierungen des Einzelneins, die verurteilt werden. In anderen Worten: Macht an und für sich ist böse; oder vorsichtiger gesagt: **Macht in jeglicher Form rückt dem negativen Pole zu. Liebe, nicht als Befehl, sondern als Zustand der Einheit mit dem anderen und mit der Natur, wird als gut angesehen. Das Selbst als machtvoll ist schlecht; das Selbst als eines, das teilnimmt an der großen mütterlichen Einheit, dem "Großen Fließen und Folgen", und darin untertaucht, das Selbst als der "ungeschnitzte Block", ist gut.**

Das aber bedeutet: Er scheint vorzuschlagen, daß die Vereinigung mit dem Mütterlichen die Lösung aller Konflikte mit sich bringe, die mit folgenden Antrieben zu tun haben: mit Neugier: "ohne aus der Tür zu gehen, kennt man die Welt" (47); "[der Weise] macht, daß das Volk ohne Wissen und ohne Wünsche bleibt" (3) -; mit Sich-zur-Schau-Stellen: "schließ den Mund, mach die Türe zu" (52); "er zeigt sich nicht selbst, so wird er überall gesehen" (22) -, Konflikte, die mit Macht und Kontrolle, mit (oedipaler) Rivalität und Triumph zu tun haben. Dies führt zu einer tieferen Form von Macht und Kontrolle - "wo es nichts gibt, das nicht überwunden werden kann und wo man keine Grenzen kennt" (59). Es ist die "Verschmelzung mit der staubigen Welt, die man die geheimnisvolle Vereinigung nennt - **xuán tóng** " (56)<sup>32</sup>. Ich denke, diese später im Taoismus bedeutsame Idee des "xuán tóng" könnte mit dem von uns oft gebrauchten Begriff und Postulat einer in sich selbst schon recht mysteriösen "**primären Identifizierung**" verglichen werden.

Im Gegensatz zu dieser höchsten Identifizierung mit dem Mütterlichen als dem Ideal bei Lao Tse haben wir die ebenso ausgesprochene Identifizierung mit dem idealisierten Väterlichen bei Konfuzius - doch beide im Dienste der Vermeidung jedes Machtkampfes und jedes Wettstreites, seien diese analer oder ödipal-phallischer Natur.

### **Die verkehrte Rede**

Doch die faszinierendste Frage bleibt die: Was bedeutet die scheinbare Einheit der Gegensätze, das was **fan yan** genannt wurde: das Sprechen in Paradoxen (s.o., zit. von 78) - daß groß klein ist, klein ist groß, voll ist leer, alt ist neu, stark ist schwach, schwach ist stark? Wie läßt sich dies verstehen?

---

<sup>32</sup> Gibbs: "mysterious assimilation"; Chan: "profound identification", Waley: "mysterious levelling", im Sinne der Verschmelzung aller Sinnesmodalitäten; Wilhelm: "verborgene Gemeinsamkeit (mit dem SINN)".

Die unmittelbare Antwort ist: Sprechen und Wissen sind machtlos. Die Gleichsetzung des Gegenteiligen scheint eine Rückkehr zum Präverbalen und Nichtverbalen, zu den umfassendsten und globalen Affekten, zur Abwesenheit des Nein im Unbewußten, zu befürworten. Dann erinnern wir uns solch "absurder" Verkehrungen in Träumen und ihrer Bedeutung: "Dies ist unglaublich, lächerlich!"

Was liegt darin? Sie drückt einen tiefen Zweifel an der Wahrnehmung der Wirklichkeit und an der Gültigkeit der alltäglichen Logik aus. So gibt gerade diese Bewegung vom einen Gegensatz zum anderen der tiefen Ungewißheit metaphorischen Ausdruck: Was ist Wahrheit?

Und doch geht dies noch tiefer: Dies ist die Sprache der Seele, die Rede der inneren Welt, in der wir Schichten um Schichten zu entdecken vermögen, an der wir Maske nach Maske abreißen können. Dies fan yan repräsentiert die Tiefendimension der inneren Wirklichkeit. Es ist ihr Kennzeichen, im Ausdruck von Dickens: "... die Dinge sind nicht immer wie sie scheinen," und "Aber der Schein kann falsch oder richtig sein." Die Schichtung ist durchzogen mit Angst; es ist die Schichtung von Abwehren und von Gefahren. Könnte es daher so sein, daß wir es hier, bei dem fan yan, mit einer indirekten Darstellung von Konflikt zu tun haben, im Sinne des Gebrauchs logischer und perzeptueller Widersprüchlichkeit, als eine indirekte Darstellung von affektivem Konflikt - in unseren Begriffen: von intersystemischem und v.a. intrasystemischem Konflikt?

Doch weist klinische Erfahrung auch darauf hin, daß, wo wir solchen intrasystemischen (innerhalb des Ich stattfindenden) Konflikt antreffen - Konflikt zwischen Wahrnehmungen, Entfremdung, Zweifel an den gemeinsamen logischen Annahmen - wir auch einen zugrundeliegenden Konflikt im Über-Ich finden: Dort ist es der Versuch, unerträglich harsche Über-Ich-Vertretungen abzuwehren, sich des Gefühls der Ohnmacht angesichts überwältigender äußerer und innerer Autorität zu erwehren, und diesen ein neueres, besseres, weniger verurteilendes Überich entgegenzustellen.

### **Die Infragestellung der Gerechtigkeit**

Ist es möglich, damit dem Tao Te King eine kohärente Deutung zu geben?

Die beste Evidenz dafür ist, daß Begriffe für Scham und Schuld fast völlig fehlen. Besonders die Abwesenheit der ersteren ist um so auffälliger, als sie, wie wir schon bemerkt haben, in der konfuzianischen Ethik so überaus hervortritt und natürlich eine bestimmende moralische Frage überhaupt für die chinesische Kultur und die von ihr tief beeinflussten Kulturen, wie die japanische, abgegeben hat<sup>33</sup>. Es gibt, wenn ich mich recht erinnere, bei Lao Tse nur zwei recht

---

<sup>33</sup> Doch bemerkt hier Prof. Owen: "You would be surprised what a small role discourse on shame occupies in Chinese writing - tiny compared to the fascination with guilt as a theme in Western writing."

beiläufige Bemerkungen über ru , in der Bedeutung von Schande; es gibt keinen Bezug auf chi, Scham, und nur einen auf zui Schuld.

Hier ein anderer Hinweis für die Ablehnung des konventionellen, autoritär-brutalen Über-Ich, wobei wiederum ein Bild von außen (auch) eine innere Wirklichkeit widerspiegeln dürfte: "Wären die Leute beständig und fürchteten sich nicht vor dem Tod, was nützte es denn, sie mit der Todesstrafe einschüchtern zu wollen? Nehmen wir jedoch an, daß die Menschen beständig wären, sich überdies vor dem Tod fürchteten und wir ergriffen die, welche sich in abnormer Weise verhielten, um sie zu erschlagen, - wer unter uns würde sich vermessen, so zu handeln? Sind die Leute beständig und voll Todesfurcht, dann gibt es den Herrn des Schlachtens, Si Sha , der stets dazu bereit ist, und es an seiner Statt tun zu wollen, ist so, als ob man sich an den Platz des Zimmermeisters, Da Jiang , wüfde und die Axtschläge für ihn ausführte. Nun ist es so: `Wer es unternimmt, das Dreinschlagen für den Zimmermeister zu tun, kann sich glücklich zählen, wenn er sich nicht in die Hand schneidet'" (74, nach Waleys und Henricks Übers.).

Wo das Überich besteht, da gibt es den Sinn für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Das Gefühl erlittenen Unrechts ist das Ressentiment. Nun gibt es ein Kapitel (79), das der Vorbeugung des Ressentiments, yuàn , gewidmet ist:

"Versucht man großen Groll [yuàn ] beizulegen, so führt dies gewiß nur zu mehr Groll. Wie könnte man dies als gut ansehen? Darum behält der weise Mensch den linken Teil eines Abkommens [behandelt sich also dadurch selbst als den Schuldner] und macht dem Anderen keinen Vorwurf. Wer sich auf das Wesen besinnt [wer das Dé hat], verwaltet den [linken Teil des] Vertrag[s]. Wer aber diese Besonnenheit [das Dé] nicht hat, besteht darauf [, daß das Abkommen zu seinen Gunsten verändert werde]. Der Pfad des Himmels kennt keine Parteilichkeit; er führt immer zum guten Menschen hin"<sup>34</sup>. Hier wird dem Ressentiment dadurch vorgebeugt, daß man nicht auf seinem Recht beharrt, sondern nachgibt.

Doch gibt es eine radikalere Weise, das Ressentiment abzuwenden: "zufrieden zu sein", "nicht zu streben", "nicht in Wettstreit zu treten". Ferner: "Daher, wenn Dào (Tao, der Weg) verloren geht, erscheint Dé (Te, Tugend). Wenn Dé verloren geht, erscheint Humanismus (rén). Wenn Humanismus verloren geht, erscheint Etikette (li ). Wenn Gewissen (zhong ) und Ehrlichkeit (xin ) abgetragen werden, ist Etikette der Anfang von Streit" (38, nach Gibbs übers.)<sup>35</sup>. So

---

<sup>34</sup> Ich folge hier weitgehend den Übersetzungen von Tam C. Gibbs, Wing-tsit Chan und James Legge. Henricks Version stimmt überein. Die deutsche Übersetzung dieses äußerst schwierigen Kapitels durch Richard Wilhelm weicht von der hier gegebenen erheblich ab: "Versöhnt man großen Groll, und es bleibt noch Groll übrig, wie wäre das gut? Darum hält der Berufene sich an seine Pflicht und verlangt nichts von anderen. Darum: Wer LEBEN hat, hält sich an seine Pflicht, wer kein LEBEN hat, hält sich an sein Recht." Die letzten 2 Verse des chinesischen Originals bleiben bei Wilhelm unübersetzt.

<sup>35</sup> Henricks:  
"Therefore, when the Way is lost, only then do we have virtue;  
When virtue is lost, only then do we have humanity;  
When humanity is lost, only then do we have righteousness;

werden die in der konfuzianischen Ethik zentral enthaltenen Tugenden verworfen, unter ihnen der Gerechtigkeitsinn, yi , schlechthin. Auf diese Weise erfolgt die Vorbeugung des Ressentiments von einer zweiten Seite her.

\*

In einer der angeblichen Diskussionen zwischen Lao Tse/Lao Dan und Konfuzius, die in den "Äußeren Kapiteln" des Chuang Tse (Dschuang Dsi) niedergelegt sind, lesen wir: "Mitmenschlichkeit (rén ) und Gerechtigkeit (yi ) sind die Grashütten der alten Könige. Man kann darin eine Nacht verweilen, aber nicht dauernd darin wohnen, sonst stellen die, die uns zusehen, zu große Ansprüche an uns. Die höchsten Menschen der alten Zeit benutzten die Mitmenschlichkeit als Pfad und die Gerechtigkeit als Herberge, um in der Leere ziellos zu wandern... Wenn man beim Kornwerfeln Staub in die Augen bekommt, so wechseln Himmel und Erde und alle vier Himmelsrichtungen ihren Ort. Wenn einem Schnaken und Bremsen ins Fleisch stechen, so kann man die ganze Nacht nicht schlafen. Wenn Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit unser Herz quälen und beunruhigen, so gibt es keine schlimmere Unordnung. Wenn Ihr, mein Herr, die Welt nicht um ihre Einfalt brächtet, so könntet auch Ihr, mein Herr, Euch von dem Windhauch tragen lassen (der bläst, wo er will) und stehen bleiben in der Vollkommenheit der Lebenskraft (zong Dé ér li ji ). Warum all dies Drängen, dem Manne gleich, der sich eine große Trommel umhängt und paukt, um seinen verlorenen Sohn wiederzufinden? Die Schneegans braucht sich nicht täglich zu baden und ist dennoch weiß; der Rabe braucht sich nicht täglich zu schwärzen und ist dennoch schwarz. Über die Einfachheit (po ) von Schwarz und Weiß lohnt es sich nicht zu disputieren. Ruhm und Ruf in ihrer Zurschaustellung machen einen nicht umfassend (guang ). Vertrocknen die Quellen und die Fische bleiben auf dem Trockenen liegen, bespeien sie einander mit Feuchtigkeit und benetzen sich mit Speichel. Aber sie würden einander lieber in Strom und See vergessen!" In Bezug auf die von Konfuzius gesammelten "Sechs kanonischen Werken": "Sie sind die ausgetretenen Pfade der früheren Könige; sie sind nicht das, was die Spuren machte. Was du jetzt darlegst, sind doch nur Spuren. Die Spuren aber sind doch von den Schuhen gemacht, die Spuren sind aber nicht die Schuhe!"

Und über jene großen Kaiser und Führer der Urzeit, die für Kung Tse die Gewähr der für immer gültigen Richtigkeit des Ursprungs boten, sagt "Lao Tse": "Sie nannten es 'Regieren', doch stürzten sie [die Welt] in die schlimmste Unordnung... Ihre Weisheit war furchtbarer als der Stachel des Skorpions... Und doch hielten sie sich für Weise! Ist es nicht eine Schande - ihr Mangel an Scham? (Bu yi ke chi hu, qi wu chi ye? <sup>36</sup>).

Chuang Tses "Lao Tse" oder "Lao Dan" ist keineswegs identisch mit dem Verfasser des Tao Te King, vielmehr eine teleskopisch verdichtete Figur vielfältiger Herkunft und Bedeutung (s. Grahams Arbeit "The Origins of the Legend of Lao Tan"). Dennoch tritt in diesen Passagen aus

---

<sup>36</sup>. Ich folgte den Übersetzungen aus dem 14. Kapitel des Chuang Tzu von Burton Watson, Angus Graham und Richard Wilhelm, sowie dem Original. Doch übersetzte ich rén und yi anders.

dem einen Hauptwerk des klassischen Taoismus die gleiche Idee in scharfem Relief hervor, wie wir sie eben im anderen Hauptwerk, dem Tao Te King, angetroffen haben.

### **Ein revolutionäres Über-Ich**

Dennoch ist das Tao Te King keineswegs eine Schrift, die dem Umsturz des Über-Ichs überhaupt gewidmet wäre. Vielmehr ist es m.E. die Überwindung eines archaischen, wie wir sagen würden, v.a. "analen", Über-Ich zugunsten der Aufstellung eines neuen Ideals. Es ist ein revolutionäres Über-Ich, das gegen ein zumindest für uns mit Konfuzius verknüpftes Wertesystem protestieren soll, - eine Form des Über-Ich, mit der man zum "Ursprung", yüan , zurückzugehen strebt, ein Über-Ich, das von einer neuen Art des Sehens (vision) lebt. Verglichen mit dem konfuzianischen Ethos hat sich die Wertung klar verschoben, gleichgültig ob Lao Tse zeitlich dem Kung Tse voranging, wie es die Tradition behauptet, oder ihm Jahrhunderte später folgte, wie dies heute von den meisten angenommen wird. Es ist eine Verschiebung, ein Umstürzen der Werte, ohne Appell an Glauben, ohne Rückgriff auf eine Gottheit im üblichen Sinne, und doch erfüllt von einem tiefen Geist der Ehrfurcht, einer Art des "philosophischen Glaubens", der sich in einem wunderbaren Spektrum von Gleichnissen ohne die Fixierung in ein Dogma ausdrückt.

Was spricht aus dieser neuen Vision? Die große Verbundenheit des Lebens wird gesehen, der Rat gegeben, daß der umfassende Zusammenhang dessen, was wir wissen, nie verloren gehen soll. Zweckhaftes und ehrgeiziges Handeln stört solches Erkennen des gesamten Zusammenhanges des Seins. Alle Formen äußerer Macht zerstören dieses Gewährwerden und sollen vermieden werden. Es ist eine großartige Zusammenschau des Seins, die alle äußeren Wesenheiten - Staat, Herrscher, Krieg, Pflanzen und Tiere - als metaphorische Hilfe braucht, um solch innere Wahrheit auszudrücken.

Die wichtigste aller Einsichten in die Innerlichkeit ist jedoch die von den gegenseitig sich bedingenden Eigenschaften und Handlungen, an Stelle der Absolutheit des einen oder des anderen Dings, des Subjekts oder des Objekt, an Stelle also des Entweder-Oder. Nichts, das in Worte gefaßt wird, vermag unbedingte Wahrheit zu beanspruchen: "Es gibt etwas, das ist undifferenziert (hun ) und doch vollständig (cheng ); es geht Himmel und Erde voran, lebend. Schweigsam ist es, unendlich ist es. Unbedingt (du ) steht es da, es verändert sich nicht. Überall wirkt es, und es ist ohne Gefahr. Man kann es die Mutter der Welt nennen. Ich weiß nicht, wie es heißt. Unter Zwang, es zu benennen, gebe ich ihm den Namen Dao - Weg. Unter Zwang, ihm einen Namen zu geben, sage ich: groß. Groß - das heißt: sich wandelnd-bewegt. Sich wandelnd-bewegt - das heißt: ferne. Ferne - das heißt: gegensätzlich (fan ). So ist Dao groß. Der Himmel ist groß, die Erde ist groß, auch der Mensch ist groß. Im Raume gibt es vier Große, und der Mensch befindet sich als einer unter ihnen. Der Mensch richtet sich (fa ) nach der Erde. Die Erde richtet sich nach dem Himmel. Der Himmel richtet sich nach dem Dao. Dao richtet sich

nach dem An-Sich" (dem Zi-Ran , das von Sich-selbst-aus-so-Sein, gewöhnlich übersetzt als Natur) (Kap. 25, übersetzt von mir, mit Hilfe von Chan, Wilhelm, Gibbs und Waley<sup>37</sup> In Bezug auf das "Zi-Ran" am Ende schreibt Henricks: "Readers of this chapter are sometimes troubled by the fact that the last line seems to present us with something that is even superior to the Way - that which is so on its own (tzu-jan - sometimes translated as `nature'). I think this is just another way of saying that the Way is that reality that truly exists out of its own power, the one and only thing that does not depend for its existence on other things" (S. 237). ).

Das heißt aber auch, daß eine derartig umfassende Schau ein Über-Ich mit in sich schließt, das alle Arten der Absolutheit vermeidet: "Was der Himmel haßt - wer weiß denn das? Selbst für den Weisen ist das schwierig. Des Himmels Weg (Dao) ist kein Konflikt (bu zheng , kein Wettstreit), und doch ist er Geschick im Siegen - kein Sprechen, und doch Geschick im Antworten - kein Anrufen, doch Kommen von selbst. Gelassene Besinnung (chan = zen ), und doch Geschick in der Planung. Des Himmels Netz ist ganz groß, seine Maschen sind weit, aber es verliert nichts" (73; übers. von mir, mit Hilfe von Chan, Gibbs, Waley, Wilhelm, Henricks).

\*

Herbert Fingarette kritisiert das hier gegebene Argument damit, daß Lao Tse sich nicht und nirgendwo auf die Innenwelt beziehe, sondern vielmehr das, was wir üblicherweise so verständen, fast immer als objektiv und äußerlich vorstelle.

Demgegenüber glaube ich, daß seine Metaphern weder als nur äußerlich noch als nur innerlich zu verstehen seien, sondern daß sie vielmehr die tiefe Einheit beider darzustellen unternehmen. Das Konzept der Tiefe zieht sich durch seine Gleichnisse, und es findet seinen Ort so, daß es sowohl für die Innenwelt wie für die Außenwelt genommen werden kann und muß. Ich wähle beinahe willkürlich als Beispiel Kap.8: "Der beste Mensch (oder das höchste Gut) gleicht dem Wasser. Das Wasser ist gut, denn es nützt allen Wesen und streitet nicht (ohne Konflikt - bu zheng). Es weilt an Orten, die die meisten Menschen verachten. Deshalb steht es dem Dao nahe. In seinem Wohnen liebt er [der beste Mensch/ oder: das Gute] die Erde. Sein Herz liebt, was tief ist (yuan, den Abgrund, lies: xuán: tief, geheimnisvoll<sup>38</sup>). In seinen Beziehungen liebt er die Menschlichkeit. In seinen Worten bezeugt sich die Vertrauenswürdigkeit. Beim Regieren liegt sein Wert in der Ordnung. Im Ausführen von Aufgaben liebt er die Kompetenz. In der Wirkung schätzt er die rechte Zeit. Ist er nicht gerade deswegen, da er nicht streitet (da er sich von Konflikt fernhält, bu zheng), frei von Tadel?" (meine Übers., mit Hilfe von Chan, Waley, Gibbs). Hier xuán ist eindeutig auf das Herz, xin , bezogen, das Hauptsymbol für das Innenleben - Denken, Fühlen, Wollen, Lernen. Was gesagt wird, bezieht sich auf die Zusammenschau von Innen und Außen, von Mensch und Welt.

---

<sup>37</sup> Im alten Text steht statt "rén Mensch" (als einer der vier Großen) "wáng König".

<sup>38</sup> . An mehreren Stelle ist das Wort "yuan" entweder im Sinn von Abgrund oder Ursprung eingesetzt. Dies ist eines der Beispiele für die Vermeidung eines tabuisierten Kaisernamens. Es steht für das Wort "xuán", "mysteriös, tief" (St. Owen)

Mit diesen Ausführungen meine ich nicht, daß Lao Tse oder Kung Tse bloß einige psychoanalytischen Einsichten vorweggenommen hätten, und erst recht noch in archaischer und mangelhafter Form, sondern daß beide für unser vertieftes Verständnis des Seelenlebens von größter und unabhängiger Bedeutung sind, da sie etwas davon erfaßten, das uns zutiefst fremd und doch auch wieder sehr nahe ist. Ihren Einsichten und ihrer Leitung können wir uns nur mit tiefer Ehrfurcht nähern.

Offenbar sind im Tao Te King Metaphysik, Ethik, Politik und Psychologie verschmolzen; doch ist es auch klar, daß alles auf das Eine und Ursprüngliche zurückweist: auf die Einsicht in die innere Wirklichkeit, in ihre Vielschichtigkeit und Vielfältigkeit der Bedeutung, in ihre Widersprüchlichkeit und, letztlich und unvermeidbar, in ihre Wurzeln in Konflikt und Komplementarität. Und dennoch und gleichzeitig besagt diese Einsicht, daß innere und äußere Wahrheit sich gegenseitig enthüllen und bezeugen, gleichsam in sich gegeneinander reflektierenden Spiegeln. Deshalb muß ihr Ausdruck in Worten eminent metaphorisch bleiben: der Wahrheit kann man sich nur mit der Hilfe von Bildern nähern; sie kann nicht "ergriffen" und "gehalten" werden. Dabei soll man "vorsichtig sein, wie wenn man einen gefrorenen Fluß im Winter überquert, Gefahr fürchtend auf allen Seiten, und nachgebend, wie Eis, das am Schmelzen ist. Doch echt wie ein Stück ungeschnitzten Holzes" (15).

## **Bibliographie**

Bodde, D (1953): Harmony and conflict in Chinese philosophy. In: Studies in Chinese thought. Ed. A.F. Wright. Univers. Chicago Pr., Midway reprint, 1976

Chan Wing-tsit (1967, 1986) Chinese theory and practice, with special reference to humanism, 11 - 30; The story of Chinese philosophy, 31 - 76. Syntheses in Chinese Metaphysics, 132 - 148. In: The Chinese mind. Essentials of Chinese Philosophy and culture. ed. Ch.A. Moore. Univers. Hawaii, Honolulu

Chinesisch-deutsches Wörterbuch (1985). Shang Wu Yin Shu guan, Beijing

Confucius (Kung Fu Tse) (1966) Confucian Analects (Lun Yü). Original Chinese Text, engl. transl. James Legge, Paragon Book Reprint, New York;

Fingarette H (1972) Confucius - the secular as sacred. Harper Torchbooks, New York

Fung Yu-Lan (1931/1934, trl. 1952/53) A history of Chinese philosophy. Trl. Derk Bodde. Princeton Univers. Press, Princeton

Henricks, RG (1989): Lao-Tzu Te-Tao Ching. A new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts. Ballanchine New York

Lao Tse (Lao Tzu) Tao Te king. Übers. ins Engl., Tam C. Gibbs, North Atlantic Books, Richmond Cal. 1981 (with commentary by Man-jan Cheng); Wing-tsit Chan, in A.Rump,

trl of Wang Pi's commentary, University Pr. Hawaii, 1979; German trl. R. Wilhelm, Diederichs Gelbe Reihe, Köln, 1986; trl. O. Sumitomo, Werner Classen Verlag, Zürich, 1945

Levenson JR, Schurmann F (1969) China: An interpretive history. Univers. Calif. Press, Berkeley

Modell, A. H (2003): Imagination and the Meaningful Brain. Cambridge, MA, MIT Press

Nietzsche Fr (1885, 1976): Jenseits von Gut und Böse. Kröner, Stuttgart

Plato: Platonis Opera (in 5 volumes) ed. J. Burnet. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press, 1967; engl.: Great Books of the Western World, Vol. 7. ed. R.M. Hutchins. trl. B. Jowell, J. Harward. Chicago: Encyclopaedia Britannica

Tzermias P (1976) Tourismus und Gastfreundschaft in Griechenland. Neue Zürcher Zeitung, 20. Aug., 1976, 57

Wheelwright P (1962, 1975) Metaphor and reality. Indiana Univers. Press, Bloomington

Wieger L (1927, 1965) Chinese characters. their origin, etymology, history, classification and signification. Übers. L. Da vrout. Paragon Book Reprint, Dover Publ New York

Wilhelm R (1921) Kung Fu Tse: Gespräche. Lun Yü. Diederichs, Jena

---

### **Kontakt:**

Prof. Léon Wurmser  
904 Crestwick Road,  
Towson, Maryland 21286  
USA