

ISSN 1560-6325 | ISBN 978-3-901989-17-9 € 15,-

polylog

19<sub>2008</sub>

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN

# SUBJEKTIVITÄT

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN



MIT BEITRÄGEN VON

SVEN SELLMER, FABIAN HEUBEL, RAFAEL SUTER, STEPHAN SCHMIDT,

RICHARD A. H. KING, HEINZ KIMMERLE

SONDERDRUCK



# SUBJEKTIVITÄT

112

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN

5

SVEN SELLMER

*Subjektivität – das therapeutisch-  
soteriologische Paradigma in der indischen  
und griechischen Philosophie*

19

FABIAN HEUBEL

*Foucault auf Chinesisch  
Transkulturelle Kritik und Philosophie der Kultivie-  
rung*

37

RAFAEL SUTER

*Das ungenannte »Subjekt«  
Die Ambiguität einer Konstruktion des Altchine-  
sischen: Nachdenken über Sprechen und Handeln im  
Gongsunlongzi und Yinwenzi*

61

STEPHAN SCHMIDT

*Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt  
Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des  
modernen Konfuzianismus*

83

RICHARD A. H. KING

*Aristoteles und Xun Kuang über das Wissen,  
wie man handeln soll*

99

HEINZ KIMMERLE

*Die schwere Last der Komplementarität  
Antwort auf Innocent I. Asouzus Kritik an der inter-  
kulturellen Philosophie*

FORUM



RAFAEL SUTER

## Das ungenannte »Subjekt«

Die Ambiguität einer Konstruktion des Altchinesischen:  
Nachdenken über Sprechen und Handeln im Gongsunlongzi und Yinwenzi

---

### EINLEITUNG

---

Der vorliegende Text geht aus von einer kurzen Betrachtung der syntaktischen Ambiguität des Ausdruckes »*bái mǎ*«, »weißes Pferd«, um den sich einer der berühmtesten Dispute über das Wesen von Sprache im frühen China entspinnt, der *Traktat vom weißen Pferd*, überliefert im Buch *Gongsunlongzi*. Die anschließende Diskussion von Ausschnitten dieses und eines weiteren Textes, des *Traktates über Weiß und Hart*, ebenfalls aus dem *Gongsunlongzi*, versucht zu zeigen, dass die sprachliche Unbestimmtheit der erwähnten Wendung den Diskutanten nicht nur sehr wohl bewusst war, sondern dass ihr auch bei der Entfaltung der jeweiligen Argumente eine wichtige Rolle zukommt. Diese Unbestimmtheit erweist sich daher als Schlüssel zu einem Verständnis der Diskussionen, die diese Texte schildern. In der Reflexion auf die Verbindung zwischen

Namen<sup>1</sup> und Dingen scheint sie ebenso entscheidend wie bei der Erläuterung der sich hieraus ergebenden Fragen über den Zusammenhang von Sprache und Welt. Es soll somit exemplarisch aufgezeigt werden, wie die sprachliche Mehrdeutigkeit zum Anlass klärender Erörterung wird, und wie dabei zwei gänzlich verschiedene Vorstellungen entwickelt werden. Beiden ist gemein, dass sie zu den Bewusstseinsvorgängen, welchen die sprachlichen Handlungen Ausdruck verleihen, Stellung beziehen, wengleich sie deren Tragweite sehr unterschiedlich beurteilen. Sie be-

<sup>1</sup> Der chinesische Terminus »*míng*« wird in der sinologischen Literatur häufig mit »Name« übersetzt. Er bezieht sich indes keineswegs auf Eigennamen, sondern steht vielmehr für die Silbenwörter des Altchinesischen. Daneben kann er auch für ein transitives Verb »benennen« stehen. Im Folgenden ist, sofern nicht anders vermerkt, von »Namen« in diesem offenen Sinn die Rede.

Rafael Suter ist Assistent  
und Lehrbeauftragter an der  
Sinologischen Abteilung des  
Ostasiatischen Seminars der  
Universität Zürich

polylog 19  
SEITE 37





»Diese Sprache begünstigt  
nicht den abstrakten Ausdruck  
von Gedanken.«

Marcel GRANET

treffen so bei einem genügend weit gefassten Verständnis des Begriffes durchaus Fragen der »Subjektivität«. Ein zweiter Teil des Aufsatzes nähert sich dem Sprachverständnis des *Yinwenzi*, eines weiteren frühen chinesischen Textes zur Sprache. Auch hier lässt sich aufzeigen, wie dessen Verfasser eine Analyse der Sprachstruktur vornimmt, die er wiederum kognitiv deutet. Da er den Zugang zu den Dingen als sprachlich vermittelt versteht, kann nur ein behutsamer Umgang mit den Wörtern gewährleisten, dass sich im Zusammenspiel mit den Dingen eine gewisse Selbstsicherheit einstellen kann.

---

#### EXKURS: »DAS« CHINESISCHE UND »DAS« DENKEN

---

Seit Beginn der westlichen Beschäftigung mit der chinesischen Sprache führte deren ungewohnte Struktur zu Mutmaßungen darüber, wie sich diese im Denken niederschläge. Einer anfänglichen Wertschätzung der Klarheit und Gedrängtheit des Chinesischen folgte gerade wegen dieser formalen Einfachheit eine Beurteilung der Sprache als defizitär, so dass Spekulationen über ihren hemmenden Einfluss auf die Entwicklung des chinesischen Denkens angestellt wurden, insbesondere auf das Fehlen von Logik und Wissenschaft in China.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ein Abriss der europäischen Literatur über chinesische Sprache und Logik findet sich in Christoph HARBSMEIER: *Language and Logic*, Cambridge University Press: Cambridge, 1998 (Joseph NEEDHAM: *Science and Civilisation in China*, Bd. 7, Teil 1), S. 8–14. Hier vertritt Harbsmeier selbst die Auffas-

Die strukturelle Verschiedenheit des Altchinesischen von den westlichen Bildungssprachen und die Unabhängigkeit des Denkens, das darin zum Ausdruck kommt, von anderen intellektuellen Traditionen mit Schriftkultur, ließen in jüngerer Zeit die spekulativen Texte aus dem vorbuddhistischen China erneut zum Prüfstein deterministischer Thesen über den Zusammenhang von Sprache und Denken werden, diesmal im Zeichen einer pragmatischen Wende und in der Nachfolge eines Sprachrelativismus Sapir-Whorfscher Prägung.<sup>3</sup>

---

sung, das Chinesische sei als Einstiegssprache in das wissenschaftliche Denken ungeeigneter als westliche Sprachen mit ihrer komplexen, interdependenten Struktur (Ebd., S. 171). Dem entgegen steht die Einschätzung Janusz Chmielewskis, nach der die charakteristischen Merkmale des frühen Chinesisch kaum einen negativen Einfluss auf die implizite Logik des Chinesischen ausgeübt haben dürften. Vielmehr dürften sie für die Klarheit des Denkens eher dienlich denn hinderlich gewesen, ähnele doch das alte Chinesisch seiner Struktur nach der modernen formalen Logik so sehr wie keine der indoeuropäischen Sprachen. (Zit. nach Ch. HARBSMEIER: *Language and Logic*, S. 8).

<sup>3</sup> Den ersten systematischen Versuch einer sprachtypologischen Einordnung des Chinesischen unternimmt wohl Wilhelm von Humboldt, welcher der Sprache attestiert, sie erhöhe gerade wegen des »Fehlens aller Grammatik die Schärfe des Sinnes, den formalen Zusammenhang der Rede zu erkennen«. (WILHELM VON HUMBOLDT: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Dümmler: Berlin, 1836, S. 340.) Auch Marcel Granet schreibt in seinem zum Standardwerk avancierten Buch über das chinesische Denken: »Diese Sprache begünstigt nicht den abstrakten Ausdruck von Gedanken.«





Eine der Schwierigkeiten, mit denen solche Versuche konfrontiert sind, liegt schon darin begründet, dass sie allzu oft von einer chinesischen Sprache ausgehen.<sup>4</sup> Doch

(M. GRANET: *Das chinesische Denken*, Piper: München 1969 (Original: *La Renaissance du livre*: Paris, 1934), S. 22.) Die Reihe ähnlicher Folgerungen von der chinesischen Sprachstruktur auf das chinesische Denken ließe sich beliebig fortsetzen. Diese Diskussion über den Einfluss der Sprache auf das Denken im alten China ist ab den Siebziger Jahren des 20. Jh. erneut intensiver geworden, dies als Folge der stark relativistischen Thesen Chad Hansens, die dieser im Rahmen seiner »pragmatischen Wende« aufstellte. »[...] the name-world relation envisioned by Chinese thinkers is an interesting contrast to some of the most typical Western attitudes on the relation. Further, the difference can be traced to differences in language (meine Hervorhebung).« (Chad HANSEN: »Ancient Chinese Theories of Language« in *Journal of Chinese Philosophy* Nr. 2, Malden, Mass. 1975, S. 247.) Hansen entwickelte diesen Grundgedanken in einer Reihe von Publikationen weiter. Einflussreich war insbesondere auch die These vom Fehlen eines Wahrheitsbegriffes im alten China. (Ch. HANSEN: »Chinese Language, Chinese Philosophy, and Truth.« in *Journal of Asian Studies* Nr. 44, Ann Arbor, Mich. 1985, S. 491–519. Als eigentliche Summa contra Hansen liest sich Christoph HARBSMEIER: »Marginalia Sino-Logica« in: Robert E. ALLINSON: *Understanding the Chinese mind: the philosophical roots*, Oxford University Press: New York, S.125–126.

4 Besonders offensichtlich ist das fehlende Bewusstsein für die Sprachentwicklung bei Ch. Hansen, der seine sprachrelativistischen Argumente ausgehend von strukturellen Eigenschaften sowohl des Altchinesischen als auch des modernen Hochchinesischen formuliert. Vgl. Ch. HANSEN: »Ancient Chinese Theories of Language« (Fn. 3), S. 247. Dort entwirft er seine »mass noun hypothesis«, der zufolge im Altchinesischen alle Nomina unzählbare Massennomina

wenngleich die chinesische Schriftsprache im Verlauf ihrer Entwicklungsgeschichte eine stilistische Vielfalt hervorgebracht hat, die mühelos Strukturen des Altchinesischen in ein und demselben Satz mit solchen der modernen Hochsprache verbinden kann, so heißt dies dennoch nicht, dass diese »Flexibilität« auch für ältere Sprachschichten gilt: Strukturelle Oppositionen, die für das Chinesische des vierten Jahrhunderts vor Christus gelten, können dreihundert Jahre später in der Han-Zeit neutralisiert sein.

Der eigentümliche Charakter der chinesischen Schrift, Wortsilben beziehungsweise Silbenwörter wiederzugeben, verstärkt diesen Effekt, indem er erlaubt, Texte jeder historischen Sprachstufe gewissermaßen »intuitiv« aus dem jeweils geläufigen Verständnis der Zeichen und Wörter heraus auf Anhieb zu lesen und dem »groben Sinn« nach auch zu verstehen. , und verdeckt auf diese Weise semantische und gar syntaktische Brüche, die sich erst bei einer vertieften systematischen Auseinandersetzung mit den Texten zeigen.

Ein weiteres Problem, das damit unmittelbar zusammenhängt, rührt schließlich von daher, dass die Textinterpretationen, so wie sie die exegetische und textkritische Tradition überliefert hat, den Ausgangspunkt dar-

wie »Sand« oder »Mehl« sein sollen, in Anlehnung an grammatische Eigenschaften des modernen Chinesisch. Vor dem Hintergrund dieser Hypothese untersucht er anschließend wiederum altchinesische Texte. Ch. HARBSMEIER: »Marginalia Sino-Logica« (Fn. 3) S. 158–160 zeigt anhand altchinesischer Belege, dass sich die »mass noun«-Hypothese nicht halten lässt.

Die Grafik der Schrift gibt vor, eine zeitliche Distanz von zweitausend Jahren überbrücken zu können ...



Das Chinesische kann grammatische, also funktional vollständige Sätze hervorbringen, ohne deren syntaktisches Subjekt explizit zu erwähnen.

stellen müssen für eine Annäherung an die Schriften aus der Zeit der Streitenden Reiche (475–221 v. Chr.). Ein bisweilen in Anspruch genommener »neutraler« oder gar »unabhängiger« Standpunkt ist somit von vorneherein illusorisch. Wie sonst, wenn nicht durch die Aneignung genau jener chinesischen Hybrid-sprache, welche die Kommentartradition mit hervorgebracht hat, sollen wir uns den Texten nähern? Die Semantik der einzelnen Wörter und Ausdrücke ist nicht aus dem geschichtlichen Kontext ihrer Überlieferung zu lösen. Ansätze, die versuchen, anhand der Quellen die strukturellen Eigenschaften des Altchinesischen herauszuarbeiten, mögen in begrenztem Maße eine gewisse Emanzipation von der Kommentartradition erlauben. Allerdings bedienen sie selbst sich wiederum allzu oft eines zu wenig hinterfragten Instrumentariums, etwa eines Wortartenbegriffs, der grammatische Kategorien wie »Nomen« und »Verb« unterscheidet, ohne gebührend in Betracht zu ziehen, wie sehr diese in ihrer herkömmlichen Interpretation syntaktische, semantische und (linguistisch) diskurspragmatische Kriterien vermengen. Sie sind somit zunächst einmal selbst ein Effekt der als kontingent zu betrachtenden Strukturen jener Sprachen anzusehen, die in Europa zugleich Gegenstand und Instrument der Beschreibung von und Reflexion auf »Sprache« waren.

Es müssen daher im Folgenden Merkmale des altchinesischen Sprachbaus stets im Auge behalten werden, ohne jedoch die Diskussion über deren Einfluss auf das Denken fernab jeglicher Beschäftigung mit den Texten selbst zu füh-

ren. Auf diese Weise versucht die vorliegende Betrachtung, die linguistische Reflexion für ein Verständnis der Texte fruchtbar zu machen. Einige der in den untersuchten Texten behandelten Probleme scheinen sich dem heutigen Leser in der Tat erst dann zu eröffnen, wenn gewisse sprachwissenschaftliche Gesichtspunkte mit in die Überlegungen einfließen.

---

#### SPRACHWISSENSCHAFTLICHE BETRACHTUNG ZUR UNBESTIMMTHEIT DES ALTCHINESISCHEN

---

Das Chinesische kann grammatische, also funktional vollständige Sätze hervorbringen, ohne deren syntaktisches Subjekt explizit zu erwähnen. Der hierher rührende Umstand, dass eine Mehrheit der altchinesischen Sätze kein Subjekt *nennt*, führte bisweilen zur Einschätzung der frühen chinesischen Texte als einen Fundus aphoristischen Spruchguts, der größtenteils in einer unpersönlichen Sprache verfasst sei. Für die Sprache selbst und ihr Subjekt dagegen seien diese blind geblieben.<sup>5</sup> Hans-Georg Möller kann so die Sprache des *Yinwenzi* in die Nähe des beschwörenden Orakels rücken.<sup>6</sup> Dies verwundert indes ganz

---

<sup>5</sup> Hans-Georg MÖLLER: *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*. Shaker Verlag: Aachen, 1994 schreibt auf S. 139: »Die Sprache ist nicht durch die Rückbindung an das Mentale, an den Geist, subjektiviert und vereinheitlicht, sondern zerfällt in die Äußerlichkeit der »Namen« und der »Rede«, welche unaufgehoben und unvermittelt bleibt.«

<sup>6</sup> H.-G. Möller schreibt dazu: »Als Spruchgut, als Sinnspruch und Wortspiel, zeigen sich eine Vielzahl der Sentenzen, und zwar nicht nur implizit, sondern





auch explizit. Oft heißt es zu Beginn eines Abschnittes »Es heißt ...«, oder »Man sagt ...«, bzw. am Ende eines Abschnittes »Daher heißt es ...« oder »deshalb sagt man ...«.« (H.-G. MÖLLER: *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*, (Fn 5) S. 27.) Ein Sprecher des Deutschen neigt dazu, die Ausdrücke »*yuē*« und »*yán yuē*«, beide »sagen« (»*yuē*« ist eine Zitierpartikel, die aber auch alleine als Prädikat stehen kann), aufgrund einer Inferenz aus der Struktur der eigenen Muttersprache unpersönlich zu interpretieren: Fehlt im chinesischen Text ein Personalpronomen zur Angabe der Subjektreferenz, so ist dies jedoch einfach der *unmarkierte* Fall. Es legt dies keineswegs nahe, den entsprechenden Satz unpersönlich zu verstehen. Schon gar nicht lässt sich aber hieraus eine Formelhaftigkeit der chinesischen Sprache ableiten. Auf S. 28 fährt Möller fort: »... nur wenige Adjektive ergänzen punktuell das plakativ und emblematisch verwendete Grundmaterial der philosophischen »Namen«. Häufige Wiederholungen erinnern an Beschwörungsformeln.« Da das Chinesische praktisch keine Morphologie kennt, um syntaktische Verhältnisse zwischen Phrasen anzuzeigen, und weil zudem die Setzung von Personalpronomina fakultativ ist und nur zur besonderen Hervorhebung verwendet wird, erscheinen seine Sätze *uns* formelhaft und schematisch, weil wir zum einen die Sprechkontexte nicht mehr kennen und zum anderen von unseren Muttersprachen überdies gewohnt sind, mit jeder Äußerung einen ganzen Wust häufig redundanter morphosyntaktischer Information mitgeliefert zu erhalten. Ganz besonders mag zu diesem Effekt das Fehlen der expliziten Setzung von Personalpronomina zum Ausdruck der Bezugsverhältnisse zwischen den Aktanten in einem Satz beitragen. Das Fehlen von Pronomina bedeutet aber ganz entschieden nicht die Absenz von Referenz. Es heißt genauso wenig, dass die Referenz als eine unpersönliche angesetzt werden muss (»man«, »es«). Die explizite Wiederholung von Wörtern leistet schließlich etwas Ähnliches wie Personal- und Demonstrativpronomina: Sie trägt dazu bei, Fragen der Referenz zu klären.

besonders vor dem Hintergrund, dass eben dieses Werk eine ausführliche und vergleichsweise systematische Reflexion auf die Sprache und ihren Gebrauch darstellt, die für das vorbuddhistische China einmalig ist.

Der vorliegende Text will denn auch zeigen, dass die Frage nach demjenigen, der die Sprache spricht, der mit ihr handelt und in ihr denkt, nach ihrem »Subjekt« also, sehr wohl gestellt wurde, und dass dies in eben jenen Kontexten geschah, in denen das syntaktische Subjekt gerade *nicht* explizit genannt wurde. Dies legen die Dialoge und Traktate nahe, die im Buch *Gongsunlongzi*<sup>7</sup> überliefert sind. Als Einstieg diene eine kurze linguistische

Folglich ist die Strategie der Wiederholung zuallererst ein Akt der Referenzfestlegung, allenfalls sekundär ein Hinweis auf die »Formelhaftigkeit« der Sprache. Möller kommt allerdings zum Schluss, »die Kultur der Sprache [sei] noch nicht in die Epoche metaphysischer Reflexion übergegangen, sondern verbleib[e] auf einer kultischen Stufe.« (Ebd. S. 143).

7 Das Buch *Gongsunlongzi* besteht in seiner überlieferten Form aus 6 Kapiteln. Es enthält einige biographische Angaben und Anekdoten aus dem Leben des Denkers Gongsun Long (3. Jh. v. Chr.) sowie fünf seiner Traktate. Der älteste erhaltene Druck ist die Zhengtong daoang-Ausgabe des daoistischen Kanons von 1444 (ZTDZ), Werknummer 1172, Bd. 840. Die Authentizität der drei letzten der sechs Kapitel ist umstritten. Vgl. Angus C. GRAHAM: »Kungsun Long tzu« in: Michael LOEWE: *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, *The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies*, University of California Press: Berkeley 1993, S. 252–257. Kristofer SCHIPPER und FRANCISCUS VERELLEN: *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Bd. 1), The University of Chicago Press: Chicago/London 2004, S. (32).

Das Fehlen von Pronomina bedeutet aber ganz entschieden nicht die Absenz von Referenz. Es heißt genauso wenig, dass die Referenz als eine unpersönliche angesetzt werden muss (»man«, »es«).



»Bei ›ein Pferd für weiß halten‹  
bestimme ich, indem ich das  
Wort ›für weiß halten‹ sage,  
das, was für weiß gehalten  
wird. Doch dasjenige, welches  
bestimmt, was für weiß  
gehalten wird, ist nicht das ›für  
weiß Halten.«

Betrachtung eines sprachlichen Phänomens im Altchinesischen. Exemplifizieren lässt sich dieses an einer der wohl berühmtesten Phrasen aus dem Kontext des frühen chinesischen Nachdenkens über Sprache: der Ausdruck »bái mǎ«, der sich aus zwei Wortzeichen zusammensetzt, »bái« »weiß« und »mǎ« »Pferd«. Die traditionelle Auslegung liest ihn meist als eine Nominalphrase, bestehend aus einem Attributsatz und einem Kopfnomen, also: »weißes Pferd«. Eine zweite, bisher weitgehend unbeachtet gebliebene Analyse liest diesen Ausdruck indessen als vollständigen Satz, bestehend aus dem Prädikat »bái« und dem direkten Objekt »mǎ«<sup>8</sup>: wie alle Wörter, die sich auf Merkmale von Gegenständen beziehen, kann »bái« als intransitives Verb »weiß sein« bedeuten, als transitives Verb aber zudem eine kausative Bedeutung erhalten: »etwas weiß machen«, in den Texten ab und an als »yǐ ... wéi bái« umschrieben, also »etwas für weiß halten« oder »etwas weiß machen«. Diese kausative Form ist ihrerseits mehrdeutig. Sie lässt drei Interpretationen zu: zunächst eine *faktitive*, die zur Bedeutung »weiß machen« führt; weiter eine *putative*, also »für weiß halten«, und schließlich eine *appellative* mit der Bedeutung »etwas weiß nennen«. Diese zweite Vieldeutigkeit gilt nicht nur für jene Wörter, die den Adjektiven indoeuropäischer Sprachen entsprechen, sondern ebenso für jene, die dort als Substantive und Pronomina klassifiziert sind: »mǎ« »Pferd« kann demnach

8 Es ist auch möglich, den gesamten Ausdruck als Prädikat zu verstehen, wobei »bái mǎ« als »für ein weißes Pferd halten« zu lesen wäre.

auch heißen »yǐ ... wéi mǎ«, also »zu einem Pferd machen«, »für ein Pferd halten«, usw., »shì« »dies« bedeutet auch »yǐ ... wéi shì«, also »etwas zu diesem machen«, »etwas für dies halten«, usw.

Die beiden Interpretationen von »bái mǎ« als nominaler Ausdruck »weißes Pferd« einerseits und als transitive Verbalphrase »ein Pferd für weiß halten« andererseits stehen in einer inhärenten Beziehung zueinander. Insofern die Nominalphrase als Resultat der durch die Verbalphrase ausgedrückten Handlung betrachtet wird, führt letztere in erstere über. Das »weiße Pferd« ist Ergebnis des »für ein weißes Pferd Halten«.

---

#### DIE DIALOGE DES GONGSUN LONG — DIE ENTDECKUNG DER »PSYCHOLOGIE«

---

Im erwähnten Dialog über das »weiße Pferd« heißt es: »Bei ›ein Pferd für weiß halten‹ bestimme ich, indem ich das Wort ›für weiß halten‹ sage, das, was für weiß gehalten wird. Doch dasjenige, welches bestimmt, was für weiß gehalten wird, ist nicht das ›für weiß Halten.«<sup>9</sup> Der Ausdruck, der hier als »was für weiß gehalten wird« übersetzt ist, lautet im Chinesischen »suǒ bái«. Der Umstand, dass

9 白馬者言白定所白也。定所白者非白也。  
Bái mǎ zhě yán dìng suǒ bái yě。Dìng suǒ bái zhě fēi bái yě。  
Zitiert nach Zhengtong DAOZANG (ZTDZ), Werk-  
nummer 1172, Bd. 840 (Vgl. K. SCHIPPER, F. VEREL-  
LEN: *The Taoist Canon* (Bd. 3) [Fn. 7], »Biographies, Bi-  
bliography, Indexes«, Work Number Index, S. 1429),  
so übernommen in Qian Mu: *Hui Shi – Gongsun Long*,  
Shangwu Yinshuguan: Shanghai 1931 S. 52.







dem Wort »bái« »weiß« hier das Relativpronomen »suǒ« vorangeht, macht klar, dass »bái« hier als transitives Verb mit kausativer Lesart zu verstehen ist, also »für weiß halten«. Das Relativpronomen wandelt das ursprünglich verbal verwendete »bái« »für weiß halten« in eine Nominalphrase, hier direktes Objekt des transitiven Verbs »dìng« »[ich] lege fest«. Dies ist Prädikat eines Hauptsatzes, der koordiniert ist mit dem unmittelbar davor stehenden Hauptsatz »yán »bái«« »[ich] sage »für weiß halten« ». Hier wird das Wort »bái« aus dem vorangestellten Ausdruck »bái mǎ zhě« wieder aufgenommen. Die Aussage bezieht sich somit auf die Handlung des Sprechers, wenn dieser das Wort »bái« als Teil des Ausdrucks »bái mǎ« äußert. Dem Deutschen »bei »ein Pferd für weiß halten«« entspricht im Chinesischen die Phrase »bái mǎ zhě«. Hier folgt dem Ausdruck »bái mǎ« die Partikel »zhě«, die anzeigt, dass das Vorgehende als Zitat verwendet ist und somit in einer Metasprache über den Ausdruck gesprochen wird.<sup>10</sup> Dieser Passus nimmt die

10 Die Partikel »zhě« wird bisweilen als Nominalisierer bezeichnet, da sie *nomina actionis* und *nomina agentis* bilden kann. Sie wird weiter zur Markierung von Zitaten verwendet. In allen Fällen ist der Ausdruck, den sie bildet, syntaktisch nominal. Indessen kann sich »zhě« auch an Substantive anschließen. Dieser Begriff soll hier rein semantisch verstanden werden: Wörter, die sich auf »Substanzen« beziehen. Die Verwendungsweise nach Zitaten zeigt, dass die Partikel syntaktische und diskurspragmatische Funktionen erfüllt. Dies zeigt, wie schwierig es ist, die Begriffe der westlichen Grammatik unbesehen auf das Chinesische anzuwenden: Einer der Gründe hierfür liegt in der fehlenden Morphologie, die in anderen Sprachen Elemente des Wortschatzes schon formal

unmittelbar davor stehende Äußerung auf, in der es heißt: »Das »für weiß Halten« legt das,

für bestimmte syntaktische Rollen vordefiniert. Entsprechend kann dort die morphologische Derivation in Rückbezug auf die lexikalisch festgelegte Zugehörigkeit eines Grundwortes zu einer bestimmten Wortart als System einer Konversion der Wortarten verstanden werden. Sämtliche Versuche der Festlegung von Wortarten im Altchinesischen greifen demgegenüber bereits auf die Distribution von Lexemen in komplexeren Ausdrücken zurück, etwa wenn eine Bestimmung der Valenz von »Verben« vorgenommen wird. Die Wörter selbst zeigen in keiner Weise an, für welche syntaktischen Verwendungsweisen sie bestimmt sind. Der Versuch, aufgrund syntaktischer Kriterien Wortarten des indoeuropäischen Typs zu gewinnen, verkennt, dass die Beschränkungen der Distribution der Lexeme auch stets mit deren Semantik erklärt werden können. Die gewonnenen Wortarten sind daher stets konstruiert aus der Interaktion von syntaktischer Distribution und Wortsemantik. Dass die chinesische Sprache *syntaktisch* zwischen nominalen und verbalen Ausdrücken differenziert, ist nicht zu bezweifeln. Die chinesischen Wörter sind demgegenüber offensichtlich nicht morphologisch auf bestimmte syntaktische Funktionen festgelegt, so dass es sinnvoll erscheint, solange davon auszugehen, sie seien rein semantisch bestimmt, als dass es keine Evidenz für die gegenteilige Annahme gibt. Bis anhin scheinen mir alle Versuche, die Existenz von Wortarten im Altchinesischen zu »beweisen«, mit der Distribution von Wörtern zu argumentieren, wobei der Einfluss der Wortsemantik auf diese Verteilung zu wenig reflektiert wird. Kann aber nicht ausgeschlossen werden, dass alles, was hier auf Wortarten zurückgeführt werden soll, ebenso gut unmittelbar durch die Wortbedeutung erklärt werden kann, spricht m. E. alles dafür, für das Altchinesische keine Existenz lexikalisch bestimmter Wortarten anzunehmen, zumal diese sich im gesamten Wortschatz nirgendwo formal festmachen lassen.

Dass die chinesische Sprache *syntaktisch* zwischen nominalen und verbalen Ausdrücken differenziert, ist nicht zu bezweifeln.



Diese beiden »Wortarten« erfüllen komplementäre Rollen bei der Erfassung von Gegenständen. Gestalten zeigen sich notwendig als Eingrenzungen von Beschaffenheiten, Beschaffenheiten erscheinen stets in Kontrast zu einem Hintergrund, und somit als bestimmbarer Umriss oder eben als Gestalt.

was es umfasst, nicht fest. Es ist zulässig, von letzterem abzusehen.«<sup>11</sup> Die Struktur dieses Satzes ist parallel zum eben zitierten. Es steht nun anstelle von »suǒ bái« »was für weiß gehalten wird« im ersten Satz der Ausdruck »suǒ yǒu«, wörtlich »was es hat«, oben mit »was es umfasst« übersetzt. Das Prädikat des Hauptsatzes ist hier negiert, »bù dìng« »legt nicht fest«, Thema ist »bái zhě«. Aufgrund der Wiederaufnahme von »bái« als »suǒ yǒu« »was es umfasst« im eigentlichen Hauptsatz liegt es nahe, dieses »bái« hier als transitives Verb im Sinne von »für weiß halten« zu verstehen. Das Gespräch entspinnt sich somit um die Rolle des Wortes »mǎ« »Pferd« im Ausdruck »bái mǎ«, denn offensichtlich ist im Ausdruck »bái mǎ« mehr festgelegt als in »bái«. Letzterer lässt offen, was durch das »weiß machen« weiß wird. Es kann hier davon »abgesehen« werden. Im ersten Ausdruck ist dagegen festgelegt, was weiß gemacht wird. Doch obwohl das Wort »bái« hier etwas »als weißes« festlegt, so ist es doch nicht das »bái« »das für weiß Halten«, welches dieses Etwas festlegt. Daher muss dieses Etwas im zweiten Wort des Ausdrucks »bái mǎ« enthalten sein, also »Pferd«. Dieses legt fest, was für weiß gehalten wird. »Was festlegt, was für weiß gehalten wird«, ist somit »nicht das »für weiß Halten««. Gongsun Long führt hier nur scheinbar ein Paradox herbei. Denn wenngleich es die Bedeutung des Wortes »weiß« ist, die im Ausdruck »bái

mǎ« etwas als »weiß« bestimmt, so hängt doch die Tatsache, dass sie etwas als weiß bestimmen kann, davon ab, dass dieses Etwas unabhängig von ihr bestimmt ist. Im vorliegenden Falle ist es somit gerade das Wort »Pferd«, das festlegt, was durch das Wort »weiß« umrissen wird, denn die Bedeutung von »Pferd« definiert eine bestimmte Gestalt. Diese kann »weiß« nun bestimmen, indem es sie ausfüllt.<sup>12</sup>

In einem anderen Dialog aus dem *Gongsunlongzi*, dem *Traktat von Hart und Weiß* vertreten zwei Kontrahenten unterschiedliche Ansichten über den Status der Elemente »weiß«, »hart« und »Stein« im Ausdruck »weißer harter Stein«.<sup>13</sup> An diesem Text lässt sich

<sup>12</sup> Der Text hat hier nicht das Verhältnis von Substanz und Akzidens zum Gegenstand. Entsprechende Interpretationen übersehen, dass hier von den Wörtern »weiß« und »Pferd« die Rede ist. Zudem lässt sich aus anderen Texten des *Gongsunlongzi* und des *Yinwenzi* zeigen, dass diese sehr ausführlich das Verhältnis zweier grundsätzlich verschiedener Arten von Wörtern erläutern: solcher für Beschaffenheiten (»weiß«) gegenüber solcher für Gestalten (»Pferd«). Diese beiden »Wortarten« erfüllen komplementäre Rollen bei der Erfassung von Gegenständen. Gestalten zeigen sich notwendig als Eingrenzungen von Beschaffenheiten, Beschaffenheiten erscheinen stets in Kontrast zu einem Hintergrund, und somit als bestimmbarer Umriss oder eben als Gestalt.

<sup>13</sup> Gemäß Angus C. GRAHAM: »The Composition of the Gongsun Long Tzzy« in *Asia major* Nr. 5, Taipei 1956, S. 147–183, stammt dieser Text aus dem 7. Jh. n. Chr.. Zur Stützung dieser These verweist Graham zunächst auf linguistische Kriterien. Ferner stellt er Referenzen zum Text in anderen Texten zusammen und führt Erwähnungen des Philosophems »jiān bái« in anderen Texten der Vorqinzeit (–221 v. Chr.) an, welche er mit dem überlieferten Traktat über Weiß

<sup>11</sup> 曰：白者不定所有。忘者而可也。

Yuē: Bái zhě bù dìng suǒ yǒu. Wàng zhě ér kě yě.

Gem. ZTDZ 1172 (Bd. 840), vgl. a. Qian Mu: Hui Shi – Gongsun Long, (Fn 9) S. 52.





exemplarisch aufzeigen, dass die kausative Interpretation von Eigenschaftswörtern für die Argumente Gongsun Longs zentral ist. Dies wird von seinem Gegner durchaus erkannt, ohne dass dieser die Schlüsse, die Gongsun Long daraus zieht, billigte. Er ist vielmehr der Ansicht, Gongsun Long überschätze die konstitutive Funktion des »für etwas Haltens«. »Das ›für weiß Halten‹ vermag unweigerlich niemals von selbst weiß zu machen, denn vermag ich etwa, indem ich ›für einen weißen Stein halte‹, ein Ding hervorzubringen? Angenommen es gibt etwas Weißes, dann muss ich es für weiß halten, so dass es daran Weißes gibt, auch wenn ich es nicht für ein weißes Ding halte. Und es verhält sich genauso, wenn gelb oder schwarz damit (mit diesem Ding) verbunden sind.«<sup>14</sup> Der Standpunkt von Gongsun Longs Gegner weist diesen als Mohisten aus. Er führt gegen Gongsun Long ins Feld,

und Hart vergleicht. Abgesehen davon, dass der Text des Traktats weit ausführlicher ist, als die von Graham angeführten Referenztexte, stehen die Aussagen des überlieferten Textes im *Gongsunlongzi* und der erwähnten Stellen in keinem Widerspruch. Auch die linguistischen Unterschiede etwa zum *Traktat über das weiße Pferd* müssen nicht auf eine unterschiedliche Entstehungszeit deuten. Die inhaltlichen Brüche in den Texten des *Gongsunlongzi* ergeben sich vor allem aus Grahams Vergleich derselben mit selbst keineswegs leichter verständlichen Passagen des mohistischen Kanons (Bücher 39 und 40 des Buches *Mozi*).

14 [曰:] 白固不能自白, 惡能白石物乎? 若白者必白, 則不白物而白焉。黃黑與之然。

[Yuē:] Bái gù bù néng zì bái, wū néng bái shí wù hū? Ruò bái zhě bì bái, zé bù bái wù ér bái yān. Huáng, hēi yǔ zhī rán.

Gem. ZTDZ 1172 (Bd. 840), vgl. Qian Mu: *Hui Shi* – *Gongsun Long*, (Fn 9) S. 79.

das für weiß oder für hart Halten reiche nicht hin, einen weißen oder harten Gegenstand zu *schaffen*. Er sei vielmehr unabhängig von unserer Konstitution seiner bereits weiß und hart. »Für weiß halten«, »weiß machen«, »etwas Weißes« entsprechen im Chinesischen allesamt »bái«. Die jeweilige Interpretation lässt sich jedoch aufgrund des Kontextes klar bestimmen: »von selbst weiß machen«, im Original »zì bái«, steht dort als Komplement zum Modalverb »néng« »vermögen«, »zì« »selbst« ist Adverb zu »bái«. Da dieser Ausdruck Teil einer eingebetteten Struktur ist, muss sich dieses »selbst« auf etwas bereits Erwähntes beziehen. Hierfür kommt nur das vorangehende »bái« in Frage. Da der Sprecher hier das Argument des Gongsun Long aufnimmt, der »bái« als kausatives Verb versteht, liegt es nahe, in der Übersetzung das dynamische »für weiß Halten« einzusetzen. Es ist also das »für weiß Halten«, welches entgegen Gongsun Longs Auffassung, nicht »von sich aus« in der Lage ist, »weiß zu machen«. Es schließt sich eine rhetorische Frage an. Wie sollte ich, indem etwas für »einen Stein« und »für weiß halte«, dies »zu einem Ding zu machen«?<sup>15</sup>

15 Das altchinesische Wort »wù«, hier als »zu einem Ding machen« übersetzt, bedeutet eine Kombination von Beschaffenheit und Gestalt: es meint ein abgrenzbares Einzelding. So wird die Formulierung verständlicher: »weiß machen« heißt, eine Beschaffenheit, »Stein machen« eine Gestalt herbeizuführen. Beide gemeinsam ergäben dann ein abgegrenztes »Ding«. Doch es lässt sich nicht behaupten, ich »schaffe ein Ding«, wenn ich »weiß mache« und »Stein mache«, denn es gibt immer schon etwas, das erlaubt, sich darauf es »weiß machend« oder zum »Stein machend«

... »weiß machen« heißt, eine Beschaffenheit, »Stein machen« eine Gestalt herbeizuführen. Beide gemeinsam ergäben dann ein abgegrenztes »Ding«.



Wenn also etwas weiß ist,  
dann muss ich es gemäß dem  
Mohisten auch *für weiß halten*.

Wenn also der Fall eintreffe, so der Mohist, dass etwas weiß sei, »bái zhě«, so müsse man es auch »bái«, für »weiß halten«. Hier lese ich die Partikel »zhě« pronominal als leeres Kopfnomen, also »etwas«. Dies deutet darauf hin, dass »bái« hier eben nicht dynamisch zu lesen ist, sondern als statisches, intransitives Verb, also wörtlich »etwas, das weiß ist«. Dieser nominale Ausdruck ist nun direktes Objekt des transitiven Verbs »ruò« »es kommt dazu«, auch dazu verwendet, hypothetische Konditionalsätze einzuführen. Prädikat des Folgesatzes ist das Modalverb »bì« »müssen«, davon abhängig ein einfaches »bái«. Obwohl nach einem solchen Modalverb auch ein statisches Verb »weiß sein« stehen könnte, legt doch der Kontext eine dynamische Interpretation nahe. Schließlich geht es darum, abzuklären, was das »für weiß Halten« vermag und was nicht. Wenn also etwas weiß ist, dann muss ich es gemäß dem Mohisten auch *für weiß halten*. Es gibt daran folglich auch dann etwas Weißes, wenn ich es nicht »für ein weißes Ding« halte. Für »daran« steht im Chinesischen »yān« eine Zusammenziehung der lokalen Präposition »yú« und des Personalpronomens für das Objekt der dritten Person »zhī«, welches sich hier offensichtlich auf das im vorangehenden Satz eingeführte »zhě« in »bái zhě« bezieht, also »etwas« Weißes. An diesem ändert sich nichts, wenn ich dieses »Etwas« »nicht für ein weißes Ding halte« »bù bái wù«. Der Mohist vertritt also den Standpunkt, dass es eine Grundlage geben muss, auf welche Identifizierungen wie »für weiß halten«, »für einen Stein halten« zu beziehen.

oder »für ein Ding halten« bezogen werden können.

Für die Mohisten gibt es denn auch nichtsprachliche Kriterien dafür, ob etwas unter einen bestimmten Begriff fällt und somit mit dem entsprechenden Namen bezeichnet werden kann. Im mohistischen Kanon heißt es dazu: »Dass das für einen Rohstoff Halten Erkennen ist, ist [der Grund], weshalb es Erkennen (also: Erkenntnis von etwas) ist, und das, was das Erkennen (von diesem) erzwingt. Es ist wie Klarsehen.«<sup>16</sup> Erkennen wird hier verstanden als das Ausmachen eines Rohstoffes, einer strukturierten *nichtsprachlichen* Einheit, auf die eine Identifizierungsbewegung Bezug nehmen kann. Dies wird als Grund dafür gesehen, dass das als etwas Erkannte als Wissen gelten kann – ist es dann doch Wissen »von etwas« –, und dass es zugleich notwendig genau als dieses und nicht als etwas Anderes erkannt wird. Der Rohstoff legt fest, erzwingt also gewissermaßen, welche Gestalten und Beschaffenheiten darin überhaupt erkannt werden können.<sup>17</sup> Erkennen ist daher analog

<sup>16</sup> 材知也者，所以知也，而必知。若明。

Cái zhī yě zhě, suǒ yǐ zhī yě, ér bì zhī. ruò míng.

»The ›intelligence‹: it being the means by which one knows, one necessarily does know. (Like the eyesight).« Vgl. Angus C. GRAHAM: *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Chinese University Press: Hong Kong 1978 S. 266.

<sup>17</sup> Die weitere Diskussion wird zeigen, dass der Rohstoff zwar nicht eindeutig bestimmt, welcher Name auf ihn angewandt werden kann, dass es aber sehr wohl seine Strukturiertheit ist, die festlegt, welche Auswahl an Merkmalen an ihm überhaupt hervorgehoben und erkannt werden können.





zum »Klarsehen«. Man sieht etwas als das, als was es in den Blick tritt. Gestalten und Beschaffenheiten im Zeigfeld geben sich unabhängig von ihren Namen als bestimmte Dinge zu erkennen; erst dadurch können sie mit Benennungen versehen werden.

Gegen diese Vorstellung wendet sich Gongsun Long, indem er zu zeigen versucht, dass bei einem »harten weißen« Stein gerade *nicht* klar gesehen werden kann, was man zu wissen vermeint, da die beiden Wörter auf Eigenschaften verweisen, die unterschiedlich vermittelt sind, eine davon auf unsichtbarem Wege: »Erfasse ich seine Weiße und erfasse ich seine Härte, so sind Sichtbares und Unsichtbares geschieden. Ist das Unsichtbare geschieden, dann füllen sich das Eine und das Andere gegenseitig nicht aus, also sind sie geschieden.«<sup>18</sup> Gongsun Long betont also, dass optisch Vermitteltes und nicht optisch Vermitteltes wie die Härte als voneinander Geschiedene, in verschiedenen Sinnen, gegeben sind. Daher lässt sich nicht einfach nach Art der Mohisten behaupten, die beiden derart geschiedenen Einheiten gesichtetes Ding (weißer Stein) und ertastetes Ding (harter Stein) füllten sich gegenseitig aus und seien somit deckungsgleich. Auf diese

18 曰：得其白，得其堅，見與不見離。不見離，一一不相盈，故離。

Yuē: Dé qí bái, dé qí jiān, xiàn yǔ bù xiàn lí. Bù xiàn lí, yī yī bù xiāng yíng, gù lí.

Gem. ZTDZ 1172 (Bd. 840); Qian Mu fügt hier nach den beiden Zeichen 一 »yī« ein 二 »èr« »zwei« ein. Dies verändert den Sinn nicht: »das Eine (weiß) und das Andere (hart) sind zwei und füllen sich nicht gegenseitig auf.« Vgl. Qian Mu: *Hui Shi – Gongsun Long*, (Fn. 9) S. 75.

Äußerung Gongsun Longs erwidert sein mohistischer Kontrahent: »Das Auge kann etwas nicht für hart halten, die Hand kann es nicht für weiß halten. Dennoch ist es unzulässig festzustellen, ersteres (= das Auge) lasse die Härte verschwinden; und es ist genauso unzulässig festzustellen, letzteres (= die Hand) lasse die Weiße verschwinden. Der Grund ist, dass sich Auge und Hand in ihren Aufgaben unterscheiden, und dass es jeweils nichts gibt, um sie darin zu ersetzen. Härte und Weiße sind beide vom Stein umgrenzt (fallen also zusammen) – wie sollen sie dann geschieden sein?«<sup>19</sup> Der Mohist entgegnet also, dass selbst wenn die Weiße und Härte eines Steines durch unterschiedliche Sinne vermittelt sein mögen, beide zugleich als mit dem Stein zusammenfallend gegeben sind. Dass also das Auge die Härte des Steines nicht sieht, die Hand dessen Weiße nicht ertastet, habe nur damit zu tun, dass sich deren Wahrnehmungsfunktionen unterscheiden, und sage nichts über den Gegenstand Stein selbst aus, der unabhängig davon weiß und hart sei. Gongsun Long begegnet dieser Praxis der Mohisten, Wörter auf bestimmte sinnlich vermittelte Verbindungen von Gestalt und Beschaffenheit zu beziehen, um deren Verhältnis zu den Dingen zu erklären, indem er auf die kognitiven Be-

19 曰：目不能堅，手不能白。不可謂無堅，不可謂無白。其異任也，其無以代也。堅白域於石 – 惡乎離？

Yuē: Mù bù néng jiān, shǒu bù néng bái. Bù kě wèi wú jiān, bù kě wèi wú bái. Qí yì rèn yě, qí wú yǐ dài yě. Jiān bái yù yú shí – wū hū lí?

Gem. ZTDZ 1172 (Bd. 840). Vgl. Qian Mu: *Hui Shi – Gongsun Long*, (Fn. 9) S. 78.



Gongsun Long

unbekannter Portaitist

(National Palace Museum, Taipei)



»Wenn du etwas weißt, so ist es  
so, dass wenn es dazu kommt,  
dass du darauf zeigst, du es mir  
zu sagen weißt, so dass ich es  
danach erkenne (weiß).«

Mozi

dingungen der entsprechenden Konstitutionsprozesse verweist und aufzuzeigen versucht, dass durch die Sinnesempfindung allein keine Gegenstände konstituiert werden können, da dann zwischen den verschiedenen Wahrnehmungsbereichen keine Verbindung bestünde. Nichts erlaubt, die beiden Einheiten »weißer Stein« und »harter Stein« in Einem zusammenzufassen.

Im Mohistischen Kanon findet sich demgegenüber die Vorstellung, man könne sich des Gewussten versichern, indem man darauf zeige.<sup>20</sup> »Gibt es ein Zeigen, so erkennst du dieses – und: das für dieses Halten –, gibt es Wissen, so halte ich für dieses, was ich zuvor bereits hervorgehoben habe, verdoppele es.«<sup>21</sup> Im Chinesischen steht für »dieses« und »für dieses halten« stets einfach »shì«. Es ist ein Demonstrativpronomen der nahen Deixis, das auch prädikativ wie ein transitives Verb verwendet werden kann. Dann erhält es die Bedeutung »für dieses halten« oder »identifizieren«. Das Wort »hervorheben« des obigen Zitates bezieht sich auf das »Etwas«, auf welches der Mohist im obigen Dialog

<sup>20</sup> Es wird allerdings auch dort eingeräumt, dass es »Sachverhalte« gebe, um die man zwar wissen, auf die man jedoch nicht zeigen könne: »Das Gewusste lässt es nicht zu, dass man darauf zeigen kann. Die Erläuterung liegt etwa in: »es ist Frühling«, »der geflohene Bedienstete«, »Hund und Dogge«, »Wertvolles.« (Mozi 40,39). Vgl. A. C. GRAHAM: *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, (Fn. 16) S. 407.

<sup>21</sup> 有指，子智是，有智，是吾所先舉，重。  
Yǒu zhǐ, zǐ zhì shì, yǒu zhì shì wú suǒ xiān jǔ, chóng.  
Mozi 40,38. Vgl. A. C. GRAHAM: *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, (Fn. 16) S. 405.

des *Gongsunlongzi* verwies. Die Zeighandlung hebt etwas aus dem Rohstoff hervor, den das Wahrnehmungsfeld liefert. Durch diesen Bezug zum aktuellen Zeigfeld kann derjenige, dem etwas gezeigt wird, »dieses« erst erkennen. Dabei lernt er ein Identifizierungskriterium für die Anwendung eines Wortes, denn »dieses« steht als Pronomen mit anderen Wörtern in Bezug, ist also im Gegensatz zum Zeigakt etwas Sprachliches: Dies beruht auf der Vorstellung, der Rohstoff selbst weise genügend Merkmale auf, dass ein Zeigakt hinreicht, ein eindeutiges Kriterium für die Anwendung eines Wortes zu vermitteln. Konsequenter wird »Wissen« verstanden als »für dies Halten«, Identifizieren dessen, was man zuvor bereits hervorgehoben hatte. Als Akt des Erkennens ist es eine Verdoppelung der Identifizierung, und somit *Wiedererkennen*; als Inhalt des Erkennens ist es eine Verdoppelung dessen, was im Zeigakt aus dem Zeigfeld gehoben wurde. Analog wird auch die Weitergabe von Wissen vorgestellt: »Wenn du etwas weißt, so ist es so, dass wenn es dazu kommt, dass du darauf zeigst, du es mir zu sagen weißt, so dass ich es danach erkenne (weiß).«<sup>22</sup> Was einer weiß, darauf kann er, sofern es gegenwärtig ist, zeigen und es beim Namen nennen. Dadurch kann der Andere es ebenfalls erkennen, womit er es nachher weiß. »Auf Huo zu zeigen heißt, ihn für Huo zu halten; das für dies Halten zeigt dadurch,

<sup>22</sup> 若智之，則當指之智告我，則我智之。  
Ruò zhì zhī, zé dāng zhǐ zhī zhī gào wǒ, zé wǒ zhì zhī.  
Mozi, 40,38. Vgl. A. C. GRAHAM: *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, (Fn. 16) S. 405.





dass es ausgefüllt ist, auf einen Menschen.«<sup>23</sup> Huo ist ein Eigenname: Zeigt man auf Huo, so identifiziert man Huo, man nennt ihn also »Huo«. Am Wort »Huo« ist nun nichts, das verriete, dass Huo ein Mensch ist. Die Gleichzeitigkeit von Zeigakt und identifizierendem Sprechakt bezieht »Huo« auf Huo. Darüber hinaus erweist jedoch das, worauf gezeigt und was benannt wird, der wirkliche oder ausgefüllte Kern »shí«, Huo als Menschen. So stellt nach Ansicht der Mohisten der Rohstoff sicher, dass sich das Identifizieren überhaupt auf etwas beziehen kann. Im geschilderten Fall ist das für dies Halten von Huo nicht ein für dies Halten eines Menschen, da das Wort »Huo« nichts enthält, das es mit dem Wort »Mensch« verbände. Aus dem nichtsprachlichen Gegenstand aber, auf den sich Zeig- und Identifizierungsakt beziehen, lassen sich Eigenschaften gewinnen, die zuvor noch nicht sprachlich formuliert waren. Es ist also nicht von vornherein klar, dass Huo zu identifizieren einen Menschen zu identifizieren heiße. Erst die konkrete Verwendung dieser Identifizierung in Verbindung mit einem Zeigakt kann dies offenlegen und schafft somit neues Wissen. Für die Mohisten stehen also Erkennen und Wissen in engster Verbindung zum Zeigen. Jemand deutet in Gegenwart eines Anderen auf einen Ort, spricht ein Wort aus und erlaubt so letzterem, die dabei intendierte raum-zeitliche Einheit zu identifizieren und mit diesem Wort zu ver-

knüpfen. Die Präsenz der Dinge im Zeigfeld als durch Beschaffenheiten eingrenzbar gestalten erlaubt ihre Benennung.<sup>24</sup>

Gegen diese Auffassung wendet sich Gong-sun Long, wenn er in einem seiner schwierigsten Texte, dem *Zhiwulun*, dem *Traktat vom Zeigen und vom für Dinge Halten* sagt, »Zeigen« sei stets »Zeigen durch Ausschluss«, während das »für dies Halten« gerade nicht Zeigen durch Ausschluss sei, sondern eben Identifizierung als etwas. Die Argumentation lautet verkürzt so: Wenn ich auf etwas zeige, so enthält dieser Akt überhaupt kein Kriterium, das bestimmte, worauf er verweist. Das »Dingen« – das für ein Ding Halten – ist davon grundverschieden, da es ein positives Identifizierungskriterium anlegt, das erlaubt, einen ganz bestimmten Ausschnitt aus dem Zeigfeld zu selektieren: Das Zeigen kann nur sekundär, in Bezug auf solches »Dingen« überhaupt ein Akt des Zeigens *auf etwas* sein, da erst dieses ein Kriterium liefert, worauf gezeigt wird und worauf nicht. »Es kommt also dahin: Zeigen führt immer schon von sich aus Zeigen durch Ausschluss aus. Wie sonst stützte es sich auf das für ein Ding Halten und führte dann erst in Verbindung mit diesem Zeigen aus?«<sup>25</sup> Doch wenn die »míng«, die Wörter

Das Zeigen kann nur sekundär, in Bezug auf solches »Dingen« überhaupt ein Akt des Zeigens *auf etwas* sein, da erst dieses ein Kriterium liefert, worauf gezeigt wird und worauf nicht.

<sup>23</sup> 指霍[=獲]是驪[=獲]也，是以實視人也。

*Zhǐ huò shì huò yě, shì yǐ shí shì rén yě.*

*Mozi*, 40, 53. Vgl. A. C. GRAHAM: *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, (Fn. 16) S. 421.

<sup>24</sup> Eine ausführlichere Erörterung der Epistemologie des Mohistischen Kanons kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Nach wie vor gilt A. C. GRAHAMs Untersuchung zum Mohistischen Kanon als Standardwerk. Vgl. A. C. GRAHAM: *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Fn. 16).

<sup>25</sup> 且夫:指固自爲非指。奚待於物而乃與爲指? *Qiě fū: Zhǐ gù zì wéi fēi zhǐ. Xī dài yú wù ér nǎi yǔ wéi zhǐ?*



Alles, was jemals als Eigenschaft eines Dinges auftreten wird, muss bereits sprachlich verfügbar sein, bevor dieses Ding selbst in seiner Konkretheit vorliegt.

oder Begriffe, nicht aufgrund von Zeigakten ihre Bedeutung erhalten können, sondern die Identifizierung von Dingen über Zeigakte die Kenntnis der Identifizierungskriterien dieser Dinge bereits voraussetzt, woher kommen sie dann? Dazu sagt Gongsun Long im bereits erwähnten *Traktat über Hart und Weiß* Folgendes: »Nun ist ›hart‹ noch nicht mit ›Stein‹ verbunden: Doch ich betrachte, wenn ich etwas für hart halte, die Zusammensetzung (von ›hart‹ und ›Stein‹) als Ding. Auch dann, wenn ich sie noch nicht verbunden habe und zu einer Zusammenfassung gemacht habe, muss ›hart‹ schon ›hart‹ sein. Nicht es (= dieses ›hart‹) macht den Stein hart, sondern wir machen ihn hart, indem wir ihn zu einem Ding machen. Selbst wenn es auf der Welt noch nichts gäbe, das einem Harten gleichkäme, so wäre ›hart‹ doch schon darin ›verborgen‹ (also: latent vorhanden).<sup>26</sup> Gongsun Long versucht hier, die »wiederholte Benennung« »fù míng« als kognitive »Gegenstandskonstituierung« zu deuten. Die Wörter »hart« und »Stein« sind zunächst noch nicht miteinander verbunden. Der Erkennende setzt sie zusammen und sieht in dieser Synthese ein Ding, oder – im Chinesischen ebenso gut möglich – macht sie zu einem Ding. Wenn das Ding also durch den

Gem. ZTDZ 1172 (Bd. 840). Vgl. Qian Mu: *Hui Shi – Gongsun Long*, (Fn. 9) S. 56.

26 曰：堅未與石，爲堅，而物兼。未與爲兼，而堅必堅。其不堅石，物而堅。天下未有若堅而堅藏。Yuē: Jiān wèi yǔ shí, wéi jiān, ér wù jiān. Wèi yǔ wéi jiān, ér jiān bì jiān. Qí bù jiān shí, wù ér jiān. Tiānxià wèi yǒu ruò jiān ér jiān zàng.

Gem. ZTDZ 1172 (Bd. 840). Vgl. Qian Mu: *Hui Shi – Gongsun Long*, (Fn. 9) S. 78.

Erkennenden mittels der Wörter oder Begriffe, die er auf in der Wahrnehmung gegebene Strukturen bezieht, erst zusammengestellt wird, muss es zu einem Zeitpunkt, da die Härte noch gar nicht als Eigenschaft eines Dinges manifest ist, »hart« als »míng«, als Wort oder Begriff, bereits geben. Im Prozess des »für ein Ding Haltens«, des »Verdinglichens« wird ein Ding erst »hart gemacht«. Es ist der Vorgang der Verdinglichung selbst, der etwas als Hartes schafft. Gongsun Long geht daher weiter. Selbst wenn es gar kein Einzelnes gäbe, das hart ist, wenn die Eigenschaft »hart« also noch nicht an einem Ding hervorgetreten wäre, wäre der entsprechende Begriff »im Verborgenen« bereits vorhanden. Alles, was jemals als Eigenschaft eines Dinges auftreten wird, muss bereits sprachlich verfügbar sein, bevor dieses Ding selbst in seiner Konkretheit vorliegt. Die Temporalität der Negation im Ausdruck »selbst wenn es noch nichts gäbe, das einem Harten gleichkommt« unterstreicht dies. Das Subjekt dieses Satzes, »tianxià«, oben als »auf der Welt« übersetzt, weist darauf hin, dass hier eine Feststellung getroffen wird, die ganz grundsätzlich und für alle vorstellbaren Dinge und Eigenschaften, also allgemein gelten soll. Das Wissen um die Begriffe, die konstitutiven Eigenschaften von Dingen, ist im Erkennenden angelegt.

Der Dialog zwischen Gongsun Long und dem Mohisten gipfelt schließlich in folgendem Schluss. »(Der Mohist) sagte: Eine Kraft verbindet die Erkenntnis, folglich kommt es nicht dahin, dass diese Erkenntnis aus dem für dies Halten folgt. Kommt es dazu, dass ich etwas







durch das Auge als weiß sehe, so sehe ich es durch das Licht (wörtlich: Feuer). Doch das Licht sieht nicht, so dass auch das Licht verbunden mit dem Auge nicht sieht. Denn der Geist sieht. Der Geist ist unsichtbar, doch er bringt das Geschiedensein zum Vorschein.«<sup>27</sup> Der Mohist bringt eine »Kraft« ins Spiel, die das Wissen füge. Wenn etwas Weißes erscheine, so sei dieses Erscheinen wohl durch das Auge vermittelt, werde *durch* Auge und *durch* Licht gesehen – in der Finsternis gibt es ja kein Weißes. Doch es ist für den Mohisten weder das Licht noch das Auge, und ebenso wenig deren Verbindung, welche sehen, sondern es sieht »shén«, der Geist, wenngleich er selbst unsichtbar bleibt. Weil die Einheit des sehenden Geistes selbst nicht sichtbar ist, erscheinen die gesehenen Einheiten als geschiedene Dinge. Dieses Geschiedensein ist aber ein Schein, dem derjenige erliegt, der die einende Kraft des Geistes dahinter nicht erkennt, wenn er etwa, wie Gongsun Long, auf die einzelnen Identifizierungsvorgänge ab-

27 曰：力與知果不若因是。且猶白以目，以火見。而火不見，則火與目不見，而神見。神不見，而見離。

Yuē: Lì yǔ zhī guǒ bù ruò yīn shì. Qiě yóu bái yǐ mù, yǐ huǒ jiàn, ér huǒ bù jiàn, zé huǒ yǔ mù bù jiàn, ér shén jiàn. Shén bù xiàn, ér xiàn lí.

Gem. ZTDZ 1172 (Bd. 840). Der qingzeitliche Kommentator Sun Yirang (1848–1908) ergänzt in seinem Kommentar nach einer Parallelstelle in *Mozi* 40,46 nach »yǐ mù« ein »jiàn« »sieht« und ein weiteres »mù« »Auge«, so dass sich ergibt: »Kommt es dazu, dass etwas wie ein Weißes ist, so sehen wir es durch das Auge. Das Auge sieht durch das Licht. Doch das Licht sieht nicht. [...]«. Vgl. dazu Qian Mu: *Hui Shi – Gongsun Long*, (Fn. 9) S. 80.

stellt. Am Anfang steht das Ganze des Gegenstandes und der Geist gliedert dieses erst nachträglich in unterschiedliche Eigenschaften wie »hart« und »weiß« auf. Diese Aufgliederung erfolgt jedoch stets in Bezug zur Einheit des Geistes, der sie ausführt. Gongsun Long erwidert darauf: »Härte wird durch die Hand, die Hand aber durch Tasten als dieses identifiziert. Die Verbindung des Tastens und der Hand erkennt (die Härte) wohl, doch sie weiß sie nicht. Doch der Geist verbindet sich mit ihrem Nichtwissen (dieser Eigenschaft ›hart‹). Der Geist benennt durch das für dies Halten die Geschiedenen darin (= im Akt, den die Verbindung von Hand und Tasten darstellt). Und gerade weil sie so geschieden sind, deswegen haben sie auf der Welt von sich aus ihre Richtigkeit.«<sup>28</sup> Gongsun Long führt hier eine Unterscheidung von Erkennen und Wissen ein:<sup>29</sup> Das Harte wird zwar durch die Hand

28 堅以手，而手以捶是。捶與手知，而不知。而神與不知。神乎是謂離焉。離也者 – 天下故獨而正。

Jiān yǐ shǒu, ér shǒu yǐ chuí shì. Chuí yǔ shǒu zhī, ér bù zhī. Ér shén yǔ bù zhī. Shén hū – shì wèi lí yān. Lí yě zhě – tiānxià gù dú ér zhèng.

Vgl. dazu Qian Mu: *Hui Shi – Gongsun Long*, (Fn. 9) S. 80–81.

29 Im Chinesischen schlägt sich dieser Unterschied nicht in einer lexikalischen Differenzierung nieder. Für beide Begriffe steht im Original das Zeichen 知 »zhī«. Der Kontext macht jedoch klar, dass zwei unterschiedliche Begriffe gemeint sein müssen. Das syntaktische Subjekt »die Verbindung von Tasten und Hand« wird mit demselben Zeichen einmal als bejahtem, einmal als verneintem Prädikat verbunden: »weiß/erkennt«, aber »weiß/erkennt nicht«. Wenn im ersten Falle die dynamische Phase des Erkennt-

»Die Verbindung des Tastens und der Hand erkennt (die Härte) wohl, doch sie weiß sie nicht. Doch der Geist verbindet sich mit ihrem Nichtwissen (dieser Eigenschaft ›hart‹).«

Gongsun Long





Er [der Geist] tut dies, indem er diese Elemente identifiziert, sie für ganz bestimmte »Diese« hält und so als Geschiedene benennt.

ertastet. Doch diese weiß zu keinem Zeitpunkt, an wessen Erkenntnis sie beteiligt ist. Erst der Geist ist imstande, die Verbindung der hier als Tastorgan fungierenden Hand, der tastenden Empfindung und des ertasteten Widerstandes aufzulösen. Er tut dies, indem er diese Elemente identifiziert, sie für ganz bestimmte »Diese« hält und so als Geschiedene benennt: »Hand«, »Tasten« und »hart«. Der Geist führt durch das für dies Halten diese Unterscheidungen ein. Sie sind also »sprachlich« und vom Zeigen unabhängig gegeben. Es sind Begriffe, die immer schon im Geist geschieden sind. Damit sie für eine Anwendung auf die Wahrnehmung überhaupt zur Verfügung stehen, müssen sie im Geist vor jeder Anwendung angelegt sein, und das heißt: von einander geschieden vorliegen. Da geschieden, sind sie auch unabhängig und haben immer schon von sich aus ihre Richtigkeit.

Die Standpunkte Gongsun Longs und seines Kontrahenten unterscheiden sich somit darin, dass Gongsun Long annimmt, der »Geist« stelle mithilfe vorgegebener Begriffe für Eigenschaften, auf die man sich mit »Benennungen« beziehen kann, und die »geschieden« vorliegen, Dinge zusammen, während der Mohist die Ansicht vertritt, dass die Dinge selbst nie geschieden seien, gerade weil es erst der Geist sei, der die Einheit des Gegebenen aufbricht und Unterscheidungen einführt.

---

nisvorganges gemeint ist, im zweiten dagegen das statische Resultat desselben, so macht dies durchaus Sinn. Die Verbindung von Hand und Tastreiz nimmt zwar am Erkenntnisprozess Teil, gelangt jedoch nicht zur Erkenntnis und weiß somit nicht.

Der Mohist nimmt an, der Rohstoff, der sich im Wahrnehmungsfeld zeige, liefere selbst genügend Merkmale, um durch eine Benennung und einen gleichzeitigen Zeigakt Wörter neuen Inhalts zu schaffen. Die Bedeutung der Wörter ergibt sich durch jene Ausschnitte des Zeigfeldes, die dabei hervorgehoben werden. Sie entstehen in einem Taufakt. Für ihn lassen sich die Benennungsakte nur verstehen, insofern sie auf etwas verweisen, das sie nicht selbst liefern können.

Gongsun Long bestreitet jedoch, dass Zeigakt und die Präsenz eines Rohstoffs einen Taufakt ermöglichen: Die Kriterien der Identifizierung führt der Geist ein, sie sind in ihm als Begriffe vorhanden. Ein Ding kann nur Ding sein, insofern es sich aus Begriffen zusammenstellen lässt, die der Geist selbst zur Verfügung stellt. Da sie den Begriffen entstammen, tragen sie ihre Gültigkeit in sich und müssen nicht am Rohstoff Maß nehmen. Der Geist stellt durch sein für dies Halten die Welt erst zusammen.

Die Differenz zwischen dem Mohisten und Gongsun Long lässt sich bezüglich der eingangs erwähnten sprachlichen Mehrdeutigkeit mithilfe linguistischer Terminologie wohl am Treffendsten wie folgt beschreiben: Der Mohist hält Gongsun Long vor, die kausative Struktur der transitiven Verben des Dafürhaltens kausal zu interpretieren, und somit die Konstitution der kognitiven Gegenstände des Bewusstseins als eine Schöpfung der ontologischen Gegenstände des Seins zu missdeuten. Demgegenüber wirft Gongsun Long dem Mohisten vor, seinerseits den Stellenwert des





»Etwas«, welches die Objektstelle der kausativen *Verba sentiendi* und *percipiendi* besetzt, überzubewerten: Denn dieses Etwas werde ja immer erst dann fassbar, wenn es identifiziert und das heißt, mit einer Benennung versehen werde. Die Benennungen und die Begriffe, für die sie stehen, können somit ihren Sinn nicht aus einem Ort außerhalb der Sprache erhalten. Zeigen zeigt nur durch Ausschluss: Ohne ein davon unabhängig bestimmtes Identifizierungskriterium bleibt der Akt des Zeigens auf einen Rohstoff unverständlich, weder Zeigvorgang noch Rohstoff liefern hinreichend klare Kriterien, um Begriffe zu bestimmen. Alle Begriffe müssen folglich geschieden und unabhängig voneinander gegeben sein, damit sie überhaupt anwendbar sind.

Die Dialoge des *Gongsunlongzi* zeigen somit, wie sich das Denken an der Klärung systematischer Ambiguitäten bestimmter Sprachstrukturen schärft, sich Mehrdeutigkeit bewusst macht und konsistent deutet. Je nach Gewichtung fallen diese Interpretationen vollkommen gegensätzlich aus. *Gongsun Longs* Augenmerk liegt auf der konstitutiven Rolle des Subjekts in den Wahrnehmungsverben, und er betont die Abhängigkeit der Erkenntnis vom Subjekt. Der Mohist seinerseits stellt den Gegenstand, der durch diese Handlung betroffen ist, in den Mittelpunkt und betont, dass jedes Dafürhalten sich auf etwas beziehe, das es nicht selbst schaffe.

Die Argumentation *Gongsun Longs*, die Richtigkeit der Begriffe sei unabhängig und im Inneren des Erkennenden angelegt und verbürgt, ist weit über ihre epistemologischen

und allfälligen metaphysischen Implikationen hinaus bedeutsam für die intellektuelle Welt der Zeit der Streitenden Reiche. Schon im *Lunyu*<sup>30</sup>, aber in expliziterer Form insbesondere im *Xunzi*<sup>31</sup> und im *Yinwenzi*<sup>32</sup> besteht eine wichtige Rolle des Herrschers darin, die

30 So etwa in *Lunyu* 13,3, wo Konfuzius die »Richtigstellung der Benennungen« als den Ursprung für die Ordnung im Staat bezeichnet.

31 Besonders in *Xunzi* 22, dem Kapitel über die »Richtigstellung der Namen«, in dem der zukünftige Herrscher aufgefordert wird, Verbindlichkeit bei den Benennungen herzustellen, da die Namen selbst ohne innere Angemessenheit seien. Vgl. d. h. John KNOBLOCK: *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works* (3 Bde.), Stanford University Press: Stanford 1994, S. 22.

32 Der Text wird im Vorwort des Werkes dem Denker Yin Wen zugeschrieben, der an der Schwelle vom 4. ins 3. Jh. v. Chr. gelebt haben soll. Er wird als Schüler des *Gongsun Long* bezeichnet. Das vergleichsweise kurze Buch besteht aus zwei Kapiteln. Das Werk enthält deutliche Hinweise auf eine Abfassung zumindest einiger seiner Teile erst nach dem 3. Jh. n. Chr.. Der älteste Druck ist jener des *Zhengtong daoze* von 1444, Werknummer 1173, Bd. 840 (Vgl. K. SCHIPPER, F. VERELLEN: *The Taoist Canon* (Bd. 3), (Fn. 7), S. 1429). Der überlieferte Text des *Yinwenzi* ist als eigentliche Anleitung zum richtigen Umgang mit Sprache als Herrschaftsmittel zu verstehen. Eine vollständige Übersetzung ins Deutsche findet sich in H.-G. MÖLLER: *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie* (Fn. 5), S. 46–83. Das Werk weist inhaltliche Brüche auf. Tendenziell weisen Textstellen, die sich sprachlich als jünger bestimmen lassen, stärkere legalistische Einflüsse auf als ältere. Vgl. dazu Rafael SUTER: »Die Sprache als Waage: Richtiges Benennen und die Kunst des Abwägens im Yinwenzī.« in *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques* Nr. 61.3, Bern 2007, S. 931–937.

Die Dialoge des *Gongsunlongzi* zeigen somit, wie sich das Denken an der Klärung systematischer Ambiguitäten bestimmter Sprachstrukturen schärft, sich Mehrdeutigkeit bewusst macht und konsistent deutet.



... dass das Wort »zhèng« nicht eine autoritäre oder willkürliche Setzung meint, sondern vielmehr ein »Ausgleichen«, das darum bemüht ist, durch eine stetige Überprüfung des Gebrauchs der Benennungen deren ordnende Kraft zu bewahren, die sich alleine aus ihrer eindeutigen Bezugsetzung zum Wirklichen speist.

Benennungen zu vereinheitlichen und so die Ordnung der Welt zu garantieren. Der Herrscher eicht nicht nur Maße und Gewichte, sondern auch Namen. Gongsun Long verlegt nun aber das Kriterium für die Richtigkeit der Namen in einen Geist, der die Wahrnehmungsprozesse der *Einzelnen* von innen steuert. Verortet er jedoch die Kriterien für die Richtigkeit der Verwendung von Namen in den einzelnen Subjekten der Sprache, stellt seine Position indirekt auch die alleinige Autorität des Herrschers über die Festlegung der richtigen Benennungen in Frage. Insofern Gongsun Long davon ausgeht, dass die Namen in ihrer Richtigkeit naturgegeben sind, gibt er den Subjekten der Sprache auch Kriterien an die Hand, mit denen diese die Bestimmung der Sprache durch die herrschaftliche Willkür erkennen und bestreiten können, gerade dann, wenn ihr Gebrauch den Verdacht zulässt, sie wäre aus der natürlichen Ordnung herausgelöst worden oder gar beliebig. Vor diesem Hintergrund zeigt sich die konfuzianische Polemik gegen Gongsun Long und andere »biànshì« in einer neuen Dimension: Es wären weniger philosophische Differenzen der unterschiedlichen Auffassungen von Sprache selbst, die für deren Schärfe ausschlaggebend sein dürften, als vielmehr die Konsequenzen dieser Konzeptionen für Fragen der richtigen Regierungsführung, die man im weitesten Sinne als politisch bezeichnen könnte.

---

DER YINWENZI – »DENKEN«, »WOLLEN« UND »HANDELN« DURCH SPRACHE – EINE FORM VON »SUBJEKTIVITÄT«?

---

Die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des *Yinwenzi* ist verworren und umstritten, das Werk hat aber zweifellos Texte aus der Zeit der Streitenden Reiche in sich aufgenommen. Überliefert ist es wie der *Gongsunlongzi* im daoistischen Kanon. Es thematisiert das Verhältnis des Sprechenden zu den Gegenständen, auf die dieser sich durch sein sprachliches Handeln bezieht.

Der Text ist einem der zentralen Topoi des altchinesischen Denkens, dem »zhèng míng«, gewidmet, gemeinhin als »Richtigstellung der Namen« übersetzt.<sup>33</sup> Im Gegensatz zu Versuchen einer Deutung des *Yinwenzi* im Rahmen der Huang-Lao-Lehre<sup>34</sup>, mit welcher der Text

---

33 Nach meinem Verständnis trifft die Bezeichnung »Richtigstellung« der Benennungen den Tenor des Werkes nicht, klingt dies doch zu sehr nach einem Akt der souveränen Machtausübung. Wenngleich der herrschaftliche Umgang mit Benennungen zweifellos im Mittelpunkt der Betrachtungen des Werkes steht, zeigt es doch klar, dass das Wort »zhèng« nicht eine autoritäre oder willkürliche Setzung meint, sondern vielmehr ein »Ausgleichen«, das darum bemüht ist, durch eine stetige Überprüfung des Gebrauchs der Benennungen deren ordnende Kraft zu bewahren, die sich alleine aus ihrer eindeutigen Bezugsetzung zum Wirklichen speist. Vgl. dazu RAFAEL SUTER: »Die Sprache als Waage« (Fn. 32), S. 887ff., bes. 896–900.

34 Dem zweiten in den Siebziger Jahren des 20. Jh. in Mawangdui nahe Changsha ausgegrabenen Seidenmanuskript des *Laozi* ist ein Text vorangestellt, der aus vier inhaltlich, stilistisch und durch Kapitelbe-





mitunter in Zusammenhang gebracht wird,<sup>35</sup> bin ich der Ansicht, dass er nicht von einer vorbestimmten Verbindung zwischen Namen und Gestalten »xíng« ausgeht: Nimmt man die Metapher der Waage, mit der dieses Ausgleichen von Beginn an assoziiert wird, ernst, dann bietet sich an, das Werk als Aufforderung zu lesen, durch behutsames Benennen das fragile Gleichgewicht zwischen Namen und Benanntem aufrechtzuerhalten. Im Gegensatz zu Gongsun Long versteht dieser Text die Relation zwischen Namen einerseits und Gestalten sowie Beschaffenheiten andererseits als grundsätzlich instabil. Daraus leitet sich die Forderung ab, die Benennungen fortlaufend abzuwägen, und die Namen auf diese Weise in konsistenter Weise zu verwenden. Dieser Ruf nach einer Einheitlichkeit der Benennungspraxis, oder – mit Wittgenstein – des Sprachgebrauchs, betrifft sowohl den einzelnen Sprecher als auch die Sprachgemeinschaft als ganze.

Die Benutzung der Sprache wird mit der Metapher des Abwägens beschrieben. Sie

zeichnungen geschiedenen Teilen besteht, und deshalb mit jenen *Vier Klassikern des Gelben Kaisers* (*Huangdi Si Jing*) identifiziert wird, die im Schriftenkatalog des Hanshu aufgeführt sind. Entsprechend werden die Manuskripte *Huanglao boshu* (Huang-Lao-Seidenmanuskripte) genannt. Vgl. H.-G. MÖLLER: *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie* (Fn. 15), S. 14.

35 Eine entsprechende geistesgeschichtliche Einordnung nimmt etwa H.-G. MÖLLER: *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie* (Fn. 15) S. 14–25 vor. Ebenso Ch. HARBSMEIER: *Language and Logic* (Fn. 2) S. 355–356.

gleichet der Verwendung einer Waage, deren Waaggewichte, die Namen, auf die Dinge, oder genauer: auf deren Gestalten und Beschaffenheiten geeicht sind. Das Wort, das diesen Vorgang des Abwägens bezeichnet, lautet »chèng« und findet sich in anderen Quellen aus der Zeit der Streitenden Reiche bezeichnenderweise auch in der Bedeutung »jemanden oder etwas beurteilen«.<sup>36</sup>

Der Text nimmt eine explizite Klassifizierung der Namen vor, indem er solche, die unmittelbar auf Gegenstände Bezug nehmen, unterscheidet von denjenigen, welche die Art bezeichnen, in der sich der Sprecher auf erstere bezieht: »Was das Verhältnis des Ich zum Anderen angeht, so fügt man zu dessen (Ausdruck) erneut einen einzelnen Namen hinzu. Dies ist [dann] dasjenige, was die Namen klar scheidet.«<sup>37</sup> Der Verfasser des *Yinwenzi* begreift das Verhältnis des »Ich« zum »Anderen« – im Chinesischen wird für letzteres das Demonstrativpronomen für die ferne Deixis »bǐ« verwendet – als ein Beurteilen. Dies äußert sich darin, dass auf die Benennung des Anderen, des Gegenstandes, auf den Bezug genommen werden soll, eine weitere Benennung folgt. Der nun vorgebrachte Name erfüllt in dessen eine andere Funktion. Er benennt kein Ding, indem er sich auf dessen Gestalt oder

36 So heißt es etwa in *Mengzi* 6.9: »Gongdu Zi sprach: ›Die Auswärtigen kommen alle zum Urteil (chèng), dass Sie, Meister, das Debattieren mögen. Ich wage zu fragen, was es damit auf sich hat.«

37 我之與彼，又復一名。名之察者也。  
Wǒ zhī yǔ bǐ, yòu fù yī míng. Míng zhī chá zhě yě.  
*Yinwenzi*, Da Dao I, gem. ZTDC 1173.

Wenngleich der herrschaftliche Umgang mit Benennungen zweifellos im Mittelpunkt der Betrachtungen des *Yinwenzi* steht, zeigt es doch klar, dass das Wort »zhèng« nicht eine autoritäre oder willkürliche Setzung meint, sondern vielmehr ein »Ausgleichen«, das darum bemüht ist, durch eine stetige Überprüfung des Gebrauchs der Benennungen deren ordnende Kraft zu bewahren, die sich alleine aus ihrer eindeutigen Bezugsetzung zum Wirklichen speist.



Das Unterscheidungskriterium der zwei Benennungsarten und der zugehörigen Namen ist eher semantisch denn logisch oder syntaktisch.

Beschaffenheit bezieht, sondern er nimmt eine Einteilung oder Gliederung vor, indem er jene Namen, die unmittelbar auf andere Gegenstände bezogen werden, mit einem weiteren Namen bezeichnet. Die bereits oben erwähnte wiederholte Benennung, »fù míng«, deutet der *Yinwenzi* so als indirekte Bezugnahme auf einen Gegenstand. Zunächst wird dieser in einem Benennungsakt als etwas identifiziert »shì«, etwa: (wǒ) shàn (bǐ) »(ich) halte (das Andere) für tüchtig«, wobei die beiden Stellen des Ich und des Anderen strukturelle Positionen sind, die im Akt der Benennung selbst angelegt sind. Anschließend wird der den Gegenstand bezeichnende Name »shàn« »tüchtig« seinerseits erneut einer Benennung unterzogen: »(wǒ) shǎng shàn«, also: »(ich) belohne den/die Tüchtigen«. Die erste Benennung bezieht sich auf ein Ding, die zweite auf meine Behandlung desselben.<sup>38</sup> Christoph Harbsmeier<sup>39</sup> sieht in dieser Unterscheidung einen ersten Schritt zur Erkenntnis der Subjekt-Prädikatstruktur des Urteils, was meines

<sup>38</sup> Diesen Ausführungen liegt folgende Stelle des *Yinwenzi*, Da Dao I zugrunde:

名善惡爲賞罰。

*Míng shàn wéi shǎng fá.*

»Nenne ich jemanden »tüchtig« oder aber »untauglich«, so behandle ich ihn, indem ich ihn belohne, beziehungsweise bestrafe.« *Yinwenzi*, Da Dao I, gem. ZTDZ 1173 (Bd. 840).

<sup>39</sup> »Another distinction that caught the attention of the anonymous author of the *Yin Wên Tzu* was that between what we would call a transitive verb and its object, and particularly the sharp logical distinction between what we would call the verb/object relation and the subject/predicate relation.« Ch. HARBSMEIER: *Logic and Language* (Fn. 2), S. 356.

Erachtens der Stelle nicht gerecht wird. Das Unterscheidungskriterium der zwei Benennungsarten und der zugehörigen Namen ist eher semantisch denn logisch oder syntaktisch. Es geht um die Unterscheidung von Wörtern mit Identifizierungskriterium von solchen ohne. Dagegen scheinen alle Wörter, auch jene, die für »Dinge« stehen, zunächst als Klassenbezeichnungen verstanden zu werden, so dass bereits der Akt der Identifizierung »shì« selbst als prädikativer Ausdruck der Art »S (syntaktisches Subjekt, »wǒ«) – Vt (= transitives Verb als Prädikat, »míng«) – O (= syntaktisches Objekt ≡ logisches Subjekt, »bǐ«) verstanden wird. Der *Yinwenzi* gibt in der Folge ein Beispiel für eine Analyse in seinen Begriffen: »Ein Ausdruck lautet: »Rind mögen.« Ich sage nun wiederum, dass es nicht zulässig sei, diesen nicht klar zu überprüfen. (Tue ich dies,) so ist »mögen« eine durchdringende Abwägung von Dingen. »Rind« ist eine feste Gestalt eines Dings. Mit einer durchdringenden Abwägung folgt man festen Gestalten. Dies ist etwas, das nicht zulässt, dass man dabei ein Äußerstes erreicht.«<sup>40</sup> Der Bereich einer »durchdringende Abwägung« »tōng chènɡ« ist niemals von sich aus festgelegt und so abgeschlossen und bestimmt. Dennoch kann eine durchdringende Abwägung, indem

<sup>40</sup> 語曰：好牛。又曰：不可不察也。好則物之通稱。牛則物之定形。以通稱隨定形，不可窮極者也。

*Yǔ yuē: Hǎo niú. Yòu yuē: Bù kě bù chá yě. Hǎo zé wù zhī tōng chènɡ. Niú zé wù zhī dìng xíng. Yǐ tōng chènɡ suí dìng xíng, bù kě qióng jí zhě yě.*

*Yinwenzi*, Da Dao I, gem. ZTDZ 1173 (Bd. 840).





sie sich mit Namen für Gestalten verbindet, deren begrenzende Bestimmungen übernehmen. Die durchdringende Abwägung teilt die Welt nach eigenem Ermessen ein, indem sie sich durch die Verbindung mit verschiedenen Namen auf jene Bereiche beziehen kann, die durch deren Bestimmtheit festgelegt sind. Wer abwägt, kann nach eigener Maßgabe Klassifizierungen einführen, die so in der Welt der Gegenstände nicht angelegt sind. Daher kann der Autor des *Yinwenzi* weiter sagen: »Dann sind aber die Wörter in ›Rinder mögen‹, ›Pferde mögen‹ und ›Menschen mögen‹ schon von selbst geschieden.«<sup>41</sup> Die Wörter in den drei Ausdrücken »Rinder mögen«, »Pferde mögen« und »Menschen mögen« sind im Gegensatz zum Wort »mögen« selbst deshalb geschieden, weil sie durch die Namen »Rind«, »Pferd« und »Mensch« ein Kriterium erhalten, das bestimmt, worauf sie anwendbar sind: »mögen« alleine ist in diesem Sinne unterspezifiziert, und seine Bedeutung zeigt sich erst in Verbindung mit Namen, die sich auf Gegenstände beziehen. Doch sobald dies der Fall ist, ist auch das Wort »mögen« klar unterschieden in drei verschiedene Bedeutungen. Die Wörter für Abwägungen erhalten durch ihre Verknüpfung mit Wörtern für Gestalten oder Beschaffenheiten eine Bestimmung. Es steht nun fest, worauf sie gehen, und daher auch, was sie meinen. Denn die Wörter für Gestalten und Beschaffenheiten heben in stets gleicher Weise Ausschnitte der Wirklichkeit

41 則好牛好馬好人之名自離矣。

*Zé hào niú, hào mǎ, hào rén zhī míng zì lí yǐ.*

*Yinwenzi*, Da Dao I, gem. ZTDZ 1173 (Bd. 840).

hervor, wohingegen die abwägenden Wörter den Ausschnitt, auf den sie sich beziehen, erst durch ihre Verbindung mit bestimmten Wörtern für Gestalten und Beschaffenheiten erhalten, indem sie sich auf deren Bereiche »fāng« ausdehnen.

Die ausführliche Beschäftigung des *Yinwenzi* mit den durchdringenden Abwägungen sieht Harbsmeier<sup>42</sup> als Ausdruck einer Begeisterung von dessen Autor über die Entdeckung von Wörtern, mit deren Hilfe die Wirklichkeit vermeintlich nach Belieben unterteilt werden kann. Damit blendet er aber eine wesentliche Dimension der Thematik aus: »Die Angemessenheit der Namen ist dem Anderen zugeordnet, die Angemessenheit der Einteilungen dem Ich. Das Ich liebt Weiß, aber hasst Schwarz; es hebt an zum Ton Shang, aber lässt ab vom Ton Zhi; es mag den Geruch von Lammfleisch, aber verschmäht Angebranntes; es begehrt Süßes, aber meidet Bitteres. Schwarz und Weiß, Shang und Zhi, Geruch von Lammfleisch und Angebranntem, Süß und Bitter sind Namen des Anderen. Lieben und Hassen, Anheben zu und Ablassen von, Mögen und Verabscheuen, Begehren und Meiden sind Einteilungen des Ich.«<sup>43</sup> Die Kriterien für

42 »Attitudinal distinctions (fèn) [...] apparently fascinated the author of the *Yin Wên Tzu* to such a degree that he felt impelled to give us a rich set of examples in an effort to make his meaning clear.« Ch. HARBSMEIER: *Logic and Language* (Fn. 2) S. 356.

43 名宜屬彼,分宜屬我。我愛白而憎黑,韻商而舍徵,好臙而惡焦,嗜甘而逆苦。白黑,商徵,臙焦,甘苦,彼之名也。愛憎,韻舍,好惡,嗜逆,我之分也。

*Míng yí shǔ bǐ, fēn yí shǔ wǒ. Wǒ ài bái ér zēng hēi, yùn*

»Die Angemessenheit der Namen ist dem Anderen zugeordnet, die Angemessenheit der Einteilungen dem Ich.«

*Yinwenzi*



## DANKSAGUNG

Viele Anregungen zu den hier vorgestellten Überlegungen erhielt ich während einer intensiven Beschäftigung mit Texten Gongsun Longs im Rahmen eines Philosophisch-Sinologischen Kolloquiums an der Universität Zürich. Mein Dank gilt daher Prof. Dr. Robert H. Gassmann, Prof. Dr. Peter Schulthess, Prof. Dr. Katia Saporiti. Für viele intensive und äußerst hilfreiche Gespräche danke ich ganz besonders Dr. Martin Lehnert.

die Identifizierung von Beschaffenheiten wie »weiß« oder »schwarz« liegen im Gegenstand. Nicht durch diesen festgelegt ist hingegen die Beziehung, die wir zu diesen Beschaffenheiten pflegen. Damit in der sich stetig wandelnden Welt Orientierung überhaupt möglich wird, muss eine einheitliche Beurteilungspraxis aufrechterhalten werden. Reagiere ich auf dieselben Beschaffenheiten stets in derselben Weise, so garantiert dies eine gewisse Übersicht und somit Sicherheit im Umgang mit den Dingen. Denn den Beschaffenheiten geht etwas ab, was Gestalten auszeichnet. Ihnen fehlt ein einfaches Identifizierungskriterium wie es die Ähnlichkeit im Falle der Gestalten zur Hand gibt. Sie treten einzig durch die Art und Weise in den Sinn, in der sie uns affizieren. Es stechen uns beim Vorliegen unterschiedlicher Beschaffenheiten gerade jene ins Auge, die sie am stärksten in ihren Bann ziehen, und das heißt, jene, die wir mögen, oder aber hasen. Somit hängt die Trennschärfe der Benennungen für Beschaffenheiten, die Zuverlässigkeit, mit der sie stets die richtigen Ausschnitte des Wahrnehmungsfeldes selegieren, davon ab, in welchem Ausmaß es gelingt, unsere eigenen Affekte in Bezug auf diese Beschaffenheiten zu vereinheitlichen. Das Verhältnis von Beschaffenheit und Gestalt, wie es etwa die Schriften des Gongsun Long zur Sprache bringen, ist wesentlich ein komplementäres. Eine Beschaffenheit ist stets über eine Gestalt

vermittelt und *vice versa*. Die Beschaffenheit erfüllt einen Raum, der in einer bestimmten Art und Weise, in Form einer Gestalt also, festgelegt und abgegrenzt wird. »Weiß« gibt es genauso wenig wie »Pferd«. Jedes Vorkommen von Weiß ist begrenzt als Gestalt, jede Gestalt »Pferd« erscheint als Kontrast zwischen den Beschaffenheiten eines Vorder- und eines Hintergrunds. Unter dieser Vorannahme kommt den Affekten in der Wahrnehmung nun eine steuernde Funktion zu. Wir werden die Umrisse dessen zuerst wahrnehmen, was uns unmittelbar anspricht oder abstößt, uns also am stärksten affiziert. Alles andere wird diesem gegenüber zurücktreten.

Die Betonung der durchdringenden Abwägung ist im *Yinwenzi* daher keineswegs Ausdruck einer verspielten Begeisterung für eine bestimmte Art von Wörtern. Sie nimmt vielmehr eine Schlüsselstellung in dessen Epistemologie ein. Vorlieben und Abneigungen sind es, die zu einer bevorzugten Behandlung bestimmter Beschaffenheiten führen, und so Abgrenzungen im Wahrnehmungsfeld zu allererst einführen. Aufgrund von Beschaffenheiten heben sie Ausschnitte der Wirklichkeit in Form von Gestalten hervor. Wir steuern durch sie unseren Bezug zur Welt, eine Welt, die im *Yinwenzi* als rein sinnlich vermittelt verstanden wird. Sie begegnet uns als ein sich ständig wandelndes Wahrnehmungsfeld. Die Namen ermöglichen es dabei, Merkmale dieses Feldes, die sich isolieren lassen, festzuhalten und zwar als Beschaffenheiten und Gestalten, die beide nicht mit Dingen gleichzusetzen sind. Namen tragen die Eigenschaften

*shāng ér shè zhǐ, hǎo shàn ér è jiāo, qí gān ér nì kǔ. Bái hēi, shāng zhǐ, shàn jiāo, gān kǔ, bǐ zhī míng yě. Ài zēng, yùn shè, hǎo è, qí nì, wǒ zhī fēn yě.*

Yinwenzi, Da Dao I, gem. ZTDZ 1173 (Bd. 840).







der Dinge über das jeweils Aktuelle hinaus und ermöglichen so eine Orientierung in dieser in steter Wandlung begriffenen Welt. Die Bezeichnung für das dort vorgefundene Vorgesprachliche ist »cái« »Rohstoff«, »Brennholz« oder schlicht »Material«. Sie ist zu unterscheiden von den beiden Begriffen »shí« »Kern« und »xū« »Leere«. Diese sind stets in Bezug zu Benennungen und Namen konzipiert. Namen mit Kern, »shí«, sind solche, die auf Gegenwärtiges bezogen sind. Sie sind gewissermaßen mit Leben gefüllt »jìn«. Leer ist dagegen all das, was sich nicht mit der Gestalt oder Beschaffenheit deckt, auf die sich diese Namen jeweils aktuell beziehen. »Shí« und »xū« werden daher ausschließlich in Verbindung mit Namen »míng« verwendet, und beschreiben deren Verwendung auf die Aktualität – das jeweils Benannte. »Shí« ist somit gerade nicht etwas vor- oder außersprachlich Wirkliches, sondern vielmehr ein Ausschnitt aus eben diesem als »cái« bezeichneten Wahrnehmungsfeld, insofern er eine Hervorhebung durch Namen darstellt.

Mithilfe der Namen vermag das Ich vorausdenken »lǚ«. Es kann mittels Gestalten und Beschaffenheiten nach bestimmten Dingen Ausschau halten, die es bereits angetroffen hat. Und es wird dabei umso erfolgreicher sein, je einheitlicher es auf die Welt zu reagieren vermag, wie solide seine Vorlieben und Abneigungen festgelegt sind. In der Definition des Vorausdenkens im Mohistischen Kanon<sup>44</sup> wird als Definiens »qiú« verwendet:

44 Mozi 39,4. Vgl. A. C. GRAHAM: *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. (Fn. 16) S. 266.

ein bewusstes Wollen, etwa im Gegensatz zu »yù«, das ein spontanes Drängen bezeichnet. Es scheint unbestreitbar, dass der Text des *Yinwenzi* Erkenntnis nicht als einen rein rezeptiven, passiven Prozess versteht, sondern von einem interaktiven erkennenden Zugang zur Welt ausgeht. Das »Subjekt«, das Ich, welches einem beständigen Wechsel von Eindrücken in seinem Wahrnehmungsfeld ausgesetzt ist, bahnt sich mittels seiner Präferenzen, dadurch, welche der zahlreichen möglichen Wirklichkeitsausschnitte es tatsächlich auswählt, seinen Weg selbst. Lässt es sich lediglich von seinen unmittelbaren Vorlieben und Abneigungen leiten, ohne nach deren Vereinheitlichung zu streben, verliert es seine Orientierung und letztlich sich selbst. Ein Subjekt, wie es sich aus dem *Yinwenzi* erschließen ließe, wäre demnach durch die schiere Menge und Unbeständigkeit der Affekte zur Reflexion auf diese und zu ständiger Auswahl aus ihnen gezwungen, wodurch es sich seiner Einstellungen selbst bewusst würde. Durch die kontinuierliche Setzung neuer und die Bewahrung bestehender Präferenzen gibt es sich seine eigene Richtung, wobei es wesentlich (erzwungene) Bewegung ist. Es muss sich seiner eigenen Kontinuität durch die fortwährende Adjustierung seiner Einstellungen, in einem Ausgleichen der Namen, in jedem Moment neu versichern.

Ebenso richte ich ein Wort des Dankes an die Organisatoren des Workshops des Forums für Asiatische Philosophie vom September 2007 in Wien für die Gelegenheit, meine Gedanken bei diesem Anlass vortragen zu dürfen, sowie den Teilnehmern dieses Kreises, deren Hinweise und Fragen mir in vielfacher Hinsicht weiterhalfen. Ein Dankeschön schließlich PD Dr. Richard W. King, Dr. Mathias Obert und Dr. Stephan Schmidt für eine anregende Korrespondenz. Es versteht sich von selbst, dass die Verantwortung für sämtliche Mängel dieses Textes einzig und alleine dem Verfasser anzulasten sind.

