



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2015

**Sprachrelativismus und chinesische Philosophie. Vereinnahmung durch
Verfremdung?**

Suter, Rafael

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-110455>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Suter, Rafael (2015). Sprachrelativismus und chinesische Philosophie. Vereinnahmung durch Verfremdung? *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, 38:177-195.

Sprachrelativismus und chinesische Philosophie. Vereinnahmung durch Verfremdung?

Rafael Suter

Advocating a hermeneutical approach to Chinese philosophy, Heiner Roetz criticizes the naturalist penchant of Chad Hansen's writings. Questioning that Hansen is justified in crediting Quine for his "mass noun" hypothesis, I show that Davidson's reconciliation of naturalism and rational discourse remains contestable: The incompatibility of naturalism and hermeneutics persists. Touching upon linguistic relativism proper, I proceed to discuss a case study which suggests that linguistic structures are not mirrored by ontological reference schemes. With reference to the confusion of existence and essence allegedly reflecting the existence of a verb 'to be' that combines both functions, I show that, although there is no equivalent of 'to be' in Classical Chinese, existence and essence are intertwined in classical Chinese texts as well. I conclude by presenting a text which discusses the relation of language and reality in a way which, arguably, reflects the Chinese language.

今信言以棄理，非得理者也。信名而略實，非得實者也。

„Wer auf Aussagen vertraut und dabei die entsprechenden Sachverhalte vernachlässigt, der erfasst die Sachverhalte auch nicht; wer auf Wörter vertraut, aber von der entsprechenden Sache absieht, erfasst die Sache auch nicht.“

Liú Zhòu 劉晝 (?) (514–565) (*Liúzi* 劉子, „Shěn míng“ 審名 [Untersuchung über die Wörter]: 16)

1 Chinesische Philosophie verstehen oder erklären?

Seine Replik auf Chad Hansens in sinologischen Kreisen aufsehenerregende Behauptung der völligen Abwesenheit eines Wahrheitsbegriffs in altchinesischen Texten schließt Heiner Roetz (1993: 104) mit der Feststellung, Hansens Theorie markiere letztlich einen neuen Kulminationspunkt einer alten westlichen Sicht des vormodernen China als einer statarischen, entwicklungslosen und in sich geschlossenen Kultur, neu formuliert aus der Perspektive des in den USA der Achtzigerjahre höchst einflussreichen Pragmatismus (Roetz 1993: 104). Roetz' Text, der theoretische Argumentation und umfangreiche Dokumentation originalsprachlicher Quellen miteinander verschränkt, ist aber mehr als eine fundierte Zurückweisung von Hansens Thesen. Er ist ein eigentliches Plädoyer für einen hermeneutischen Zugang zur chinesischen Philosophie. Die größten Mängel bei Hansen sieht Roetz dabei nicht einmal auf der Stufe der theoretischen Begründungen und empirischen Belege für seine Einzelbehauptungen. Als den entscheidenden Schwachpunkt bestimmt er vielmehr Hansens Bild des altchinesischen Geisteslebens als durch und durch konventionell, steht dieses letzt-

Ich danke Wolfgang Behr und Ralph Weber für die sorgfältige Durchsicht einer früheren Version dieses Aufsatzes und für ihre wertvollen Hinweise und Bemerkungen. Mein Dank gilt auch den Herausgebern des *BJOAF* für ihre Kommentare und Verbesserungsvorschläge.

lich doch der Erkenntnis im Wege, dass es gerade der grundlegende Wandel, wenn nicht gar der regelrechte Zerfall der überkommenen Konventionen war, welche den Zeitraum der Geburt der chinesischen Philosophie kennzeichneten (Roetz 1993: 81).

Anstoß für eine von Hansens bekannteren Thesen, der sogenannten *mass-noun hypothesis*, gab ein Gedankenexperiment Willard Van Orman Quines (1908–2000; Hansen 1983: 35). Dieser lässt einen Sprachwissenschaftler auf Feldforschung mit einem Sprecher einer noch nicht dokumentierten Sprache zusammentreffen, der das Vorbeihuschen eines Kaninchens mit der Bemerkung „Gavagai“ quittiert. Äußerungen wie „Gavagai“ oder „Kaninchen“ versteht Quine als Ein-Wort-Sätze im Sinne von „Es ist ein Kaninchen“ (Quine 1960: 47; zum Begriff *one-word sentence* siehe Quine 1960: 5). Er nennt sie auch „Stimulusbedeutung“ (*stimulus meaning*), da sie erlauben sollen, jene Stimuli zu bestimmen, die diese Äußerung stets begleiten. Zwischen den Ereignissätzen „Gavagai“ und „Kaninchen“ lasse sich somit eine „Stimulus-Synonymie“ feststellen (Quine 1960: 46), die aber keine Synonymie auf der Ebene der Allgemeinbegriffe ‚Kaninchen‘ und ‚gavagai‘ zu stiften vermag. Auf welche Art von Gegenstand diese Äußerungen sich beziehen, lässt sich nämlich Quine zufolge nicht eindeutig bestimmen: Statt Kaninchen könnten es ebenso gut bloße Phasen, Zeitabschnitte, oder nicht abgetrennte Teile von Kaninchen sein, auf die der Sprecher mit ‚gavagai‘ referiert; ‚gavagai‘ könnte gar ein singulärer Term sein, der etwa die Fusion sämtlicher Kaninchenteile bezeichnet. Dieses letzte Beispiel mit seinem Verweis auf Goodmans ebenso strengen wie intuitiv unplausiblen Nominalismus soll zeigen, dass selbst der Unterschied von allgemeinem und singulärem Term unabhängig von der Stimulus-Synonymie ist (Quine 1960: 46f.). Die ‚gavagai‘-Episode ist eine der zentralen Stellen, an denen Quine für seine Thesen der „radikalen Übersetzung“ und der „Undurchsichtigkeit“ der sprachlichen Referenz (*inscrutability of reference*) argumentiert. Die Zustimmung zu oder Ablehnung von Stimulussätzen vermag eine Kommensurabilität auf der Ebene von Ereignissätzen zu stiften: Alle Elemente unterhalb der Satzebene aber bleiben für das Gegenüber prinzipiell unzugänglich. Im größeren Rahmen von Quines Projekt ist die Stoßrichtung der Argumentation klar: Sie dient dem Naturalisten und Szientisten Quine dazu, das Phänomen Sprache zu *erklären*. Es wird ergründet, wie weit sich die Sprache und ihre Regeln auf physikalische Reize zurückführen lassen. Ziel ist es, die mit dem Makel der Undurchsichtigkeit behaftete „normale Sprache“ (*ordinary language*) zu reglementieren und sie auf eine extensionale Sprache erster Ordnung, sprich: den Prädikatenkalkül zu reduzieren. Von den Unschärfen der normalen Sprache befreit, kann dieser dann als kanonische Sprache der Wissenschaft gelten. Der Prozess, der von der normalen zur reglementierten Sprache führt, ist damit nicht Synonymie, sondern Ersetzung (Kemp 2012: 46). Quine betrachtet das Phänomen Sprache aus einer naturalistischen Perspektive. Intentionalität und die für den Funktionalismus so wichtige Sprachintuition treten bei ihm bloß als Explananda auf. Dass wir die Sprache verstehen können, liegt daran, dass wir entwicklungsgeschichtlich dazu konditioniert sind. Unser Verstehen der Sprache aber, das uns zu ihrer semantischen Analyse befähigt, trägt zu ihrer Erklärung nichts bei.

Mit der Übernahme dieses erklärenden Paradigmas tut sich Hansen keinen Gefallen: Quines These der radikalen Übersetzung ist in einem Gedankenexperiment angesiedelt, in dem die Sprache der Einheimischen völlig unbekannt ist und nur mittels Stimulusbedeutungen erschlossen werden kann. Dabei ist Folgendes zu bedenken: Die geschilderte Situation ist zum einen auf die gesprochene Sprache gemünzt. Zum anderen setzt sie das Fehlen jeglicher Möglichkeit einer semantischen Vermittlung zwischen den Sprechern beider Sprachen voraus, etwa durch einen Übersetzer, der beide Sprachen beherrscht. Keine dieser Voraussetzungen trifft für das Altchinesische zu. Erstens ist es gerade keine gesprochene Sprache, sondern eine, die uns nur in Schriftzeugnissen überliefert ist. Damit gibt es zweitens keinen Sprecher und folglich auch keinen potentiellen muttersprachlichen Übersetzer des Altchinesischen. Was vorliegt, ist eine exegetische Tradition, die über Generationen konkurrierende Deutungen der Texte hervorgebracht und überliefert hat. Kurz: Wer auch immer der Schriftsprache Altchinesisch mächtig ist, hat sie mit Sicherheit nicht auf der Grundlage von Stimulus-Synonymie erlernt. Es scheint also, als sei Quines Gedankenspiel der radikalen Übersetzung denkbar ungeeignet, auf das Altchinesische übertragen zu werden. Es ist ferner nicht einzusehen, wie es überhaupt auf die Arbeit an Texten anwendbar sein soll. Die Quine'sche Spielart des Naturalismus scheint mit einem Verstehen rationaler Gründe prinzipiell nur schwer vereinbar.

Wie Gary Kemp jüngst gezeigt hat, stehen etwa Donald Davidsons (1917–2003) Versuche, naturalisierte Theorie mit rationaler Begründung und Argumentation zu versöhnen, auf wackligem Grund. Obwohl Davidson zufolge alle Ereignisse physikalischer Natur sind, anerkennt er die Existenz mentaler Ereignisse. Diese schließen namentlich Überzeugungen ein, und mit der Überzeugungszuschreibung sind zentrale semantische Begriffe wie „Wahrheit“ und „Referenz“ verknüpft. Eine wichtige Funktion bei der Naturalisierung des Reichs der Gründe spielt die Übernahme des extensionalen Wahrheitsbegriffs von Alfred Tarski (1901–1983), den dieser für formale Sprachen definiert hatte. Kemp weist aber nach, dass ein solcher Wahrheitsbegriff auf natürliche Sprachen nicht anwendbar ist (2012: 111–113). Davidson kann daher nicht einlösen, was er verspricht. Sein Versuch, den erklärenden Naturalismus mit dem täglich Brot des herkömmlichen Philosophen, dem Geben von Gründen, zu verbinden, muss damit wohl als gescheitert gelten. Solange aber die Frage der Vereinbarkeit von Erklären und Verstehen ungeklärt bleibt, erscheint auch mehr als fraglich, wie Hansens Anleihen bei einem erklärenden Zugang für seinen Versuch, die chinesischen Texte zu verstehen, fruchtbar gemacht werden sollen.

Mit dem Fehlen eines semantischen Wahrheitsbegriffs macht Hansen im alten China vermeintlich eine Position aus, die unter seinen Zeitgenossen an amerikanischen *philosophy departments* gerade sehr beliebt war (Roetz 1993: 76). Ganz ähnlich beruft sich Hansen bei der Formulierung seiner *mass noun*-Hypothese mit Quine auf einen der profiliertesten Philosophen seiner Zeit. Allerdings drängen sich an dieser Stelle drei Auffälligkeiten gleichsam auf:

Erstens ist klar, dass Quine mit dem „Gavagai“-Beispiel auf eine Situation abzielt, auf welche die erwähnten Stimulusbedeutungen anwendbar sind: Der Feldforscher hält

einen Beobachtungssatz fest und registriert zugleich den Kontext von dessen Äußerung. Er geht behavioristisch vor. Auf die Lektüre von Texten – zweifellos der einzige Weg, auf dem wir die altchinesische Philosophie zu erschließen hoffen können – lässt sich dieses Paradigma kaum plausibel übertragen.

Zweitens ist Quines Weg einem klassisch-strukturalistischen Zugang genau entgegengesetzt: Wie ich anzudeuten versuchte, geht Quine gerade nicht von einem sich aus Sprecherintuitionen erschließenden inneren Bau der Sprache aus. Er beginnt und endet auf der Ebene des Beobachtungssatzes, wo in Bezug auf einen bestimmten Stimulus Zustimmung oder Ablehnung zu einer Äußerung kommuniziert wird. Die innere Struktur dieser Äußerung muss aber im Kontext der radikalen Übersetzung gerade opak bleiben. Diese Ausgangslage hintergeht, wer wie Hansen in Anspruch nimmt, aufgrund der vermeintlichen Andersartigkeit eben dieser subsententialen Elemente Aussagen darüber treffen zu können, welche ontologischen Referenzschemata im alten China verwandt wurden. Für Quine ist es die „Synonymie“ von Stimulus-sätzen, die das Erlernen der Sprache erlaubt. Sätze aber kommen in Chad Hansens Chinesisch bekanntlich gar nicht vor! Für seine Zwecke ist daher Quines Beispiel völlig steril.

Drittens und schließlich scheint mir Quines Anführung von Goodmans Fusion als eine mögliche Referenz von ‚gavagai‘ eine rhetorische Hyperbel, wenngleich mit einem klaren argumentativen Ziel, nämlich zu zeigen, dass nicht einmal ein so wesentlicher Unterschied wie der zwischen Einzelnamen und Allgemeinbegriffen ausgehend von Stimulus-Bedeutungen zu erschließen ist. Hansen aber macht aus Quines geistvollem Witz bitteren Ernst: In seinem Altchinesischen sind alle Wörter singuläre Terme, die sich auf mereologische Mengen beziehen.

Drittens und schließlich scheint mir Quines Anführung von Goodmans Fusion als eine mögliche Referenz von ‚gavagai‘ eine rhetorische Hyperbel, wenngleich mit einem klaren argumentativen Ziel. Sie soll verdeutlichen, dass sich Grundbegriffe der Sprachphilosophie streng naturalistisch nicht begründen lassen. Ausgehend von Stimulus-Bedeutungen ist nicht einmal ein so wesentlicher Unterschied wie der zwischen Einzelnamen und Allgemeinbegriffen zu erschließen. Hansen aber macht aus Quines geistvollem Witz bitteren Ernst. Den Sprechern seines Altchinesischen sind alle Wörter singuläre Terme, die sich auf mereologische Mengen beziehen.

Dass Hansens *mass noun*-Hypothese von falschen Annahmen über die Grammatik des klassischen Chinesisch ausgeht, ist ebenso kritisiert worden (z. B. Harbsmeier 1989; 1998) wie die theoretische Inkonsistenz dieser linguistizistischen Auffassung als solcher (Roetz 1993). Hansens Argument selbst hat zuletzt Fraser (2007) in ganzer Ausführlichkeit widerlegt.¹ Unabhängig davon, was wir von der *mass noun*-Hypothese

¹ Fraser verweist dabei insbesondere auf die Tatsache, dass Hansen es unterlässt, zwischen „Wortart“ (*word class*) und „Wortfunktion“ (*word function*) zu unterscheiden. Er zeigt, dass englische Massennomina sowohl ein klares Individuierungsprinzip („baggage“) besitzen als auch verzweigte Referenz („two pieces of baggage“) haben können. Harbsmeier wirft er vor, Hansens (falsche) Prämisse zu teilen, und lediglich nachzuweisen, dass es im Altchinesischen sehr wohl andere Typen von Nomina gebe. In der Tat zeigt Fraser auf, dass die Kategorie *mass noun* im Englischen aufgrund

halten, können wir dem hinzufügen: Selbst wenn sich Hansen auf die Anregung Quines berufen mag, kann doch seine Art, Sprachbau, Kultur und Denken zusammenzuführen, kaum Anspruch erheben, an dessen naturalistische Tradition anzuschließen.

2 Sprachliche Relativität und Strukturalismus

Was Hansen fortführt, zeigt Roetz in einer Studie aus dem Jahr 2006: eine in der Sinologie des 20. Jahrhunderts äußerst einflussreiche Verknüpfung linguistischer und weitergehender kulturgeschichtlicher Phänomene, wobei gewisse postulierte Defizienzen des chinesischen Sprachbaus in ein ursächliches oder zumindest bestimmendes Verhältnis zur angeblichen Rückständigkeit der chinesischen Kultur gesetzt werden. Sprache und Kultur sollen dabei durch ein spezifisches, von der Sprache bestimmtes Denken vermittelt sein.

Als erster hat Wilhelm von Humboldt (1767–1835) systematische Überlegungen über das Verhältnis des Geistes zu seinem Ausdrucksmittel, der Sprache, angestellt. In seiner 1836 erschienenen Schrift *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* äußert er sich auch zum Chinesischen, das „alle grammatische Form der Sprache in die Arbeit des Geistes zurückweist“ (Humboldt 1836: 323). Diese Sparsamkeit der Form wertet er aber nicht als „Unvollkommenheit“. Vielmehr attestiert er dem Chinesischen „im Gegenteil einen hohen Grad der Trefflichkeit [...] und [...] eine [...] mächtige Einwirkung auf das geistige Vermögen.“ Die Sprache selbst ist es nach Humboldt (1836: 323), die „als Aufforderung und Hilfsmittel [...] zu diesen Fortschritten der Bildung wesentlich mitgewirkt habe.“ Humboldt vertritt also keinen linguistischen Determinismus. Er bescheinigt der Sprache lediglich, „Aufforderung und Hilfsmittel“ der geistigen Entwicklung zu sein: Die Sprache bestimmt die Geistesentwicklung nicht alleine. Trotz seiner Hochachtung für den chinesischen Geist lässt Humboldt aber auch keinen Zweifel daran, was er als das Ziel der menschlichen Sprachentwicklung betrachtet: Sie soll in den flektierenden indoeuropäischen Sprachen gipfeln. Das Chinesische wird unter dem Titel „Der weniger vollkommene Sprachbau“ abgehandelt. Roetz (2006: 12) hat darauf hingewiesen, dass sich über den deutschstämmigen amerikanischen Ethnologen Franz Boas (1858–1942) und dessen Schüler Edward Sapir (1884–1939) eine direkte Linie von Humboldt zum sprachlichen Rela-

eindeutiger morphosyntaktischer Kriterien als das bestimmbar ist, was er als Wortart bezeichnet. Die Frage aber, wie Wortarten für das Altchinesische angesichts einer höchstens rudimentären nicht-derivationellen Morphologie auf sinnvolle Weise unabhängig von „Wortfunktionen“ zu bestimmen und von diesen zu unterscheiden sind, berührt er nicht. Das ist sein gutes Recht, denn für sein Argument spielt das keine Rolle. Sehr wohl aber für die Frage, was die Begriffe *mass noun* oder „Wortart“ im altchinesischen Kontext überhaupt bedeuten können.

tivitätsprinzip Benjamin Lee Whorfs (1897–1941) ziehen lässt.² Dieses besagt, dass die unbewussten Strukturen unserer Sprache bestimmen, wie wir die Wirklichkeit erfassen. Unter diesen Sprachbegriff fällt bei Whorf auch die allgemeinste Sprache der Menschheit, die Mathematik, denn „the approach to reality through mathematics which modern knowledge is beginning to make, is merely the approach through one special case of this relation to language“ (Whorf 1956: 317). Eine solche Auffassung aber legt den Schluss nahe, das wissenschaftliche Denken sei „a specialization of the western Indo-European type of language, which has developed not only a set of different dialectics, but actually a set of different dialects“ (Whorf 1956: 315f.). Das rigide Regelwerk, welches das wissenschaftliche Denken anleitet, verlegt Whorf dabei von der Ebene einer vorsprachlichen „Vernunft“ auf jene einer – freilich gerade nicht greifbaren – Sprache. Oft wird die Sapir-Whorf-Hypothese in einem ethnologisch-sprachwissenschaftlichen Kontext betrachtet, wird sie doch unter dem Eindruck einer ausgeprägten Alteritätserfahrung der klassisch geschulten, englischsprachigen Linguisten bei der Beschreibung amerindischer Sprachen formuliert. Die sich daran zumeist anschließende Charakterisierung als „sprachdeterministisch“ ist aber verkürzt, wenn damit unterstellt werden soll, Whorf lege nahe, die Strukturen der Sprache, die jemand tatsächlich spricht, legten dessen Denken fest. Um den ethnolinguistischen Diskurs zunächst zu vermeiden, können wir Whorfs These auch mit dem Beispiel illustrieren, das er selbst im Anschluss an die obige Stelle gibt: Wenn ein Psychologe und ein Physiker von „Raum“ sprechen, dann kann dieses Wort nicht dasselbe bedeuten (Whorf 1956: 316). Whorf anerkennt beides, die Möglichkeit einer Entwicklung des Bewusstseins für die Strukturen der Sprache als auch die Vergleichbarkeit der Strukturen verschiedener Sprachen. Damit sind aber für ihn die verschiedenen Sprachen – im Gegensatz etwa zu Quine – zugänglich, und es wird, freilich implizit, ein nicht greifbares Tertium Comparationis gesetzt: Die Sprache, die wir tatsächlich beherrschen, vermag unserer Erkenntnis keine letzten Grenzen zu setzen. Sicherlich sind Whorfs oft an ein Laienpublikum adressierte Texte in Manchem überdeutlich, in Anderem unklar oder widersprüchlich. Dennoch scheint Whorfs Argument, wenn auch nur in seinen Grundzügen greifbar, durchaus komplexer, als es oft dargestellt wird. Mit der Erforschung der einzelnen natürlichen Sprachen verbindet er auch die Hoffnung, dass sie neue Erkenntnisse über jene Sprache eröffnet, welche auch den Fortgang der Wissenschaften befördern soll. Die natürlichen Sprachen weisen für ihn den Weg zu einer „noumenal world – a world of hyperspace, of higher dimensions – [...] [which] awaits discovery by all the sciences, which it will unite and unify, [which] awaits discovery under its first aspect of a realm of PATTERNED RELATIONS, inconceivably manifold and yet bearing recognizable affinity to the rich and systematic organization of LANGUAGE, including *au fond* mathematics and music“ (Whorf 1956: 317). Trotz ihres schwärmerischen Tons belegt diese Stelle, dass Whorfs Unterfangen auf die

² Eine umfassende Darstellung und Dokumentation dieser Genealogie findet sich in Koerner (1992). Eine kritische Ergänzung, die insbesondere Einflüsse aus der analytischen Philosophie auf das Werk Sapirs und Whorfs aufgreift, bietet Joseph (1996).

Entdeckung einer „noumenalen Welt geordneter Beziehungen“ angelegt und mit der Hoffnung auf eine universale Wissenschaft verbunden ist (Joseph 1996: 385; Schlieter 2000: 35). Es ist somit klar, dass die Sprache, der diese geistige Welt ähneln soll, keine *einzelne* natürliche Sprache ist. Diese in Kapitälchen gesetzte SPRACHE Whorfs ist eine universale, darauf angelegt, die Einheit aller Wissenschaften zu formulieren und Mathematik genauso einzuschließen wie Musik. Von ihren szientistischen Prämissen abgesehen – Whorf glaubt an die tatsächliche Entdeckung der Einheit aller Wissenschaften – ist seine Vision einer vereinheitlichten Wissenschaft und Wissenschaftssprache nicht unähnlich einem transzendentalen Ideal einer systematischen Gesamtheit der Wissenschaft. Andererseits gewinnt sie nun plötzlich eine frappierende Nähe zum naturalistischen Wissenschaftsbegriff und seiner reglementierten Sprache. Mit dieser Vorstellung, die „älter ist als Platon“ (Whorf 1956: 317), steht Whorf auf einmal Quines Vision eines „hyper-Pythagoreanism“, in dem der physikalische Begriff der Raum-Zeit-Region ersetzt werden kann durch geordnete Quadrupel reeller Zahlen, überraschend nahe (Kemp 2012: 49). Whorf teilt Quines Präferenz für einen erklärenden Zugang. Damit sind auch hier Zweifel angebracht, ob ihm für eine letztlich hermeneutisch verfasste Erschließung der Texte der traditionellen chinesischen Philosophie überhaupt eine Bedeutung zukommen kann.

Ein Lehrstück in Sachen Sprachrelativismus ist womöglich die vom Kölner Linguisten Hans-Jürgen Sasse angestoßene Auseinandersetzung um den sogenannten „irokesischen Sprachtyp“. Sie entspinnt sich im Zusammenhang mit der Frage nach der Universalität der Wortarten. Sasse erhebt die Forderung, dass die Kategorien zur Beschreibung einzelner Sprachen induktiv aus einer systematischen Analyse der Strukturen dieser Sprache selbst zu gewinnen sind. Die Kategorien, welche die traditionelle Philosophie und Philologie aus der Beschäftigung mit den europäischen Bildungssprachen, Noam Chomskys Universalgrammatik aber aus der Syntax des Englischen gewonnen haben, sollen bei der Sprachbeschreibung nicht unbesehen übernommen werden. Das Cayuga gilt Sasse als Paradebeispiel des „irokesischen Sprachtyps“. Für unsere Zwecke reicht ein oberflächlicher Blick auf diese Sprache: Sasse zufolge gibt es im Cayuga keine nominale Morphologie. Was wir als Substantive übersetzen, hat demnach die Struktur eines konjugierten Verbs. Er setzt dabei auf den Verfremdungseffekt, den vermeintlich wörtliche Übersetzungen hierbei erzielen: Das Wort *ohnaʔ* (Speck) glossiert Sasse als ‚es fettet es‘. Das Präfix *o-* drückt hier das neutrale Patiens einer Handlung aus, das Suffix *-aʔ* deren neutrales Agens (Sasse 1988: 182). Da die Wurzel *-hn-* (Fett; Speck) mit einer transitiven Verbalmorphologie ausgestattet ist, überträgt Sasse das Wort auch ins Deutsche als transitives Verb. Seiner Darstellung zufolge kann diese Form für sich alleine prädikativ verwendet werden. Sasses Kollegin Marianne Mithun hat in einer ausführlichen Replik gezeigt, dass diese Analyse aus vergleichender Perspektive nicht haltbar ist (Mithun 2000: 403). Besonders aussagekräftig mag im gegenwärtigen Zusammenhang das folgende Beispiel sein: Das Wort ‚Kleid‘ lautet im Cayuga *akya'tawi'thra'*. Es vereinigt die beiden Wurzeln *-ya't-* (Leib) und *-awi-* (Röhre), sowie eine apersonale, kausative Verbalmorphologie. Wörtlich bedeutet es demnach so etwas wie ‚den Leib in eine Röhre steckend‘ (Sasse 1988: 182).

Derselbe Autor, der 1988 bei der Postulierung des irokesischen Sprachtyps das Cayuga-Äquivalent des deutschen ‚Speck‘ noch als ‚es fettet es‘ übersetzt hatte, schreibt 1999 in einem Aufsatz, der sich auch mit der Lexikographie des Cayuga beschäftigt, die linguistisch ungeschulten muttersprachlichen Benutzer des Cayuga-Wörterbuchs beklagten sich darüber, dass sie dort die Wörter nicht fänden. Der Grund lag darin, dass das von Sprachwissenschaftlern verfasste Wörterbuch die Einträge um die Wurzeln des Cayuga gruppierte: Das Wort ‚Kleid‘ etwa war unter dem Lemma *-awi-* ‚Röhre‘ nachzuschlagen. Solche Wurzeln aber sind „aus lexikalischer Perspektive“, „die offensichtlich diejenige der Sprecher ist“ (Sasse 1999: 323), kaum als Kernelement aller Wörter zu erkennen, die etymologisch darauf zurückgehen. Dies ist bedeutsam, besagt es doch, dass die Muttersprachler ihre Sprache in einem viel geringeren Maße als eine Aneinanderreihung diskreter bedeutungstragender Morpheme auffassen als die strukturalistisch geschulten Linguisten. Wenn der grammatische Bau ihrer Sprache bestimmte, wie die Cayuga sich auf ihre Umwelt beziehen, so wäre wohl anzunehmen, dass es nicht der diskrete Gegenstand Kleid ist, den sie mit dem Wort *akya'tawi'thra'* bezeichnen, sondern ein durch die verbale Morphologie als prozessual gekennzeichnetes ‚Jemandes-Leib-immer-wieder-in-eine-Röhre-Stecken‘ (?). Die Reaktion der Cayuga auf das Wörterbuch der Linguisten legt aber nahe, dass sie sich mit dieser sprachlichen Form nach eindeutig verbalen Wort ebenso eindeutig auf genau das beziehen, was ein Kleid ist, nämlich etwas, das zur Gruppe jener „moderate-sized specimens of dry goods“ gehört, von denen Austin einmal sagte, sie seien Ausgangs- und Endpunkt unserer Alltagsontologie (Austin 1962: 8). Die Cayuga suchen im Wörterbuch nach einer Entsprechung des Wortes, das sie verwenden, um sich auf jene Dinge zu beziehen, die in ihrem Schrank hängen, wenn sie ihn morgens öffnen. Dass dieses Wort eine verbale Morphologie hat, veranlasst sie offenbar in keiner Weise, das, was sie dort vorfinden, als prozesshaft zu konzipieren. Der Cayuga-Sprecher greift nach dem Wörterbuch, um das Wort für den Gegenstand Kleid nachzuschlagen. Dies ist meines Erachtens starke empirische Evidenz gegen die Vorstellung, dass die strukturellen Merkmale unserer Sprache bestimmen, wie wir die Welt erfassen. Es verwundert auch insofern gar nicht, als diese den Sprechern, sofern sie linguistisch nicht geschult sind, im Wesentlichen unbewusst bleiben. Es ist jedenfalls, um ins alte China zurückzukehren, mehr als wahrscheinlich, dass die Sprecher des Altchinesischen sich mit dem Wort *mǎ* oder vielmehr **mrâ?* genauso auf jene bald braunen, bald schwarzen, manchmal aber auch weißen, eher großen und sehr wendigen Unpaarhufer bezogen haben, die man bisweilen auf Weiden grasen oder galoppieren sieht, wie wir es mit dem Wort *Pferd* tun, und dass sie dieses Wort eher nicht auf in Zeit und Raum verstreute Teile einer diskontinuierlichen Pferdemasse bezogen haben.³

³ Vgl. Harbsmeier (1998: 312). In eine ähnliche Richtung weist Ralph Weber, wenn er sich auf Peter Strawsons „common places of least refined thinking“ bezieht, um zuzuspitzen: „„Chinese“ also sit on a chair and not on a process, as much as „Europeans“ sit on a chair and not on an Aristotelian essence-plus-accidens or a Kantian noumenon / phenomenon“ (Weber 2013: 112).

3 Existenz und Essenz

Ein sprachliches Merkmal, das das Chinesische von den Sprachen der antiken Philosophie unterscheidet, ist das Fehlen eines Verbs, das exakt dem deutschen Verb *sein* bzw. seinem griechischen oder lateinischen Gegenstück *είναι* bzw. *esse* entspricht. Das Verb *sein* erfüllt zwei völlig verschiedene Aufgaben. Erstens dient es einerseits dem Ausdruck der Existenz: *Sokrates ist* kann bedeuten „Sokrates existiert“; zweitens fungiert es andererseits als Kopula, etwa im Satz *Sokrates ist ein Mensch*. Die mangelnde Differenzierung zwischen diesen beiden Funktionen spielte für viele (ungültige) Argumente der europäischen Philosophie eine wichtige Rolle,⁴ so etwa für den ontologischen Gottesbeweis, den Kant erst Ende des 18. Jahrhunderts entkräftete, indem er darauf hinwies, dass die Existenz gar kein Prädikat ist und folglich Gott auch nicht analog zu einer anderen Eigenschaft zugeschrieben werden kann. Bereits in den Vierzigerjahren des 20. Jahrhunderts hatte der chinesische Philosoph Zhāng Dōngsūn 張東蓀 (1886–1973) in seinem Werk *Zhīshì yǔ wénhuà* 知識與文化 (Erkenntnis und Kultur; 1946) argumentiert, das Fehlen einer Entsprechung des Verbs *sein* im Chinesischen habe die Entwicklung einer Kategorienlehre verhindert. 1958 formulierte der französische Sprachwissenschaftler Émile Benveniste (1902–1976) eine Theorie, die dem Wort *sein* eine ähnliche Schlüsselrolle zuerkannte. Diese Auffassung verband er ferner mit der Behauptung, Aristoteles’ Liste der Kategorien widerspiegele die Struktur der griechischen Sprache, insbesondere der Fragepronomina. Angus Charles Graham (1919–1991) hat sich in einer Reihe von Publikationen mit Entsprechungen des Verbs *sein* im Chinesischen beschäftigt (Graham 1959; 1965b; 1967; 1989: 408–412). Jean-Paul Reding (1986) hat schließlich überzeugend gezeigt, dass die Textevidenz gegen Benvenistes These spricht. Die Sprache legt seiner Auffassung nach die Kategorien nicht fest. Allenfalls begünstigt oder hemmt sie ihre Erkenntnis auf ganz spezifische Weise. Eine Bestimmung der Kategorien durch die Sprache lehnt Reding damit explizit ab (Reding 1986: 371).

Die nachfolgenden Zeilen stellen eine Art kleine Probe aufs Exempel dar: Wenn es stimmt, dass es das zweideutige Verb *sein*, beziehungsweise seine Entsprechungen im Griechischen und Lateinischen, gewesen sein sollten, welche die oben erwähnte Verwechslung von Existenz und Essenz verursacht haben, dann dürfte es zu einem solchen Missverständnis in der chinesischen Philosophie, deren Sprache ja gerade kein Verb *sein* kennt, nicht gekommen sein. Eine erste Sichtung der Quellen fördert Überraschendes zutage.

Das folgende ist ein kurzer Ausschnitt aus dem *Bái mǎ lùn* 白馬論 (Abhandlung über ‚Weiß‘ und ‚Pferd‘) aus dem *Gōngsūn Lóngzǐ* 公孫龍子. Er gehört zu jenen Teilen dieses Werks, die mit großer Wahrscheinlichkeit vor dem Eintreffen des Buddhismus in China entstanden, und somit vor dem Kontakt mit einem Denken, das sich,

⁴ Die Rede von zwei Funktionen ist ungenau, insofern *sein* als Kopula neben der Klassenzugehörigkeit wie in *Sokrates ist ein Mensch* ($S \in M$) auch den Klasseneinschluss *Der Mensch ist ein Lebewesen* ($M \subset L$) und die Identität *Sokrates ist der Sohn des Sophroniskos* ($S = So$) ausdrücken kann.

falls die sprachdeterministische These stimmen sollte, gleich der westlichen Philosophie an indoeuropäischen Sprachstrukturen geschärft hätte. Der hier zitierte Ausschnitt aus dem vierten Teil dieses Dialogs hat den Interpreten erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Graham betrachtet die Stelle als korrupt. Die Grundlagen meiner Deutung habe ich an anderer Stelle dargelegt: Sie liest die Stücke des *Gōngsūn Lóngzǐ* unter der Annahme, dass die Figur des Gōngsūn Lóng (trad. ca. 325 v. Chr.–250 n. Chr.) sich in vielen seiner Argumente der faktitiv-putativen Funktion der diskutierten Wörter bedient:⁵ Eine syntaktische Analyse des *Gōngsūn Lóngzǐ* belegt diese Verwendung sowohl für „Eigenschaftswörter“ (*bái* 白 ‚weiß‘) als auch für „Gegenstandswörter“ (*niú* 牛 ‚Rind‘) zweifelsfrei (Suter 2008). Dem Widerredner des angeblichen „Sophisten“ Gōngsūn Lóng werden folgende Worte in den Mund gelegt (1.2/3/28–30):

故所以為有馬者獨以馬為有馬耳。非有白馬為有馬。故其為有馬也不可以謂馬馬也。

„Deshalb: Der Grund, weswegen Sie dafürhalten [*wéi*], dass Pferd da sei [*yǒu mǎ*], ist einfach der, dass Sie nur das für einen Fall halten [*wéi*], bei dem Pferd da ist [*yǒu mǎ*], was ausschließlich mittels ‚Pferd‘ bestimmt ist [*yǐ mǎ*]. Sie lehnen es ab [*fěi*], den Fall, dass ein weißes Pferd da ist [*yǒu bái mǎ*], so zu behandeln [*wéi*], dass ein Pferd da ist [*yǒu mǎ*]. Also: Es ist unzulässig, einen Fall {ausschließlich} dadurch so zu behandeln [*wéi*], dass ein Pferd da ist [*yǒu mǎ*], dass man sagt [*wèi*], ein {vorliegendes} Pferd [*mǎ₁*] sei ‚Pferd‘ [*mǎ₂*].“⁶

⁵ Meine Auffassung unterscheidet sich von Chad Hansens, der auf diese Funktion verweist mit dem Argument, Verben des Dafürhaltens wiesen im Altchinesischen eine „action structure“ auf (Hansen 1985: 501; siehe auch Roetz 2006: 25). Dies suggeriert, es habe im Altchinesischen gar kein Bewusstsein dafür geben *können*, dass sich die „putative“ und die „faktitive“ Funktion unterscheiden. Dafür, dass es ein solches Verständnis gab, ist das „*Bái mǎ lùn*“ selbst ein beredtes Zeugnis. Außerdem ist es in diesem Zusammenhang bedeutsam, dass die Gegenposition zu Gōngsūn Lóng, der m. E. behauptet, die Existenz des Pferdes als *Pferd* hänge davon ab, dass ich das „Pferd“ durch meine Unterscheidung zuallererst hervorbringe, die *common sense*-Position zu vertreten scheint.

⁶ Verschiedene Deutungen dieser Stelle variieren stark. Graham (1965a: 149) argumentiert, dass der Text hier korrupt sei und dass zwischen „其為有馬“ und „也不可“ 19 Zeichen fehlen. Harbsmeier (1998: 299) ist der Auffassung, der Text ergebe auch in seiner überlieferten Form ohne die Umstellungen Grahams Sinn. Auch Lisa Indraccolo legt ihrer Deutung die überlieferte Version zugrunde, wenngleich sie unterstreicht, dass insbesondere die Deutung der Phrase „馬馬“ umstritten ist (2010: 135). Angesichts dieses Umstandes gebe ich hier als Ergänzung meiner eigenen Interpretation zwei weitere Übersetzungen der Passage: „Aus diesem Grund ist das, wodurch ‚es gibt Pferde‘ behauptet wird, nur die Bezeichnung ‚Pferd‘, die man nimmt und zur Aussage ‚es gibt Pferde‘ macht. Es ist nicht so, dass man mittels ‚weißes Pferd‘ zu ‚es gibt Pferde‘ kommt. Aus diesem Grund könnte man, wenn es (= die Bezeichnung ‚weißes Pferd‘) zur Aussage ‚es gibt Pferde‘ gemacht wird, nicht mehr behaupten: ‚Pferd‘ ist identisch mit ‚Pferd‘“ (Kandel 1974: 91); „The reason why it is considered ‚there being a horse‘ is because of the sole ‚horse‘ that is considered as there being a horse. It is not because there being a white horse that you considered it there being a horse. Therefore, what is deemed there being a horse that cannot be deemed ‚horse‘ is horse“ (Indraccolo 2010: 133f.).

So wie ich die Stelle lese, wird hier Gōngsūn Lóng nichts anderes vorgeworfen, als dass er Existenz und Essenz durcheinanderbringt. Dabei verstehe ich diese Begriffe ganz allgemein, im Sinne eines „Daseins von etwas“ gegenüber einem „Was-Sein von etwas“. Die Figur, deren Auffassung im obigen Abschnitt widerlegt wird, geht davon aus, dass man nur dann sagen kann, „ein Pferd *sei da*“ (*yǒu mǎ* 有馬), wenn man den vorliegenden Gegenstand, das Pferd aus Fleisch und Blut (*mǎ₁* 馬), zuvor auch explizit „als Pferd bestimmt“ hat (*mǎ₂* 馬). Dass aber die Existenz des Pferdes nichts damit zu tun hat, ob ich es als Pferd identifiziere oder nicht, ist die Position des Gegners. Ist diese Deutung richtig, dann geht der vermeintliche Sophist hier einem der chinesischen Pendants zur Kopula, dem Verb *wéi* 為, auf den Leim: Diesem kann neben der erwähnten „putativen“ Funktion, also einer Verwendung im Sinne eines Etwas-für-etwas-Haltens, beispielsweise Für-ein-Pferd-Haltens, auch eine „faktitiv-kausative“ Funktion zukommen. Dann heißt es „etwas hervorbringen“. Wie es scheint, vermischt Gōngsūn Lóng beides, mit dem Effekt, dass er meint, es sei das „Für-ein-Pferd-Halten“, also das „Ein-Pferd-Machen“, wodurch etwas zuallererst *als Pferd* hervorgebracht wird. Wenn ein weißes Pferd „da ist“, so setzt dies ihm zufolge zwei vorgängige Hervorbringungen voraus: nämlich das „Als-Pferd-Hervorbringen“ und das „Als-weiß-Hervorbringen“. Wenn lediglich ein Pferd da ist, so reicht ein „Als-Pferd-Hervorbringen“. Damit wird die Existenz, die Frage nach dem Dasein oder „Dass-Sein“ von etwas, an die Ebene seiner Essenz, seines „Was-Seins“, geknüpft: Ein Pferd existiert für den Sophisten nur, insofern es *als Pferd* hervorgebracht worden ist.

Betrachten wir einen zweiten Kandidaten für eine Verschränkung von Existenz und Essenz. Es handelt sich um einen Ausschnitt aus Wáng Bì 王弼 (226–249) Kommentar zum ersten Kapitel des *Lǎozǐ*. Verfasst im 3. Jahrhundert n. Chr., ist dieser Text ebenfalls vor dem umfassenden Eindringen des „indischen“ Buddhismus in China entstanden (*Lǎozǐ zhù* 1):

玄者，冥也，默然無有也。始母之所出也，不可得而名，故不可言，同名曰玄，而言謂之玄者，取於不可得而謂之然也。謂之然則不可以定乎一玄而已，則是名則失之遠矣。故曰玄之又玄也。

„Dunkel bedeutet finster, es ist wortloses Nichtdasein von Daseiendem. Woraus Anfang und Mutter hervorgehen, lässt sich nicht mit einem Namen erfassen, daher kann es nicht gesagt werden. In beiden Fällen [Anfang und Mutter] nennt man es [daher] gleichermaßen ‚dunkel‘. Indes, wenn man davon mit Worten aussagt, es sei dunkel, so wählt man dies[en Namen], weil sich seine Beschaffenheit weder fassen noch besagen lässt. Wollte man seine Beschaffenheit besagen, so ließe sich diese nicht durch ein einzelnes ‚dunkel‘ bestimmen, so dass dieser Name es bei weitem verfehlte. Daher heißt es: Noch dunkler als dunkel.“

Wáng Bì sogenannte „Lehre des Dunkeln“ spekuliert, dass alles, was Dasein hat, aus dem Urgrund des Nichtdaseins hervorgeht und von diesem getragen ist. Das „Nichtdasein“, so könnten wir verkürzt sagen, soll „Ursache“ und „Substanz“ des Daseienden sein. Das wesentliche Merkmal des Daseienden ist, dass es eine Gestalt beziehungsweise einen Körper (*xíng* 形) und einen Namen (*míng* 名) besitzt: Das obige

Beispiel zeigt deutlich, dass es sich dabei nicht um Eigennamen handelt. Vielmehr sind die Namen Klassenbezeichnungen wie etwa im obigen Beispiel das Eigenschaftswort „dunkel“. Nach Wáng Bì ist hier von „dunkel“ nicht die Rede im Sinne eines einfachen Prädikats. Es würde sich ja dann auf einen Gegenstand beziehen, der sich eben aufgrund dieser Zuschreibung von anderen abhebt, etwa auf einen „dunklen“ Fleck auf weißem Grund. Doch dieses „Dunkle“ ist für ihn eine bloß willkürliche Bezeichnung dessen, was selber keinen Namen hat. Da angeblich alles, was da ist (*yǒu* 有), einen Namen hat, kann aber das, was keinen Namen hat, lediglich das Nicht-dasein sein. In Wáng Bìs Denken wird damit das Dasein eines Dings, seine Existenz, mit dem Was-Sein, repräsentiert durch die Tatsache, dass es beim Namen genannt werden kann, aufs Engste verknüpft.

Trotz des Fehlens eines Verbs, das die Funktionen von Existenzverb und Kopula in sich vereinte, scheint es also, als sei auch im alten China beides wenn nicht verwechselt, so doch in einen engen gegenseitigen Bezug gesetzt worden. Als erstes vorläufiges Zwischenergebnis unserer Betrachtungen lässt sich daher festhalten, dass die altchinesische Sprache ihre Sprecher nicht daran hinderte, Existenz und Essenz ähnlich eng zusammenzudenken wie in der europäischen Philosophie. Sofern wir die beiden erörterten Fälle in diesem Sinne deuten – und einstweilen auf eine tiefer gehende Überprüfung verzichten – können wir ausschließen, dass das Vorhandensein von Entsprechungen zum Verb *sein* im Griechischen und Lateinischen die einzige Ursache für die Vermischung von Existenz und Essenz über weite Strecken der europäischen Philosophiegeschichte war.

4 Eine chinesische „Sprachtheorie“

Das bisher Gesagte scheint Roetz' lapidare Feststellung zu bestätigen, dass „die im Westen beliebten Behauptungen [...] über eine spezifische Präformierung der Welt-sicht oder Logik durch diese [die chinesische, R. S.] Sprache [...] allesamt unhaltbare Vorurteile und durch die Fakten nicht zu rechtfertigen [sind]“ (Roetz 2009: 15). Gleichzeitig anerkennt Roetz allerdings auch, dass „die Einzigartigkeit der Sprache“, in der ein Text verfasst ist, als eine von vielen impliziten Voraussetzungen gelten kann, die bei der Interpretation in Rechnung zu stellen sind. Was abgelehnt wird, ist also nicht, dass die Sprache, in der ein Gedanke gefasst wird, den Gedankengang mitbestimmt: Als unhaltbar gilt Roetz die szientistische Verkürzung auf das Erklären unter gänzlicher Ausblendung des Verstehens (Roetz 1993: 101). Und auch wenn Reding als Ergebnis seiner Untersuchungen zum Kategorienbegriff in griechischen und chinesischen Texten die Hypothese eines Einflusses der Sprache auf die kategorialen Unterscheidungen verwirft, hält er doch zugleich fest: „[D]ifferent languages have different means of distorting logical categories, but the distorted categories are [...] the same“ (Reding 1986: 371). Vor dem Hintergrund dieser Behauptung gehe ich im letzten Teil dieses Essays der Frage nach, ob sich nicht doch Hinweise finden, dass in China beim Entwurf des Verhältnisses von Sprache und Welt andere Wege

eingeschlagen wurden als in der mediterranen Antike, Wege, die schließlich auch zu leicht abweichenden Ergebnissen führten.

Aristoteles' Satz- und Schlusslehre haben die formale Logik in Europa bis ins ausgehende 19. Jahrhundert so nachhaltig geprägt, dass die Gesamtheit der traditionellen formalen Logik oft einfach auch als „aristotelisch“ bezeichnet wird. Um wahr oder falsch sein zu können, muss nach Aristoteles jede Aussage einen Subjektbegriff mit einem Prädikatbegriff verknüpfen. Diese Verknüpfung des Zugrundeliegenden, über das etwas ausgesagt wird, mit dem Aussagenden stiftet das Bindewort, die „Kopula“. Als Kopula fungiert im Griechischen meist das Verb *εἶναι* (sein). Das Urteil besitzt demnach die Gestalt „Subjekt *ist* Prädikat“, schematisch: S *ist* P.⁷ Wie wir bereits gesehen haben, besitzt das Chinesische kein genaues Gegenstück zum Wort *sein*. Die Zuschreibung von Eigenschaften erfolgt entweder in Verbalsätzen (im Falle von Eigenschaftswörtern) oder durch Nominalsätze ohne ein Verb *sein*. Im Folgenden möchte ich angesichts dieses Befundes der Frage nachgehen, ob es in der alten chinesischen Philosophie womöglich andere Satzstrukturen gibt, die bei der Reflexion über Sprache und Sprachgebrauch besondere Beachtung fanden.

Das *Yīn Wénzǐ* 尹文子 wird dem gleichnamigen Denker (trad. ca. 360–ca. 280 v. Chr.) aus der Zeit der Streitenden Reiche zugeschrieben. Der Text ist aber vermutlich erst zwischen dem dritten und sechsten Jahrhundert n. Chr. zusammengestellt worden. Unter anderem finden sich darin Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Welt, in deren Mittelpunkt der Ausdruck *chēng* 稱 (Abwägung; Urteil) steht:

名稱者別彼此而檢虛實者也。

„Fasst man ein ‚Urteil‘ in Namen, so überprüft man, ob es leer (falsch) oder gehaltvoll (wahr) ist, indem man [die Positionen des] Dort (Anderen, Gegenüber) und Hier (Ich, Selbst) scheidet.“⁸

Dieser Stelle folgen Beispiele für zwei Klassen von Namen: Namen, deren Korrektheit durch das Gegenüber bestimmt ist, und Namen, deren Richtigkeit vom Ich abhängt. Als Beispiele für die erste Gruppe werden *Eigenschaftswörter* wie *xián* 賢 (tüchtig) und

⁷ Bertrand Russell hält 1924 in seinem Essay „Logical Atomism“ fest, die Betonung der Subjekt-Prädikat-Struktur und damit die Fixierung auf eine Substanz-Attribut-Metaphysik in der europäischen Philosophie ergebe sich in einem „natürlichen Schluss“ aus der Syntax der indoeuropäischen Sprachen (Russell 1956: 330f.). Die an diese Vorstellung über die defizitäre Natur der Alltagssprache anschließende Sprachkritik, die John E. Joseph als „metaphysical garbage theory“ bezeichnet, betont den verzerrenden Einfluss der Sprache auf das Denken und sieht ihre eigene Aufgabe in der Aufdeckung dessen, was durch die Sprache verschleiert wird. Joseph dokumentiert, dass Sapir und Whorf mit dieser Auffassung und ihrer Kritik an der aristotelischen Subjekt-Prädikat-Logik vertraut waren (siehe Joseph 1996: 375–383; 385–389).

⁸ *Yīn Wénzǐ*, „Dàdào shàng“, 1/2/4. Vgl. die Übersetzungen von Möller und Daor: „Die Namen und die Bestimmungen unterscheiden jenes und dieses, stellen das Leere und das Tatsächliche fest“ (Möller 1994: 51); „Names* and referrers* separate ‚this‘ from ‚that‘ and the empty (unreal) from the full (real)“ (Daor 1974: 109).

bù xiào 不肖 (unnützlich) oder *shàn* 善 (gut) und *è* 惡 (schlecht) genannt. Die Beispiele für die zweite Gruppe sind Wörter, die ein zweistelliges *Verhältnis* ausdrücken. Es handelt sich einerseits um Einstellungsverben wie *qīn* 親 (lieben) oder *shū* 疎 (ablehnen), andererseits um Handlungsverben wie *shǎng* 賞 (belohnen) oder *fá* 罰 (strafen). Diese Unterscheidung stellt einseitige Eigenschaftswörter zweistelligen Verhältniswörtern entgegen: „Jemand *ist tüchtig*“ (tx) gegenüber „ich *liebe* Wohlklang“ (l {x, w}). Diesen strukturellen Merkmalen gesellt der Text anhand des Beispielsatzes „[Jemand] mag Rinder“ (*hào niú* 好牛) semantische Aspekte hinzu:

好則物之通稱。牛則物之定形。以通稱隨定形，不可窮極者也。

„Demnach steht hier ‚mögen‘ für ein durchdringendes ‚Urteil‘ über Dinge. ‚Rind‘ steht für eine feste Gestalt von Dingen. Im durchdringenden ‚Urteil‘ folgt man der festen Gestalt. Dabei lässt sich kein letzter Punkt erreichen.“⁹

Das Wort in der Satzposition des „Hier“ bzw. „Ich“ bestimmt den Charakter des „Urteils“; das Wort in der Position des „Dort“ definiert den Gegenstand des „Urteils“ hinsichtlich dessen „Gestalt“ oder „Körper“. In ihrer gegenseitigen Verknüpfung begründen die beiden Wörter das „Urteil“. Dem Tätigkeits- oder Einstellungsverb in der Position des „Ich/Hier“ fehlt ein inhärentes Individuierungsprinzip: Für sich genommen bleibt der zugehörige Begriff daher unbestimmt. Seine Bestimmung, genauer: sein Individuierungsprinzip, verdankt er dem Wort in der Gegenstandsposition. Wenn das „unbegrenzte“ Wort „mögen“ in der Position des „Ich/Hier“ mit dem „begrenzenden“ Wort „Rind“ in der Gegenstandsposition verbunden wird, „borgt“ es sich von letzterem auch dessen Individuierungsprinzip aus. „Mögen“ durchdringt eben dadurch Gegenstände mit Rindergestalt. Möglich, dass sich in dieser Beschreibung eine Intuition niederschlägt, was man in der modernen Sprachwissenschaft etwa mit dem Valenzbegriff beschreibt, die Einsicht also, dass es in der Bedeutung der Wörter für Handlungen und Einstellungen liegt, dass sie Leerstellen eröffnen, die von Gegenstandswörtern besetzt werden können. Wenn sich in einem „Urteil“ das Gegenstandswort mit dem Einstellungs- oder Tätigkeitswort verbindet, so wird letzteres dadurch in zweifacher Hinsicht bestimmt: Unter einem semantischen oder qualitativen Gesichtspunkt übernimmt es dessen Individuierungsprinzip, in quantitativer Hinsicht erstreckt es sich über die Extension des Begriffs in der Gegenstandsposition. Dass das „Urteil“ unendlich ist, lässt sich so verstehen, dass die nun mit einem Individuierungsprinzip versehene Satzformel „Rinder mögen“ das Verhältniswort in der ersten Position („mögen“) auf alle potentiell unendlich vielen neu eintretenden Fälle von „Rind“ bezieht. „Rind“ fungiert somit als Universale, nicht als Partikuläres.

⁹ *Yin Wenzǐ*, „Dàdào shàng“, 1/2/8f. „Für gut erachten‘, das ist eine übergreifende Bestimmung von Dingen. ‚Ochse‘, das ist eine Feststellung der Form von Dingen“ (Möller 1994: 52); „to like‘ is a general referrer* to things, and ‚oxen‘ is a definite shape* of a thing“ (Daor 1974: 110).

設復言好馬，則復連于馬矣。則好所通無方也。設復言好人，則彼屬於人也。則好非人，人非好也。

„Angenommen wir sagen nun zusätzlich ‚Pferd mögen‘, dann ist [dieses ‚mögen‘] zusätzlich auch schon mit ‚Pferd‘ verknüpft, so dass das, was von diesem ‚mögen‘ durchdrungen wird, ohne [eindeutige] Abgrenzung ist. Angenommen wir sagen weiter ‚Mensch mögen‘, dann ist das Andere/der Gegenstand etwas, das ‚Mensch‘ zugeordnet wird, so dass ‚mögen‘ nicht [deckungs]gleich [mit] ‚Mensch‘ ist, und ‚Mensch‘ nicht [deckungs]gleich [mit] ‚mögen‘.“¹⁰

Die Gegenstandsposition im Satz kann in weiteren „Urteilen“ durch andere Wörter als „Rind“ besetzt sein. Dadurch erweitert sich schrittweise die Reichweite des Begriffs „mögen“. Durch die sukzessive Verknüpfung mit verschiedenen „festen Gestalten“ verliert er seine Bestimmtheit oder Eindeutigkeit in zweifacher Hinsicht: zum einen ist er intensional nicht mehr ausschließlich auf das Unterscheidungskriterium „Rind“ bezogen, zum anderen erstreckt er sich nicht mehr nur auf die Extension der Rinder, sondern zusätzlich auch auf jene der Pferde und Menschen. Der Begriff „mögen“ umfasst damit alle Gegenstände, die entweder Rind, Pferd oder Mensch sind – die Disjunktion dieser Begriffe.

Aus dem Gesagten geht klar hervor, dass im *Yin Wénzǐ* ein zumindest in Ansätzen systematisierendes Sprachdenken vorliegt, das nicht vom Subjekt-Prädikat-Satz ausgeht, sondern von aktiven Handlungsverben und emotiven Verben des Dafürhaltens, die formal einer zweistelligen Relation entsprechen. Dabei wird der erste Gegenstand der Relation sprachlich gar nicht expliziert und – womöglich aus ebendiesem Grund – auch nicht als variierbar konzipiert. Er wird mit dem Zentrum des Zeigfelds gleichgesetzt, sei es das örtliche „Hier“ (*cǐ* 此) oder das personale „Ich“ (*wǒ* 我). Dass das *Yin Wénzǐ* die Handlungs- und Emotionsverben, die in der ersten Position des „Urteils“ erscheinen, mit dem Begriff des „Hier“ oder „Ich“ bezeichnet, rührt daher, dass es sie dem „Ich“ unterordnet, nicht, dass es sie mit diesem gleichsetzt. Die zweite Position im Urteil steht dagegen für den Gegenstand, dem gegenüber jeweils Stellung bezogen wird. Es ist dies ein Wort, das für einen Eigenschaftsbegriff steht, sei es, wie im obigen Beispiel, ein Begriff, der sein Individuierungsprinzip schon in sich trägt, also „Rind“, „Pferd“, „eckig“, oder „rund“, sei es ein Begriff, der kein inhärentes Individuierungsprinzip besitzt, etwa „weiß“ oder „schwarz“.

¹⁰ *Yin Wénzǐ*, „Dàdào shàng“, 1/2/9f. „Wenn man wiederum ‚ein Pferd für gut erachten‘ sagt, dann verbindet man (‚für gut erachten‘) mit Pferden. Doch ist das, was durch ‚für gut erachten‘ übergreifend (bestimmt wird), nicht kompatibel. Wenn man wiederum ‚einen Menschen für gut erachten‘ sagt, dann bezieht sich jenes (‚für gut erachten‘) auf Menschen. Doch ‚für gut erachten‘ ist nicht ‚Mensch‘, ‚Mensch‘ ist nicht ‚für gut erachten‘ (Möller 1994: 52); „Suppose we repeat (the referring*) saying ‚to like horses‘, then the repeated referrer* is connected to ‚horses‘. The generality of ‚to like‘ is, then, unbounded (by the particular object it happens to be attached to). Suppose we repeat it saying ‚to like men‘, then the repeated referrer* belongs to ‚men‘. Thus, ‚to like‘ is not ‚men‘ and ‚men[‘] is not ‚to like‘ [...]“ (Daor 1974: 110).

Schon diese eher oberflächliche Betrachtung zeigt: Das *Yīn Wénzǐ* gelangt in seinen Kategorisierungen zu Unterscheidungen, die sich von jenen etwa des Aristoteles unterscheiden (wenngleich sie sich genau wie jene prädikatenlogisch problemlos erfassen lassen).

Erstens: Das deiktische „Hier“ wird mit dem sprechenden, oder genauer: urteilenden Ich gleichgesetzt. Es bleibt indexikalisch und kontextbezogen. Es gibt damit nicht Anlass zur Abstraktion eines allgemeinen Substanzbegriffs.

Zweitens: Wörter für Gegenstände und Eigenschaften werden in einem ersten Schritt gleichbehandelt: Sie erscheinen beide in der Position des direkten Objekts eines Verbs. Bei Wörtern an dieser Stelle wird die Trennlinie nicht zwischen Substantiven und Adjektiven gezogen, sondern zwischen Wörtern mit inhärentem Individuierungsprinzip, und Wörtern ohne ein solches. Was unterschieden wird, ist das, was der britische Philosoph Peter F. Strawson (1919–2006) einmal als *sortal universals* (Art-Universalien)¹¹ und *universal features* (Grundzug-Universalien) bezeichnet hat, nicht Substantive und Adjektive (Strawson 1959: 168, 202).

Drittens: Das Interesse des *Yīn Wénzǐ* beschränkt sich nicht auf eine sprachlich adäquate Wiedergabe der Situation als *Sachlage*, sondern sie schließt die Einstellung oder Haltung des Ich zum Anderen, die Situation als *Gemütslage* mit ein.

Gewiss, die systematisierenden Ansätze des *Yīn Wénzǐ* werden nicht sehr weit vorangetrieben und bleiben vielerorts unscharf. Dennoch tragen sie die Spuren der sprachlichen Konstruktionen, mit deren Hilfe sie formuliert wurden. Was Roetz mit Leo Weisgerber (1899–1985) sagt, dass „die Rasterung und die Konstitution der Welt für die Mitglieder der einzelnen Sprachgemeinschaften nicht in allen Teilen dieselbe ist“ (Roetz 2006: 29), stimmt *a fortiori* für Versuche systematisierender Reflexion auf Sprache, deren Ausgangspunkt Sprecherintuitionen verschiedener natürlicher Sprachen bilden. Selbst wenn man der Auffassung Redings und anderer einer scharfen Unterscheidung von Grammatik und Logik nicht folgen mag, ist es doch an dieser Stelle einsetzender Reflexion, an der ein Bewusstsein der Rolle, die die eigene Sprache für den Weltbezug spielt, zuallererst erwacht. Dieses Sprachbewusstsein erlaubt es, prominente sprachliche Bauprinzipien selektiv zu systematisieren und zu verallgemeinern. Die Sprache mag damit beeinflussen, wie kategoriale Strukturen *erfasst* werden. Das ist aber etwas ganz Anderes als die Festlegung ontologischer Kategorien oder Referenzschemata (Reding 1986: 371). Redings optimistische Auffassung, kategoriale Strukturen könnten durch eine kritische Reflexion auf die Sprache „entdeckt“ und „offengelegt“ werden, teile ich indessen nicht. Wie Arthur Stanley Eddington (1882–1944) gezeigt hat, ist das Alltagsverständnis der physikalischen Gegenstände dem, was die Theorien der Physik dazu sagen, oft diametral entgegengesetzt. Traditionelle Kategorisierungen beruhen aber auf einem intuitiven Verständnis der Gegenstände, sie gehören, um Eddingtons Bild aufzugreifen, zum Reich des „gewöhnlichen“

¹¹ Die Übersetzungen „Art-Universalien“ und „Grundzug-Universalien“ für *sortal universals* bzw. *universal features* stammen von Scholz (1972).

Tisches, nicht des „wissenschaftlichen“.¹² Sie mögen allenfalls etwas darüber aussagen, welche Art von Weltbezug sich für den Menschen bewährt hat. Unmittelbare Rückschlüsse auf den Aufbau der Welt erlauben sie nicht. Wohl kann man das, was Wilfrid Sellars (1962: 40f.) das „manifeste Weltbild“ nennt, als konstitutiv dafür ausweisen, dass das wissenschaftliche Bild verständlich bleibt: Ein reduktiver Naturalismus beraubt sich letztlich der Grundlagen, den Sinn des eigenen Unterfangens überhaupt verstehen zu können. Doch wengleich das manifeste Weltbild damit vermutlich die unhintergehbare Voraussetzung der Naturwissenschaft ist, heißt dies nicht, dass es uns als solches schon etwas über die Natur sagen kann.

Literaturverzeichnis

A. Quellen

- Gōngsūn Lóngzǐ* = Ho Che Wah 何志華 (Hg.) (1998): *Gōngsūn Lóngzǐ zhúzi suǒyǐn* 公孫籠子逐字索引 / *A Concordance to the Gongsunlongzi*. (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Philosophical works; 35). Xiānggǎng: Shāngwù Yìnshūguǎn.
- Lǎozǐ zhù* = Wáng Bì 王弼 (1996): *Lǎozǐ zhù* 老子注. (Zhūzǐ jíchéng 諸子集成; 3). Shànghǎi: Shànghǎi Shūdiàn Chūbǎnshè.
- Liúzi* = Liú Zhòu 劉晝 (1998): *Liúzi jiàoshì* 劉子校釋. Hg. Fù Yàshù 傅亞庶. Běijīng: Zhōnghuá Shūjú.
- Yīn Wénzǐ* = Ho Che Wah 何志華 (1998): *Yīn Wénzǐ zhúzi suǒyǐn* 尹文子逐字索引 / *A Concordance to the Yinwenzi*. (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Philosophical works; 34). Xiānggǎng: Shāngwù Yìnshūguǎn.

B. Sekundärliteratur

- Austin, J[ohn] L[angshaw] (1962): *Sense and Sensibilia*. Hg. Geoffrey James Warnock. Oxford: Clarendon Press.
- Benveniste, Émile (1958): „Catégories de pensée et catégories de langue“. In: *Les études philosophiques* 13: 419–429.
- Daor, Dan (1974): *The Yin Wenzi and the renaissance of philosophy in Wei-Jin China*. Dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London.
- Eddington, A[rthur] S[tanley] (1928): *The Nature of the Physical World. Gifford Lectures 1927*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹² Eddington spielt in seiner Einleitung zu *The Nature of the Physical World* mit einem einprägsamen Bild: Er bemerkt, er habe das Manuskript dazu auf zwei verschiedenen Schreibtischen verfasst, dem gewöhnlichen, der ihm seit seiner Kindheit vertraut sei, und dem wissenschaftlichen, den er erst durch sein Studium der Physik kennengelernt habe: Während der erste Tisch solide und unbewegt sei, den Raum fülle und eine Farbe besitze, sei am zweiten nichts Festes, er schwinde und bestehe hauptsächlich aus leerem Raum.

- Fraser, Chris (2007): „Language and Ontology in Early Chinese Thought“. In: *Philosophy East & West* 57.4: 420–456.
- Graham, Angus Charles (1959): „„Being‘ in Western Philosophy Compared with *Shih/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy“. In: *Asia Major* 7: 79–112.
- (1965a): „Two Dialogues in the *Kung-sun Lung-tzu*. ‚White Horse‘ and ‚Left and Right““. In: *Asia Major* 11.2: 128–152.
- (1965b): „„Being‘ in Linguistics and Philosophy. A Preliminary Inquiry“. In: *Foundations of Language* 1: 223–231.
- (1967): „„Being‘ in Linguistics and Philosophy“. In: Verhaar, John W. M. (Hg.): *The Verb ‚be‘ and its Synonyms. Foundations of Language, Supplementary Series*. Dordrecht: D. Reidel, S. 225–233.
- (1989): „The Relation of Chinese Thought to the Chinese Language“. In: Ders.: *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle (Ill.): Open Court, S. 389–428.
- Hansen, Chad (1983): *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (1985): „Chinese Language, Chinese Philosophy, and ‚Truth““. In: *Journal of Asian Studies* 44.3: 491–519.
- Harbsmeier, Christoph (1989): „Marginalia Sino-logica“. In: Allinson, Robert E. (Hg.): *Understanding the Chinese Mind*. Hong Kong: Oxford University Press, S. 125–166.
- (1998): *Language and Logic*. (Science and Civilisation in China; 7.1). Hg. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humboldt, Wilhelm von (1836): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, F. Dümmler.
- Indraccolo, Lisa (2010): *Gongsun Long and the Gongsun Longzi: authorship and textual variation in a multilayered text*. Dissertation, Università Ca’ Foscari (Venedig).
- Joseph, John E. (1996): „The immediate sources of the ‚Sapir-Whorf hypothesis““. In: *Historiographia Linguistica* 23.3: 365–404.
- Kandel, Jochen E. (1974): *Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition. Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China*. Dissertation, Julius-Maximilians-Universität (Würzburg).
- Kemp, Gary (2012): *Quine versus Davidson. Truth, Reference, and Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Koerner, Konrad E. F. (1992): „The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographic Essay“. In: *Journal of Linguistic Anthropology* 2.2: 173–198.
- Mithun, Marianne (2000): „Noun and verb in Iroquoian languages: Multicategorisation from multiple criteria“. In: Vogel, Petra M. / Comrie, Bernard (Hg.): *Approaches to the Typology of Word Classes*. Berlin: Mouton de Gruyter, S. 397–420.
- Möller, Hans-Georg (1994): *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*. Aachen: Shaker Verlag.
- Quine, W[illard] V[an] O[rman] (1960): *Word and Object*. Cambridge (Mass.): Massachusetts Institute of Technology Press.

- Reding, Jean-Paul (1986): „Greek and Chinese categories: A reexamination of the problem of linguistic relativism“. In: *Philosophy East & West* 36.4: 349–374.
- Roetz, Heiner (1993): „Validity in Chou Thought: On Chad Hansen and the Pragmatic Turn in Sinology“. In: Lenk, Hans / Paul, Gregor (Hg.): *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. Albany (N. Y.): State University of New York Press, S. 69–112.
- (2006): „Die chinesische Sprache und das chinesische Denken. Positionen einer Debatte“. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 30: 9–38.
- Russell, Bertrand (1956): „Logical Atomism“. In: Marsh, Robert Charles (Hg.): *Logic and Knowledge – Essays 1901–1950*. London: George Allen & Unwin, S. 323–343 [Erstveröffentlichung in Muirhead, J[ohn] H[enry] (Hg.) (1924): *Contemporary British Philosophy: Personal Statements, series 1*. London: George Allen & Unwin, S. 356–383.]
- Sasse, Hans-Jürgen (1988): „Der irokesische Sprachtyp“. In: *Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 7.2: 173–213.
- (1993): „Das Nomen – eine universelle Kategorie?“. In: *Sprachtypologie und Universalienforschung* 46.3: 187–221.
- (1999): „Lexicological and lexicographic problems of word families in Cayuga“. In: *Sprachtypologie und Universalienforschung* 52.3–4: 320–334.
- Schlieter, Jens (2000): *Versprachlichung – Entsprachlichung: Untersuchungen zum Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*. Köln: edition chōra.
- Sellars, Wilfrid (1962): „Philosophy and the Scientific Image of Man“. In: Colodny, Robert G. (Hg.): *Frontiers of Science and Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, S. 35–78.
- Strawson, Peter F[rederick] (1959): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- (1972): *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*. Übers. Freimut Scholz. Stuttgart: Reclam.
- Suter, Rafael (2008): „Das ungenannte ‚Subjekt‘: Die Ambiguität einer Konstruktion im Altchinesischen. Nachdenken über Sprechen und Handeln im *Gongsunlongzi* und *Yinwenzi*“. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 19: 37–59.
- Weber, Ralph (2013): „Why Talk About Chinese Metaphysics?“. In: *Frontiers of Philosophy in China* 8.1: 99–119.
- Whorf, Benjamin Lee (1956): *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Hg. John B[issell] Carroll. Cambridge (Mass.): Massachusetts Institute of Technology Press.
- Zhāng Dōngsūn 張東蓀 (1946): *Zhīshì yǔ wénhuà 知識與文化*. Shànghǎi: Shāngwù Yīnshūguǎn.