„Li“ und „Shi“
als ontologische Antwort auf das Humesche Kausalitätsproblem innerhalb des Induktionsproblems in Jin Yuelins Werk *Lun Dao*

Dissertation
zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie
im Fachbereich Orientalistik
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Yvonne Schulz Zinda

aus Guayaquil

Hamburg 2001

Als Dissertation angenommen vom Fachbereich Orientalistik der Universität Hamburg aufgrund der Gutachten von

1. Gutachter: Prof. Dr. Michael Friedrich

2. Gutachter: Prof. Dr. Hans Stumpfeldt

Datum der Disputation: 07.08.2001

Danksagung

Die vorliegende Arbeit hat mehrere Stationen durchlaufen. Zunächst bedanke ich mich bei Prof. Dr. Wolfgang Bauer, der mir in meinem Studium das Interesse und die Neugierde an der Sinologie vermittelte. Leider konnte er nur noch die Anfänge dieser Arbeit miterleben, bevor er sich auf eine Reise ganz anderer Art begab.

Prof. Dr. Michael Friedrich bin ich zu besonderem Dank verpflichtet, da er die weitere Betreuung dieser Arbeit freundlicherweise übernahm und in der Hauptsache begleitete. Durch seinen steten Ansporn wurde ich dazu angehalten, immer wieder neuen Wege und möglichen Windungen im Denken Jin Yuelins nachzugehen. Des weiteren bin ich Prof. Dr. Michael Lackner für die inspirierende Mitarbeit an dem Projekt über Chinesisch als Wissenschaftssprache verbunden, besonders auch meinen Kollegen Joachim Kurtz und Dr. Iwo Amelung. Ich danke Anja und Christoph Zuncke, Dr. Mathias Obert, Christine Wollowski, Prof. Dr. Anne Cheng, Dr. Joël Thoraval, Prof. Dr. Martine Nida-Rümelin, Prof. Dr. Wolfgang Carl, Prof. Dr. Olaf Müller, Sandra Kanese, Tobias Klauk, Silke Geffcken, Martina Schenk und Christina Berninger.

Meine Familie war mit Verständnis dabei. Zuletzt danke ich Olaf Kuschniok für das geduldige Verstehen meiner Arbeit “aus westlicher Perspektive” sowie für alles andere.

EINLEITUNG **1**

Biographie **6**

1. PRÄLIMINARIEN **14**

1.1 „Humes Herausforderung“ **14**
1.1.1 Das Induktionsproblem 17
1.1.2 Jins Kritik an Hume 20
1.1.3 Jins Antwort auf das Induktionsproblem vor dem Hintergrund von Russell 34
Zusammenfassung 41

1.2 Bemerkungen zu Stil und Begrifflichkeit in Jin Yuelins Werk **43**
1.2.1 Stilmittel 44
1.2.2 Jins „Spiel“ mit den Begriffen 50
1.2.3 Jins Vorstellung der emotionalen Interpretation 55
1.2.4 Das Beispiel „*Neng*“ 61

1.3 Einführung in *Lun Dao* **68**
1.3.1 Philosophischer Rahmen 68
1.3.2 Gliederung und Aufbau von *Lun Dao* 73

2. JINS ONTOLOGISCHE ANTWORT AUF DAS KAUSALITÄTSPROBLEM IN *LUN DAO* **85**

2.1 Das *Dao* in seiner Vielheit **92**
2.1.1 Die notwendige Prämisse des Seienden: Formhaftigkeit - Potentialität 95
2.1.2 Modi und Bedingungen in der Verwirklichung von Möglichkeiten 108

2.2 Die Verwirklichung von Individuen in der arational apriorischen Welt **116**
2.2.1 Konkretisierung und Individualisierung der Verwirklichungen 118
2.2.2 Die Partikularisierung der Verwirklichungen und die raum-zeitliche Plazierung 127
2.2.3 Universale und partikulare Eigenschaften der Individuen 132
2.2.4 Die Meta-Regelmäßigkeit der arational apriorischen Welt 145

2.3 Der zeitliche Fluß der Individuen in der arational apriorischen Welt und seine Richtung **166**
2.3.1 Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen im zeitlichen Fluß 166
2.3.2 Die evolutionäre Entwicklung der Individuen und Klassen 194

2.4 Der Sinn und der Ursprung des Verwirklichungsprozesses **213**

2.4.1 Das Grenzenlose 213
2.4.2 Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen im Verwirklichungsprozeß 217
2.4.3 Das Höchste Äußerste 230
2.4.4 *Dao* als Einheit: Das Grenzenlose sowie das Höchste Äußerste zusammen 234

SCHLUßWORT 240

ANHANG I 243

***Lun Dao*, Kapitel 8, Absatz 8.7: 243**

ANHANG II 247

Übersetzung der Kapitelüberschriften und Resumée der Kapitel von *Lun Dao* 247
Lun Dao Kapitel 1: *Dao*, Formhaftigkeit - Potentialität 247
Lun Dao Kapitel 2: Die Verwirklichung der Möglichkeit 251
Lun Dao Kapitel 3: Die Individualisierung der Verwirklichung 255
Lun Dao Kapitel 4: Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften 259
Lun Dao Kapitel 5: Raum-Zeit und das Besondere 263
Lun Dao Kapitel 6: Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen 269
Lun Dao Kapitel 7: Gelegenheit (*ji*) und Vorbestimmung (*shu*) 275
Lun Dao Kapitel 8: Das Grenzenlose (*wuji*) und das Höchste Äußerste (*taiji*) 281

ANHANG III 288

Grafiken 288
Grafik 1: Ebenen der Meta-Regelmäßigkeit 288
Grafik 2: Vereinfachtes Schema der unterschiedlichen Sichtweisen 289
Grafik 3: Die zwei Hälften der Welt 290
Grafik 4: Welt mit und ohne Sichtweise 291
Grafik 5: Verhältnis der absoluten raum-zeitlichen Einheiten zueinander 292
Grafik 6: Kosmologisches Gesamtkonzept des Verwirklichungsprozesses 293

ANHANG IV 294

Glossar der von Jin verwendeten Begriffe und Namen 294
Glossar der Begriffe und Ausdrücke 294
Glossar der Namen 305

ANHANG V 305

Bibliographie der angeführten Schriften 306

Einleitung

> ...philosophy is frankly a form of play. We may be playing it with a naivety that is at once amusing and exasperating to the experts, but we are trying as far as possible to play the game according to the rules. With either success or failure we are not concerned, for the result with us does not count half as much as the process. That is where play is one of the most serious activities in life. Other activities have too often some kind of axe to grind. Politics is a sphere where people aim at power, finance and industry are spheres where people aim at wealth. Patriotism is sometimes a matter of economics, philanthropy is for some person the only road to fame, science and art, literature and philosophy, may have behind them mixed motives, but a game of solitaire in a dingy garret is the pure expression of a soul abandoned to the stream of life.[1]

Mit dieser Haltung zur Philosophie legitimiert Jin Yuelin in seinen „Prolegomena“ aus dem Jahr 1927 sein ehrgeiziges Vorhaben, das sich in seine Ontologie *Lun Dao* und seine Erkenntnistheorie *Zhishi lun* teilt.[2] Jin Yuelin betrachtet die Philosophie als ein Spiel. Dieses Spiel wird allerdings nach den Regeln philosophischer Argumentation gespielt, an die sich Jin streng hält. Er geht stringent vor, verwendet seine Begriffe allgemein konsistent und ist stets um Kohärenz bemüht. Das Werk Jin Yuelins besticht durch die Klarheit seines Ausdrucks und den logischen Aufbau seiner drei Hauptwerke, nimmt man das Lehrbuch der *Logik* (*Luoji*)[3] hinzu. So ist Jin vor allem als Philosoph aus China und nicht als chinesischer Philosoph zu betrachten, der „chinesische Philosophie“ betreibt.

Anders als viele seiner Zeitgenossen, etwa Philosophen wie He Lin, Hu Shi oder Feng Youlan, die ein mehr oder minder „patriotisches“ Anliegen zur Integration der traditionellen chinesischen Philosophie mit westlichen Fragestellungen und Methoden verfolgten, ging es Jin stets um die Philosophie in ihrer Universalität. Er verfolgt in seinen beiden Hauptwerken und in seinen Aufsätzen, zumindest denen aus der ersten Phase seines Schaffens bis 1949, in diesem Sinne kein übergeordnetes politisches oder ideologisches Ziel. Ein in den philosophischen Ansätzen vergleichbarer Zeitgenosse Jins ist Hong Qian, ebenfalls Logiker und Anhänger der analytischen Schule, jedoch des Wiener Kreises um Carnap und Schlick. Er verfaßte 1934 in Wien bei Schlick seine Dissertation über „Das

---

[1] Jin Yuelin (1927). „Prolegomena“, in: Jin Yuelin. *Jin Yuelin wenji* (Schriftensammlung von Jin Yuelin). Hg. v. Zhou Liquan, Lanzhou: Gansu Renmin chubanshe, 1995, Bd. 1-4 [im folgenden JYLWJ], Bd. 1, 233-282: 282.

[2] Jin Yuelin. *Lun Dao* (Über Dao), Beijing: Shangwu yinshuguan, 1987 [im folgenden LD]; Jin Yuelin. *Zhishi lun* (Erkenntnistheorie), Beijing: Shangwu yinshu guan, 1996 (2. Aufl.) [im folgenden Zsl].

[3] Jin Yuelin. *Luoji* (Logik), Beijing: Sanlian shudian, 1982 (4. Aufl.) [im folgenden Lj].

Kausalproblem in der heutigen Physik".[4] Doch setzte sich Hong Qian zumeist mit den Werken des Wiener Kreises auseinander, während Jin dagegen über seine Kritik an Hume und den analytischen Philosophen seiner Zeit hinaus gehend versuchte, in seinem Werk ein eigenes System zu schaffen.

Jin nennt selbst zwei wesentliche Einflüsse für sein Denken: zum einen Russell, der allgemein durch seine Vortragsreise 1920 nach China einen großen Einfluß unter den chinesischen Intellektuellen ausübte.[5] In diesem Zusammenhang ist Zhang Shenfu zu nennen, der an der Peking Universität Russells Philosophie unterrichtete und als ein anerkannter Spezialist galt und mit dem Jin in Kontakt gestanden hat.[6] Wie Jin in seiner Einleitung zu *Lun Dao* schreibt, war auch die Induktion ein 'heißes Thema' in der Zeit. Die Induktion ist Grundlage und Methode der Naturwissenschaften und galt in China als Schlüssel zu den westlichen Wissenschaften und dem westlichem Denken. Das von Hume aufgeworfene Induktionsproblem und seine Lösung ist in Jins Hauptwerken sowie zahlreichen Aufsätzen als Leitfaden seines Denkens anzusehen.

In einer ersten Betrachtung zu Jin Yuelin wäre es nicht angemessen, doxographisch an Jins Werk heranzugehen und eine sekundäre Fragestellung von außen heranzutragen.[7] So wird in der vorliegenden Arbeit Jins ontologische Antwort zu einem Aspekt des Induktionsproblems, dem Kausalitätsproblem, welches

---

[4] Anläßlich einer Diskussion um Feng Youlans *Xin zhilun* (Neue Methodologie) von 1946, das er wegen seines metaphysischen Standpunktes kritisierte, kam Hong Qian u.a. mit Jin Yuelin in Kontakt. Brière, O. *Fifty years of Chinese philosophy 1898-1950*. Aus dem Französischen von Laurence G. Thompson, London: George Allen & Unwin Ltd., 1956, 100.

[5] Außerdem Brière, *Fifty years of Chinese philosophy*, 26ff. Xu Yanzhi übersetzte Russells Aufsatz „Logic as essence of philosophy", der im ersten Heft der einflußreichen Zeitschrift *Xinchao* (New Tide) im Januar 1919 erschien. Er übertrug weiterhin Russells *Problems of philosophy* ins Chinesische, das im Aprilheft (1919) der *Xinchao* veröffentlicht wurde (Schwarcz, Vera. The chinese enlightenment. Intellectuals and the legacy of the May fourth movement of 1919. Berkeley: University of California Press, 1986, 71, 103).

[6] Zu Zhang Shenfu: Brière, 26. Des weiteren Huang Jiande. *Xifang zhexue dongjian shi* (Die Geschichte der Transmission der westlichen Philosophie in den Osten), Bd. 1 (unveröffentlichtes Manuskript in zwei Bänden von 1990), 266ff. Zhang Shenfu übersetzte einige Werke von Russell und verfaßte daneben eine Vielzahl von Artikeln, u.a. zu Russells logischem Atomismus und zu seiner politischen Philosophie in der Zeitschrift, *Xin qingnian* (New Youth) im Jahr 1920 (Huang Jiande, 269, 273, 277). Jin erwähnt Zhang Shenfu in *Lun Dao* allerdings nicht im Kontext von Russells Philosophie, sondern dafür, daß Zhang Shenfu ihm die indische, genauer die buddhistische, Vorstellung des „*ruru*" nahe gebracht habe (LD, 19 (1.2). Zum Begriff „*ruru*" vgl. die Ausführungen zu *Dao* in Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit.

[7] Rorty schlägt in seinem Aufsatz zur Philosophiegeschichtsschreibung vier methodische Ansätze vor: 1.) die historische oder rationale Rekonstruktion, in der die Philosophen in einem bestimmten Kontext betrachtet werden, 2.) die Geistesgeschichte, die zur Kanonbildung führt, 3.) die Doxographie, die die Philosophen unter einer bestimmten von außen herangetragenen Fragestellung betrachtet, 4.) die „intellectual history", die Philosophen einer Zeit in einen erweiterten sozialen, politischen und ökonomischen Kontext stellt, in dem auch Intellektuelle und philosophische Randfiguren eine Rolle spielen. Sie hat zum Ziel, ein Bild über die intellektuelle Situation zu geben (Rorty, Richard. „The historiography of philosophy: four genres", in: Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (Hgg.). *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 49-75).

im wesentlichen an *Lun Dao* gebunden ist, nachgezeichnet werden. Die Antwort auf diesen Aspekt wurde als Mittelpunkt dieser Arbeit gewählt, da sie sprachphilosophisch innovativer ist als die Antwort auf den erkenntnistheoretischen Aspekt des Problems, die im wesentlichen an Russell und andere westliche Zeitgenossen angelehnt ist.

In westlicher Sprache gibt es bisher keine Monographien oder größeren Aufsätze zu Jin Yuelin.[8] So ist es im Rahmen dieser Arbeit unumgänglich, gleichzeitig *Lun Dao* als Werk eingehend vorzustellen. Der Blickwinkel und das Ziel der Darstellung konzentrieren sich dabei stets auf die Antwort, die Jin auf das Kausalitätsproblem gibt. Die analytische Darstellung von *Lun Dao* wird weder im Sinne einer geistesgeschichtlichen Abhandlung betrieben, die Jin einen Platz in dem philosophischen Kanon einzuräumen sucht, noch im Sinne einer von Rorty vorgestellten „intellectual history", die den sozialpolitischen Kontext der Zeit berücksichtigt. Eine geistesgeschichtliche Einordnung erscheint bei Jin verfrüht.[9] Eine Betrachtung der zeitgeschichtlichen Einflüsse und vor allem der Rezeptionsgeschichte des Westens auf Jins Werk ist im einzelnen untersuchenswert, wäre jedoch entgegen Jins Intention, Philosophie vor allem mit einem universalistischen Anspruch zu betreiben. So wird *Lun Dao* unter dem besagten Blickwinkel in seinem Kontext rekonstruiert. Darüber hinaus werden *Zhishi lun*, das inhaltlich mit *Lun Dao* ein Ganzes bildet, und Jins relevante Aufsätze ergänzend hinzugezogen. Im Schlußwort wird andeutungsweise eine rationale Rekonstruktion ebenfalls im Sinne Rortys vorgenommen, indem Jins Antwort auf Humes Kausalitätsproblem im Kontext von anderen Antworten betrachtet und die Frage beleuchtet wird, welche Art von Antwort Jin schließlich gefunden hat.[10] Es wird hier bewußt von der Antwort auf das Kausalitätsproblem gesprochen, im Gegensatz zu der Lösung, die finaler und erfolgreicher anmutet. Das Kausalitätsproblem ist bisher auch im Westen nicht gelöst und erscheint auch nicht lösbar. Jin gibt jedoch mit seiner Antwort eine ganz eigene Sicht auf das Wesen des Problems.[11]

---

[8] Bisher sind in westlicher Sprache keine Monographien und größeren Aufsätze zu Jin Yuelin veröffentlicht worden (Vgl. allgemein: Brown, Stuart (Hg.). *Biographical dictionary of twentieth-century Philosophy*, London: Routledge, 1996, 379-380; Brière, *Fifty years of chinese philosophy*, 85-88; zu Jins Logik nach 1949: Schumann, Robert. *Die formale Logik und ihr Verhältnis zum dialektischen Materialismus. Eine philosophische Debatte in der Volksrepublik China* (Dissertation vorgelegt an der Universität zu Bonn), 1977, 28ff, 128ff); besonders zu Jins Erkenntnistheorie: Jin, Depu. *Die Entwicklung der Wissenschaftstheorie in China*. München, Dissertation, 1992.

[9] Möller und Zheng Jiadong etwa ordnen, wie viele ihrer chinesischen Kollegen, Jin Yuelins philosophisches System wie auch das von He Lin und Tang Junyi u.a. schon dem neukonfuzianischen System zu (Möller, Hans-Georg / Zheng Jiadong. „Chinesische Philosophie im 20. Jahrhundert", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 24: 2 (1999), 197-209: 201).

[10] Die rationale Rekonstruktion hebt sich von der historischen dadurch ab, daß sie die Philosophen aus ihrem historischen Kontext enthoben und ihre Lösungen in bezug auf ein bestimmtes Problem ohne Berücksichtigung des Kontextes ihrer Zeit betrachtet (Rorty 1984, 55-57).

[11] Jedoch kann man keinesfalls davon sprechen, daß Jin Humes Kausalitätsproblem gelöst hätte, wie Hu Jun, der ebenfalls das Induktionsproblem als wegweisend für Jins Denken ansieht, in seiner et-

Eine weitere Besonderheit von Jins Werk sind seine Begriffe, die in einigen Fällen eindeutig westlich inspiriert, in anderen der Tradition entlehnt sind. Durch die Übersetzung der Begriffe, die zum Teil oder ganz westlichen Ursprungs ist, wird in der vorliegenden Arbeit ein zusätzlicher Bogen zu Jins Ausgangspunkt geschlagen. Denn obwohl Jin gerade in *Lun Dao*, sowie auch in *Zhishi lun,* einige Begriffe der chinesischen Tradition entlieh, ist er doch philosophisch vornehmlich im Westen und besonders in der analytischen Philosophie anzusiedeln. Er war vertraut mit wissenschaftstheoretischen Fragen, wie dem Induktionsproblem und anderen methodischen Fragen, etwa denen von Poincaré, den er zum Anfang seiner „Prolegomena" zitiert. In seiner Erkenntnistheorie erwähnt er weiterhin die Diskussion um den Operationalismus von Bridgman, ebenso wie Diskussionen im Westen um eine neue Physik mit ihren neuen Raum-Zeitvorstellungen, der Relativitätstheorie, der Thermodynamik und der Entropie. In der Logik gilt Jin als der erste in China, der die mathematische Logik einführte, die er in seinem Lehrbuch der Logik mit Auszügen aus Russell und Whiteheads *Principia Mathematica* vorstellt. *Lun Dao* ist von der Typentheorie Russells beeinflußt. In der Logik in bezug auf die Sprachphilosophie stellen Peirce, besonders seine Theorie zu „Typ" und „Vorkommnis" (type/token), die Jin in *Zhishi lun* im Kapitel zur Sprache vorstellt, sowie Wittgenstein, den er im Vorwort zu *Lun Dao* anführt, wichtige Einflüsse dar.

Im folgenden wird zwar in der Interpretation auf mögliche westliche Verbindungen hingewiesen, ebenso wie auf die Verwendung von aus der chinesischen Tradition stammenden Begriffen. Doch würde es Jin nicht gerecht werden, ihn im Rahmen einer möglichen Synthese von „Ost-West" zu betrachten. Er distanziert sich in seinem Werk wiederholt von der eigenen Tradition. So ist die Synthese nicht sein vornehmliches Ziel. Vielmehr schafft er neue Begriffe aus Konnotationen der traditionellen Wörter und den von ihm beigefügten Bedeutungen. Aus dieser Art von Begriffen konstruiert Jin mit „*li*" und „*shi*" seine ontologische Antwort auf das Humesche Kausalitätsproblem. So differiert Jins Antwort schon begrifflich von denen aus dem Westen.

Da es in westlicher Sprache keine Darstellung von Jins Werken gibt, muß zunächst geklärt werden, wie Jin Begriffe bildet und einsetzt. In der Zeit als Jin seine beiden Hauptwerke verfaßte waren die Übersetzungen von Begriffen der westlichen Philosophie sowie auch anderer Begriffe nicht standardisiert. Deswegen gibt es sehr wenige Lexika.[12] Selbst wenn es im Nachhinein eindeutig ist,

---

was überschwenglichen Abschlußbetrachtung behauptet (Hu Jun. *Jin Yuelin* (Jin Yuelin), Taibei: Dongda tushu gongsi, 1993, 63)

[12] Das in Göttingen/Erlangen angesiedelte Projekt von M. Lackner zur Bildung der Wissenschaftssprache in China zeigt, welche Vielfalt an Begriffen es in dieser Zeit des 19. und Anfang des 20. Jh. gab und weist vor allem auch auf die Schwierigkeiten einer Rückübersetzung der westlichen Texte aus dem Chinesischen hin, wenn der ursprüngliche Text nicht bekannt ist bzw. stark verändert oder gekürzt wurde.

daß Jin auf westliche Begriffe rekurriert, erweist es sich zunächst als schwierig, aus der Umschreibung Jins, teilweise unter Verwendung weiterer unbekannter Begriffe, eine Beziehung zum ursprünglichen Begriff herzustellen. Darüber hinaus bezieht sich Jin zumeist auf die angelsächsiche analytische Philosophie, die ihrerseits ins Deutsche zu übersetzen ist. So wird im Englischen etwa beim Begriff „knowledge“ keine Unterscheidung zwischen dem „Wissen“ und der „Erkenntnis“ gemacht. Auch werden die von Russell verwendeten Begriffe „universals“ und „particulars“ unterschiedlich ins Deutsche übersetzt. Zur besseren Übersicht ist im Anhang ein Glossar zu den von Jin verwendeten Begriffen beigefügt, in der mögliche und eindeutige Übersetzungen in westliche Äquivalente aufgezeigt werden. Jin schafft zudem eine Reihe von eigenen Begriffen.

Die Rezeption von Jins Werk vollzieht sich in der VR China häufig in einem ideologischen und nationalistischen Rahmen der Argumentation. Die chinesischen Werke volksrepublikanischen Ursprungs zu Jin Yuelin stellen zumeist *Zhishi lun*, *Lun Dao* und/oder auch *Luoji* vor, so daß sie aufgrund der Fülle des Materials häufig an der Oberfläche bleiben.[13] Außerdem verlassen sie selten den Rahmen von Jins Text und geben weniger Aufschluß über Jins Methodik und über den westlichen Hintergrund seines Werkes. In der chinesischen Sekundärliteratur, deren Umfang in den achtziger und neunziger Jahren stark anstieg, gibt es im wesentlichen zwei Tendenzen in der Bewertung und Interpretation von Jins Werk. Jin wird zum einen unter ideologisch-marxistischen Kriterien des dialektischen Materialismus betrachtet. Eine solche Sichtweise wird Jins Werk nicht gerecht. Denn Jin hatte sich, zumindest in der Zeit, in der er seine Hauptwerke verfaßte, in einem Aufsatz gerade weder dem Materialismus noch dem Idealismus verschreiben wollen, da sie seiner Meinung nach für die Wissenschaft nicht gewinnbringend seien.[14] Es wird häufig versucht, Jins Philosophie unter einen „Ismus“ einzuordnen.[15] Jin selbst hatte sich in *Zhishi lun* von verschiedenen Lehren distanziert und den *common sense*, der vor allem von Moore vertreten wurde,

---

[13] Zu den erschienen Monographien gehören neben der von dem oben genannten Hu Jun weiterhin Qiao Qingju. *Jin Yuelin xin ruxue tixi yanjiu* (Untersuchungen zu Jin Yuelins Neu-Konfuzianischen System), Jinan: Qilu shushe, 1999; Wang Zhongjiang/ An Jimin. *Jin Yuelin. Xueshu sixiang pingzhuan* (Jin Yuelin. Kritische Würdigung des wissenschaftlichen Denkens), Beijing: Beijing tushuguan chubanshe, 1998.

[14] Jin Yuelin (1926a). „Weiwu zhexue yu kexue“ (Die materialistische Philosophie und die Wissenschaft), in: JYLWJ, Vol. 1, 210-214: 210.

[15] Yang Guorong etwa setzt sich u.a. mit Jin und Feng Youlan als Vertretern des Neorealismus auseinander (Yang Guorong. *Shizhengzhuyi yu Zhongguo jindai zhexue* (Der Positivismus und die chinesische Philosophie der neueren Zeit), Taibei: Wunan tushu chuban gongsi, 1995, 155ff.); weiterhin: Hu Weixi. *Jin Yuelin yu Zhongguo shizhengzhuyi renshilun* (Jin Yuelin und die chinesische positivistische Erkenntnistheorie), Shanghai: Renmin chubanshe, 1988; Wang Zhongjiang. „Jin Yuelin yu shizhengzhuyi“ (Jin Yuelin und der Positivismus), in: *Zhexue yanjiu*, 11 (1993),47-50; Jin als Neorealist in: Yu Zhenhua, „Jin Yuelin guanxilun yanjiu“ (Untersuchung zu Jin Yuelins Theorie der Beziehung), in: *Zhexue yanjiu*, 9 (1993) 49-57, der daneben eine eingehende Analyse und Kritik an den externen Relationen enthält.

zum Ausgangspunkt seines Werkes gemacht.[16] Feng Qi sieht in Jins Erkenntnistheorie darüber hinaus einen wesentlichen ausbaufähigen Beitrag zur Gesellschaft.[17]

In einer zweiten häufig vertretenen Position wird Jin als der Synthetiker von Ost und West gelobt und als Beispiel für die weitere Entwicklung der chinesischen Philosophie genannt.[18] Während Jin Yuelins Logik die ganze Volksrepublikzeit hindurch als Lehrbuch große Beachtung fand, wurde *Zhishi lun* (1983) erst in den achtziger Jahren veröffentlicht. Die ersten drei Kapitel von *Lun Dao* veröffentlichte er in einer ersten Fassung bereits als einzelne Aufsätze in der Zeitschrift *Zhexue pinglun* 1936. Das gesamte Werk erschein 1940. *Lun Dao* wurde jedoch wie *Zhishi lun* erst in den 1980ern wiederentdeckt In dieser Zeit erlebt Jins Werk im Zuge der Neukonfuzianismusbewegung[19] zusammen mit Werken anderer sogenannter „nicht-marxistischer" (*fei Makesi zhuyi*) Philosophen wie z.B. He Lin und Xiong Shili, eine Renaissance. Sie wurden als chinesische gegenwärtige Philosophiegeschichte zusammengeführt. Im Gegensatz zu den antimarxistischen (*fan Makesi zhuyi*) Philosophen werden ihre Verdienste besonders bei der Synthese zwischen Ost und West positiv herausgestellt.[20]

Biographie

Obwohl die vorliegende Arbeit erklärtermaßen weder eine „intellectual history" noch eine Geistesgeschichte ist, müssen zumindest einige Angaben zu Jin Yuelins geistigem Umfeld sowie über seinen akademischen und persönlichen

---

[16] Zsl, 18 (5, 6).

[17] Feng Qi. „Jin Yuelin xiansheng zai renshilun shang de gongxian" (Die Verdienste von Jin Yuelin in der Erkenntnistheorie), in: *Zhexue yanjiu*, 2 (1985), 25-32.

[18] Hierzu gehören etwa: Chen Weiping. „Zhongguo zhexue jindaihua de yi ge cemian" (Eine Seite der Modernisierung der chinesischen Philosophie), in: *Zhexue yanjiu*, 9 (1986), 30-36, Liu Bangfu. „Dui Jin Yuelin zhexue tixi de chubu renshi" (Einleitung zu Jin Yuelins philosophischem System), in: Liu Peiyu (Hg.). *Jin Yuelin xueshu sixiang yanjiu* (Untersuchungen zu Jin Yuelins wissenschaftlichem Denken), Chengdu: Sichuan chubanshe, 1987, 69-87; Guo Qiyong. „Xiong Feng Jin He helun (Gemeinsame Betrachtung von Xiong [Shili], Feng [Youlan], Jin [Yuelin], He [Lin]), in: *Zhexue yanjiu*, 2 (1991), 54-62; Chen Xiaolong. „Zai zhishi yu zhihui zhi jian" (Zwischen Wissen und Weisheit), in: *Zhongguo zhexueshi*, 4: 16 (1996), 108-114; Liu Zhuanghu. „Chuanbo xiandai luoji jianli zhexue tixi" (Verbreitung der modernen Logik zur Etablierung eines philosophischen Systems), in: *Beijing daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 35: 2 (1998), 144-146.

[19] Der songzeitliche Neokonfuzianismus setzt sich von dem Neukonfuzianismus einiger konservativer Intellektueller seit dem Ende der Qingzeit ab. Die Neukonfuzianer entdeckten unter westlichen Vorzeichen und Fragestellungen die Tradition neu und versuchten sie zu revitalisieren. Zur Neukonfuzianismusbewegung vgl. Lin Tongqi et al. „Chinese Philosophy: A philosophical essay on the ‚state-of-the-art' ", in: *The Journal of Asian Studies*, 54: 3, (August 1995), 727-758.

[20] Dazu gehört auch Zhang Dainians Vorwort zur chinesischen Philosophiegeschichte der Gegenwart, die die Werke von Jin Yuelin zusammen mit He Lin, Zhang Dongsun und Liang Shuming darüber hinaus in vier Punkten würdigt: Systemcharakter, wahr, innovativ, praxisbezogen (Zhang Dainian. „'Zhongguo xiandai zhexue shi' xu" (Vorwort zur Geschichte der chinesichen Gegenwart), in: *Zhexue yanjiu*, 9 (1992), 64-65).

Werdegang gemacht werden. So wird sein Werk in Ansätzen in einen geistesgeschichtlichen („intellectual history“) Zusammenhang gebracht.[21]

Jin Yuelin, mit Mannesnamen Long Sun, wird am 26.8.1895 in Changsha/Hunan als siebtes Kind in eine Beamtenfamilie hineingeboren.[22] Der Vater ist ein kleiner Beamter, der sich der Verwestlichungsbewegung gegen Ende der Qing-Zeit anschließt.[23] Jin wächst in einer unruhigen Zeit auf, in der sich der Wechsel von Tradition zur modernen Zeit und der Fall des Kaiserhauses zugunsten einer ersten schwachen Republik vollzieht. Gleichzeitig öffnet sich China auch intellektuell zum Westen hin. 1901, in dem Jahr, in dem die Alliierten, provoziert durch den Boxeraufstand, gegen Peking marschieren, kommt Jin in die Schule und wechselt 1907 in die von Amerikanern betriebene Yali-Missionsschule, die vermutlich den Grundstein für sein exzellentes Englisch und seinen Zugang zum westlichen Denken legt. Schon in dieser Zeit zählt Jin Mathematik zu den leichteren Fächern. 1911 kommt er zur Vorbereitung für ein Studium in den USA nach Peking an das Qinghua-College. Im selben Jahr wird der Unterricht an dem College wegen des Ausbruchs der Revolution, die zum Sturz des Kaiserhauses führt, aus Mangel an staatlichen Geldern wieder unterbrochen. Nach kurzer Zeit wird der Unterricht wieder aufgenommen, und Jin kann das College 1914 abschließen. Im gleichen Jahr beginnt er unterstützt durch öffentliche Mittel sein Studium in den USA. Zusammen mit Zhang Xiruo schreibt er sich für das Studium der Geschichte der politischen Philosophie an der Columbia Universität in New York ein. Auch der später als Philosophiegeschichtsschreiber bekannte Hu Shi ist in dieser Zeit chinesischer Auslandsstudent an der Columbia Universität. 1919 kommt Feng Youlan hinzu, um bei John Dewey zu studieren. Feng und Jin werden auf lange Zeit zu intellektuellen Weggefährten.

1918 erhält Jin seinen M.A. für eine Arbeit zu dem Thema „The financial powers of Governors“, einer Fallstudie zu den USA.[24] Er studiert weiter Politikwissenschaft und schließt das Studium 1920 mit einer Dissertation über die politi-

---

[21] Zhou Liquan, wie Feng Qi ebenfalls ein Schüler Jins, bietet eine kurze, aber aufschlußreiche Einführung in die Schaffensphasen von Jin Yuelin (Zhou Liquan. „‘Jin Yuelin xueshu lunwen xuan’ xu“ (Einleitung zu Jin Yuelins wissenschaftlichen Schriften); in: *Zhexue yanjiu*, 5 (1990)). Vom selben Autor gibt es eine knappe Einleitung zu Jins Denken (Zhou Liquan. „Jin Yuelin tongzhi de zhexue tixi“ (Das philosophische System des Genossen Jin Yuelin), in: *Zhexue yanjiu*, 1 (1984), 16- 19)

[22] Die folgenden Angaben zu Jins Biographie basieren, wenn nicht anders ausgewiesen, auf dem ausführlichen Lebenslauf im Anhang, der sich aus den im folgenden Werk enthaltenen Erinnerung von und über Jin speist: Liu Peiyu (Hrsg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin* (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin). Chengdu: Sichuan chubanshe, 1995, 379-431.

[23] Jin Yuelin. „Wo de lao jiating shi Qing houqi de yangwupai de guanliao jiating“ (Meine Familie ist eine Familie von Beamten der Verwestlichungsbewegung der späten Qing), in: Liu Peiyu (Hg.), *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin*, 31/32.

[24] Jin Yuelin. 1918. *The financial powers of Governors*, in: JYLWJ, Vol. 1, 1-34.

sche Theorie des Neu-Hegelianers Thomas Hill Green ab.[25] Hier finden sich in der Einleitung erste Ansätze einer Auseinandersetzung mit Fragen der Soziologie Herbert Spencers. Vor allem die Theorien des Sozialdarwinismus sowie eine Bemerkung Huxleys, nach der die an ihre Umgebung am besten „Angepaßten" (the fittest) im Überlebenskampf die Erfolgreichsten seien, scheinen ein wichtiger Hintergrund zu *Lun Dao* gewesen zu sein.[26]

Die folgenden Jahren verbringt Jin mit kurzen Unterbrechungen in London an der London School of Economics sowie in Cambridge, wo er sein Interesse für die *Principles of Mathematics* von Russell sowie den *Treatise* von Hume entdeckt. Er verabschiedet sich damit vom Greenschen Idealismus. Erwähnenswert ist, daß er neben weiteren Aufenthalten in Italien und Frankreich auch für eine englische Zeitung in Berlin arbeitet. Das belegt nicht nur erneut, wie ausgezeichnet Jins Englisch ist, sondern setzt auch eine gewisse Kenntnis des Deutschen voraus. Jin zitiert zuvor in seiner Dissertation aus Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*.[27] Mit großer Wahrscheinlichkeit erwirbt Jin in dieser Zeit auch einige Französischkenntnisse, da er in seinen „Prolegomena" Poincaré im Original zitiert.[28]

Während Jin noch im Ausland weilt, entzündet sich 1923 in China anläßlich eines Vortrages von Zhang Junmai an der Qinghua Universiät eine Diskussion zwischen Vertretern der Naturwissenschaft und einer metaphysischen Lebensphilosophie, deren Standpunkte Jin kennt. Es geht um die richtige Methode zur Erlangung von Erkenntnis. Zhang Junmais Position beruht zum großen Teil auf der Philosophie Henri Bergsons und seinem auf Intuition basierenden 'élan vital'.[29] Jin Yuelin ist zu der Zeit noch in Europa. Doch betrachtet er 1927 in seinen „Prolegomena" Bergson abschätzig, da dessen „Philosophie" nach Jins Meinung keine philosophische Methode hat:

> Here is a man whose poetry is supposed to take the form of philosophy rather than that of the winged words and sonorous phrases of verse, with the result that each suffers from the other. While his Élan Vital has successfully penetrated into the perfumed atmosphere of pink tea parties, his philosophy is regarded by a large section of his own profession as being vitiated through self-destruction.[30]

---

[25] Jin Yuelin. 1920. *The political theory of Thomas Hill Green*, in JYLWJ, Vol. 1, 35-209 [im folgenden Jin (1920)].
[26] Jin (1920), 47ff.
[27] Jin (1920), 191.
[28] In der Bibliographie zu seiner Dissertation hingegen werden die Werke von Montesquieu und Rousseau lediglich in englischer Übersetzung genannt (Jin, *The political theory of Thomas Hill Green*, 208).
[29] Vgl. zu der Diskussion u.a.: Brière, 29ff.
[30] Jin Yuelin (1927), „Prolegomena", 240.

Es zeigt sich, daß Jin in der Philosophie nicht viel für blumige Worte übrig hat. Dies gilt bei Jin zumindest für die westliche bzw. moderne Philosophie, denn er schätzt in der chinesischen Tradition gerade Zhuangzi wegen seines poetischen Stils sehr.[31] Diese Haltung schlägt sich auch in dem trockenen Stil von Jins Hauptwerken nieder, in denen er immer auf das Wesentliche bedacht ist. Weiterhin fordert Jin, ganz in der logisch-mathematischen Tradition der analytischen Philosophie, daß die Philosophie in der Argumentation nicht der Intuition, sondern der Methode der systematischen Philosophie zu folgen habe. So lesen sich seine Prolegomena wie eine Lobpreisung der Logik, die er für die Philosophie, in der Erkenntnis und im Leben als unentbehrlich ansieht.[32]

Im Herbst 1926 kehrt Jin an die Qinghua-Universität zurück und wird ab 1927 als Professor für Logik und westliche Philosophie berufen. Er unterrichtet u.a. über Hume, Locke und Hobbes. Im selben Jahr verfaßt er auf Englisch seine „Prolegomena“, die er in der gerade gegründeten Zeitschrift *Zhexue pinglun* veröffentlicht, bei der er regelmäßig publizieren wird. Hier legt Jin den Plan für sein Werk an, mit dem er sich die folgenden 20 Jahre beschäftigt und aus dem die Einzelwerke *Lun Dao* und *Zhishi lun* hervorgehen. Zwischendurch hält sich Jin in einem freien Jahr noch einmal in den USA auf und geht nach Harvard. Neben zahlreichen Aufsätzen zu Themen der formalen Logik, dem Problem der Beschreibung von Veränderung sowie epistemologischen Fragen allgemein, erscheint 1935 sein erstes Werk *Luoji*. Es ist bis auf einige Ausführungen zur Logik im vierten Kapitel noch kein eigenständiges philosophisches Werk, sondern eher als ein Lehrwerk zur Logik zu bewerten. Es setzt sich aus Jins Universitätsvorlesungen zusammen und bietet eine Einführung in die traditionelle westliche Logik sowie, erstmals in China, in die moderne mathematische Logik. 1936 erscheinen das erste sowie das zweite Kapitel von *Lun Dao*. 1937 folgt das dritte Kapitel, ebenfalls in *Zhexue pinglun* veröffentlicht. Mit dem namenhaften Hegelianer He Lin u.a. organisiert er eine Forschungsgruppe zur Logik.

Im selben Jahr fliehen Professoren und Studenten der Qinghua-Universität nach dem Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges vor der japanischen Armee über unterschiedliche Stationen nach Changsha und später weiter nach Kunming. In dieser unruhigen Zeit, auf der Flucht und fern aller Bibliotheken, vollendet Jin Yuelin *Lun Dao*, das 1940 erstmals erscheint und erst 1982 neu aufgelegt wird. Gleichzeitig verfaßt sein Kollege Feng Youlan das Werk *Xin lixue*. Beide tauschen sich über ihre Werke aus. Später werden beide Philosophen häufig in einem Atemzug genannt. Feng Youlan soll einmal über die Zusammenarbeit ge-

---

[31] Feng Youlan. „Huainian Jin Yuelin xiansheng“ (Im Gedenken an Jin Yuelin), in: Liu Peiyu et al. (Hg.), *Jin Yuelin xueshu sixiang yanjiu*, 27-33: 32.
[32] Jin (1927), „Prolegomena“, 267.

äußert haben, daß er von Jins logischer Analyse beeinflußt wurde, während Feng Jin an die Gedanken der Tradition herangeführt haben soll.[33] So beeinflußt Feng Youlan Jins Rezeption der chinesischen Philosophie entscheidend. Feng kann als die wesentliche Quelle betrachtet werden, von der Jin sein Wissen über das traditionelle chinesische Denken bezieht. Feng Youlan schreibt als einer der ersten eine chinesische Philosophiegeschichte, die sich in die Reihe der Philosophiegeschichten über westliche Philosophie einreihen kann.

1938 geht die Flucht weiter nach Kunming, wo auch Gelehrte anderer Universitäten eintreffen. Hier beginnt Jin seine Erkenntnistheorie, deren halb fertiges Manukript - das sind an die 450 Seiten - er nach einem Bombenalarm im Unterschlupf vergißt. Es beweist Jins Liebe zur Philosophie und sein Durchhaltevermögen, daß er *Zhishi lun* von Neuem zu schreiben beginnt und 1948 fertigstellt. Es dauert bis 1982, bis das Werk schließlich veröffentlicht wird. In der Zeit der Flucht mögen sich trotz der geringen Mittel viele Gelegenheiten des regen intellektuellen Austausches geboten haben. Einer von Jins im Westen bekanntesten Schüler aus dieser Zeit ist der später in Harvard ansässige Wang Hao[34] (bzw. als Hao Wang bekannt), der sich mit der verallgemeinerten Typentheorie befaßt. Wang Hao ist vielleicht schon zu diesem Zeitpunkt durch seinen Lehrer Jin Yuelin an die Russellsche Typentheorie herangeführt worden.[35]

Bekannt ist Jin jedoch nicht nur als Logiker. Seine überaus romantische Liebesgeschichte wird so häufig in einem Atemzug mit seinen philosophischen Verdiensten genannt, daß sie dadurch nahezu hagiographischen Charakter bekommt. Die Geschichte spiegelt zum einen die Offenheit und die Aufbruchsstimmung der Zeit auch in Gefühlsdingen wider. Zum anderen schildert sie Jin als einen ernsthaften und aufrichtigen Charakter. In den dreißiger Jahren wohnt Jin Tür an Tür mit dem Ehepaar Liang Sicheng, dem Sohn des berühmten Reformers Liang Qichao, und Lin Huiyin. Lin liebt sowohl ihren Mann als auch Jin. Dies gesteht sie ihrem Mann, und beide sind darüber sehr bedrückt. Lin Huiyin, von Cremerius als „femme fatale“ bezeichnet, war ein Scheidungsgrund in der Ehe des Dichters Xu Zhimo gewesen. Lin war zu dieser Zeit schon Liang Sicheng versprochen gewesen.[36] Schließlich stellt Liang Sicheng sie frei. Sie geht zu Jin, um ihm die Situation zu schildern. Doch Jin verzichtet auf Lin Huiyin, da er einem Freund nicht schaden kann, der sie, Lin Huiyin, so sehr liebt. Er lebt jedoch noch einige

---

[33] Zitat ohne weitere Angaben in: Liu Peiyu (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin,* 392.
[34] Wang Hao. „Cong Jin Yuelin xiansheng xiangdao yixie shi“ (Einige Gedanken in bezug auf Jin Yuelin), in: Liu Peiyu (Hg.), *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin*, 161-167.
[35] Zu Hao Wang vgl. Stegmüller, Wolfgang. 1989 *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Vol. 1, Stuttgart: Kröner Verlag, 1989 (7. Aufl.) 438 u. 492.
[36] Cremerius, Ruth. *Das poetische Hauptwerk des Xu Zhimo (1897-1931)*. Hamburg: Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens, 1996, 223, 279.

Jahre im Nebenhaus der beiden und nimmt häufig das Mittag sowie das Abendessen mit ihnen ein. Jin heiratet nicht mehr.[37]

1943-1944 ist Jin noch einmal für ein Jahr mit staatlichen Mitteln in den USA. Neben Harvard hält er sich die meiste Zeit am Lowell House, Cambridge, und am Oriental Institute in Chicago auf. Hier entstehen die Schriften „Philosophy and Life" und „Tao, Nature and Man".[38] In „Philosophy and Life" betont er seine liberale Einstellung, daß die Kombination von „serious business as well as spontaneous playfullness of human being" sowie das Interesse des Individuums Priorität gegenüber allen besonderen Interessen haben.[39] Der Aufsatz „Tao, Nature and Man" enthält essentiell Gedanken von *Lun Dao*.

1946 ist Jin wieder an der Qinghua-Universität in Peking. Mit der Ausrufung der Volksrepublik China 1949 beginnt Jins zweite Phase, in der er sich abgesehen von seinem kritischen Werk zu dem von ihm bewunderten Russell,[40] hauptsächlich Fragen der formalen Logik zuwendet. Es ist gleichzeitig seine ambivalente Phase, da er sich an dem dialektischen und historischen Materialismus, der neu als Fach etabliert wird, orientiert und aktiv beteiligt. Er wendet sich damit von seinen früheren Prinzipien philosophischen Arbeitens ab, nach denen er sich von den Einflüssen des Idealismus und Materialismus losgesagt hatte. Von 1952 an ist Jin Professor an der philosophischen Fakultät der Peking-Universität. 1954 wird er zum Mitglied der Chinesischen Akademie der Wissenschaften gewählt. 1956 tritt er in die KP China ein. Er verfaßt öffentliche Kritiken an seinen Kollegen Liang Shuming, den er für dessen Intuitionismus verurteilt (1956), und Hu Shi, der die Seiten gewechselt hat, und dem er dessen Pragmatismus ankreidet (1955). Im Jahr 1955 beginnt eine große Debatte um die formale Logik und ihre Stellung zum dialektischen Materialismus, die sich in unterschiedlichen Debatten bis in das Jahr 1964 hinein erstreckt, im Kern jedoch von 1956-1963 währt.[41] In der Anfangszeit wird in der Diskussion zur formalen Logik und ihrem Verhältnis zu den Wahrheitswerten Jins Haltung in seinem zu der Zeit weit verbreiteten Logiklehrbuch angegriffen. Er beschränkt darin die Logik ausschließlich auf Fragen zur formalen Richtigkeit und Falschheit im Gegensatz zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Wahrheit in der Erkenntnistheorie. 1959 verfaßt Jin eine Selbst-

---

[37] Wang Zhongjiang/ An Jimin. *Jin Yuelin. Xueshu sixiang pingzhuan* (Jin Yuelin. Kritische Würdigung des wissenschaftlichen Denkens), Beijing: Beijing tushuguan chubanshe, 1998, 19.
[38] Jin Yuelin (1943/1944). „Philosophy and Life", in: JYLWJ, Vol. 2, 550-567; Jin Yuelin (1943/1944). „Tao, Nature and Man", in: JYLWJ, Vol. 2, 568-749. [Im folgenden TNM].
[39] Jin, „Philosophy and Life", 567.
[40] Eine Arbeit, die er nach Angaben von Zhou Liquan in den fünfziger Jahren begann und ca. fünf Jahre fortsetzte. Sie erschien posthum: Jin Yuelin. *Luosu zhexue* (Russells Philosophie), Shanghai: Renmin chubanshe, 1988.
[41] Vgl. hierzu Schumann, *Die formale Logik*, 28ff.

kritik zu seinem Logiklehrbuch.[42] 1960 nimmt er an der Debatte um die Frage nach dem Klassencharakter der Logik teil und vertritt hier radikale Ansichten. Er stellt eine Verbindung zwischen beiden her, innerhalb derer er, nach Ansicht Schumanns, den Begriff des Klassencharakters gleichzeitig zu verwischen scheint.[43]

Politisch gesehen ist Jin schwer einzuschätzen. He Lin bezeichnet Jin vor 1949 als politisch uninteressiert, als einen Denker, der an Kunst interessiert ist und seine Freunde gerne zum Tee nach Hause einlädt, um mit ihnen zu diskutieren. Überhaupt wird Jin immer wieder von Schülern und Kollegen als interessanter Gesprächspartner geschildert, der die Diskussion sucht und für selbständiges Denken eintritt.[44] Nach 1949 wird er nach Einschätzung von Chen Fong-ching zum Vorzeigemodell des transformierten Intellektuellen.[45] Er stellt sich zwar anscheinend nicht in den Dienst der aktiven Verfolgung der Intellektuellen, aber er übersetzt Mao Zedongs Werke ins Englische. So unterstützt Jin durch seine Übersetzung der Gesamtwerke Maos zumindest die propagandistische Verbreitung des maoistischen Gedankenguts. Es stellt sich die Frage, wie ein Philosoph, der logisch exakt und begrifflich genau arbeitet, eine solche Ideologie indirekt fördern kann. Ein mögliches Argument, er habe sich das Leben nicht erschweren wollen, scheint nicht ausreichend. Einen anderen Fingerzeig scheint das anfangs angeführte Zitat zu geben. Denn vielleicht betrachtete Jin auch den Marxismus oder den Maoismus als Gedankenspiel. Auch Jins Selbstkritik zu *Lun Dao* zwei Jahre zuvor liest sich mehr als eine Rechtfertigung des Buches, indem er versucht, in großen Teilen Verbindungen zu materialistischen Theorien nachzuweisen.[46] So scheinen seine Erinnerungen an Mao vier Einladungen zum Essen in den fünfziger Jahren von einer gewissen Weltfremdheit zu zeugen. Jin schildert Mao in seinen Erinnerungen als einen volksnahen und kinderfreundlichen Menschen. Das Zusammentreffen mit Mao erfolgt in einer Zeit, da die Verfolgungen gegen die Intellektuellen beginnen und in die Kampagne gegen Rechts münden

---

[42] Jin Yuelin (1959). „Dui jiuzhu 'Luoji' yishu de ziwo pipan" (Selbstkritik zu meinem frühen Werk 'Logik'), in: JYLWJ, Vol. 4, 250-292.

[43] Zur Diskussion um die Frage des Verhältnisses von Richtigkeit und Wahrheit in der formalen Logik, vgl. Schumann, *Die formale Logik*, 129ff. Zur Debatte um die Frage nach dem Klassencharakter der formalen Logik und der Rolle Jin Yuelins, vgl. ebd. 180ff.

[44] He Lin. „Jin lao de daode wenzhang" (Aufsatz zu Jins Ethik), in: Liu Peiyu (Hg.), *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin,* 110-111; Vgl. u.a. Xing Bisi. „Jin Yuelin jiaoshou dui woguo zhexue he luojixue de fazhan you jiechu de gongxian" (Professor Jin Yuelins hervorragender Beitrag zur Entwicklung unserer Philosophie und Logikwissenschaft), in: Liu Peiyu (Hg.), *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin,* 148-151: 150.

[45] Chen, Fong-ching (Hrsg.). *From youthful manuscripts to river elegy: The Chinese popular cultural movement and political transformation 1979-1989*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1997 (The Institute of Chinese Studies Monographs in Contemporary Chinese Culture, 2), 135.

[46] Jin Yuelin (1958). „'Lun Dao yishu de zong pipan" (Generalkritik an dem Werk '*Lun Dao*'), in: JYLWJ, Vol. 4, 186-239.

und die Kulturrevolution sich ankündigt.[47] Mao genoss jedoch allgemein ein hohes Ansehen, da er nach langer Zeit der Unruhe im 19. und 20. Jh. China endlich wieder den Frieden gebracht hatte.

Am 19.10.1984 stirbt Jin Yuelin im Alter von 90 Jahren.

[47] Jin Yuelin. „Wo tong Mao zhuxi chiguo 4 ci fan“ (Ich habe mit dem Vorsitzenden Mao vier Mal zusammen gegessen), in: Liu Peiyu (Hg.), *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin*, 5-7.

1. Präliminarien

Jins Denken ist von zwei Faktoren geprägt, deren Behandlung unabdingbar ist, um sein Werk, insbesondere *Zhishi lun* und *Lun Dao* zu verstehen. Es ist zum einen schon früh von dem Problem der Induktion, wie Hume es aufzeigt, motiviert. Zum anderen formuliert Jin seine Philosophie über das „Spiel“ mit chinesischen und westlichen Begriffen, das er als Kenner der westlichen Philosophie und an der traditionellen chinesischen Philosophie Interessierter betreiben kann. Jin geht von dem Induktionsproblem der westlichen Tradition aus, zu dem das Problem der Kausalität gehört, und bedient sich in seinen Antworten zum Teil traditioneller chinesischer Begrifflichkeiten. Humes Kausalitätsproblem als Teil des Induktionsproblems bringt er in *Lun Dao* zum „Abschluß“, indem er seiner Antwort einen komplexen metaphysischen Rahmen gibt.

1.1 „Humes Herausforderung“[48]

Ein Blick in das Vorwort zu *Lun Dao*, in dem Jin den Gang seines Denkens nachzeichnet, zeigt, daß die Frage der Induktion für ihn immer ein zentrales Thema war:

> Da in den Jahren nach dem Fall der Qing 1911 viele den Naturwissenschaften große Aufmerksamkeit schenkten, gab es auch eine Reihe von Personen, die besonders gerne über Induktion sprachen. Auch ich konnte mich dem Einfluß, der die Induktion so betonte, nicht entziehen. Als ich später Logik unterrichtete und dabei auf den Abschnitt der Induktion zu sprechen kam, dachte ich immer, daß die Induktionsmethode keine ganz überzeugende Sache sei, obwohl ich meinem Gefühl nach die Induktion an sich nicht anzweifeln wollte. Ich habe wahrscheinlich viele Jahre lang die Induktion immer noch für die einzige Quelle der objektiven Erkenntnis gehalten. Vielleicht, weil ich früher Objektivität als etwas ansah, was passiv von der Natur, wie sie sich zeigte, übernommen wurde, gab mir die Induktionsmethode eine Art theoretisches, nicht zu lösendes Problem auf. Die „Uniformität der Natur“, die von geringem Nutzen war, aber von der man sich nicht löst und mit der man sich doch herumplagt, konnte ich einerseits nicht kühn und entschlossen über Bord werfen. Andererseits konnte ich ihr auch nicht mittels einer Art von Theorie eine Grundlage verleihen. Das Induktionsprinzip an sich weist das gleiche Problem auf. Das Prinzip ist nicht aus der Induktion abgeleitet, aber wenn es nicht aus der Induktion abgeleitet ist, welche Grundlage hat es dann? Diejenigen, die die Induktion tatsächlich als Instrument anwenden, um Wissen zu erlangen, werden vermutlich keine

[48] Stegmüller, Wolfgang. *Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten - Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, dessen Titel als Überschrift für das vorliegende Kapitel übernommen wurde.

> derartigen Probleme haben. Mein Interesse aber liegt in der Philosophie, so daß ich solchen Fragen nicht entkomme.[49]

Jin geht in der Lesart des Induktionsproblems von Hume aus. So nimmt er in seinem philosophischen Denken die „Herausforderung Humes“ an, die Stegmüller[50] als zentrales Problem der westlichen Philosophie Anfang des 20. Jahrhunderts ausweist.

Aufgrund des Ausgangspunktes, den Jin mit seinen westlichen Kollegen gemeinsam hat, ist es notwendig, zunächst seine Rezeption von Humes Werk *A Treatise of Human Nature* darzustellen. Schon 1928 untersucht Jin Humes *Treatise* in seinem Aufsatz „Xiumo zhishi lun de piping: xian yu Treatise zhong de zhishi lun“ (Kritik an Humes Erkenntnistheorie: Bezogen auf die Erkenntnistheorie innerhalb des *Treatise*) ausführlich auf dessen Erkenntnistheorie hin.[51] Auch später bezeichnet Jin dieses Werk Humes als das für ihn persönlich einflußreichste Buch.[52] Die einzelnen Kritikpunkte, die Jin an Humes Philosophie im Hinblick auf das Induktionsproblem in diesem längeren Aufsatz sowie später in *Zhishi lun* und im Vorwort zu *Lun Dao*[53] äußert, zeigen Jins gedankliche Entwicklung hin zu seinem späteren Standpunkt, den er auch in dem 1940 erschienenen Aufsatz „The Principle of Induction and A Priori“ kurz und ausgereift darstellt.

In der folgenden Analyse von Jins Kritik geht es weniger darum, zu überprüfen, ob die Kritik gerechtfertigt ist oder welche weiteren möglichen Interpretationen es von Hume gibt. Es werden lediglich einige Verweise auf Humes *Treatise* und seine Thesen aufgrund von Jins Auslegung und kommentiert, um die Bezugspunkte von Jins Kritik zu verdeutlichen.[54] Jin betrachtet Humes Philosophie weniger historisch, in ihrer Zeit, sondern beurteilt ihre philosophische Relevanz

---

[49] LD, 2.
[50] Vgl. Stegmüller, Wolfgang. *Das Problem der Induktion*.
[51] Jin Yuelin (1928). „Xiumo zhishi lun de piping: xian yu Treatise zhong de zhishi lun“ (Kritik an Humes Erkenntnistheorie: Bezogen auf die Erkenntnistheorie innerhalb des *Treatise*), in: Liu Peiyu (Hg.). *Jin Yuelin xueshu lunwen xuan* (Auswahl aus Jin Yuelins akademischen Aufsätzen), Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990, 195-239.
[52] LD, 3.
[53] Im Vorwort zu *Lun Dao* stellt Jin seinen bisherigen philosophischen Werdegang dar, der in *Lun Dao* mündet. Deswegen wird das Werk *Lun Dao*, das erst Gegenstand des Hauptteils der vorliegenden Arbeit ist, bereits in die Präliminarien einbezogen.
[54] Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, zusätzlich die einzelnen Positionen in der Debatte um Hume und insbesondere um die Auslegung des Kausalproblems darzustellen. Hier sei lediglich auf einige Schriften hingewiesen, etwa von Stegmüller, Wolfgang. „Das Problem der Kausalität“, in: Lorenz Krüger (Hg.). *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften. Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaften*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1970, 156-173; Heidelberger, Michael. „Kausalität. Eine Problemübersicht“, in: *Neue Hefte für Philosophie* 32/33 (1992), 130-153; Rosenberg, Alexander. „Hume and the philosophy of science“, in: David Fate Norton (Hg.). *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 64-89; Will, F. L. „Will the future be like the past?“, in: Stanley Tweyman (Hg.). *David Hume. Critical Assessments*, Vol. II. London: Routledge, 1995; Beauchamp, T.L. „Hume’s two theories of causation“, in: Stanley Tweyman (Hg.). *David Hume. Critical Essays*, 303-321; Salmon, Wesley C. *Causality and Explanation*, Oxford: Oxford University Press, 1998. u. v. a.

aus der Sicht des zwanzigsten Jahrhunderts, vor allem von dem Standpunkt Russells aus. Gerade deswegen ist zunächst wichtig, welches Bild Jin von Hume entwirft, da er sich in seinen Werken daran orientiert. Mit Russell, dessen *The Principles of Mathematics* (1903) Jin im Vorwort zu *Lun Dao* als zweiten wichtigen Einfluß nennt,[55] wird die Verbindung zur damaligen westlichen Diskussion des Humeschen Problems hergestellt. Jin macht neben den *Principles* in *Zhishi lun* und *Lun Dao*, trotz vieler Verweise auf das Denken Russells, keine weiteren bibliographischen Angaben. Für die folgende Untersuchung werden Russells *The Problems of Philosophy* (1912) und *Our Knowledge of the External World* (1914) herangezogen, da beide Werke das Problem der Induktion sowie der Kausalität behandeln und in die gleiche Phase von Russells Denken fallen.[56] Russells *Our Knowledge of the External World* fällt ebenfalls noch in diese Phase. Es wird berücksichtigt, da Jin die Definition der Induktion dem Wortlaut nach vermutlich wiederholt daraus zitiert.[57]

Obwohl Jin zu Russells *Principles* einschränkend anmerkt, daß er sie damals vielleicht nicht ganz verstanden habe,[58] stellen sie zusammen mit den anderen Werken Russells aus dieser Phase einen wichtigen Kontext für Jins Denken dar. Mehr noch wird sich später in den Ausführungen zum Werk *Lun Dao* zeigen, daß Jin, von Hume ausgehend, einige Teile von Russells System übernimmt und weiterentwickelt. Jins Haltung zur Induktion wird daher vor dem Hintergrund von Russell betrachtet. Das Hauptaugenmerk der vorliegenden Arbeit liegt auf Jins Antwort, die er auf Humes Kausalitätsproblem findet, das er nicht explizit hervorhebt, sondern vielmehr als Teil des Induktionsproblems betrachtet, wie gezeigt wird.

---

[55] LD, 2.

[56] Beide Werke gehören zu einer Interimsphase in Russells Denken von 1912 bis 1914, die an das Ende der von Mathematik und Logik geprägten Phase anschließt, wie Jin in seiner Abhandlung über das Gesamtwerk Russells in den fünfziger Jahren schreibt. Nach Jins Ansicht wendet sich Russell in dieser Phase dem von Jin heftig kritisierten Monismus zu, dem er sich ab 1914 ganz verschreibt, und gibt die Theorie der Kausalität zugunsten eines Strukturalismus auf, so daß Russells Werke aus dieser Zeit für die folgende Untersuchung nicht hinzugezogen werden. Russells *The Problems of Philosophy* hebt Jin darin als Brücke zwischen den beiden Phasen hervor (Jin Yuelin. *Luosu zhexue* (Die Philosophie von Russell), Shanghai: Renmin chubanshe, 1988, 11/12). Ähnlich setzt Hylton Russells sogenannte idealistische Phase bis 1912 an. (Hylton, Peter. *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1990, 8)

[57] Russells *Our Knowledge of the external world* findet sich zumindest in *Zhishi lun* und in einem Aufsatz zur Kausalität und dem freien Willen (Jin (1926). „Ziyou yizhi yu yinguo guanxi de guanxi“ (Die Beziehung zwischen dem freien Willen und der Kausalitätsbeziehung), in: Liu Peiyu (Hg.). *Jin Yuelin xueshu lunwen xuan* (Auswahl aus Jin Yuelins gelehrten Aufsätzen), Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990, 161-170: 167 zitiert).

[58] LD, 3/4.

1.1.1 Das Induktionsproblem

Der Darstellung des Induktionsproblems sei zunächst eine Definition des Induktionsprinzips vorangestellt, die Jin im *Zhishi lun* mit einem englischen Zitat belegt, das er Russell zuschreibt:

> If in a great number of instances a thing of one kind is associated in a certain way with a thing of another kind and there is no instance to the contrary, then it is probable that a thing of a first kind is always similarily associated with a thing of the second kind; and as the number of instances increases indefinitely, the probability approaches to certainty.[59]

Jin zitiert diese Definition notgedrungen aus dem Gedächtnis und macht keine bibliographischen Angaben.[60] Vermutlich entnahm er die Definition aus Russells Werk *Our knowledge of the external world*, da sie wörtlich bis auf das einschränkende „and there is no instance to the contrary" mit der dort von Russell aufgestellten Definition übereinstimmt.[61]

Jin hält die zitierte Definition, ohne dies weiter zu begründen, nicht für die beste, bietet aber selbst keine Alternative an. Er erklärt das Induktionsprinzip anhand von Russells Definition sowohl mit eigenen Begriffen als auch in einer formalisierten Ausdrucksweise. Russells „instances" sind bei Jin die besonderen „Fälle" (*lizheng*) von a_1 - b_1, a_2 - b_2,... a_n - b_n. Russells „thing", a_1, b_1, a_2, b_2, ... a_n, b_n, die in den besonderen Fällen auftreten, setzt Jin nicht nur den besonderen (*teshu*), räumlich abgegrenzten „Dingen" (*dongxi*) gleich, sondern auch den besonderen, zeitlich begrenzten „Ereignissen" (*shiti*).[62] Russells Begriff „kind" bezeichnet er als „Klasse" (*lei*)[63], die er als A, B darstellt. Den induktiven Schluß zieht er in Aussagen in der Form von „wenn... dann..." (*ruguo... ze...*). Jin erklärt: Wenn zwei (oder mehr) Arten von Dingen oder Ereignissen in mehreren besonderen Fällen bis zu einer beliebigen Zahl von n-Fällen in Beziehung (*guanxi*) zueinander auftreten, dann haben sie immer, d.h. auch in Zukunft, eine derartige Relation. Aus diesem Schluß werden allgemeine (*pubian*) Aussagen abgeleitet, in denen die zwei (oder mehr) Arten von besonderen Ereignissen oder Dingen in ei-

---

[59] Zsl, 420 (1).

[60] Jin war mit seiner Universität in der damals unsicheren Zeit, als er *Zhishi lun* und *Lun Dao* schrieb, nach Kunming 3000 Meilen von Peking geflohen und hatte keinen Zugang zu den notwendigen Bibliothekseinrichungen. (vgl. Jin Yuelin (1940). „The Principle of Induction and A Priori", in: JYLWJ, Vol. 2, 358-372: 359)

[61] Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*, London: Routledge, 1993, 225.

[62] Jin definiert den Begriff „*dongxi*" als räumlich abgegrenzte Einheiten und „*shiti*" als zeitlich abgegrenzte Einheiten (vgl. dazu Zsl, Kapitel 11, III/IV, 600-614). Er übersetzt sie in TNM mit den englischen Begriffen „object" und „event". Der Begriff des Objekts ist im philosophischen Sprachgebrauch doppeldeutig, da er sich auch auf ein Ereignis beziehen kann. Deswegen wurde hier stattdessen „Ding" in der Übersetzung gewählt.

[63] „*Lei*" übersetzt Jin in der Logik mit dem englischen „class" (z.B. Lj, 203)

ne allgemeine Relation (*guanlian*)[64] etwa von A - B gesetzt werden. Je größer die Zahl der auftretenden Fälle, desto näher wird die Wahrscheinlichkeit (*dagai*) der abgeleiteten allgemeinen Aussage an Gewißheit (*yiding*) heranreichen.[65]

Eine Induktion verläuft nach Jins Ausführungen immer gleichzeitig in zwei Richtungen. Durch das Induktionsprinzip werden besondere, in Verbindung auftretende Fälle in Klassen von allgemeinen Relationen generalisiert. Die allgemeine Schlußfolgerung über die Relation von A - B aus n-Fällen ist nicht an besondere räumliche und zeitliche Bedingungen gebunden. Gleichzeitig wird das Allgemeine wieder auf das Besondere angewendet. Das Induktionsprinzip wirkt für Jin demgemäß schon unmittelbar in der Erfahrung der besonderen Ereignisse und Dinge a_1, b_1 ..., da diese erst erkannt werden können, wenn sie in der Induktion bestimmten Klassen zugeordnet werden. Die Induktion geht in der Erfahrung den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen und in der verallgemeinernden Schlußfolgerung vom Besonderen wieder zum Allgemeinen.[66]

Bei Jin setzt das Induktionsprinzip nicht erst bei der Naturwissenschaft ein, sondern schon auf der Ebene der direkten Erfahrung:

> Am Anfang dieses Kapitels wurde gesagt, daß wir mit Hilfe von A, B, C ... usw. das Gegebene erwarten können. Das hat dem Leser vielleicht den Eindruck vermittelt, daß man erst induzieren kann, nachdem man über Ideen verfügt. Das meine ich nicht. Wenn die Mutter das Kind lehrt: „Dies ist ein Tisch“, dann beinhaltet dies schon Induktion, da das Ding, auf das die Mutter zeigt, offensichtlich nicht nur der Name „Tisch“ ist. Tatsächlich lehrt sie das Kind, indem sie sagt, daß diese Art von Dingen alle Tische seien, so daß das Kind, wenn es später mit solcher Art von Dingen in Berührung kommt, auch „Tisch“[67] anwendet, um darauf zu reagieren.[68]

Diese Auffassung von Induktion auf unterer Ebene ist ebenfalls schon bei Russell zu finden.[69] Das Beispiel, das Jin zur Illustration wählt, scheint jedoch nicht ganz stimmig. Das Kind verfügt zwar nicht selbst über eine Idee[70], aber die Mutter gibt sie ihm in der Bezeichnung des Tisches zusammen mit dem konkreten Bild vor. Da Jin in dem Absatz von Wahrnehmung spricht, meint er vermutlich, daß das Kind zur Induktion nicht einer abstrakten, allgemein definierten Idee bedarf. Es reicht ihm in der direkten Erfahrung das konkrete Bild des Tisches aus,

---

[64] Jin bezeichnet mit dem Begriff „*guanlian*“ allgemeine Relationen im Gegensatz zu dem Begriff „*guanxi*“, den besonderen, individuellen Relationen, die im folgenden als „Beziehung“ übersetzt werden.
[65] Zsl, 424, 425 (1, 2)
[66] Zsl, 425-427 (2-4).
[67] Anführungsstriche wurden eingefügt.
[68] Zsl, 458 (4).
[69] Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1980 (9. repr.), 38.
[70] Der Begriff „Idee“ ist die deutsche Übersetzung für den von Jin im Chinesischen angeführten Begriff „*yinian*“, der äquivalent für englisch „idea“ steht.

auf den die Mutter zeigt und das hinter der von ihr vorgegebenen Bezeichnung steht, um in folgenden Fällen den Gegenstand in seiner Art sinnlich wiederzuerkennen.[71]

Jin grenzt die allgemeinen, aus der Induktion abgeleiteten Aussagen von allgemeinen historischen Zusammenfassungen (*lishi zongjie*), wie z.B. „Alle Männer in der Qingzeit, ausgenommen die Mönche, hatten einen Zopf", ab, da sie auf eine Zeit von t_n beschränkt sind, so daß sie auch in der Zukunft t_{n+1} immer gültig bleiben. Wenn die historischen Zusammenfassungen zu dem Zeitpunkt t_n wahr seien, so Jin, werde es in der Zukunft keine Tatsache geben, mit der sie widerlegt werden könnten.[72] Die Verallgemeinerungen der Induktion werden zwar ebenfalls nur aus Fällen bis zu t_n geschlossen, aber darüber hinaus beanspruchen sie Gültigkeit für die nicht erfahrenen Fälle zum Zeitpunkt t_{n+1} der Zukunft, so daß sie für Jin nicht den Grad von gesichertem (*yiding*) Wissen erreichen, sondern immer nur wahrscheinlich (*dagai*) bleiben. Der verallgemeinerte Schluß kann im Gegensatz zu den historischen Zusammenfassungen immer durch Fälle in t_{n+1} widerlegt werden.[73]

Ausgehend von Hume formuliert Jin in *Zhishi lun* die folgenden zwei Teilprobleme der Induktion:

- Kann sich die Zukunft dahingehend verändern oder in eine Art von Welt verändern, in der das Induktionsprinzip nicht mehr anwendbar oder sogar falsch würde?

- Haben wir eine Garantie dafür, daß die Zukunft der Vergangenheit ähnlich sein wird?[74]

Das Induktionsproblem geht auf den klassischen, von Hume geäußerten Zweifel zurück, ob wir sicher sein können, daß morgen die Sonne aufgeht.[75] In den Teilproblemen beleuchtet Jin das Induktionsproblem von zwei Seiten, die er im Aufsatz von 1940 wieder zusammen behandelt.[76] Der erste Teil des Problems betrifft den Anspruch auf die Gültigkeit des Induktionsprinzips. Jin erklärt, daß das Prinzip als Prinzip nicht anhand von vergangenen Induktionen verifiziert werden

---

[71] Ein „sinnliches Wiedererkennen" wäre nach Jin die „Bekanntschaft" (*renshi*), durch die eine Gesamtheit (*zhengti*) oder zusammengesetztes Individuum (*zonghe de geti*) sinnlich erfaßt ist (Zsl, 240-242 (1-4); zur „Bekanntschaft" vgl. Zsl, Kapitel 5).
[72] Zsl, 428/429 (4/5).
[73] Zsl, 424/425 (1/2); 427/428 (3/4).
[74] Zsl, 421 (4).
[75] Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Hg. P.H.Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1978 (2. verb. Aufl.) [Analytical index by L. A. Selby-Bigge, Text revision and notes by P.H.Nidditch], 124.
[76] Jin (1940), 365; vgl. letzten Abschnitt von Kapitel 1.1.

kann.[77] Seine Geltung kann nicht aus sich selbst abgeleitet werden, wie Jin auch schon bei Russell aufgezeigt fand, so daß sich die Frage nach seiner Legitimation stellte.[78] Bei den aus der Induktion gewonnenen allgemeinen Aussagen handelt es sich nach Stegmüller um wahrheitskonservierende Erweiterungsschlüsse[79], da in der Induktion aus durch Sinneserfahrung erworbenem Wissen in bis zu n-Fällen auf außerhalb der bisherigen Sinneserfahrung liegendes Wissen in den Fällen t_{n+1} geschlossen wird. Daraus ergibt sich der zweite Teil des Induktionsproblems, der bei Jin im Zusammenhang mit Humes Kausalitätsproblem steht.[80] Selbst wenn die Zukunft vom Standpunkt des vergangenen Jahres und die schon eingetretenen Ereignisse vom jetzigen Standpunkt nicht die Vergangenheit des vergangenen Jahres ungültig machen konnten, ist dies für Jin keine Garantie dafür, daß die Zukunft die Vergangenheit nicht ungültig machen wird.[81] Es ist die Frage nach Regelmäßigkeiten, die Jin in dem eingangs angeführten Zitat andeutet, auf der das Induktionsprinzip und mithin auch die Kausalität beruht.[82] Dazu gehört für Jin etwa die Annahme der „Uniformität der Natur“, die er schon problematisierte. Eine Regelmäßigkeit kann sich z.B. in den Kausalrelationen widerspiegeln, deren Notwendigkeit Hume für die Zukunft und alle nicht-sinnlich erfahrenen Fälle nicht beweisen konnte. Jin weist darauf hin, daß die Verläßlichkeit der Kausalrelationen im Fluß der Zeit so immer wieder in Zweifel gezogen ist.[83] Hier leitet Jin zur Frage über, inwieweit der Bestand einer Regelmäßigkeit von der Notwendigkeit der Kausalrelationen abhängig ist.[84] Er berücksichtigt deswegen unter dem zweiten Teilproblem des Induktionsproblems besonders das Verhältnis von allgemeiner Regelmäßigkeit und besonderem Ereignisfluß.

1.1.2 Jins Kritik an Hume

In *Zhishi lun* führt Jin seine Schlußfolgerungen zu Hume nur noch im Ergebnis an. Eine eingehendere kritische Betrachtung Humes findet sich in seinem Aufsatz „Kritik an Humes Erkenntnistheorie: Bezogen auf die Erkenntnistheorie innerhalb des Treatise“ (*Xiumo zhishi lun de piping: xian yu* Treatise *zhong de zhishi lun*) von 1928. Jin übernimmt in seinen Werken die Fragestellung des Induktionsproblems, wie Hume sie formuliert, kritisiert aber die Antworten, die Hume darauf findet. Sein Aufsatz ist in fünf Punkte unterteilt: A) Vorstellung (*yixiang*;

[77] Zsl, 423 (3).
[78] Zsl, 452 (1).
[79] Vgl. Stegmüller, *Das Problem der Induktion*, 5.
[80] Zsl, 419 (4).
[81] Zsl, 422/423 (2).
[82] LD, 4.
[83] Zsl, 681-683 (1-3).
[84] Zsl, 676 (3).

idea)[85], B) Wirklichkeit (*shizai*), C) Beziehung (*guanxi*), D) Erfahrung (*jingyan*), E) Theorie und Tatsachen (*lilun yu shishi*). Unter den genannten Themen nimmt er neben der Induktion im besonderen auch Stellung zu Fragen der Kausalität, Raum und Zeit, sowie der Notwendigkeit. Auf die einzelnen Punkte des Aufsatzes wird hier lediglich insofern eingegangen, als sie auf Jins Antwort auf das Induktionsproblem hinführen.

Jin sieht das grundsätzliche Problem von Humes philosophischem System in dessen Theorie der Vorstellung (idea). Ganz allgemein ausgedrückt, ist nach Humes Erkenntnistheorie jede einfache Vorstellung ausschließlich aus Eindrükken (impressions) abgeleitet. Jeder mentale oder körperliche Eindruck ruft eine Vorstellung hervor. Sie ist ein Abbild des Eindrucks und unterscheidet sich nur im Grad der Lebendigkeit von ihm. Eine Vorstellung kann zeitlich nicht vor dem Eindruck liegen. In einem Beispiel von Hume kann eine Vorstellung von Rot oder Orange erst geformt werden, nachdem diese Farben durch einen Eindruck vermittelt wurden.[86] Jin hält Humes Begriff der Vorstellung für zu konkret. Er grenzt sich deswegen im Chinesischen begrifflich von Humes „Vorstellung“ (idea) ab, die er mit dem bildlicheren Terminus „*yixiang*“ übersetzt. In *Zhishi lun* verwendet er die abstrakter gehaltene Übersetzung „*yinian*“ für „idea“.[87] Jins Ansicht nach ist der Bereich, den Humes Begriff der Vorstellung vorgibt, zu eng gefaßt:

> [...] die Eindrücke sind lebendige Vorstellungen, und die Vorstellungen sind verschwommene Eindrücke. Obwohl er [Hume] manchmal Eindrücke und Vorstellungen als zweierlei betrachtet, sagt er, daß Vorstellung und Eindruck übereinstimmen, das erste aus dem letzten abgeleitet ist, so daß es sich bei genauerer Betrachtung tatsächlich um dieselbe Sache handelt. Wenn sie frisch ist, ist sie Eindruck, verschwommen ist sie Vorstellung. Diese Welt ist eine Welt der Eindrücke. Ob es außerhalb der Eindrücke äußere Substanz (*waizhi*) gibt, interessiert Hume nicht. Ob es hinter den Eindrücken geistige Substanz (*xinzhi*) gibt, kümmert Hume auch nicht weiter.[88]

Jin fährt fort, daß die wahrgenommenen Dinge kein eigenes von der Wahrnehmung unabhängiges Wesen mehr haben, so daß sie nicht mehr der üblichen

---

[85] Da Jin in der Hauptsache englischsprachige Philosophen rezipierte, operiert die vorliegende Arbeit zeitweise in drei Sprachen: dem englischen Original, Jins Übersetzung ins Chinesische und der Rückübersetzung von Jins Begriffen über das Englische ins Deutsche, sofern eine eindeutige Verbindung zu englischen Begriffen auszumachen ist. Wenn notwendig, werden zur Verdeutlichung die Begriffe in den anderen Sprachen in Klammern angefügt. Jins Verweise auf den englischen Originalbegriff werden gesondert angezeigt.

[86] Hume, *Treatise*, 4/5.

[87] LD, 4. Vom englischen Begriff „idea“ ausgehend, ergeben sich in diesem Kontext zwei Deutungen des Begriffs: Humes „idea“, von Jin „*yixiang*“ übersetzt und ins Deutsche allgemein als Humes Begriff der „Vorstellung“ übertragen; Russells Begriff „idea“, von dem Jin in seinem Werk ausgeht und den er in *Zhishi lun* mit dem Begriff „*yinian*“ übersetzt (Zsl, 335 (1)), wird hier als „Idee“ übersetzt. Den chinesischen Begriff „*yixiang*“ ordnet Jin in seiner Erkenntnistheorie in den Bereich des vorstellenden Denkens ein, so daß auch in Jins Kontext der Begriff der „Vorstellung“ beibehalten wird.

[88] Jin (1928), 200.

Bedeutung von Dingen entsprechen. Es gebe keinen Eindruck von etwas, sondern nur noch den Eindruck selbst. Ein Tisch erhalte danach lediglich als „Tischeindruck“ Bedeutung.[89] Zum anderen könne es, so Jins Kritik keine abstrakten Begriffe geben, da sich selbst Humes zusammengesetzte Vorstellungen aus Eindrücken herleiteten. Somit fehle selbst der Vorstellung von „Vorstellung“ die theoretische Basis. Namen erkenne Hume zwar an, doch seien sie weniger abstrakt, da sie nicht von einzelnen Vorstellungen oder Eindrücken getrennt seien. Er gäbe zwar einzelnen Vorstellungen gemeinsame Namen, aber Hume schweige sich darüber aus, wie sie nach seiner Theorie zustande kommen.[90] Jin spielt in seiner Argumentation vermutlich auf Humes Äußerung an, nach der eine Vorstellung partikular in ihrem Wesen und allgemein in ihrer Repräsentation ist. Tatsächlich wird Hume undeutlich, wenn er in dem *Treatise* weiter ausführt, daß eine besondere Vorstellung allgemein wird, sobald sie an einen allgemeinen Terminus gebunden ist. Ein solcher Terminus steht bei Hume durch eine gewohnheitsmäßige Verschränkung des Denkens immer zu mehreren besonderen Vorstellungen in Beziehung, die der Terminus jeweils ins Bewußtsein ruft.[91]

Der eingeschränkte Bereich der Vorstellungen hat nach Jin weiterhin zur Folge, daß alles, was außerhalb der Phänomene liegt, für Hume nicht wirklich (*shizai*) sei. Dazu zählten z.B. die vom Betrachter unabhängigen äußeren Dinge (*waiwu*)[92] oder andere Grundlagen der Phänomene (*xianxiang*), wie etwa ein Ding an sich (*shiwu benshen*). Zu den äußeren Dingen bei Hume fügt Jin hinzu, daß er sie auch nicht explizit verneint habe, sondern ihre Existenz lediglich nicht anerkennen könne.[93] Auch die nicht-existenten Dinge aus dem Bereich außerhalb der Eindrücke, - Jin nennt als Beispiel die theoretischen Begriffe des geometrischen Punkts oder der Annahme (*jiashe*; assumption)[94], - könne Hume deswegen nicht anerkennen.[95] Gerade in Humes Ablehnung des Begriffs der Annahme, die die Grundlage jeder Theorie ist, deckt Jin Widersprüche auf:

> Die Hauptgedanken, die in Humes Philosophie zu Beginn dargelegt werden, enthalten schon Annahmen. Seine eigenen Annahmen werden alle nicht-rational, da er in der Theorie die Annahmen nicht anerkennt. Wenn Humes Philosophie ein besonderes Merkmal hat, dann ist es das, daß er die Theorie sehr betont und gleichzeitig seine Philosophie wiederum als nicht-rational empfindet. Wenn er in der Theorie auf schwierige Fragen trifft, fügt er keine

---

[89] Jin (1928), 200/201.
[90] Jin (1928), 203/204.
[91] Hume, *Treatise*, 20-22.
[92] Jin (1928), 210-212.
[93] Jin (1928), 196.
[94] Von Jin übersetzt, Zsl, 66 (2).
[95] Jin (1928), 213/214.

> Annahme hinzu, sondern führt die mit der Theorie überhaupt nicht zu vereinbarende „Gewohnheit“ an, um seine schwierigen Fragen zu lösen.[96]

Mit dem Begriff der Gewohnheit im letzten Satz spielt Jin auf Humes konstante Verknüpfung der einzelnen Vorstellungen an. Jins Kritik bezieht sich Humes These, nach der er eine dauerhafte körperliche sowie geistige Substanz, die beide dem Subjekt Identität verleihen würden, ablehnt. Das Geistige besteht für Hume aus einer Reihung von aufeinanderfolgenden Eindrücken und Vorstellungen.[97] Seiner Meinung nach ist das Denken nicht von einer Vernunft a priori bestimmt, sondern beruht auf der vereinenden Kraft der Assoziation und Gewohnheit, die einfache Vorstellungen verbindet. Sie wird durch Ähnlichkeit, raumzeitliche Nachbarschaft und Kausalität hervorgerufen[98] und führt demgemäß von einer Vorstellung zur nächsten.[99] Werden in der Vergangenheit wiederholt Vorstellungen in ähnlichen Kombinationen in einer bestimmten Folge von Vorstellungen assoziiert, so wird ihre Verknüpfung zur assoziierenden Gewohnheit. Ein gegenwärtiger Eindruck ruft aufgrund der vergangenen konstanten Verbindungen gewohnheitsmäßig eine Vorstellung oder einen Glauben hervor. In der Gewohnheit wird davon ausgegangen, daß der gegenwärtige Eindruck Teil eines Ereignisses ist, das einem vergangenen ähnelt, ohne es gegenwärtig erfahren zu haben. Die Gewohnheit verweist vom Vergangenen auf Zukünftiges.[100] Hume bezeichnet sie als eine „geheime Operation“, die ohne gedankliche Reflexion erfolgt.[101] Jin kritisiert in seinem Zitat an Hume, daß dieser statt einer theoretischen Annahme oder einer gesicherten Schlußfolgerung die Theorie der Gewohnheit einführt, um Vorstellungen miteinander zu verbinden. Er argumentiert gegen Humes Versuch, die Gewohnheit in der Erfahrung als Vermittler zwischen den Gedanken einzuführen: Die Gedanken, die sich verbinden ließen, bräuchten keinen Vermittler, und bei solchen, die sich nicht verbinden lassen, könne eine Vermittlung auch nichts ausrichten.[102] Jins Kritik versteht die Gewohnheit bei Hume als eine zwar nicht-rationale, aber eigenständige Instanz und mißt ihr m. E. damit zuviel Gewicht bei. Hume scheint dagegen einen Prozeß statt eines Vermittler beschreiben zu wollen.

Daraus ergibt sich die Frage nach den Beziehungen allgemein als eine der drei von Hume genannten Arten von zusammengesetzten Vorstellungen.[103] Auf sie kommt Jin ausgiebig zu sprechen, da er sie bei Hume als grundlegend an-

---

[96] Jin (1928), 207.
[97] Hume, *Treatise*, 253/254.
[98] Hume, *Treatise*, 11.
[99] Hume, *Treatise*, 97.
[100] Hume, *Treatise*, 93/94; 102-105.
[101] Hume, *Treatise*, 102-104.
[102] Jin (1928), 224/225.
[103] Neben den Modalitäten und den Substanzen (Hume, *Treatise*, 13).

sieht. Die Beziehungen sind bei Hume die Basis für die drei Eigenschaften von Vorstellungen: der Ähnlichkeit, der raum-zeitlichen Nachbarschaft und der Kausalität. Humes bleibender Verdienst liegt für Jin nicht darin, daß er geistige und körperliche Substanz ablehnt, sondern vielmehr darin, daß er am Individuum[104] die Beziehungen gegenüber seinem Wesen betont. Jin betrachtet dies als den „lebendigeren Weg" der Erkenntnistheorie im Gegensatz zu der „Sackgasse", in die Untersuchungen über das Wesen der Individuen führen.[105] Er expliziert seine Ansicht nicht. Es ist zu vermuten, daß Jin die Substanz als zu statisch empfindet, da er in *Lun Dao* die Dynamik der Individuen hervorhebt und sie im Rahmen von sich verändernden Beziehungen betrachtet.

Jin erachtet die Beziehungen, wie sie in Humes Theorie auftreten, nicht nur im Hinblick auf die Gewohnheit als problematisch, sondern auch in bezug auf die unterschiedlichen Tatsachen. Jin führt an, daß sich das größte Problem daraus ergebe, daß Hume die aus der Beziehung und den Relata entstandene Tatsache nicht anerkenne. Er unterscheide nicht zwischen zwei Relata innerhalb und außerhalb einer Beziehung, da Relata und die Beziehung kein Gesamtes bildeten. Hume setze die einfachen Vorstellungen zu komplexen zusammen und beachte dabei, Jins Ansicht nach, nicht die möglichen Veränderungen im Wesen der Relata. Für Hume bestehe die komplexe Vorstellung lediglich aus den einfachen Vorstellungen.[106] Jin spricht damit eine grundsätzliche Schwierigkeit von Humes System an, das durch die Ablehnung einer vereinigenden Substanz oder eines anderen vereinigenden Moments weder den Geist als einer im zeitlichen Fluß konstanten Einheit, der die Vorstellung strukturiert, noch ein klar abgegrenztes physikalisches Objekt hervorbringen kann.[107]

Er kritisiert die Abgeschlossenheit der Eindrücke und Vorstellungen:

> Er [Hume] scheint manchmal zu sagen, daß die Qualitäten der Relata weder innerhalb der Beziehung noch außerhalb der Beziehung zu- oder abnehmen. Zumindest sagte er, daß, wenn zwei Eindrücke eine Beziehung haben, wir immer noch nur zwei Eindrücke haben: wahrscheinlich ist damit gemeint, daß in Folge der Beziehung kein anderes neues Ding entsteht. Dies scheint nicht anzuerkennen, daß es beim Auftreten einer Beziehung, außer den ursprünglichen Eindrücken, eine neue Art von Tatsache gibt. Das heißt, wenn *jia* und *yi*[108] in Beziehung kommen, erkennt Hume lediglich *jia*, *yi* und die

---

[104] Jin definiert das Individuum (*geti*) als eine körperliche Einheit. Zum Begriff vgl. Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit.
[105] Jin (1928), 215.
[106] Jin (1928), 217.
[107] Vgl. in der Sekundärliteratur z.B. Pears, David. *Hume's System. An Examination of the First Book of his Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 1990, 135, 139.
[108] Die von Jin verwendeten *jia*, *yi* ... , die er wiederholt als Variablen einsetzt, gehören zu den zehn Himmelsstämmen aus der chinesischen traditionellen Astronomie und wurden mit den Erdenzweigen in der traditionellen Zeitzählung eingesetzt. In einigen Fällen verwendet er sie zusammen mit in den westlichen Logik gebräuchlichen Variablen x, y ..., so daß sie in der chinesischen Originalschreibung

> Beziehung an. [...] diese Tatsache ist nicht nur *jia*, *yi* und die Beziehung. Das heißt, wenn „ich bin größer als er“ eine Tatsache ist, dann enthält diese Tatsache nicht nur „ich“, „er“, „... größer als ...“. Es gibt auch noch ein neues Ding, das in die Tatsache eingefügt wurde.[109]

Zum einen weist Jin in seiner Kritik auf einen Punkt hin, auf den schon sein Zeitgenosse Moore aufmerksam machte. Danach besteht die Tatsache über eine Beziehung nicht nur aus den einzelnen Elementen, in dem Beispiel „ich“, „er“, „... größer als ...“, sondern die Beziehung stellt auch eine Verbindung her, wie Moore es ausdrücke. Jin führt aus, daß die Beziehung die Eigenschaften ihrer Elemente verändern kann, so daß eine ganz neue Tatsache entsteht. Die Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff, aus der Wasser entsteht, wäre für ihn eine solche Beziehung. Er bezeichnet sie als in sich geschlossene Beziehung (*xiangning de guanxi*), eine nach eigenen Angaben im Anschluß an Moore definierte Beziehung. Dazu zählt Jin, anders als Hume, nicht nur Kausalbeziehungen. In dem relationalen Komplex (relational complex; *guanxi shishi*)[110] entsteht nach Jins Verständnis bei Hume zumeist nichts Neues. Wenn sich eine neu entstandene Tatsache der Beziehungen nicht vermeiden ließe, meint Jin, so würde daraus bei Hume eine außergewöhnliche Tatsache, bei der nicht ganz klar sei, auf welchen Wegen sie zustande käme.[111] Die Elemente der nicht in sich geschlossenen Beziehung weisen dagegen innerhalb und außerhalb der Beziehung die gleichen Qualitäten auf.[112] Jin scheint sich in der Aufteilung der Beziehungen auf die internen und externen Beziehungen zu beziehen, über die er zwei Jahre später, wieder mit Bezug auf Moore, aber mit der Betonung auf dem Wissen, in englischer Sprache einen Aufsatz verfaßt.[113]

---

belassen wurden. Im Fall von Jins Anwendung als Klassenvariablen werden sie den westlichen Variablen entsprechend in Großbuchstaben wiedergegeben, etwa Jia, Yi.

[109] Jin (1928), 217.

[110] Wörtlich: „Tatsache der Beziehungen“. Jin verwendet in seinem auf Englisch verfaßten Aufsatz im gleichen Zusammenhang den Begriff „relational complex“ (Jin Yuelin (1930a). „Internal and External Relations“, in: JYLWJ, Vol. 1, 434-472: 435ff.)

[111] Jin (1928), 219, 221.

[112] Jin (1928), 198.

[113] Moore veröffentlichte 1919/1920 den Aufsatz „Internal and external relations“, der in seiner Sammlung *Philosophical Studies* 1922 erneut erschien (vgl. Moore, G.E. *Philosophical Studies*, London: Routledge & Kegan Ltd., 1960, 278-309), auf die sich Jin im Zusammenhang mit den internen und externen Beziehungen (*neizai* / *waizai guanxi*) in *Zhishi lun* bezieht (Zsl, 599 (3)). Es scheint nach dem Kontext in dem Aufsatz über Hume, daß Jin zu der Zeit in der Übersetzung noch keine passende Begriffe für die zwei Arten von Beziehungen gefunden hatte, da die Erklärungen hier sowohl Moores Ausführungen als auch seinen eigenen Ausführungen sehr ähnlich sind. Jin hatte in seinem Zitat, wie Moore in seiner Kritik an Bradleys Verständnis aller Beziehungen als intern, zunächst festgestellt, daß eine Tatsache über eine Beziehung - hier war es „Edward VII ist der Vater von Georg V“ - mehr enthält als die einzelnen Elemente (Moore, „Internal and external relations“, 278). Er hatte vor *Zhishi lun* schon einen Aufsatz über dieses Thema verfaßt (vgl. Jin (1930a). „Internal and external relations“, in: JYLWJ, Vol. 1, 434-472, der ebenfalls eine Kritik an Bradleys Bezeichnung aller Beziehungen als intern beinhaltet).

Jin bemängelt, daß Hume weder zwischen den beiden Arten von Beziehung unterscheide, noch eine in sich nicht geschlossene Beziehung, wie „ich bin größer als er“, überhaupt in Betracht ziehe. An dem Zitat ist erkennbar, wie zeitgemäß Jins Perspektive ist. Spricht Hume nur von Vorstellungen mit einzelnen Beziehungen, so will Jin komplexere Tatsachen anhand einer differenzierten Beziehungsanalyse herausarbeiten. Für die Analyse des neu entstandenen, wenn auch nicht leicht zu analysierenden Umstandes verweist er auf Moores Theorie der „relationalen Eigenschaft“ (relational property; *guanxi zhi*).[114] Jin behält diese Argumentationslinie bei, wenn er bei Hume bemängelt, daß Tatsache und Theorie nicht vollkommen getrennt seien. Die Theorie sei nicht klar genug gefaßt, da die Vorstellungen nicht außerhalb des Bereichs der Eindrücke und daher nicht abstrakt genug seien. Daraus, und nicht aus mangelnder Klarheit in den Beziehungen, rühre Humes Problem der Notwendigkeit in der Frage der Kausalität:

> Erst in Beziehungen von Aussagen, die sich aus Definitionen und Hypothesen herleiten, gibt es „Notwendigkeit“. Humes Theorie kann anscheinend keinen Gedanken von „Notwendigkeit“ enthalten. Aus Definitionen abgeleitete Bezeichnungen stehen mit der Erfahrung nicht in Verbindung. Der Wandel in der Erfahrung kann nicht ihre [der Bezeichnungen] Bedeutung (*yiyi*) verändern: gleichzeitig gilt, daß, wenn sich die Bedeutung im Geringsten verändert, dies sodann einer neuen Bezeichnung gleichkommt und der alte Terminus verschwindet. Vorstellungen, die aus Definitionen abgeleitet sind, enden und beginnen mit der Definition. Die Beziehungen dieser Art von Vorstellungen können als die Beziehungen ihrer Definitionen bezeichnet werden. Innerhalb der definierten Beziehungen gibt es „Notwendigkeit“, da, wenn sie nicht notwendig wären, die Definition sich unvermeidbar verändern würde. Unter einer Art von Definition können wir sagen, daß die Ursache „notwendig“ eine Wirkung hat, weil eine Ursache ohne Wirkung keine Ursache wäre. Aber gemäß den Eindrücken oder Vorstellungen der Erfahrung gibt es solche „notwendigen“ Beziehungen nicht. Hume erkennt nicht an, daß es in der Erfahrung „Notwendigkeit“ gibt. Deswegen hat er in der Frage der Kausalgesetze Probleme. Er scheint zwar der Meinung zu sein, daß seine Theorie [den Begriff der] „Notwendigkeit“ enthalte, aber von seinen Ausführungen zur Vorstellung her betrachtet, ist seine Theorie tatsächlich nicht so abstrakt, so daß sie auch keine „Notwendigkeit“ enthalten kann.[115]

Jin betrachtet die Notwendigkeit lediglich als einen theoretischen Begriff, der auf der Ebene des Allgemeinen Aussagen, aus denen sich die Definitionen herleiten, in eine Beziehung setzt. Die Definitionen und die darin enthaltenen Be-

---

[114] Jin (1928), 217/218. Von Moore beschrieben in seinem Aufsatz: Moore, „Internal and external relations“. Moore geht davon aus, daß die Beziehungen nicht alle intern sind wie bei Bradley, d.h. ihre Elemente verändern. Jedoch werden die Elemente modifiziert, d.h., sie werden durch die Beziehung weiter definiert, müssen aber dadurch nicht zu einem neuen Element werden. In dem im Zitat beschriebenen Fall wäre es die relationale Eigenschaft „größer sein als er“, die das „ich“ weiter definiert, ohne es zu verändern.

[115] Jin (1928), 227.

deutungen des Bezeichneten dürfen nicht veränderlich sein, da jede Veränderung einer neuen Definition und Bezeichnung gleichkommt. Das bedeutet, daß der Begriff der Notwendigkeit in seiner Bedeutung nicht modifiziert werden darf. Darüber hinaus ist die Notwendigkeit ein fester Bestandteil von jeder Definition. Der Begriff der Notwendigkeit ist für Jin nicht Teil der Erfahrung, d.h. aus ihr nicht abzuleiten. Durch die Definition werden Vorstellungen aus dem Bereich der Erfahrung herausgeführt und erhalten eine abstrakte Bezeichnung, die unabhängig von der Erfahrung in sich geschlossen definiert ist und als Definition notwendig sein muß. Jins Äußerung, nach der es die in der Definition beschriebene notwendige Beziehung von Ursache und Wirkung nicht gibt, ist auf zweifache Weise zu deuten. Aus der Erfahrung ist weder eine Beziehung von Ursache und Wirkung abzuleiten noch zeigt diese Art der Beziehung eine Notwendigkeit.

Humes Problem, das hier im Hintergrund steht, besteht darin, daß aus den äußeren Eindrücken keine Notwendigkeit der kausalen Verbindung abzuleiten ist. Für Hume ist die Notwendigkeit hingegen ein innerer Eindruck, der sich durch die wiederholte Führung der Gewohnheit über den gleichen assoziativen Pfad[116], d.h. durch eine konstante Verknüpfung ähnlicher Fälle in regelmäßiger Folge, im Hinblick auf folgende Verknüpfungen ähnlicher Art einstellt.[117] Jin kritisiert, daß Humes Begriff von Notwendigkeit als innerer Eindruck weder an den Objekten direkt erfahren noch unabhängig von der direkten Erfahrung abstrakt gedacht werden kann. Im Zitat deutet Jin einen für seine Philosophie wichtigen Punkt an: Die Begriffe von „Ursache“ und „Wirkung“ unterliegen den Definitionen, die sich nicht mehr im Bereich von Erfahrung befinden.[118] Ihre Beziehung ist als notwendig in der Definition vorgegeben und liegt ebenfalls nicht mehr im Bereich der Erfahrungen. Jins Sicht, nach der jede Veränderung einer Definition einer neuen Bezeichnung gleichkäme, erscheint zu eng gefaßt, da neues Wissen über einen Gegenstand nicht immer zu einer neuen Bezeichnung eines ganz anderen Dings führen muß. In dem Kontext geht es Jin jedoch besonders darum, im Gegensatz zu Hume zu zeigen, daß die Definition aus der Erfahrung abstrahiert und nicht jeden einzelnen Eindruck der Erfahrung im Besonderen einbezieht.

Da Humes Vorstellungen nur aus den Eindrücken abgeleitet sind, blieben sie undeutlich, führt Jin aus, und könnten nur umschrieben, aber nicht definiert werden. Erst umkehrbare allgemeingültige Aussagen seien Definitionen, während Aussagen, die etwas beschrieben, in ihren Adjektiven nicht vollkommen das Be-

---

[116] Der Ausdruck „associational track“ ist von Pears übernommen (Pears, *Hume's system*, 14).
[117] Hume, *Treatise*, 165.
[118] Jin bezeichnet es auch später als Annahme, daß jedes Ereignis Ursache und Wirkung hat. Es ist für Jin eine methodische Annahme, die nicht verifiziert werden, sondern höchstens als Aussage innerhalb eines Ideengebäudes bewiesen werden. Er betrachtet sie trotzdem als ein nützliches Werkzeug der Erkenntnis. Aus dieser Annahme erst läßt sich für ihn eine Notwendigkeit in den Kausalrelationen ableiten (Zsl, 638/639(B)).

schriebene repräsentieren könnten. Deswegen werde Hume in der Beschreibung einer Vorstellung mit Hilfe der Adjektive nie jene Vorstellung repräsentieren können.[119] Jin meint, daß durch die Vorstellungen die Theorie sowie vergangene Tatsachen verdeckt blieben, die in der Gegenwart nur ungenaue Vorstellungen vergangener Eindrücke seien.[120]

Jin äußert sich zu Fragen von Raum und Zeit nach eigenen Angaben aus Platzgründen nur kurz. Raum und Zeit seien ebenfalls von Humes zu eng gefaßtem Begriff der Vorstellung betroffen. Raum und Zeit existierten bei Hume nicht unabhängig von den Dingen, so daß sie selbst weder Eindruck noch „Ding" darstellten. Vielmehr seien sie Beziehungen und bildeten die Ordnung der Eindrücke. Jin nennt zwei Gründe dafür, warum sich in Humes Theorie von Raum und Zeit in ihrer Endlichkeit keine unendliche Teilung ergeben könne: Humes System enthalte keine wirkliche Kontinuität. Außerdem erkenne er weder den Begriff des „Moments" noch den des „geometrischen Punkts" an, die endliche Einheiten auf unendlich verlaufenden Raum-Zeit-Linien darstellten. Jin kritisiert, daß Humes Raum-Zeit-Verständnis lediglich eine unterbrochene Fortsetzung zulasse, die nur verschiedene Arten von Raum und Zeit als vereinzelte Einheiten zuließe. Raum und Zeit erschienen nicht kontinuierlich. Dadurch würden die Bedeutungen der Bezeichnungen wie „rechts", „links", „hinten" und „vorne" sehr beschränkt. Jin plädiert für die Begriffe des Moments und des geometrischen Punktes, die er später in *Lun Dao* unter anderen Bezeichnungen einführt. Beide beseitigten die Unterbrechung, so daß die Beziehungen eine klare zeitliche Kontinuität und räumliche Reihung erhielten, die nicht nur aus der Erfahrung abzuleiten seien.[121] Gerade als inhaltliche Zeit wird diese Kontinuität bei Jin im Zusammenhang mit der Kausalität eine wichtige Rolle spielen.

Jins Betrachtung von Humes Frage der Kausalität

Die Frage nach der Kausalität sieht Jin als die schwierigste an. Hume betrachtet die Existenz von kausalen Beziehungen als unbegründet, da auf der Objektebene keine Kraft von einer Ursache ausgehend wahrzunehmen sei, die aktiv eine Wirkung hervorrufen würde.[122] Vielmehr beschreibt er sie als einen inneren Prozeß, in dem ein gegenwärtiger Eindruck, der Teil einer gewohnheitsmäßigen konstanten Verbindung der Vergangenheit ist, bewirkt, daß im Denken notwendig der entsprechende noch fehlende und nicht erfahrene Teil der gewohnten Verbindung, gewissermaßen induktiv, hinzugefügt werde.[123] Nach Humes Beobach-

[119] Jin (1928), 228.
[120] Jin (1928), 228/229.
[121] Jin (1928), 230/231.
[122] Hume, *Treatise*, 168/169.
[123] Hume, *Treatise*, 87.

tungen ist die „Notwendigkeit“ als innerer Eindruck fester Bestandteil der kausalen Verknüpfung, der durch die konstanten Verbindungen verursacht wird. Im oben angeführten Zitat hatte Jin im Hinblick auf die mangelnde Trennung von Theorie und Tatsachen schon hervorgehoben, daß Hume in der Theorie keinen Begriff der Notwendigkeit haben könne. Für Jin ist dies der Grund dafür, daß es bei Hume weder auf der Ebene der Tatsachen einen Begriff der Notwendigkeit geben kann, noch in der Assoziation, die Hume von der Theorie getrennt behandelt.[124] Deswegen kann er Humes Herleitung der „Notwendigkeit“ aus der Assoziation (association; *lianxiang*) nicht akzeptieren:

> Humes Antwort ist, daß uns die Verbindung der beiden Klassen *Jia* und *Yi* durch einen inneren Eindruck vermittelt wird. Jener Eindruck ist genau ein Eindruck von „Notwendigkeit“ oder eine Vorstellung von „Notwendigkeit“[125]. Aus dieser Antwort entstehen jedoch schwerwiegende Probleme. Erstens wollen wir der Bedeutung des Ausdrucks Eindruck von „Notwendigkeit“ Beachtung schenken. Der Eindruck von „Notwendigkeit“ ist ein „Notwendigkeits“-Eindruck, und jener neue Eindruck ist „Notwendigkeit“. Zweitens birgt das Wort „vermitteln“ Schwierigkeiten in sich. Es scheint die Bedeutung von „verursachen“ zu haben. Hume sagte bereits, daß *jia yi* nicht verursachen kann. Wie können die beiden Klassen *Jia* und *Yi*, nachdem sie verbunden sind, auch noch einen neuartigen Eindruck verursachen? Wenn eine Ursache *jia* nicht eine Wirkung *yi* verursachen kann, dann sind *jia* und *yi* immer verbunden, obgleich sie als Ursache auch keine Wirkung eines neuartigen Eindruckes „verursachen“ können. Ob wir durch die Verbindung der beiden Klassen *Jia* und *Yi* einen neuen Eindruck erhalten oder nicht, soll einen Moment beiseite gelassen werden. Wenn man auch einen neuen Eindruck erhalten kann, kann man doch nicht sagen, daß es ein durch die Verbindung von *jia* und *yi* „verursachter“ neuer Eindruck wäre. Drittens erkennt Hume schon früh an, daß wir die Ursache, die hinter dem Eindruck steht, nicht erkennen können. Das heißt, daß Hume nur wissen kann, daß es Eindrücke gibt, aber nicht wissen kann, weshalb es Eindrücke gibt. Aber an dieser Stelle sagt er nicht nur, daß es den Eindruck der Notwendigkeit gibt, sondern er sagt, daß wir den „Notwendigkeits“-Eindruck haben, weil wir wissen, daß die Klassen *Jia* und *Yi* miteinander verbunden sind. Somit ist sein Denken schon über den Bereich seiner Erkenntnistheorie hinausgegangen.[126]

Im ersten Punkt stellt Jin die Zweideutigkeit der „Notwendigkeit“ bei Hume heraus, einerseits als abstrakten Begriff von Notwendigkeit und andererseits als Eindruck mit der Eigenschaft des Notwendigseins, der aktiv die Assoziation lenkt. Jin kritisiert, daß Hume mit dem Begriff der Notwendigkeit ein vermeintlich aktiv

---

[124] Jin (1928), 234.
[125] Die Anführungszeichen wurden eingefügt, da es sich im Text vermutlich um einen Druckfehler handelt. Der Eindruck von „Notwendigkeit“ und die Vorstellung von „Notwendigkeit“ sind in Jins Aussage parallel konstruiert und mit einem alternierenden ‘oder’ verbunden, so daß zwei Ebenen von Notwendigkeit angesprochen sind, die Ebene der Eindrücke und die der Vorstellungen.
[126] Jin (1928), 234.

verbindendes Element in den Denkprozeß einführt. Wenn *jia* und *yi* schon immer verbunden sind, stellt Jin im zweiten Punkt die Frage, wodurch dann der zusätzliche neue Eindruck von Notwendigkeit in der Assoziation verursacht wird. Der zusätzliche Eindruck erscheint für Jin redundant. Die „Notwendigkeit" ist selbst als innerer Eindruck, der sich nicht direkt aus der Objektwelt ableitet, sondern durch die Verbindung von *jia*, *yi* verursacht wird, nicht möglich. Jin versucht Humes Theorie folgend zu argumentieren, nach der die äußeren Dinge unabhängig von der Erfahrung, wie Jin schon vorher feststellte, nicht gewußt werden können, da allgemein die Ursache hinter den Eindrücken nicht gewußt werden kann. Damit versucht er Humes Postulat vom vermeintlichen „Wissen" über die Ursache des Eindrucks von Notwendigkeit zu widerlegen. Jin berücksichtigt im letzten Punkt nicht die zwei Arten von Eindrücken, die Hume zu Anfang seines Werkes festlegt. Die Notwendigkeit der Verbindung ist bei Hume ein Eindruck der Reflexion, der sich, anders als die sinnlichen Eindrücke, deren Herkunft nicht ganz klar ist, aus den Vorstellungen ableitet.[127]

Der Grund dafür, daß Hume in der Frage nach der Gültigkeit des Induktionsprinzips versagt, liegt für Jin letztlich darin, daß Hume das Induktionsprinzip und die Kausalbeziehungen nicht getrennt betrachtet. Hume sehe die Kausalgesetze als zu wichtig an. Das Induktionsprinzip lasse sich hingegen, so Jin, nicht durch statistische Werte wahrscheinlicher machen. Da die „Notwendigkeit" in der Kausalbeziehung eine Art von Gewohnheit sei, werde bei Hume das Induktionsprinzip zu einer nicht-rationalen Gewohnheit degradiert. Ob eine Ursache notwendig eine Wirkung habe und eine Wirkung notwendig eine Ursache, sei eine theoretische Frage der Definition von Kausalbeziehungen. Diese Frage müsse nicht mit den Kausalbeziehungen der Tatsache in Verbindung stehen. Jin trennt hier die Frage der Kausalitätsbeziehungen von dem Induktionsprinzip, das er als theoretische und nicht zu beweisende Prämisse von Erfahrung setzen möchte. Das Induktionsprinzip sei die wichtigste Prämisse der Naturwissenschaften, die bei Hume dagegen in ihren Fundamenten erschüttert würden. Gleich den nicht beweisbaren Aussagen, die trotzdem nicht außerhalb des Bereichs des Rationalen liegen müßten, sieht Jin das Induktionsprinzip ebenfalls als eine nicht zu beweisende Annahme an.[128] Wichtig ist für Jins spätere Antwort auf das Kausalitätsproblem bei Hume, daß er die „Kausalgesetze" und „Kausalbeziehungen", die er vom Induktionsprinzip trennen möchte, im Hinblick auf die Notwendigkeit auf der Ebene der Tatsachen betrachtet.

In seinem Aufsatz von 1928 erfaßt Jin das Induktionsproblem bei Hume noch nicht im Ganzen, so wie er es später formuliert, sondern bezieht sich in seiner

---

[127] Hume *Treatise*, 165, 8.
[128] Jin (1928), 235-237.

Kritik auf vereinzelte Punkte, wie die mangelnde Komplexität in den Beziehungen, die fehlende Abstraktion im Begriff der Vorstellung und den daraus resultierenden Atomismus, die Diskontinuität sowie den Begriff von Notwendigkeit. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit Hume wird deutlich - und Jin bestätigt dies am Ende des Aufsatzes -, daß er wie Hume die Beziehungen sehr betont. Durch die vorgeschlagene Beziehungsanalyse befreit Jin Humes Begriff der Vorstellungen aus seiner Abgeschlossenheit und verbindet die einzelnen Vorstellungen miteinander zu möglichst komplexen Tatsachen. Außerdem möchte Jin die „Vorstellungen“ durch die raum-zeitliche Kontinuität in den Verbindungen aus ihrer Statik einer individuellen raum-zeitlichen Plazierung, wie Hume sie vorgibt, heraus führen. Die Welt besteht für Jin aus einer Interdependenz von Tatsachen und Beziehungen. Dagegen habe ihn die Untersuchung des „Dings“ (*dongxi*), das er in *Zhishi lun* als in seiner Räumlichkeit betonte Einheit definiert,[129] zu keinem nennenswerten Ergebnis geführt. Jin sieht vielmehr die Betrachtung von Tatsachen und Beziehungen als den Weg der Philosophie an. Er verweist hier auf den Begriff des relationalen Komplexes, in dem sich beides ausgedrückt findet.[130] In einem zwei Jahre später auf Englisch veröffentlichten Aufsatz über die internen und externen Beziehungen im Erkenntnisprozeß schließt sich Jin der Kritik Moores an Bradley an und schreibt über die Erkenntnis als relationalen Komplex:

> Knowledge is a relational complex with terms that are themselves relational complexes thus involving a plurality of relations. Epistemology will have to determine how these entities and relations are construed;[131]

Jin definiert in dem Aufsatz den Begriff des relationalen Komplexes, so daß dieser anders als der Begriff der Beziehung nicht nur aus der Beziehung selbst besteht, wie etwa „... größer als... “, sondern aus einem Komplex aus Relata und Beziehung. Bradley hatte dagegen die Beziehungen betont, die aus seiner Sicht und in Moores sowie Jins Interpretation die Relata aktiv verbinden.[132] Ein relationaler Komplex ist bei Jin eine Bestandsaufnahme der vorhandenen Beziehungen; er schafft jedoch keine Beziehungen wie Bradley.[133] Die Argumentation ist ähnlich der Beweisführung gegen den von Hume verwendeten Begriff der Notwendigkeit als aktives Verbindungsglied zwischen den Relata.

---

[129] Zsl, 602/603 (4).
[130] Jin (1928), 238.
[131] Jin (1930a), 470.
[132] Vgl. Moores Kritik in Moore, „External and internal relation“, 277ff..
[133] Jin (1930a), 434/435.

Jins spätere Schilderung des Humeschen Induktionsproblems

In seiner frühen Kritik an Hume von 1928 behandelt Jin die Beziehungen sowie das Induktionsproblem zunächst ausschließlich aus der erkenntnistheoretischen Sicht. Er trennt das Induktionsproblem noch nicht in seine zwei später formulierten Teilaspekte. In bezug auf die Kausalität hält er sich in der Hauptsache bei Fragen der Notwendigkeit auf. Von der Frage der Gültigkeit des Induktionsprinzips her, die für ihn nicht von den Kausalbeziehungen abhängig ist, kommt Jin erst in *Zhishi lun* eingehender auf den ontologischen Aspekt des Problems der Kausalbeziehung zu sprechen. Er verbindet damit die Frage nach der Garantie der Ähnlichkeit von Vergangenheit und Zukunft, die für ihn ein Problem von Regelmäßigkeit darstellt. Von Humes Standpunkt aus betrachtet, ist die Prämisse der Uniformität der Natur ein Glaube, der weder durch die Vernunft noch in der Erfahrung zu beweisen ist.[134] Vergangene Ereignisse können als zufällig betrachtet werden. Obwohl durch die kausale Verknüpfung vergangene konstante Verbindungen auf gegenwärtige Ereignisse übertragen werden, kann die Ähnlichkeit von vergangenen Ereignissen mit zukünftigen immer nur wahrscheinlich sein.[135] Jin bezeichnet in *Zhishi lun* vor diesem Hintergrund die Regelmäßigkeit (*zhixu*) als das eigentliche Problem von Humes Kausalität:

> Vereinfacht gesagt, liegt das Problem von Hume in der Frage der Regelmäßigkeit. Was die Erkenntnis erreichen möchte, ist eine Art von objektiver Regelmäßigkeit. Diese Art von Regelmäßigkeit kann bei Hume nur passiv aus den Eindrücken bezogen werden. Die Eindrücke sind immer gegenwärtig oder schon vergangen. Die Regelmäßigkeit, die passiv aus den Eindrükken bezogen wird, folgt dem Gegenwärtigen oder Vergangenen. So hat Hume, rein formal gesehen, kein wirklich Allgemeines, und er hat auch keine wirkliche Regelmäßigkeit. [...] Er hat nur eine Regelmäßigkeit, die den gegenwärtigen und vergangenen Eindrücken folgt. Unter diesen Umständen wird, wenn die Zukunft die Vergangenheit oder die Gegenwart ungültig macht, auch die von ihm so mühsam erhaltene Regelmäßigkeit ungültig. Er kann irgendeine Zeit zur „Gegenwart“ machen, und nach seiner Auslegung kann er vielleicht sagen, daß die von ihm erhaltene Regelmäßigkeit bis zu jener „Gegenwart“ nicht ungültig wurde. Wie garantiert er aber, daß seine Regelmäßigkeit in der Zukunft jener „Gegenwart“ nicht ungültig wird? [...] Die Schwierigkeiten, die er mit den Fragen der Kausalität hat, sind genau diese Schwierigkeiten. [...] Erst nachdem man das wirklich Allgemeine anerkannt hat und anerkannt hat, daß die Ideen (*yinian*) nicht nur abbilden, sondern auch kategorisieren, lösen sich die Schwierigkeiten dieser Frage langsam.[136]

---

[134] Hume, *Treatise*, 134.
[135] Hume, *Treatise*, 133-135.
[136] Zsl, 419 (4).

Jin führt in dem Zitat explizit das temporale Moment in das Induktionsproblem ein. Zuvor hatte er, wie oben ausgeführt, lediglich von der Vermischung von Induktion und den Kausalbeziehungen gesprochen. Er kritisiert, daß Hume in der Frage die Regelmäßigkeit von dem veränderlichen zeitlichen Element der Eindrücke abhängig mache. Diese Abhängigkeit entstehe, weil Humes Begriff der Vorstellungen, wie Jin schon in seinem Aufsatz andeutet, nicht vollkommen von seinem Begriff der Eindrücke abstrahiert sei. Daraus ergibt sich, daß das Denken bei Hume über keine unabhängige, verallgemeinernde Regelmäßigkeit verfügt und nur von einer nicht-rationalen Gewohnheit bestimmt ist. Die äußeren Dinge bestehen nur in einzelnen zeitlichen Eindrücken. Es liegt ihnen keine angenommene Regelmäßigkeit zugrunde, die sie verbinden könnte, so daß eine regelmäßige Abfolge immer durch die Zukunft ungültig werden kann. Zu dieser Art der Regelmäßigkeiten zählt Jin die allgemeinen kausalen Relationen.

Für Jin gibt es unterschiedliche Regelmäßigkeiten. Die „Regelmäßigkeit des Wahrnehmungsvermögens“ (*nengjue di zhixu*), von ihm auch anders als „Regelmäßigkeit der Tatsachen“ (*shishi di zhixu*) bezeichnet, ist für ihn die eigentlich problematische Regelmäßigkeit bei Hume. Es ist die von ihm benannte objektive Regelmäßigkeit, die Jin vorher im Zitat angesprochen hat. Diese Regelmäßigkeit ist nicht mit jener aus den apriorischen Kategorien von Kant zu verwechseln. Jin wendet gegen Kant ein, daß die apriorischen Formen nicht in Verbindung zum Gegebenen stünden, sondern gänzlich vom Verstand ausgingen. Es sei, „als wolle man hinter verschlossenen Türen Autos produzieren“. Jin vergleicht die Bedingungen der apriorischen Formen von Kant mit Autos, die produziert werden, ohne vorher emprische Studien zu machen. Die Autos sind nicht an die tatsächlichen Bedingungen der Wirklichkeit angepaßt.[137] Jin hatte in seinem Aufsatz von 1930 bereits Bradleys Standpunkt des Idealismus in *Appearance and Reality* kritisiert, da dieser ausschließlich, d.h. auch im Wissen, von internen Beziehungsverhältnissen ausgeht.[138] Jin betrachtet die Erkenntnis hingegen als eine externe Relation, d.h. der Erkennende verändert das Erkannte nicht zu einem anderen Ding, wie etwa in dem Beispiel der internen Beziehung von H_2O aus Wasserstoff und Sauerstoff. Die erkannte Entität ist demnach als Relatum in seinen Eigenschaften nicht anders als außerhalb der erkennenden Beziehung. Jin hält den Standpunkt zwar für nicht beweisbar, da eine Entität nicht innerhalb und außerhalb der Beziehung verglichen werden könne. Ebensowenig sei aber Bradleys

[137] Zsl, 464/465 (3).
[138] Vgl. Bradley, Herbert Francis. *Erscheinung und Wirklichkeit. Ein metaphysischer Versuch*. Aus dem Englischen von Friedrich Blaschke, Leipzig: Felix Meiner, 1928, 101ff.

Standpunkt zu beweisen.[139] Jin teilt mit Moore den Standpunkt des *common sense*, dem gemäß die Existenz der äußeren Dinge nicht in Frage gestellt wird.[140]

Jins Regelmäßigkeit der Tatsachen, nach der Gegebenes in Tatsachen verwandelt wird, ist von der Regelmäßigkeit der Erkenntnis und der ontologischen Regelmäßigkeit gleichermaßen bestimmt.[141] Letztere ist Teil von Jins Antwort auf den in der Arbeit besprochenen zweiten Aspekt des Induktionsproblems, das Kausalitätsproblem.

1.1.3 Jins Antwort auf das Induktionsproblem vor dem Hintergrund von Russell

Jins Antworten auf das Induktionsproblem orientieren sich an seiner kritischen Auseinandersetzung mit Hume. In bezug auf den ersten Teil des Induktionsproblems stellt er ähnlich wie Russell fest, daß das Induktionsprinzip nicht aus sich selbst abgeleitet werden kann, da die Grundlage dieser Ableitung wieder ein induktiver Schluß wäre. Daraus folgert Jin, daß das Prinzip der Induktion als Erfahrungsprinzip durch die Erfahrung selbst weder bestätigt noch widerlegt werden könne.[142] Er bedient sich somit statt eines empirischen Schlusses, der im Fall des Induktionsprinzips nicht zulässig ist, des logischen Schlusses.

Jins Antwort auf den ersten Teil des Induktionsproblems vor dem Hintergrund von Russell

Jin betrachtet das Induktionsprinzip als ein Prinzip a priori (*xianyan*). Diese Art von Apriori, das er in einem englischen Aufsatz als „arational a priori“ übersetzt, unterscheidet er von dem Apriori (*xiantian*) der logischen Aussagen und der metaphysischen Formhaftigkeit, dem „rationalen a priori“.[143] Das „rationale a priori“ (*xiantian*) definiert er als die notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Gegebenen. Als

---

[139] Vgl. Jin (1930a).
[140] Jin machte in *Zhishi lun* wiederholt seine Anlehnung an den *common sense* deutlich (vgl. z.B. Zsl, 62/63 (A, 2). Es ist zugleich eine dezidiert anti-hegelianische Position. Es zeigt sich hier schon, was Jin in seiner Einführung von *Lun Dao* bezeugt, wenn auch lediglich in bezug auf seine politischen Schriften, daß er sich zu dieser Zeit schon von dem ursprünglichen Einfluß des Neu-Hegelianers T. H. Green gelöst haben muß (LD,3/4). Hier treffen verschiedene Einschätzungen Jins aufeinander. Shuai Guowen bezeichnet in seinem recht ideologisch im Sinne der marxistischen Dialektik argumentierenden Aufsatz die Haltung Jins zu der objektiven Regelmäßigkeit und mithin zu den äußeren Dingen im Gegensatz zum Empirismus von Hume als eindeutig materialistisch (Shuai Guowen. „Jin Yuelin lun guina“ (Jin Yuelin über die Induktion), in: *Jiangxi jiaoyu xueyuan xuebao*, Vol. 19, Nr. 3 (Aug. 1998), 15-19:16). Ein Standpunkt, den Jin in bezug auf die Herleitung der äußeren Dinge für fehlerhaft hält (vgl. Zsl, 72 (4)).
[141] Zsl, 464 (2, 3).
[142] Zsl, 451/452 (1); Jin (1940), 358,365. Zur Position Russells: Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, 37/38.

„arationales a priori“ (*xianyan*) bezeichnet er die notwendige Bedingung für Erfahrung.[144] Das Induktionsprinzip faßt er als ein arationales Apriori auf, da es eine Bedingung gibt, die zwar vorgestellt, aber selbst nicht mehr erfahren werden kann. Jin nennt das „Anhalten“ der Zeit als einen, wenn auch den einzigen Zustand, unter dem das Induktionsprinzip ungültig werde.[145] Die induktiven Schlußfolgerungen der Vergangenheit würden jedoch dadurch nicht falsch, sondern lediglich zu historischen Zusammenfassungen degradiert.[146] Ein solcher Zustand, in dem die Zeit anhält, so fährt Jin in der Argumentation fort, sei jedoch weder erfahrbar noch vom Standpunkt der Erkenntnis her erkennbar. Daraus schließt Jin weiter, daß die Ungültigkeit des Induktionsprinzips nie zu erfahren sei.[147] Dagegen seien die rational apriorischen Aussagen der Logik unabhängig von der Erfahrung immer wahr.[148] Eine ähnliche Unterteilung, wenn auch nicht explizit so benannt, nimmt Russell 1912 vor. Die logischen Prinzipien, die, wie bei Jin, immer wahr sind, unterscheidet Russell von den empirischen Verallgemeinerungen der Induktion, die nur wahrscheinlich sind.[149] Den zeitlichen Aspekt erwähnt Russell in seiner Argumentation nicht, so daß Jin ihm später vorwirft, das Induktionsprinzip lediglich aus dem Grund als a priori anzunehmen, weil es nicht aus sich selbst abgeleitet werden könne.[150]

Das Induktionsprinzip stellt Jin somit nicht als eine beliebige Methode unter vielen dar, sondern als die allgemeine Regel der Rezeption (*jieshou zongze*),[151] die jede Art von Gegebenem mit Hilfe der Ideen, auch im Hinblick auf die Zukunft, aufnehmen kann. Mittels der Ideen (*yinian*) beschreibe dieses Prinzip das Gegebene nicht nur, sondern kategorisiere es auch gleichzeitig.[152] Die Ideen werden durch die Wahrnehmung immer wieder quantitativ oder qualitativ in ihrer Struktur verändert,

---

[143] TNM, 618. Hier stellt Jin diese beiden Arten in bezug auf die Formhaftigkeit vor, die rational a priori ist. Die Unterscheidung nimmt Jin schon in *Zhishi lun* mit Hilfe der chinesischen Begriffe vor (vgl. Zsl, 407 (2); 452/453 (2, 3, 4)).

[144] Es wäre eine Untersuchung wert, Jins Verständnis von Kant und der Frage nachzugehen, inwieweit die Kategorien und die Anschauungsformen Kants, denen Jins Einteilung in rational und arational A priori auf den ersten Blick ähnlich zu sein scheint, tatsächliche Bezüge aufweisen. Jedoch führt dies über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinaus und ist für das Verständnis von Jins Einteilung nicht notwendig.

[145] Zsl, 452/453 (2, 3, 4).

[146] Zsl, 447 (2).

[147] Zsl, 450 (2). In seinem Aufsatz von 1940 wertet Jin das Induktionsprinzip auf. Er schreibt, daß das Prinzip, das ebenso wie die Erfahrung selbst von der zeitlichen Differenzierung abhängig sei, ab dem Zeitpunkt, an dem die Zeit anhalte, lediglich nicht mehr anwendbar sei, aber trotzdem gültig bleibe (Jin (1940), 369).

[148] Zsl, 452/453 (3).

[149] Russell, *The Problems of Philosophy*, 41.

[150] Jin (1940), 368.

[151] Zsl, 419 (1); Jin (1940), 371.

oder wenn sie unpassend sind, ausgesondert. So führt Jin das bekannte Beispiel eines Engländers an, der die Ideen „weiß“ und „Schwan“ zur Verfügung hat. Da dieser immer nur weiße Schwäne gesehen hat, kommt er zu dem Schluß: „Alle Schwäne sind weiß“. Es ergibt sich nun, daß er einmal einen schwarzen Schwan sieht. Das hat zur Folge, daß der obere Schluß seinem Inhalt nach verworfen wird. Jin nimmt somit im Gegensatz zu seiner Position im Aufsatz über Hume eine flexiblere Haltung gegenüber der Definition ein: Diese kann die auch erweitert werden, wie im Fall des Schwans, ohne daß sich die Bezeichnung ändern muß. Gleichzeitig jedoch werde, so Jin, den Ideen des Engländers eine neue, die des „schwarzen Schwans“, hinzugefügt und die alte Idee von „Schwan“, die vorher keine Unterscheidung zwischen weißen und schwarzen Schwänen enthielt, erweitert. Die Idee werde durch die Erfahrung verfeinert und komplexer gemacht. Jin will mit diesem Beispiel zeigen, daß jede Anwendung von Ideen gleichzeitig eine Anwendung des Induktionsprinzips ist.[153]

Ein ähnliches Beispiel ist auch bei Russell zu finden.[154] Da die Wahrscheinlichkeiten, die induktiv geschlossen würden, nur auf bestimmte und nicht auf alle Daten einer Art von Ding, z.B. Schwäne, zu beziehen seien, könnten neue Sinnesdaten über variable Eigenschaften, wie z.B. ein neues Sinnesdatum der Farbe Schwarz, Schlußfolgerungen in bezug auf vergangene Wahrscheinlichkeiten nicht für ungültig erklären.[155] Während Russell in diesem Zusammenhang mit Wahrscheinlichkeiten operiert, hebt Jin in der Induktion die Kategorisierung und Beschreibung des Gegebenen mit Hilfe der Ideen stärker hervor, die der Verarbeitung, aber nicht der Festlegung der Zukunft dienten. Dies ist für Jin eine Garantie dafür, daß die Induktion als Prinzip immer gültig bleibt. Es könne weder durch eine falsch geschlossene Generalisierung nicht mehr anwendbar werden, noch könne die Vergangenheit, die mit Hilfe der Ideen kategorisiert ist, durch einen zukünftigen neuen Fall ungültig werden.[156]

In der letzten Aussage zieht Jin in seinem englischen Aufsatz „The Principle of Induction and the A priori“ von 1940 wieder die Verbindung zwischen beiden Teilen des Induktionsproblems. Er stellt darin die gesicherten induktiven Generalisierungen dem Fluß der Zeit gegenüber. Im Gegensatz zu dem leeren Zeitrahmen definiert Jin

---

[152] Dem beschreibenden und kategorisierenden Vorgang widmet Jin in Zsl das Kapitel 7.
[153] Zsl, S. 456/457 (2).
[154] Ebenso Lewis, Clarence I. *The Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*, London: Charles Scribner’s Sons, 1929, 302/303.
[155] Russell, *The Problems of Philosophy*, 37/38, 41.
[156] Jin (1940), 365.

den Fluß der Zeit als inhaltliche Zeit, die gleichmäßig fließt und weder eingeteilt noch bemessen ist. Diese Art von Zeit versteht er als eine Zeit, die von ihrem Inhalt, den besonderen Veränderungen und Bewegungen aller Dinge, nicht zu trennen ist.[157] Die Wenn-dann-Relationen des Induktionsprinzips repräsentieren für Jin nur einen Schnitt am Punkt t_n durch den Fluß der Zeit, so daß sich die Inhalte von Antezedens und der Wahrheitswert seiner Konsequenz in jeder einzelnen Induktion verändern können. Im Voranschreiten der Zeit ergeben sich immer neue Fälle, so daß sich in den einzelnen induktiven Schlüssen der Inhalt des Antezedens p ändern wird und mit ihm möglicherweise, sollte es sich um ein negatives Beispiel handeln, der Wahrheitswert seiner Konsequenz q, nicht aber der des Induktionsprinzips.[158] Jin liegt mit seiner Betonung auf der Linie von C. I. Lewis,[159] auf die er sich nach eigenen Angaben bezieht, wenn er das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft in einem englischen Aufsatz beschreibt:

> The past and the present are differentiated, integrated, and catalogued like the books in a library which are marked one way or another. [...] The moment the future enters into the present, it loses its lumpiness, and if it does not fall in line as we expect it to, we may be disappointed, but we shall soon find that it falls in line with something else, or if it doesn't fit in with anything whatever, it will merely enrich the past and the present with a new category: one thing that it does not do is to upset the past. It will not, because the moment we can say something definite about it, it ceases to be lumpy and becomes itself a part of the differentiated and catalogued past and present.[160]

Für Jin ändert sich im Fluß der Zeit zwar der Inhalt der kategorisierenden Ideen und Generalisierungen, aber nicht die Form des Induktionsprinzips oder die Art der Verarbeitung des Gegebenen. Die Ideen und Begriffe sowie die Gefüge von Ideen (*yinian tu'an*) und Strukturen von Begriffen (*gainian jiegou*) gehören zu den induktiven Generalisierungen. Sie nehmen das Gegebene auf und ordnen die besonderen Tatsachen in einen allgemeinen Zusammenhang ein. Die vorher schon problematisierte Objektivität liegt nach Jins Ansicht nicht im Gegebenen. Die Frage nach der Objektivität ergibt sich für ihn erst durch die Tatsachen, so daß Jin nicht vom objek-

---

[157] Zsl, 534 (2), 535 (4); Die inhaltliche Zeit wird in bezug auf das Induktionsproblem wichtig und ist ein Hauptthema in *Lun Dao* (vgl. Kapitel 2).
[158] Jin (1940), 365/366.
[159] Jin scheint sich hier auf C. I. Lewis, *Mind and the World-Order*, zu beziehen, das Hu Jun unter anderem als Referenz zu Jins Werk angibt (Hu Jun, 345). Besonders Kapitel 8 und 11 scheinen auf das Gesagte zu referieren. Auch an C.I. Lewis kritisiert Jin, daß er den Begriff von A priori nicht in zwei Aspekte trenne (LD, 10/11).
[160] Jin (1940), 367.

tiv Gegebenen, wohl aber von den objektiven Tatsachen spricht. Jin bezeichnet die Objektivität im Vorwort zu *Lun Dao* als in den Tatsachen definiert, in denen das Gegebene schon kategorisiert sei.[161]

Jins Antwort auf den zweiten Teil des Induktionsproblems vor dem Hintergrund von Russell

Das Induktionsprinzip hat für Jin die Funktion der Aufnahme und Verarbeitung des schon in Erscheinung Getretenen. Das Prinzip allein könne den Prozeß des so Gegebenen und dessen Richtung nicht bestimmen.[162] Hier spricht er stärker den zweiten Aspekt des Induktionsproblems und damit das Kausalitätsproblem Humes an, das, wie er in seiner Kritik hervorhebt, ein Problem der Regelmäßigkeit ist. Bei Jin wird das Gegebene bei seiner Umwandlung in Tatsachen, wie oben in der Kritik an Kant angedeutet wurde, nicht ausschließlich von Ideen bestimmt. Unter dieser Bedingung würde sich das Erfahrene mit den Veränderungen des Erfahrenden wandeln, der selbst konkret sei.[163] Das Gegebene muß sich in seiner Erscheinung aber nicht nach der von dem Erfahrenden erwarteten einzelnen Regelmäßigkeit richten. Im Gegebenen erscheint die ursprüngliche Regelmäßigkeit der Welt der Natur (*ziran*) und der Welt des Soseins (*benran*).[164] Beide Welten befinden sich im zeitlichen Fluß im Gegensatz zu den Tatsachen, die durch ihre besonderen raumzeitlichen Bedingungen existieren. Die Grundlage der Veränderung des Seienden ist die von Jin als „gewiß“ (*guran*) bezeichnete Regelmäßigkeit.[165] Diese gewisse Regelmäßigkeit ist als Objekt bei Jin nicht ausschließlich auf eine Erkenntnisrichtung festgelegt. Vielmehr vereinigt die gewisse Regelmäßigkeit bei ihm die Strukturen jeder Art von Bereich, ausgenommen der Logik.[166] Als ontologische Meta-Regelmäßigkeit (*li*) repräsentiert sie das Seiende in seiner ganzen Komplexität. Die Kausalrelationen betrachtet Jin wie die Naturgesetze als Ausschnitte dieser Regelmäßigkeit. Sie stellt das Objekt der Erkenntnis dar.[167] Sie werden durch allgemeinen

---

[161] LD, 6.
[162] LD, 8.
[163] Zsl, 465 (3).
[164] Zsl, 783/784 (3), 781/782 (3).
[165] Zsl, 478 (3).
[166] LD, 6. In einem späteren Aufsatz sieht Jin 1943 die gewisse Regelmäßigkeit in den Naturgesetzen ausgedrückt (Jin (1943), 345).
[167] Z.B.: Zsl, 434 (4), 504 (1), 686 (5). Der von Jin verwendete Begriff „*yinguo*“ ist im Chinesischen nicht ganz eindeutig. Er könnte sowohl mit „Kausalität“ als auch als „Ursache und Wirkung“ übersetzt werden, das als eine Abkürzung für „Kausalbeziehung“ oder „Kausalrelation“ zu verstehen wäre. An dieser Stelle, wie auch in weiteren adäquaten Zusammenhängen, wurde letztes gewählt, da es sich um Gesetzmäßigkeiten handelt, die unabhängig vom Erkennenden sind.

Aussagen innerhalb der Ideengefüge und Begriffsstrukturen der Erkenntnisregelmäßigkeit ausgedrückt. Die gewisse Regelmäßigkeit ist bei Jin die Bedingung für das Seiende und für die Erfahrung. Sie ist Teil der arational apriorischen Welt, die er in *Lun Dao* beschreibt.

Jin unterscheidet hier wie auch im Fall der Erkenntnistheorie zwischen einzelnen Arten von Regelmäßigkeiten, wie etwa den Tatsachen oder der Zeit, die jeweils epistemisch und ontologisch sowie auch logisch der einen Regelmäßigkeit unterstellt sind. Alle drei faßt er unter dem aus der chinesischen Tradition entliehenen Begriff „*li*“ zusammen, der ebenfalls als Regelmäßigkeit, jedoch im Sinne einer Meta-Regelmäßigkeit, zu verstehen ist. Zum einen spricht Jin im Sinne der Logik von der „reinen Meta-Regelmäßigkeit“ (*chunli*), die er mit der in *Lun Dao* besprochenen Formhaftigkeit (*shi*[b]) gleichsetzt. Sie liegt dem Seienden, der Erfahrung und dem Denken zugrunde. Die Meta-Regelmäßigkeit der Erkenntnistheorie, die die Begriffsstrukturen in ihrer Komplexität erfaßt und die gleichzeitig die Wahrheit darstellt, ist die inhaltliche oder interne Regelmäßigkeit der Erkenntnis, die Jin in *Zhishi lun* ausführlich darstellt. Das Objekt dieser Regelmäßigkeit der Erkenntnis ist die ontologische Meta-Regelmäßigkeit, d.h. die angesprochene „gewisse Regelmäßigkeit“, die Jin als extern bezeichnet (Vgl. Grafik 1).[168] Mit der begrifflichen Unterscheidung hebt Jin Humes Problem der Regelmäßigkeit (*zhixu*) fast unbemerkt auf ein metaphysisches Niveau.[169]

In der erkenntnistheoretischen Frage nach den Kausal- und Naturgesetzen, die unabhängig von besonderen Raum- und Zeitumständen immer gelten sollen, ist Jin der Ansicht, daß die Gesetze nicht durch das neu eintretende Gegebene widerlegt werden können. Wird ein Naturgesetz dennoch widerlegt, so wäre dies nur ein Hinweis darauf, daß in der Vergangenheit fehlerhafte Schlüsse gezogen wurden und das vermeintliche Naturgesetz nie gültig gewesen sei. Das gleiche gelte für die Kausalrelationen.[170] Wird von der Möglichkeit abgesehen, daß aus erkenntnistheoretischer Sicht beide fehlerhaft geschlossen sind, so bleibt trotzdem die Frage nach den Ausnahmen, die es stets gibt und die die Verläßlichkeit der Kausalrelation in Zweifel

[168] Zsl, 90 (1).
[169] Dies ist ein für Jin typisches Vorgehen, das im folgenden Kapitel zur Sprache weiter ausgeführt wird.
[170] Zsl, 433/434 (3, 4); 683 (3).

ziehen, wie Hume es tut. Für Jin stellt sich dagegen die Frage nach der Verwirklichung (*xianshi*) einer bestimmten Kausalrelation in einem besonderen Fall.[171]

Er argumentiert ganz ähnlich wie Russell, daß die scheinbaren Ausnahmen in den Kausalgesetzen oder anderen Gesetzen immer lediglich einen Wechsel von einer Gesetzmäßigkeit in die nächste nach sich zögen, so daß es tatsächlich keine Ausnahmen gebe.[172] Das Kausalgesetz liegt den Dingen nicht zugrunde und Russell definiert es als nicht a priori, da er es allein vom Induktionsprinzip abhängig macht, ob Schlußfolgerungen von bekannten auf nicht bekannte Fälle wahr sind.[173] Russell spricht von dem aus der Erfahrung abgeleiteten Glauben an die Regelmäßigkeit der Welt, so daß, wenn eine erwartete Uniformität nicht eintrete, an ihre Stelle eine weiter gefaßten Uniformität trete, die weitere Bedingungen in Betracht ziehe. Kausalgesetze unterlägen dann lediglich Ausnahmen, wenn ihre Ursache jeweils das ganze Universum miteinbeziehe.[174] Russell führt ein Beispiel an: Eine allgemeine Regel besagt, daß freie Körper in der Luft fallen. Die Ausnahme bilden Flugzeuge und Ballons, denen die Gesetze der Mechanik weitere Uniformitäten vorgeben, die sowohl für Flugkörper als auch für frei fallende Körper gelten.[175] Humes Frage nach dem Zufall oder der Ausnahme stellt sich auch in Russells Theorie nicht. Jin argumentiert jedoch nicht so sehr mit der Erweiterung der Gesetzmäßigkeiten für einen besonderen Fall, sondern er betont mit dem Wechsel der Gesetzmäßigkeiten die Freiheit des Ereignisflusses, der sich aus dem Moment heraus im Besonderen formiert. Russell betrachtet das Problem von einem epistemischen Standpunkt aus. Zwar lehnt er ein universales Kausalgesetz als idealistisch ab, jedoch nur, da es lediglich möglicherweise, aber nicht nachweisbar wahr sei. Er vertritt die Ansicht, daß wenn die Kausalgesetze vollkommen seien, wie dieses eher im Bereich der Mechanik zu erreichen sei, sich die physikalische Geschichte des Universums letztendlich anhand weniger Daten aus einer endlichen Zeit von der Vergangenheit bis in die Zukunft nachvollziehen sowie prognostizieren lasse. Eine Hoffnung, die für die mentale Welt schwieriger zu erfüllen sei.[176]

---

[171] Zsl, 677 (2).
[172] Vgl. folgendes Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit; zu Russell: Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*, London: Routledge, 1993 (repr.), 221, 230; Russell, *The Problems of Philosophy*, 38.
[173] Russell, *The Problems of Philosophy*, 38; *Our Knowledge of the External World*, 225/226.
[174] Russell, *Our Knowledge of the External World*, 230.
[175] Russell, *The Problems of Philosophy*, 35; *Our Knowledge of the External World*, 221.
[176] Russell, *Our Knowledge of the External World*, 222.

Während Russell über die Vollkommenheit der Kausalgesetze nachdenkt und die Hoffnung auf die Vervollkommnung der Erkenntnis hegt, betont Jin das Werden des Seienden im Ereignisfluß. Die Verwirklichung einer allgemeinen Kausalrelation in einer besonderen Kausalbeziehung hängt für ihn nicht nur von der gewissen Regelmäßigkeit ab oder von einem universalen Kausalgesetz, da sie allgemein und nicht zeitlich sind. Die gewisse Regelmäßigkeit ist deswegen nicht notwendig, wie Jin einzig die logische Regelmäßigkeit definiert, da sie das Auftreten einer besonderen Kausalbeziehung nicht notwendig bestimmen könne. Sie ist als Grundlage jeder Kausalbeziehung gewiß, da jedes unerwartete Auftreten einer besonderen Beziehung im Nachhinein innerhalb der gewissen Regelmäßigkeit nachvollzogen werden kann.[177] Jin hält damit die Kausalrelationen für verläßlich, das Eintreten der besonderen Kausalbeziehungen dagegen für wahrscheinlich. Die Kausalrelationen sind für Jin zwar nicht notwendig, aber sie haben auch keine Ausnahmen, da jede scheinbare Ausnahme auf das Inkrafttreten einer anderen Gesetzmäßigkeit hinweist.[178] Die Erkenntnis ist auf die Regelmäßigkeit gerichtet. Die besonderen Veränderungen im Kontinuum des zeitlichen Flusses sind für Jin nicht voraus zu bestimmen, da sich die besondere Welt nicht wiederhole.[179] Trotzdem seien die Kausalrelationen auch für eine Prognose verläßlich, da nicht der Gesamthintergrund der gesamten Welt als Bedingung für ihre jeweilige Verwirklichung notwendig sei.[180] Obwohl Russell eine ähnliche Ansicht in bezug auf den Gebrauch der Kausalgesetze für die Wissenschaft vertritt, tendiert er mit der angesprochenen Möglichkeit zur Erweiterung einzelner Gesetzmäßigkeiten auch dazu, die Ursache komplexer zu erfassen. Jins Antwort auf das Kausalproblem besteht in dem Spannungsverhältnis zwischen der allgemeinen, gewissen Regelmäßigkeit auf der einen Seite und dem Werden des Besonderen im zeitlichen Ereignisfluß auf der anderen. Die Entwicklung des Seienden ist von diesen zwei Faktoren bestimmt. Beide hält Jin in dem traditionell chinesischen Begriffspaar von „*li*“ und „*shi*“ fest, das er in *Lun Dao* behandelt.

Zusammenfassung

Zusammenfassend kann zum Induktionsproblem bei Jin gesagt werden, daß die zwei Teilprobleme der Induktion im wesentlichen jeweils an ein Werk gebunden

[177] Zsl, 684 (2).
[178] Zsl, 680/681 (4).
[179] Zsl, 686 (4, 5).
[180] Zsl, 670 (1).

sind. Die Frage nach dem Induktionsprinzip und seiner Gültigkeit behandelt er in *Zhishi lun*. Der Beantwortung der Frage, ob die Zukunft der Vergangenheit ähnlich sein wird und damit auch die hier behandelte Kausalitätsfrage, die zwar in *Zhishi lun* angedeutet wird, widmet sich Jin in *Lun Dao* systematisch und ausführlich. Der Hauptteil der vorliegenden Arbeit wird sich mit Jins Antwort auf Humes Kausalitätsproblem im Rahmen des zweiten Teilaspekts des Induktionsproblems befassen. Zum einen scheint Jins Antwort vor dem Hintergrund relevant, daß auch im Westen dieser Frage bis heute noch große Aufmerksamkeit gilt, da sie bisher nicht zufriedenstellend gelöst wurde, wie z.B. die Aufsätze von Stegmüller und Heidelberger[181] zeigen. Zum anderen ist *Lun Dao* auch begrifflich gesehen das eigenständigere und interessantere Werk, da Jin darin stärker und auf sehr originelle Weise auf traditionelle chinesische Begriffe zurückgreift. Die Antwort ist terminologisch die interessantere, da sie aus einem traditionellen chinesischen Begriffspaar besteht, das nicht vereinzelt auftritt, sondern in ein Netz von weiteren traditionellen chinesischen Begriffen eingebettet ist. Jin gibt dem westlichen Induktionsproblem mit Hilfe der chinesischen Begriffe einen metaphysischen Rahmen. Die Herausforderung Humes annehmend, orientiert sich Jin sehr an Russell, dessen Geist teilweise auch in *Lun Dao* wiederzufinden ist, dessen Theorie Jin aber in diesem Werk mit Hilfe chinesischer Begriffe weiterdenkt. Doch wie hat Jin weitergedacht? Welche Art von Antwort bietet er mit „*li-shi*“ an? Nicht zuletzt ist für die vorliegende Arbeit weiterhin die Frage bedeutsam, ob „*li-shi*“ tatsächlich als eine Antwort auf das westlich vorgegebene Kausalitätsproblem Humes zu bewerten ist.

[181] Stegmüller, „Das Problem der Kausalität“; Stegmüller, *Das Problem der Induktion*; Heidelberger, „Kausalität. Eine Problemübersicht“.

1.2 Bemerkungen zu Stil und Begrifflichkeit in Jin Yuelins Werk

Bevor auf Jins philosophisches Denken in *Lun Dao* eingegangen werden kann, ist ein kurzer Blick auf den Stil[182] und seine Begrifflichkeit in seinen Werken unumgänglich, da sie mit seinem Anliegen und seinem Denken direkt in Verbindung stehen. Jins drei Hauptwerke *Luoji*, *Zhishi lun* und *Lun Dao* könnten in dieser nicht chronologischen Reihenfolge als eine sprachliche Entwicklung angesehen werden. Jin geht begrifflich von einer nahezu rein westlichen Ausdrucks- und Betrachtungsweise der westlichen Logik aus und greift schließlich, vermehrt in *Zhishi lun* und besonders in *Lun Dao*, auf chinesische traditionelle Wörter zurück. Dies reflektiert jedoch nicht seinen philosophischen Werdegang, anders als bei den Werken anderer Intellektueller dieser Zeit, wie etwa Wang Guowei oder Liang Qichao. Diese sind zunächst gegenüber dem westlichen Gedankengut sehr offen und hegen eine große Affinität, die bis zur Verneinung der eigenen Tradition führen kann. Im Alter kehren viele Intellektuelle zu den eigenen tatsächlichen oder eingebildeten Wurzeln zurück und suchen in der chinesischen Tradition nach Antworten. Dies trifft für Jin nicht zu, da er *Lun Dao* vor *Zhishi lun* verfaßt hat. Vielmehr ist zu vermuten, daß Jin in der eigenen Tradition, der er abgesehen von einigen Versuchen im Altertum kein logisch-epistemologisches Bewußtsein zuschreibt, nicht das geeignete Begriffsinstrumentarium für seine Logik und seine Erkenntnistheorie findet.[183] Dies erscheint auch wahrscheinlich, da er die beiden Werke *Zhishi lun* und *Lun Dao* als gemeinsames Werk konzipierte.[184]

Jin verfaßt daneben einige Aufsätze in exzellentem Englisch, wie z.B. „Tao, Nature and Man“, die er anscheinend nicht ausschließlich für ein englischsprachiges Publikum schreibt.[185] Er wählt die Sprache weder aus der Notwendigkeit heraus, für bestimmte Adressaten schreiben zu müssen, noch weil er sich philosophisch nur in einer Sprache ausdrücken kann. Jin hat, wie erwähnt, nicht nur seine Studienzeit in

---

[182] Manfred Frank weist, ausgehend von der Diskussion um den Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur, darauf hin, daß nicht nur in der Literatur, sondern auch in philosophischen Werken eine Art „persönliche Handschrift“ existiert (Frank, Manfred. *Stil in der Philosophie*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1992, 7ff).

[183] Jin (1943). „Chinese Philosophy“, in: *Social Sciences in China*, Vol I, No. 1 (March 1980), 83-93, 84ff. Jin betont jedoch in diesem auf Englisch verfaßten Artikel, daß er damit der chinesischen Tradition nicht abspreche, logisch gedacht zu haben, denn die Logik sei die Voraussetzung jedes Denkens. Vielmehr geht es ihm um das Denken, das die Logik selbst zum Objekt hat.

[184] Vgl. Einführung zu Jins Werk.

[185] Wie z.B. die in chinesischen Zeitschriften veröffentlichten Aufsätze „Prolegomena“ in: *Zhexue Pinglun*, 1-2: 1.1927 (Jin Yuelin, (1927), „Prolegomena“, in: *JYLWJ*, Vol. 1, 233-283) oder Jin (1930a). „Internal and External Relations“, ursprünglich in: *Qinghua Xuebao* (1:6. 1930).

den USA und Europa verbracht, er besuchte auch in China schon ab der Mittelschule eine amerikanische Missionsschule.[186] Vielmehr scheint er sich in dieser Hinsicht in beiden Sprachen zuhause zu fühlen. Bis auf „Tao, Nature and Man", das essentiell die Gedanken von *Lun Dao* enthält, behandeln die englischen Aufsätze zwar nur Themen der westlichen Philosophie, doch die Fülle der Arbeiten, die Jin zu diesen Themen auf Chinesisch schreibt, zeigt, daß er über die darin behandelten Probleme auf Chinesisch schreiben kann.

Allgemein verwendet Jin eine klare Sprache und wird zuweilen nahezu umgangssprachlich. Seine Begriffe sind häufig begleitet von Beispielen aus dem täglichen Leben. Er wendet die von ihm eingeführten Begriffe konsequent und einheitlich an, so daß sich trotz ihrer Fülle, mit der Jin seine Leser zunächst zu überwältigen scheint, eine durchgehende Struktur in seinen Werken erkennen läßt. Angesichts der großen Zahl von Begriffen und begrifflichen Attributen, die Jin verwendet, drängt sich der Eindruck auf, daß er geradezu versessen darauf ist, jedes Detail, jeden graduellen Wechsel in der Perspektive der Wirklichkeit und des Seienden genau benennen und beschreiben zu wollen. Dies gilt insbesondere für seine Erkenntnistheorie, aber auch in *Lun Dao* finden sich derlei genaue Auffächerungen.

1.2.1 Stilmittel

Jins Hauptstilmittel ist die paarweise Verwendung von Begriffen. In seinem Buch über die westliche Logik gebraucht Jin notwendigerweise Begriffspaare wie „universale" (*quancheng*) und „individuale" (*techeng*) Aussagen[187] oder „Intension" (*neibao*) und „Extension" (*waiyan*).[188] Möglicherweise ist Jin durch die traditionelle chinesische Philosophie geprägt, die hauptsächlich in Begriffspaaren verfährt.[189] Vielleicht bringt ihn aber auch erst die westliche Logik auf die paarweise Verwendung von Begriffen, möglicherweise sogar ist dieses Stilmittel von dem frühen hege-

---

[186] Vgl. Biographie.
[187] Lj, 14.
[188] Lj, 4.
[189] Über die besonderen Merkmale der chinesischen Philosophie aus der Diskussion über die chinesischen Kategorien, vgl. z.B. u.a. als Mitinitiator der Diskussion: Tang Yijie. „*Lun Zhongguo chuantong zhexue fanchou xiti de zhu wenti*" (Über die Fragen des Kategoriensystems in der chinesischen traditionellen Philosphie) in: *Zhongguo shehui kexue*, 2: 5 (1981), 159-172 oder übersetzt: Tang, Yijie. „Questions concerning the categorical system of traditional Chinese philosophy", in: *Social Sciences in China*, 4, (Dec. 1982), 190-211. Der Gebrauch des Begriffs der Kategorie in dieser Diskussion ist jedoch als äußerst problematisch zu bewerten, da er nicht in dem ursprünglichen Kontext von Aristoteles oder Kant gebraucht wurde. Vgl. zu der Problematik: Lackner, Michael. „Les avatars de quelques termes philosophiques occidentaux dans la langue chinoise", *Études Chinoises*, XII: 2 (1993), 135-159: 151ff.

lianischen Einfluß dialektischen Denkens inspiriert.[190] Insbesondere in seiner Erkenntnistheorie setzt Jin die Dichotomisierung in einem exzessiven Maße fort:

> Von der Idee (*yinian*) als Idee oder als Bezeichnendes (*suowei*) aus betrachtet, ist die Idee kein Bild. Sie ist allgemein, abstrakt und deswegen unabhängig von der Wahrnehmungsklasse. In bezug auf das Bezeichnete (*suozhi*) der Idee ist sie entweder Vorstellung (*yixiang*) oder das Gegebene. [...] Obwohl die Bezeichnungen der Ideen unabhängig von der Klasse der Menschen sind, kann das Bezeichnete der Ideen der Klasse der Menschen nicht unabhängig von der Klasse der Menschen sein. [....] Die Welt der Klasse der Menschen ist zweigeteilt: ein Teil ist die jeder Wahrnehmungsklasse gemeinsame (*gongtong*) Welt. Dies ist die Welt der Relationen von universalen Eigenschaften; ein anderer Teil ist die spezifische (*tebie*) Welt der Klasse der Menschen. Diese ist relativ zu der Welt des Gegebenen der Klasse der Menschen. [...] Alle Wahrnehmenden einer jeden Klasse verfügen über einen Set von klassentypisch (*leixing*) Gegebenem. Obwohl dieses Set von klassentypisch Gegebenem gleichzeitig mit keiner anderen Klasse von Wahrnehmenden bestehen kann, ist er allen regulär Wahrnehmenden innerhalb einer Klasse gemeinsam. Das Gegebene einer Klasse von Wahrnehmenden ist die spezifische Welt jener Klasse und nicht die besondere (*teshu*) Welt der Wahrnehmenden innerhalb jener Klasse. [...] Obwohl die Erscheinung (*chengxian*) für jeden Wahrnehmenden typenhaft sein kann, ist sie immer besonders. [...] Diese besondere Welt ist einerseits dadurch bedingt, daß der Wahrnehmende über besondere Sinnesorgane (*guanneng*) verfügt. Andererseits ist sie durch die spezifische Haltung usw. bedingt, die der Wahrnehmende inne hat.[191]

Das Bezeichnende stellt Jin dem Bezeichneten gegenüber, das Allgemeine dem Besonderen, das Gemeinsame dem Spezifischen, das Klassentypische dem Besonderen, die Wahrnehmungsklassen der einen Klasse, die Klasse der Wahrnehmenden dem einzelnen Wahrnehmenden. Dieser Liste könnten weitere von Jin verwendete Begriffspaare hinzugefügt werden, doch soll das Zitat nur exemplarisch die vielschichtige Vernetzung seines Gebrauchs der Begriffspaare aufzeigen.

Neben rein westlichen Begriffspaaren verwendet Jin traditionelle chinesische Begriffspaare, wie z.B. in Bewegung / in Ruhe (*dong/jing*)[192] sein oder innen / außen (*nei/wai*):

> Die Erkenntnistheorie hat die Erkenntnis oder die Meta-Regelmäßigkeit (*li*) der Erkenntnis zum Objekt. Das Wort Meta-Regelmäßigkeit wird hier in zweierlei [Bedeutungen] gebraucht. Zum einen ist es die Meta-Regelmäßigkeit des Objekts, zum anderen ist es die Meta-Regelmäßigkeit

---

[190] Dies liegt im Bereich des Denkbaren, denn Jin schrieb seine Doktorarbeit aus polititogischer Sicht über den Neu-Hegelianer T.H. Green.
[191] Zsl, 486 (3), 487 (4), 488 (2,3).
[192] Zsl, 534-543.

> des Inhalts. Wenn wir Erkenntnis verstehen und aus kohärenten sowie aus wahren Gedankengefügen (*tu'an*) oder Strukturen (*jiegou*) die Meta-Regelmäßigkeit erhalten wollen, dann ist das die Meta-Regelmäßigkeit des Inhalts. Die Regelmäßigkeit der Erkenntnis ist die Ordnung des Objekts. Wir können uns des Unterschieds von universalen Eigenschaften und Begriffen (*gainian*) bedienen, um den Unterschied der zwei verschiedenen Arten von Ordnung darzustellen. In innen und außen ausgedrückt, bedeutet das, daß die universalen Eigenschaften außen und die Begriffe innen liegen.[193]

Sind die auf den Wörtern der Tradition basierenden Begriffspaare in *Zhishi lun*, bis auf die zwei Hauptbegriffspaare „*li-shi*[a]" und „*suo-neng*" meist attributiven Charakters, so treten in *Lun Dao* vermehrt Begriffspaare nominalen Charakters, wie „*li-shi*"[194], „*ti-yong*", „*wuji-taiji*" u.a., in den Vordergrund. Außerdem hat Jin die Begriffspaare in *Lun Dao* selten weiter aufgespalten als *Zhishi lun*.

Weiterhin sind die Suffixe auffällig, die Jin sowohl in *Zhishi lun* als auch in *Lun Dao* durchgängig verwendet. Die Wortkombinationen, die durch die Suffixe entstehen, sind nicht ausschließlich Neologismen von Jin, sondern entsprechen teilweise damaligen Übersetzungstermini für westliche Begriffe. Er bedient sich bereits vorhandener Suffixe, denen er teilweise neue Begriffe mit Suffixen hinzufügt, um für den chinesischen Leser jeweils eine andere Ebene innerhalb seines Systems zu signalisieren. Die Suffigierung ist nicht immer ganz ins Deutsche übertragbar. Soweit möglich, werden im folgenden zur Verdeutlichung wörtliche Übersetzungen hinzugefügt. Diese entsprechen nicht immer den gewählten Übersetzungen der vorliegenden Arbeit. So wäre es nicht in Jins Sinne, für die Rückübersetzung aus dem Chinesischen statt der üblichen Standardübersetzungen für einige dieser Begriffe eine „sinisierte" Variante zu wählen, die vager wäre, als die ursprüngliche aus dem Westen kommende Bedeutung.

Jin verwendet das buddhistische Suffix „*-xiang*", um Eigenschaften zu beschreiben. Er führt es im Zusammenhang von etwas ohne Eigenschaften (*wuxiang*), mit universaler Eigenschaft (*gongxiang*), dem englischen „universal" entsprechend, und mit partikularer Eigenschaft (*shuxiang*), dem englischen „particular" entsprechend, ein.[195] Außerdem versieht Jin die bestimmten Begriffe der Ebene der Betrachtungs-

---

[193] Zsl, 90 (1).

[194] „*Li-shi*" findet sich zwar in *Zhishi lun* schon an einigen Stellen (z.B. im Kapitel 12 über die Kausalität) angedeutet, doch führt Jin beide in *Lun Dao* erst aus.

[195] Das Suffix „*-xiang*" steht nach der Erklärung von Soothill in der Bedeutung von „Phänomen" oder „äußerliche Erscheinung der Dinge" (Soothill, 309). Das Suffix ist als Eigenschaft übersetzt, da Jin in TNM im Hinblick auf den Begriff „stuff" im Englischen von „devoid of quality" spricht, was er ins Chinesische als „*wuxiang*" überträgt (TNM, 598).

weisen mit dem Suffix „*-guan*“.[196] Er stellt die Welt ohne Sichtweise (*wuguan*)[197] der Natur, einer Welt mit Sichtweise (*youguan*)[198], gegenüber. Der Erscheinung weist Jin sowohl eine subjektive (*zhuguan*) als auch eine objektive (*keguan*) Sichtweise zu.[199] Die subjektive Sichtweise bezeichnet Jin auch als Sichtweise des Individuums (*geti guan*) und die objektive Sichtweise als Sichtweise der Klasse (*leiguan*).[200] Mit dem Suffix „*-ti*“ beschreibt Jin eine abgeschlossene Einheit im Sinne eines organischen oder organisierten Ganzen. Jin zählt Einzel-Einheiten (*geti*)[201] auf, die Individuen, deren Vorstufe die konkrete Einheit (*juti*) ist, das Konkretum, und die zusammen Teile einer Gesamt(ein)heit (*zhengti*) des Universums bilden. Das Ereignis (*shiti*) ist eine zeitlich abgeschlossene Einheit. Darüber hinaus verwendet Jin das Suffix „*ti*“ als Hauptbegriff in *Lun Dao*. Er betont mit „*ti*“ die Eigenschaften von Individuen in Relation, d.h. in Abgrenzung zu anderen Individuen, so daß auch hier ein Zusammenhang zu der Verwendung als Suffix besteht.

Das von Jin am vielseitigsten verwendete Suffix ist „*-ran*“, das traditionell eine adverbialbildende Funktion erfüllte.[202] Es beschreibt ein „Sosein“, das in seinen unterschiedlichen Kombinationen verschiedene Arten von Seinsverfassungen darstellt. Jin unterscheidet zwei Welten, die der Natur, des „Selbst-Soseins“ (*ziran*), die er englisch wörtlich als „itself-so“ erklärend übersetzt[203], und die des ursprünglichen Soseins (*benran*). Das Gegenwärtige ist zufällig (*ouran*). Ein Wissen über das Faktische und dessen Tatsachen beschreibt das Sosein (*ran*), und das Verständnis der Regelmäßigkeit führt zum Verständnis der Ursache des Soseins (*suoyi ran*). Die

---

[196] Jin entlehnte den Grundterminus „*guan“* vermutlich aus der Übersetzungsliteratur des Buddhismus für den sanskrit Begriff „vispasyana“. Im Buddhismus trägt er die Bedeutung von „betrachten, studieren“ oder ist im Sinne von „denkend die Wahrheit erreichen“ (Soothill, 489) zu verstehen. Der westliche philosophische Begriff „Anschauung“ ist als Übersetzung für „*guan*“ nicht ganz passend, da die Anschauung die Art und Weise ist, wie uns die Sachen erscheinen oder wie sie sich uns unmittelbar ohne Vermittlung durch anderes vorstellen (*Historisches Wörterbuch*, Bd.1, 339). Die Betonung bei Jin liegt dagegen mehr auf dem Subjekt, zu dem er auch Tiere zählt, das den Dingen durch seine Art der Wahrnehmung eine bestimmte Sichtweise gibt, wodurch die Dinge erst eine Ansicht erhalten. Die Sichtweise ist relativ und je nach Klasse, Individuum und Wahrnehmungsvermögen unterschiedlich. Der Begriff wurde deswegen ins Deutsche mit „Sichtweise“ übersetzt, im wörtlichen Sinne von „die Dinge auf eine bestimmte Weise sehen bzw. wahrnehmen“ oder im übertragenen Sinne von „eine bestimmte Sicht auf die Dinge haben“. Dinge ohne Sichtweise sind demnach noch nicht in die Welt der Erscheinungen eingetreten.

[197] Zsl, 483 (2)

[198] Zsl, 733 (1).

[199] Zsl, 472 (3).

[200] Zsl, 473 (4).

[201] Der Begriff „*geti*“ wird von Jin schon in der Logik verwendet. Darin bezieht er sich nicht in erster Linie auf konkrete Dinge, sondern auf Variablen, wie x, y ..., die weder für Qualitäten noch für Aussagen oder für Aussagenfunktionen stehen (vgl. u.a. Lj, 178 ff.).

[202] Dobson, 559.

[203] „Prolegomena“, 272.

„reine Meta-Regelmäßigkeit“ (*chunli*), oder genauer: die Logik, ist notwendig (*biran*). In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß Jin in der Logik in bezug auf die notwendigen Bedingungen den Begriff „*biyao*“,[204] jedoch im Hinblick auf das logische System und dessen Aussagen den Begriff „*biran*“[205] verwendet. Die Regelmäßigkeit aller Dinge, die kausale Beziehung etwa, ist gewiß (*guran*)[206], ihre Verwirklichung im Besonderen hingegen ist wahrscheinlich (*huoran*). Die Vorbestimmung (*shu*) nennt Jin zwingend (*dangran*). Die Gelegenheiten (*ji*) aller Individuen beschreibt er als jeweils passend (*shiran*).

Jin äußert sich in den drei untersuchten Werken nicht explizit zu den Suffixen. Trotzdem bestätigt sich die Vermutung, daß Jin die Suffixe bewußt einsetzte aufgrund einer Stelle in seiner Selbstkritik von *Lun Dao* aus dem Jahre 1958. Die ironisierende Kritik, die er im Rückblick - den damaligen politischen Entwicklungen entsprechend - äußert, ist an dieser Stelle zu vernachlässigen, vielmehr zeigt das folgende Zitat, daß Jin zumindest die genannten Begriffe in einen Zusammenhang mit dem Suffix „*ran*“ bringt:

> Im Text „*Lun Dao*“ kam ich auf notwendig (*biran*), gewiß (*guran*), zwingend (*dangran*), passend (*shiran*) zu sprechen, im Annotationstext[207], besprach ich auch noch das ursprüngliche Sosein (*benran*), das Zufälligsein (*ouran*), das Wahrscheinlichsein (*huoran*). Man beachte! Nachdem ich auf so viele Arten von Sosein zu sprechen gekommen bin, was für ein Sosein (*ran*) habe ich letztlich erörtert? Merkwürdig! Nicht ein einziges. [...] In bezug auf die konkreten Tatsachen ist „*Lun Dao*“ einfach eine Vakuumröhre. Es gibt nicht die leiseste Spur vom Sosein. Aber ich habe noch einen solchen Haufen von „Ursachen, weswegen es so ist“ (*suoyi ran*) herbeigeschafft! Außerdem unterteilte ich es noch in verschiedene Gruppen! Es gibt nicht die leiseste Spur von Sosein, wie kann man da von „Gründen, weswegen es so ist“ sprechen?[208]

Ein weiteres, traditionell chinesisch anmutendes Stilmittel, das Jin in *Zhishi lun* lediglich vereinzelt in bezug auf „*li-shi*“ anwendet, das aber in *Lun Dao* sehr häufig vorkommt, ist sein wiederholtes, wie ein Rezitieren wirkendes Anführen kurzer Formeln, um einen Begriff zu verdeutlichen oder einen Sachverhalt einzuprägen. Die Zahl der Schriftzeichen, die diese Ausdrücke umfassen, variiert von vier bis sechs

---

[204] Z.B. Lj, 54.
[205] Lj, 233 ff.
[206] Im Aufsatz von 1931 über die Tatsachen spricht Jin noch über das gewisse (*guyou de*) Element in der Naturwelt, das auch das ursprüngliche Element ist (Jin (1931), 510). Im gleichen Zusammenhang verwendet Jin später in *Zhishi lun* und *Lun Dao* den Begriff „*guran*“.
[207] Es ist nicht ganz klar, was Jin mit „Annotationstext“ (*zhuwen*) meint. Die Begriffe, die er aus diesem Text aufzählt, treten jedoch in „*Zhishi lun*“ auf.

Zeichen. Meist bestehen sie, wie die traditionellen sprichwörtlichen Redewendungen, aus vier Schriftzeichen. Sie sind meist in der traditionellen Schriftsprache gehalten, wie z.B.:

> Die prozessuale Situation geht auf die Regelmäßigkeit zurück (*shi gui yu li*).[209]

> Die partikulare Eigenschaft entsteht und vergeht (*shuxiang shengmie*).

> Die Neigung strebt danach, die Natur auszuschöpfen (*qing qiu jin xing*).[210]

> Die Funktion strebt danach, die Rolle auszufüllen (*yong qiu de ti*).[211]

Einige der Ausdrücke enthalten die traditionelle chinesische Dichotomie „*wu / you*“, die als Nicht-Seiend / Seiend, Nicht-Geben / Geben oder Nicht-Enthalten / Enthalten übersetzt werden kann und die in *Lun Dao* besonders wichtig ist, z.B.:

> Die Meta-Regelmäßigkeit ist gewiß (*li you guran*).

> In der prozessualen Situation gibt es kein notwendiges Eintreten (*shi wu bi zhi*).[212]

Hier zeigt sich ein weiteres Moment: die paarweise Gegenüberstellung, die Jin außerdem parallel konstruiert. Das Prinizip der Konsistenz und das der Ökonomie der Verwirklichungen beispielsweise formuliert er folgendermaßen:

> Die Verwirklichungen treten zusammen nicht in Konflikt zueinander auf (*xianshi bingxing bubei*).[213]

---

[208] Jin Yuelin (1958) „*'Lun Dao' yishu de zong pipan*“, 225/226.
[209] U.a. LD, 209 (8.12).
[210] LD, 205 (8.9).
[211] U.a. LD, 205 (8.9). Weitere Verweise siehe letztes Kapitel des Hauptteils.
[212] U.a. LD, 201 (8.7); Zsl, 512 (3). Formal-sprachlich und in bezug auf die Begrifflichkeiten erinnern die beiden Aussagen Jins etwa an die von Wang Fu: „Einfluß schafft immer eine günstige Voreingenommenheit (*shi you changqu*)“, „gewisse, vorgegebene Ordnungen (*li you guran*) ... “ (Wang, Fu. *Qianfu lun* (Aufsätze eines Einsiedlers), in: PPTS, juan 8, 1B; Übers. in Holzer, Rainer. *Das Ch'ien-fu lun des Wang Fu.* Aufsätze und Betrachtungen eines Weltflüchtigen, Heidelberg: edition forum, 1992, 152). Der Kontext ist anders als bei Jin ein politisch-gesellschaftlicher. Im Lichte der folgenden Darstellung von Jins Anliegen, mit Hilfe der traditionellen Wörter eine emotionale Interpretation auszulösen, ist der inhaltliche Aspekt der beiden Werke nicht von Belang, auch nicht die Frage, ob es weitere ähnliche Beispiele gibt. Es soll hier lediglich gezeigt werden, wie Jin sich formal-sprachlich in seinen Begriffen und Ausdrücken an die Tradition anlehnt. Feng Youlan spricht in diesem Zusammenhang sogar lediglich von bekannten Redewendungen, derer sich Jin bedient habe. Den zweiten Teil, „*shi wu bu zhi*“, habe er, so heißt es, geschickt modifiziert zu „*shi you bi zhi*“, das etwa dem notwendigen Resultat einer Situation entspricht (Feng Youlan. „Huainian Jin Yuelin xiansheng“ (In Gedenken an Jin Yuelin), in: Chen Mingsheng (Hg.). *Jin Yuelin xueshu sixiang yanjiu*, 1987, 27-33: 31).

> Die Verwirklichungen treten zusammen nicht verschwendend zueinander auf (*xianshi bingxing bufei*).[214]

Diese Ausdrücke wirken wie oder sind tatsächlich schon etablierte Redewendungen und bilden den festen Bestandteil von Diskursen. Trotzdem ist Jin, nach den Worten Feng Youlans, „der erste, der es verstand, chinesische Redewendungen (*chengyu*) in philosophischen Aussagen einzusetzen.“[215] Die philosophischen Aussagen können sich nur auf die westliche Philosophie beziehen, da das von Feng Youlan angeführte Beispiel „*li you guran*“ - „*shi wu bi zhi*“ aus den Schriften der chinesischen Tradition stammt.

Die aufgezählten formalen Stilmittel, die Jin bewußt einsetzt, erhalten vor dem Hintergrund seiner Wortwahl für die Bezeichnung seiner Begriffe und der Vorstellung der „emotionalen Interpretation“ eine inhaltliche Bedeutung.

1.2.2 Jins „Spiel“ mit den Begriffen

Die Begriffe, die sich in Jins Werken finden, unterscheiden sich in bezug auf ihren philosophischen Hintergrund und im Fall der westlichen Begriffe in ihrer Art der Übersetzung. Für die von Jin gewählten Neologismen wäre es unmöglich und für die vorliegende Arbeit nicht maßgeblich, im einzelnen auf ihre Herkunft einzugehen, da sich China in der Zeit, als Jin seine Werke schreibt, im Hinblick auf die Übersetzung westlicher philosophischer Termini noch in der formativen Phase befindet. Deswegen werden im folgenden nur Begriffe angeführt, zu denen sich Jin äußert oder die in der Sekundärliteratur vermerkt sind. Wichtig ist, welche Arten von Begriffen Jin im Hinblick auf die zwei genannten Kriterien - philosophischer Hintergrund und Art der Übersetzung - verwendet, wie er sie in Beziehung zueinander setzt und welches Ziel er damit verfolgt. Über das Spiel mit den unterschiedlichen Begriffen[216] bzw. traditionellen Wörtern schafft er einen neuen Kontext und dadurch neue Bedeutungen.

---

[213] U.a. LD, 66 (3.1).
[214] U.a. LD, 68 (3.2).
[215] Feng Youlan in einem Ausspruch zu Jin Yuelin: Chen Mingsheng (Hg.). *Jin Yuelin xueshu sixiang yanjiu* (Untersuchungen zu Jin Yuelins wissenschaftlichem Denken), Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1987, im Vorspann 1.
[216] In seiner Selbstkritik spricht Jin in bezug auf *Lun Dao* von seinem „Spiel mit den Begriffen“ (*gainian de youju*) (Jin (1958), u.a. 358). Auch Feng Youlan schreibt später von Jins Spiel (vgl. das 8. Kapitel zu Jin Yuelin in: Feng Youlan. *Zhongguo xiandai zhexueshi* (Geschichte der gegenwärtigen chinesischen Philosophie), Hong Kong: Zhonghua shuju, 1992, 179-204: 204).

Einige Begriffe scheinen sich bei Jin über die Jahre erst in seinen Hauptwerken gefestigt und vereinheitlicht zu haben.[217] In seinen drei Hauptwerken lassen sich vier Arten von Begriffen ausmachen. Jin verwendet Standardübersetzungen für westliche Begriffe aus seiner Zeit, wie etwa die Neologismen „*luoji*“ für „Logik“,[218] „*guina yuanze*“ für „Induktionsprinzip“,[219] oder „*xianshi*“ für „verwirklichen“ oder „Verwirklichung“ (to realize, realization).[220] Diese Begriffe sind am häufigsten vertreten und finden sich in allen drei Werken.

Die zweite Art sind die Neologismen, die Jin schafft. Sie sind hauptsächlich in seiner Logik anzutreffen, besonders in dem Kapitel über die mathematische Logik, die in den dreißiger Jahren im Hinblick auf die chinesische Übersetzungsterminologie noch ein ganz neues Feld darstellt. Die *Principia Mathematica* etwa, die Jin vorstellt, sind zu dem Zeitpunkt, zu dem er seine logischen Vorlesungen hält, selbst im Westen ein relativ neues Gebiet. Ein direkter Hinweis darauf, daß Jin zumindest einige Termini selbst übersetzt,[221] findet sich im Abschnitt über die Inversion, die er nur erklärt und im chinesischen Text unübersetzt läßt:

> d. „Inversion“. Ich weiß nicht, wie man dies gut übersetzen kann, anders erklärt, wird hier das Subjekt der ursprünglichen Aussage verneint und zum

---

[217] Im Fall des Begriffs der Logik etwa übersetzt er diesen zumeist mit dem Begriff „*luoji*“, jedoch verwendet er vereinzelt auch den Begriff „*lunli*“ (vgl. Jin (1927), „Tong, deng yu jingyan“ (Identität, absolute Identität und Erfahrung), in: JYLWJ, Vol. 1 305-320; Jin (1931) „Lun shishi“ (Über die Tatsachen), in: JYLWJ, Vol. 1, 502-548: 535). Beide Begriffe werden zu seiner Zeit in der Diskussion um die richtige Übersetzung des Begriffs Logik angeführt, eine Diskussion, die bis heute noch zu keiner einheitlichen Übersetzung geführt hat (vgl. Kurtz, Joachim. „Coming to terms with logic: the naturalization of an occidental notion in China“, in: Michael Lackner, Iwo Amelung, Joachim Kurtz (Hgg.). *New Terms for new ideas: Western knowledge and lexical change in late imperial China*, Leiden: Brill, 2001, 147-175). Weiterhin hat Jin z.B. den chinesischen Begriff „*shishi*“ unterschiedlich gebraucht. In seinem Aufsatz zu Hume verwendet er den Begriff als „Tatsache“, in einem Aufsatz von 1930 im Zusammenhang mit der Wahrnehmung als „Ereignis“ und übersetzt hier „perceptual event“ (*zhijue shishi*). Vgl. Jin (1930c). „*Zhijue xianxiang*“ (Das sinnliche Objekt der Wahrnehmung), in: JYLWJ, Vol. 1, 408-433. Später differenziert Jin in *Zhishi lun* zwischen „*guanjue*“ und „*zhijue*“ genauer, als sinnliche Wahrnehmung und erkennende Wahrnehmung. Ein Jahr darauf erscheint ein Aufsatz über den Begriff „*shishi*“, den er hier von dem Begriff „*shiti*“ abgrenzt, der immer im raum-zeitlichen Zusammenhang steht und in *Zhsihi lun* im Gegensatz zum Dinghaften eindeutig als Ereignis aufgefaßt ist (Vgl. Jin (1931), 503; Zsl, Kap. 11). In dem Aufsatz übersetzt er schließlich „*daibiao shishi*“ als „representing fact“ (Jin (1931), 539).

[218] Yan Fu beispielsweise führt den Begriff in seiner Übersetzung von Mills *A System of Logic* (*Mule mingxuean*), die 1905 erscheint (Vol. I, 2,3). Diese Angabe und die folgenden zwei Angaben zur Übersetzung der westlichen Termini „Induktionsprinzip“ und „Realisierung“ sind der umfangreichen Datenbank des Projekts von M. Lackner in Göttingen/Erlangen entnommen worden.

[219] Der Begriff der „Induktion“ ist aus der japanischen Übersetzungsterminologie übernommen (vgl. Inoue Tetsujirô, *Tetsugaku jii* aus dem Jahre 1884, 59) und findet sich im chinesischen Wortgebrauch beispielsweise im 1903 erschienenen, von Wang Rongbao herausgegebenen *Xin Erya* (S. 63).

[220] Fan Bingqing führt in seinem 1926 erschienen philosophischen Lexikon den Begriff in der Kombination von „*xianshi zhexue*“ an, die er als „Aktualitätsphilosophie“ übersetzt.

[221] So gibt es außerdem eine Vielzahl von Begriffen, denen er in Klammern die englische Übersetzung beifügt.

> Subjekt gemacht, so daß die neu entstandene Aussage die „inverse“ Aussage der ursprünglichen Aussage ist.[222]

Moores Begriff des „entailment“ bleibt ebenfalls unübersetzt.[223] Auch in anderen Schriften diskutiert Jin, ob dieser oder jener Begriff passender wäre oder teilt seine Schwierigkeit in der Übersetzung mit.[224] Vielleicht sind die entsprechenden englischen Übersetzungen, die Jin zuweilen hinzufügt, ein Hinweis darauf, daß er diese Begriffe selbst übersetzt. Gerade in seiner Logik sind diese Übersetzungen häufig zu finden, wie z.B. bei der „apparent variable“ (*renzhici*), die er aus den *Principia Mathematica* von Russell/Whitehead übernimmt[225] oder „calculus of relations“ (*guanxi de tuisuan*)[226] sowie in den anderen Werken, deren von Jin übersetzte Begriffe im folgenden angeführt werden. Im Bereich der Logik wird es als Verdienst von Jin Yuelin hervorgehoben, daß er die westliche Logik eingeführt habe. Aber auch seine Erkenntnistheorie wird heute noch von Studenten der Philosophie als Einführung gelesen.[227] Jin scheint auch in der Erkenntnistheorie begrifflichen Einfluß gehabt zu haben. Der Begriff „*suoyu*“ für das „Gegebene“ ist ein von ihm geschaffener Begriff, der heutzutage als Standardübersetzung fungiert.[228]

Die dritte Art von Begriffen basiert auf der chinesischen Tradition ,und Jin weist diesen Begriffem westliche Äquivalente zu. Diese Art findet sich nur in *Zhishi lun* und *Lun Dao*. Im gewissen Sinne sind diese Begriffe, die nur als Hülle für eine ganz neue, westliche Bedeutung dienen, ebenfalls als Lehnübersetzungen einzustufen. Dazu zählt der auf die buddhistische Terminologie zurückgehende Begriff

---

[222] Lj, 25. Zur Verdeutlichung wurden die von Jin belassenen „Inverse“ und „Inversion“ in Anführungszeichen gesetzt.
[223] Lj, 130.
[224] Vgl. z.B. bei dem Begriff „reflex“ (*huishe*) in Jin (1930c). „*Zhijue xianxiang*“ (Das sinnliche Objekt der erkennenden Wahrnehmung), in: JYLWJ, Vol. 1, 408-433: 419). Auch Übersetzer entdecken in diesem Zusammenhang Jins Werk. So wird es in einem Artikel von Yang Yanjie, der Ausschnitte aus Jins Kapitel zur Sprache aus *Zhishi lun* enthält und kommentiert, als Jins Besonderheit hervorgehoben, daß er die Übersetzung als problematisch ansieht und auch akzeptiert, daß es Unübersetzbares gibt. Der Autor weist noch auf einen zweiten Punkt hin, daß Jin keinen Bezug auf Yan Fu nimmt, einen der bekanntesten und einflußreichsten frühen Übersetzer von Mill, Huxley und Smith (Yang Yanjie (1986). „Jin Yuelin lun fanyi“ (Jin Yuelin über die Übersetzung), in: *Waiyu jiaoxue yu yanjiu*, 68: 4 (1986), 1-5:1).
[225] Lj, 180
[226] Lj, 215
[227] Im Aufsatz von Xu Guozhang, der andere Ausschnitte aus Jins Kapitel zur Sprache aus *Zhishi lun* enthält und kommentiert, als der von dem oben erwähnten Yang Yanjie, verweist der Autor darauf, daß *Zhishi lun* von Jin seit der Veröffentlichung immer beliebter würde. Er lobt das Werk, da die Sprache darin nicht unnötig verschlüsselt sei und Jin streng wie kein anderer Schritt für Schritt vorgehe (Xu Guozhang. „Jin Yuelin ‚yuyan‘“ (Jin Yuelins ‚Sprache‘), in: *Waiyu jiaoxue yu yanjiu* , 67:3 (1986), 1-11: 1).
[228] Im *Zhexue dacidian* wird „*suoyu*“ als der von Jin verwendete Begriff ausgewiesen (Feng Qi (Hg.). *Zhexue cidian* (Großes Lexikon der Philosophie), Shanghai: Shanghai cishu chubanshe, 1992, 1038).

„*gongxiang*“, dem Jin vermutlich „*shuxiang*“ als Gegenpol hinzu konstruierte.[229] Als Dichotomie sind sie bei Jin Äquivalente für die westlichen oder genauer Russellschen Termini „universal“ und „particular“.[230]

Die vierte und zugleich interessanteste Gruppe von Jins Begriffen[231] geht auf die rein traditionellen Wörter zurück, die er aus der chinesischen Philosophie entlehnt. Sie umfassen meist nur ein Schriftzeichen. Bis auf ein vereinzeltes „*li*“ im letzten Kapitel der Logik, das zugleich der einzige Begriff in dem gesamten Buch ist, der der chinesischen Tradition entliehen ist, und „*Dao*“ in *Lun Dao* handelt es sich dabei um Begriffspaare. Mit Ausnahme der oben angeführten „*li-shi*“, „*suo-neng*“ und mit Einschränkungen „*li-shi*“ in *Zhishi lun* verwendet er die Begriffspaare ausschließlich in *Lun Dao*. Sie werden hier in dem Sinne als „rein traditionell“ bezeichnet, weil ihr Ursprung vor dem Einfluß des westlichen Denkens liegt[232] und Jin ihnen kein Äquivalent aus der westlichen Philosophie zuordnet. Vielmehr führt er in „Tao, Nature and Man“ für westliche Leser ungewöhnlich anmutende Begriffe ein, um einige der Begriffe aus *Lun Dao* zu übersetzen, wie z.B. „drift“ für „*shi*“ oder „preordination“ für „*shu*“.[233]

Entgegen dem ersten Eindruck verwendet Jin die traditionellen chinesischen Wörter nicht etwa aus einem „patriotischen“ Gefühl für die eigene Philosophie heraus. Genausowenig versucht er, die chinesische Philosophie zu verwestlichen, indem er ihr Neologismen hinzufügt, die auf westliche Begriffe zurückgehen. Vielmehr ist Jins Anliegen universaler Natur, wie im folgenden Zitat aus seiner Rezension zu Feng Youlans Philosophiegeschichte aus dem Jahre 1934 zu ersehen ist:

---

[229] Es ist nicht eindeutig nachzuweisen, ob Jin die Begriffe selbst tatsächlich prägte. Zumindest waren ihm die Begriffe aus dem Englischen von Russell bekannt. In dem zehn Jahre zuvor erschienenen sehr einflußreichen Lexikon der Philosophie von Fan Bingqing sind sie noch nicht verzeichnet. Im modernen Wörterbuch der Philosophie von Feng Qi werden die Begriffe als Standardübersetzungen für „universals and individuals“ vorgestellt (Feng Qi, *Zhexue cidian*, 489). Es kann lediglich als wahrscheinlich angenommen werden, da Jin in der Übersetzung einen eigenständigen Weg geht und häufig angibt, wenn er einen Begriff von einem Kollegen übernahm oder etwa im Falle von Zhang Dongsun beim Begriff der (engl.) „proposition“, jemanden für seine Übersetzung und nebenbei auch sein Denken tadelte (Jin Yuelin (1941). „Lun bu tong de luoji“ (Über unterschiedliche Logiken) in: *JYLWJ*, Vol. 2, 378-402). Selbst wenn die Begriffe „*gongxiang*“ und „*shuxiang*“ schon existierten, so waren sie noch nicht allzu lange als Äquivalente für die englischen Begriffe etabliert, so daß der buddhistische Begriff noch nicht in den Hintergrund getreten war.

[230] Die beiden Begriffe werden nicht ausschließlich von Russell verwendet, doch bezieht sich Jin in seinem Buch zu Russell darauf.

[231] Einschließlich „*neng*“, das Jin ausdrücklich nicht als Begriff bezeichnet, sondern als Hilfsmittel, um etwas Unsagbares auszudrücken. Dazu mehr im letzten Abschnitt des Kapitels 1.2.

[232] Die „chinesische Tradition“ wird lediglich in dieser Hinsicht als Ganzes der Umbruchszeit gegenübergestellt, die von westlichem Gedankengut beeinflußt war. Sie ist ebenfalls differenziert zu betrachten, beeinflußt durch verschiedene Schulen und Lehren.

[233] TNM, z.B. 689.

> Das Schreiben einer Geschichte der chinesischen Philosophie wirft gerade die Frage nach der grundsätzlichen Einstellung auf. Es gibt grundsätzlich mindestens zwei Haltungen: eine Einstellung macht die chinesische Philosophie zu einer Art von spezieller Lehre innerhalb der Nationalstudien (*guoxue*), bei der keine Fragen in bezug auf den Grad von Gemeinsamkeiten oder Unterschieden zur allgemeinen Philosophie auftreten müssen; die andere Einstellung betrachtet die chinesische Philosophie als Philosophie, die in China entstanden ist.[234]

Jin lobt an Feng Youlan, daß er gerade den zweiten, philosophischen Standpunkt vertritt. Das zeigt, daß es auch Jin um die Philosophie an sich geht. In *Zhishi lun* unterstreicht er seine Ansicht, daß die Erkenntnis in bezug auf die Ideen voranschreitet, indem diese zu vollständigen Begriffen werden. Nach seiner Theorie wird die Wahrheit dadurch erreicht, daß Ideengefüge zu Strukturen von Begriffen werden, die alle zusammengenommen erst die Wahrheit (*zhenli*) ausmachen.[235] Danach bilden für Jin die verschiedenen Philosophien sicherlich auch verschiedene Ideengefüge, die nebeneinander diskutiert werden können und sich im Erkenntnisfortschritt zu einer komplexeren Struktur zusammenschließen.

Jin vermeidet bewußt, sein Denken mit chinesischen Denkern der Vergangenheit in Verbindung zu bringen, da er diese letztlich nicht „mit vielleicht unhaltbarem Denken belasten wollte“, wie er im Nachhinein im Vorwort zu „Tao, Nature and Man“ schreibt. In seinen Werken finden sich deswegen wenige Zitate. Diese direkten oder indirekten Zitate sind Jins Haltung folgend nicht dazu gedacht, ein direktes Band zu einer bestimmten Schule oder zu einem bestimmten Denker zu knüpfen.[236] Er begründet seine Verwendung der chinesischen traditionellen Bezeichnungen im Vorwort zu *Lun Dao* folgendermaßen:

> Ich weiß sehr wohl, daß das vorliegende Buch den Makel des neuen Weins in alten Flaschen hat, besonders in bezug auf „*wuji*“, „*taiji*“, „*ji*“, „*shu*“, „*li*“, „*shi*“, „*qing*“, „*xing*“, „*ti*“ und „*yong*“. [...] es ist so, weil ich einen Teil der Gefühle (*qinggan*) zu diesen Termini (*mingci*) auf einen Teil der Begriffe (*gainian*) dieses Buches übertragen wollte.[237]

In dem Zitat unterscheidet Jin bewußt zwischen den Begriffen, die er schafft und neu definiert, und dem Terminus, den er aus der Logik übernimmt. Darin ist Terminus ein Bezeichnungsausdruck. Das genannte „Gefühl“ für die Termini bezieht sich auf seine Vorstellung der emotionalen Interpretation, die er in *Zhishi lun* im Kapitel

---

[234] Jin Yuelin (1934), 627/628.
[235] Zsl, 951/952 (3).
[236] TNM, 569.

zur Sprache entwickelt. Demnach übernimmt er aus der chinesischen Tradition zum einen die Bezeichnungen, zum anderen deren intuitive Semantik.

1.2.3 Jins Vorstellung der emotionalen Interpretation

In der Vorstellung der emotionalen Interpretation (*qinggan shang de jituo*) unterscheidet Jin die Wörter (*zi*) von den Ideen (*yinian*) und Begriffen (*gainian*), die sie ausdrücken. Während die Ideen, die Jin als die Vorstufe der Begriffe ansieht, fest definiert und so gleich ihrer Bedeutung sind, gewährt Jin in der Verwendung von Wörtern größere Freiheiten.[238] Das Wort verfüge neben einer festen Bedeutung (*yiyi*), die in der Idee repräsentiert sei, über verschiedene Gehalte (*yuncang*). Darunter hebt Jin besonders die emotionale Interpretation des Wortes durch denjenigen, der das Wort gebraucht, hervor. Ein Gefühl könne sich visuell auf den Typ (*yangxing*) des Wortes beziehen, wenn etwa ein bestimmtes chinesisches Schriftzeichen als schön empfunden werde.[239] Jin interessiert jedoch die emotionale Interpretation des Wortes in drei Hinsichten: der philosophischen, poetischen und alltäglichen. Die emotionale Interpretation sei von privaten und individuellen sowie gesellschaftlichen Faktoren, wie Geschichte, Gebräuche und Umgebung bestimmt.[240] Die Gefühle, die religiöser, philosophischer oder spiritueller Natur sein können, bezeichnet Jin als die „treibende Kraft“ hinter einem Wort. Die Chinesen brächten *dao*, *de*, *ren*, *yi*, *li* Ehrerbietung entgegen, während die Engländer gegenüber dem englischen „Lord“, „God“ das entsprechende Gefühl hätten. Je genauer die Bedeutung eines Wortes bestimmt sei, desto weniger Empfindungen rufe es hervor. Werde die Bibel wissenschaftlich untersucht, verliere sie ihre stimulierende Kraft und werde vom religiösen Instrument zum bloßen historischen Material. In das Wort „viereckig“ etwa werde im Vergleich zu „*Dao*“ nahezu kein Gefühl mehr hineininterpretiert.[241]

Jins Auffassung der emotionalen Interpretation von Wörtern sei an seinem Beispiel aus dem alltäglichen Leben veranschaulicht:

> [...] das Gefühl der [chinesischen] Überseestudenten zu den zwei Benennungen (*mingcheng*) „*Yesu shengdanjie*“ und „Christmas“ ist vollkommen unterschiedlich. Mit dem ersten verbinden sie emotionsmäßig nichts. Zur letzten haben sie ein Gefühl, aber dieses Gefühl hat nichts mit dem Glauben

---

[237] LD, 17.
[238] Zsl, 790, 791 (3).
[239] Zsl, 794 (2).
[240] Zsl, 796 (1).
[241] Zsl, 796 (3, 4).

> an das Christentum zu tun. Trotzdem ist dieses Gefühl ein Gefühl in bezug auf die Sitten und Gebräuche.[242]

Aus der emotionalen Interpretation, die vom Subjekt ausgeht, ergibt sich die Konnotation (*yiwei*), die das Wort erhält. Die Konnotation könne auch unabhängig vom intellektuellen Erfassen des Wortes bestehen. Das Wort „*li*[a]“, das für einen traditionellen Begriff aus der chinesischen Philosophie steht und deutsch meist mit „Riten“ übersetzt wird, konnotieren die Chinesen nach der Meinung von Jin, ganz gleich, ob sie es verstünden, immer mit Respekt. Die emotionale Interpretation ist für Jin auch bei Sätzen (*juzi*) möglich, die ebenfalls eine Konnotation haben. Der Satz „*dajiang liu riye*“ („Der große Fluß fließt Tag und Nacht“) bedeute nicht nur, daß da ein großer Fluß von morgens bis abends fließe. Nach Jins Ansicht könne der Satz gleichzeitig etwa ein sehnsüchtiges Gefühl im Gedanken an die alte Zeit ausdrükken. Trotz einer klar abgrenzenden Bedeutung der Wörter ist demnach die mit dem Satz einhergehende Konnotation sehr reichhaltig sein. Obwohl Jin in seiner Theorie zur Sprache beide Aspekte des Wortes getrennt behandelt, räumt er ein, daß in manchen Fällen die Bedeutung nicht eindeutig von der emotionalen Interpretation eines Wortes zu trennen sei. Er führt dies darauf zurück, daß der Genuß sprachlicher Ausdrücke in einer Synthese aus beiden Anteilen liege.[243]

Die Unterscheidung in Konnotation und Bedeutung kommt bei Jin in der Übersetzung zum Tragen, da immer nur entweder die Bedeutung oder die Konnotation in die andere Sprache übertragen werden könne.[244] Bei naturwissenschaftlichen Texten etwa würde die Bedeutung betont, während Gedichte sehr von der Konnotation abhingen.[245] Jin hält letztere deswegen für unübersetzbar. Ein Gedicht, das übersetzt werde, werde immer von neuem geschaffen.[246] Zur Übersetzung philosophischer Wörter schreibt er unter Absatz drei:

> **3. Manche philosophischen Wörter sind einfach zu übersetzen und manche nicht.** Die Philosophie kann in zwei große Teile geteilt werden. Ein Teil ist fast vollkommen rational, ein Teil ist nicht vollkommen rational. Der erste stützt sich auf Analyse und Kritik, der zweite stützt sich auf Synthese und Kreativität. Der erste kommt der Naturwissenschaft nahe, der zweite kommt der Religion nahe. [...] In bezug auf die Übersetzung ist der erste leicht zu übersetzen und der zweite nicht leicht zu übersetzen. Die Erkennt-

---

[242] Zsl, 800/801 (3).
[243] Zsl, 810 (2,3,4).
[244] Zsl, 811 (1).
[245] Zsl, 811 (3).
[246] Zsl, 816 (2).

> nistheorie ist eher leicht zu übersetzen, während *Xuanxue* oder Metaphysik schwer zu übersetzen sind. In der chinesischen Philosophie gibt es einen geringen Anteil an der reinen Meta-Regelmäßigkeit [gemeint ist die Logik], so daß sie auch nicht leicht zu übersetzen ist. Das Wort „*Dao*" der Chinesen ist zufällig im griechischen „logos" enthalten. In anderen Sprachen, wie Englisch, scheint es kein entsprechendes Wort zu geben. Andere [Wörter] wie *tian*, *xing*, *ming*, *ti*, *yong*, *cheng*, *ren*, *yi*, *li* sind alle in ihrer Konnotation zu tiefgehend, so daß die Bedeutung in anderen Wörtern nicht den passenden Ausdruck erhält, um ausgedrückt werden zu können.[247]

Jin ist danach vermutlich die Übersetzung des englischen Wortes „universal" leicht gefallen, da es in den erkenntnistheoretischen Bereich fällt. Er scheint es bedenkenlos und ohne weitere Erklärung mit dem chinesischen Wort „*gongxiang*" gleichzusetzen, das aus der buddhistischen Übersetzungsliteratur stammt und etwa das „Allgemeine", „Totale" oder „Ganze" bedeutet.[248] Die Hauptbegriffe seiner Metaphysik *Lun Dao* hingegen sind aus der chinesischen Tradition entnommen. Betrachtet man Jins Ausführungen zur Sprache, läßt sich weiter vermuten, daß er für seine Begriffe bewußt Wörter aus der chinesischen Tradition wählt, statt Neologismen zu schaffen. Bei der chinesischen Leserschaft ist für diese Wörter schon ein Gefühl vorhanden, so daß sie leichter aufgenommen werden können. In dem Zusammenhang sind auch die Art von Sätzen zu sehen, die unter den Stilmitteln angeführt sind. Mit ihrer festgelegten Anzahl von Schriftzeichen und ihrer regelmäßigen Wiederkehr im Text tragen sie Attribute traditioneller chinesischer sprichwörtlicher Redewendungen und entsprechen einem Typ, der zumindest formal, wie beim Wort ein bestimmtes Schriftzeichen, eine emotionale Interpretation evozieren kann. Einige Ausdrücke rufen beim chinesischen Leser nicht nur formal eine Vertrautheit hervor, sondern sie erhalten in der emotionalen Interpretation eine Konnotation, da sie aus der chinesischen Tradition schon geläufig sind.

Für die vierte Gruppe von Begriffen ist das denkbare Argument, Jin bediene sich der emotionalen Interpretation der chinesischen Wörter lediglich, um westliche Begriffe in China akzeptabler zu machen, nicht plausibel. Jin ordnet den traditionellen chinesischen Wörtern kein westliches Äquivalent zu. Umgekehrt hält er es in einigen Fällen in dem auf *Lun Dao* referierenden Aufsatz „Tao, Nature and Man" sogar für nötig, die chinesischen Begriffe neben die englischen Übersetzungen zu

---

[247] Zsl, 816/817 (3). Die Überschrift ist im Original fett gedruckt.
[248] Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 202/203. Die von Soothill genannten Begriffe sind natürlich ebenfalls nur als Umschreibung und nicht als exakte Übersetzung zu verstehen.

stellen.[249] „*Dao*“ läßt er ganz unübersetzt. Dies ist besonders erstaunlich, da er doch in dem oben angeführten Zitat noch behauptet hat, daß *Dao* mit „Logos“ gleichzusetzen sei. So differenziert er auch in *Lun Dao* diese beiden Begriffe, wie im weiteren zu sehen sein wird. Die Begriffe aus der chinesischen Tradition können bei Jin im Kontext westlicher Sprache nicht für sich stehen, sondern bedürfen zusätzlich des Rückbezugs auf chinesische Begrifflichkeiten. Die Frage nach der Art des Gefühls, das er zum besseren Zugang in seine Philosophie einführen wollte, rückt so stärker in den Vordergrund. Zum Charakter chinesischer Begrifflichkeit schreibt Jin 1943 in einem Aufsatz über chinesische Philosophie:

> While Chinese philosophy is not adorned with intellectual frills and ruffles, it also is not burdened and stifled by them. [...] But ideas that are worked out to their systematic completeness are liable to be such that we have to take or leave them. Through them the author is irrevocably committed. They cannot be eclectically taken without having their pattern revoked as well. [...] Chinese is so brief and so inarticulate in terms of interconnectedness of ideas that its suggestiveness is almost unbound. The result is that for centuries annotations and interpretations never stopped. Much original thought was disguised in the cloak of ancient philosophies which were never revoked, nor yet, peculiar as it may seem, completely accepted. [...] In reality there was no lack of originality, but in appearance there was an absence of what might be called free adventures of thought. [...] Chinese philosophy in the form in which it was presented was particularly suited to being made use of by original thinkers in that it could gather original thought into its mould or structure almost without any effort.[250]

Es scheint, als habe Jin sich diese Vorteile der chinesischen Philosophie, denen er eine größere kreative Freiheit zugesteht, zunutze machen wollen, indem er Wörter aus der traditionellen chinesischen Philosophie in den neuen Kontext einer westlichen Fragestellung, dem Induktionsproblem, und westlicher Begriffe in Form der üblichen Standardübersetzungen stellt. In seinen Begriffen erhalten die philosophischen Wörter aus der Tradition eine neue Bedeutung. Gleichzeitig sind Jins Begriffe durch die Wahl einer traditionellen Bezeichnung beeinflußt. Als Wort verfügen sie neben der Bedeutung über die Konnotationen, die sich aus der Tradition herleiten und beim Lesen indirekt auf die Bedeutung der Begriffe niederschlagen. Die Bedeutungen dieser Art von Begriffen sind ebenfalls nicht mehr klar von der emotionalen Interpretation zu trennen. Wie oben gezeigt, intendiert Jin gerade, die Gren-

---

[249] TNM, z.B. „*ji*“ und „*shu*“, 684 ff.
[250] Jin, Yuelin. „Chinese Philosophy“, in: *Social Sciences in China*, 1: 1 (March 1980), 83-93: 86/87. Er hat den Aufsatz, eigenen Angaben zufolge, 1943 in Kunming in begrenzter Auflage verfaßt (Vgl. ebd. 83).

zen zwischen beiden zu verwischen. Da die emotionale Interpretation subjektiv ist und nicht in einer Definition klar erfaßt werden kann, ist es problematisch, diese Art von Jins Begriffen im Ganzen zu erfassen.

Besonders für den westlichen Leser stellt sich zunächst die wichtige und zugleich schwierige Frage nach der Art und dem Anteil der emotionalen Interpretation an einzelnen traditionellen chinesischen Wörter und nach der sich ergebenden Konnotation, die bei Jin indirekt zur Bedeutung seiner Begriffe hinzutritt und letztlich eine neue Bedeutung schaffen soll. Welchen Einfluß hat die emotionale Interpretation der chinesischen Leser auf die Bedeutung von Jins Begriffen? Daraus ergibt sich weiter, wie oder ob es möglich ist, diese beiden Elemente, die traditionelle Konnotation und die von Jin festgelegte Bedeutung der Begriffe, in westliche Begriffe zu übersetzen. Diese Fragen werden im Kapitel über *Lun Dao* anhand der konkreten Einzelfälle behandelt, besonders jedoch im Hinblick auf die ontologische Antwort von „*li-shi*“.

Nicht nur die traditionellen Wörter erfahren bei Jin im westlichen Umfeld eine Bedeutungsverschiebung, auch die von der westlichen Philosophie inspirierten Fragestellungen und Begriffe erscheinen in einem anderen Licht. Jin stellt einige der bereits standardisierten Neologismen in den Zusammenhang von traditionellen chinesischen Begriffen und ihren Bezeichnungen. Dazu bedient er sich der Standardübersetzungen, die schon in einem ihrer zwei Schriftzeichen ein traditionelles chinesisches Wort enthalten.

In *Zhishi lun* etwa führt Jin „*shi*^{a}*shi*“ ein, das er mit „fact“ übersetzt.[251] „*Shi*^{a}“ ist ein traditionelles chinesisches Wort. Den Umstand macht er sich zunutze und stellt den Begriff der „Tatsache“ zurück in einen traditionellen chinesischen Kontext der aus dem Huayan-Buddhismus entliehenen Dichotomie „*li-shi*^{a}“. Während er die westlichen Termini genau erklärt, läßt er die chinesischen Begriffe in dem vagen Bereich ihrer emotionalen Interpretation durch den Leser. Er wechselt zwischen beiden Begriffen von „*shi*^{a}*shi*^{c}“ und „*shi*^{a}“. In seinem Spiel mit den Begriffen erweitert er den vormals westlich geprägten Begriff der „Tatsache“ in seiner Bedeutung um die Konnotation des Wortes aus der chinesischen Tradition und umgekehrt.

In einem anderen Beispiel aus *Lun Dao* leiten die zunächst westlich geprägten Begriffe in einen traditionellen Kontext über. So führt Jin den Begriff der Qualität (*xingzhi*) in *Zhishi lun* und im Kapitel 3 von *Lun Dao* als erkenntnistheoretische Kategorie ein. Im letzten Kapitel von *Lun Dao* verbindet er den Begriff Qualität mit

„*xing*“, einem Begriff aus der Tradition, der gleichzeitig an den westlichen Begriff der Natur erinnern läßt. Er stellt den Begriff „*xing*“ weiterhin in den Zusammenhang mit dem Begriff „*qing*“, als Neigung übersetzt, und spielt auf die traditionelle „*qing-xing*“ Dichotomie an, die er erklärt mit „Die Neigung strebt danach, die Natur auszuschöpfen“ (*qing qiu jin xing*). Damit gibt er dem Begriffspaar eine eindeutig traditionelle Konnotation. [252]

Das Argument, Jin wolle beim chinesischen Leser Vertrautheit mit seiner Wahl der chinesischen Bezeichnungen bewirken, mag für die Kombination mit den Neologismen noch gelten. Jin führt jedoch an die Tradition angelehnte Begriffspaare in bezug auf westliche Fragestellungen ein, auch ohne sie mit westlich geprägten Übersetzungen zu verbinden, so daß das dieses „Argument der Vertrautheit“ vor diesem Hintergrund unzureichend ist. Vielmehr verfolgt Jin ein inhaltliches Anliegen. Die Frage der Regelmäßigkeit (*zhixu*) bei Hume etwa überführt er, wie oben angedeutet und im folgenden gezeigt, durch die Einführung von „*li*“ im Kontext von *Lun Dao* in die epistemische Vagheit einer Meta-Regelmäßigkeit. Das gleiche Ziel scheint er mit der traditionellen Dichotomie „*li-shi*“ zu verfolgen, die in seiner Antwort auf das Kausalitätsproblem eine große Rolle spielt, denn er hätte begrifflich auch den besonderen Ereignisfluß, auf den er im Begriff „*shi*“ referiert, mit Hilfe seines eigenen chinesischen Begriffsinstrumentariums Wort für Wort übersetzen können,[253] wie auch schon im Fall der Regelmäßigkeit zu sehen war.

Jin ist durch seine Auslandsstudien direkt mit den Diskussionen in der westlichen Philosophie und Naturwissenschaft am Anfang dieses Jahrhunderts vertraut, die um Probleme, wie etwa das der Induktion oder einer prozessualen Ontologie kreisen, und er bezieht sie in sein philosophisches System ein. Im folgenden ist zu untersuchen, ob er die chinesischen Wörter als Begriffe einführt, da er sie im Kontext der neuesten Diskussionen im Westen als passender empfindet. Will Jin mit Hilfe der emotionalen Interpretation in den chinesischen traditionellen Wörtern etwas ausdrücken, das er in den westlichen Begriffen nicht vorfindet? Sind manche der von ihm verwendeten traditionellen Wörter nur eine besonders geglückte Übertragung westlicher Begriffe, wie es „universal“ (*gongxiang*) ist?

---

[251] Jin (1931), 539.
[252] Vgl. zu den Begriffen ausführlich in Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit „Qualität und Beziehungen“.
[253] Denkbar wäre der Ausdruck „*teshu shiti di licheng*“, der sich aus den von ihm verwendeten Wörtern zusammensetzt.

Grundsätzlich stellt sich bei Jins Sprachspielen die Frage, ob es möglich ist, die traditionellen Begriffe als Wörter mit der Konnotation sinnvoll in einen anderen Kontext zu übertragen. Die Schwierigkeit liegt gerade darin, daß die traditionellen Begriffe in ein bestimmtes philosophisches und mithin sprachliches Bezugssystem gehören. Durch den Wechsel werden bei Jin die traditionellen Begriffe in ein fremdes Bezugssystem, das westliche, integriert und befinden sich ohne den Kontext des ursprünglichen Bezugssystems der chinesischen Tradition in einem Konnotations- und mithin Bedeutungsvakuum. Denn das Sprachspiel basiert gerade auf der wechselseitigen Beziehung zwischen den Begriffen und dem zugehörigen sprachlichem Bezugssystem. Die alte Konnotation der Begriffe kann nicht mehr greifen, da sie lediglich innerhalb des traditionellen Wissenssystems zusammen mit der Bedeutung ihre Wirkung hat. Es müßten zunächst die Bedeutungen der traditionellen Begriffe sowie die Konnotation im Hinblick auf ihre Verwendung betrachtet werden, ebenso wie sich der chinesische Leser vorher eingehend mit dem westlichen System vertraut gemacht haben muß. Doch lehnt Jin den Bezug zu bestimmten traditionellen Schriften und Autoren explizit ab. Außerdem scheint er die Wörter nicht nach einem eingehenden Studium der traditionellen Schriften, in denen sie zentral sind, in sein Werk übernommen zu haben.[254] Er verweist wiederholt auf Dritte, z.B. Zhou Shujia oder Zhang Shenfu, durch die ihm die Begriffe vermittelt wurden. Es wird sogar behauptet, daß Jin am meisten von seinem besten Freund und Kollegen Feng Youlan profitierte, der eine der ersten Geschichten der chinesischen Philosophie jener Zeit schrieb. Es ist zu untersuchen, in wieweit Jin dieses Sprachspiel geglückt ist, d.h., in wieweit sich die Begriffe aus dem von Jin in seinen Werken konstruierten individuellen Bezugssystem in ihrer Bedeutung und Konnotation herleiten lassen.

1.2.4 Das Beispiel „*Neng*“

Die allgemeinen Bemerkungen zu Jins Sprache und Stil speisen sich größtenteils aus Beobachtungen, die nur indirekt aus Jins Äußerungen abgeleitet sind. Im Fall von „*neng*“ in *Lun Dao* hat sich Jin zu seiner Begriffsfindung einmal selbst geäußert und sogar englische Wörter benutzt, um das begriffliche Bedeutungsumfeld dieses „Namens“ zu beschreiben. Aus diesem Grund soll „*neng*“ hier, paradigmatisch für Jins Umgang mit der Sprache, eingehender behandelt werden. Jin verwendet „*neng*“

[254] Aufgrund Jins bewußter Distanz zur Tradition ist auch die Frage nicht von Bedeutung, ob die Wörter in der Tradition als Begriffe mit Definition nach der zeitgenössischen westlichen Philosophie zu betrachten sind.

in zwei unterschiedlichen Kontexten, die zwei begriffliche Bedeutungen mit sich führen: in *Zhishi lun* in der traditionellen chinesischen Dichotomie von „*neng-suo*“ und in *Lun Dao* in der Dichotomie „*shi*^{b}*-neng*“, die westlich inspiriert ist. Zu „*neng*“ in *Zhishi lun* äußert sich Jin nicht direkt. Es wird in die Darstellung einbezogen, da sich daran Jins Wechselspiel zwischen Standardübersetzung und traditionellem Begriff exemplarisch aufzeigen läßt. Außerdem handelt es sich in beiden Werken um das dasselbe Wort aus der chinesischen Tradition, so daß sich, trotz der unterschiedlichen Kontexte, einige Parallelen hinsichtlich des Hintergrundes von „*neng*“ ziehen lassen.

An „*neng“* zeigen sich die Schwierigkeiten, die sich beim Übersetzen chinesischer Termini allgemein und bei Jin im besonderen ergeben. So ist etwa dem später gewählten, für westliche Ohren fast vertraut klingenden Begriff der „Potentialität“ für „*neng*“ in *Lun Dao* kaum noch der komplizierte Gedankengang anzumerken, der sich dahinter verbirgt. Für „*neng*“ in *Zhishi lun* gibt es dagegen eine standardisierte Übersetzung, die in Jins Kontext nicht passend wäre.

„*Neng*“ in *Zhishi lun*

In der klassischen Literatursprache sowie in der gegenwärtigen Umgangssprache ist „*neng“* vor allem ein Hilfsverb in der Bedeutung von „können“. Gleichzeitig hat der Begriff in der chinesischen Philosophie eine buddhistische Konnotation erhalten, die etwa auf das 4./5. Jh. zurückgeht. „*Neng*“ und „*suo*“ haben in der buddhistischen Übersetzungssprache einen terminologischen Status gewonnen. „*Suo*“ ist ursprünglich ein Relativpronomen, das aus Verben nominale Syntagmata bildet. In der etablierten Dichotomie beschreibt „*neng*“ den aktiven, transitiven Teil, wie z.B. (die Fähigkeit,) etwas umzuwandeln oder sich selbst zu wandeln, während „*suo*“ der passive Teil ist, der transformiert wird.[255] Davon ausgehend, werden „*neng*“ und „*suo*“ in der westlichen Sekundärliteratur auch als „Subjekt“ und „Objekt“ übersetzt.[256]

Diese Dichotomie setzt Jin in seiner Erkenntnistheorie ein. Zum einen läßt er sie in ihrer Grundbedeutung in den Text fast beiläufig einfließen:

> Wenn wir über das Wahrnehmungsereignis reden, dann sprechen wir von solchen Arten von Ereignissen, wie dem Anhören der Ohren und dem Ansehen der Augen. [...] Die Ohren haben etwas, das sie anhören (*suo wen*). Sie müssen hören können (*neng ting*). Das Hören-Können ist immer abhän-

[255] Häufig treten „*neng*“ und „*suo*“ in Kombination mit anderen Wörtern auf. Sie zeigen dann nur den einen oder anderen Teil an und werden nicht als das „Transformierte“ etc. übersetzt.
[256] Z.B. in Feng Qi, 1402: als erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt; des weiteren: Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 260 u. 337.

> gig von dem Vorhandensein eines Ohrs. [...] Der Wahrnehmende hat Sinnesorgane (*guan*[a]). [...] die Sinnesorgane haben immer ein Vermögen (*neng*).[257]

Zum anderen sind „*neng*“ und „*suo*“ in den aus zwei oder vier Schriftzeichen bestehenden, umgangssprachlichen Begriffen enthalten, wenn Jin z.B. von dem Vermögen der Sinnesorgane (*guanneng*) in bezug auf ihre bloße Aktivität, dem Denkvermögen (*sixiang nengli*), dem Vermögen zu denken, und dem Gegebenen (*suoyu* wörtlich: das, was gegeben ist) spricht. Diese zusammengesetzten Begriffe sind klar abgegrenzt und teilweise Standardübersetzungen für westliche Termini technici. Andererseits beschreibt Jin mit „*suo*“ und „*neng*“, die als Einzelbegriffe der traditionellen Literatursprache entlehnt sind, zwei Bereiche, die sich nicht genau festlegen lassen. Jin scheint bewußt beim Leser traditionelle emotionale Konnotationen ansprechen zu wollen.

Auf der Ebene der direkten Erfahrung beinhaltet „*suo*“ zum einen das vom Wahrnehmenden unabhängige Objekt, das Jin mit der Gesamtheit oder einem Teil der äußeren Dinge (*waiwu*) gleichsetzt. Hier verwendet er den in der chinesischen Übersetzungsliteratur gängigen Begriff des „*duixiang*“. Zum anderen beinhaltet „*suo*“ den Inhalt (*neirong*) der Wahrnehmung.[258] Objekt und Inhalt sind bei Jin zwei Konstellationen des Gegebenen.[259] Jin bildet, vermutlich, um einen Bezug zur Ebene des „*suo*“ herzustellen, den Begriff des Gegebenen, „*suoyu*“. Fast unmerklich führt er den westlich geprägten Begriff des Gegebenen beim chinesischen Leser im Zusammenhang mit der vertrauten traditionellen chinesischen Dichotomie ein. In den Bereich von „*neng*“ gehören das Wahrnehmungsvermögen (*guanneng*), das Geistesvermögen (*xin-neng*) und die Wahrnehmung.[260] Wie das Gegebene ordnet Jin auch den Begriff des Wahrnehmungsvermögens, für den schon eine standardisierte Übersetzung existiert, wie selbstverständlich der traditionellen chinesischen Dichotomie unter. Der Akt der Wahrnehmung enthält für ihn sowohl „*neng*“ als auch „*suo*“, die er verbindet.[261] „*Suo*“ und „*neng*“ stehen bei Jin auch für die Beziehung der Bereiche der Naturwelt (*ziran jie*) und der Wahrnehmungsklassen (*guanjue lei*).[262]

---

[257] Zsl, 20/21 (2).
[258] Zsl, 24 (2).
[259] Zsl, 130/131 (1).
[260] Zsl, 21 (3, 4)
[261] Zsl, 27 (3); Zsl, 125 (1).
[262] Zsl, 498 (3).

Die von Jin aufgestellten, grammatikalisch traditionell anmutenden Sätze „*suo* ist im *neng*“ (*suo zai neng zhong*) und „*neng* ist im *suo*“ (*neng zai suo zhong*)[263] sind vor diesem Hintergrund zu sehen. Als Einzelbegriffe implizieren „*neng*“ und „*suo*“ bei ihm immer ein Ineinander und eine gegenseitige Abhängigkeit.[264] Gleichzeitig bilden sie den Gegensatz zwischen dem Aktiven und dem Passiven innerhalb der Erfahrung. Eine passendere Übersetzung erscheint der „Bereich des Passiven“ und der „Bereich des Aktiven“ zu sein, da diese Begriffe eine Verbindung nicht von vornherein ausschließen und sie nicht auf eine Entität festgelegt sind. Die Übersetzung in Objekt und Subjekt würde gemäß dem post-cartesianischen, modernen Verständnis zwei von einander getrennte Entitäten beschreiben. Vielleicht versucht Jin assoziativ die Trennung zwischen dem Bewußtsein des Subjekts und der Außenwelt,[265] die ein Problem der modernen westlichen Philosophie darstellt, begrifflich durch den Rückgriff auf die traditionelle buddhistische Dichotomie in der emotionalen Interpretation des chinesischen Lesers zu lösen.

An diesem Beispiel zeigt sich, wie unzureichend die üblichen Übersetzungstermini für traditionelle chinesische Wörter bei Jin sein können. Sie lösen seine aus der chinesischen Tradition inspirierten Begriffe von der Konnotation ihrer Bezeichnungen. Zwar erhalten sie dann ein vertrauteres Kleid westlicher Begriffe, doch geht die von Jin hervorgehobene Konnotation verloren, die durch die emotionale Interpretation der Leser zusätzlich einfließen soll. Aus diesem Grund benutzt die vorliegende Arbeit bei der Übersetzung von Jins Begriffen der vierten Gruppe häufig neu geschaffene Begriffe, die verständlich sein und sich doch möglichst nahe an seinem Denken orientieren sollen.

„Neng“ in *Lun Dao*

In *Lun Dao* schreibt Jin einführend, daß „*neng*“ dem aristotelischen Materiebegriff und dem Begriff „*qi*“ bei Zhu Xi ähnlich sei.[266] Obwohl er die Parallele zu Zhu Xi zieht, geht Jin doch von der westlich aristotelischen Dichotomie aus, da er den zweiten Begriff mit dem chinesisch gängigen „*shi*[b]“ für „Form“ übersetzt. „*Neng*“ sei kein Begriff, sondern ein Name, den er gezwungenermaßen für ein „x“ gewählt ha-

[263] Zsl, 499 (3).
[264] Zsl, 496 (3), 497 (4).
[265] Das Verhältnis ist nach Gadamer als ein Problem gesehen worden, da die Frage der Trennung bisher schon falsch gestellt wurde (Gadamer, Hans-Georg. „Begriffsgeschichte als Philosophie“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XIV: 1 (1970), Heft 1, 137-151: 144/145).
[266] LD, 13/14.

be, das eigentlich unausprechlich ist.[267] Es sei mit Begriffen selbst nicht beschreibbar und soll den eigenschaftslosen Teil eines jeden besonderen Dinges oder Ereignisses ausdrücken.[268]

Trotzdem ist die Wahl des Namens nicht willkürlich ausgefallen. In der Namensfindung zeigt sich, wie Jins Verständnis des zu Bezeichnenden sich wandelt. Jin ist, vielleicht der aristotelischen Begrifflichkeit mehr zuneigend, von einer rein „stofflichen" Vorstellung ausgegangen. Wie aus dem Vorwort zu *Lun Dao* zu erfahren ist, hatte er zunächst das englische Wort „stuff" gewählt und ist dann zu der entsprechenden chinesischen Standardübersetzung „*zhi*" (Stoff / Materie) übergegangen. Später übernimmt er „*neng*" von Zhou Shujia (1899-1970), einem Kollegen, der vermutlich zur gleichen Zeit wie Jin an der Qinghua Universität lehrte und auf Buddhismus spezialisiert war.[269] Nach Jins Ansicht paßt „neng" besser zur Möglichkeit (*keneng*). In der Zusammensetzung entspricht „*neng*" wieder einem klar umrissenen Terminus technicus, während es für sich genommen an die Konnotation von etwas Aktivem anknüpft. Der Begriff der Möglichkeit bedeutet demnach, in der Lage sein (*ke*) zu „*neng*". Jin hält „*neng*" als Namen für besonders geeignet, da es, im Gegensatz zum statischen Begriff der Materie, eine Bewegung ausdrückt.[270]

In einem Aufsatz von 1943 ordnet Jin dem Namen „*neng*" drei Begriffsaspekte zu. Er nennt diese englisch „Potentiality", „Substantiality" und „Activity". Jin hat die Wörter folgendermaßen umrissen:

> [...] „*neng*" ist Potentialität [*qianneng* - wörtlich latentes „*neng*"]. Für [den Begriff] „*qianneng*" kann man hier den englischen Begriff „Potentiality" verwenden, um ihn indirekt auszudrücken. [...] „*Neng*" kann in jede Möglichkeit eintreten. Das heißt, daß jede Möglichkeit verwirklicht werden kann, so daß sich jede Verwirklichung einer Möglichkeit „*neng*" als Potentialität bedient. Anders ausgedrückt ist „*neng*" für jede Möglichkeit Potentialität. [...] Aber obwohl es die Potentialität einer jeden Möglichkeit ist, ist es an keine Möglichkeit gebunden. Es ist Potentialität an sich.
>
> [...] „*neng*" ist Substantialität (*shizhi*). Für „*shizhi*" kann man hier „Substantiality" verwenden, um es indirekt auszudrücken. Das heißt nicht, daß „*neng*" die „Substance" aus den Philosophiebüchern ist. Die „Substance" der westlichen Philosophie ist etwas zu Bezeichnendes

---

[267] Feng Youlan zieht in seiner Philosophiegeschichte im Kapitel über Jin Yuelin eine Parallele zu Lao zi und zitiert seine Umschreibung von „*Dao*" (Lao zi, 25), nach der „*Dao*" nur ein Wort ist für das, was nicht zu benennen ist (Feng Youlan (1992), 184).
[268] LD, 15; Jin (1943), 341.
[269] LD, 15. Zu Zhou Shujia: Li Shengping, 466/467.
[270] LD, 20/21 (1.3).

> (*suowei*) oder etwas, was man mit einem Begriff ausdrücken kann, aber „*neng*“ ist anders. Jedoch wir können uns dieses Begriffes bedienen, um zu zeigen, daß „*neng*“ substantiell ist. [...] Vom Begriff her ist „*neng*“ unabhängig vom Substantiellen oder Nicht-Substantiellen. Die Substantialität dieser Dinge beruht auf „*neng*“. „*Neng*“ hat nichts, auf dem es beruht. Es ist Substantialität an sich.
>
> [...] „*neng*“ ist Bewegung (*huodong*). Für „*huodong*“ kann man hier das englische „Activity“ verwenden, um es indirekt auszudrücken. Bitte beachten Sie, daß wir hier die englischen Begriffe „Potentiality“, „Substantiality“ + „Activity“ verwenden und nicht „Potential“, „Substantial“, „Active“. [...] Wir wollen damit ausdrücken, daß wir „*neng*“ nicht beschreiben, sondern, daß es an sich „Potentiality“ - „Substantiality“ - „Activity“ ist. [...] Die letzte notwendige (*bixu*) Bedingung der Bewegung ist ebenfalls „*neng*“. Und die Bewegung von „*neng*“ ist auch weiterhin das Sosein von „*neng*“.[271]

Im ersten Absatz hat Jin „*neng*“ wieder zu einem aus zwei Schriftzeichen bestehenden Begriff, der „Potentialität“ (*qian-neng*), zusammengesetzt. Das ist die Standardübersetzung für „Potentialität“. Dadurch bekommt der vage Einzelbegriff „*neng*“ die klaren Konturen eines Terminus technicus. Angelehnt an die Grundbedeutung von „*neng*“ als „können“ und in Nachahmung des von Jin vorgegebenen englischen Wortes der „Potentiality“, wurde hier im Deutschen die Übersetzung „Potentialität“ gewählt. Obwohl in diesem Fall das von Jin vorgegebene Wort gewählt wurde, gehen in der Übersetzung die zwei anderen Aspekte des Namens von „*neng*“, der Aktivität und der Substantialität, verloren.

In *Lun Dao* zeigt sich, daß Jin das in der chinesischen Tradition geprägte Wort „*neng*“ als passender empfindet als den westlichen Übersetzungsbegriff für „Materie“, den er für zu statisch hält. Seine Entscheidung ist vor dem Hintergrund der neuesten physikalischen Entwicklung zu betrachten,[272] die ihm hinreichend bekannt ist.[273] Sie hat in der westlichen Philosophie zu seiner Zeit Diskussionen um einen neuen Materiebegriff ausgelöst, der nicht mehr nur von einem Modell kleinster Teilchen im Sinne von klassisch mechanischen Körpern ausgeht[274] und hat weiterhin zu neuen Modellen der Ontologie geführt, wie z.B. Whiteheads Prozeßontolo-

---

[271] Jin (1943), 346/347. Die englischen Ausdrücke, die Jin verwendet, sind zur Verdeutlichung in Anführungszeichen gesetzt.

[272] Hierzu z.B. den Aufsatz von Heisenberg, Werner. „Die Entwicklung und Deutung der Quantentheorie“, in: Lorenz Krüger (Hg.). *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften: Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaft*, Köln: Kiepenhauer & Witsch, 1970, 412-427.

[273] Jin erwähnt z.B. die „Entropy“ und „Thermodynamics“ (Zsl, 659 (4)) sowie Einsteins Relativitätstheorie (Zsl, 779 (3)).

[274] Zum modernen Materiebegriff: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 5, 921-923: 921.

gie.[275] Jins Begriff von „*neng*“ kann als ein Beitrag im Rahmen dieser westlichen Diskussion gesehen werden.

In seinem Aufsatz „Tao, Nature and Man“ holt Jin für „*neng*“ wieder den ehemals verworfenen Begriff von „stuff“ hervor. Er verfolgte mit dem Aufsatz das Ziel, „seine Gedanken aus dem unpopulären Niveau herauszubringen“, wie er im Vorwort schreibt.[276] Es bleibt zu vermuten, daß er „stuff“ statt eines anderen Begriffs verwendet, weil er hofft, daß dieser für den amerikanischen Leser als Begriff attraktiver und damit verständlicher ist. Vielleicht will er mit dem schon bekannten „stuff“ auf eine emotionale Interpretation durch den westlichen Leser hinwirken, der er dann einen neuen Inhalt hinzufügen wollte. Im folgenden wird an der Übersetzung von „Potentialität“ festgehalten, da Jin zumindest für *Lun Dao*, auf dem das Hauptaugenmerk der vorliegenden Arbeit liegt, „stuff“ abgelehnt hat.

[275] Whitehead, Alfred North. *Process and Reality. An Essay on Cosmology*, Cambridge: At the University Press, 1929.
[276] TNM, 569.

1.3 Einführung in *Lun Dao*

Lun Dao ist mit seinen 221 Seiten das kürzeste der drei Hauptwerke Jins. Der formale Aufbau ist an die mathematisch-logische Tradition angelehnt, insbesondere etwa an Russells *Principles of Mathematics* oder Wittgensteins *Tractatus*, die Jin beide kennt.[277] Die acht Kapitel des Werkes gliedern sich in einzelne Thesen, die innerhalb der Kapitel durchnumeriert sind z.B. 8.3 für die dritte These des achten Kapitels.[278] Diese Thesen erläutert er jeweils in zumeist kürzeren Abschnitten. In einigen Fällen stellt er zwei unmittelbar zusammenhängende Thesen über einen Abschnitt. Die Thesen zeigen die Gesamtstruktur von *Lun Dao*. Sprachlich gesehen, ist *Lun Dao* das schwierigste von Jins drei Hauptwerken, da er seine Gedanken nicht, wie zuvor in seinem Werk über die Logik (*Luoji*) und größtenteils in seiner Erkenntnistheorie (*Zhishi lun*), in westlich geprägten Begriffen ausdrückt, sondern auch Wörter aus der chinesischen Tradition verwendet. Im folgenden wird der philosophische Rahmen um *Lun Dao* dargestellt sowie die Gliederung und der Aufbau des Werkes kurz zur ersten Orientierung angegeben. Im Anhang befindet sich die Übersetzung der Thesen der einzelnen Kapitel sowie eine Erläuterung zur Struktur und zum Inhalt der jeweiligen Kapitel anhand der Thesen.

1.3.1 Philosophischer Rahmen

Das Induktionsproblem, das Jin aus der Logik herleitet und in *Zhishi lun* unter erkenntnistheoretischen Vorzeichen entfaltet, gibt er in *Lun Dao* eine metaphysische Basis. Vor dem Hintergrund dieses Problems behandelt er Fragen der logischen, metaphysischen und ontologischen Prinzipien der Wirklichkeitskonstitution (Kapitel 1-2), der statischen (Kapitel 3-5) und dynamischen Bedingungen von Wirklichkeit (Kapitel 6) sowie des relativen (Kapitel 7) und absoluten Rahmens (Kapitel 8) der von ihm als Prozeß verstandenen Verwirklichung des Seienden. *Lun Dao* beschreibt ein auf Ewigkeit und Unendlichkeit ausgelegtes Universum. Jin bezieht erkenntnistheoretische, ontologische, ethische und ästhetische Aspekte des Universums ein,

---

[277] Im Vorwort von *Lun Dao*, wie auch schon in *Luoji* (Lj, 245), nimmt Jin auf Wittgenstein Bezug (LD, 2), erwähnt aber den *Tractatus* nicht. Dennoch kann Jin sich nur durch den *Tractatus* mit Wittgensteins Denken vertraut gemacht haben, da er in der Zeit das einzige von Wittgenstein veröffentlichte Werk ist. Der *Tractatus* ist 1927 in der philosophischen Zeitschrift *Zhexue pinglun* in mehreren Folgen übersetzt worden. Jin hat in der gleichen Zeitschrift 1936/1937 die ersten drei Kapitel von *Lun Dao* veröffentlicht.

[278] Im Unterschied zu Wittgenstein verwendet Jin keine Notation der Dezimalnumerierung.

die er in dem Begriff *Dao* zusammenfaßt. Daraus leitet sich auch der Titel des Werks *Lun Dao* ab, zu deutsch *Über das Dao*.

Zhishi lun und *Lun Dao* stehen in einem engen Zusammenhang zueinander. Da sie als Einheit konzipiert sind, kann davon ausgegangen werden, daß Jin beim Verfassen von *Lun Dao* sein nächstes Werk *Zhishi lun*, das er nur ein Jahr später begann, schon in Gedanken angelegt hatte.[279] In *Zhishi lun*, in dem Jin wiederholt auf *Lun Dao* verweist, ist seine ontologische Lösung des Induktionsproblems nur angedeutet. Sie enthält jedoch Prämissen, die für das Verständnis von *Lun Dao* wichtig sind. Er geht zunächst im Gegensatz zu der von ihm geschilderten Auffassung Humes davon aus, daß es äußere Dinge gibt, die unabhängig vom erkennenden Subjekt sind. Dabei geht er jedoch von unterschiedlichen Sichtweisen auf die äußeren Dinge aus. Dies führt bei ihm nicht zu einem Solipsismus. Er fächert die Sichtweise auf das Gegebene weiter auf in die subjektive (*zhuguan*) bzw. private (*si*) Sicht, die vom einzelnen wahrnehmenden Individuum abhängig ist und die er im Ergebnis als Erscheinung (*chengxian*) bezeichnet. Weiterhin gibt es die objektive (*keguan*) bzw. öffentliche (*gong*) Sicht, die der Sichtweise einer Klasse (*leiguan*), Jin meint die der Wahrnehmungsklassen (*guanjue lei*), entspricht. Sie wird von allen Individuen geteilt, die zu der Klasse gehören, so daß in jeder subjektiven Sichtweise auch die Sichtweise der Klasse enthalten ist. Das Gegebene unterscheidet sich für Jin je nach Wahrnehmungsklasse, da ein Stier etwa nicht das sieht, was ein Mensch sehen würde.[280]

Jin bezieht nicht ausschließlich den Menschen als Wahrnehmenden in seine erkenntnistheoretische Betrachtung ein, sondern auch andere Klassen von Wahrnehmenden, wie z.B. im weiteren die Affen. Anhand der Reaktionen, die die Farbe Rot bei den einzelnen Wahrnehmungsklassen auslöst, bei einem Stier etwa Wut, bei einem Affen oder bei einem Menschen Gefallen, schließt Jin auf eine gemeinsame Quelle der Wahrnehmung. Sie kann zwar nicht wahrgenommen werden, aber indirekt kann man über sie Wissen erlangen. Der Mensch kann das „rote Ding“ nicht so wahrnehmen wie der Stier oder ein Affe und umgekehrt, aber er kann für Jin anhand

---

[279] Vermutlich waren sie ursprünglich als ein Buch geplant, da Jin in seinen auf Englisch verfaßten „Prolegomena“ von einem Buch schreibt, in dem er sich zunächst den Vorstellungen von Tatsachen und Wahrheit widmet, wie er es in *Zhishi lun* tut, und sich dann mit Vorstellungen, wie der Veränderung und dem Verhältnis von Metaphysik und Wissenschaft, beschäftigen möchte, die thematisch eher *Lun Dao* zuzurechnen sind (Jin, „Prolegomena“, 281).

[280] Zsl, 474/475 (2/3).

der Reaktionen der Einzelnen wissen, daß sie ein „rotes Ding“ wahrnehmen.[281] So nimmt Jin trotz der unterschiedlichen Standpunkte und Bedingungen in der Wahrnehmung der verschiedenen Wahrnehmungsklassen an, daß das Gegebene einen kleinsten gemeinsamen Nenner enthält. Er bezeichnet es als das „wahre Allgemeine“ (*zhenzheng de pubian de*), das die Standpunkte der einzelnen Klassen in ihrer Wahrnehmung übersteigt. Dem Objekt in der Erkenntnistheorie konstruiert Jin somit in *Lun Dao* ein Individuum hinzu, mit dem Ziel, diese gemeinsamen Bedingungen aller Klassen in der Wahrnehmung von Individuen darzustellen.[282] Es ist Teil der Welt des Soseins, die wie das Individuum noch nicht zur Erfahrungswelt gehört und deswegen keine Sichtweise hat, d.h., keine bestimmte Sichtweise von einzelnen wahrnehmenden Subjekten und Klassen von Subjekten. Das „rote Ding“ in dem Beispiel bezeichnet Jin als das ohne Sichtweise (*wuguan*) in der Welt des Soseins verwirklichte Individuum.[283] Jins Auffassung, daß es diese gemeinsamen Bedingungen für die Wahrnehmung gibt, wirft zunächst einige erkenntnistheoretische Probleme auf, die hier nicht weiter verfolgt werden können. Es zeigt sich jedoch, daß Jin einen allumfassenden Anspruch vertritt, der in seiner Erkenntnistheorie und in *Lun Dao*, wie zu sehen sein wird, problematisch sein kann.

Wichtig für das Verständnis von *Lun Dao* ist die Dreiteilung, die Jin in seinem System vornimmt. Als Tatsache ist das Gegebene durch die Induktion abstrahiert und durch die Begriffe klassifiziert. Das Gegebene der Naturwelt hingegen wird wahrgenommen, aber nicht begrifflich eingeordnet. Beide Ebenen, in denen es Sichtweisen gibt (*youguan*), beschreibt Jin in *Zhishi lun*. In *Lun Dao* konstruiert er eine Welt, die die oben genannten allgemeinsten Bedingungen der Erfahrung und der Wirklichkeit wiedergibt und Grundlage aller möglichen Welten ist. Diese Welt ist für Jin in zwei Hälften geteilt, die im gesamten Werk präsent sind: zum einen den

---

[281] Zsl, 482 (1).
[282] Vgl. Zsl, Kapitel 9; bes. 482/483 (1, 2).
[283] Obwohl das Beispiel im konkreten Fall zunächst einleuchtend erscheint, ist Jins Ausweitung seiner Erkenntnistheorie auf andere Gattungen von Tieren zumindest problematisch, auch wenn er seine Analogie nicht auf Qualia bezieht, sondern von den Beobachtungen der äußeren Reaktionen auf Gemeinsamkeiten in der Wahrnehmung schließt. Aufgrund der Reaktion eines Stiers oder Affen kann eine gattungsbedingte Ähnlichkeit mit dem Menschen in der Wahrnehmung vielleicht noch angenommen werden - schon die Annahme einer „gattungsbedingte Ähnlichkeiten“ würde weiter die Frage aufwerfen, wie Jin „Gattung“ definiert. Doch scheint etwa die Farbwahrnehmung einer Biene oder die akustische Wahrnehmung einer Fledermaus gattungsmäßig vom Wahrnehmungsvermögen des Menschen für einen solchen Analogieschluß zu weit entfernt. In diesem Zusammenhang klärt Jin ebenfalls nicht die Frage, ob alle Tierarten unter den von ihm geformten Begriff der Wahrnehmungsklassen fallen können. Es scheint gewagt, die ontologischen Grundlagen aller Arten in einem Konstrukt zusammenzufassen. Zu dem Problem der Qualia: Nagel, Th. „What is it like to be a bat?“, in: Philosopical Review 83 (1974), 435-450.

unterschiedlichen Ordnungen, denen das Denken, die Wirklichkeit und das Seiende folgen. Sie gehören zu der „Hälfte“ der Welt, über die gedacht und gesprochen werden kann, die die Wirklichkeit immer nur in ihrem Sein und nicht im Werden beschreibt. Interessanter ist für Jin jedoch die andere Hälfte, die rational nicht zu bestimmen ist.[284] In seiner späteren Selbstkritik bezeichnet er *Lun Dao* als die „Abhandlung über die Hälfte der Welt, die nicht erfaßbar ist,“[285] und er nennt den Fluß der Zeit das elementare Thema von *Lun Dao*.[286] Jin beschäftigt darin die Frage der Zeitlichkeit von Seiendem, dessen Werden im Besonderen nicht mit Hilfe von Ordnungen festzulegen ist, die die besonderen raum-zeitlichen Bedingungen übersteigen.

Aus der Diskrepanz der beiden Hälften leitet Jin die Frage nach Zufall und Notwendigkeit des Induktionsproblems her. In den Tatsachen verhält sich das Gegebene demnach gemäß den aus der Erfahrung mit Hilfe von allgemeinen Begriffen und innerhalb bestimmter Denkschemata abgeleiteten Regelmäßigkeiten, die lediglich von der Vergangenheit bis in die Gegenwart als gesichert gelten können, aber im fortwährenden Fluß der Zeit, der weiter auf die Zukunft gerichtet ist, stets dem Zufall ausgesetzt zu sein scheinen. Es geht Jin in der Diskussion des Induktionsproblems also um die Art der Konstanz in der Veränderung des zeitlichen Flusses oder, anders formuliert, um die alte Humesche Frage, ob oder auf welcher Grundlage behauptet werden kann, daß am morgigen Tag die Sonne aufgeht.

Beide Faktoren, ein Mindestmaß an Ordnung und die Zeitlichkeit, hatte er zuvor als die Prämissen von Erfahrung bzw. Induktion bezeichnet. Jin behandelt das Spannungsverhältnis der beiden Hälften der Welt unter den oben genannten Fragestellungen, die unterschiedliche Perspektiven auf dieses Verhältnis eröffnen. Jede Perspektive benennt er mit zumeist aus der chinesischen Tradition entliehenen komplementären Wortpaaren. Er gibt den Wörtern einen neuen Inhalt und gewinnt so neue Begriffe. Beide Aspekte der Wirklichkeit faßt er in dem Begriff „*Dao*“ zusammen. Es ist der einzige Begriff in *Lun Dao*, der nicht innerhalb eines komple-

---

[284] Vgl. hierzu die Grafik 3 im Anhang.

[285] Jin (1958), 209. Die Selbstkritik zu *Lun Dao*, die Jin 1958 verfaßt, liest sich, abgesehen von einigen Verweisen auf „metaphysische“ und „idealistische“ Verirrungen im Denken, eher als eine Erklärung und eine Rechtfertigung des Werkes. Sie wird daher ergänzend zur Interpretation des Werkes angeführt.

[286] Jin Yuelin. „Wo zhi xiele san ben shu. Bijiao manyi de shi 'Lun Dao', hua gongfu zui duo de shi ‘Zhishi lun’" (Ich habe nur drei Bücher geschrieben. Das, womit ich eher zufrieden bin ist ‘*Lun Dao*’, das, worin ich am meisten Arbeit investiert habe ist ‘*Zhishi lun*’), in: Liu Peiyu (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi*

mentären Begriffspaares steht, sondern als Einzelbegriff für sich. Jin beschreibt *Dao* wie den griechischen „Logos“, den er nicht weiter spezifiziert, als komplexen Oberbegriff. Ähnlich wie der Begriff Logos enthält *Dao* sowohl Vielheit als auch Einheit. *Dao* gibt die notwendigen Minimalbedingungen des Universums vor, aus denen sich eine unendliche Vielheit in der Vereinzelung und der möglichen erfahrbaren Welten entwickelt. Danach ist *Dao* der Ausgangspunkt und zugleich die Richtung im Werden der einzelnen Individuen und des gesamten Verwirklichungsprozesses. Jins Begriff von *Dao* umfaßt darüber hinaus ebenfalls die Werte des Wahren, Guten und Schönen, die zusammen genommen als das Vollkommene, das Ziel allen Werdens sind. Das Werden bewegt sich noch innerhalb der Gegensätze von gut und böse, schön und häßlich sowie wahr und falsch. Von *Dao* gehen alle Gegensätze aus, die die Antriebskraft des Verwirklichungsprozesses sind und die in *Dao* als absoluter Einheit aufgehoben. Die absolute Einheit liegt der Vielheit des Verwirklichungsprozesses zugrunde und ist außerhalb der relativen Wirklichkeit anzusiedeln. Die Einheit umfaßt die Gesamtheit aller Dinge und Ereignisse, die sich im zeitlichen Fluß in eine von *Dao* bestimmte Richtung verwirklichen. *Dao* ist als Einheit gleichzeitig das Ziel und das Ende des Verwirklichungsprozesses. In den Kapiteln 1 bis 7 von *Lun Dao* widmet Jin sich *Dao* in seiner unendlichen Vielheit. Im letzten Kapitel stellt er *Dao* als Einheit heraus. Obwohl *Dao* das Hauptthema des Werkes ist, bleibt der Begriff, abgesehen vom ersten und achten Kapitel, vage im Hintergrund. Dieser Eindruck verstärkt sich noch dadurch, daß der Begriff *Dao*, mit dem Jin das Leben in allen ethischen, ästhetischen und anderen Hinsichten, bestimmbaren wie nicht bestimmbaren, zu erfassen sucht, sehr weit gefaßt ist. Die Vagheit des Begriffs *Dao* ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht von Jin allerdings beabsichtigt. Trotzdem spricht er im Vorwort von *Lun Dao* trotzdem von dem Begriff *Dao*. Er bezeichnet *Dao* als der Metaphysik zugehörig, in der der Mensch als Objekt in die Betrachtung einbezogen wird und dieser, anders als in der Erkenntnistheorie, keinen äußeren Standpunkt der Betrachtung inne hat.[287] So ist *Lun Dao* vor allem als Metaphysik zu betrachten, in der Jin die Grundlagen der Wirklichkeit und das Verhältnis von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Metaphysik im Lichte des Induktionsproblems betrachtet.

---

yu huiyi Jin Yuelin (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin), Chengdu: Sichuan jiaoyu chubanshe, 1995, 49/50: 50.

[287] LD, 16/17.

1.3.2 Gliederung und Aufbau von *Lun Dao*

Im Vorwort zu *Lun Dao* zeichnet Jin ausführlich die Wege seines Denkens nach. Er führt Russells *The Principles of Mathematics* und Humes *The Treatise of Human Nature* sowie den Neuhegelianer T. H. Green an. Green edierte u.a. 1886 Humes *A Treatise of Human Nature and dialogues concerning natural religion* neu und war Thema von Jins Dissertation von 1920. Er betrachtet sie als seine wichtigsten Einflüsse. Daneben nennt er Bridgmans *Logic of Modern Physics*, Eddingtons *Nature of the Physical World* und ohne nähere Angaben zum Werk C. I. Lewis, mit denen er sich ebenfalls beschäftigt. Ihr Einfluß läßt sich an einigen Stellen des Gesamtwerks nachweisen und an anderen Stellen vermuten.

Ausgehend von dem Problem des Prinzips der Regelmäßigkeit, das z.B. als Uniformität der Natur ein Mindestmaß von Ordnung annimmt und damit als Prämisse für das Induktionsprinzip notwendig ist, hat Jin sich schon früh die Frage nach deren Herleitung und Legitimation gestellt. In der Logik entdeckt er zwar eine notwendige Bedingung allen Denkens - und so beruht *Lun Dao* auf der logischen Konstruktion von Seiendem, aber er kann mit ihr nicht die regelmäßige zeitliche Abfolge von Ereignissen und Dingen begründen, da die besondere Wirklichkeit mit logischen Aussagen nicht beschrieben werden kann. Jin stellt fest, daß sich die Ordnung der Wirklichkeit zunächst nur innerhalb der Systeme einzelner Wissensgebiete erklären und ableiten läßt. Er führt in diesem Zusammenhang das Beispiel von Eddington an, der in seiner Einführung zu *Nature of the Physical World* zwei verschiedene Arten beschreibt, denselben Tisch zu betrachten. In der alltäglich gebräuchlichen Weise zeigt sich der Tisch als ein „normaler“ Tisch, während die wissenschaftlich physikalische Betrachtungsweise in ihm nur eine Anhäufung von elektronischen Partikeln sieht, die nichts Substantielles haben.[288] Während für Eddington die wissenschaftliche Weise die einzig Wirkliche ist, vertritt Jin einen wissenschaftlichen Polyperspektivismus, in dem es abhängig von den Wissensgebieten mehrere Auffassungen gibt, nach denen sich Wirklichkeit beschreiben und ordnen läßt.

Das führte Jin zu der Frage nach der Objektivität im Hinblick auf das Gegebene. Er kommt zu dem Schluß, daß der Maßstab für die Objektivität erst in den Tatsachen definiert ist, durch die das Gegebene, das vorher unbestimmt war, mit Begriffen beschrieben und klassifiziert wird. In *Zhishi lun*, in dem Jin zunächst, von Russell und Moore beeinflußt, vom Standpunkt des *common sense* (*changshi*) ausgeht, geht es ihm im wesentlichen darum, neben den oben angedeuteten unterschiedlichen Standpunkten in der Wahrnehmung auch die der un-

[288] Eddington, Arthur S. *The Nature of the Physical World*, Cambridge: University Press, 1930, Introduction xi/xii.

terschiedlichen Ordnungen der Wissensgebiete herauszustellen, die in der Erkenntnis von Objekten eine Rolle spielen. Jin kommt in dieser Untersuchung zu dem Schluß, daß die Gesamtheit aller begrifflichen Ordnungsysteme, die im Erkenntnisprozeß vervollständigt werden, schrittweise an die absolute Wahrheit heranführt. Dieser unendlich währende Erkenntnisfortschritt wird für Jin jedoch sein Ziel niemals erreichen.[289] Jins Auffächerung in einzelne Ordnungssysteme der Erkenntnis, die jeweils über ein spezifisches Netz von Begriffen verfügen, erinnert an Lewis, der in seinem Werk *Mind and the World Order* von einer Auswahl unterschiedlicher Begriffe und Systeme ausgeht, mit denen das Gegebene interpretiert werden kann.[290]

Trotzdem sind für Jin in den Tatsachen Elemente von Ordnungen, die nicht ausschließlich aus den Kriterien für Objektivität innerhalb eines Wissensgebietes oder einer Klasse von Wahrnehmenden, wie er sie in *Zhishi lun* herausarbeitet, abzuleiten sind. Das Gegebene beruht bei Jin im Verwirklichungsprozeß ebenfalls auf ordnenden Regelmäßigkeiten, die sich in den Relationalitäten der universalen Eigenschaften zeigen und als Objekt allen Wahrnehmungklassen in der Erfahrung gemein sind. Sie sind für Jin unabhängig vom Erfahrenden und Teil einer Ordnung, die den Erfahrenden als Objekt einbezieht. Die universalen Eigenschaften können in der Erkenntnistheorie mit Hilfe der Begriffe, wenn auch aufgrund der Erkenntnislage nur unvollkommen, ausgedrückt werden. Jin stellt neben diese metaphysische Regelmäßigkeit die Zeitlichkeit des Seienden, deren Grundlage der von ihm gewählte neue Name „*neng*“ (Potentialität) ist, als zweiten konstitutiven Faktor der Wirklichkeit, von dem alle Erfahrung abhängt. Die „reine Regelmäßigkeit“, wie Jin die Logik bezeichnet, die der metaphysischen Ordnung zugrunde liegt, und das „reine Material“, für das „*neng*“ steht, bezeichnet er in ihrer Verbindung als *Dao*. Diesen Begriff näher zu bestimmen, ist das Thema des ersten Kapitels.

Im ersten Kapitel geht es um die notwendigen konstitutiven Faktoren von Wirklichkeit an sich. Ausgehend vom aristotelischen Begriffspaar Form und Materie, das Jin mit Zhu Xis Begriffspaar *li* und *qi* vergleicht, behandelt er das Problem der Beschreibung der Wirklichkeit. Die Logik gibt der Wirklichkeit zwar einen Rahmen vor. Ihre Aussagen sagen aber über den formalen Rahmen hinaus nichts über den Inhalt der Wirklichkeit aus, d.h. über die Art und die Wahl der Be-

---

[289] Vgl. bes. Zsl, Kapitel 17, VI.

[290] Lewis (1929), 230 ff; Jin geht, mit Ausnahme von Quantitäten, nicht so weit, von einem begrifflichen Pragmatismus zu sprechen, wie Lewis ihn vertritt. Er spricht dagegen in seinen „Prolegomena“ nur im Hinblick auf die Auswahl elementarer metaphysischer Begriffe von einem metaphysischen Pragmatismus (Jin, „Prolegomena“, 276). Dieser Unterschied rührt vielleicht aus der Auffassung beider zum a priori. Während Jin die metaphysischen Begriffe in den Bereich des arationalen a priori rechnet, kritisiert er in *Lun Dao* an Lewis, daß dieser nicht zwischen zwei Arten von a priori unterscheidet und die Begriffe und Systeme als rein a priori, im Sinne Jins rational apriorisch, bezeichnet.

griffe. Jin hebt den Begriff der aristotelischen Form auf eine weitere Metaebene. Deswegen wurde er mit dem Begriff der Formhaftigkeit übersetzt. Der Formhaftigkeit, die bei ihm für die Logik steht, fügt er mit der Potentialität als den zweiten, „vitalen", aber nicht zu fassenden Faktor der Wirklichkeitskonstitution hinzu. Unter dem Begriff der Möglichkeit faßt Jin die Möglichkeiten von Potentialität zur Formhaftigkeit. Was er mit dem Namen Potentialität belegt, verleiht den Möglichkeiten, die die logische Formhaftigkeit vorgibt, in ihrem Vermögen „Potentialität", in ihrer Verwirklichung „Substantialität" und in ihrer Veränderung „Aktivität". Jin macht Potentialität zur Grundlage der inhaltlichen Zeit, die er nicht, wie in seiner Erkenntnistheorie, als leeren meßbaren Rahmen von zeitlichen Abschnitten darstellt, sondern als unendlichen zeitlichen Fluß. Er definiert den zeitlichen Fluß als kontinuierliche Veränderung der Wirklichkeit, in dem die Möglichkeiten inhaltlich verwirklicht werden. Die Veränderung der Dinge ist nicht vorhersehbar. Potentialität ermöglicht jede Wirklichkeit, ist aber im Hinblick auf die Verwirklichung der einzelnen Möglichkeiten nicht festgelegt.

Potentialität ist der Bestandteil von Wirklichkeit und Erfahrung, der nicht bestimmbar ist. Die logische Formhaftigkeit ist an der Wirklichkeit nicht beweisbar und wird von Jin als rational apriorisch angenommen, da sie die notwendige Struktur jeder Wirklichkeit ist.[291] Potentialität und Formhaftigkeit bilden zusammen die Minimalbedingungen von Wirklichkeit, die Jin unter dem Begriff *Dao* faßt. Da beide Faktoren für alle Ereignisse und Dinge notwendig sind und die Zahl der möglichen Kombinationen von verwirklichten Möglichkeiten im zeitlichen Fluß unendlich ist, sind die Entfaltungsmöglichkeiten von *Dao* ebenfalls unendlich. Jin bezeichnet *Dao* deswegen im Hinblick auf seine Vielheit als *Dao* in der ausdifferenzierten Auslegung. *Dao* umfaßt den gesamten Verwirklichungsprozeß, in dem alles, was logisch möglich ist, im unendlichen zeitlichen Fluß verwirklicht wird. *Dao* ist jedoch nicht als reine Logik bzw. reine Formhaftigkeit zu verstehen, da es

[291] Jin zeigt in einem Aufsatz, der im gleichen Jahr erschien wie die *Prologomena*, am Beispiel des Satzes der Identität, daß Logik sich weder aus der Erfahrung noch aus der Logik, die sich selbst keine Prämisse sein kann, theoretisch absolut herleiten läßt. Trotzdem bezeichnet er die Logik als die notwendige Prämisse jeder Erfahrung und Theorie (Jin (1927). „Tong, deng yu jingyan" (Identität, absolute Identität und Erfahrung), in: *JYLWJ*, Vol. 1, 305-320). Wenn Jin hier von Logik spricht, so meint er die *eine* Logik, die sich in den unterschiedlichen logischen Systemen zeigt und ihnen zugrunde liegt. In den „Prolegomena" begründet Jin die Logik sogar nur auf einem Glauben, der „bequem" für das tägliche Leben ist und das Philosophieren vereinfache. Diese Auffassung scheint an Poincaré angelehnt, den Jin zum Anfang des Aufsatzes zitiert: „Douter de tout ou tout croire ce sont deux solutions également commodes, qui l' une et l'autre nous disponsent de réflechir" (vermutlich aus: Poincaré, Henri. *La Science et L'Hypothèse*, in der autorisierten deutschen Auflage: Poincaré Henri. *Wissenschaft und Hypothese*. Aus dem Französischen übers. v. F. u. L. Lindemann. Leipzig: Verlag B. G. Teubner, 1914 (3. verb. Aufl.), Vorwort, XIV). Ähnlich wie Jin trat Poincaré für einen Konventionalismus in der Wahl der Prinzipien zur Vereinfachung der Wissenschaften ein. Jin betrachtet die Logik als das notwendige philosophische Handwerkszeug zur Analyse von Begriffen und Aussagen.

den Prozeß im besonderen lediglich minimal dadurch bestimmt, daß sich kein besonderes Ereignis oder Ding wiederholt. Es ist das ontologische Prinizip.

Im zweiten Kapitel unterscheidet Jin vier unterschiedliche Modi der Verwirklichung von Möglichkeiten, die aus der Verbindung von Potentialität und Formhaftigkeit hervorgehen. Sie bestimmen die Bedingungen von Erfahrung und Wirklichkeit. Die notwendig verwirklichte Möglichkeit ist eine Möglichkeit, die als rational apriorische Bedingung der Möglichkeit von Gegebenem verwirklicht sein muß. Er sieht in der logischen Formhaftigkeit eine solche Möglichkeit. Die zeitlich ständig verwirklichten Möglichkeiten sind als Bedingungen der Erfahrung arational aprioriosch. Im Gegensatz zur Notwendigkeit der vorher genannten Möglichkeiten sind diese Möglichkeiten auf die zeitliche Erfahrung begrenzt. Sie bilden deswegen nicht den logischen, sondern den metaphysischen Rahmen, der der Wirklichkeit im allgemeinen zugrunde liegt. Dazu zählt Jin z.B. „Zeit“, „Raum“, „Veränderung“ oder „Individuum“.[292] Er gibt kein feststehendes Begriffsinstrumentarium vor, sondern beschränkt sich auf einzelne Beispiele für diese Art der Möglichkeiten. Vermutlich will er seine Theorie möglichst allgemein halten und die Wahl der metaphysischen Begriffe im einzelnen offen lassen. Mit den kontingent verwirklichten Möglichkeiten, die von einer in die andere „rotieren“, drückt er schließlich die Zeitlichkeit und die fortwährende Veränderlichkeit der Wirklichkeit aus, die er in seiner Erkenntnistheorie als einen Faktor der Induktion herausgestellt hatte. Der Wechsel in der Verwirklichung der Möglichkeiten beruht auf der Aktivität von Potentialität. Diese Möglichkeiten enthalten das Element der Zufälligkeit. Zu den Möglichkeiten, die er als „zeitlich ständig nicht verwirklicht“ bezeichnet, da sie dem Verständnis der erfahrbaren Wirklichkeit entgegenstehen, zählt Jin z.B. die Möglichkeit der „Zukunft“ oder der „Nicht-Verwirklichung“. Diese Möglichkeiten definiert er, ähnlich wie im positiven Fall, nicht notwendig nicht verwirklicht. Sie können als Möglichkeiten im Bereich außerhalb von Erfahrung oder am absoluten Ziel des Verwirklichungsprozesses, auf das er im letzten Kapitel näher eingehen wird, verwirklicht sein.

Nach den Rahmenbedingungen der Wirklichkeit behandelt Jin im dritten Kapitel, das er „Individualisierung der Verwirklichungen“ betitelt, die unterschiedlichen Stufen und Bedingungen der Verwirklichung des Individuums. Unter dem Begriff des Individuums versteht er einzelne Lebewesen oder Gegenstände, die in weitere Individuen geteilt werden können. So enthält das Individuum Tisch etwa das Individuum Schublade. Er zählt zunächst zwei Prinzipien bei der Verwirklichung von Möglichkeiten auf. Nach dem „Prinzip der Konsistenz“ dürfen die ver-

[292] Jin faßt Raum und Zeit als arational apriorisch auf, da diese Begriffe aus den Dingen und Ereignissen in der Erfahrung abstrahiert sind und nicht für sich bestehen (Vgl. Zsl, Kapitel 10 über Raum und Zeit).

wirklichten Möglichkeiten formal logisch nicht im Widerspruch zueinander stehen und müssen inhaltlich konsistent sein. Damit postuliert Jin, daß der Wirklichkeit nicht nur formal, sondern auch inhaltlich ein gewisses Maß an Regelmäßigkeit zugrunde liegen muß. Er nennt das Prinzip im Zusammenhang mit dem Konkretum, der Vorstufe in der Individuation. Unter dem Konkretum versteht er ein aus mehreren Möglichkeiten verwirklichtes Ganzes, das in sich abgeschlossen und dem nichts übergeordnet ist, z.B. die arational apriorische Welt oder *Dao*. Das „Prinzip der Ökonomie“, das Jin englisch mit „cosmic laziness“ umschreibt, bedeutet ein Maximum an unterschiedlichen, gleichzeitig oder seriell, verwirklichten Möglichkeiten. Es bewirkt, daß in der Wirklichkeit ein Maximum an Pluralität und Individualität erreicht wird. Das Konkretum kann nach Jin in unzählige Individuen aufgespalten werden, die sich alle aufeinander beziehen, so daß ein Individuum etwa das gesamte Konkretum der arational apriorischen Welt widerspiegelt.

Das Individuum definiert er als eine Einheit von verwirklichten Möglichkeiten, die eine identische Potentialität als einheitstiftendes Element haben. Jin weist dem Individuum universale und partikulare Eigenschaften zu, die jeweils die zwei von ihm bestimmten Seiten der Welt widerspiegeln.[293]

Partikulare Eigenschaften sind Aspekte eines Individuums, die an besondere raum-zeitliche Gegebenheiten gebunden sind. Sie sind als besondere Ausformung der universalen Eigenschaften wahrnehmbar und zusammen mit einem Fingerzeig, z.B. als „dieses Rot“, auszudrücken. Universale Eigenschaften sind Aspekte, die begrifflich zu erfassen sind. Sie sind prädikativ zu verwenden, da sie auf Gemeinsamkeiten einer Klasse von besonderen Objekten bzw. besonderen partikularen Eigenschaften hinweisen, wie etwa das Rotsein, das Viereckigsein oder das Menschsein. Die universalen Eigenschaften sind in bezug auf das Seiende wirklich, doch zeigen sie sich in der Erfahrung nur in den partikularen Eigenschaften, die ihnen untergeordnet sind. Deswegen bezeichnet Jin die universalen Eigenschaften als immanent in und zugleich transzendent zu den partikularen Eigenschaften. Hier, wie auch an anderen Stellen, zeigt sich, daß er nicht immer stringent vorgeht. Besonders der Schluß wirkt wie eine Sammlung von Einzelpunkten, wenn er z.B. universale und partikulare Eigenschaften im Hinblick auf Qualität und Beziehung nur anschneidet, aber erst im letzten Kapitel wieder aufgreift und ausführt.

Das Thema des vierten Kapitels sind die allgemeinen Relationen, die bei Jin die universalen Eigenschaften verbinden. Auch hier verfährt Jin ähnlich wie zuvor

---

[293] Was hier mit universalen und partikularen Eigenschaften übersetzt wurde, bezieht sich auf die englischen „universals“ und „particulars“, die Jin in „Tao, Nature and Man“ verwendet. „Eigenschaften“ ist in diesem Zusammenhang nicht ausschließlich als Qualität verstanden, sondern bezieht sich nach Jins Definition auf Relationen und Qualitäten.

bei der Formhaftigkeit, indem er die Relationen begrifflich auf eine Metaebene hebt, die er mit dem englischen Begriff der „relatedness“ übersetzt, zu deutsch „Relationalität“. Jins Suche nach dem allgemeinsten Allgemeinen in *Lun Dao*, die eingangs erwähnt wurde, schlägt sich nicht nur in der Formulierung der Bedingungen, sondern auch begrifflich nieder. Die Relationalitäten stellen die oben angesprochene eine Hälfte der Welt dar, über die nachgedacht und gesprochen werden kann. Die von besonderen raum-zeitlichen Gegebenheiten unabhängigen Relationen der universalen Eigenschaften stehen bei Jin für die Regelmäßigkeit, die für ihn die Prämisse eines jeden Erkenntnissystems ist. Sie geben dem Individuum eine Regelhaftigkeit vor.

Den möglichen Relationalitäten der universalen Eigenschaften legt Jin die notwendigen Relationalitäten der Möglichkeiten aus der Logik zugrunde. Jede universale Eigenschaft, die in ein Netz von sie unmittelbar betreffenden Relationalitäten eingebettet ist, fächert Jin weiter in einzelne Perspektiven auf, die ihrerseits wiederum ein Netz von Relationalitäten in sich bergen. Danach kann ‘Rot’ als universale Eigenschaft etwa aus der Perspektive der Physik, Psychologie, Chemie oder des *common sense* betrachtet werden.[294] Die Sichtweisen der einzelnen Wahrnehmungsklassen erwähnt Jin in diesem Zusammenhang nicht mehr. Er führt verschiedene Ebenen in die Verbindungen der universalen Eigenschaften ein, die er mit der Typentheorie vergleicht und doch nicht gleich gesetzt haben möchte. Außerdem führt er das Kriterium der Klassenabstufung ein, nach dem einige universale Eigenschaften, wie etwa „Raum“ und „Zeit“, allgemeiner seien als andere, wie etwa „Mensch“ und „Tisch“. Des weiteren unterscheidet Jin alle Relationalitäten zwischen universalen Eigenschaften in interne und externe.

Diese Art der nicht weiter begründeten Auffächerung, mit der Jin jede Perspektive zu berücksichtigen versucht, ist ein typisches Beispiel für seine begriffliche, wie oben im Kapitel zur Sprache zu sehen war, und damit philosophische Vorgehensweise. In *Zhishi lun* verfährt er häufig noch exzessiver, wovon die Länge des Werkes von etwa 950 Seiten zeugt. Obwohl er scheinbar pedantisch jede Unklarheit auszuräumen versucht, indem er jeden möglichen Aspekt ausleuchtet, wird durch die Fülle der neu eingeführten Begriffe das Verständnis erschwert. Das verstärkt sich in *Lun Dao*, da er hier seine Gedankengänge und Begriffe im einzelnen nicht mehr ausführt. So ist etwa die Frage der Ebenen in einem Absatz abgehandelt, ohne im einzelnen auf die Unterschiede zur Typentheorie einzugehen. Das gleiche gilt für das Kriterium der Klassen, zu deren eigentlicher Unterscheidung er keine genauen Angaben macht. Erst am Schluß des Kapitels kehrt

[294] Durch die Einbeziehung der Perspektive verschiedener Erkenntnissysteme scheint der Übergang zur Erkenntnistheorie und auch zur Wissenschaftstheorie als bestimmte Weise der Erkenntnis hier wie auch an anderen Stellen von *Lun Dao* fließend.

er zum eigentlichen Thema zurück. Demnach gibt es unterschiedliche Auslegungen von Regelmäßigkeiten, die von den Prämissen der jeweiligen Systeme bestimmt sind. Jin betrachtet es als das Ziel der Philosophie, die möglichen Regelmäßigkeiten der Relationalitäten universaler Eigenschaften aufzuzeigen. Er unterstellt die unterschiedlichen Regelmäßigkeiten der einen als absolut zu betrachtenden Meta-Regelmäßigkeit. Diese definiert er als immer passend und unveränderlich und ist für ihn das Ziel allen wissenschaftlichen Strebens. Jin bezeichnet die Meta-Regelmäßigkeit mit dem aus der chinesischen Tradition stammenden Wort „*li*“, das als Teil seiner Lösung für das Induktionsproblem in *Lun Dao* eine wichtige Rolle spielt.

Nachdem Jin die Individuen in den inhaltlichen Zusammenhang der Relationen der universalen Eigenschaften gebracht hat, stellt er sie im fünften Kapitel in den Rahmen von relativen und absoluten raum-zeitlichen Regelmäßigkeiten. Er behandelt die Partikularisierung als die nächste Stufe zur Individuation der Möglichkeiten, in der das Individuum raum-zeitlich plaziert wird und Existenz erhält. Erst auf diese Weise wird es zum Objekt der Erfahrung. Die relative Zeit ist vom Individuum bestimmt und stellt kein zeitliches Kontinuum dar, da sie gemäß den Individuen in einzelne Abschnitte geteilt ist. Für Jin sind die relative Zeit und ihre Grenzen lediglich vor dem Hintergrund der absoluten Zeit zu bestimmen. In diesem Zusammenhang hat er schon im Vorwort Bridgman angeführt, dessen Theorie des Operationalismus er im Fall der Naturwissenschaft zustimmt.[295] In der Philosophie dagegen hält er die Unterteilung in absolute und relative Zeit bzw. absoluten und relativen Raum für unerläßlich.

Entsprechend stellt er im fünften Kapitel die unterschiedlichen raum-zeitliche Positionen und Einheiten der relativen und absoluten Zeit vor.[296] Des weiteren betrachtet Jin Raum und Zeit auch getrennt.[297] Er führt z.B. den Begriff der Raumlinie ein, mit der er die gesamte Zeit in einem unendlich kleinen Raum als die absolute Grenze des partikularisierten Raumes des Individuums meint, sowie den Begriff der Zeitfläche, die er als den gesamten Raum zu einer unendlich kurzen Zeit als absolute Grenze der partikularisierten Zeit des Individuums definiert.

---

[295] In einem Aufsatz von 1936 setzte sich Jin, von Bridgman ausgehend, mit dem Operationalismus auseinander. Er kritisiert die Anwendung des Operationalismus auf außerhalb der Physik und Astronomie liegende Bereiche (vgl. Jin (1936). „Lun shoushulun“ (Über den Operationalismus), in: *JYLWJ*, Vol. 2, 25-41).

[296] Es scheint problematisch, wenn Jin diese absoluten raum-zeitlichen Dimensionen einführt, die nicht an die Dinge und Ereignisse der Erfahrung gebunden sind, da er gerade dies als Bedingung dafür angeführt hatte, Raum und Zeit nicht rational apriorisch, sondern ausschließlich als arational apriorisch aufzufassen.

[297] In TNM deutet Jin an, daß sich mit der Trennung von räumlichen und zeitlichen Aspekten das Problem des fliegenden Pfeils bei Zenon, d.h. das Problem der Möglichkeit von Bewegung bzw. deren Darstellung, lösen lasse (TNM, 666/667), führt dies aber bedauerlicherweise an keiner Stelle weiter aus.

Auch stellt er unendlich kleine „Raum- und Zeitpunkte“ zur Darstellung einer relativen raum-zeitlichen Kontinuität vor, deren Fehlen er in Humes System bemängelte.[298] Mit dem fünften Kapitel schließt er die letzte Stufe der statischen Bedingungen des Individuums ab.

Im sechsten Kapitel kommt Jin auf die dynamischen Faktoren in der Verwirklichung von Individuen zu sprechen. Die Dynamik leitet er aus den kontingenten Möglichkeiten her, der dritten Art von Möglichkeiten, die er im zweiten Kapitel beschrieb. Er geht dabei von der Prämisse aus, daß sich die arational apriorische Welt immer in Bewegung, d.h., sich gemäß einer absoluten Zeitordnung immer im zeitlichen Fluß befindet. Diese Prämisse ist für ihn im Zusammenhang mit dem Induktionsprinzip notwendig, da andernfalls die Zeit still stünde und Erfahrung unmöglich würde. Daraus ergibt sich für ihn, daß sich die Individuen ebenfalls immer in Bewegung befinden, sei es im absoluten oder relativen Rahmen. Die Geschichte eines besonderen Individuums zeichnet sich durch die zeitliche Veränderung aus, die entweder seine qualitative Veränderung oder seine räumliche Bewegung bedeuten kann.

Die Veränderung der Individuen betrachtet Jin unter zwei Aspekten: den universalen Eigenschaften, unter denen er die großen, begrifflich zu erfassenden Veränderungen versteht, und die im ständigen Wechsel befindlichen partikularen Eigenschaften, die er als nur wahrnehmbar und der Welt der Existenz zugehörig bezeichnet.[299] Eine Identität in der Veränderung der Individuen ist bei Jin durch Potentialität gegeben, die raum-zeitliche Kontinuität besitzt und das Bündel von Eigenschaften als Individuum zusammenhält. Die Veränderungen der universalen Eigenschaften sind innerhalb der allgemeinen Regelmäßigkeiten ihrer Relationalitäten, in die sie eingebunden sind, rational nachzuvollziehen. Die kontinuierliche Veränderung drückt sich für ihn in dem Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften aus. Jin bezeichnet die partikularen Eigenschaften als besondere Ereignisse, die zeitlich begrenzte Einheiten darstellen und raum-zeitlich nicht unendlich klein sind. Eine Veränderung der universalen Eigenschaften eines Individuums involviert für Jin zwei oder mehrere partikulare Eigenschaften, von denen

---

[298] Manche von Jins absoluten Raum-Zeit-Begriffen scheinen selbst in der Erklärung seiner englischen Fassung schwer verständlich, wenn er z.B. den Begriff der Zeitfläche als „temporal surface without temporal thickness“ (TNM, 663/664) beschreibt. Außerdem versucht er mit der Vorgehensweise, wie sie im 4. Kapitel angedeutet wurde, ein möglichst komplexes System von absoluten und relativen Raum-Zeit-Begriffen zu entwerfen, deren Relevanz für den Gesamtkontext des Werkes nicht bei jedem Begriff ersichtlich ist.

[299] Jins Charakterisierung von „universal“ und „particular“ ähnelt ein wenig den von Russell beschriebenen zwei Welten: „The world of universals [...] may be described as the world of being. The world of being is unchangeable, rigid, exact, delightful to the mathematician, the logician, the builder of metaphysical systems. [...] The world of existence is fleeting, vague, without any sharp boundaries, without any plan or arrangement, but it contains all thoughts and feelings, all data of the sense...“ (Russell, *The Problems of Philosophy*, 57).

das Ende der einen der Anfang der anderen ist, wobei Anfang und Ende sich überlappen können. Die partikularen Eigenschaften macht Jin, anders als die universalen Eigenschaften, nicht an einem Zeitpunkt fest, sondern er beschreibt sie in ihrem ständigen Wechsel von der einen zur nächsten. Jin bezeichnet sie deswegen als nicht faßbar. Jede Verwirklichung einer universalen Eigenschaft erscheint in ihrem partikularen zeitlichen Eintreten zufällig, da sie auf den partikularen Eigenschaften beruht, die im zeitlichen Fluß zufällig entstehen. Auch hier geht es ihm wieder um das Spannungsverhältnis zwischen Zufall und Notwendigkeit. Er behauptet, daß das zeitliche Eintreten der partikularen Eigenschaften zufällig ist, aber durch die universalen Eigenschaften und ihre Relationen im Nachhinein verstehbar ist.

Nachdem Jin sich im sechsten Kapitel mit der Bewegung und Veränderung der Wirklichkeit in Vergangenheit und Gegenwart beschäftigte, spricht er im siebten Kapitel über die zukünftige Entwicklung und Richtung im Verwirklichungsprozeß der Individuen. Hier geht es ihm letztlich um die Frage innerhalb des Induktionsproblems, ob Voraussagen gemacht werden können. Vom Standpunkt des *Dao* gliedert Jin gemäß den beiden Hälften der Welt den zukünftigen Verwirklichungsprozeß inhaltlich in zwei Aspekte, die er mit den Begriffen „*shu*“ und „*ji*“ aus der chinesischen Tradition benennt. Beide sind der Veränderung der Individuen inhärent und nicht epistemisch aufzufassen. „*Shu*“, der Vorbestimmung, können die Individuen nicht entfliehen. Sie können erkenntnistheoretisch aufgrund von vergangenen Regelmäßigkeiten vorausgesagt werden, aber zeitlich nicht genau festgelegt werden. Ihnen stellt Jin die Gelegenheiten, „*ji*“, in der Entwicklung gegenüber, die das tatsächliche zeitliche Eintreten einer Veränderung im besonderen darstellen. Die Vorbestimmung ist festgelegt, aber der besondere Weg dahin und das genaue zeitliche Eintreten ist von den besonderen Veränderungen abhängig.

Jin betont, daß die Veränderungen aus dem Moment heraus gegenwärtig im besonderen Prozeß auftreten und deswegen zeitlich nicht ganz genau vorhergesagt werden können. Jede besondere Veränderung führt zu neuen Gegebenheiten, so daß sich bei Jin auch die allgemeine Richtung der Verwirklichungsprozesses immer von Neuem konstituiert. Trotzdem verläuft der Verwirklichungsprozeß nach Jins Prämisse immer gemäß einer Art von Regelmäßigkeit, die in die im letzten Kapitel beschriebenen Meta-Regelmäßigkeit mündet. Jin betrachtet die Entwicklung des Verwirklichungsprozesses auch vom Standpunkt des denkenden Individuums in bezug auf die zwei Aspekte im Zusammenhang mit dem Einfluß des Willens. In diesem Zusammenhang kommt er auf die relativen und absoluten Ziele des Verwirklichungprozesses zu sprechen. Seine Ausführungen sind nach eigenen Angaben von der Evolutionstheorie beeinflußt, die er jedoch mit dem Be-

griff des „*Dao-yan*“, statt dem für die Evolutionstheorie üblichen Übersetzungsterminus „*tian-yan*“, auf alle Individuen erweitert haben möchte. Es geht Jin nicht um eine Bewertung des Prozesses, sondern er sieht darin - darauf deutet *Dao* in „*Dao-yan*“ hin - einen sinnvollen Prozeß, der auf ein absolutes Ziel gerichtet ist, das er im letzten Kapitel bespricht.

Das achte Kapitel ist der Höhepunkt des Buches, auf das Jins vorherige Ausführungen zulaufen. Es enthält gleichzeitig die höchste Dichte an aus der Tradition entliehenen Begriffen. Dazu zählen die Begriffe „*wuji*“ und „*taiji*“, das „Grenzenlose“ und das „Höchste Äußerste“, mit denen Jin das absolute Woher und Wohin aller Verwirklichungen beschreibt, das er außerhalb der relativen raum-zeitlichen Dimensionen ansiedelt. Er faßt beide Begriffe unter *Dao* zusammen, das er in diesem Kapitel als Einheit vorstellt. Jin verlegt den Verwirklichungsprozeß zwischen das Grenzenlose und das Höchste Äußerste. Auch die absolute Ebene teilt Jin in die Vagheit des Grenzenlosen und die Klarheit des Höchsten Äußersten. Die Veränderung ist für Jin von dem Streben der Individuen nach einem absoluten Ziel motiviert, das sich hinter den Werten des Wahren, Guten und Schönen verbirgt. In das Streben bezieht er, wie schon in der erweitert verstandenen Evolutionstheorie, alle Klassen von Individuen ein. Es ist gemäß seinem Verständnis der beiden Hälften von zwei Elementen bestimmt: den universalen Eigenschaften, nach denen das Individuum in seinen partikularen Eigenschaften strebt. Jin bedient sich hier der traditionellen Begriffspaare „*xing-qing*“, „Natur - Neigung“, und „*ti-yong*“, übersetzt als „Rolle - Funktion“, von denen erstes sich auf die inneren Qualitäten des Individuums und letztes auf seine äußeren Beziehungen bezieht. Die Begriffspaare stellen jeweils ein Verhältnis von universaler Eigenschaft zur partikularen dar, das vom Streben nach der in den universalen Eigenschaften von Rolle und von Natur vorgegebenen Vervollkommnung bestimmt ist. Im Verwirklichungsprozeß kann das absolute Ziel nicht erreicht werden, da die Individuen und Klassen von Individuen unterschiedliche Interessen bzw. Ziele verfolgen, d.h. nach Unterschiedlichem streben.

In dem Verwirklichungsprozeß werden einige Klassen von Lebewesen und Dingen untergehen. Das Erreichen des absoluten Ziels würde die Aufhebung von Individualität und das Ende der Veränderungen und des Verwirklichungsprozesses bedeuten. Der zeitliche Fluß der Veränderung, reflektiert im Begriff der prozessualen Situation (*shi*), würde abbrechen und das Streben der Individuen, das den Prozeß der Veränderung in Gang hält, wäre mit dem Erreichen der absoluten Meta-Regelmäßigkeit beendet. Die Individuen würden zu einer Einheit, das Spannungsverhältnis zwischen Regelmäßigkeit und dem besonderen Ereignisfluß aufgelöst. Jin betrachtet das Induktionsproblem und das Kausalitätsproblem in diesem Kapitel nicht mehr in einem streng naturwissenschaftlichen Rahmen,

sondern erweitert beide um ethische und ästhetische Aspekte. Das Problem von Zufall und Notwendigkeit erhält im Hinblick auf das Streben nach einem absoluten Ziel im Verwirklichungsprozeß eine andere Dimension.

Besonders im letzten Kapitel zeigt sich, wie umfassend Jin die Fragestellung in *Lun Dao* im Vergleich zu dem relativ geringen Umfang des Werkes anlegt. Er versucht die Welt nicht nur in allen ihren Aspekten zu berücksichtigen, sondern er erörtert neben den metaphysischen Grundlagen des Menschen auch die aller anderen Gattungen von Lebewesen und Objekten, wenn er etwa vom „Streben" der Dinge spricht. Jin kann diesem ehrgeizigen Anspruch im einzelnen nicht gerecht werden. Im Gegensatz zu *Zhishi lun*, in dem er seinen Leser in minutiösen Schritten an die Materie heranführt, wirkt *Lun Dao* trotz seines mathematisch-logischen Erscheinungsbildes stellenweise wie eine Blättersammlung, die in den einzelnen Punkten noch ausgeführt werden müßte. In einigen Fällen sind diese von ihm in Aufsätzen schon vorher bearbeitet worden. *Lun Dao* ist lediglich vor dem Hintergrund von *Zhishi lun* zu verstehen, da Jin beispielsweise die Fragestellung der Induktion nicht ausführlich behandelt, sondern nur anschneidet, und Begriffe, wie z.B. „*shi*" oder „*dongxi*"/„*shiti*", als gegeben in den Kontext einführt.

An manchen Stellen geht Jin im Werk nicht stringent vor. Die Aspekte von Qualität und Beziehung der universalen und partikularen Eigenschaften, die er im dritten Kapitel nur unzureichend andeutet, sind Themen, die aus dem achten Kapitel vorgezogen sind. Das Begriffspaar „*li*" und „*shi*" wird im siebten Kapitel als gegeben eingeführt, aber erst im letzten Kapitel genauer ausgeführt. Deswegen wird in der Darstellung von Jins Antwort auf das Induktionsproblems im folgenden Kapitel der Arbeit nicht immer gemäß seiner Gliederung von *Lun Dao* verfahren.

Auch scheint der Bogen zum letzten Kapitel, dem Kulminationspunkt des Werks, zu hastig geschlagen. Die neuen Begriffe von „*ti*" und „*yong*" etwa stellt er nicht in der Ausführlichkeit und mit Beispielen belegt vor wie die Begriffe in *Zhishi lun*, so daß die Bedeutung der Begriffe nicht ganz klar wird. Überhaupt scheint es, als wollte Jin im letzten Kapitel sein Werk schnell zu einem Sinn stiftenden Abschluß bringen. Vielleicht läßt sich die Kritik an Jins überhöhtem Anspruch und den teilweise ungenügenden Ausführungen seiner Gedanken etwas abschwächen, wenn man Jins eigenen relativistischen Anspruch an die Philosophie betrachtet, den er in seinen „Prolegomena" äußert. Philosophie ist demnach für Jin ein Gedankenspiel, das zwar nach gewissen Regeln zu verfahren habe, aber bei dem es nicht so sehr auf die Resultate ankomme als auf den Prozeß des Denkens[300] innerhalb des Erkennt-

[300] Jin, „Prolegomena", 282.

nisprozesses, den er als kontinuierlich voranschreitend und doch unendlich begreift, wie er im Ergebnis seiner Erkenntnistheorie erläutert.

2. Jins ontologische Antwort auf das Kausalitätsproblem in *Lun Dao*

In seiner Kritik stellt Jin die Regelmäßigkeiten als das eigentliche Problem der Kausalität bei Hume heraus. Die Hauptquelle der Schwierigkeiten sieht er in Humes zu eng gefaßter Theorie der Vorstellung, durch die dieser weder theoretische Annahmen, wie die Existenz der äußeren Dinge, noch abstrakte Begriffe, mit denen besondere Eindrücke abstrahiert und klassifiziert werden, in sein System einbeziehen konnte. Daraus resultiert für Jin, daß Hume aus den besonderen zeitlichen Eindrücken keine allgemeinen, von besonderen raum-zeitlichen Gegebenheiten unabhängigen Regelmäßigkeiten abstrahieren konnte. Jin kritisiert in diesem Zusammenhang, daß Hume die Regelmäßigkeiten ausschließlich für vergangene Erfahrungen als erwiesen angesehen hatte und ihre Notwendigkeit im Hinblick auf zukünftige Ereignisse lediglich als nicht rationale Gewohnheit bezeichnete. Hume konnte deswegen, anders als Jin, keine Art von allgemeiner Ordnung annehmen, die, wie etwa die Uniformität der Natur, unabhängig vom Erfahrenden den äußeren Dingen zugrunde liegt. Jin resümiert im Hinblick auf Humes Kausalitätsproblem, daß dieser durch eine mangelnde Trennung allgemeiner Regelmäßigkeiten vom besonderen zeitlichen Ereignisprozeß die zukünftige Gültigkeit der gewohnheitsmäßig erwarteten Regelmäßigkeiten von dem weiteren Ereignisprozeß abhängig machte. Außerdem hatte Hume, so Jins Kritik, die Annahme von Regelmäßigkeiten mit dem Argument einer fehlenden tatsächlichen Notwendigkeit in den kausalen Beziehungen widerlegt. Diese Punkte führen zu dem hier besprochenen Problem, Humes Zweifel an der Ähnlichkeit von Vergangenheit und Zukunft, das Jin in *Lun Dao* auf metaphysischer Ebene durch die Trennung der allgemeinen Regelmäßigkeiten vom besonderen Ereignisprozeß sowie in der Betrachtung ihres Verhältnisses zu lösen sucht.

In seinem Vorwort zu *Lun Dao* stellt Jin Humes Kausalitätsproblem folgendermaßen dar:

> Das Kausalitätsproblem ist auch ein Problem der Regelmäßigkeit, und Probleme der Regelmäßigkeit lassen sich immer noch nicht lösen. Auf jeden Fall scheint Humes Kausalität in dem zu liegen, was ich als Disharmonie von „*li*“ und „*shi*“ gezeigt habe.[301]

[301] LD, 4/5.

Jin vollzieht mit den Begriffen „*li*“ und „*shi*“ die Trennung zwischen einer allgemeinen Ordnung von Regelmäßigkeiten, der Meta-Regelmäßigkeit, und dem besonderen zeitlichen Ereignisprozeß, deren Fehlen er bei Hume bemängelt hatte. Die Meta-Regelmäßigkeit, die er mit „*li*“ im Zitat meint, ist eine ursprüngliche Ordnung, die unabhängig vom Erkennenden im Gegebenen erscheint. Jin nimmt eine solche Meta-Regelmäßigkeit als Prämisse von Erfahrung an, die ohne eine Art von Regelmäßigkeit unmöglich ist.[302] Weiterhin argumentiert er, wie schon erwähnt, daß sich eine Regelmäßigkeit des Gegebenen, die ausschließlich vom Erfahrenden abhängig sei, entsprechend den Veränderungen des Erfahrenden ständig wandeln würde. Mit „*shi*“ gibt Jin das jeweilige Eintreten von besonderen Gegebenheiten im fortwährenden Ereignisprozeß wieder. Im Hinblick auf das Induktionsproblem zeigt er, daß die Zeit ebenfalls eine Bedingung für Erfahrung ist, da beim „Anhalten“ der Zeit jede Erfahrung unmöglich und somit das Induktionsprinzip ungültig würde. Das Kausalitätsproblem ergibt sich nach dem Zitat aus dem Spannungsverhältnis zwischen der allgemeinen Regelmäßigkeit und dem besonderen zeitlichen Ereignisprozeß, in das Jin im Rahmen seiner Metaphysik auch den Erkennenden einbezieht. Dem Gegebenen legt er zwar eine allgemeine Regelmäßigkeit zugrunde, aber das Problem entsteht, wie vorher ausgeführt, da die besondere Richtung des zeitlichen Ereignisprozesses nicht vorher bestimmbar ist. „*Li*“ und „*shi*“ sind ein Teilaspekt der von Jin beschriebenen Diskrepanz der zwei Hälften von Welt, die *Lun Dao* bestimmen.

Die Meta-Regelmäßigkeit (*li*), wahlweise hier auch als ontologische oder gewisse Regelmäßigkeit benannt, und die prozessuale Situation (*shi*) dienen Jin jedoch nicht ausschließlich dazu, Humes Kausalitätsproblem darzustellen. Vielmehr eröffnet sich eine Antwort auf diese Problematik, wenn sie in Beziehung zu anderen Begriffen in einem Gesamtzusammenhang gestellt wird. Das Begriffspaar der Meta-Regelmäßigkeit und der prozessualen Situation ist eines von vier strukturellen Momenten, die in *Lun Dao* im Hinblick auf das Kausalitätsproblem als bedeutsam herausgegriffen wird. Dazu gehören weiterhin die Begriffspaare „Formhaftigkeit“ (*shi*[b]) und „Potentialität“ (*neng*), „Vorbestimmung“ (*shu*) und „Gelegenheit“ (*ji*) sowie das „Höchste Äußerste“ (*taiji*) und das „Grenzenlose“ (*wuji*). Jedes Begriffspaar muß als ein Teil der von Jin später angedeuteten Diskrepanz der zwei Hälften von Welt verstanden werden. Demnach stehen die Begriffe „Formhaftigkeit“, „Meta-Regelmäßigkeit“, „Vorbestimmung“ und „Höchstes Äußerstes“ für eine Art von Ord-

[302] Zsl, 477/478 (2, 3).

nung und das unaussprechliche „Potentialität“ (*neng*) sowie die Begriffe „prozessuale Situation“, „Gelegenheit“ und das „Grenzenlose“ für das im besonderen nicht (vorher) Bestimmbare in der Wirklichkeit, die hier synonym zu dem von Jin verwendeten Begriff von Welt genommen wird. Mit jedem Begriffspaar faßt er Wirklichkeit unter einem anderen Aspekt. „Formhaftigkeit“ und „Potentialität“ stellen die Minimalbedingungen von Wirklichkeit dar. Mit Hilfe der Begriffe der Meta-Regelmäßigkeit und der prozessualen Situation beschreibt Jin die Bedingungen von Erfahrung und dem Verwirklichungsprozeß. Die Vorbestimmung und die Gelegenheit konstituieren den Verwirklichungsprozeß im Hinblick auf die Gegenwart und Zukunft. Mit den Begriffen des Höchsten Äußersten und des Grenzenlosen gibt Jin auf absoluter Ebene den Ausgangspunkt und das Ziel des Verwirklichungsprozesses an. Die ersten drei Begriffspaare rechnet Jin zu *Dao* in bezug auf seine Differenzierungen, d.h. in seiner Vielheit, und das letzte zu *Dao* als Einheit.

Die folgende Erörterung orientiert sich nicht an der Gliederung von *Lun Dao*. Sie erhebt auch nicht den Anspruch, das gesamte Werk zu erläutern, sondern ist auf Jins Lösung des Kausalitätsproblems und die hierfür relevanten Teile von *Lun Dao* beschränkt. Somit dienen die Begriffspaare - im Rahmen der zwei Seiten von *Dao* - als Leitfaden für die vier Teile der Erörterung.

Im ersten Teil geht es um die apriorischen Bedingungen der Konstitution von Wirklichkeit, die Jin im Begriffspaar „Formhaftigkeit“ und „Potentialität“ wiedergibt. Denn die das Kausalitätsproblem bestimmende Diskrepanz zwischen den allgemeinen Regelmäßigkeiten und dem besonderen Ereignisprozeß der Wirklichkeit muß bei Jin schon in ihren apriorischen Grundlagen gesucht werden. Zunächst ist zu erarbeiten, was Jin unter „Formhaftigkeit“ bzw. Logik, mit der er „Formhaftigkeit“ gleichsetzt, versteht, und in welchem Verhältnis die Formhaftigkeit zu den Möglichkeiten steht, die durch sie vorgegeben sind. Besonders wird jedoch der Frage nachgegangen, was Jin durch die Wahl des Namens „Potentialität“ und dem damit verbundenen Bedeutungsgehalt, mit dem er sich bewußt vom aristotelischen Materiebegriff absetzt, inhaltlich erreichen möchte. Außerdem ist zu erörtern, ob und in welcher Hinsicht er durch diese Wahl die Wirklichkeit auf andere Weise als in der traditionellen Metaphysik darstellt. Es wird gezeigt werden, was sich zu dem Oberbegriff „*Dao*“, über den nach Jin nicht gesprochen werden kann, vor diesem Hintergrund trotzdem sagen läßt und welche Funktion ihm als Bedingung in der Konstitution von Wirklichkeit zukommt.

Im nächsten Schritt, der zu der arational apriorischen Ebene des zweiten Teils überleitet, werden die vier grundlegenden Modi verwirklichter Möglichkeiten behandelt, da aus ihnen das ontologische Grundgerüst für Wirklichkeit abzulesen ist, die Jin als Prozeß auffaßt. Für sein Verständnis des Verwirklichungsprozesses ist bedeutsam, anhand der wenigen Beispiele, die er für die einzelnen Arten nennt, zu untersuchen, nach welchen Gesichtspunkten die Zuordnung im einzelnen erfolgt und in welchem Verhältnis die Modi zueinander stehen. Dazu gehört auch die Rolle der Möglichkeiten, die im Verwirklichungsprozeß zwar nicht verwirklicht werden können, aber trotzdem, logisch gesehen, für Jin Möglichkeiten bleiben. Sie definieren die negativen Seite des Prozesses.

Der zweite Teil stellt Jins arational apriorische Bedingungen von Wirklichkeit vor. Seine Antwort auf die Frage nach der Garantie für die Ähnlichkeit von Vergangenheit und Zukunft ist erst verständlich, wenn von seinen grundsätzlichen Bedingungen für die Erfahrung von Wirklichkeit ausgegangen wird. In dieser Absicht setzt er die Wirklichkeit aus Meta-Regelmäßigkeit und prozessualer Situation zusammen. Es geht zunächst um seinen Begriff des Individuums, das ein Konstrukt aus metaphysischen Bedingungen für das Gegebene in der Erfahrung ist. Die Bedingungen werden anhand von Jins Prinzipien und Stufen in der Verwirklichung von Möglichkeiten herausgearbeitet, von denen die letzte Stufe der Partikularisierung schließlich die unmittelbare Voraussetzung für das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung darstellt.

Weiterhin wird die Rolle von universalen und partikularen Eigenschaften, aus denen Jin die Individuen zusammensetzt, betrachtet. Es ist notwendig, die Bedeutung der Begriffe, die er mit „universals“ und „particulars“ übersetzt, als „Eigenschaften“ genauer zu erläutern, da sie von dem üblichen Verständnis als einer Opposition von „Universalien“ und „Individuen“ abweichen. Qualität und Beziehung werden als Aspekte, in die Jin die universalen und partikularen Eigenschaften feiner gliedert, aus dem letzten Kapitel von *Lun Dao* vorgezogen. „*Xing*“ und „*qing*“, d.h. „Natur“ und „Neigung“, stehen für die universalen und partikularen Eigenschaften als Qualitäten und „*ti*“ und „*yong*“, die als „Rolle“ und „Funktion“ aufzufassen sind, für die der Beziehungen. Beide teilt er wieder den zwei Hälften entsprechend auf. Die Meta-Regelmäßigkeit setzt sich aus der Gesamtheit der universalen Eigenschaften und ihren Relationen zusammen. Die partikularen Eigenschaften bilden die prozessuale Situation. Im Zusammenhang mit dem Kausalitätsproblem muß ab-

schließend betrachtet werden, wie die von Jin als Teil der Antwort aufgezeigte ursprüngliche Meta-Regelmäßigkeit aussieht, mit der er die Individuen in Regelmäßigkeiten einbindet, und wie sich die Diskrepanz im Verhältnis zwischen der Meta-Regelmäßigkeit und der prozessualen Situation darstellt.

Das dritte Teilkapitel widmet sich Jins Verständnis vom Individuum in der Veränderung und seiner zukünftigen Entwicklung. Es ist die Frage nach der Identität der Individuen in der Veränderung zu behandeln, da Jin Individuen zunächst als Bündel von universalen und partikularen Eigenschaften darstellt. Außerdem wird untersucht, wie sich die Eigenschaften in der Veränderung zueinander verhalten und mit welcher Absicht Jin diese vor dem oben genannten Hintergrund etwas ungewöhnliche Unterteilung vornimmt. Das Hauptthema des Abschnitts ist jedoch seine Auffassung von der Bestimmbarkeit der Zukunft. Es muß untersucht werden, was sich für ihn über die Zukunft, die Hume für unberechenbar hält, mit Hilfe des Begriffs der Vorbestimmung aussagen läßt, und ob diese Aussagen im Hinblick auf eine mögliche Bestimmbarkeit der Zukunft gerechtfertigt sind.

Dies berührt die Frage nach Zufall und Notwendigkeit, innerhalb derer herausgestellt werden muß, ob Jin die Voraussagen für die Zukunft notwendig geltend macht, oder ob er einen anderen Ausweg aus Humes Dilemma findet. Es ist zu zeigen, wie sich die Diskrepanz zwischen den Begriffen der Gelegenheit, der Veränderung im Besonderen und der Vorbestimmung, der aufgrund von Regelmäßigkeiten getroffenen Voraussagen in bezug auf die Entwicklung des Seienden, auf die Frage nach der Ähnlichkeit von Vergangenheit und Zukunft auswirkt. Im Hinblick auf den evolutionären Rahmen von *Dao*, den Jin dem Verwirklichungsprozeß gibt, muß betrachtet werden, in wieweit er sich von der üblichen Evolutionstheorie unterscheidet, und ob die Evolution als eine Gesamtentwicklung vorherbestimmbar ist. Außerdem ist interessant, warum Jin die Evolution in seine Metaphysik einfließen läßt und welche Relevanz sie für das Kausalitätsproblem hat. Schließlich wird darauf eingegangen, wie sich Jins Vorstellung von dem zukünftigen Verwirklichungsprozeß in der Diskrepanz zwischen Gelegenheit und Vorbestimmung auf das Verhältnis von Meta-Regelmäßigkeit und prozessualer Situation auswirkt.

Im vierten Teil wird der absolute Rahmen betrachtet, den Jin mit den Begriffen des Höchsten Äußersten und des Grenzenlosen absteckt. Zunächst muß geklärt werden, wie Jin den Begriff des Grenzenlosen als einer Art Urzustand umschreibt und in welchem Verhältnis das Grenzenlose zum Verwirklichungsprozeß steht. Für

den Begriff des Höchsten Äußersten, der als absolutes Ziel in der Vollkommenheit greifbarer erscheint, muß geklärt werden, ob und wie das Ziel im Verwirklichungsprozeß erreicht wird. Hatte Jin mit der evolutionären Entwicklung dem Verwirklichungsprozeß eine äußerlich zu beschreibende Richtung aufgezeigt, so legt er den Individuen, d.h. allen Dingen und Lebewesen der Erfahrungswelt, mit dem absoluten Ausgangs- und Endpunkt des Prozesses ein inneres Streben zugrunde. Im Rahmen der Darstellung von Jins Vorstellung des „Strebens“ muß auch die Frage geklärt werden, ob und inwieweit von einem Streben aller Dinge und Lebewesen gesprochen werden kann. Es ist weiterhin zu betrachten, ob Jin dem Verwirklichungsprozeß, der durch das Streben angetrieben wird, einen absoluten, alles lenkenden Beweger überordnet, der auch Grund für die Meta-Regelmäßigkeit sein könnte.

Für das Kausalitätsproblem ist bedeutsam, welche Konsequenzen die Erweiterung auf alle Lebewesen und Dinge sowie auf weitere Aspekte, etwa ästhetische und ethische, die sich nicht auf den ursprünglich naturwissenschaftlichen Rahmen beziehen, für Jins Betrachtungsweise des Problems und das Verhältnis zwischen Meta-Regelmäßigkeit und prozessualer Situation als Antwort hat. Der Begriff *Dao* muß noch einmal im Lichte seiner relativen und der absoluten Seite sowie des Verhältnisses der beiden Seiten zueinander untersucht werden, um darüber Aufschluß zu erlangen, wie sich der absolute Rahmen bei Jin auf die Frage nach der Ähnlichkeit von Vergangenheit und Zukunft auswirkt. Abschließend ist zu betrachten, inwieweit diese neuen Aspekte und Erweiterungen, unter denen er das Kausalitätsproblem betrachtet, zu einem anderen Ergebnis führen. Außerdem muß in bezug auf Jins Sprache rückblickend untersucht werden, ob er mit den wegen ihres emotionalen Bedeutungsgehalts von ihm bewußt gewählten Begriffen aus der chinesischen Tradition dem Problem eine andere Perspektive hinzufügen konnte. Schließlich ist zu erörtern, welche Art von Antwort Jin auf das Problem gibt, und ob diese konstruktiv für die Diskussion ist bzw. er das eigentliche Problem dadurch lediglich verlagert.

Die folgenden Ausführungen beruhen auf einer Interpretation von Jins Theorie in *Lun Dao*. Zusätzlich wird, besonders zur Klärung von Begriffen und ihren Übersetzungen, der spätere Aufsatz „Tao, Nature and Man“ hinzugezogen. Dieser Aufsatz, den Jin bei seinem Aufenthalt in den USA 1943/1944 verfaßte, enthält essentiell die Gedanken von *Lun Dao*. Inhaltlich ist er jedoch abweichend von *Lun Dao* strukturiert. Der Aufsatz ist für eine westliche Leserschaft gedacht, wenn nicht sogar

lediglich für die Gutachter von Jins Stipendium, denn der Aufsatz ist nicht veröffentlicht worden. Jin verfolgt darin ein anderes Ziel, so daß der Kulminationspunkt von „Tao, Nature and Man“ ebenfalls ein anderer ist. Deswegen kann dieser Aufsatz nicht als äquivalent zu oder komplette Zusammenfassung von *Lun Dao* angesehen werden.[303] Die darin verwendete Sprache erscheint für ein westliches Publikum teils verständlicher, da er darin in einigen Fällen mit einem Begriff auf den Punkt bringt, was er in *Lun Dao* - vielleicht nicht ganz ausgereift, vielleicht bewußt nur für eine chinesische Leserschaft gedacht - in der traditionellen Literatursprache mit den von ihm bevorzugten Begriffspaaren umschreibt und stilistisch entsprechend der Tradition anpaßt.

[303] Einige Gedanken von *Lun Dao* sind lediglich verkürzt wiedergegeben. Das letzte Kapitel von „Tao, Nature and Man“, das sich mit politisch-philosophischen Fragen beschäft, ist in *Lun Dao* nicht vorhanden. Hier verfällt Jin sogar in Stereotypen von Ost und West, indem er den „heroischen Ausblick“ des Westens mit dem „Ausblick des Weisen“ im Osten kontrastiert (TNM, 735ff.). Bei diesem Aufsatz handelt es sich vermutlich um eine Pflichtübung für das Stipendium, so daß dieser vielleicht nicht mit seinen anderen philosophischen Arbeit zu vergleichen ist.

2.1 Das *Dao* in seiner Vielheit

Der oberste Begriff von *Lun Dao* ist, wie der Titel schon besagt „*Dao*“,[304] der Jin zufolge auch der oberste Begriff der chinesischen Philosophie und dem Begriff des Logos in der griechischen Philosophie vergleichbar ist.[305] Jin versucht, weitere Anhaltspunkte für die Ähnlichkeit zwischen den beiden Begriffen in „Tao, Nature and Man“ zu geben, die jedoch zu vereinfacht sind und ein wenig erzwungen wirken, da er die jeweiligen Kontexte nicht berücksichtigt. So schreibt er, daß Logos, ähnlich wie *Dao*, die Bedeutung von „Wort“ hat. Beide Begriffe hätten ursprünglich für den Ausdruck sowie den Inhalt des Denkens und Redens gestanden. Jin betont, daß sich *Dao* im Gegensatz zu Logos darüber hinaus auf die Objekte des Ausdrucks beziehe. *Dao* umfaßt nicht nur Denken und Rede über das Universum, sondern auch das Sein des Universums.[306]

Er bezieht sich in der Definition von *Dao* explizit auf keine bestimmte philosophische Schule, sondern verweist wieder auf die Konnotation (*yiwei*) des Wortes, die er als Chinese, nicht als Philosoph, erworben habe. Diese Konnotation formuliert er im Vorwort zu *Lun Dao* ganz allgemein, in das er wortspielerisch die verbale Bedeutung von *Dao* einfließen läßt:

> *Dao*, von dem man nicht spricht (*bu dao zhi dao*), *Dao*, über das jede Schule gerne spricht und das doch keine ausschöpfen kann, *Dao*, dem [unsere] Landsleute ein spontanes Gefühl des tiefen Respekts entgegenbringen, *Dao*, von dem alle Dinge und Ereignisse auszugehen gezwungen sind, [dem sie] gezwungen sind zu folgen, und auf das sie gezwungen sind zurückzugehen, ist der erhabenste Begriff (*gainian*) des chinesischen Denkens, die grundlegendste Antriebskraft.[307]

In dem Zitat führt Jin die Ambivalenz von *Dao* vor. Auf der einen Seite ist es ein abstrakter Begriff, über den in philosophischen Schulen theoretisiert wurde. Andererseits bildet *Dao* den Bezugspunkt und die Antriebskraft des Seienden. Dem Begriff haftet etwas Numinosen an, wenn Jin vom Gefühl der Verehrung spricht. Er begreift *Dao* weiter in dem emotionalen Verständnis als das letzte Ziel der Gefühle und des Denkens, als das Streben, im Einklang mit *Dao* zu handeln. Obwohl er erklärt, daß er als Philosoph den Begriff möglicherweise nicht ganz erfaßt habe, strebe er als Mensch danach, wie er sagt, zur eigenen Ruhe *Dao* zu dienen.[308] Doch scheint *Dao* bei Jin kein übergeordneter göttlicher Beweger zu

---

[304] Der Begriff „*Dao*“ wird hier nicht ins Deutsche übersetzt, da Jin ihn im Gegensatz zu allen anderen in *Lun Dao* verwendeten Begriffen in TNM unübersetzt läßt.
[305] LD, 19 (1.2)
[306] TNM, 624. Jin weist in diesem Zusammenhang auf die Bibelübersetzungen aus dem Lateinischen hin, in denen Logos in der Bedeutung von „Wort“ verwendet wurde.
[307] LD, 16.
[308] LD, 16.

sein. Als Antriebskraft an sich entbehrt es des rationalen und übergeordneten Elements und ist dem Seienden immanent. Deswegen erscheint *Dao* bei Jin als Ausgangspunkt, Entwicklung und Endpunkt zugleich.

Für Jin hat *Dao* zwei Seiten: *Dao* in seiner Vielheit, das er von der Erkenntnistheorie her rational faßt, und *Dao* als Einheit, das er als Objekt der Metaphysik bezeichnet.[309] Er charakterisiert beide Seiten des Begriffs folgendermaßen:

> Spricht man vom *Dao*, das die Zehntausend [Dinge und Ereignisse] gemeinsam haben, dann ist *Dao* eines (*dao yi*), spricht man davon, daß jedes der Zehntausend [Dinge und Ereignisse] sein eigenes *Dao* hat, dann ist *Dao* zahllos. *Dao* [im Sinne] von „*Dao* ist zweigeteilt, Menschenliebe und Nicht-Menschenliebe nichts weiter“[310] ist *Dao*, das in der Argumentation des vorliegenden Buches *Dao* in bezug auf seine Differenzierungen (*fenkailai shuo de dao*) ist. Vom Standpunkt der Erkenntnis aus ist *Dao* in bezug auf seine Differenzierungen äußerst wichtig, um die Wissenschaft in Disziplinen zu trennen und [einzelne] Studien zu betreiben. Das Objekt der einzelnen Wissenschaften ist *Dao* in bezug auf seine Differenzierungen. Von dem Standpunkt der menschlichen Angelegenheiten aus gedacht, ist *Dao* in bezug auf seine Differenzierungen vielleicht noch wichtiger. *Dao* [im Sinne] von „seine Ambitionen gemeinsam mit dem Volk gemäß [*Dao*] erreichen, nicht seine Ambitionen erreichen und allein [im Stillen] *Dao* ausführen“[311] sind beide *Dao* des Menschen und nach der Argumentation des vorliegenden Buches das *Dao* in bezug auf seine Differenzierungen. Aber wenn wir vom Standpunkt des metaphysischen Objekts ausgehen, dann sind die Zehntausend Dinge alle zugleich, seien sie kurz, seien sie lang, [alles] übersteigt die Formen und ist von den Eigenschaften losgelöst, es gibt keinen Menschen, und es gibt kein Ich, alles entsteht von selbst und stirbt, aber vergeht nicht, und das, was man *Dao* nennt, ist das *Dao* in bezug auf seine Einheit, das *Dao* von *Dao* als Einem.[312]

In dem Zitat beinhaltet *Dao* in bezug auf seine Differenzierungen, d.h. *Dao* in seiner Vielheit, zwei Aspekte: vom Standpunkt aller Dinge und Ereignisse betrachtet, kommt jedem Individuum ein einzelnes „*Dao*“ zu, wie z.B. das „*Dao*“ des Papiers, von dem Jin an späterer Stelle spricht.[313] So muß es in der Vielheit von *Dao* bei Jin unendlich viele Formen von Seiendem geben, so daß es abstrakt gesehen auch alle Gegensätze enthält, wie etwa „Menschenliebe“ und „Nicht-Menschenliebe“. Das heißt nicht, daß das Seiende gegensätzlich auftritt, sondern vielmehr, daß *Dao* bei Jin als Grundlage des Seienden zu verstehen ist, die alle Varianten des Seienden erschöpft. Die Differenzierungen, die Objekt der Wissen-

---

[309] In TNM spricht Jin dagegen von „Tao-infinite“ als die unendlich vielen Möglichkeiten von spezifischen Welten und „Tao-one“, dem der Begriff des Logos zukommt, als den zwei Arten des Begriffs *Dao* (TNM, 625).

[310] Ein Zitat aus Menzius, in dem es um die Ausschließlichkeit in der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten geht - hier im ethischen Kontext -, die im Gegensatz zueinander stehen (*Sishu jizhu*, *Mengzi*, in: SPPY, *juan* 4, 3A).

[311] Ein Zitat aus Menzius, in dem es um die Definition von großartigen Männern im ethischen Sinne geht (*Sishu jizhu*, *Mengzi*, in: SPPY, *juan* 3, 15A).

[312] LD, 17/18.

[313] LD, 86/87 (3.22)

schaften sind, sind im metaphysischen Standpunkt aufgegeben. Einen ethischen Standpunkt in den von Jin angeführten menschlichen Angelegenheiten scheint *Dao* zunächst nicht vorzuschreiben, sondern dieser ist je nach Situation unterschiedlich. Es kann sich demnach um keine einförmige statische Ordnung handeln, die für alle Menschen bzw. alles Seiende gleichermaßen gelten würde. *Dao* als Einheit beschreibt das Universum als Ganzes, in dem die Dinge und die Ereignisse nicht differenziert sind. Jin beschreibt das Verhältnis der beiden Seiten von Vielheit und Einheit in „Tao, Nature and Man“, nach dem *Dao* in der Vielheit jeweils nur ein Teil von *Dao* als Einheit enthält. *Dao* als Einheit gibt hingegen ein Minimum des Seienden vor, das in der unendlichen Auffächerung von *Dao* als Vielheit essentiell von jedem Einzelnen als Einzelnem in sich getragen wird.[314]

Das *Dao* in seiner Vielheit zeigt sich für Jin in dem Begriffspaar „Formhaftigkeit“ (*shi*[b]) und „Potentialität“ (*neng*). *Dao* ist keine leere Formhaftigkeit, sondern es ist „wirklich“ (*shi*[c]), heißt es im Vorwort zu *Lun Dao*.[315] Nach Jins Definition von „wirklich“, die noch ausgeführt wird, bedeutet dies, daß *Dao* nicht ausschließlich abstraktes Ordnungsprinzip ist, sondern in den Dingen und Angelegenheiten verwirklicht sein muß. So beginnt Jin das erste Kapitel mit den Sätzen: 1.1 *Dao* ist Formhaftigkeit - Potentialität,[316] 1.2 *Dao* umfaßt das „Seiende“ (*dao „you“ you*),[317] Formhaftigkeit, Potentialität. Formhaftigkeit und Potentialität führt er als notwendige Prämisse von Seiendem ein. Es ist auffällig, daß Jin *Dao* als Synthese von Formhaftigkeit und Potentialität keinen erklärenden Absatz hinzufügt, sondern die Aussage 1.2 direkt an 1.1 anschließt und *Dao* in bezug auf das Seiende analytisch erklärt. So scheint sich *Dao* erst im Seienden zu zeigen. Aus Formhaftigkeit und Potentialität ergeben sich die Verwirklichungen, die Jin im zweiten Kapitel von *Lun Dao* in Modi unterscheidet und deren logische Beziehungen untereinander er festlegt.

---

[314] TNM, 625.
[315] LD, 17.
[316] In seiner ersten Fassung des Kapitels, die er 1936 in der Zeitschrift *Zhexue pinglun* veröffentlichte, hatte er statt des Gedankenstrichs noch ein „*yu*“ eingeführt, die als Konjunktion im Sinne von „und“ zu interpretieren ist. So wurde hier bewußt der Gedankenstrich belassen (Jin Yuelin (1936a). „Dao, shi, neng“ (Dao, Formhaftigkeit, Potentialität), in: *Zhexue pinglun*, Sep. 1936, 1-19:1).
[317] An anderer Stelle erklärt Jin, daß das erste „*you*“ im Sinne des allgemein üblichen Haben / Nicht-Haben-Gegensatzes, Vorhandensein / Nicht-Vorhandensein zu verstehen ist. Das zweite „*you*“ ist sehr breit und allgemein gefaßt und beinhaltet das mögliche „Vorhandene“, das im Gegensatz zum Begriff „*wu*“, dem Unmöglichen steht (LD, 26 (1.7)). Die Opposition der beiden Begriffe wird hier als die zwischen „Seiendem“ und „Nicht-Seiendem“ aufgefaßt. Im Begriff des Seienden geht es Jin nicht nur um das tatsächlich Existente, sondern das den Möglichkeiten nach Vorhandene, das Manifestier*bare*. Das Nicht-Seiende ist anders als im achten Kapitel als logisch unmöglich zu verstehen.

2.1.1 Die notwendige Prämisse des Seienden: Formhaftigkeit - Potentialität

Jin versteht, so schreibt er im Vorwort fast beiläufig, die von ihm theoretisch ausgeführten Begriffe von Formhaftigkeit und Potentialität ähnlich der aristotelischen „Form“ und „Materie“ oder Zhu Xis „*qi*“ und „*li*“.[318] An anderer Stelle modifiziert er dies etwas und schreibt, daß er seine Begriffe denen der beiden anderen Philosophen nicht gleichzusetzen vermag.[319] Er führt diese Modifizierung jedoch nicht weiter aus. Diese Beiläufigkeit und das Fehlen weiterer Ausführungen zeigen wieder, daß es Jin nicht darum gegangen sein kann, sich streng an von Zhu Xi oder Aristoteles geprägte Begriffe zu halten. Vermutlich ist er von „Form“ und „Materie“ bzw. „*li*“ und „*qi*“ nur als Grundbegriffen oder Grundkomponenten des Seienden ausgegangen, um sie dann dem eigenen Denken anzupassen. Diese Vermutung scheint sich zu bestätigen, wenn er in „Tao, Nature and Man“ unterstreicht, daß er diese traditionellen Begriffe nicht wieder aufgreifen wollte. Sie seien zwar nicht falsch, heißt es, aber der Diskurs zu Aristoteles und Zhu Xi habe sich durch den modernen Apparatus des Denkens verändert.[320] Für den westlichen Leser ist besonders Jins Konzeption der Potentialität interessant, wie sich bereits im Kapitel über die Sprache an Jins Wahl des Begriffs andeutete. Da sie von dem gewohnten aristotelischen Materiebegriff abweicht und implizit eine Kritik am Substanzbegriff darstellt, wird sie im folgenden ausführlicher behandelt.

Im vorhergehenden Kapitel wurde gezeigt, daß Potentialität bei Jin für etwas steht, was eigentlich nicht beschreibbar ist. Er versteht Potentialität als den eigenschaftslosen Teil, der allen Ereignissen und Dingen zugrunde liegt. Er weist jedoch darauf hin, daß Potentialität nicht mit den Atomen aus der Chemie, der Kraft oder den Elektronen aus der Physik oder anderen kleinsten Bausteinen zu verwechseln sei, da diese noch konkret und beschreibbar seien sowie über Definitionen verfügten.[321] Potentialität ist kein Begriff und kann somit keine universale Eigenschaft (universal) in Jins Sinne sein. Vielmehr bezeichnet er „Potentialität“ als einen Namen für „x“, da sie sprachlich nicht direkt zu erfassen sei.[322] Er hatte,

---

[318] LD, 13/14.
[319] LD, 25 (1.7).
[320] TNM, 612.
[321] Hu Jun fügt hinzu, daß Jins Potentialität deswegen auch nicht mit der teilbaren Materie im Sinne des historischen Materialismus gesehen werden kann (Hu Jun. *Jin Yuelin*, 4/5).
[322] In den Absätzen des ersten Kapitel hatte Jin deswegen in der Einführung von „*neng*“ als Namen für x immer in Anführungsstriche gesetzt. In den Überschriften desselben Kapitels sowie zumeist in den folgenden Kapiteln entfällt diese, und Jin scheint Potentialität in diesem Kontext trotz der gesonderten Stellung mehr wie ein Begriff zu behandeln, wenn auch vage und undefinierbar. So wird im folgenden bei „Potentialität“ auf die Anführungsstriche aus Gründen der Einfachheit auch im ersten Kapitel schon verzichtet, mit Ausnahme der Zitate von Jin, und wie ein Begriff in den Textfluß eingeführt, jedoch mit dieser besonderen Implikation eines Namens immer mitgedacht und wenn notwendig, gesondert erklärt.

wie oben gezeigt, in einem Aufsatz von 1943 dieses x als reine „Aktivität", „Substantialität" und „Potentialität" charakterisiert. Wenn er in *Lun Dao* wie in einem Nachsatz hinzufügt, daß sie für ihn höchstens im weitesten Sinne erfahrbar sei,[323] meint er damit trotzdem nicht, daß sie Objekt der Erfahrung ist, denn Potentialität ist für ihn auch keine wahrzunehmende partikulare Eigenschaft.[324] Sie ist für Jin als in jedem Erfahrungserlebnis gegenwärtig zu verstehen, da sie als Aktivität, Substantialität sowie dem Vermögen zur Veränderung allen Dingen und Ereignissen inhärent ist, ohne daß man auf sie konkret verweisen könnte. Sie ist der lebendige Faktor des Universums, wie Jin später in seiner Selbstkritik schreibt.[325] Er sieht diese Erfahrung in der Aussage „es gibt Potentialität" ausgedrückt. Als notwendigen, aber nicht zu beschreibenden Bestandteil der Erfahrung verweist er die „Potentialität" in den metaphysischen Bereich.[326]

Der Begriff der Möglichkeit ist bei Jin eng an der Potentialität orientiert. Er definiert den Begriff der Möglichkeit (*keneng*) als einen Rahmen, der „Potentialität" (*neng*) hat oder haben kann. „Können" (*keyi*) faßt er logisch auf, d.h., die Möglichkeit darf nicht in sich widersprüchlich sein. „Potentialität zu haben" heißt, daß die Möglichkeit verwirklicht ist und dann als universale Eigenschaft eine konkrete Manifestation in der besonderen Wirklichkeit hat. Zu den Möglichkeiten zählen auch „leere Begriffe", die Jin als Begriffe ohne konkrete Manifestation definiert, wie etwa den Begriff des „Drachen" oder der „Weltrepublik". Sie sind Möglichkeiten, solange sie nicht einen logischen Widerspruch enthalten, der ihre konkrete Manifestation verhindern würde.[327] Hier zeigt sich, daß Jin die mögliche Verwirklichung lediglich von einem formal logischen Standpunkt aus betrachtet. Die Zahl der Möglichkeiten ist unendlich, da Jin alle tatsächlich verwirklichten sowie alle denkbaren und die noch nicht gedachten Möglichkeiten einbezieht.[328] Er bezeichnet den Bereich der Möglichkeiten im Gegensatz zu dem der universalen Eigenschaften deswegen als wesentlich größer.

Im Vorwort erwähnt Jin, daß er durch Wittgenstein erkannt habe, daß alle logischen Aussagen notwendig, d.h. kompatibel, für jede Möglichkeit seien. Da sie über einzelne Tatsachen nichts aussagten, bestätigten sie jede Möglichkeit für sich.[329] So macht Jin die Logik zur Grundlage der tatsächlichen und jeder denkbaren Welt. Er bezeichnet ihre Aussagen als (rational) apriorisch (*xiantian*), da ih-

---

[323] LD, 21 (1.3)
[324] LD, 15. Dieser Schluß beruht auf TNM, 591 u. Jin (1943), 340, in denen er die Beziehung zwischen partikularer Eigenschaft, Wahrnehmbarkeit und Potentialität genauer ausgeführt. Der 1943 erschienene Aufsatz wurde im Zusammenhang von Potentialität ebenfalls hinzugezogen, da Jin darin ausführt, was er im ersten Kapitel von *Lun Dao* lediglich verkürzt behandelt.
[325] Jin (1958), 213.
[326] LD, 19-21 (1.3).
[327] LD, 21/22 (1.4)
[328] LD, 23 (1.5)
[329] LD, 2.

re Gültigkeit, im Gegensatz zu den anderen Aussagen über Erkenntnisse, nicht von der Erfahrung abhängig ist.[330] In seiner Metaphysik setzt er die „Formhaftigkeit“ mit der Logik gleich. Wenn Jin die Formhaftigkeit als die Quelle der Logik bezeichnet, meint er gewissermaßen die „metaphysische Quelle“ der Logik. Dabei geht es ihm bei der Formhaftigkeit weniger um eine philosophische Logik, sondern um die formal logischen Bedingungen, die sich stark von den Bedingungen des aristotelischen Begriffs der Form, die die Ideen (eidos) enthält, unterscheiden. Die Formhaftigkeit steht bei Jin für das eine metalogische System, die eine Logik, die er von den einzelnen logischen Systemen, wie „type“ (Typ) von „token“ (Vorkommnis) unterscheidet.[331] Jin folgt im weiteren weniger Wittgenstein, der statt der traditionellen Metaphysik den Weg einer sprachphilosophischen Analyse einschlägt. Man könnte vielleicht sagen, daß sich bei Jin stattdessen die innere Struktur der Welt bzw. die eine universale Logik, nicht an der einen Form der Sprache, sondern in den unterschiedlichen logischen Systemen, zeigt. Somit scheint es, als könne die Formhaftigkeit, wie die Potentialität, ebenfalls zumindest nicht direkt sprachlich ausgedrückt werden. Entgegen der Empfindung einer starren Formhaftigkeit charakterisiert Jin sie in „Tao, Nature and Man“ als „absolut flüssig“ (absolut fluid), d.h., im Hinblick auf die Wirklichkeit nicht greifbar, aber dennoch immer präsent. Potentialität bezeichnet er als „reichhaltig“ (fruitful), was der Wirklichkeit ihre Vielfalt verleiht.[332] Das bedeutet, daß sie als Substantialität, Aktivität und Vermögen Verwirklichungen und ständige Veränderungen der Wirklichkeit ermöglicht. Jin wird später in einer Unterteilung in „Tao, Nature and Man“ die „Potentialität“ der Metaphysik und die Formhaftigkeit der Logik zuordnen. *Dao* bezieht er hingegen auf den Bereich der Ontologie.[333] Obwohl Jin selbst einschränkend meint, daß diese Unterteilung grob sei, ist es bemerkenswert für sein Verständnis der philosophischen Zweige, daß er die Metaphysik von der Ontologie trennt. So scheint er mit Metaphysik die notwendigen Bedingungen von Erfah-

---

[330] LD, 35 (1.15).

[331] LD, 23/24 (1.5). Diese Ansicht vertritt Jin schon in seinem Aufsatz von 1934, der in der renommierten amerikanischen Zeitschrift *The Monist* erschien und eine Kritik an dem von C. I. Lewis in derselben Zeitschrift zwei Jahre zuvor veröffentlichten Aufsatz „Alternative Systems of Logic“ (C. I. Lewis. „Alternative Systems of Logic“, in: *The Monist*, 42: 4 (Oct. 1932), 481-307), darstellt (Jin (1934a). „Note on Alternative Systems of Logic“, in: JYLWJ, Vol. 1, 603-606). Weiterhin setzt er sich in einem chinesischen Aufsatz von 1934 nochmals ausführlicher mit Lewis auseinander (Jin (1934b), „Bu xiangrong de luoji xitong“ (Nicht-kohärente Logiksysteme), in: JYLWJ, Vol. 2, 607-624). Er wendet sich gegen Lewis, der nach pragmatischen Kriterien ein logisches System als „logisch“ bestimmt und danach die anderen Systeme als minderwertig klassifiziert. Für Jin konnten die logischen Systeme auch vor der Wahl nicht als wirkliche Alternativen bezeichnet werden. Bei einer solchen Wahl werde nicht bestimmt, was „logisch“ (Jin (1934b), 622/623), sondern pragmatisch sei. Anders als Lewis, für den nach seinem Artikel keine allgemeine, alle logischen Systeme in sich vereinende Logik - außer das Wort wird als Sammelbegriff verwendet - besteht, unterscheidet Jin alternative Systeme der Logik, die gleichberechtigt nebeneinander bestehen, von der einen allen Systemen übergeordneten Logik. Zur Zuordnung von „type“ und „token“ vgl. Jin (1934b), 609/610.

[332] TNM, 619.

[333] TNM, 612.

rung zu beschreiben, den Bereich des arational Apriorischen. Ontologie, die üblicherweise als Teil der Metaphysik verstanden wird, steht bei Jin hingegen für die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Gegebenem, d.h. für die rational apriorischen Bedingungen.

Jins Begriff der Formhaftigkeit enthält disjunktiv die Gesamtheit aller Möglichkeiten. Diese Aussage, mit der er eine weitere Möglichkeit aufzeigt, folgt notwendig aus seiner Erkenntnis, daß die logischen Aussagen Grundlage jeder Möglichkeit sind und bezieht sich deswegen nicht nur auf die tatsächlich schon vorhandenen oder auch gedachten Möglichkeiten, sondern auch auf die, die noch nicht gedacht wurden oder vorhanden sind. Die Möglichkeiten bestehen in der Möglichkeit der Formhaftigkeit gleichberechtigt nebeneinander, so daß Jin eine Hierarchisierung für diese Ebene ausschließt.[334] Er begeht jedoch einen Kategorienfehler, da nach seinen Ausführungen die Formhaftigkeit, die alle Möglichkeiten enthält, auch wieder eine Möglichkeit ist. Potentialität ist für Jin keine Möglichkeit, da sie begrifflich nicht zu fassen ist. Die Möglichkeit sei dagegen lediglich das Vermögen von Potentialität zur Verwirklichung. Sie ist bei Jin als die Verbindung zwischen Potentialität und Formhaftigkeit in bezug auf die Wirklichkeit anzusehen.

Formhaftigkeit und Potentialität stehen bei Jin gleichwertig nebeneinander, sind aber nicht unabhängig voneinander. Dies zeigt sich in den zwei notwendigen, d.h. (rational) apriorischen, Sätzen der Verwirklichung, die Jin einführt: „Es kann keine Potentialität ohne Formhaftigkeit geben“ (*wu wu shi*^{b} *de neng*) und „Es kann keine Formhaftigkeit ohne Potentialität geben“ (*wu wu neng de shi*^{b}).[335] Er begründet die Sätze als notwendig, da „Potentialität“ in bezug auf die Erfahrung nicht vergehe.[336] Sie steht in Abhängigkeit zu den Möglichkeiten, die entstehen und vergehen, ohne daß sie selbst entsteht und vergeht. „Potentialität“ ist auf den Bereich der Erfahrung bezogen und immer im gleichen Maße vorhanden: Sie „ist“ immer „da“ (*lao shi „zai“ nali*), wie er es nennt. Im abstrakten Sinne heißt das, daß jede Erfahrung und jede Verwirklichung, gemäß den drei Elementen von Potentialität, auf der Aktivität in den Veränderungen der Dinge und Ereignisse, dem Vermögen ihrer Veränderung und Verwirklichung sowie ihrer Substantialität beruht. Die Potentialität bedarf jedoch des Rahmens der Möglichkeiten, wie oben

---

[334] LD, 22-23 (1.5).

[335] LD, 24 (1.7). In „Tao, Nature and Man“ erklärt Jin, daß er den Punkt der Notwendigkeit besonders hervorhebt, wenn er auf Englisch etwas ungewöhnlich schreibt „There can not be un Formed Stuff“ statt „there isn’t“ (TNM, 616). Dem gemäß erklärt das erste „*wu*“ in *Lun Dao* eine logische Unmöglichkeit, das zweite ein nicht Vorhandensein (LD, 26 (1.7)).

[336] Hu Jun geht einen Schritt weiter in der Argumentation, wenn er behauptet, daß Jin aus diesen beiden notwendigen Sätzen folgert, daß es die Individuen der Welt der Verwirklichung notwendig geben muß. Jin scheint hingegen von der Prämisse ausgehend, daß es die äußeren Dinge gibt, erst die Bedingungen des Seienden formuliert zu haben (Hu Jun, *Jin Yuelin*, 11).

gezeigt, da sie nach Jins Verständnis lediglich rein ist und auch ihre Aktivität und Substantialität rein ist.

Beide Sätze sind eine Erklärung für den unter 1.6 aufgestellten, vage gehaltenen Satz: *Dao* (ist) kein „Nicht-Seiendes“ (*dao wu „wu“*). Auch sollen sie auf den schon erwähnten Satz 1.2 „*Dao* umfaßt das „Seiende““ (*dao you „you“*) hinweisen.[337] Vor dem bisherigen Hintergrund lassen sich diese zwei Sätze besser als „*Dao* umfaßt nichts, was (logisch) unmöglich ist“ und „*Dao* umfaßt alles, was (logisch) möglich ist“ paraphrasieren. Jin schreibt später, daß die beiden notwendigen Sätze zu Formhaftigkeit und Potentialität das „Minimum an Wirklichkeit“ bieten. Sie sind die Grundlage der Erfahrung und der objektiven Wirklichkeit, wie er später anmerkt, ohne etwas über die Art der Dinge oder Ereignisse auszusagen. Er nennt sie auch die zwei metalogischen Prinzipien oder die zwei Versionen des einen ontologischen Prinzips.[338]

Im Gegensatz zu seinen zwei Sätzen wird Jins Meinung nach in den Gedanken von Zhu Xi und Aristoteles besonders in den ersten Satzhälften der entsprechenden Sätze die Notwendigkeit nicht ausreichend ausgedrückt. Im Fall von Zhu Xi führt er den Satz „*Li* kann nicht ohne *qi* sein, *qi* kann nicht ohne *li* sein“ (*li bu neng wu qi, qi bu neng wu li*) an, der nach Aristoteles formuliert, bei Jin „Form kann nicht ohne Materie sein, Materie kann nicht ohne Form sein“ (*xing*[a] *bu neng wu zhi, zhi bu neng wu xing*[a]) heißt. Wenn man „*qi*“ und „Materie“ in „Dinge“ der Erfahrung umwandeln würde, argumentiert er weiter, wären die Sätze zwar wahr, aber nicht notwendig. Zumindest enthielten die „Dinge“ der Erfahrung keine Notwendigkeit, so daß „*li*“ und „Form“ diese „Dinge“ auch nicht enthalten müßten.[339] In Jins verkürzter Kritik an Aristoteles und Zhu Xi ist nicht ganz klar, wie er die Theorie der beiden Denker im einzelnen auslegt. Er scheint sich in ihre Theorien nicht allzu sehr einlassen zu wollen und den Vergleich mit seinen Sätzen bewußt vage zu halten, indem er wiederholt darauf hinweist, daß er nicht wisse, ob dieser überhaupt möglich sei. Vermutlich hat Jin mit „Ding“, das er selbst in Anführungsstriche setzt, etwas konkret Stoffliches gemeint und die metaphysischen Begriffe „*qi*“ und Materie materiell aufgefaßt. Somit scheint er an den beiden Begriffen zu

---

[337] LD, 24-26 (1.6/1.7).

[338] LD, 13; Was im Vorwort als Grundlage der Verwirklichung eingeführt ist, verliert sich im Abschnitt 1.7, in dem Jin die beiden Sätze einführt. Er stellt ihre Funktion später eindeutiger heraus, wenn er sie in TNM als ontologisches Prinzip bezeichnet oder im Rückblick in der Selbstkritik wie oben als Grundlage der Erfahrung und der objektiven Wirklichkeit beschreibt (TNM, 613-616; Jin (1958), 202).

[339] LD, 25/26 (1.7). Jins Auslegung läßt sich bis zu einem gewissen Grad, auf der absoluten Ebene, nachvollziehen, wenn bei Aristoteles der Gott die reine Form ist (vgl. Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*, London: Routledge, 1999 (2. repr.), 179ff.) und bei Zhu Xi „*li*“ vor „*qi*“ sein muß (zu Zhu Xi vgl. Feng Youlan. *Zhongguo zhexue shi*, Taibei: Taiwan Shangwu yinshuguan, Vol. 2, 1994 (2. verb. Aufl.), 900-901), während bei Jin Formhaftigkeit und Potentialität weder auf der bisher besprochenen relativen Ebene noch auf absoluter Ebene getrennt sind.

kritisieren, daß diese lediglich eine materielle Wirklichkeit beschreiben, die jedoch nicht notwendig ist.

Dagegen versucht Jin mit Potentialität noch allgemeiner zu fassen, was jeder Wirklichkeit unterliegt. Potentialität berücksichtigt, anders als nach Jins Verständnis der aristotelischen Materiebegriff, die Wirklichkeit auch in Ereignissen und deren ständigen Veränderungsprozessen. Jin scheint mit seiner Definition von Formhaftigkeit und Potentialität die von ihm als zu konkret verstandenen aristotelischen Begriffe[340] weiter abstrahieren zu wollen, um Allgemeingültiges in bezug auf die Wirklichkeit sagen zu können und sie komplexer zu erfassen. Er schreibt zwar über den Begriff der Formhaftigkeit, daß dieser ausgedrückt werden kann, wählt aber gleichzeitig die Definition der einen Logik, die sich erst in den unterschiedlichen Logiken zeige. Auch ist der von Jin gewählte chinesische Begriff '*shi*' abstrakter als die Standardübersetzung für die aristotelische Form '*xing*', die an '*xingti*' erinnert und in der Bedeutung eine konkrete Form impliziert. Deswegen wurde in der Übersetzung von Jins Begriff statt dem Begriff der Form der Begriff der 'Formhaftigkeit' gewählt, der gemäß Jins Verständnis allgemeiner gefaßt ist und auf der Metaebene zur konkreten Form anzusiedeln ist.

Jin betrachtet Potentialität nicht singulär (*neng bu yi*), da die Zahl der Möglichkeiten, in denen sie eintreten kann, unendlich ist.[341] Das impliziert, daß in der Veränderung des Seienden eine unendliche Vielfalt möglich ist. Dagegen faßt Jin die Formhaftigkeit singulär auf: „Von der Formhaftigkeit gibt es keine zwei" (*shi*^{b} *wu er*).[342] Auch verfügt sie für ihn weder über einen „äußeren" (*wai*) noch über einen „inneren" (*nei*) Bereich,[343] da sie alle Möglichkeiten enthält. Daraus schließt Jin, daß es außerhalb der Formhaftigkeit keinen Rahmen für Potentialität geben kann. Deswegen könne es keine Formhaftigkeit ohne Potentialität geben, genauso wie es keine Potentialität ohne Formhaftigkeit geben könne. Im Gegensatz zu dem einzelnen vergänglichen Seienden sind sowohl Formhaftigkeit als auch Potentialität nicht in den Prozeß des Entstehens und Vergehens eingebunden oder dem Prozeß der Alterung bzw. der Neuerung unterworfen. Sie können für Jin auch nicht quantitativ erfaßt werden.[344]

Das bedeutet, daß die raum-zeitlichen Bedingungen des besonderen Seienden auf Potentialität und Formhaftigkeit nicht zutreffen. Deswegen fallen sie für

---

[340] Jins Auffassung des aristotelischen Begriffs der Materie als konkret, die schon im vorgehenden Kapitel zu Jins Sprache angesprochen wurde, wird auch von Wieland bestätigt, der hervorhebt, daß der Begriff der Materie immer als Materie von etwas aufzufassen ist und nicht etwa als universale Weltmaterie (Wieland, Wolfgang. *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenbroeck & Rupprecht, 1992 (3. erw. Aufl.), 209).
[341] LD, 34 (1.14).
[342] LD, 33 (1.13).
[343] LD, 35 (1.15).
[344] LD, 26-29 (1.8/1.9).

Jin nicht in den Bereich der besonderen Existenz.[345] Er beschreibt sie ohne Anfang und Ende, da auch *Dao* weder Anfang noch Ende hat.[346] Durch seine Begründung in der Unendlichkeit von *Dao* referiert Jin auf den gesamten Prozeß des Seienden, in dem Potentialität und Formhaftigkeit die apriorische Grundlage der Verwirklichung und somit als Konstanten des Seienden anzusehen sind. Beide können für Jin nicht in den zeitlichen Kontext von Vorher und Nachher eingegliedert werden, denn sie müssen nach den zwei apriorischen Sätzen strukturell immer gleichzeitig sein.[347] Jin bestätigt mit der Verneinung der Bedingungen des besonderen Seienden in bezug auf Formhaftigkeit und Potentialität gleichzeitig, daß der Prozeß des Seienden ebenfalls raum-zeitlich unendlich ist.

Jin definiert Potentialität zwar nicht begrifflich, aber bedient sich des Satzes „Potentialität tritt aus und ein“ (*neng you chu ru*), um sie zu charakterisieren. Mit dem „Aus- und Eintreten“ ist, so Jin, kein räumlicher Wechsel gemeint, vielmehr dient der Ausdruck dazu, das Aus- und Eintreten von Potentialität in die Möglichkeiten aufzuzeigen. Dadurch verwirklicht (*xianshi*)[348] sie Möglichkeiten oder läßt sie wieder vergehen. Das „Aus- und Eintreten“, das unaufhörlich ist (*lao you chu ru*), steht bei Jin für die Veränderung der Wirklichkeit und das Fortwähren des Verwirklichungsprozesses (*xianshi di licheng*). Der Satz sei nicht rational apriorisch, da es rein theoretisch keinen Grund gebe, daß Potentialität ein- oder austreten muß oder, anders formuliert, es Veränderung geben muß. Jin bezeichnet den Satz als arational a priori, da er die Bedingung für Erfahrung ist und für jede Wirklichkeit richtig sein wird. Der Satz drückt Zeitlichkeit aus, die Jin in seinen Ausführungen zum Induktionsprinzip neben der Regelmäßigkeit als maßgeblich für die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt angesehen hat. Im Gegensatz zu den vorher angeführten rational apriorischen Sätzen zeigen für Jin arational apriorische Sätze, daß die Wirklichkeit Raum und Zeit sowie Veränderungen und Individuen etc. beinhalten muß. Jin führt diese Liste der Faktoren nicht vollständig auf.[349] In „Tao, Nature and Man“ bezeichnet er die Aussage als das eine metaphysische Prinzip, das ein „Maximum an Wirklichkeit“ beinhaltet.[350] Sie gibt ein Maximum an möglichen Tatsachen vor, im Gegensatz zu den zwei (rational)

---

[345] LD, 29 (1.10).
[346] LD, 31 (1.11).
[347] LD, 33 (1.12).
[348] Der Begriff „*xianshi*“ setzt sich nach Jins Angaben aus „*chuxian*“ (= erscheinen, auftreten) und „*shi*[c]“ als „wirklich“, das im Gegensatz zu leer steht, zusammen (LD, 42). An anderer Stelle betont er, daß „*xian*“ nicht in der Bedeutung von „*xian-zai*“ (=jetzt) zu verstehen, ebenso wie „*shi*[c]“ nicht mit „Existenz“ gleichzusetzen sei (LD, 64). In TNM übersetzt er den Begriff mit „realization“ (TNM, 640 ff).
[349] LD, 36/37 (1.16). In seiner vorab veröffentlichen Fassung des Kapitels von 1936 hat Jin den Unterschied zwischen diesen arational und rational apriorischen Aussagen noch nicht explizit herausgearbeitet. So fehlen die beiden letzten Absätze des Abschnitts 1.16, die sich darauf beziehen (Jin (1936a), 16).
[350] TNM, 616/617.

apriorischen Sätzen, die lediglich die Minimalbedingungen von Wirklichkeit aufstellen und keine Tatsachen vorgeben.

Der Satz „Potentialität tritt aus und ein“ beschreibt zunächst die Aktivität von Potentialität und enthält auch ihren Aspekt der Substantialität. Das Entstehen und Vergehen von Ereignissen oder Dingen ist jedoch weder Entstehen und Vergehen bzw. Zu- und Abnahme von Potentialität noch der Möglichkeiten an sich. So schreibt Jin sehr bildlich:

> Das Eintreten (*ru*) von „Potentialität“ in eine Möglichkeit ist das Entstehen einer Art von Ereignissen oder Dingen[351] oder eines konkreten Ereignisses oder Dinges. Das Austreten (*chu*) von „Potentialität“ aus einer Möglichkeit ist das Sterben einer Art von Ereignissen oder Dingen oder eines konkreten Ereignisses oder Dinges. Verbrennt man ein Buch, so ist es das Vergehen dieses Buches und nicht das Vergehen von „Potentialität“. „Potentialität“ verläßt vielmehr dieses Buch und geht in „Asche“, „Rauch“, „Gas“ ... usw. ein. [...] Früher gab es keine Flugzeuge, jetzt gibt es Flugzeuge. Obwohl es jetzt Flugzeuge gibt, hat „Potentialität“ deswegen nicht zugenommen; zwar hat „Potentialität“ deswegen nicht zugenommen, aber es ist durch andere Möglichkeiten hindurch in die Möglichkeit des Flugzeugs getreten. Das zeigt, daß das Austreten von „Potentialität“ wieder durch ein Eintreten fortgeführt wird.[352]

Durch das Aus- und Eintreten von Potentialität können einzelne Klassen von Individuen vergehen oder entstehen, wie die Flugzeuge, die vor ihrer Entstehung ein leerer Begriff waren. Auch einzelne Individuen, wie das Buch, sowie einzelne Eigenschaften eines Individuums können demnach entstehen oder vergehen.[353] An diesem Abschnitt lassen sich die drei Begriffe „Potentialität“, „Substantialität“ und „Aktivität“ exemplifizieren. Der erste Begriff beschreibt das Vermögen jeder Möglichkeit, z.B. die der Flugzeuge, mit Potentialität verwirklicht zu werden. Potentialität ist Substantialität, da sie den Möglichkeiten Substanz verleiht, d.h. in diesem Fall, daß die Flugzeuge eine konkrete Manifestation erhalten. Es sei noch einmal darauf hingewiesen, daß Jin Potentialität ausdrücklich nicht als „Substanz“ versteht, wie er in seinem Aufsatz betont:

> Wir können sagen, daß die nicht verwirklichten Möglichkeiten nicht substantiell sind. Die universalen Eigenschaften sind substantiell. Die individualisierten universalen Eigenschaften sind substantiell. Das Existente ist substantiell. Die letzte Bedingung aller substantiellen Dinge ist „Potentialität“. Das heißt jedoch nicht, daß „Potentialität“ gleich die Gesamtheit aller substantiellen Dinge ist. Vom Begriff her kann bei „Potentialität“ nicht die Rede vom Substantiellen oder Nicht-Substantiellen sein. Vom Individuum her ist

---

[351] Jin benutzt den Begriff „*shiwu*“, den er in der Einleitung als Abkürzung für Ereignisse (*shiti*) und Dinge (*dongxi*) vorstellt (LD, 12). Zu den beiden Begriffen vgl. Zsl, 600-614.
[352] LD, 39/40 (1.25).
[353] Vgl. auch LD, 39 (1.25).

> „Potentialität“ keine einzelne Differenzierung innerhalb seiner zehntausend Differenzierungen. Aber daß jedes substantielle Ding substantiell sein kann, gründet immer noch auf „Potentialität“.[354]

Durch die sehr abstrakte Charakterisierung von Potentialität in die drei Elemente kann er auch Ereignisse, wie das leichte Drehen einer Hand, das er als Beispiel in „Tao, Nature and Man“ angibt,[355] in Formhaftigkeit und Potentialität begründen und sie als Aus- und Eintreten von Potentialität in die Möglichkeiten beschreiben.

Das dritte und wichtigste Moment der Potentialität, das Jin im folgenden des zitierten Aufsatzes von 1943 behandelt und in *Lun Dao* gegenüber dem Materie-Begriff von Aristoteles hervorhebt, ist die Aktivität. Sie ist, von Jin etwas widersprüchlich formuliert, die einzige „Qualität“ (*xingzhi*), die er Potentialität zuweist. Diese „Qualität“, die er bewußt in Anführungszeichen setzt, sowie auch die anderen zwei zugeordneten Begriffe sind, wie schon vorher zitiert, immer im Sinne eines An-Sich-Seins, nicht einer Eigenschaft zu verstehen, da Potentialität selbst für Jin eigenschaftslos (*wuxiang*) ist. Die Aktivität der Potentialität ist das, was Jin auf Englisch als „absolutely given“ bezeichnet:

> Die Aktivität von „Potentialität“ ist absolut Gegebenes und absolut Daseiendes (*you*).[356] Der Ausdruck *Absolutely Given* kann am besten zeigen, was hier gemeint ist. Jedes „Dasein“ eines Individuums hat seine Spuren des Kommens und seine Spuren des Gehens. Sein Dasein ist kein absolutes Dasein, da sich sein „Dasein“ nicht von seinen Spuren trennt. Das Dasein seiner Spuren trennt sich auch nicht von seinem Dasein. Das Material, das relativ zu einer Art von wahrnehmenden Lebewesen ist, ist das Gegebene, das relativ zu dieser Art der wahrnehmenden Lebewesen ist. Das Dasein dieses Gegebenen ist kein absolutes Dasein. Sein Dasein beruht auf dem Dasein der Arten von wahrnehmenden Lebewesen. Das Dasein einer Art von Verwirklichung ist auch kein absolutes Dasein. Weil eine Art von Verwirklichung immer viele Beziehungen von universalen Eigenschaften involviert, muß sich ihr Dasein immer auf das Dasein vieler anderer Verwirklichungen stützen. Absolut hat hier die Bedeutung von „nicht-relativ“ und auch die Bedeutung von „Nicht-in-Beziehung-Stehen“. [...] Aber wir wollen besonders dem Wort *Given* Beachtung schenken. Was wir meinen, ist, daß die Aktivität von „Potentialität“ nichts hat, von dem es ausgeht, gar nichts hat, was es verursacht, bedingungslos nichts hat, weswegen es ist (*suoyi ran*). Was in der Umgangssprache „es ist eben so“ heißt, eignet sich, um die Aktivität von „Potentialität“ auszudrücken. Aber nach wie vor kann man es noch ausdrücken, indem man sagt, daß die Aktivität von „Potentialität“ [einfach] irgendwie ist.[357]

---

[354] Jin (1943), 346/347.
[355] TNM, 613.
[356] Der Begriff „*you*“ ist in dem Kontext in dem von Jin oben formulierten ersten Sinn konkreten Vorhandenseins oder des Präsentseins zu verstehen und in diesem Sinne mit „Dasein“ bzw. „Daseiendes“ übersetzt.
[357] Jin (1943), 349.

Das relative Seiende, mit dem Jin nicht ausschließlich die Existenz der Dinge meint, ist für ihn durch die verschiedenen Beziehungen bedingt. Ein Individuum mit seinen „Spuren des Kommens und Gehens“, d.h. seines Entstehens und Vergehens, muß per definitionem als Individuum von anderen abzugrenzen sein. Das Gegebene steht als Objekt der Wahrnehmung in Beziehung zu den Subjekten, die es auf ihre Weise wahrnehmen. Jede Art von Verwirklichung, und seien es nur einzelne Eigenschaften, so könnte man hinzufügen, muß für Jin immer in Relation zu anderen universalen Eigenschaften beschreibbar sein, um sie in ihrer konkreten Manifestation zu fassen. Dagegen geht Potentialität als Grundlage auf nichts „zurück“, auf das sie sich berufen könnte und mit dem es beschrieben werden könnte. Jins letzte Aussage, daß die Aktivität von Potentialität „einfach irgendwie“ sei, zeigt eine Beliebigkeit. Daraus läßt sich schließen, daß sie selbst kein Beweger sein kann. Als Grund der Dinge und Ereignisse ist sie identisch mit der Aktivität und Veränderung dieser, bewirkt sie aber nicht. Sie erhält bei Jin keine teleologische Funktion.

Die Potentialität kann zwar nicht der Formhaftigkeit entkommen, ist aber für Jin nicht an die jetzige Welt gebunden.[358] Jin drückt in dem Satz „Potentialität tritt immer aus und ein“ die Mannigfaltigkeit im fortwährenden Verwirklichungsprozeß von Potentialität aus, die in ihrem Aus- und Eintreten die Welt beliebig als diese oder jene Welt verwirkliche. Er geht davon aus, daß „Potentialität im Umfang immer konstant bleibt, da sie weder vergeht noch neu entsteht[359] und immer innerhalb der Formhaftigkeit bleibt, die ebenfalls nicht hinzugewinnt oder -verliert.[360] Die Argumentation, daß Potentialität nicht zunehme, da sie immer innerhalb der Formhaftigkeit bleibe, erscheint zu bildlich gefaßt.[361] Denn durch die zunehmende Differenzierung in der Erkenntnis werden die verwirklichten Möglichkeiten, d.h. die Möglichkeiten, in die Potentialität eintritt, ebenfalls zunehmen. Obwohl Jins Aussagen zu Formhaftigkeit und Potentialität klar erscheinen, könnte seine Argumentation dazu verleiten, Potentialität, ebenso wie den von ihm vorher kritisierte aristotelische Materiebegriff, physikalisch aufzufassen. Das steht der vorhergehenden „Definition“ von Potentialität als etwas, das nicht beschrieben werden kann, entgegen.

Ebenso wie in seiner Beschreibung von Potentialität, fehlt auch bei Jins Begriff der Formhaftigkeit der teleologische Aspekt. Vielmehr verlagert er diesen Aspekt auf *Dao*, das Formhaftigkeit und Potentialität in sich vereint und Grundla-

---

[358] LD, 35 (1.15).
[359] LD, 59/60 (2.24).
[360] LD, 28 (1.9).
[361] LD, 27 (1.8).

ge von *Dao* in seiner unendlichen Vielheit ist.[362] *Dao* ist noch weniger faßbar als die Begriffe von Formhaftigkeit und Potentialität und ist von Jin sogar bewußt vage gehalten. Er beschreibt *Dao* in einer Reihe von negativ formulierten Bedingungen. *Dao* ist für ihn weder allein Formhaftigkeit noch allein Potentialität.[363] Es ist wie Formhaftigkeit und Potentialität nicht den Bedingungen des Seienden oder dem zeitlichen Prozeß unterworfen.[364] Darüber hinaus hat *Dao* nicht die Eigenschaften von Formhaftigkeit und Potentialität, beispielsweise ist es weder konstant in Bewegung noch konstant in Ruhe. Vielmehr ist *Dao* für Jin in bezug auf Ruhe oder Bewegung unbestimmt.[365] *Dao* ähnelt zwar der Formhaftigkeit, da er es singulär auffaßt und es somit keinen äußeren und inneren Bereich hat.[366] Doch weist dies darauf hin, daß *Dao* auf einer anderen Ebene liegt als die Formhaftigkeit. Gleichzeitig zeigt es, daß es außerhalb von *Dao* kein Seiendes gibt. Aus Jins Beschreibung ergibt sich, daß *Dao* sich zu Formhaftigkeit und Potentialität verhält, wie das Ganze, das mehr als die Summe seiner „Teile“ ist. Jin bezeichnet jede Bewegung von Potentialität, die zugleich eine Veränderung in der besonderen Wirklichkeit bedeutet, als *Dao*.[367] Auf das obere Beispiel bezogen, ist für Jin das Entstehen der Flugzeuge *Dao*, ebenso wie das Verbrennen des Buches, das Vergehen des Buches, das Entstehen der Asche usw. So ist bei Jin die gesamte Bewegung des Universums von *Dao* bestimmt, ohne daß sich *Dao* selbst bewegt.

Dieser Schluß bestätigt sich in dem Satz, den Jin im letzten Absatz äußert. Hier bezeichnet er den Ausdruck „in der Formhaftigkeit bleibend und von Potentialität bestimmt“ (*jushi youneng*) als *Dao* und führt dazu aus:

> „In der Formhaftigkeit bleibend“ zeigt, daß „Potentialität“ immer in der „Formhaftigkeit“ ist. „Von Potentialität bestimmt“ zeigt, daß „Potentialität“ immer aus- und eintritt und dieses Aus- und Eintreten wiederum unbegrenzt ist. Da „Potentialität“ immer aus- und eintritt und das Aus- und Eintreten wiederum gleichermaßen *Dao* ist, ist das Bleiben in der „Formhaftigkeit“ und von „Potentialität“ bestimmt allemal *Dao*. [...] Das „Bleiben in der Formhaftigkeit von Potentialität bestimmt“ hat hier ein wenig den Beiklang von „von

---

[362] Es besteht eine Diskrepanz zwischen den Beschreibungen in *Lun Dao* und „Tao, Nature and Man“ in den Grundlagen, auf denen *Dao* in seiner Vielheit und in seiner Einheit beruht. In der englischen Zusammenfassung schreibt Jin, daß das ontologische Prinzip, gemeint ist „Es kann keine Potentialität ohne Formhaftigkeit geben“ und „Es kann keine Formhaftigkeit ohne Potentialität geben“, für „Tao-one“ und das metaphysische Prinzip, „„Potentialität“ tritt aus- und ein“, für „Tao-infinite“ verantwortlich seien (TNM, 631). Das *Dao* in seiner Einheit ist in *Lun Dao* dagegen, wie noch zu sehen sein wird, auf das Grenzenlose (*wuji*) und das Höchste Äußersten (*taiji*) - zwei Begriffe, die er in „Tao, Nature and Man“ vollkommen ausläßt - auf der absoluten Ebene begründet.
[363] LD, 38 (1.19/1.20).
[364] LD, 39 (1.21).
[365] LD, 39 (1.23).
[366] LD, 39 (1.22).
[367] LD, 39 (1.25).

> [ihnen] ausgehend erreichen".[368] Aber bei der vorliegenden „Potentialität" gibt es überhaupt keine Frage des „Nicht-in-der-Formhaftigkeit-Bleibens", deswegen erweckt „Bleiben in der Formhaftigkeit" in uns kein Gefühl von Unfreiheit. Von diesem Standpunkt aus gedacht, ist *Dao* hier, zumindest nach meiner persönlichen Auffassung, offenbar nicht unbedingt sehr gerade, offenbar nicht unbedingt sehr enggefaßt. Es hat eine Konnotation von Weite und Großartigkeit. Obwohl die Formhaftigkeit kühl ist, ist *Dao* nicht kühl. Zumindest ist es nicht so kühl, daß es uns im Bereich der Erkenntnis einen Grad von Stimulation erreichen läßt und auch nicht so kühl, daß es uns vom Gefühl her keinen Grad von Ungezwungenheit erreichen läßt. Ob es nun so weit geht, daß *Dao* hier diesen vollkommen ungezwungenen Beiklang von Soheit (*ruru*)[369] hat, ist wirklich nicht einfach zu sagen, da es irgendwie ein wenig von der kühlen Natur in sich trägt.[370]

Diesem Zitat folgend läßt sich sagen, daß *Dao* durch Potentialität einen dynamischen Charakter hat, ohne selbst dynamisch zu sein, und für das unaufhörliche Werden des Verwirklichungsprozesses steht. *Dao* ist auch ein Bleiben in der Formhaftigkeit, innerhalb des logisch Möglichen, und Jin schreibt ihm in diesem Zitat deswegen einen „kühlen" Charakter zu. Trotzdem ist *Dao* nicht beschränkt, da es außerhalb der Formhaftigkeit keine Möglichkeiten gibt. *Dao* ist in einem bestimmten Grad rational zu erfassen, aber es ist für Jin in seinem rationalen Charakter nicht so „kühl" wie die Formhaftigkeit, die hier statisch und allgemein festgelegt wirkt. Sie hat auch keine Entwicklung und kein Werden. *Dao* bezieht sich immer auf den dynamischen Prozeß des Seienden und zeigt innerhalb des logisch Möglichen ein Werden, das, im Besonderen von der Potentialität bestimmt, beliebig erscheint. Die 'Soheit' von *Dao* zum Schluß des Zitats erinnert ein wenig an Jins Beschreibung von Potentialität in ihrer Unbestimmtheit als 'immer da seiend' sowie 'einfach irgendwie seiend' in bezug auf ihre Aktivität im vorgenannten Zitat. Die Ungezwungenheit im Verwirklichungsprozeß, die *Dao* durch Potentialität erhält, ist jedoch nicht vollkommen beliebig. *Dao* weist auch im Werden als Antriebskraft einen „kühlen" teleologischen Charakter auf, die den Verwirklichungsprozeß auf ein absolutes Ziel richtet, wie noch zu sehen sein wird. *Dao* ist

---

[368] Zitat von Han Yu. „Yuan Dao", in: *Changli xiansheng quanji*, SPPY, *juan* 11, 4A, identifiziert in Feng Youlan (Feng Youlan. *Zhongguo xiandai zhexueshi*, 182/183). Der Satz lautet im Kontext: „Von ihnen [der Menschenliebe (*ren*) und der Rechtmäßigkeit (*yi*)] ausgehend erreichen, nennt man *Dao*". Feng Youlan führt das Zitat an, wenn er über Jins Verständnis von „*Dao* als oberstem Begriff" spricht und weist auf seine ethische Funktion bei Han Yu hin, nach der *Dao* den Menschen führt. Feng fügt einschränkend hinzu, daß Jin diese Interpretation nicht ganz befürworte, da er es vorzieht, *Dao* als Begriff lieber ein wenig vage zu lassen. Im ersten Kapitel von *Lun Dao*, aus dem hier übersetzt wurde und in dem Jin das Zitat anführt, scheint es ihm jedoch entgegen Fengs Ausführungen nicht um die ethische Funktion von *Dao* zu gehen. Vielmehr hebt Jin hier die notwendigen Bestandteile von Formhaftigkeit und Potentialität als Ausdruck von *Dao* hervor und setzt sie mit Han Yus Begriffen von Menschenliebe und Rechtmäßigkeit als Bestandteile, aus denen sich *Dao* definiert, gleich.

[369] „*Ruru*" ist ein buddhistischer Terminus in der Bedeutung von etwas Absolutem im Relativen (Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 210).

[370] LD, 40/41 (1.26).

nicht, etwa wie ein äußerer Gott, in Opposition zu den Dingen und Ereignissen zu verstehen. Es ist ihnen immanent, so daß *Dao* von Jin nicht als ein von außen auferlegter Zwang dargestellt wird, sondern als ihr inneres Streben. Das absolute Ziel des Verwirklichungsprozesses liegt für Jin in der zweiten Seite von *Dao* als Einheit.

Zusammenfassend läßt sich über *Dao* bei Jin bisher sagen, daß es als Formhaftigkeit und Potentialität Grundlage für die Vielheit im Verwirklichungsprozeß ist und gleichzeitig dem Werden des Verwirklichungsprozesses eine Richtung vorgibt. Am Ende des zweiten Kapitels wird *Dao* noch einmal aufgegriffen und genauer bestimmt werden, nachdem Jins Begriffe, die im Zusammenhang zu *Dao* in seiner Vielheit stehen, analysiert wurden. Auch wird *Dao* in seiner Vielheit besser von *Dao* als Einheit abzugrenzen sein. Im Verwirklichungsprozeß haben Formhaftigkeit als die eine Logik und ihre Möglichkeiten einen formalen, ordnenden Charakter, während die Aktivität von Potentialität den zeitlichen Aspekt der Erfahrung und der Wirklichkeit darstellt.

Mit der Annahme der unaufhörlichen Aktivität von Potentialität, die durch ihr Ein- und Austreten in die Möglichkeiten die Grundlage fortwährender Veränderungen ist, behauptet Jin in seinem Vorwort zu *Lun Dao* die inhaltliche Zeit, die sich im Gegensatz zu der leeren Zeit an der Veränderung der Dinge und Ereignisse zeigt.[371] Der gesamte Verwirklichungsprozeß soll Ausdruck für das zeitliche Fließen der arational apriorischen Welt des Soseins sein,[372] das für Jin raumzeitlich gesehen ohne Abstand ist, da es keinen Raum ohne Potentialität gibt.[373] In bezug auf seine Antwort auf das Humesche Kausalitätsproblem ist die Formhaftigkeit von Bedeutung, da sie im gedanklichen Gefüge von *Lun Dao* als apriorische und damit notwendige Meta-Regelmäßigkeit (*biran de li*), wie Jin die Meta-Regelmäßigkeit der Logik nachträglich bezeichnet, vorausgesetzt ist.[374] Sie stellt die Grundlage der gewissen Meta-Regelmäßigkeit (*guran de li*) in der arational apriorischen Welt dar. Die Aktivität von Potentialität ist die Grundlage der Zeit dieser Welt,[375] auf die sich die prozessuale Situation (*shi*) bezieht, denn hinter dem Eintreten jeder prozessualen Situation stehe, so Jin später in seinem Aufsatz, immer ein Eintreten von Potentialität.[376]

---

[371] LD, 12. In TNM bezeichnet Jin die Potentialität als „the very condition of time“ (TNM, 501).
[372] Das zeitliche Fließen zeigt sich für Jin ebenfalls in den Veränderungen der Individuen sowie in den Begriffen des Grenzenlosen (*wuji*) und des Höchsten Äußersten (*taiji*), welche noch im weiteren behandelt werden (Zsl, 521(2)).
[373] LD, 116 (5.2). Jins Verständnis von Zeit wird im folgenden weiter ausgeführt.
[374] Jin (1943), 345. Dies ist nicht mit dem gleichen Begriff in *Lun Dao* belegt, aber implizit schon im 4. Kapitel enthalten.
[375] LD, 58 (2.22).
[376] Jin (1943), 347.

2.1.2 Modi und Bedingungen in der Verwirklichung von Möglichkeiten

Nachdem Jin die Bedingungen der Möglichkeiten in *Dao* als Formhaftigkeit und Potentialität bestimmt hat, fährt er im zweiten Kapitel von *Lun Dao* mit den Bedingungen des erfahrbaren Seienden fort. Er beschäftigt sich zunächst auf der allgemeinen Ebene mit den Bedingungen der Verwirklichung von Möglichkeiten in der Welt des Soseins. Er führt unterschiedliche Modi der Verwirklichung von Möglichkeiten ein und formuliert die Bedingungen der logischen Beziehungen zueinander, die die Bedingungen des Seienden im Prozeß darstellen.

Jin definiert eine Möglichkeit als verwirklicht, wenn sie Potentialität enthält. Das bedeutet, daß die Möglichkeit dadurch Substanz erhält. Die Möglichkeiten werden für ihn zu universalen Eigenschaften verwirklicht, die nach Jin für eine Klasse stehen, die sich in den konkreten Dingen zeigt.[377] Vom Standpunkt der Wirklichkeit bedeutet es, daß jede Klasse von Individuen und auch theoretischen Begriffen, die sich an den Individuen zeigen, einer verwirklichten Möglichkeit entsprechen. Alle Möglichkeiten müssen ihrem Vermögen nach zu verwirklichen sein, um ihrer Definition gerecht zu werden.[378] Hier läßt Jin in der Verwirklichung von Seiendem einen großen Freiraum, der zunächst lediglich an die formal logische Widerspruchsfreiheit gebunden ist, da demnach auch die Verwirklichung von Möglichkeiten der Drachen oder anderen Geschöpfen der Phantasie möglich wird. Die Möglichkeiten können jedoch nicht alle immer verwirklicht sein, da Potentialität, die, wie erwähnt, ihrem Umfang nach konstant bleibt, dann aus keiner Möglichkeit austreten und somit in keine eintreten könne.[379] Nach dieser Vorstellung würde es keine Veränderung und keinen Prozeß der Verwirklichung geben, so daß Erfahrung ebenfalls unmöglich würde.

So unterscheidet Jin vier Modi in der Verwirklichung von Möglichkeiten, die als die Rahmenbedingungen für den Prozeß der Verwirklichung zu verstehen sind.[380] Zunächst gibt es Möglichkeiten, die verwirklicht sein müssen (*bu keyi bu xianshi de keneng*). Jin bezeichnet die Formhaftigkeit als eine solche Möglichkeit, da sie, gemäß der zwei von ihm (rational) apriorisch vorgegebenen Sätze, immer Potentialität enthält.[381] Mit dem gleichen Argument belegt er auch, daß die Ver-

---

[377] LD, 42 (2.1).
[378] LD, 43 (2.4).
[379] LD, 47 (2.10).
[380] In der ersten Fassung seines Kapitels, die 1936 erschien, hat Jin ebenfalls, wie in der ersten Fassung des ersten Kapitels, hier im Fall der Verwirklichung der Möglichkeiten nicht den Unterschied zwischen rational und arational Apriori herausgearbeitet. (Jin Yuelin (1936b). „Keneng di xianshi“ (Die Verwirklichung der Möglichkeiten), in: *Zhexue pinglun*, Dez. 1936, 1-20) Der Abschnitt 2.2 in *Lun Dao* über die notwendig verwirklichten Möglichkeiten fehlt ganz. Formhaftigkeit bezeichnet er als immer verwirklichte Möglichkeit (Jin (1936b), 2 (1.2)). Die immer verwirklichten und die immer nicht verwirklichten Möglichkeiten werden nicht gesondert vorgestellt, so daß die Erstversion insgesamt um drei Abschnitte verkürzt ist.
[381] LD, 42 (2.2).

wirklichung selbst eine Möglichkeit ist, die verwirklicht sein muß.[382] Abstrahiert bedeutet es für den Verwirklichungsprozeß, daß jede Aktivität, Substantialität und Potentialität in einer logisch widerspruchsfreien Formhaftigkeit verwirklicht sein muß. Gleichzeitig zeigt Jin, daß es immer Verwirklichung geben wird, entweder im Prozeß oder als absolutes Ziel, auf das später eingegangen wird.

Weiterhin gibt es bei Jin die immer verwirklichten Möglichkeiten (*lao shi xianshi de keneng*).[383] Dieser Modus der Verwirklichung unterscheidet sich von dem vorhergehenden, da Jin ihn zeitlich gesehen als „zu keiner Zeit nicht verwirklichte“ Verwirklichung erklärt und nicht als eine Notwendigkeit definiert, wie zuvor die Verwirklichung der Formhaftigkeit. Er vergleicht diese Bedingung mit der des Satzes „Potentialität tritt aus und ein“, der logisch gesehen nicht notwendig ist, aber trotzdem zu jeder Zeit gilt.[384] Jin bezeichnet deswegen die nach dem zuletzt genannten Modus verwirklichten Möglichkeiten als arational apriorisch.[385] Das bedeutet, daß die immer verwirklichten Möglichkeiten unmittelbare Bedingung der Erfahrung sein müssen und daher den metaphysischen Rahmen im Sinne Jins dazu bieten. Sie sind die notwendige Bedingung im Hinblick auf die Erfahrung und bilden, wie Jin in „Tao, Nature and Man“ schreibt, die metaphysische Basis der Tatsachen.[386]

Ein weiterer Modus in der Verwirklichung von Möglichkeiten sind für Jin die niemals verwirklichten Möglichkeiten (*lao bu xianshi de keneng*). Sie stehen in Opposition zu den immer verwirklichten Möglichkeiten, so daß Jin ihre Nicht-Verwirklichung ebenfalls zeitlich versteht. Dazu gehören etwa „Zukunft“, „Nicht-Verwirklichung“, „Moment“ (*shidian*)[387] oder „Unendlichkeit“ (*wuliang*), die zwar auf der Ebene der Tatsachen niemals verwirklicht werden können, d.h. sie werden nicht unmittelbar erfahren. Trotzdem bleiben sie für Jin gemäß der Definition Möglichkeiten, da sie logisch widerspruchsfrei und theoretisch möglich sind.[388] Demnach würde ihre Verwirklichung dem relativen Verwirklichungsprozeß und den Bedingungen für Erfahrung zuwider verlaufen. Unter diesen Modus subsumiert Jin deswegen die Möglichkeiten, die noch nicht oder nicht mehr verwirklicht sind.[389] Die Möglichkeiten, die nicht verwirklicht werden können, gehören für Jin jedoch nicht zu diesem Modus von Möglichkeiten, da sie unmöglich sind und nicht

---

[382] LD, 43 (2.3).
[383] Von Jin ins Englische als „eternally realized possibilities“ übertragen (TNM, 640 f).
[384] Jin merkt an, daß der zeitliche Faktor in der Erklärung problematisch ist, da „Zeitlichkeit“ eine Möglichkeit darstellt (LD, 44 (2.5) u.a.; TNM, 640/641).
[385] LD, 43/44 (2.5). Formhaftigkeit ist zwar ebenfalls eine arational apriorische Möglichkeit, aber diese Beziehung läßt sich in bezug auf die arational apriorischen Möglichkeiten nicht umkehren.
[386] TNM, 647.
[387] Von Jin mit dem englischen Begriff „instant“ übersetzt (Jin (1931), 513) und als unendlich kurzer Zeitpunkt zu verstehen, wie Jin im fünften Kapitel von *Lun Dao* ausführt.
[388] LD, 44/45 (2.6), 49 (2.12).
[389] LD, 46 (2.9).

mehr als Möglichkeiten eingestuft werden können.[390] Die niemals verwirklichten Möglichkeiten gehören in den absoluten Bereich und zeigen die Grenzen des Verwirklichungsprozesses auf. Anscheinend hat Jin diesen Modus der Verwirklichung geschaffen, um hier den theoretischen Begriffen, die nicht in der Wirklichkeit zu zeigen sind, aber zum Denken über die Wirklichkeit gehören, einen Platz einzuräumen. So hebt er in seiner englischen Zusammenfassung von *Lun Dao* hervor, daß die Wichtigkeit der Möglichkeiten, die niemals verwirklicht sind, nicht im Verwirklichungsprozeß liegt. Sie sind als Begriffe im Bereich des Denkens grundlegend, um gedankliche Strukturen zu bilden.[391]

Unter den verwirklichten Möglichkeiten kann es nicht nur notwendig oder ständig verwirklichte Möglichkeiten geben, sonst gäbe es keine Veränderung.[392] Aus dem gleichen Grund können für Jin die nicht verwirklichten Möglichkeiten auch nicht alle immer nicht verwirklicht sein.[393] Deswegen führt er den Modus der „in Rotation verwirklichten Möglichkeiten“ (*lunzhuan xianshi de keneng*) ein, die er ins Englische mit dem Begriff „contingent possibilities“ übersetzt,[394] in dem auch das Moment der Zufälligkeit enthalten zu sein scheint. Der Wechsel vollzieht sich allgemein gesprochen zwischen verwirklichten und nicht verwirklichten Möglichkeiten. Dieser Modus der Verwirklichung ergibt sich für Jin aus der Prämisse des Ein- und Austretens von Potentialität und ist Grundlage der Veränderung. Ein Wechsel in der Verwirklichung der Möglichkeiten ist Ausdruck der Aktivität von Potentialität, wie etwa in dem oben angeführten Beispiel des Buches. Er gewährleistet das Fortwähren des Verwirklichungsprozesses.[395] Die kontingent verwirklichten Möglichkeiten ermöglichen die Vielfalt und Veränderlichkeit im Verwirklichungsprozeß, wie Jin später erklärt.[396]

Jin beschäftigt sich in den angeführten Modi der Verwirklichung lediglich mit verwirklichten Möglichkeiten als solchen, ohne Bezug auf eine bestimmte konkrete Ding- bzw. Ereigniswelt zu nehmen, da es ihm um den Rahmen der Erfahrung geht. Weiterhin legt er das logische Verhältnis der verwirklichten bzw. noch nicht verwirklichten Möglichkeiten zueinander, die er aus den apriorischen Prämissen, „Es kann keine Potentialität ohne Formhaftigkeit geben“ sowie „Es kann keine Formhaftigkeit ohne Potentialität geben“ und den zuvor als kontingent verwirklicht angegebenen Möglichkeiten ableitet, in einer Aufzählung von verwirk-

---

[390] LD, 45 (2.7).
[391] TNM, 647.
[392] LD, 46/47 (2.10).
[393] LD, 47 (2.11).
[394] TNM, 641. Außerdem erinnert der Begriff des ‘*lun*’ in ‘*lunzhuan*’ an die buddhistische Vorstellung des drehenden Rads, aus dem es als letztes Ziel auszutreten gilt (Southill, *A dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 445). Dazu später im Kapitel 2.4..
[395] LD, 49/50 (2.12).
[396] TNM, 645.

lichten Möglichkeiten aus. Diese Möglichkeiten lassen sich in zwei Gruppen einteilen, den zeitlich gefolgerten und den logisch geschlossenen Möglichkeiten.

Zunächst führt er die Möglichkeiten an, die sich unmittelbar aus der Zeitlichkeit der kontingent verwirklichten Möglichkeiten folgern lassen. Dazu gehört die Möglichkeit der Veränderung, die er als immer verwirklichte Möglichkeit bezeichnet und die Grundlage der arational apriorischen Welt ist.[397] Er führt „*Dao*“, „Formhaftigkeit“, „Möglichkeit“, „Verwirklichung“ und „Potentialität“ als Belege dafür an, daß Nicht-Veränderung ebenfalls eine verwirklichte Möglichkeit ist.[398] Sie verändern sich nicht, da sie vorhanden oder verwirklicht sind und können bei Jin deswegen als apriorisch gegebene Konstanten für den Verwirklichungsprozeß angesehen werden. Jin formuliert die Beziehung der kontingenten Verwirklichungen auf formal logisch anzusehende Weise, nach der die Verwirklichung der noch nicht verwirklichten Möglichkeiten vor der Verwirklichung der verwirklichten Möglichkeiten liegen muß.[399] So folgert er, daß es in der Verwirklichung der kontingent verwirklichten Möglichkeiten ein Nacheinander gibt.[400] Das bedeutet für ihn weiterhin, daß die Möglichkeit des Nacheinander, die er in die zwei Möglichkeiten von Vorher und Nachher (*xian/hou*)[401] zerlegt, eine verwirklichte Möglichkeit ist.[402]

Die kontingent verwirklichten Möglichkeiten sind nicht immer verwirklicht, so daß sie für Jin Anfang oder Ende (*shi*/*zhong*) haben müssen. In diesem Zusammenhang führt Jin auch Verwirklichungen von Möglichkeiten an, die entweder einen Anfang, aber kein Ende, oder ein Ende aber keinen Anfang haben. Zu letztem nennt Jin die Vergangenheit als Verwirklichung, die keinen Beginn hat, aber von einem bestimmten Zeitpunkt aus ein Ende hat.[403] Jin führt keine weiteren Beispiele an, doch erscheint eindeutig, daß die Zukunft eine Verwirklichung mit Anfang, aber ohne Ende ist. Vom Standpunkt des Induktionsproblems sind die von Jin genannten kontingent verwirklichten Möglichkeiten das eigentliche Problem im Erkenntnisprozeß. Darunter sind die Verwirklichungen, die einen Anfang und ein Ende haben, zu denen Jin die Möglichkeit von schon ausgestorbenen Tieren zählt,[404] die Grundlage der Erfahrung und des abgeleiteten Wissens. Die unendliche Vergangenheit oder/und in die Zukunft reichenden Verwirklichungen stellen das Problem der induktiven Schlüsse dar.

---

[397] LD, 50/51 (2.13).
[398] LD, 51 (2.14).
[399] LD, 52 (2.15).
[400] LD, 52/53 (2.16).
[401] Die Frage des Raumes bzw. der Örtlichkeit schließt er hingegen in der Aufzählung aus. Jin betont in dem angeführten Kapitel wiederholt (2.14/2.22), daß er sich nicht auf die Dingwelt bezieht, sondern auf die Welt des Soseins, die zunächst ausschließlich die Frage des Verhältnisses der verwirklichten Möglichkeiten zu enthalten scheinen.
[402] LD, 53 (2.17).
[403] LD, 54 (2.18).
[404] LD, 54 (2.18).

„Anfang“ und „Ende“ als verwirklichte Möglichkeiten ergeben sich schon daraus, daß Potentialität aus einigen Möglichkeiten austritt, um in andere wieder eintreten zu können.[405] Die Möglichkeiten von Anfang und Ende bilden einen festen Bestandteil des Verwirklichungsprozesses, denn nicht nur die noch nicht verwirklichten Möglichkeiten werden zu verwirklichten Möglichkeiten, sondern auch verwirklichte Möglichkeiten werden wieder entwirklicht. Ähnlich wie in dem oberen Verhältnis von verwirklichten und noch nicht verwirklichten Möglichkeiten, sind auch Anfang und Ende, in die Jin die einzelnen Verwirklichungen weiter zerlegt, in ein Nacheinander von verwirklichten und noch nicht verwirklichten Anfängen bzw. Enden angeordnet.[406] Aus dem einzelnen Nacheinander konstruiert Jin eine Art von formaler Regelmäßigkeit, in der das Nacheinander von Anfang und Ende seriell aufgefaßt ist.[407] Somit schafft er im unendlichen Verwirklichungsprozeß durch die kontingent verwirklichten Möglichkeiten eine Kontinuität. Jin setzt diese Regelmäßigkeit mit der Zeit gleich, die auch zu den Bedingungen des Verwirklichungsprozesses zählt. Das Aus- und Eintreten von Potentialität zeigt für ihn die Zeit, die unmittelbare arational apriorische Bedingung für Erfahrung ist.[408] Für Jin gibt es demnach in der Ver- und Entwirklichung der unterschiedlichen Möglichkeiten sowohl eine zeitliche Regelmäßigkeit als auch eine inhaltliche Regelmäßigkeit, die im weiteren behandelt wird.

Weiterhin geht Jin auf das parallele Verhältnis in der Verwirklichung der Möglichkeiten zueinander ein. Ihre Grundlage ist in der von Jin genannten Gleichzeitigkeit (*tongshi*) in der Verwirklichung von Möglichkeiten als weitere Bedingung der Verwirklichung zu sehen. Als Beispiel für eine logisch mögliche Gleichzeitigkeit zählt Jin „Formhaftigkeit“ und „Verwirklichung“ auf. Formhaftigkeit enthält immer Potentialität und ist immer verwirklicht, ebenso wie die Verwirklichung selbst immer verwirklicht sein muß.[409] Seine Argumentation begründet jedoch nicht die Gleichzeitigkeit im relativen Verwirklichungsprozeß. In der Verwirklichung im Prozeß gibt es für Jin Gleichzeitigkeit in der Entwirklichung von Möglichkeiten. Eben darauf basiert die Gleichzeitigkeit bei verwirklichten Möglichkeiten, die in Abhängigkeit zueinander stehen, wie etwa der Beginn einer Möglichkeit das Ende einer anderen Möglichkeit impliziert. Auch führt Jin eine Gleichzeitigkeit an, nach der die Verwirklichungen zwar gleichzeitig beginnen, aber nicht in Abhängigkeit zueinander enden.[410] Die Gleichzeitigkeit der Verwirklichung der Möglichkeiten

[405] LD, 55 (2.19).
[406] LD, 55 (2.20).
[407] LD, 55-57 (2.21).
[408] LD, 57/58 (2.22).
[409] LD, 59 (2.23).
[410] LD, 59 (2.24).

zeigt, daß die Kontinuität in der Wirklichkeit bei Jin nicht aus einer Serie, sondern aus mehreren nebeneinander verlaufenden Serien besteht.

Die anderen von Jin genannten parallelen Beziehungen seien im folgenden nur kurz angesprochen, da sie nicht von direkter Relevanz für Jins ontologische Antwort auf das Kausalitätsproblem sind. Mit dem Begriff der strukturellen Gleichzeitigkeit (*jundeng*) meint Jin, daß die gleichzeitige Verwirklichung oder Entwirklichung einer anderen Möglichkeit durch die Verwirklichung einer Möglichkeit logisch implizit sein kann.[411] Die strukturelle Gleichzeitigkeit bezieht sich für Jin auf das Verhältnis der immer verwirklichten Möglichkeiten, die die nicht ständig verwirklichten Möglichkeiten in der Weise enthalten, als daß sie aus ihnen deduziert werden können. Aus einer bestimmten Verwirklichung x läßt sich demnach die Formhaftigkeit deduzieren.[412] Damit belegt er, daß die ständig verwirklichten Möglichkeiten die Grundlage aller kontingent verwirklichten Möglichkeiten sind.

Die Möglichkeiten von „großer (Extension)“ und „kleiner (Extension)“ (*da*/*xiao*) sind als logisches Verhältnis nicht mit der Dingwelt zu verwechseln, da Jin auf die unterschiedliche Extension zweier verwirklichter Möglichkeiten referiert.[413] Auch hier stellt Jin die immer verwirklichten Möglichkeiten, die eine weitreichendere Extension haben, als Grundlage der kontingent verwirklichten Möglichkeiten dar, die weniger weitreichend sind. Die Äquivalenz (*xiangdeng*)[414] von Möglichkeiten ist bei Jin sowohl in ihrer Definition als auch in ihrer Extension der Klasse gegeben. Er nennt das Beispiel der Verwirklichung von „Formhaftigkeit“, die er als äquivalent zu der Verwirklichung der „Verwirklichung“ bezeichnet. Er begründet die Äquivalenz auf der Metaebene, wenn er Formhaftigkeit als alle Möglichkeiten enthaltende Möglichkeit anführt und die Verwirklichung der Verwirklichung als Möglichkeit die Verwirklichung von „Formhaftigkeit“ deutet.[415]

Der Rahmen, den die vier Modi von Verwirklichung vorgeben, und die Bedingungen des Verhältnisses von Möglichkeiten faßt Jin in seinem Begriff der Welt des Soseins (*benran shijie*) zusammen, die er als die ständig verwirklichte Mög-

---

[411] LD, 60/61 (2.25/2.26). Der Begriff ist im westlichen Kontext nicht eindeutig zu bestimmen. Jin merkt an, daß er in diesem Zusammenhang nicht von der Implikation von Wahrheitswerten (*zhenzhi yunhan*) spricht, die er als Paradox umgehen möchte. Ein Beispiel für dieses Verhältnis gibt er in den Sätzen „Wenn *jia* eine verwirklichte Möglichkeit ist, dann ist *yi* eine verwirklichte Möglichkeit“ oder „Die Verwirklichung der Möglichkeit *yi* kann aus der Verwirklichung von *jia* erschlossen werden.“ (LD, 60 (2.25)). Die Gleichzeitigkeit ist zwar gegeben, aber sie ist logisch strukturell begründet, so daß hier der Begriff der strukturellen Gleichzeitigkeit für „*jundeng*“ eingeführt wurde.

[412] LD, 62 (2.27).

[413] Die Angabe von „groß“ und „klein“ als verwirklichte Möglichkeiten läßt sich vielleicht besser als weitreichender und weniger weitreichend oder grundlegend verstehen. Jin schreibt dazu: „So sind die immer verwirklichten Möglichkeiten selbstverständlich größer als die nicht immer verwirklichten und dann verwirklichten Möglichkeiten und die nicht immer verwirklichten und dann verwirklichten Möglichkeiten kleiner als die immer verwirklichten Möglichkeiten (LD, 63 (2.28)).

[414] Jin hatte die Äquivalenz in seiner Logik schon anhand der aus der Mengentheorie stammenden Venn-Diagramme vorgestellt (Lj, 101ff.)

[415] LD, 63/64 (2.29).

lichkeit der Verwirklichung definiert. Zuvor hatte er die Verwirklichung als verwirklichte Möglichkeit ohne Anfang und Ende, d.h. zu beiden Seiten unendlich, definiert. Darüber hinaus hatte er die Verwirklichung der Möglichkeit der Verwirklichung als Prozeß mit zeitlicher Regelmäßigkeit bezeichnet.[416] Sie umfaßt alle schon verwirklichten Möglichkeiten sowie alle anderen zu jeder weiteren Zeit verwirklichten Möglichkeiten. Der zeitliche Aspekt weist darauf hin, daß es sich um die relative Ebene der Verwirklichungen handelt.

Zusammenfassend nennt Jin vier Sätze als Bedingung für die Welt des Soseins: Neben dem Satz „Potentialität tritt aus und ein“ gelten die Sätze „Außer der Formhaftigkeit gibt es noch andere zu verwirklichende Möglichkeiten“ (2.8), „Nicht alle verwirklichten Möglichkeiten sind immer verwirklicht“ (2.10) und „Nicht alle nicht-verwirklichten Möglichkeiten sind immer nicht verwirklicht“ (2.11). Sie sind bei Jin als Fundamente für Pluralität und Veränderung einzustufen. Die Sätze können im Hinblick auf die Erfahrung nicht falsch sein, da sie ihre Grundlage bilden.[417] Weiterhin sind die von Jin aufgezählten verwirklichten Möglichkeiten zu nennen, die, abgesehen von der Verwirklichung, sich aus der kontingenten Verwirklichung ergeben und deswegen als Grundlage der Erfahrung und des Verwirklichungsprozesses anzusehen sind. Dies sind die als immer verwirklicht anzusehenden Möglichkeiten der Veränderung, der Konstanz, des Nacheinander, von Anfang und Ende, der Zeit, der Gleichzeitigkeit, von großer und kleiner Extension sowie der Äquivalenz.

Während formal gesehen die Verwirklichung der Möglichkeit der Verwirklichung mit der Verwirklichung der Formhaftigkeit äquivalent ist, scheint die Welt des Soseins, die Jin als immer verwirklichte „Verwirklichung“ bezeichnet, der Inhalt der Möglichkeit der Verwirklichung zu sein. Die Welt des Soseins umfaßt für Jin die Gesamtheit aller vergangenen und zu jeder Zeit verwirklichten Möglichkeiten.[418] Jin hält die Welt des Soseins sehr allgemein, ohne direkten Bezug auf die schon erfahrene konkrete Dingwelt. Er schreibt:

> Die Welt des Soseins ist vielleicht nur eine solche Welt, die aus Atomen und Elektronen besteht und nicht eine Welt, mit der man in der Wahrnehmungserfahrung in Berührung kommen kann. Vielleicht ist es schon sehr früh eine Welt gewesen, mit der man in der Wahrnehmungserfahrung in Berührung kommen konnte. Vielleicht ist es überhaupt weder die erste Art von Welt und auch nicht die letzte Art von Welt. Jedoch gibt es innerhalb der Welt des Soseins [sicherlich] Veränderung, Zeit, Nacheinander, weitreichend/weniger weitreichend,[419] außer dem in diesem Abschnitt Gesagten ist weiteres an-

[416] LD, 57 (2.21).
[417] LD, 64/65 (2.30).
[418] LD, 64 (2.30).
[419] Hier kann davon ausgegangen werden, daß die Liste der Bedingungen nicht vollständig ist und die im oberen Absatz angegebenen Bedingungen hinzugefügt werden müssen, da Jin im gleichen Zu-

> scheinend nicht leicht zu sagen. Die Welt des Soseins ist eine arational apriorische Welt. Das heißt nicht, daß wir das Wissen, das wir über sie haben, schon vor der Erfahrung haben (*xian jingyan er you de*). Es heißt, daß wir nur eine erfahrbare Welt benötigen, um anzuerkennen, daß es eine solche soseiende, kontingent verwirklichte, metabolische (*xinchen daixie*)[420] Welt gibt.[421]

In dem Zitat zeigt sich, daß die Welt des Soseins allen möglichen erfahrbaren Welten zugrunde liegt. Sie ist keine Welt a priori im Sinne einer von den Kategorien des Denkens schon festgelegten Welt. Vielmehr argumentiert Jin von einer als gegeben und soseiend angenommenen Welt, zu der auch das erkennende Subjekt gehört, so daß sie zumindest die von Jin aufgezählten Bedingungen enthalten muß, um sie erfahrbar zu machen. Analog zu der Metabolie in der Biologie ist die Welt des Soseins als eine Welt zu deuten, die gerichtet auf ein absolutes Ziel, das Jin im achten Kapitel beschreibt, verschiedene Entwicklungsphasen durchläuft.

Sie erfüllt für Jin jedoch nicht die Notwendigkeit von *Dao* in der Verbindung von Formhaftigkeit und Potentialität, da *Dao* nicht die Welt des Soseins sein muß.[422] Demnach erfüllt *Dao* die Bedingungen zur Möglichkeit von Seiendem, aber nicht notwendig die Bedingungen der Erfahrung bzw. dieser Art von Erfahrung. *Dao* scheint bei Jin nicht auf die Ebene des relativen Verwirklichungsprozesses festgelegt, und so weist er schon auf die zweite Seite von *Dao* hin.

---

sammenhang auf der vorhergehenden Seite die Aufzählung nach „weitreichend/weniger weitreichend“ offen läßt (LD, 64 (2.30)).

[420] Jin verwendet mit der Metabolie einen Begriff aus der Biologie, der sich auf das veränderliche Element im Organismus bezieht und auf dem Stoffwechsel beruht. Gleichzeitig bedeutet Metabolie auch die Gestaltenveränderung bei Insekten während der Embryonalzeit (Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion. 1990. *Das Fremdwörterbuch*. *Duden*. Bd. 5. Mannheim: Dudenverlag, 495)

[421] LD, 65 (2.30).

[422] LD, 64 (2.30).

2.2 Die Verwirklichung von Individuen in der arational apriorischen Welt

Formhaftigkeit und Potentialität sind die Bedingungen von Wirklichkeit, über die nicht konkret gesprochen werden kann und die auch nicht in Aussagen über Tatsachen ausgedrückt werden können, da sie die Möglichkeit von Seiendem sind und noch nicht die Bedingungen der Erfahrungen darstellen. Auch mit seiner Schilderung der Bedingungen und Modi in der Verwirklichung von Möglichkeiten bewegt Jin sich noch auf einer abstrakten allgemeinen Ebene, denn sie bieten noch keine hinreichende Bedingung für die konkrete Tatsache. Er schreibt in seiner späteren Selbstkritik, daß er in den Möglichkeiten das Allgemeine (*yiban*) vorgeben wollte, das vom Individuellen (*gebie*) getrennt zu betrachten sei. Er wollte mit ihrer Hilfe ein zeitlich unendliches Universum darstellen, das unabhängig von der verwirklichten Welt besteht.[423] Der Begriff der Möglichkeit ist demnach nicht auf die relative Welt beschränkt. Im Gegensatz zu den begrifflich festgelegten universalen Eigenschaften hatte Jin ihre Zahl als unendlich bezeichnet.

Mit der Verwirklichung der Individuen in der arational apriorischen Welt des Soseins (*benran*) zeigt Jin die konkreten Bedingungen von Erfahrung auf. Sie steht im Gegensatz zu den beiden epistemologischen Ebenen der Natur (*ziran*) und der Tatsache (*shishi*), auf denen ein bestimmtes Individuum wahrgenommen und klassifiziert wird. Die Individuen in bezug auf die Erfahrung definiert Jin als Objekte, die „mit den Augen zu sehen und den Ohren zu hören sind".[424] Zu den Individuen rechnet er, neben dem Menschen, die „Zehntausend Dinge", beseelt und unbeseelt. Auf den beiden epistemologischen Ebenen mit Sichtweise (*youguan*) werden die Individuen zu Objekten von verschiedenen Sichtweisen bzw. einer Sichtweise überhaupt. Das Individuum als Objekt erhält in der Wahrnehmung eine vom Subjekt abhängige Betrachtungsweise, die subjektiv, privat oder objektiv, öffentlich sein kann. Es wird dann weiter durch die Ideen und Begriffe in der Induktion kategorisiert und als Tatsache beschrieben, wie oben bereits ausgeführt. Wenn das Individuum Objekt einer Sichtweise wird, dann ist es für Jin relativ.[425] „Relativ" ist folglich als zum wahrnehmenden oder denkenden Subjekt relativ zu verstehen. In der arational apriorischen Welt des Soseins, in *Lun Dao*, gibt es keine Sichtweise (*wuguan*). Die Individuen, die Jin im Rahmen der Welt des Soseins beschreibt, sind nicht Objekt von Sichtweisen, da sie nicht in Relation zu einem Subjekt stehen.[426] Das heißt, sie bleiben ungesichtet und treten so in keine ausgezeichnete Existenz.

---

[423] Jin (1958), 189.
[424] LD, 73 (3.8).
[425] Zsl, 473 (4).
[426] Zsl, 483 (2).

Die Welt des Soseins ist jedoch nicht mit einer fiktiven Welt „hinter“ den Erscheinungen, den Dingen an sich, zu verwechseln. Jin geht, wie erwähnt, von der Existenz der äußeren Dinge aus, die auf unterschiedliche Weise wahrgenommen, d.h., Objekt unterschiedlicher Sichtweisen werden können. Ihnen kommen jedoch bestimmte allgemeine Bedingungen zu, die nicht vom Wahrnehmenden erzeugt werden. Diese von einer bestimmten Sichtweise unbeeinflußten Bedingungen stellt Jin in seiner Beschreibung der Welt des Soseins dar. Ebenso wie er annimmt, daß eine Art von Regelmäßigkeit unabhängig vom Wahrnehmenden bestehen muß, damit die Welt erfahrbar ist, geht er somit davon aus, daß auch die Individuen vom Subjekt unabhängige Bedingungen als Grundlage der Erfahrung in sich haben. Denn die Verwirklichungen, die noch kein Objekt von Sichtweisen sind, sind ursprünglich konkret, individuell, besonders, verfügen über Raum und Zeit, die wiederum plaziert sind. Auch unterscheiden sich die Verwirklichungen ursprünglich voneinander und stehen in den logischen Verhältnissen zueinander, die Jin formulierte.[427] Dabei bezieht er das wahrnehmende oder denkende Subjekt und die Objekte gleichermaßen in die Welt des Soseins ein. Für Jin bildet die Welt des Soseins den gemeinsamen Bezugspunkt aller Wahrnehmungsklassen. Sie bietet die allen Wahrnehmungsgruppen gemeinsamen allgemeinsten Bedingungen. Dies wurde oben bereits in Jins Beispiel des „roten Dings“ dargelegt, das die unterschiedlichen Wahrnehmungsklassen gleichermaßen „wahrnehmen“ und das einen gemeinsamen Ursprung in der Welt des Soseins hat.

Der Gliederung von *Lun Dao* folgend, werden zunächst die statischen Faktoren der Welt des Soseins dargestellt. Es geht darum, wie sich ein Individuum konstituiert, d.h., er führt die Bedingungen aus, unter denen eine Individuation bzw. eine Individualisierung, wie Jin es nennt, erfolgt. Er erörtert die besonderen raum-zeitlichen Umstände, die zur Partikularisierung des Individuums führen und es zum konkreten Objekt der Erfahrung werden lassen, das allen Wahrnehmungsklassen gemeinsam ist. Dabei ist wichtig zu bedenken, daß er unter dem Begriff des Individuums sowohl Dinge als auch Ereignisse subsumiert.[428] Schließlich ist von Bedeutung für die Individuen und ihr Verhältnis, welche Möglichkeiten zu universalen Eigenschaften verwirklicht sind und in welcher Relation er sie zueinander setzt. Sie geben Aufschluß über die Bedingungen der Ordnung der arational apriorischen Welt des Soseins, die Grundlage der Meta-Regelmäßigkeit und Teil von Jins Antwort auf das Kausalitätsproblem sind.

[427] Zsl, 247 (5).
[428] LD, 133 (5.25).

2.2.1 Konkretisierung und Individualisierung der Verwirklichungen

Jin nennt zunächst zwei Prinzipien der Verwirklichung von Möglichkeiten, die er mit den Begriffen von Konkretisierung und Individualisierung verbindet. Das erste bezeichnet er mit dem umschreibenden Ausdruck „zusammen auftreten und nicht in Konflikt treten“ (*bingxing bu bei*). Mit dem Ausdruck „zusammen auftreten“ meint er, daß immer mehrere Möglichkeiten sowohl nacheinander als auch gleichzeitig verwirklicht sein müssen. Er führt zum Beweis drei mögliche Gegenannahmen an, die er widerlegt. Im ersten Schritt nimmt er an, daß die gesamte Potentialität nur einer Möglichkeit zukommt. Dies ist unmöglich, da dann weder die für jede Verwirklichung notwendigen Möglichkeiten „Formhaftigkeit“ und „Verwirklichung“ noch die Möglichkeiten von Raum und Zeit sowie andere Bedingungen der Welt des Soseins gleichzeitig verwirklicht werden können. Es muß wechselnde Verwirklichungen geben, da die Möglichkeit der Veränderung, die, wie gesehen, ebenfalls eine Bedingung dieser Welt ist, auch verwirklicht sein muß. Zweitens führt Jin aus, daß die Annahme, daß alle Möglichkeiten gleichzeitig, ohne Wechsel, verwirklicht sind, ebenfalls widersprüchlich ist. Diese würde die Möglichkeit der Veränderung entwirklichen. Tatsächlich können deswegen nicht alle Möglichkeiten gleichzeitig verwirklicht sein. Als drittes behauptet er, daß es widersprüchlich ist, wenn jeweils nur eine Möglichkeit nacheinander verwirklicht würde, da gleichzeitig zumindest immer die Möglichkeiten von Vorzeitigkeit und Nachzeitigkeit verwirklicht sein müssen.[429]

Jin erklärt das Prinzip, das er in „Tao, Nature and Man“ englisch als „principle of consistency“ (Prinzip der Konsistenz) übersetzt, im Hinblick auf *Dao*, gemäß dem die Verwirklichungen zueinander nicht logisch widersprüchlich sein dürfen und im Einklang mit *Dao* stehen müssen. Zusammfassend schließt Jin hiermit in der Verwirklichung den Widerspruch auf dreifache Weise aus: die Möglichkeiten bzw. Verwirklichungen dürfen nicht in sich, zueinander und zu *Dao* widersprüchlich sein. Es fällt auf, daß in diesem Zusammenhang *Dao* und nicht der Formhaftigkeit die übergreifende Rolle in der Logik zukommt. *Dao* erscheint in diesem Zusammenhang nicht mehr vage. Jin nennt das Verbot der logischen Widersprüchlichkeit eine negative Definition des Prinzips der Konsistenz, vermutlich gemäß seiner Einteilung in formal logische, d.h. rational apriorische, und inhaltliche, arational apriorische Gesichtspunkte.

Zu dem letztgenannten gehört seine Betrachtung des Prinzips, welche sich auf den Inhalt der Verwirklichung bezieht, und Fragen der Regelmäßigkeit im Hinblick auf das Induktionsproblem betrifft. Danach dürfen spätere Verwirklichungen zu gegenwärtigen oder vorherigen Verwirklichungen ebenso wie gleichzeitige

[429] LD, 66 (3.1).

Verwirklichungen zueinander inhaltlich nicht in Konflikt treten und müssen kohärent sein. Auch die wechselnden oder zufällig erscheinenden Verwirklichungen werden von dem Prinzip bestimmt. Jin postuliert, wie schon in seiner Erkenntnistheorie, daß die Welt des Soseins nicht vollkommen ohne Ordnung und deswegen in einem gewissen Maß rational einzusehen ist. Danach gilt für die Tatsachen, daß diese immer kohärent (*xiangrong*) und widerspruchsfrei sein müssen. Die Ordnung entspreche, wie er betont, jedoch nicht den persönlichen Erwartungen und Ansprüchen des Subjekts. Für ihn resultiert daraus, daß die Welt einer Art Regelmäßigkeit unterliegt, deren Inhalt jedoch nicht vorgegeben ist, so daß zumeist eine Uniformität der Natur angenommen wird.[430]

Im späteren „Tao, Nature and Man“ unterteilt Jin dieses arational apriorisch definierte Prinzip der Konsistenz nicht so eindeutig in logisch formale und inhaltliche Aspekte wie in *Lun Dao*. Er erklärt, daß das Prinzip jegliche Widersprüchlichkeit ausschließt und fügt hinzu, daß es Richtungen und Tendenzen vorgebe.[431] Mit dem Prinzip der Konsistenz legitimiert er indirekt erneut, was er in *Zhishi lun* andeutet, daß das Induktionsprinzip nicht ungültig werden kann. Wenn Verwirklichungen einer gewissen Richtung folgen bzw. für die Welt des Soseins ein gewisses Maß an Ordnung angenommen wird, werden die folgenden Verwirklichungen nicht vollkommen entgegen dem vorher Erfahrenen oder Gedachten sein. Jin bezeichnet das Prinzip als arational apriorisch und als eine Wahrheit der Welt des Soseins, die nicht notwendig für das Seiende, wohl aber für die Erfahrung gilt.[432]

Ein weiteres Prinzip der Verwirklichungen formuliert Jin in dem Ausdruck „zusammen auftreten und nicht verschwendend zueinander sein“ (*bingxing bu fei*). Er setzt es in etwa gleich mit Vorstellungen wie „Nature follows the line of the least resistence“ oder „Cosmic laziness“, betont jedoch, daß sie von den menschlichen Empfindungen gefärbt seien, anstatt von dem Verhältnis von Potentialität und Möglichkeit auszugehen. Dieses zweite Prinzip bezeichnet er in seinem späteren Aufsatz englisch als „principle of economy“ (im folgenden als Prinzip der Ökonomie übersetzt).[433] Jin führt die Leser von *Lun Dao* bildlich an die Definition des Prinzips heran:

> Die meisten zusammen auftretenden Möglichkeiten sind voneinander unabhängig. Sie können an sich gesehen nicht miteinander verbunden sein. Anhand von „Rot“ und „Rechteckig“ gesprochen, ist Rot nicht rechteckig und Rechteckig ist auch nicht rot. Wenn nun, da sie in bezug auf die Möglichkeiten nichts miteinander zu tun haben, die „Potentialitäten“, die sich in die

[430] LD, 66/67 (3.1).
[431] TNM, 649/650.
[432] LD, 67/68 (3.1).
[433] TNM, 653/654.

> Möglichkeiten hineinlegen (*taojin*), ebenfalls nichts miteinander zu tun haben, dann heißt dies, daß „Potentialität“, die sich in „Viereckigkeit“ hineinlegt, bestimmt nicht „Potentialität“ ist, die sich in „Röte“ hineinlegt und „Potentialität“, die sich in „Röte“ hineinlegt, bestimmt nicht „Potentialität“ ist, die sich in „Viereckigkeit“ hineinlegt, denn das wäre verschwendend. Wenn „Potentialität“, die sich in „Röte“ hineinlegt, niemals „Potentialität“ ist, die sich in „Gelb“ hineinlegt und „Potentialität“, die sich in „Gelb“ hineinlegt auch niemals „Potentialität“ ist, die sich in „Röte“ hineinlegt, wäre dies auch verschwendend. Es gibt nur eine Methode, die nicht verschwendend ist. Nach dieser Methode legt sich eine identische (*tongyi*) „Potentialität“ zur gleichen Zeit in möglichst viele miteinander kohärente Möglichkeiten hin, zu unterschiedlichen Zeiten in möglichst viele sich nicht gegenseitig enthaltenden Möglichkeiten. [...] Wenngleich uns das veranlaßt, anzuerkennen, daß die Verwirklichungen, die nicht zusammen auftreten, verschwendend sind, müssen wir nicht anerkennen, daß sie, wenn sie zusammen auftreten, nicht verschwendend sind, wir müssen auch nicht anerkennen, daß in einer Reihenfolge (*chengxu*) gemeinsamen Auftretens eine identische „Potentialität“ in unterschiedliche Möglichkeiten hineingelegt sein muß.[434]

In diesem Zitat zeigt sich wieder, wie schwierig es ist, Jins vereinfachende bildliche Beschreibungen, die zunächst sofort einzuleuchten scheint, auf eine abstrakte Ebene zu bringen. Er bedient sich wieder des problematischen Bildes einer quantitativen Potentialität, um das Prinzip der Ökonomie zu vermitteln. Jin streicht indirekt noch einmal die Eigenschaftslosigkeit von „Potentialität“ durch seine Schreibweise heraus, die Möglichkeiten verwirklicht, aber nicht an die differenten Möglichkeiten gebunden oder von ihnen bestimmt wird. Potentialität kann deswegen mehrere Möglichkeiten zu einer Zeit verwirklichen und von einer Möglichkeit in eine andere überwechseln. Er zeigt in dem Zitat, daß erst durch die identitätsstiftende Potentialität mehrere differente Möglichkeiten zu einer individuellen Einheit verbunden werden können. Außerdem ermöglicht sie, daß die Möglichkeiten im Wechsel verwirklicht werden, so daß weder das Maß an Möglichkeiten in der Wirklichkeit endlich ist, noch die Möglichkeiten zur Verwirklichung auf bestimmte Zeit ausgeschöpft werden. Anders würde die Wirklichkeit im Verwirklichungsprozeß an Pluralität verlieren, da Jin Potentialität zuvor als begrenzt umschrieben hatte. Wie im vorhergehenden Prinzip ist das „zusammen Auftreten“ sowohl gleichzeitig als auch seriell aufzufassen. Die gleichzeitige Verbindung von mehreren Möglichkeiten zu einer Einheit erlaubt es, daß Potentialität gleichzeitig mehrere individuelle Einheiten kohärenter Möglichkeiten verwirklicht.[435] Um in Jins Beispiel zu bleiben, kann danach etwas, das rot ist, auch viereckig sein. In einer Serie können unterschiedliche Möglichkeiten abwechselnd verwirklicht werden, so daß es selbst bei einer gleichbleibenden Zahl von Möglichkeiten inhaltli-

[434] LD, 68/69 (3.2).
[435] LD, 68/69 (3.2).

che Veränderungen geben kann. Etwas Gelbes kann etwa rot werden. Mit dem Prinzip der Ökonomie gibt Jin vor, daß mehrere Möglichkeit gebündelt zu einem Individuum mit einer identitätsstiftenden Potentialität verwirklicht werden. In der Zusammensetzung zu gleichzeitigen oder seriellen Einheiten von verwirklichten Möglichkeiten gewährleistet er mit der vorhandenen Potentialität ein hohes Maß an Individualität und Pluralität in der Wirklichkeit.

Der Schluß des Zitats zeigt, daß er das Prinzip der Ökonomie nicht als ein absolut zu befolgendes Prinzip betrachtet, indem er mögliche „Verschwendungen" in der gemeinsamen Verwirklichung von Möglichkeiten einräumt, die er jedoch nicht weiter erläutert. Jin begnügt sich damit, die Verschwendungen aufzuzeigen, da er es, wie er schreibt, als unmöglich ansieht, ein bestimmtes Maß festzulegen.[436] Vorzustellen sei etwa nach dem zuerst im Zitat beschriebenen Fall, daß gleiche Möglichkeiten in unterschiedlichen Individuen zugleich verwirklicht sind oder in der Zusammensetzung allgemeiner Möglichkeiten gleichartige Individuen gleichzeitig verwirklicht sind. Mit dieser Beschränkung des Prinzips verhindert er die äußerste Differenzierung der verwirklichten Individuen und erlaubt, daß es in der Wirklichkeit gleichzeitig mehrere Individuen gibt, die zu einer Klasse gehören und begrifflich gleich definiert sind.

Die zweite Form der Verschwendung, die er im Zitat zuletzt einräumt, tritt auf, wenn seriell eine bestimmte Zusammensetzung von Möglichkeiten durch die eine identitätsstiftende „Potentialität" gleich bleibt und somit das gleiche Individuum kontinuierlich verwirklicht wird. Dadurch trägt er der Kontinuität in der Wirklichkeit Rechnung und wendet sich gegen eine totale Veränderung. Kontinuierliche und gleichartige Individuen sind in der Wirklichkeit notwendig, um sie erfahrbar zu machen. Sie belegen Jins Postulat, daß die Welt des Soseins über ein gewisses Maß an Ordnung und Regelmäßigkeit verfügen muß. Konstanz und Veränderung hatte er zuvor als verwirklichte Möglichkeiten etabliert.

Die zusammengesetzten Möglichkeiten unterscheidet Jin formal gemäß ihrem Grad der Differenzierung in einzelne Phasen von Konkretisierung, Individualisierung und Partikularisierung. Die Konkretisierung (*juti hua*) des Verwirklichten ist bei ihm dann gegeben, wenn mehrere Möglichkeiten in Verbindung mit „einer identischen Potentialität" (*tongyi de neng*) treten. In bezug auf die Erkenntnis nennt Jin zwei Seiten des Konkretums:

> (1) seine Gestalt kann mit Hilfe mehrerer Prädikate[437] abgebildet werden.
> (2) Unabhängig davon, wieviele Prädikate angeführt werden, um seine Gestalt abzubilden, hat es immer jene Seite, die von den Prädikaten nicht er-

[436] LD, 69 (3.2).
[437] Den technischen Begriff Prädikat (*weici*) definiert Jin in seinem Logikbuch im Sinne von Eigenschaften und Beziehungen eines Individuums (vgl. Lj, S. 179).

> schöpft werden kann. [...] Wenn das Ding des Konkretums nicht dieses letzte Element hätte, dann könnten wir sagen, daß es nur eine große Ansammlung von universalen Eigenschaften oder eine große Ansammlung von Qualitäten oder eine große Ansammlung von relationalen Eigenschaften (*guanxi zhi*) ist. Da das Konkretum jedoch dieses letzte Element enthält, ist es nicht nur eine große Ansammlung von universalen Eigenschaften oder eine große Ansammlung von Qualitäten oder eine große Ansammlung von relationalen Eigenschaften. Es hat eine Seite, die durch die Erfahrung nicht zu berühren ist und diese Seite ist, was normalerweise mit „Wesen" (*zhi*), „*ti*",[438] „Noumenon" (*benti*)[439] oder „Essentia" (*benzhi*)[440] bezeichnet wird. Die „pluralen Möglichkeiten" (*duoshu keneng*), von denen in diesem Abschnitt die Rede ist, sind die Seite, die mit Prädikaten abgebildet (*mozhuang*)[441] werden kann. „Die eine identische „Potentialität"" bilden genau die Seite, die nicht mit Prädikaten erschöpft oder erreicht werden kann.[442]

Diesem Zitat folgend bilden die verwirklichten Möglichkeiten den begrifflich zu abstrahierenden Aspekt eines Konkretums. Die „eine identische „Potentialität"" stellt das identitätsstiftende Element des Konkretums dar, dessen Eigenschaften sie nicht annimmt, so daß sie unaussprechlich bleibt. Danach ist das Konkretum als verwirklichte Möglichkeit eine Einheit von verwirklichten Möglichkeiten, die auf der nicht bestimmbaren „Potentialität" gründet. Hier führt Jin den von ihm ausgeführten Aspekt der Substantialität von „Potentialität" vor, durch die die Möglichkeiten in der Verwirklichung zu einer Einheit zusammengefügt sind und Substantialität erhalten.

Jin weist darauf hin, daß er nicht die (umgangssprachlich) konkreten Dinge auf der Ebene der Tatsachen beschreiben wollte. Als Beispiele für das Konkretum als verwirklichte Möglichkeit führt er vielmehr abstrakte Vorstellungen wie *Dao* und die Welt des Soseins an. Im letzten Kapitel fügt er noch das Universum, das Grenzenlose und das Höchste Äußerste hinzu.[443] Im Fall des konkreten *Dao* ist eine Pluralität der Möglichkeiten in „Formhaftigkeit" sowie „Verwirklichung" gegeben, die durch eine identische „Potentialität" vereint sind. Er spricht in diesem Zusammenhang von der einen Seite von *Dao* in seiner Vielheit. Die Konkretheit von *Dao* bezeichnet er als notwendig, da sich die gesamte „Potentialität" innerhalb der

---

[438] Der aus der chinesischen Tradition stammende Begriff „*ti*" wurde hier unübersetzt gelassen, da es sich hier lediglich um eine Aufzählung Jins von möglichen Begriffen aus der westlichen und chinesischen Tradition mit ähnlicher Bedeutung handelt. Der traditionelle Begriff „*ti*" ist in der Bedeutung nicht mit dem von Jin im achten Kapitel verwendeten Begriff gleichzusetzen, so daß die Übersetzung hier nicht angeführt wurde.

[439] Von Jin selbst so übersetzt vgl. Jin (1930), S. 242.

[440] Das Wort „*benzhi*" ist dem buddhistischen Vokabular entnommen, wurde aber zu der Zeit ebenfalls für den westlichen Begriff „essentia" verwendet (vgl. Fang Bingqing. *Zhexue cidian*, 1926).

[441] Das Abbilden (*mozhuang*) bzw. das Abbild ist ein technischer Begriff, vermutlich angelehnt an Russell, den Jin in seiner Erkenntnistheorie ausführlich beschrieben hat. Er bezieht sich auf das Abbilden von Gegebenem mittels der Begriffe und Ideen (vgl. bes. Zsl, Kap. 7).

[442] LD, 69/70 (3.4).

[443] LD, 219 (8.20).

Formhaftigkeit befinde, so daß es eine identische „Potentialität“ sein müsse, wie er später begründet.[444] Jin betont damit stärker den Charakter der substantiellen Einheit des Konkretums als die Pluralität seiner Möglichkeiten. Im Falle von *Dao* wäre das Argument der Pluralität etwas hergeholt, da danach jede verwirklichte Möglichkeit schon aufgrund der Tatsache vielfältig wäre, daß sie zusammen mit der Möglichkeit der Verwirklichung verwirklicht sein müßte. Zu den in der Welt des Soseins enthaltenen vielfältigen verwirklichten Möglichkeiten, die alle über eine identische Potentialität verfügen, zählt er u.a. „Formhaftigkeit“, „Verwirklichung“, „Zeit“ und „Veränderung“. Die Konkretheit der Welt des Soseins bezeichnet er als soseiend.[445] Das bedeutet, daß sie von arational apriorischen Faktoren bedingt ist, so daß sich diese Aussage, wie im Fall der Konkretheit von *Dao*, aus Jins Charakterisierung der Welt des Soseins ableitet.

Jin bringt die Konkretisierung besonders mit dem erstgenannten Prinzip der Konsistenz der Verwirklichungen in Verbindung. Die Konkretisierung bewirkt, so Jin, daß die Verwirklichungen in ihrem gemeinsamen Auftreten nicht in Konflikt miteinander treten. Ursprünglich nicht in Relation stehende Möglichkeiten werden in der Konkretisierung ohne Konflikt miteinander verbunden. Gleichzeitig nicht miteinander zu verbindende Möglichkeiten werden dann zu unterschiedlichen Zeiten ohne Konflikt in Relation gesetzt.[446] Das bedeutet, daß für Jin innerhalb des Konkretums keine Widersprüche auftreten können, da es ein abgeschlossenes Ganzes ist.

Auf der Konkretisierung beruht die nächste Stufe, die Individualisierung (*getihua*) von Verwirklichungen zum Individuum (*geti*). In der Definition vom Individuum geht es Jin um das Indiviuum als verwirklichte Möglichkeit und noch nicht um Individuen, die an bestimmte raum-zeitliche Verhältnisse gebunden sind.[447] Er definiert die Individualisierung als Zerlegung (*fenjiehua*) und Pluralisierung (*duoshuhua*) des Konkretums:

> Die Vorbedingung für die Individualisierung ist die Konkretisierung. Das bedeutet, daß erst nach der Konkretisierung eine Individualisierung stattfinden kann. Ohne Einheit (*ti*) gibt es kein „Einzelnes“ (*ge*), so daß die Einheit (*ti*) des Individuums (*ge-ti*) die Einheit (*ti*) ist, die das Konkretum (*ju-ti*) ihm gibt. [...] Da das Individuum immer schon Konkretum ist, hat es auch alle Bedingungen des Konkretums; [...] aber daneben hat es einen anderen Umstand, und dieser Umstand ist genau jenes differenzierte (*gebie de*) Einzelne (*ge*). [...] das Individuelle ist „Zerlegung“ und

[444] TNM, 648.
[445] LD, 71 (3.5).
[446] LD, 70 (3.4).
[447] LD, 73 (3.8).

> „Pluralisierung". [...] Was wir hier hervorheben wollen, ist, daß die Bedingungen dieser zwei Aspekte zusammen das differenzierte Einzelne ausmachen.[448]

Nach der Definition wird in der Individualisierung das Konkretum zerlegt und pluralisiert. Auf dieser Stufe vollzieht sich eine Vereinzelung, so daß das Individuum, anders als das Konkretum, von diesem oder jenem Individuum abzugrenzen ist. Dagegen ist das Konkretum, auch nach Jins Wahl der oben genannten Beispiele zu urteilen, als jeweils einmalige für sich bestehende Einheit zu verstehen, die von nichts differenziert werden kann.[449] Das Konkretum der Welt des Soseins kann in Individuen zerlegt werden, von denen jedes seine spezifischen Bedingungen hat. Die Spezifität wird, wenn auch nicht auf qualitativer Ebene, zumindest aber im Hinblick auf die Beziehungen immer erreicht, da kein Individuum, so Jin, über die gleichen Beziehungen wie ein anderes verfügt.[450]

Es ist nicht ganz klar, wie er die Einmaligkeit des Konkretums versteht oder wie seine Zerlegung vorzustellen ist. Werden seine Beispiele von *Dao*, der Welt des Soseins oder des Universums herangezogen, scheint es, daß sie als Konkreta überhaupt einmalig sind und deswegen die Stufe der Differenzierung der Individuen nicht erreichen können.[451] Die Pluralisierung bedeutet danach, daß das Konkretum in mehrere unterscheidbare Individuen gespalten wird, die alle Bedingungen der Welt des Soseins erfüllen. Im Zitat heißt es jedoch, daß das Individuum schon immer Konkretum ist. Hier ist die Frage, ob es etwa Konkretum

---

[448] LD, 71 (3.7). Die Begriffsdefinition ist zunächst sprachlich gesehen interessant, da Jin sich wieder ganz bewußt den vorher schon erwähnten begrifflichen Möglichkeiten des Wechsels zwischen den zusammengesetzten Begriffen der Standardübersetzungen für westliche Termini technici und der Konnotation des darin enthaltenen traditionell chinesischen Einzelbegriffs, die er erklärend hinzufügt, zu bedienen scheint. Die von ihm verwendeten Begriffe „*juti*" und „*geti*" sind in der chinesischen Übersetzungsliteratur allgemein akzeptierte Termini technici für „Konkretum" bzw. „konkret" und „Individuum" bzw. „individuell", die er ebenfalls in seiner englischen Abhandlung verwendet. Als Einzelbegriff ist „*ti*", besonders durch den Buddhismus beeinflußt, zentral in der traditionellen chinesischen Philosophie. Auch zum Schluß von *Lun Dao* greift er den Begriff wieder auf, wenn er von der Gesamtheit (*quanti*) des Universums spricht und das traditionell chinesische Begriffspaar Rolle (*ti*) und Funktion (*yong*) anführt. Im Gegensatz zum letzten Kapitel ist „*ti*" hier als Teilbegriff und noch nicht als kosmologische „Rolle" im Sinne des Hauptbegriffs zu verstehen. „*Ti*" verweist als Teilbegriff zunächst ganz allgemein auf das Substanzartige der Einheit der verwirklichten Möglichkeiten, in die eine „identische Potentialität" eingetreten ist. Deswegen wurde „*ti*" mit „Einheit" im Sinne einer substanzartigen Einheit übersetzt.

[449] Jin rechnet Wasser und Luft nicht zu den Individuen: „Wasser ist konkret, aber normalerweise scheint Wasser unabhängig vom Individuum zu sein. Obwohl die Luft nicht fest ist, ist sie konkret, aber normalerweise sprechen wir nicht vom Individuum der Luft" (LD, 71(3.7)). Obwohl in der alltäglichen Vorstellung gerechtfertigt, ist diese Einstufung unverständlich. Das Wasser, wie auch andere Dinge, bedarf zwar eines Rahmens, ein Flußbett etwa, aber unter diesen Bedingungen wäre es möglich, das Wasser von anderen Individuen zu unterscheiden oder als besonderes Individuum von diesem oder von jenem Wasser zu sprechen. Jedoch ist die Einstufungen von Ausdrücken wie „Wasser" ein allgemein anerkanntes Problem, das u.a. später auch W. v. O. Quine behandelt. Da sie weder singuläre noch allgemeine Termini sind, schlägt Quine vor, sie als Massentermini aufzufassen (Quine, W. v. O. *Wort und Gegenstand*. Aus dem Englischen v. Joachim Schulte. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.,1980, 166).

[450] LD, 72 (3.7).

[451] LD, 73 (3.8).

ist, weil es die Bedingungen der Welt des Soseins und aller anderen Konkreta erfüllt. In „Tao, Nature and Man“ spricht Jin wiederum, was er in *Lun Dao* nicht als Beispiel zitieren wollte, von der Konkretheit alltäglicher Dinge, wie der des Apfels oder des Tisches, die nicht vorgeführt werden könnten und kaum erfahrbar seien.[452] Danach könnte das Konkretum nicht als eine Vorstufe gesehen werden, in der die Individuen aus einem Ganzen hervorgehen, sondern in der die Möglichkeiten, die das Individuum ausmachen, einmalig gewissermaßen als Prototyp vereint sind, ohne weitere Entitäten der gleichen Klasse, in einer anderen Beziehung etwa. Eine Pluralisierung würde bedeuten, daß es mehrere gleichartige Individuen in unterschiedlichen spezifischen Verhältnissen gibt. In der ersten Möglichkeit der Interpretation würde sich die Welt des Soseins etwa in Individuen wie „Stuhl“ oder „Tisch“ teilen.[453] Im zweiten Fall gäbe es ein Konkretum des Tisches, der als Einheit bestimmter Möglichkeiten festgelegt ist und in der Individualisierung aufgrund unterschiedlicher spezifischer Bedingungen differenziert wird.

Die Spezifizierung ist bei Jin in zwei Hinsichten gefaßt: qualitativ, z.B. durch unterschiedliche Farbgebung, oder relativ, z.B. durch unterschiedliche funktionale Beziehungen. Das hieße auch, daß gewissermaßen alle Grundbedingungen von einzelnen Individuen bzw. von Klassen von Individuen in der Wirklichkeit prädikativ festgelegt wären und auf der Stufe der Individuation in unterschiedliche Individuen spezifiziert würden. Die Vorstellung ist zumindest sehr problematisch, denn es wäre zu fragen, welche danach die Grundeinheiten wären. Vielleicht hat Jin deswegen in „Tao, Nature and Man“ festgestellt, daß die Konkretheit der unmittelbaren Dinge in der Erfahrungswelt nicht zu erfahren sei. Andererseits würde sich dann die Funktion des Konkretums der Welt des Soseins und seiner Zerlegung in Frage stellen.

---

[452] TNM, 649.

[453] Diese Interpretation favorisiert auch Qiao Qingju, wenn er davon spricht, daß die Welt des Soseins in Individuen zerlegt wird (Qiao Qingju. *Jin Yuelin xinruxue tixi yanjiu* (Untersuchungen zu Jin Yuelins Neu-Konfuzianischen System), Jinan: Qilu shushe, 1999, 46). Auch Wang Zhongjiang und An Jimin beurteilen Jins Ausführungen zur Zerlegung des Konkretums als nicht ganz eindeutig (Wang Zhongjiang/ An Jimin. *Jin Yuelin*, 68). Ganz allgemein ist das Kapitel zur Individualisierung problematisch, da auch Hu Jun zur Frage der universalen Eigenschaften anmerkt, daß sie einerseits absolut zu fassen seien - wie im achten Kapitel zu sehen sein wird -, aber andererseits an die Verwirklichung der Individuen gebunden seien. Auch kritisiert er, daß Jin widersprüchlich werde, wenn er einerseits behaupte, daß die universale Eigenschaft eine individualisierte Möglichkeit sei, aber andererseits die universale Eigenschaft, als verwirklichte Möglichkeit, logisch gesehen (strukturell) vor dem Individuum steht (Hu Jun, *Jin Yuelin*, 42/43). Die Argumentation weist auf ein ungelöstes Problem in der Philosophie. Es geht darum, was als primär oder dominant anzusehen ist: ob die universale Eigenschaft strukturell vor den Individuen der Wirklichkeit steht, wie in der Position des Idealismus, etwa als platonische Ideen, oder ob sie, wie der Realismus oder der Marxismus behauptet, aus den Individuen empirisch abgeleitet sind. Jin bezieht in diesem Kapitel noch eine ambivalente Position, in der die universalen Eigenschaften einerseits strukturell vor den Individuen verwirklicht werden, aber gleichzeitig entwirklicht werden, wenn sie in keinem Individuen mehr als Verwirklichung manifestiert sind. Die Frage nach der Absolutheit der universalen Eignschaften wird am Ende der Arbeit im Zusammenhang mit dem kosmologischen Prozeß noch einmal aufgegriffen werden.

Bei Konkretum und Individuum als verwirklichte Möglichkeiten geht es Jin um die Grundbedingungen der Verwirklichung. So lassen sich trotz der problematischen Beispiele allgemeine Aussagen über sein Verständnis von Konkretum und Individuum als verwirklichte Möglichkeiten im Hinblick auf die Wirklichkeit ableiten. Sein Begriff des Konkretums ist Bedingung dafür, daß in der Erfahrung bestimmte Möglichkeiten aus der Menge der verwirklichten Möglichkeiten als in einer Einheit zusammengehörig empfunden werden. Durch die Individualisierung werden nicht nur bestimmte Einheiten von Möglichkeiten als zusammengehörig vereint, sondern unter Berücksichtigung der spezifischen Bedingungen wird jede Einheit im Einzelfall differenziert.

Für Jin beruht die Individualisierung besonders auf dem zweiten Verwirklichungsprinzip, dem Prinzip der Ökonomie, nach dem das gemeinsame Auftreten von Verwirklichungen nicht „verschwendend“ sein darf. Das heißt, wenn es zu einer Zeit etwa viele ähnliche Individuen gibt, ist die Zahl der ausgeschöpften Möglichkeiten in bezug auf die Wirklichkeit gering. Je mehr (unterschiedliche) Individuen es gibt, desto mehr Möglichkeiten können zumindest für eine kurze Zeit verwirklicht werden. Dagegen sei das Konkretum in bezug auf die mögliche Vielfalt der Verwirklichungen „verschwendend“, da es sich, wie bei der Welt des Soseins, um ein einziges Konkretum handele, in dem in kurzer Zeit verhältnismäßig wenig Möglichkeiten verwirklicht und seriell nur wenige Möglichkeiten im Wechsel verwirklicht werden können.[454]

In bezug auf die Individuen schildert Jin ähnlich wie zu den Möglichkeiten die logische Beziehung des Enthaltens. Das bedeutet, daß sich Individuen in weitere Individuen teilen lassen, die sie gleichzeitig enthalten. Jin führt das Beispiel eines Tischs an, der u.a. mehrere Schubladen enthalten kann, die der Tisch als Individuum einschließt.[455] Das Individuum kann bei Jin außerdem in jeder meßbaren Zeit weder unendlich groß, d.h., größer als das gesamte Universum sein. Noch kann es unendlich klein sein, so daß es immer eine kleinste Einheit gibt, wie etwa das Atom, das Jin „als zu seiner Zeit kleinste Einheit“ nennt.[456]

Innerhalb einer Zeiteinheit ist das Fassungsvermögen (*rongliang*), damit meint Jin das räumlich Enthaltene, der Welt des Soseins endlich.[457] Das bedeutet, daß sie zu jeder Zeit räumlich begrenzt ist, so daß die Welt des Soseins auch nur eine endliche Zahl von Individuen enthalten kann. Diese Welt des Soseins innerhalb einer Zeiteinheit ist bei Jin als die gerade oder schon erfahrene Welt zu interpretieren, die im Gegensatz zu der Unendlichkeit der gesamten Welt des So-

[454] LD, 72 (3.7).
[455] LD, 79 (3.15).
[456] LD, 82/83 (3.18).
[457] LD, 80/81 (3.17).

seins steht. Jin weist in diesem Zusammenhang auf die Schwierigkeit des Induktionsproblems hin. Danach stehen die erfahrenen Individuen einer Klasse, auf denen die induktive Generalisierung (*guina de gaikuo*) beruht, einer theoretisch unendlichen Zahl von noch nicht erfahrenen Individuen dieser Klasse gegenüber. Denn es kann nicht bewiesen werden, daß die Individuen einer Klasse in endlicher Zeit untergehen werden. Jin stellt somit implizit die Wahrscheinlichkeit in Frage, auf der die Argumente zur Rechtfertigung der induktiven Generalisierungen basieren. Im weiteren verweist er auf die oben schon angeführte kategorische Funktion der induktiven Generalisierungen - es sei an das Beispiel des schwarzen Schwans erinnert -, so daß die Schlüsse auch in Zukunft nicht ungültig werden können.[458]

2.2.2 Die Partikularisierung der Verwirklichungen und die raum-zeitliche Plazierung

In der Partikularisierung (*teshuhua*) werden die Individuen zu unverwechselbaren Einzeldingen.[459] Jin beschreibt, wenn auch in *Lun Dao* noch nicht explizit so ausgewiesen, zwei Seiten von Partikularität. Die Individuen sind intern in bezug auf ihre Eigenschaften partikular, d.h. im Hinblick auf ihre Beziehungen und Qualitäten, die im nächsten Abschnitt zu den universalen und partikularen Eigenschaften besprochen werden.[460] Außerdem bedient er sich eines formalen Bezugsrahmens von Raum und Zeit, dem er ein eigenes Kapitel zur Partikularisierung widmet. Im nächsten Abschnitt wird erörtert, in wieweit Jin die beiden Aspekte von raum-zeitlicher und qualitativ-relationaler Partikularisierung in Verbindung setzt. Das Partikulare (*teshu*) definiert er unter den folgenden zwei Aspekten:

> Zu einer Zeit kann es nicht zwei Individuen am gleichen Ort geben. Innerhalb der gleichen Zeit kann kein Individuum simultan die Position (*suoju*[a])[461] von anderen Individuen einnehmen. Ein Ort kann nicht gleichzeitig der Platz

---

[458] LD, 83/84 (3.18).

[459] Die Unterteilung in Individuum und dem Einzelding, das im Vergleich partikularer ist, ist an Strawson angelehnt. Jedoch unterscheidet sich Jin von der Einteilung, da er den Begriff „particulars“ als Eigenschaften und nicht als Einzelding im Sinne eines materiellen Objekts u.a. auffaßt. (Vgl. Strawson, P. F. *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*. Aus dem Englischen von Freimut Scholz, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1995, 17ff.)

[460] Anders als in Jins Systematik von *Lun Dao* wird die zeitliche Partikularisierung vorgezogen und erhält als formaler Orientierungsrahmen, dem er ein eigenes Kapitel widmet, in der vorliegenden Arbeit nicht das gleiche Gewicht. Dagegen sind die von ihm behandelten partikularen und universalen Eigenschaften sowie deren Relationen hervorgehoben, die die inhaltlichen Aspekte der Wirklichkeit seiner später besprochene Antwort auf das Kausalproblem widergeben. Inwieweit das qualitativ Partikulare mit dem raum-zeitlich Partikularen in Verbindung steht und welche Implikationen dies für den Begriff der Bewegung und Veränderung haben wird, soll in den nächsten Kapiteln besprochen werden.

[461] „Position“ ist von Jin definiert als der außerhalb einer Einheit liegende Raum (LD, 121(5.9)).

> (*suoju*)[462] für zwei Individuen sein. An einem gleichen Ort kann kein Individuum mit einem anderen Individuum hin- und herwechseln. Es gibt nur eine einzige, nicht zwei vergangene Positionen, an der jedes Individuum [jeweils] vorbeigezogen ist, und diese ist jeweils der Raum, der einzeln aufeinanderfolgend der vergangenen Zeit entspricht. Jeder einmal und nicht zweifach positionierte Raum entspricht der einzelnen aufeinanderfolgenden Zeit, die vergeht und nicht wiederkehrt.[463]

Jin geht es in seiner Definition, wie schon vorher im Fall von Individuum und Konkretum, nicht um einzelne besondere Dinge, sondern um das Partikulare als verwirklichte Möglichkeit, d.h. um das, was allem Partikularen gemeinsam ist. Die Partikularität liegt nach dem Zitat darin, daß eine Position zu einer Zeit nur von genau einem Individuum besetzt werden kann. Die Zeit schreitet voran, ohne sich zu wiederholen, so daß ein partikularer Platz bzw. ein partikulares Indivduum unverwechselbar an einem Zeitpunkt im zeitlichen Fluß positioniert ist.

Jin teilt die Partikularisierung in Grade oder Stufen, die sich ebenfalls qualitativ und quantitativ unterscheiden lassen. Zunächst differenziert er zwischen zwei Individuen, wie etwa „mein Schreibtisch“ und „das Westgebirge“, von denen das eine einen hohen Grad, das andere einen niedrigen Grad der Partikularisierung hat. Bei einem einzelnen Individuum orientiert sich der Grad an der Länge des Zeitraumes. Jin bezeichnet ein Individuum von einer Stunde als nicht so partikular, wie das von einer Minute, das wiederum weniger partikular wäre, wie das einer Sekunde. Jin führt nicht genau aus, wie in der Praxis, in der Welt der Tatsachen, die Gradabstufung im einzelnen zu erfolgen hat und verweist für die Theorie auf den „Kalkül der Klassen“ (*leitui*).[464] Im Hinblick auf die Bedingungen der Wirklichkeit ist seine Äußerung bedeutend, daß je höher der Grad der Partikularisierung ist, desto weniger läßt sich darüber etwas sagen, d.h., indirekt oder direkt eine Aussage verifizieren (*zhengshi*).[465] Das heißt, daß sie Eigennamen gleichkämen, die sich in keine Regelmäßigkeit und in kein System einordnen lassen. Hier deutet sich die Problematik der Kausalgesetze an, daß jede Situation bzw. jede Relation auch so partikularisiert beschrieben werden kann, daß sich keine allgemeine Gesetzmäßigkeiten daraus ableiten läßt. Jede kausale Beziehung würde dann zum Einzelfall werden.

---

[462] „Platz“ ist definiert als der innerhalb einer Einheit liegende Raum (LD, 121 (5.9)).
[463] LD, 126/127 (5.14).
[464] Der Begriff „*leitui*“ ist die Abkürzung für „*lei de tuisuan*“, den „Calculus of classes“, den er aus den *Principia Mathematica* entnommen hat und mit Hilfe der Sätze 20 in P.M. in seiner Logik erklärt (Lj, 200ff).
[465] LD, 133/134 (5.22). „*Zhengshi*“ übersetzt Jin als „verification“. Im Gegensatz zum Begriff „*zhengming*“, den er mit „proof“ übersetzt und der für den Beweis innerhalb eines Systems steht, erfolgt eine Verifikation gemäß einem außerhalb eines einzelnen Systems liegenden Standards auf einer Metaebene (Lj, 242/243, Zsl, 53 (2)).

Dies scheint Jin durch die Einführung der Grenze der Partikularisierung verhindern zu wollen. Sie beruht auf Jins Begriff des Individuums, das raum-zeitlich extendiert ist.[466] In der Partikularisierung des relativen Raums und der relativen Zeit legt Jin Grenzen fest, die gleichzeitig die Grenzen der Partikularität der Individuuen darstellen.[467] Denn „das partikularste Partikulare“, wie er es nennt, ist nicht mehr erfahrbar und gehört in den Bereich von absolutem Raum und absoluter Zeit.[468] Jin zeigt mit dieser Vorstellung, daß die Individuen in der Verwirklichung raum-zeitlich gesehen nicht unendlich kleine Einheiten werden können. Auf der absoluten Ebene betrachtet er Raum und Zeit getrennt. Er bildet die Begriffe der Zeitfläche (*shimian*) und der Raumlinie (*kongxian*).[469] Jin erläutert die Begriffe eingehend, doch werden sie im folgenden lediglich im Hinblick auf die Verwirklichung von Individuen betrachtet. Die Zeitfläche ist der gesamte Raum ohne zeitliche Extension, d.h. eine unendlich kleine Zeiteinheit. Sie stellt die Grenze der zeitlichen Partikularisierung der Individuen dar.[470] Die Raumlinie ist die gesamte Zeit ohne räumliche Extension, die eine räumliche Einheit mit unendlich kleiner Extension darstellt. Demnach steht sie für die Grenze der räumlichen Partikularisierung der Individuen.[471]

Zeitflächen und Raumlinien überschneiden sich an den Geraden von unendlich kurzer Zeit und unendlich kleinem Raum, den Punkt-Momenten (*shidian-kongdian*)[472], die wiederum unendlich kleine Einheiten ohne raum-zeitliche Ausdehnung sind. Sie stellen die raum-zeitliche Grenze von Partikularität dar. Zeitflächen und Raumlinien haben unendlich viele Punkt-Momente. Für den Fall der Raumlinien scheint diese Aussage schon aufgrund des Umstands einsichtig, daß die Zeit ohne Anfang und Ende, d.h. unendlich ist. Die Zeitflächen umfassen zwar die Gesamtheit des Raumes, der jedoch zu jeder Zeit begrenzt ist, da die Welt des Soseins, die Grundlage der Erfahrung ist, weder unendlich klein noch unendlich groß sein kann. Trotzdem legt Jin fest, daß jeder Raum, unabhängig von seiner Größe, über eine unendliche Zahl von Punkt-Momenten verfügt.[473] So führt er

---

[466] LD, 115 (5.1).
[467] LD, 127 (5.15).
[468] LD, 128 (5.16).
[469] LD, 125 (5.12). In TNM von Jin als „time-surface“ und tentativ auch mit „instant“ gleichgesetzt (TNM, 663). „Raumlinie“ ist eine verkürzte und dem chinesischen Wort angepaßte Übersetzung von Jins „space-time-line“ in TNM (TNM, 666).
[470] LD, 117/118 (5.3/5.4).
[471] LD, 118/119 (5.5/5.6). In TNM schreibt Jin, daß die Lösung von Zenons Problem des Pfeils in der Trennung von Raum und Zeit liege, die er vermutlich mit den Begriffen von Zeitfläche und Raumlinie erreichen wollte. Doch führt er seine Lösung nicht mehr aus (TNM, 666).
[472] LD, 120 (5.7). Jin übersetzt die Begriffe in der Zusammensetzung als „point-instant“ (TNM, 666). Auch Russell hatte sich der Frage der Kontinuität der hypothetisch angenommenen „point-instants“ bedient. Er betrachtet die „instants“ als „logische Notwendigkeit“ im Fall der kontinuierlichen Veränderung (Russell, *Our knowledge of the external world*, bes. 156-158). Zum Verhältnis der von Jin beschriebenen raum-zeitlichen Koordinaten vgl. Grafik 5.
[473] LD, 120/121 (5.7/5.8).

mit den Begriffen von Punkt-Moment die Kontinuität ein, die nur im absoluten Bereich zu erhalten ist und deren Fehlen er bei Hume in seinem frühen Aufsatz kritisiert hatte. Denn der erfahrbare, relative Raum und die relative Zeit bilden keine kontinuierliche Serie, sondern haben gemäß den Individuen räumliche und zeitliche Abstände. Jin spricht hier auch vom individualisierten Raum und der individualisierten Zeit.[474]

Die Zeitflächen, Raumlinien und Punkt-Momente klassifiziert Jin als „immer nicht verwirklichte Möglichkeiten".[475] Sie können in der relativen Welt der Individuen nicht verwirklicht werden, da kein erfahrbares Individuum eine Partikularisierung in unendlich kurzer Zeit und/oder auf unendlich kleinem Raum erreichen wird. Er definiert Zeitflächen, Raumlinien und Punkt-Momente nicht nur als die Grenzen der Partikularisierung der Individuen, sondern auch als Relata (*guanxizhe*)[476] des absoluten Raums und der absoluten Zeit. Denn ähnlich wie der relative Raum und die relative Zeit - er bezeichnet sie als Raum und Zeit des Operationalismus -, die Individuen als Relata haben und quantitativ sind, stehen auch absolute Zeit und absoluter Raum in Beziehung zueinander. Die Zeitflächen sind Relata der absoluten Zeit und die Raumlinien Relata des absoluten Raumes.[477] Zwischen zwei Zeiten liegen unendlich viele Zeitflächen, die im absoluten Rahmen plaziert sind.[478] Jeder Raum verfügt über unendlich viele Raumlinien, ebenso wie jede Zeitspanne aus unendlich vielen Zeitflächen zusammengesetzt ist.[479]

Jin geht einen Schritt weiter als in seinem Vorwort angedeutet, wenn er hervorhebt, daß die absolute raum-zeitliche Regelmäßigkeit neben der Philosophie auch für die Naturwissenschaft von Bedeutung ist. Er betrachtet sie als die Basis und den Standard für den individualisierten Raum und für die erfahrbare Welt. Er verweist auf Russell, der erkannt habe, daß die relativistische Sicht, die für die Ebene der Tatsachen gilt, auf der absoluten Ebene der Theorie beruhen müsse.[480] Jin setzt deswegen die Regelmäßigkeit von relativer Raum-Zeit ins Verhältnis zur Regelmäßigkeit von absoluter Raum-Zeit:

> Die Regelmäßigkeit der individualisierten Raum-Zeit ist gemäß der absoluten Regelmäßigkeit der Raum-Zeit, und die absolute Regelmäßigkeit der Raum-Zeit beruht auch auf den absoluten, passend unveränderlichen Plätzen von Zeitfläche, Raumlinie und Punkt-Moment. Diese Plätze sind alle besonders, so daß jede

---

[474] LD, 116 (5.2).
[475] LD, 127 (5.15).
[476] Jins eigene Übersetzung, LD, 115 (5.2).
[477] LD, 115/116 (5.2); 124/125 (5.12).
[478] LD, 117 (5.3).
[479] LD, 118 (5.4), 119 (5.6).
[480] LD, 125 (5.13). Jin gibt keine weiteren bibliographischen Verweise. Diese Vorstellung Russells sind etwa in *Our knowledge*, 156-158 zu finden.

> Position der individualisierten Raum-Zeit auch besonders ist. Unter diesen Umständen ist das Individuum in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort auch ein besonderes Individuum. Deswegen ist die Partikularisierung des Individuums genau die raum-zeitliche Plazierung (*shi-kong weizhihua*) des Individuums. Da das Individuum Raum und Zeit enthält, muß es raum-zeitlich plaziert werden.[481]

Das Individuum wird, wie im vorhergehenden Zitat schon gezeigt, durch seine raum-zeitliche Plazierung partikularisiert. Doch zeigt Jin darüber hinaus, daß das Individuum erst aufgrund der absoluten Koordinaten von Zeitfläche, Raumlinie und Punkt-Moment seinen einzigartigen Platz erhält. Im Gegensatz zum Individuum stehen sie nicht im relativen Verhältnis zu einer Ortszeit und zu anderen Individuen oder Lokalitäten. Er nennt das Beispiel eines Platzes, an dem eine Tempelhalle steht. Dieser Platz bleibt auf den ganzen Zeitraum gesehen immer gleich, unabhängig davon, wie das Verhältnis zu anderen Orten oder zur Sonne ist.[482] Ebenso kann sich ein Zeitpunkt immer auf den gesamten Raum beziehen. Trotzdem ist die Zeitfläche von 12 Uhr am gestrigen Tag nicht gleich 12 Uhr am heutigen Tag, da beide absolut gesehen 24 Stunden voneinander entfernt seien.[483]

In der Partikularisierung steht das Individuum im Jetzt. Das Jetzt bezeichnet Jin als variabel, das von der Kürze eines „spacious present“ - den aus der Psychologie entnommenen Begriff beläßt Jin auf englisch - bis zu einer Epoche reichen könne. Jin definiert das Individuum im Jetzt als Verwirklichung, die weder schon vergangen ist noch erst eintreten muß.[484] Er bezeichnet die Partikularisierung als die dritte Stufe, in der das Individuum durch die raum-zeitliche Plazierung im Jetzt Existenz (*cunzai*) erhält. Die Möglichkeiten, die Formhaftigkeit und Potentialität gehören zur ersten Stufe, die nur „seiend“ sind (*you*), aber keine Wirklichkeit haben. Die zweite Stufe bilden die universalen Eigenschaften, die sind und wirklich sind (*shi*[c]), aber außerhalb eines Individuums keine Existenz erhalten.[485]

Einerseits behauptet Jin, daß schon bei der Individualisierung der Möglichkeiten Zeit immer involviert ist, da jede Verwirklichung eine Verzeitlichung ist.[486] Dies widerspricht andererseits der Begründung, die er für den in seiner Erkenntnistheorie dargelegten und auch in *Lun Dao* weitgehend vertretenen Standpunkt gibt, nach der Raum und Zeit nicht als a priorisch, gemeint ist hier das rationale A priori, sondern als Bedingung der Erfahrung ausschließlich als arational apriorisch

---

[481] LD, 128 (5.16).
[482] LD, 131/132 (5.19).
[483] LD, 117 (5.3/5.4).
[484] LD, 137/138 (5.26).
[485] LD, 138 (5.27).
[486] LD, 115 (5.1).

einzuordnen sind. Er schreibt in der Erkenntnistheorie, daß es theoretisch Verwirklichungen geben könnte, die ohne bzw. außerhalb von Raum und Zeit seien. Er nennt das Grenzenlose als Beispiel, das später noch besprochen wird.[487]

Zusammenfassend kann man sich bei Jins Begriffsreihe Konkretisierung - Individualisierung - Partikularisierung des Eindruckes nicht verwehren, daß die Begriffe unter der Gesamtidee einer stufenhaften, stetigen Entwicklung, ausgewiesen durch das Suffix „*hua*“, voreilig gefunden worden sind und somit nur Teil von Jins zuweilen gezwungen wirkender Metasprache bilden. Dies ist auch der Fall bei den Begriffen von Raum und Zeit im fünften Kapitel. Gerade im Fall der Begriffe von Konkretisierung und Individualisierung vernachlässigt er die Feinheiten ihrer Explikation. Hier liefert er lediglich unzureichende, und, zieht man das später entstandene „Tao, Nature and Man“ noch hinzu, inkohärente Beispiele oder erwähnt im Fall der Partikularisierung die Möglichkeit des Kalküls der Klassen lediglich am Rande, ohne sie mit seinen Ideen in Verbindung zu bringen. Die Widersprüchlichkeiten zu „Tao, Nature and Man“ außer Acht gelassen, ließe sich argumentieren, daß Jin die allgemeinsten Bedingungen herausarbeiten wollte, doch bleibt die Frage nach der Anwendbarkeit und Überzeugungskraft dieser Ausführungen.

2.2.3 Universale und partikulare Eigenschaften der Individuen

Jin hat eine etwas eigene Interpretation der englischen Begriffe „universals“ (*gongxiang*) und „particulars“ (*shuxiang*) vorgenommen, die er in „Tao, Nature and Man“ als den Individuen zukommende Aspekte beschreibt.[488] Sie sind deswegen, wie zu sehen sein wird, auch nicht mit den üblicherweise verwendeten Begriffen „Universalien“ und „Individuen“ gleichgesetzt, sondern als universale und partikulare Eigenschaften übersetzt worden. Im folgenden werden universale Eigenschaften von den partikularen Eigenschaften differenziert sowie deren Verhältnis zum Individuum betrachtet. Zunächst zu Jins Definition des Begriffs der universalen Eigenschaft, den er von dem der Möglichkeit abgrenzt:

> [D]ie universale Eigenschaft ist zweifellos wirklich (*shizai*), aber sie hat nicht nur die Art von Existenz wie das Individuum. Einerseits übersteigt sie Raum und Zeit und ihre Individuen, andererseits ist sie wirklich, so daß sie nicht von Raum und Zeit und ihren Individuen zu trennen ist. [...] Nehmen wir ω als universale Eigenschaft an, und x_1, x_2 , x_3 ... x_n ... sind die unter der universalen Eigenschaft ω subsumierten Individuen. ω ist nicht von der Existenz irgendeines x abhängig oder davon, daß irgendein x einen raumzeitlich Platz einnimmt, um dann erst zur universalen Eigenschaft werden zu können. Das heißt, daß ω immer noch universale Eigenschaft bleibt, auch

[487] Zsl, 563 (2).
[488] TNM, 674; 606.

> wenn von x_1, x_2 , x_3 ... x_n ... irgendein Individuum x nicht existiert. ω kann jedoch nicht von allen x_1, x_2 , x_3 ... x_n ... getrennt zur universalen Eigenschaft werden. Denn, wenn x_1, x_2 , x_3 ... x_n ... alle nicht existieren, dann ist ω nicht mehr als eine Möglichkeit. Die zwei Seiten dieser Sachlage sind sehr wichtig. [...] Von der ersten her können wir sagen, daß die universale Eigenschaft *Transcendent* ist, von der letzten her können wir auch sagen, daß sie *Immanent* ist. Was die Möglichkeit anbetrifft, so ist sie, ganz gleich von welcher Seite aus betrachtet, immer *Transcendent*.[489]

Jins universale Eigenschaften sind nach dem Zitat in den Individuen, d.h. in den besonderen Dingen und Ereignissen, verwirklicht und aus ihnen abstrahiert, während die Möglichkeiten unabhängig von ihrer Existenz gegeben sind. Die Möglichkeiten sind gewissermaßen vor den Dingen und Ereignissen und können, aber müssen nicht als universale Eigenschaften in ihnen verwirklicht sein. Jin nennt im gleichen Absatz das Beispiel der Flugzeuge, die vor ihrer Existenz nur Möglichkeit waren und nach ihrer Erfindung verwirklicht, d.h. universale Eigenschaften, wurden. Die Transzendenz der universalen Eigenschaft, die in ihrer Bestimmung nicht an einzelne Individuen gebunden ist, weist jedoch auf ihre ideale Wesenheit hin. Tatsächlich erhält sie im weiteren des von Jin beschriebenen Verwirklichungsprozesses einen solchen idealen und absoluten Charakter - ein Punkt, der an späterer Stelle noch eingehender erörtert werden muß. Die Immanenz der universalen Eigenschaften sieht Jin darin, daß ihre Verwirklichung an die Existenz der Individuen gebunden bleibt.

Nach diesem Verständnis muß eine universale Eigenschaft auf die gegenwärtig existierende Welt bezogen sein. Sie kann demnach, anders als die Möglichkeit, nicht fiktiv gedacht sein, wie etwa ein Gespenst. Auch kann sich die universale Eigenschaft nicht auf ausschließlich in der Vergangenheit existierende Individuen, wie etwa die ausgestorbenen Dinosaurier, oder erst in der Zukunft möglicherweise existierende Eigenschaften von Ereignissen oder Dingen beziehen, wie die Flugzeuge zu dem Zeitpunkt vor ihrer Konstruktion. Neben ihrer Transzendenz ist die universale Eigenschaft der generelle Ausdruck für die Gemeinsamkeit einer Klasse von Individuen, von denen sie auf keines im Besonderen referiert. Wenn das, für das sie steht, in keinem Individuum mehr existiert, ist sie auch nicht mehr real, d.h. Teil der gegenwärtigen ontologischen Wirklichkeit.

Die universalen und partikularen Eigenschaften gehören beide zur Ebene der Wirklichkeit und ihr Verhältnis wird von Jin unter dem Punkt 3.9 folgendermaßen charakterisiert:

> **3.9** Die universale Eigenschaft ist die individualisierte Möglichkeit, die partikulare Eigenschaft ist die individualisierte Möglichkeit eines jeden Individuums Normalerweise ver-

[489] Die hier kursiv geschriebenen Begriffe sind von Jin nur auf englisch eingefügt. LD, 74 (3.9).

> steht man unter der universalen Eigenschaft die „Eigenschaft“ (*xiang*), die jedes Individuum ausdrückt, ihnen gemeinsam und allgemein ist; oder sprachlich gesehen, ist die universale Eigenschaft relativ zum Individuum das, was das Prädikat übermitteln kann: oder in einem Beispiel ausgedrückt, ist „rot“ die universale Eigenschaft der roten Individuen, „viereckig“ die universale Eigenschaft der viereckigen Individuen. [...] Die partikulare Eigenschaft steht der universalen Eigenschaft gegenüber. Das „gelb“ dieses gelben Buches, das „rot“ dieses roten Tisches sind alle die hier gemeinten partikularen Eigenschaften. Obwohl sie Eigenschaften (*xiang*) sind, sind sie doch unvermeidlich differenziert (*shu*).[490]

In seiner Erkenntnistheorie sagt Jin über die partikularen Eigenschaften, daß sie wahrzunehmen, zu zeigen, aber inhaltlich nicht Objekt des Denkens sein können. Die universalen Eigenschaften sind hingegen zu denken, aber nicht wahrzunehmen oder zu zeigen, da sie nur wirklich sind (*shi*[c]). Dies bedeutet, daß sich bei Jin die universalen Eigenschaften lediglich begrifflich fassen lassen, aber zu allgemein sind, um ein einzelnes Ding bzw. eine Eigenschaft des Besonderen zu bezeichnen. Die universalen Eigenschaften zeigen sich in den partikularen Eigenschaften eines existierenden Individuums. Die partikularen Eigenschaften sind Repräsentanten der universalen Eigenschaft im Individuum, während die universalen Eigenschaften für eine Gruppe von ähnlichen partikularen Eigenschaften stehen.[491] Nach dem Zitat sind die verschiedenen Rotschattierungen von roten Individuen, die an bestimmte raum-zeitliche Verhältnisse gebunden sind, alle Vertreter der einen Farbe Rot, die sich auf kein Individuum im Besonderen bezieht. Jedes Rot als partikulare Eigenschaft käme dann schon aufgrund seiner raum-zeitlichen Besonderheit einem Eigennamen für ein bestimmtes Rot gleich.

Im Gegensatz zur Potentialität, die Jin, wie gesehen, als eigenschaftslos (*wuxiang*) umschreibt, definiert er die englischen Begriffe „particulars“ und „universals“ in *Lun Dao* als *Eigenschaften*[492] partikulärer und universaler Art. Daraus ergibt sich die Frage, auf was Jin die universalen Eigenschaften referiert. Zum einen umfassen die universalen Eigenschaften generelle Prädikatsausdrükke, die sich aus Substantiven, wie „Flugzeug“ oder „Mensch“, Adjektiven, wie „rot“ oder „westlich“, und Verben, wie das später beschriebene „nach unten fließen“ des Wassers, zusammensetzen. Sie beziehen sich direkt auf konkrete Individuen, und vom epistemischen Standpunkt werden sie als Qualitäten sowie Beziehungen formuliert. Jins universale Eigenschaften stehen aber auch für abstrakte Ge-

---

[490] LD, 73/74 (3.9).

[491] Zsl, 583/584 (4). Hier nur in bezug auf die Qualitäten universaler und partikularer Art (*xingzhi gongxiang*/*xingzhi shuxiang*) beschrieben, aber auch allgemein für die partikularen und universalen Eigenschaften gültig. Des weiteren in bezug auf die Beziehungen universaler und partikularer Art vgl. Zsl, 591/592 (3).

[492] Der Begriff „*xiang*“ ist nicht als „Aspekt“, wie von ihm in „Tao, Nature and Man“ eingeführt, sondern mit Rücksicht auf den begrifflichen traditionellen Hintergrund, wie im Kapitel über die Sprache exemplifiziert, mit „Eigenschaft“ übersetzt.

genstände, wie etwa Raum-Zeit, Veränderung, Individuum oder die universale Eigenschaft selbst, die, alle zu den Bedingungen der Welt des Soseins gehörend, verwirklichte Möglichkeiten und somit universale Eigenschaften sind. Jedoch müssen sich auch diese abstrakten Begriffe als universale Eigenschaften auf die konkrete Welt beziehen, so daß die Eigenschaft im Sinne von ‘als dem Individuum zu eigen’ verstanden wird.

Im letzten Satz des Zitats weist Jin auf die Schwierigkeiten hin, den Begriff der Eigenschaft auf etwas Partikulares, Einmaliges zu beziehen. Denn, so könnte man die Bedenken fortsetzen, eine Eigenschaft bezieht sich auf etwas Generelles, Allgemeines. Dagegen kommt die partikulare Eigenschaft, wie Jin sie beschreibt, in ihrer Besonderheit einem Eigennamen gleich. Doch bleibt sie insofern Eigenschaft, als sie in wechselseitigem Verhältnis mit der universalen Eigenschaft steht. Die partikulare Eigenschaft ist als Einzelfall der universalen Eigenschaft gewissermaßen die partikularisierte universale Eigenschaft, die sich ausschließlich auf diese Art in den Individuen manifestiert. Jin unterscheidet nicht zwischen „Universalien“ und „Individuen“, den ‘particulars’ im üblichen Sinne. Er macht das Individuum zum Träger der universalen und partikularen Eigenschaften, die der Teil sind, der an einem Individuum gezeigt oder sprachlich ausgedrückt werden kann. Doch besteht das Individuum nicht nur aus partikularen und universalen Eigenschaften, wie oben ausgeführt. Es hat daneben noch etwas Unaussprechliches, mag es nun als „*ti*“, Substanz oder ähnliches benannt sein, in dem die Einheit begründet ist und an dem sich die Eigenschaften manifestieren können.

Obwohl Jin die universalen Eigenschaften als Aspekte bzw. Eigenschaften in *Lun Dao* umschreibt, spricht er doch im englischen Text durchgehend von „universals“. Nachdem das Verhältnis der universalen Eigenschaft zu der Möglichkeit und den partikularen Eigenschaften herausgestellt wurde, ist zu betrachten, welche Haltung er zu dem Universalienproblem einnimmt, in dem es um die Frage geht, ob die Universalien außerhalb des Denkens in der Wirklichkeit bestehen. So muß an dieser Stelle wieder ins Gedächtnis gerufen werden, daß bei Jin sowohl die universalen als auch die partikularen Eigenschaften der Welt des Soseins angehören. Sie sind nicht das, was direkt wahrgenommen oder gedacht wird, sondern sie sind das Objekt der Wahrnehmung und des Denkens, das unabhängig vom Subjekt ist. Die universalen Eigenschaften müssen immer, wie oben gezeigt, nicht nur gedacht werden können, sondern immer in der vom Denken unabhängigen Welt verwirklicht sein. Sie gehören zu der in *Lun Dao* beschriebenen ontologischen Meta-Regelmäßigkeit und sind, ebenso wie diese Meta-Regelmäßigkeit, das Objekt der Begriffe und des Denkens. Die partikularen Eigenschaften sind ebenfalls unabhängig von dem wahrnehmenden Subjekt und Grundlage, aber nicht Teil des Gegebenen.

Jin stellt das Verhältnis von universalen und partikularen Eigenschaften noch einmal im Hinblick auf raum-zeitliche Bedingungen des Individuums und im zeitlichen Fluß dar:

> Die universalen Eigenschaften, die ein Individuum verwirklicht, sind sehr viele, so daß die partikularen Eigenschaften, die den universalen Eigenschaften entsprechen, auch sehr viele sind. Die universalen Eigenschaften eines Individuums bilden eine zusammengesetzte Möglichkeit. Deswegen sind auch seine partikularen Eigenschaften die partikularisierte Verwirklichung dieser zusammengesetzten Möglichkeit. [...] Das Individuum ist nicht nur Individuum, weil es konkret ist, nicht nur, weil es zumeist ein Set von spezifischen Qualitäten und Beziehungen besitzt, sondern auch, weil es partikulare Eigenschaften hat. [...] sie [die partikularen Eigenschaften] kommen nur einem Individuum alleine zu, ihre Verwirklichung sind immer Ereignisse, die an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit gebunden sind. [...] Zwei Individuen haben nicht oder zumeist nicht vollkommen die gleichen universalen Eigenschaften. Was die vollkommene Gleichheit der partikularen Eigenschaften betrifft, so darf und kann sie bei zwei Individuen keinesfalls nicht auftreten. Überdies kann selbst ein Individuum zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten auch nicht vollkommen gleiche partikulare Eigenschaften haben. Die Besonderheit der partikularen Eigenschaft ist nicht von der Besonderheit des raum-zeitlichen Platzes zu trennen. Jedoch, obwohl die partikularen Eigenschaften eines Individuums nicht gleich sind, können seine verwirklichten universalen Eigenschaften noch fortwährend ein Set bilden, so daß es weiterhin ein Individuum bleibt.[493]

Das Zitat zeigt noch einmal ganz deutlich, daß Jins Begriff der partikularen Eigenschaft nicht mit dem Begriff des Individuums, der philosophisch gebräuchlichsten Übersetzung für „particulars“, gleichgesetzt werden kann. Vielmehr sind die partikularen Eigenschaften im Individuum entsprechend den universalen Eigenschaften vorhanden, und die partikularisierte Verwirklichung der universalen Eigenschaften unter besonderen raum-zeitlichen Bedingungen. Die partikularen Eigenschaften sind bei Jin als Ausdruck der Partikularität eines Individuums, aber auch seiner Veränderung zu verstehen, wie im Kapitel zu den dynamischen Faktoren zu sehen sein wird. An ihnen zeigt sich, daß sich das Individuum nach Jins Verständnis ständig verändert, da selbst ein einzelnes Individuum in unterschiedlichen Raum-Zeit-Verhältnissen entsprechend unterschiedliche partikulare Eigenschaften hat. Partikularität ist für Jin inhaltlich gemäß den Eigenschaften des Individuums intern und steht in Verbindung zu anderen Individuen. Darüber hinaus ist sie formal durch die raum-zeitlichen Gegebenheiten bestimmt. Wenn also in einem von Jin angeführten Beispiel ein Tintenfaß an die andere Seite des Schreib-

[493] LD, 135/136 (5.24).

tisches geschoben wird, dann sind seine partikularen Eigenschaften schon aufgrund der unterschiedlichen raum-zeitlichen Verhältnisse andere als zuvor.[494]

Wenn Jin die partikularen Eigenschaften als Ereignisse beschreibt, die an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Zeit gebunden sind, heißt es, daß sie einen festen Anfang und ein festes Ende haben und damit endlich sind, wie er in „Tao, Nature and Man“ ausführt. Das bedeutet, daß Jin mit ihnen kein Kontinuum durch unendlich kleine Einheiten bilden kann. Im gleichen Zusammenhang betont er, daß sich ausschließlich das Individuum verändert, aber nicht die Eigenschaften. Die partikularen Eigenschaften hingegen vergehen und werden von anderen abgelöst.[495] Auch universale Eigenschaften verändern sich nicht. Jin führt das Beispiel der Person Platons an. Danach veränderte sich das Individuum Platon, aber die universale Eigenschaft, das Platonische, bleibt unverändert.[496] Eine Einheitlichkeit in den universalen Eigenschaften eines Individuums zeigt seine Konstanz. Nach der Einheitlichkeit seiner universalen Eigenschaften beschreibt Jin das Individuum eher in seiner Ding(-haftigkeit) (*dongxi*), während er die ständige Veränderung seiner partikularen Eigenschaften als Ereignis (*shiti*) charakterisiert. Daraus folgt er, daß je weniger Veränderung es unter den partikularen Eigenschaften gibt, desto größer die Konstanz unter den universalen Eigenschaften beim Individuum ist.[497]

Weder die universalen Eigenschaften geben dem Individuum in ihrer Konstanz eine Identität noch verändern sich seine partikularen und universalen Eigenschaften. Vielleicht unterschied Jin deswegen die drei Begriffe Individuum, universale Eigenschaften und partikulare Eigenschaften statt den Begriff des Individuums dem der universalen Eigenschaften gegenüberzustellen. Nach dem Zitat läßt sich die Definition des Individuums als konkrete Einheit paraphrasieren, der etwas nicht zu spezifizierendes anhaftet, mit den universalen Eigenschaften, die eine relative Konstanz im Set von Qualitäten und Beziehungen beschreiben und den partikularen Eigenschaften, die durch ihren Wechsel die ständige Veränderung des Individuums anzeigen. Neben dem zu abstrahierenden und wahrzunehmenden Teil „hat“ es darüber hinaus etwas „an sich“, das weder von den universalen noch den partikularen Eigenschaften ausgedrückt werden kann. So schreibt Jin in „Tao, Nature and Man“, daß genau genommen das individuelle Ding oder Ereignis als konkretes Ganzes nicht bestimmt werden kann, da es auf der unaussprechlichen Potentialität beruht.[498] Von den drei Begriffen ausgehend, mit denen er sie umschreibt, ist die Potentialität das, was dem Individuum Identi-

[494] Beispiel entnommen aus: TNM, 676.
[495] TNM, 675-677.
[496] TNM, 661.
[497] LD, 137 (5.25).
[498] TNM, 657 u.674.

tät gibt, seine Veränderung und die Möglichkeit dazu. Das Individuum ist also die Summe seiner Eigenschaften, und zugleich beinhaltet es die Potentialität, an der und durch diese sie sich manifestieren. Potentialität stellt demnach das „Mehr" dar, durch das sich das Individuum über die Summe seiner Teile hinausgehend als Individuum konstituiert. Nach ihrer Wesenheit, dem ständigen Aus- und Eintreten, ist die Potentialität außerdem raum-zeitlich gesehen kontinuierlich.[499] So erhält auch das einzelne Individuum Kontinuität, trotz des Wechsels seiner Eigenschaften, die Jin als einzelne, in sich geschlossene Ereignisse darstellt.

Universale Qualität und Beziehungen des Individuums

Die universalen Eigenschaften, so wie Jin sie definiert, müssen immer einen Bezug zu den Individuen haben. Da die Individualisierung und Partikularisierung sich auch auf raum-zeitliche Koordinaten bezieht, führt Jin zeitliche und räumliche Eigenschaften der Individuen ein, die demnach individualisierte Möglichkeiten, d.h. universale Eigenschaften, sind.[500] Entsprechend bringt er die partikularen Eigenschaften ebenfalls immer in Verbindung mit besonderen raum-zeitlichen Koordinaten, wie oben gesehen. Neben den formal logischen Bezügen der Individuen sind jedoch die bei ihm als inhaltlich zu betrachtenden universalen und partikularen Eigenschaften von großer Bedeutung für die ontologische Antwort auf das Induktionsproblem. In diesem Sinne sind die zwei Aspekte der Eigenschaften von Qualität und Beziehung bei Jin zu deuten. Im dritten Kapitel kündigt sich schon die „ontologische Wende" an, die er besonders in bezug auf die eingehender dargestellte Qualität im achten Kapitel vollzieht. So werden die definitorischen Teile, in die diese Wende mündet, aus dem achten Kapitel schon vorgezogen, um besser zeigen zu können, wie Jin diese Wende begrifflich und mithin inhaltlich vollzieht.[501]

Jin stellt die Qualitäten und Beziehungen zunächst als universale Eigenschaften vor. Die Beziehungen (*guanxi*) können als universale Eigenschaften ausschließlich Individuen und individualisierte Verwirklichungen miteinander verbinden. Die möglichen Beziehungen zwischen den Möglichkeiten betrachtet Jin hingegen nicht wirklich. Sie sind Teil der Definition einer Möglichkeit und können, aber müssen nicht verwirklicht sein. Jin zählt als Beispiel Beziehungen von der

---

[499] LD, 116 (5.2).

[500] Vgl. in *Lun Dao* Abschnitte 3.14 in bezug auf die zeitlichen sowie 3.19/3.20 in bezug auf die räumlichen Beziehungen, die Jin als universale Eigenschaften definiert.

[501] Das Kapitel 3 von *Lun Dao*, auf dem auch die folgenden Ausführungen beruhen, ist sehr inhomogen, wie sich schon im Resumé zu diesem Kapitel im Anhang andeutet. So weisen 3.12-3.13 beispielsweise schon auf Kapitel 6 voraus. Deswegen sind lediglich die Teile, die für den zweiten Aspekt des Induktionsproblems, die Kausalitätsfrage, nicht von unmittelbarer Bedeutung sind, in der Darstellung ausgelassen. Auch wird im folgenden schon das Ausschöpfen der Natur sowie eventuelle Konflikte und die Evolution erwähnt, die wie aus dem Zusammenhang entnommen erscheinen, da Jin den nötigen theoretischen Hintergrund erst in den letzten drei Kapiteln gibt (LD, 88 (3.23)).

Art „größer als“ oder „kleiner als“ auf, die notwendig mehr als ein Individuum involvieren. Als universale Eigenschaften verbinden die Beziehungen immer Sets von Individuen. Die Beziehungen zwischen einzelnen Individuen charakterisiert er als partikulare Eigenschaften.[502] Es fällt auf, daß Jin nicht die Beziehungen von Qualitäten innerhalb von Individuen erwähnt.

Verwirklichte Qualitäten (*xingzhi*) sind für Jin die universalen Eigenschaften, die die Individuen voneinander abgrenzen. Er liefert zu dem Begriff der Qualitäten eine epistemische Betrachtungsweise:

> Die Qualitäten sind die Prädikate, die man in bezug auf ein Individuum verwenden kann, um es auszudrücken. Z.B. sind die Prädikate der Aspekte von Farbe und Form alle in bezug auf ein Individuum anwendbar. [...] Später müssen wir die Qualität in zwei Arten unterteilen, die notwendige und nicht notwendige [...].[503]

Zu den Qualitäten zählt er alle Prädikate, die verwendet werden, um ein Individuum zu beschreiben. Darunter fallen auch die Substantive, die üblicherweise als Subjekt verwendet werden, wie z.B. der Terminus „Mensch“. Denn die Qualität des Menschen bzw. das Menschsein ist das, was den einzelnen Personen Li und Zhang als Eigenschaft gemeinsam ist.[504] Wird das oben angegebene Beispiel aus „Tao, Nature and Man“ herangezogen, können sogar aus einzelnen, besonderen Individuen, wie Aristoteles oder Platon, universale Eigenschaften und damit Qualitäten, wie das Aristotelische oder das Platonische, abgeleitet werden. Dies ist jedoch eher als theoretisches Gedankenspiel zu verstehen, mit dem Jin den Unterschied zwischen Individuum und universaler Eigenschaft verdeutlichen wollte. Denn es ist mit der Schwierigkeit verbunden, tatsächlich eine Gruppe von Individuen zu finden, die etwa Eigenschaften des ‘Aristotelischen’ haben, wie er selbst einräumt.[505]

Jin fächert den Begriff der Qualitäten (*xingzhi*), die er Englisch als „Qualities“ bezeichnet, im folgenden weiter in die unwesentlichen Qualitäten (*shuxing*) und wesentlichen Qualitäten (*zhuxing*) auf, die er auf Englisch mit „Qualities“ und „Nature“ übersetzt.[506] Gleichzeitig scheint er ontologisch eine Verbindung zu

---

[502] LD, 76 (3.11). Begrifflich gehtt Jin hier in seinen Werken nicht stringent vor. In seiner Erkenntnistheorie übersetzt er Beziehungen zwischen einzelnen Dingen sowie Ereignissen, die er als „*guanxi*“ bezeichnet, und den allgemeinen Beziehungen, zur Unterscheidung mit ‘Relationen’, die er „*guanlian*“ nennt (Zsl, 598/599 (2)). Danach müßten Beziehungen zwischen Gruppen von Individuen, die allgemeine Beziehungen sind, als Relationen bezeichnet werden, während diese als partikulare Eigenschaft ‘Beziehungen’ wären.

[503] LD, 75 (3.10).

[504] LD, 75 (3.10).

[505] TNM, 661. Dies ist von Jin ursprünglich als Beispiel gedacht, um den Unterschied von universalen Eigenschaften zu den Individuen herauszustreichen.

[506] Es ist zu vermuten, daß es Jin hier nicht vornehmlich um die exakte Übersetzung ging, sondern die englischen Begriffe lediglich einen Fingerzeig zu den westlichen Kontexten, dem epistemologischen im Gegensatz zum ontologischen, geben sollen. Anders ist nicht zu erklären, warum er

„*xing*“ herzustellen, wenn er diese zwei Begriffe als die zwei Bedeutungen des Begriffes „*xing*“ darstellt:

> Die Bedeutung von „*xing*“ in diesem Abschnitt ist unterschiedlich zu der oben besprochenen. Ihre unterschiedlichen Punkte kann man auf der sprachlichen Ebene des vorliegenden Abschnitts herausfinden. Die obere Bedeutung ist eine weitgefaßte Bedeutung von *Quality*, in diesem Abschnitt ist es die enggefaßte Bedeutung von *Nature*. Das erste wird jetzt als *shuxing* bezeichnet, das letzte wird als *zhuxing*, beide zusammen werden als *xingzhi* bezeichnet. Was oben besprochen wurde, ist der Farb- und Formzustand eines Individuums x. Es wurde nicht gesagt, welcher Art das Individuum x ist. Angenommen x hat ω, ψ, η, κ ... usw. Qualitäten (*xingzhi*), dann sind diese Qualitäten die weitgefaßten Qualitäten. Jedoch sind ω, ψ, η, κ ... usw. alle verwirklichte Möglichkeiten. x ist das Individuum der verwirklichten Möglichkeit von ω (es wird im weiteren mit x_ω ausgedrückt) [und] x_ω hat seine wesentliche Qualität (*zhuxing*). Obwohl ψ, η, κ ... alle Qualitäten (*xingzhi/ Qualities*) von dem Individuum x sind, sind sie doch nicht alle die wesentlichen Qualitäten von x_ω. Unter ψ, η, κ ... gibt es viele, die mit ω nichts zu tun haben, viele sind die für die Definition der Möglichkeit ω benötigten wesentlichen Qualitäten. Was in diesem Abschnitt besprochen wird, ist nicht das Ausschöpfen der Natur (*jin xing*) des Individuums x. Es ist, daß x_ω seine Natur (*xing*) ausschöpft.[507]

Die vier Begriffe, die Jin in diesem Zitat nennt, müssen genauer betrachtet werden, da sie ähnlich erscheinen und selbst seine teilweise Einführung der englischen Begriffe nicht unbedingt Klarheit verschafft. Der Begriff der Qualität (*xingzhi*/Qualities) fungiert bei ihm als ein Sammelbegriff für alle Qualitäten zu sein, die, zieht man das obere Zitat hinzu, eher in den epistemischen bzw. epistemisch zu erreichenden Bereich einzuordnen sind. Jede Qualität kann sich am Individuum manifestieren, jedoch wird ein Individuum immer nur im Hinblick auf eine seiner Qualitäten definiert, d.h. als etwas, wie das Individuum x als ω in dem Zitat. Jin teilt die Qualitäten deswegen funktional in die wesentlichen Qualitäten (*zhuxing*) und die unwesentlichen Qualitäten (*shuxing*) ein und bezeichnet sie als die zwei Bedeutungen von ‘*xing*’.

Im folgenden Absatz erläutert er den Unterschied am Beispiel eines Individuums als Papier, das sich in seiner Definition von dem Individuum als weißes Ding unterscheidet. Das Papiersein und die Farbe weiß können sich zwar als Qualitäten gleichzeitig am Individuum manifestieren, aber das Individuum kann lediglich hinsichtlich des Papierseins oder des Weißseins definiert werden. Zum Papiersein eines Individuums gehören für Jin Qualitäten wie Form und Farbe, jedoch

---

„Quality“ und „Qualities“ als zwei unterschiedliche Begriffe betrachtet. Im folgenden Zitat werden deswegen zur Verdeutlichung die englischen und chinesischen Begriffe zunächst im Original belassen.

[507] LD, 86 (3.22). Die englischen Begriffe, die hier kursiv hervorgehoben wurden, fügt Jin in den Originaltext ein.

muß es weder weiß noch viereckig sein, um als Papier definiert werden zu können. Ähnlich wie mit dem Papierseins verhält es sich bei der Definition von weißen oder viereckigen Gegenständen, bei denen jeweils das Viereckigsein und das Weißsein zu ihrer Natur gehört.[508] Jins Beispiel des Papiers erscheint ein wenig merkwürdig, da Form und Farbe zu haben eher eine Modalität als eine Qualität beschreibt. Aus dem Zitat geht jedoch hervor, daß Jin mit dem Begriff der wesentlichen Qualitäten diejenigen Qualitäten meint, die einem, im Hinblick auf eine bestimmte Qualität eines definierten Individuums zugrunde liegen. Der von ihm gewählte englische Begriff 'Nature' ist problematisch, da er '*zhuxing*' zum Schluß des Zitats auch im Plural verwendet. Vielmehr scheint es besser, von den 'wesentlichen Qualitäten' zu sprechen.[509]

Jins begriffliche Unterscheidung im Englischen von 'Quality' (*shuxing*) und 'Qualities' (*xingzhi*) überzeugt ebenfalls nicht. So wurde stattdessen der Begriff unwesentliche Qualitäten gewählt, da Jins Begriff '*shuxing*' im Gegensatz zu den wesentlichen Qualitäten weder die Natur des Individuums bestimmt noch verändert. Um in seinem Beispiel zu bleiben, wäre ein weißes Papier genauso Papier wie ein gelbes, ein viereckiges genauso wie ein rundes. Die wesentlichen und unwesentlichen Qualitäten sind bei Jin Qualitäten (*xingzhi*), die er hinsichtlich ihrer Funktion in der Bestimmung des Individuums unterscheidet. Nach dem Zitat ist es vorstellbar, daß jede Qualität wesentlich oder unwesentlich sein kann. So könnte die Farbe weiß nicht nur bei weißen Gegenständen, sondern auch in dem

---

[508] LD, 86 (3.22).

[509] Feng Youlan scheint '*zhuxing*' als ein einzelnes Merkmal zu interpretieren. Er definiert den Menschen zwar als vernünftiges Tier, doch bestimmt er einzig die Vernunft als '*zhuxing*' des Menschen. Im Beispiel des Papiers gibt Jin jedoch mehrere Qualitäten an, aus denen die Natur zusammengesetzt ist. Im weiteren betont er, daß die Defintion eines Individuums immer mehrere verwirklichte Möglichkeiten involviert. Außerdem spricht er davon, daß es Individuen mit komplizierteren Naturen gibt, zu denen der Mensch gehört (LD, 87 (3.22)). Im letzten Kapitel spaltet Jin das Menschsein in weitere Teile auf, die als Teil der Definition des Menschen als wesentliche Qualitäten zu der Natur des Menschen gehören müßten. Der Mensch ist danach u.a. Ding, Lebewesen und Tier (LD, 205 (8.9)). Diese Aufzählung, die eher auf den modernen Wissenschaften basiert, läßt Fengs Referenz auf die neokonfuzianische *li*-Schule und ihre Unterteilung in „*li*" und „*qi*", die er Jins „*zhuxing*" und „*shuxing*" gleichsetzt, ein wenig erzwungen erscheinen, in dem die Vernunft des Menschen als Natur *li* zugehörig gedacht wird, während alle seine anderen Qualitäten Teil von *qi* sind. Zugegebenermaßen ist das Beispiel des Papiers, mit Form und Farbe als der Natur des Papiers zugehörig, ein wenig unzureichend und erklärungsbedürftig, denn eigentlich wäre auch ein Papier ein Ding. Doch mit dem Hinweis, daß der Mensch zu den komplexeren Wesen gehört, kann die Zahl seiner wesentlichen Qualitäten zumindest nicht hinter die des Papiers zurückfallen. Jin betrachtet hingegen ein Individuum, das entweder als Mensch oder als Tier betrachtet werden kann. Nach Fengs Interpretation gesteht Jin zu, daß das Tiersein zwar zum Menschsein als Qualität notwendig dazu gehört, er stellt aber heraus, daß nur die Vernunft als Natur des Menschen gemeint sein kann. Jin würde hingegen in diesem Beispiel so argumentieren, daß das Tiersein keine unwesentliche, austauschbare Qualität, wie etwa die Farbe weiß im Beispiel des Papiers ist, sondern Teil der Definition des Menschen und damit zu seiner Natur gehörig ist. Anders als in Fengs Interpretation ist bei Jin die Natur nicht nur durch ein herausragendes Merkmal gekennzeichnet, sondern besteht aus einer Komposition von zur Definition notwendigen Qualitäten. So kommt bei Jin die Natur doch entgegen Fengs Beobachtungen einem Gattungsbegriff gleich (vgl. Feng Youlan *Zhongguo xiandai zhexueshi*, 192/193).

altbekannten Schwan-Beispiel aus der Induktionsproblematik nach den bisherigen Beobachtungen zu den wesentlichen Qualitäten des (ausgewachsenen) Schwans gezählt werden. Das Auftreten eines schwarzen Schwans eröffnet zwei Möglichkeiten: entweder wird die Farbe im Verhältnis zum Schwansein als unwesentliche Qualität „umdeklariert“, oder es wird eine neue Klasse von Individuen von „Nicht-Schwänen“ eröffnet. Trotzdem sind auch Qualitäten vorstellbar, wie Farbe und Form - sofern diese überhaupt als Qualitäten bezeichnet werden können -, die nicht unwesentlich sein können, da sie wesentlich die Natur des Individuums bestimmen, ebenso kann das Tiersein als Teil der wesentlichen Qualität eines Menschen nicht unwesentlich sein. Hier zeigt sich, daß Jins Unterteilung in der begrifflichen Definition Schwächen und Ungenauigkeiten aufweist.[510]

An dem Individuum manifestieren sich Qualitäten, unwesentlich oder wesentlich, aber darüber hinaus hat es selbst keine Qualität oder Natur. Das Individuum ist als eine (bestimmte) verwirklichte Möglichkeit aus anderen Möglichkeiten zusammengesetzt, die notwendig zu seiner Definition gehören. In dem Zitat hatte Jin die wesentlichen Qualitäten der Natur als die zur Definition eines Individuums (als etwas) notwendigen Qualitäten herausgestellt. Es fragt sich, was Jin als notwendig erachtet und ob er tatsächlich jeden Aspekt, beim Menschen das Dingsein, Tiersein usw., das er mit vielen anderen Individuen teilt, als zur Definition des Menschen notwendig zugehörig betrachtet.

Es zeigt sich eine Parallele zu der oben beschriebenen Stufe der Konkretisierung nach der zweiten Interpretationsart. So entsprechen die wesentlichen Qualitäten der Natur, die das Individuum als etwas definieren, den zusammengesetzten verwirklichten Möglichkeiten, die auf der Stufe der Konkretition als zusammengehörig eine Einheit bildend als etwas festgelegt sind, ohne spezifische Eigenschaften. Es sind die Möglichkeiten, die etwa zu dem Stuhlsein gehören, ohne daß dieser spezifisch in bezug auf die unwesentlichen Qualitäten und auch Beziehungen beschrieben ist. Sie sind natürlich auch die Grundlage der Definition. Jin spricht im späteren Kontext sogar nicht von Individuen, sondern von Konkreta, etwa den konkreten Bäumen oder den konkreten Vierfüßlern, die ihre Natur ausschöpfen. Sie haben eine bestimmte Natur (*xing*), die den zu der Gruppe gehörenden Individuen gemein ist.

Mit dem Begriff der wesentlichen Qualitäten scheint Jin zum Schluß des Zitats zur Natur überzuleiten, wenn er schreibt, daß x_{ω}, d.h. ein Individuum als ω, seine Natur ausschöpft, die durch die wesentlichen Qualitäten ausgedrückt ist. Der Begriff der Natur bleibt jedoch vage, da Jin nicht genau vorführt, was er unter

[510] Es ist erwähnenswert, daß Jin die Unterscheidung in seiner Erkenntnistheorie als unwichtig erachtet hat (Zsl, 582/583 (3)), denn erst in dem Kontext des Ausschöpfens der Natur kommt sie zum Tragen.

den für die Definition notwendigen wesentlichen Qualitäten versteht. Im Beispiel des Papiers ist sie in den Qualitäten so allgemein gehalten, daß sie nichts über das Papier aussagt. Den Menschen wiederum zerlegt er in unzählige Qualitäten, die selbst wieder Gegenstand einer bestimmten Natur sind, wie das Tierische, das zugleich Teil des Menschen ist, aber auch teilweise entgegen der Natur des Menschen ist, so daß er zumindest auf eine Hierarchisierung der grundlegenden Eigenschaften zurückgreifen müßte. Jin erhält durch die Aufspaltung eines Individuums in verschiedene wesentliche Qualitäten seiner Natur lediglich eine vermeintliche Genauigkeit des Begriffs der Natur.

Jin beschreibt mit den wesentlichen Qualitäten nicht nur die Qualitäten einer Klasse von Individuen bzw. Individuen der gleichen Klasse, sondern weist mit dem Begriff der Natur und ihrem Ausschöpfen über die statischen Bedingungen der Verwirklichung in den unterschiedlichen Stufen von Konkretisierung und Individualisierung hinaus auf die dynamischen. In der Potentialität findet Jin das identitätsstiftende, aktive sowie potentielle Element des Konkretums und des Individuums, das jedoch selbst ohne Eigenschaft und ohne Richtung bleibt. Wenn er im Zitat von dem Ausschöpfen der Natur eines Individuums als etwas spricht, meint er, daß im Verwirklichungsprozeß ein Individuum sich als etwas, d.h. hinsichtlich der Qualität, nach der es bestimmt ist, vollkommen zu entfalten sucht. Wenn seine wesentlichen Qualitäten vollkommen verwirklicht sind, bezeichnet Jin dies als Erreichen seines *Daos*. Im Falle des Papiers hieße es, daß das *Dao* des Papiers erreicht sei: das, was das Papier zum Papier macht. Im Gegensatz zur Potentialität gibt Jin mit *Dao* ein teleologisches Ziel vor. *Dao* ist zugleich Antriebskraft des Verwirklichungsprozesses, in dem die Individuen alle ihre Definition involvierenden Möglichkeiten zu verwirklichen suchen.

Jin betrachtet das Ausschöpfen der Natur eines Individuums, etwa des Papiers, als einen prozessiven Vorgang, aus dem die vollkommene Verwirklichung der Möglichkeiten resultiert, die das Individuum konstituieren. Er setzt die vollkommene Verwirklichung dieser Möglichkeit mit dem Erreichen von *Dao* gleich, das er im Fall des Papiers als das, was das Papier zum Papier macht, bezeichnet. Die einzelnen *Daos*, das *Dao* des Papiers usw., gehören bei Jin zu dem *Dao* in seiner Vielheit. Er betont jedoch, daß sie nicht vom einzigen *Dao* als der Einheit getrennt zu betrachten sind. Er schreibt, daß vom Standpunkt des Papiers, also der einzelnen Individuen aus, das einzelne *Dao* gleichbedeutend mit dem einzigen *Dao* ist.[511] So schafft er eine metaphysische Einheit, die er im achten Kapitel weiter ausführt.

[511] LD, 86/87 (3.22).

Mit der Anbindung der wesentlichen Qualitäten an die Natur und an *Dao* vollzieht Jin eine ontologische Wende von den zuvor epistemisch zu deutenden Qualitäten in den ethisch-metaphysischen Kontext eines Ausschöpfens der Natur zum teleologischen *Dao*, das als Vielheit und Einheit alle Individuen wieder miteinander verbindet. Diese ontologische Betrachtungsweise von Qualität und Beziehung behandelt Jin im kosmologischen Gesamtzusammenhang des achten Kapitels.

Es ist wichtig für diesen späteren kosmologischen Zusammenhang und zum Verständnis der Meta-Regelmäßigkeit bei Jin, daß die universalen Eigenschaften alle miteinander in Verbindung stehen. Jin betont die Beziehungen auf der Ebene der einzelnen Individuen, da die Beziehungen eines Individuums immer von den Beziehungen aller anderen Individuen beeinflußt sind. Dies steht im Gegensatz zu seiner Qualität, die lediglich teilweise von anderen Individuen beeinflußt wird. Jin führt das Beispiel des neu gekauften Wassers an, das nach Hause mitgebracht, für den dortigen Tisch qualitativ keine Konsequenzen hat. Die Beziehungen der beiden Individuen werden durch die räumliche Veränderung des Wassers beeinflußt.[512] Die Individuen sind bei Jin als zu einem Gesamtnetz verbunden zu deuten. Das heißt, daß bei Jin durch die Veränderung der räumlichen Position eines Individuums die Positionen aller anderen Individuen ebenfalls mittelbar und unmittelbar neu definiert werden müssen.

Jin betrachtet dieses Gesamtnetz nicht nur räumlich in seiner Behauptung, daß jedes Individuum die gesamte Welt des Soseins widerspiegelt. Jede Qualität und Beziehung eines Individuums involviert die Qualitäten und Beziehungen aller anderen Individuen, wenn nach dem Kalkül der Klassen vorgegangen wird, den er jedoch nicht expliziert. Jin begibt sich auf eine allgemeinere Stufe, denn er spricht von Klassen von Qualitäten und Beziehungen, denen die einzelnen Individuen zugeordnet sind. Es sind die Klassen von Qualitäten und Beziehungen der Individuen, die als universale Eigenschaften bei Jin in Relation zueinander stehen.[513] Sie bilden die Meta-Regelmäßigkeit. So stehen nicht die Individuen im Mittelpunkt der Betrachtung. Vielmehr zerlegt Jin sie in die einzelnen Bestandteile von Qualität und Beziehung, die als universale Eigenschaften, die zu einem Netz von allgemeinen Relationalitäten verbunden, Teil der einen Meta-Regelmäßigkeit werden. Jin sieht die Relationalitäten der universalen Eigenschaften in den Individuen verborgen.[514] Das bedeutet, daß die Individuen bei Jin der Schlüssel zu den Relationalitäten der universalen Eigenschaften sind. Das Wissen über die Rela-

[512] LD, 87/88 (3.23).
[513] LD, 88/89 (3.24).
[514] LD, 90 (3.25).

tionalitäten wird für Jin durch die Induktion und das Kategorisieren der Individuen erhalten.[515]

2.2.4 Die Meta-Regelmäßigkeit der arational apriorischen Welt

Die Meta-Regelmäßigkeit der arational apriorischen Welt, die Teil von Jins ontologische Antwort auf das kausale Induktionsproblem ist, setzt sich aus der Gesamtheit der Relationen der universalen Eigenschaften (*gongxiang di guanlian*) zusammen, mit denen er sich im vierten Kapitel von *Lun Dao* beschäftigt. Zunächst ist auffällig, daß er in der englischen Übersetzung der Aussage 4.1 den chinesischen Begriff „*guanlian*“ als ‘relatedness’ und nicht ‘relation’ verstanden haben möchte. Jin ist sich des ungewohnten Ausdrucks bewußt, wenn er zugesteht, daß die Aussage 4.1. „There is a possible relatedness in the relatedness of possibilities“ auf Englisch wie auf Chinesisch, ein wenig zungenbrecherisch wirke.[516] In seinem *Zhishi lun* ist der Begriff „*guanlian*“ als allgemeine Relation zu verstehen, unter der er beispielsweise allgemeine Kausalrelationen oder die Naturgesetze subsumiert.[517] Dagegen tritt er in *Lun Dao* einen weiteren Schritt hinter die allgemeinen Relationen zurück und begibt sich, wie schon bei den Begriffen Formhaftigkeit und Potentialität, auf eine Metaebene, von der aus er das Allgemeinste der schon allgemeinen Relationen zu erfassen sucht. Deswegen wird der Begriff „*guanlian*“ außerhalb des epistemologischen Kontextes im folgenden mit „Relationalität“ übersetzt.

Das vierte Kapitel von *Lun Dao*, auf dem die folgenden Ausführungen beruhen, ist in zwei Teile geteilt. Bevor Jin sich der Frage der Relationalität der universalen Eigenschaften und ihrer Regelmäßigkeit zuwendet, behandelt er die Relationalität unter den Möglichkeiten und die Regelmäßigkeit der Logik, die notwendig ist und auf der die Regelmäßigkeit der universalen Eigenschaften beruht. Es geht ihm in diesem Zusammenhang besonders um die Frage der Notwendigkeiten und der Regelmäßigkeiten auf beiden Ebenen. So beschreibt er zum einen die einfachen bzw. untergeordneten Regelmäßigkeiten (*zhixu*) und die Meta-Regelmäßigkeiten der Logik sowie zum anderen die ontologischen der arational apriorischen Welt. Zum Schluß des Kapitels kommt er zu der ontologischen Meta-Regelmäßigkeit, die er begrifflich noch nicht bezeichnet, aber auf die er umschreibend als „äußerst passend und unveränderlich“ hinweist.

---

[515] LD, 90 (3.25).
[516] LD, 91 (4.1).
[517] ZSL, 681 (4).

Die Logik und die Relationalitäten der Möglichkeiten

Jin konstatiert zunächst, daß die notwendigen Relationalitäten unter den Möglichkeiten den Rahmen der Wirklichkeit vorgeben und fährt fort, daß die Wissenschaft der Logik die Notwendigkeiten sowie die Formhaftigkeit zum Objekt ihrer Untersuchungen habe. Weiter deutet er die logischen Aussagen, die er als immer wahr seiend positiv definiert, unter dem Blickwinkel der Metaphysik und führt die Aussagen „Es kann keine Potentialität ohne Formhaftigkeit geben“ und „Es kann keine Formhaftigkeit ohne Potentialität geben“ an, die diese Kondition erfüllen. Er formuliert ihre Definition negativ als Aussagen, die keine bestimmte Wirklichkeit vorgeben. Dagegen ist seine Aussage, daß Potentialität in keine bestimmte Möglichkeit ein- oder austritt, als das metaphysisches Pendant anzusehen.[518] Hatte er vorher noch deutlich in arational und rational apriori unterschieden, verschwimmen nun die Grenzen. Es scheint, als vermenge er die zwei Arten von Notwendigkeit, auf die er den Begriff der Logik reduziert: die Notwendigkeit der formalen Logik - er spricht zwar von unterschiedlichen Systemen der Logik, bedient sich aber als Beispiel wiederholt lediglich der formalen Logik -[519] und die als metaphysisch anzusehende Notwendigkeit, die er in dem Begriff der Formhaftigkeit ausgedrückt sieht.[520] Letztere bezieht sich auf die Bedingungen von Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die bei Jin selbst schon auf bestimmten Annahmen, wie der Existenz der äußeren Dinge, beruht.

In der Frage der Regelmäßigkeit, die er ohne Einbeziehung der zeitlichen Komponenten als eine Reihenfolge von „vorher/nachher“, als eine Aufeinanderfolge definiert,[521] unterscheidet Jin bewußt zwischen der Regelmäßigkeit der Logik (*luoji di zhixu*) und der Regelmäßigkeit, die logisch ist (*you luoji shang de zhixu*). Die erste Regelmäßigkeit ist als ein System der Logik zu verstehen, das er als ausschließlich aus notwendigen Elementen und Relationalitäten bestehend definiert. Davon grenzt er die zweite Regelmäßigkeit ab, deren Relationalitäten, aber nicht deren Elemente notwendig sind.[522] Diese Art von logischer Regelmäßigkeit ist so zu interpretieren, daß die Elemente in einer bestimmten Relationalität definiert sind. Es gibt eine logische Aufeinanderfolge der Elemente derart, daß wenn z.B. kausal aus den Elementen H_2 und O Wasser folgt oder auf Donner der Blitz. In dem Kapitel geht es Jin darum, aufzuzeigen, in wieweit die Logik, die nichts über die konkrete Wirklichkeit aussagt, über die logische Regelmäßigkeit

---

[518] LD, 91/92 (4.2).
[519] Z.B. in Abschnitt 4.2 die Formen p⊃p, ⫬(p⫬p), p⫬p ⩒ ⊃p, p⊃q ⩒ q⊃r (LD, 92 (4.2)).
[520] Jin spricht hier in bezug auf Formhaftigkeit nicht expressis verbis von der Metaphysik, sondern der Notwendigkeit in *Lun Dao* (LD, 92 (4.2)).
[521] LD, 94 (4.4).
[522] LD, 94 (4.3).

Grundlage der Relationalitäten der universalen Eigenschaften und damit der Regelmäßigkeit in der arational apriorischen Welt ist.

Beide Regelmäßigkeiten, die einzelner logischer Systeme und die logisch aufgebaute, enthalten Notwendigkeiten. So befaßt Jin sich gleichzeitig indirekt mit dem kausalen Induktionsproblem, wenn er die unterschiedlich gelagerten Notwendigkeiten beider herausarbeitet. Er spricht auch in diesem Zusammenhang nicht von bestimmten Notwendigkeiten, ebenso wie er nicht bestimmte Regelmäßigkeiten meint, sondern Notwendigkeiten bzw. Regelmäßigkeiten an sich.[523] So versucht er wieder, eine Metaebene mit höchster Allgemeinheit zu erreichen. Es ist zu klären, ob er diese Ebene schließlich so allgemein formuliert, daß über sie nichts mehr ausgesagt werden kann. Außerdem ist Jins Bestreben, den Regelmäßigkeiten und Notwendigkeiten der Wirklichkeit mit Hilfe der Logik nahe zu kommen, kritisch zu untersuchen, da auch hier die Grenzen zwischen Metaphysik und Logik fließend zu sein scheinen.

Jin stellt zwei Bedingungen für die Regelmäßigkeit der Logik auf, die er später ähnlich für die Regelmäßigkeiten der universalen Eigenschaften angibt.[524] In seinem Bemühen, das Besondere von dem Allgemeinen zu trennen, unterscheidet er jeweils die Regelmäßigkeit der alle Systeme übersteigenden Logik, die im folgenden als „Metalogik“ bezeichnet wird, und die ihrer einzelnen Systeme. Er kommt jedoch für beide Arten zum gleichen Ergebnis, da sich die Metalogik für ihn immer in den einzelnen Systemen zeigt, so daß diese nicht gesondert behandelt werden.[525] Es wird deutlich, daß diese Metalogik gleichbedeutend mit der zuvor erwähnten einen Logik bzw. der reinen Meta-Regelmäßigkeit ist. Erstens definiert er die Regelmäßigkeit der Logik als eine lineare Regelmäßigkeit. Den Begriff der Linearität faßt er nicht geometrisch, sondern beschreibt ihn als „nicht zurückblickend“. Das bedeutet, daß die Logik einer bestimmten Reihenfolge folgt - vorzustellen ist etwa eine bestimmte Form des Schließens -, die nicht reversibel zu lesen ist. Für die einzelnen Systeme begründet er, daß jedes System über einen bestimmten Ausgangspunkt, Prozeß und Folge verfügt.[526] Er wird dann, auch

---

[523] LD, 92/93 (4.3). Er weist hier besonders darauf hin, daß er die Aussage 4.3 „Zwischen den Notwendigkeiten gibt es notwendige Relationaliäten und gemäß diesen notwendigen Relationalitäten gibt es unterschiedliche Regelmäßigkeiten der Logik“ nicht als Satzfunktion (*hanliang*) verstanden haben will, nach der die Begriffe der Notwendigkeit und Regelmäßigkeit als Variablen zu verstehen seien, die je nach System unterschiedlich definiert seien. Er verweist außerdem auf seinen Aufsatz „Note on alternative systems of Logic“, in dem er einen ähnlichen Metastandpunkt vertritt.

[524] Die Aussagen 4.4 bis 4.7 sind hier parallel zu den Aussagen 4.15 bis 4.17 zu lesen.

[525] Er betont dies wieder in LD, 96 (4.5).

[526] Jin führt den Begriff des Verlaufs (*licheng*) und seine Unterscheidung zur Reihenfolge nicht weiter aus. Der chinesische Begriff „*licheng*“ ist in bezug auf die Verwirklichung als Prozeß übersetzt worden, doch scheint dies in dem Fall der Regelmäßigkeit der Logik unpassend, da sich es sich nicht um einen zeitlichen Prozeß handelt. Vorzustellen wäre, daß er „Verlauf“ auf die gesamte Regelmäßigkeit und ihr allgemeines Muster bezieht, während der Begriff der Reihenfolge, wörtlich „vorher/nachher“ (*qian/hou*) übersetzt, eher das Nacheinander einzelner Elemente zu implizieren scheint.

nach eigenem Empfinden, sehr subjektiv und konstatiert lediglich vom „Gefühl“ her, ohne weitere Argumentation, das eine nicht geradlinige Regelmäßigkeit nicht für eine Regelmäßigkeit der Logik gehalten werde.[527]

Jedoch gibt es nach der zweiten Bedingung, die Jin aufstellt, in der Logik nicht nur eine Art der Regelmäßigkeit.[528] Vielmehr zeichnet sich für ihn die Regelmäßigkeit der Logik dadurch aus, daß sie weder einen festgelegten Ausgangspunkt noch eine festgelegte Richtung hat. Das zeige sich in den unterschiedlichen Logiksystemen. Er argumentiert mit der *Principia Mathematica*, deren Ausgaben von 1910 und 1925 auf einer Art von System beruhen, die aber aufgrund der unterschiedlichen Ausgangspunkte je unterschiedliche Regelmäßigkeiten im System erhalten hätten.[529] Für Jin steht für die unterschiedlichen Ausgangspunkte auch nicht fest, ob sich diese aus fundamentalen Begriffen oder Propositionen zusammensetzen - eine Frage, die er ebenfalls in *Principia Mathematica* nicht gelöst sieht. Er wählt statt ihrer den Begriff des Terms (*xiangmu*).[530]

Gleichzeitig stellt er fest, daß sich innerhalb einer Regelmäßigkeit der Logik nicht jeder beliebige Term als Ausgangspunkt eigne. Jin führt als Beispiel der Regelmäßigkeit P ♦ Q ♦ S ♦ T ♦ ... N ♦... an, innerhalb dessen nicht ein späterer Term, etwa Q, als Ausgangspunkt gewählt werden kann, da dann P in der Regelmäßigkeit, die gemäß der ersten Bedingung als irreversibel definiert ist, als Element entfallen würde. Jin scheint nach einer Logik der Nicht-Umkehrbarkeit zu suchen. Weiter konstatiert Jin, daß die einzelnen Elemente der Regelmäßigkeit der Logik zwar eine notwendige Relationalität hätten, die aber nicht ausschließlich auf direkten, sondern auch auf indirekten notwendigen Relationalitäten beruhten. So würden auch keine direkten notwendigen Beziehungen zwischen jedem beliebigen als Ausgangspunkt gewählten Term mit anderen Termen bestehen. Das bedeutet für Jin, daß keine Beziehungen in der Weise bestehen, daß von einem Ausgangspunkt direkt auf den Endpunkt der Regelmäßigkeit bzw. auf alle anderen Abschnitte geschlossen werden kann. Das gleiche gelte für die Folge in der Richtung der Regelmäßigkeiten, die nicht festgelegt ist, da sie für Jin, durch unterschiedliche Ausgangspunkte und durch Veränderungen der Position einzelner Aussagen beeinflußt, ihre Richtung ändert.[531]

In Jins Ausführungen zur Geradlinigkeit der Regelmäßigkeit sowie in der Festlegung von Ausgangspunkt und Richtung ist auffällig, daß er jeweils induktiv

---

[527] LD, 94 (4.4).
[528] Jin faßt die zweite Bedingung in den Abschnitten 4.5 und 4.6 zusammen (LD, 89 (4.6)).
[529] LD, 95 (4.5).
[530] LD, 99 (4.6).
[531] LD, 96-98 (4.6). Hier führt Jin wieder die *Principia Mathematica* an, jedoch ohne weitere Beispiele zu geben.

von der Regelmäßigkeit der einzelnen Logiksysteme auf die Bedingungen der Metalogik schließt.[532] Er beschreibt das Verhältnis beider am Ende des Abschnitts 4.5 vergleichend folgendermaßen:

> Was die Regelmäßigkeit der Logik anbetrifft, die die Systeme transzendiert, [so] manifestiert sie sich immer noch in der Regelmäßigkeit irgendeines Logiksystems, obwohl sie gerade nicht die Regelmäßigkeit irgendeines Logiksystem ist. Das läßt sich gut vergleichen mit dem „Rot", das immer noch in dem roten Individuum manifestiert ist, obwohl es gerade nicht das Rot des roten Individuums ist. Unter diesen Umständen, kann man das oben Gesagte auch auf die Regelmäßigkeit der Logik anwenden, die die Systeme transzendiert.[533]

Aus Jins Vergleich wird nicht ganz klar, ob es sich bei seiner Vorstellung einer alle Systeme übersteigenden Metalogik um einen abstrakten Klassenbegriff bzw. Strukturtyp handelt, den er aus den einzelnen Systemen ableitet oder um eine metaphysische Entität, die sich im Einzelnen zeigt und die es zu entdecken gilt. Insgesamt ist nicht ganz einsichtig, warum er auf der Unterscheidung in die zwei Ebenen beharrt. Außerdem ist nicht ganz klar, ob die Metalogik deduktiv vorgegeben ist oder ob sie sich aus den einzelnen Systemen ableitet. Während im oberen Fall der Gleichsetzung von metaphysischen und formal logischen Aussagen der Eindruck entstand, als wollte Jin die Metaphysik mit der Logik absichern, scheint es an dieser Stelle umgekehrt zu sein, daß Jin durch seine Unterscheidung in einzelne, besondere, logische Systeme und die Metalogik die Logik zu „metaphysieren" versucht.

Auf der Ebene der Möglichkeiten ergibt sich für Jin die Frage, ob ihre Relationalitäten nicht nur (logisch) möglich, sondern auch notwendig sind. Notwendigkeit und Möglichkeit bedingen bei Jin einander und stehen mit der Unmöglichkeit als vermittelndem Element in einer abhängigen Dreierbeziehung. Er differenziert die möglichen Relationalitäten der Möglichkeiten von den notwendigen, die wiederum eine spezifische Art von Relationalität zwischen den Möglichkeiten bilden. Die Regelmäßigkeit der (Meta-) Logik ist danach nicht frei von den Relationalitäten der Möglichkeiten.[534] Die Dreierbeziehung von Notwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, die er auch an anderer Stelle erwähnt,[535] führt er jedoch nicht genau aus. Aus dem Bisherigen ist das Verhältnis so zu deuten, daß die Frage, ob eine Möglichkeit, und zwar auf der Ebene der Möglichkeiten, nicht der einer bestimmten Wirklichkeit, möglich ist, von der Logik entschieden wird. Es müssen zur Konstitution einer Möglichkeit gewisse Notwendigkeiten erfüllt sein, die die Logik

---

[532] Vgl. LD, 94 (4.4), 96 (4.5), 98 (4.6).
[533] LD, 96 (4.5).
[534] LD, 99 (4.7).
[535] LD, 91 (4.1).

bzw. die Formhaftigkeit vorgeben. Andererseits muß auch die Notwendigkeit gleichzeitig als Möglichkeit definiert sein, wie z.B. an der Möglichkeit der Formhaftigkeit zu sehen war. Die Nicht-Möglichkeit bildet als Gegenpol das Verbindungsglied. Es ist nicht möglich, was keine Möglichkeit ist und keine logischen Notwendigkeiten enthält.

Notwendigkeit und Möglichkeit bedingen sich zwar gegenseitig, doch sieht Jin in seiner Aussage ein Problem, das er im Verhältnis der Logik zur Wirklichkeit sieht:

> Obwohl Möglichkeit und Notwendigkeit die obere Dreierbeziehung haben, muß die Möglichkeit trotzdem keine Notwendigkeit sein, während die Notwendigkeit gleichzeitig Möglichkeit sein muß. Die Regelmäßigkeit der Logik ist immer Relationalität der Möglichkeiten, jedoch, obwohl sie Relationalität von Möglichkeiten ist, muß sie nicht unbedingt Relationalität von universalen Eigenschaften sein. Die hier angesprochene Regelmäßigkeit der Logik ist auf kein System beschränkt. Wir können uns eines gerade geschaffenen, aber noch nicht vollendeten Logiksystems als Beispiel bedienen. Da die Regelmäßigkeit der Logik nicht auf einen Ausgangspunkt und eine Richtung beschränkt ist, kann der Logiker sich innerhalb seines Schaffensprozesses vor allem seines kreativen Talents bedienen, kann er das, was die normale Wirklichkeit betrifft, vernachlässigen. Das bedeutet also, daß die Regelmäßigkeit der Logik, die jenes System repräsentiert, unabhängig von den Relationalitäten der universalen Eigenschaften sein kann.[536]

Der Logiker bewegt sich außerhalb der Wirklichkeit. Ebenso betrachtet Jin die möglichen Relationalitäten der Möglichkeiten nicht im Kontext einer allgemein festgelegten Wirklichkeit, wie sie von den (schon verwirklichten) Relationalitäten der universalen Eigenschaften vorgegeben ist. Deswegen unterscheidet er die möglichen Relationalitäten der Möglichkeiten von den möglichen Relationalitäten der universalen Eigenschaften. Jin beschreibt die Frage der möglichen Relationalitäten von Möglichkeiten als ein Problem der Logik, nach der entschieden wird, ob etwas verwirklicht werden kann. Sie bestimmt für ihn jedoch nicht, ob etwas tatsächlich verwirklicht wird. Dies ist an die jeweilige Wirklichkeit gebunden.[537] Die möglichen Relationalitäten der universalen Eigenschaften sind bei ihm als die von einer bestimmten Wirklichkeit ausgehenden zukünftigen Möglichkeiten zu interpretieren. Bei den möglichen Relationalitäten der Möglichkeiten geht es ihm um jede denkbare, frei konstruierte Relationaliät zwischen den Möglichkeiten, die zeitfrei jedoch gemäß der Definition der Möglichkeit nicht widersprüchlich sein dürfen.

---

[536] LD, 100 (4.7).
[537] LD, 91 (4.1).

Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften

Bei den Relationalitäten der universalen Eigenschaften hingegen unterscheidet Jin in mögliche und verwirklichte Relationalitäten. Beide Arten gehen über den Kontext des logisch Möglichen hinaus und beziehen sich auf eine allgemeine Wirklichkeit. Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften beziehen sich auf das, was im Verwirklichungsprozeß verwirklicht wird, denn Jin definiert sie als individualisierte Möglichkeiten. Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften sind in allgemeinen Aussagen ausgedrückt, die entweder die Relationalität zwischen Beziehungen (*guanxi*) oder Qualitäten (*xingzhi*) beschreiben. Außerdem führt Jin die folgenden Definitionen an, in denen er die Begriffe von Qualität und unwesentlicher Qualität auf etwas unklare Weise in ein Verhältnis setzt:

> Setzen wir, daß ein Individuum die Qualität (*xingzhi*) „rot" hat und setzen wir, daß „rot" eine unwesentliche Qualität (*shuxing*) hat. Setzen wir, daß zwei Individuen die Beziehung (*guanxi*) von rechts und links haben und setzen wir, daß „rechts" und „links" eine bestimmte Art von Relationalität (*guanlian*)[538] hat. Die zwei Arten des Ausdrucks sind definitiv unterschiedlich. In bezug auf das „Haben von Qualität und Beziehung" eines Individuums kann bei Qualität an sich und Beziehung an sich nicht die Rede vom „Haben von Qualität und Beziehung" sein. „Rot" kann absolut nicht die Qualität „rot" haben, kann auch nicht mit „gelb" eine rechte oder linke Beziehung eingehen. Jedoch, obwohl dies so ist, können wir immer noch sagen, daß „rot" an sich seine unwesentliche Qualität hat und es zwischen Beziehung und Beziehung Relationalitäten gibt. [...] Sprechen wir davon, daß Qualität eine unwesentliche Qualität hat oder es zwischen Beziehung und Beziehung Relationalitäten gibt, ist dies immer allgemein gesprochen. Sie sind entweder allgemeine Aussagen oder Definitionen. Wenn wir im Fall der Definition davon sprechen, daß eine bestimmte Qualität oder Beziehung eine unwesentliche Qualität hat, dann heißt das, daß in der Begriffsdefinition der vorderen Qualität oder Beziehung die Definition des hinteren Begriffs enthalten ist, so daß die unwesentliche Qualität interner Natur (*neizai xing*) ist. Sagen wir, daß eine Qualität mit einer Qualität oder eine Beziehung mit einer Beziehung eine Art von Beziehung hat, heißt das, daß in der Definition der beiden vorderen Begriffe die Definition des hinteren Begriffs enthalten ist. Wenn es sich um Aussagen handelt, dann sind es die allgemeinen Aussagen. Wenn sie wahr sind, dann drücken sie allgemeine Tatsachen aus, d.h., daß sie verwirklichte Relationalitäten der universalen Eigenschaften zeigen. Sind sie falsch, aber zugleich keine widersprüchlichen Aussagen, dann zeigen sie die möglichen Relationalitäten der universalen Eigenschaften und zeigen nicht die verwirklichten Relationalitäten.[539]

Jin unterscheidet in dem Zitat zwischen den Ebenen der Individuen, die Qualitäten oder Beziehungen haben, und einer abstrakteren Ebene der universalen

---

[538] Hier liegt im Original offensichtlich ein Druckfehler vor, der aus dem weiteren Kontext hervorgeht. Statt „*guanxi*", die besondere Beziehung, müßte hier das allgemeine „*guanlian*" stehen.
[539] LD, 101 (4.8).

Eigenschaften, auf der es um die Qualitäten und Beziehungen an sich geht. Es geht ihm in diesem Abschnitt besonders um die zweite Ebene. An den Individuen können sich unterschiedliche Qualitäten und Beziehungen manifestieren. Dagegen kann eine Qualität an sich nach Jin lediglich eine im Hinblick auf die Qualität, wie etwa das Rot, unwesentliche Qualität haben. Denkbar wäre etwa eine Helligkeit, die das Rot als Qualität in seinem Wesen nicht verändert. Für die Beziehung gilt, daß sie als gleichwertiger Partner einer anderen Beziehung gemeinsam mit ihr eine Relationalität aufweisen kann, die die einzelnen Bestandteile der Relationalität in der ursprünglichen Beziehung nicht verändert. Solche Relationalitäten zwischen zwei Beziehungen sind nur schwer vorstellbar. Jin ist dem Leser nicht behilflich.

Dieses Verhältnis zwischen Qualitäten und Beziehung ist ein allgemeines, das in Definitionen und allgemeinen Aussagen beschrieben ist. Für die Definition stellt Jin zwei verschiedene Verhältnisse vor. Im ersten haben eine Qualität oder eine Beziehung, die jeweils als vordere Begriffe zu interpretieren sind, eine unwesentliche Qualität. Da die Qualität unwesentlich ist, wird sie die Qualität bzw. die Beziehung, der sie hinzugefügt wird, in ihrem Wesen nicht beeinträchtigen. Das bedeutet, daß der „hintere Begriff“ im Ergebnis auf allgemeiner Ebene wieder die gleiche Qualität bzw. Beziehung als Objekt der Definition enthält. Es ist immer noch Rot, das definiert wird. Die Problematik, nach der Hellrot etwa wieder eine universale Eigenschaft darstellen könnte, wurde oben schon besprochen. Jedoch wurde zuvor die hinzugefügte Qualität als unwesentlich definiert, so daß sie per definitionem keinen wesentlichen Einfluß hat.

Im zweiten Fall der Definition stellt Jin eine Beziehung zwischen zwei gleichwertigen Qualitäten bzw. Beziehungen dar. Den sich daraus ergebende Begriff bezeichnet Jin ebenfalls als schon in den ersten Begriffen, d.h. den Relata, enthalten. Es scheint, als spiele er auf die Möglichkeiten an, die dem Definiendum intern sind. Ähnlich den logischen Aussagen, in denen alle Möglichkeiten des Seienden bereits enthalten sind, scheinen die Definitionen der universalen Eigenschaften die möglichen Relationalitäten der definierten universalen Eigenschaft aufzuzeigen. Es gleicht der allgemeinen Aussage, die in bezug auf eine besondere Tatsache falsch ist, aber, solange sie nicht widersprüchlich ist, eine Möglichkeit der Verwirklichung von Relationalitäten aufzeigt. So scheinen die Definitionen und allgemeinen Aussagen bei Jin auf der Ebene der Erfahrung und des Seienden die möglichen Relationalitäten aufzuzeigen.

Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften bezeichnet Jin als verwirklicht, wenn diese Aussagen sich als wahr erweisen und zu gegebener Zeit in der Wirklichkeit verifiziert wurden (*zhengshi*). Sie spiegeln die allgemeine Wirklichkeit wider. Für Jin bieten die Aussagen über die verwirklichten Relationalitäten

die erkenntnistheoretische Grundlage, um weitere wahre Aussagen zu entdekken. Das gleiche gilt für Definitionen, die ohne (logischen) Widerspruch und innersystemisch noch nicht als wahr oder falsch bewiesen wurden. Der Beweis (*zhengming*) bezieht sich vermutlich auf das System der schon verwirklichten Relationalitäten der universalen Eigenschaften.[540] Die universalen Eigenschaften sind zwar allgemein, aber werden von Jin gleichzeitig als individualisierte Möglichkeiten definiert, so daß die universalen Eigenschaften sowie ihre Relationalitäten an den Individuen zutage treten müssen. Deswegen ist eine Verifikation, die in Abhängigkeit von der Wirklichkeit geführt wird, immer an die Individuen gebunden.[541]

Jin hält die möglichen Relationalitäten hinsichtlich der Erkenntnis und der Möglichkeit ihres Fortschritts für wichtig, da die Naturwissenschaften sowie das kreative Denken, das „creative thinking“, wie er auf Englisch einfügt, von den Annahmen, gemeint sind die noch nicht als wahr oder falsch bewiesenen Aussagen, und Definitionen abhängen. Für ihn nimmt einerseits dadurch die Zahl der Regeln, Kategorien oder Begriffe zu, andererseits steigen die Möglichkeiten der Anwendung gemäß der weiteren möglichen Relationalitäten, die zwischen universalen Eigenschaften „kreativ“ zu erdenken sind.[542] Jin behauptet, daß alle verwirklichten Relationalitäten der universalen Eigenschaften, die erkannt wurden, verwirklicht sind. Jedoch müssen nicht alle erkannt sein, die verwirklicht sind[543] oder, man könnte hinzufügen, um als verwirklicht zu gelten.

Wenn Jin in diesem Zusammenhang von der erkenntnistheoretischen Seite her argumentiert, erscheint seine Metaphysik eine statische zu sein, in der die Relationen zwischen den universalen Eigenschaften, d.h. die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, für den Verwirklichungsprozeß schon alle festgelegt sind und im Denken lediglich entdeckt werden müssen. Selbst wenn er im Abschnitt über die verwirklichten Relationalitäten von den Prinzipien des Handelns spricht, sind dies Gesetzmäßigkeiten, die u.a. in der Systematik der Naturwissenschaften bewiesen und in der Erfahrung entdeckt wurden.[544] Andererseits erscheinen die universalen Eigenschaften und ihre möglichen Relationalitäten bei Jin unendlich, da es zu jeder verwirklichten Relationalität der universalen Eigenschaften immer mehrere Möglichkeiten der Verwirklichung gibt, da sie lediglich die Bedingung der logischen Widerspruchsfreiheit erfüllen muß.

---

[540] LD, 101-103 (4.8/4.9).
[541] LD, 104 (4.10).
[542] LD, 102 (4.8).
[543] LD, 103 (4.10).
[544] LD, 103 (4.9).

Die Hinsichten der Relationalitäten von universalen Eigenschaften

Jin oszilliert weiterhin zwischen dem metaphysischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt, wenn er den Begriff der Hinsicht (*fangmian*) einführt. Die Hinsicht stellt nach den möglichen Relationalitäten sowie verwirklichten Relationalitäten der universalen Eigenschaften eine weitere Spezifikation im Hinblick auf die Wirklichkeit dar. Er leitet die Hinsichten aus den unterschiedlichen Arten der Relationalitäten der universalen Eigenschaften ab. Am Beispiel des Wandelröschenbaums, der vor seinem Fenster steht, treten für ihn die universalen Eigenschaften in unterschiedlichen Hinsichten auf, etwa aus der Hinsicht der Physik, der Chemie, der Biologie oder der Farbe oder Form innerhalb des *common sense* Wissens. Die Hinsichten sind nach dieser Definition als Wissen einer bestimmten Wissenschaft oder Gegebenheitsweise zu verstehen. Jin betont, daß sich die Hinsichten an der Komplexität der wesentlichen Qualitäten (*zhuxing*) orientieren. Gemäß seiner vorherigen Erklärung sind die zur Definition einer universalen Eigenschaften bzw. eines Individuums als ‘etwas’ wesentlichen Elemente gemeint und nicht die bloße Aufzählung der einzelnen universalen Eigenschaften in Beziehungen und Qualitäten der Individuen. So ist die Zahl der Hinsichten nicht identisch mit der der universalen Eigenschaften eines Individuums, so daß die Komplexität eines Individuums als etwas bzw. einer universalen Eigenschaft entscheidend für die Zahl der Hinsichten ist. Ein Stein weist für Jin eine geringere Komplexität auf als ein Mensch, so daß die Zahl der an ihm zutagetretenden Hinsichten ebenfalls geringer ausfällt.[545] Eine universale Eigenschaft kann demnach jeweils Objekt mehrerer Hinsichten sein.

Bei Jin verfügt jede Hinsicht über ihre eigenen Relationalitäten der universalen Eigenschaften, auf die sie bezogen ist. So hätten die universalen Eigenschaften aus der Hinsicht der Physik die Relationalitäten, die die Wissenschaft der Physik erforscht hätte. Die universalen Eigenschaften sind in Hinsichten geordnet, da sie unterschiedliche Arten von Relationalitäten haben.[546] Jin beschreibt das Verhältnis der Relationalitäten der universalen Eigenschaften der einzelnen Hinsichten zueinander sowie im Verhältnis zur Welt des Soseins:

> Doch, obwohl die Relationalitäten der universalen Eigenschaften einer Hinsicht nicht unabhängig von den anderen Relationalitäten der universalen Eigenschaften sein können, sind die anderen Relationalitäten der universalen Eigenschaften mit den Relationalitäten einer Hinsicht weiterhin nicht zueinander kohärent. Im Hinblick auf eine beliebige Hinsicht sind das, was man als kohärent bezeichnet, genau die Relationalitäten jener Hinsicht; das, was man als inkohärent bezeichnet, bezieht sich nicht auf die Relationalitäten jener Hinsicht. Wenn die anderen Relationalitäten der universalen Eigen-

[545] LD, 104 (4.11).
[546] LD, 105 (4.12).

> schaften mit den Relationalitäten einer beliebigen Hinsicht kohärent sind, dann kann keine Rede [mehr] von „den anderen“ sein. Politik, Wirtschaft, Chemie, Biologie ... etc. haben alle gleichermaßen inkohärente Relationalitäten zueinander. Die Welt des Soseins hat diese [inkohärente Relationalitäten] nicht.[547]

In früheren Kapiteln und in der Erkenntnistheorie definiert Jin die Relationalitäten der universalen Eigenschaften als Objekt der Erkenntnis, welche unabhängig vom erkennenden Subjekt bleiben, und schließt das Subjekt selbst in die metaphysischen Relationalitäten mit ein. In dem Zitat teilt er die universalen Eigenschaften aufgrund ihrer offensichtlich erkenntnistheoretisch verschiedenartigen Relationalitäten jeweils in mehrere Hinsichten auf. Es ist problematisch, daß er sich der Relationalitäten der universalen Eigenschaften bedient, um die Relationalitäten der Hinsichten darzustellen, denn er begibt sich mit dem Begriff der Hinsicht auf die Ebene der Erkenntnistheorie. Vielmehr sollten auch die Relationalitäten gemäß der bestimmten Wissensschaft in erkenntnistheoretisch, d.h. begrifflich anders bezeichnete Relationalitäten aufgespalten werden. Denn nach dem Zitat unterscheiden sich die Relationalitäten von universalen Eigenschaften allgemein von denen im Kontext der Hinsichten. Sicherlich intendiert Jin, mit den Hinsichten die Grundlage der Einzelwissenschaften darzustellen. Es ist wichtig für das spätere kosmologische Gesamtkonzept Jins, daß die Relationalitäten der universalen Eigenschaften in der metaphysischen Welt des Soseins miteinander kohärent sind. Das Individuum spiegelt so direkt oder indirekt immer die gesamte Welt des Soseins wider, und die Anzahl der universalen Eigenschaften, die an jedem Individuum direkt sowie indirekt zutage treten, sind gleich. Dagegen bleibt die Zahl der Hinsichten der universalen Eigenschaften, die am Individuum zutage treten, unterschiedlich.[548]

Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften einer jeden Hinsicht haben bei Jin Regelmäßigkeiten. Oder sie verfügen zumindest über eine logische Regelmäßigkeit, die in der Systematisierung und Ordnung der Wissenschaften wiedergegeben wird. Da die Hinsichten sowohl verwirklichte als auch mögliche, d.h. hier, in bezug auf eine Wirklichkeit mögliche, Relationalitäten einschließen, so fährt Jin fort, ist ihre Regelmäßigkeit, wenn nicht verwirklicht, doch immer als möglich anzusehen.[549] Diese Aussage bezieht sich gewiß nicht auf die logische Regelmäßigkeit, sondern die inhaltliche, innersystemische Regelmäßigkeit der einzelnen Hinsichten, die an den veränderlichen Verwirklichungsprozeß gebunden ist. Denn die logische Regelmäßigkeit ist als eine den Hinsichten gemeinsame Mindestbedingung und methodische Grundlage zu verstehen, die immer ver-

[547] LD, 106 (4.13).
[548] LD, 104/105 (4.11).
[549] LD, 106/107 (4.14).

wirklicht sein muß. Jin betont, daß die Relata der logischen Regelmäßigkeit im Gegensatz zu denen der Regelmäßigkeit der Logik, d.h. der Logik, nicht notwendig sind. So scheint bei Jin die Regelmäßigkeit der Hinsichten sowie deren Erkenntnis bzw. Entdeckung zu einem Teil an den Verwirklichungsprozeß gebunden zu bleiben, so daß er es von der Erkenntnis her für schwierig hält zu beurteilen, ob diese Regelmäßigkeiten jeweils schon verwirklicht sind.[550] Er führt damit indirekt das zeitliche Moment ein, das die Regelmäßigkeit der Logik von den Regelmäßigkeiten der Hinsichten unterscheidet.

Jin beschäftigt sich, über die logischen Regelmäßigkeiten vermittelt, mit dem Teil der Regelmäßigkeiten der Hinsichten, für den er einige Mindestbedingungen festlegt. Auf der Regelmäßigkeit der Logik beruhend, unterliegen sie ebenfalls den zwei Bedingungen der Geradlinigkeit und der weder vollkommen festlegten noch vollkommen beliebig gewählten Ausgangspunkte sowie Richtungen. Die zwei Bedingungen hatte Jin zuvor aus der Pluralität der Logiksysteme und innersystemischen Erwägungen begründet, die auch für die logische Regelmäßigkeit der Hinsichten gelten. Darüber hinaus betrachtet er die Unterschiede beider Arten von Regelmäßigkeiten, der logischen und der der Hinsichten, zur Wirklichkeit, die besonders in der zweiten Bedingung zum Tragen kommen. Vermutlich gesteht er deswegen zu, daß es auch Hinsichten geben kann, die nicht geradlinig sind, doch interessieren ihn diese Arten von Regelmäßigkeiten in *Lun Dao* nicht. Er führt im einzelnen nicht aus, wie diese vorzustellen sind. Er erwähnt in dem Zusammenhang lediglich Peirces Ausführungen und sein Beispiel von einer Hand voll Sand, der, ganz gleich wie er fällt, immer eine Regelmäßigkeit enthalten wird.[551] Doch scheint sich die vorherige Vermutung zu bestätigen, daß Jin mit dem Begriff der Hinsicht ausschließlich auf Hinsichten abzielt, die nach den Wissenschaften entsprechenden Kriterien organisiert sind, mit Ausnahme des *common sense*, den er in einem Zugeständnis an seine realistische Haltung, in *Zhishi lun* als Grundlage allen Wissens bezeichnet und in die Untersuchung einbezieht.

Der Begriff der Geradlinigkeit, den er zuvor in bezug auf die Regelmäßigkeit der Logik vage als ein Nacheinander beschrieben hatte, bleibt unklar. Er schreibt, daß die Regelmäßigkeit der Hinsichten vorhanden sein muß, so daß sie, selbst wenn sie noch nicht erkannt oder entdeckt worden ist, die Voraussetzung dafür bleibt.[552] Vermutlich wollte Jin mit der Geradlinigkeit lediglich auf eine Systematik abheben, die die Elemente der Regelmäßigkeit in einer bestimmten Reihenfolge erscheinen lassen. Weiterhin bleibt problematisch, daß er zwar auch solche Hin-

[550] LD, 107 (4.14).
[551] LD, 107/108 (4.15).
[552] LD, 108 (4.15).

sichten mit nicht-geradliniger Regelmäßigkeit als Hinsichten bezeichnet, aber sie nicht in sein Gesamtkonzept von allgemeinen Relationalitäten einbezieht.

Die zweite Bedingung für die Regelmäßigkeit der Hinsichten betrachtet Jin differenzierter als bei der Logik. Die Logik kann, wie er schon wiederholt betont hatte, im Gegensatz zur Regelmäßigkeit der Relationalitäten der universalen Eigenschaften der Hinsichten, im Prozeß der Verwirklichungen nicht widerlegt werden oder falsch sein, da diese nicht von den universalen Eigenschaften abhängig sind, d.h., unabhängig von einer bestimmten allgemeinen Wirklichkeit bleiben. Jin argumentiert vielleicht bewußt, um auf der metaphysischen Ebene zu bleiben, lediglich mit den beiden von ihm zuvor als der Logik zugehörig bezeichneten Aussagen, die besagen, daß Formhaftigkeit nicht ohne Potentialität sein kann und Potentialität nicht ohne Formhaftigkeit. Sie sind als rational apriorische Aussagen immer gültig. Die Regelmäßigkeit in den Hinsichten ist jedoch abhängig von den universalen Eigenschaften und somit der zeitlichen Wirklichkeit. Deswegen kann sich für Jin eine vermeintlich angenommene Regelmäßigkeit einer Hinsicht, die er als verwirklicht einstuft, als falsch erweisen. Jin beschreibt diese Regelmäßigkeit im Hinblick auf die Zukunft :

> Die Regelmäßigkeit, die wir angenommen oder erraten oder entdeckt zu haben meinen, ist vielleicht überhaupt nicht die Regelmäßigkeit dieser Hinsicht. Die schon verwirklichte kann durch zukünftige Verwirklichungen ungültig werden. Die schon konstruierte kann durch zukünftige Entdeckungen widerlegt werden. Deswegen gibt es in einer Hinsicht in bezug auf die Regelmäßigkeit, die wir für die Regelmäßigkeit halten, die Frage nach wahr und falsch.[553]

Es fällt auf, daß Jin in dem Zitat zwischen der verwirklichten und der konstruierten Regelmäßigkeit, die auf Annahmen, Mutmaßungen und Entdeckungen beruht, unterscheidet. Sie reflektieren gleichzeitig die innere, die metaphysische und die äußere, die erkenntnistheoretische Regelmäßigkeit, die die innere zum Objekt hat. Die erste ist die Regelmäßigkeit des Seienden, die sich in der fortschreitenden Entwicklung des Seienden verändert und damit nicht in der ursprünglichen Form verworfen wird, wenn Gegeninstanzen auftreten. Die zweite, konstruierte Regelmäßigkeit einzelner Hinsichten beruht auf einer endlichen Menge von Beobachtungen oder Entdeckungen und kann durch weitere Entdekkungen in der Zukunft widerlegt werden. Hat Jin mögliche Fehler schon im Vorfeld ausgeschlossen, so geht es ihm nun darum, zu zeigen, daß die erkenntnistheoretisch gewonnene Regelmäßigkeit einer Hinsicht, die immer nur ein Ausschnitt der gesamten Regelmäßigkeit ist, immer widerlegt werden kann, da die Meta-Regelmäßigkeit des Seienden, dem besonderen zeitlichen Fluß unterworfen

[553] LD, 108 (4.17).

ist und somit noch uneindeutig ist. Die Induktion innerhalb der Einzelwissenschaften bleibt unvollständig, da die Meta-Regelmäßigkeit des Seienden sich noch im Werden befindet.

Jin äußert sich nicht mehr im einzelnen zur Wahl von Ausgangspunkt und Anordnung der Richtung der Regelmäßigkeiten der Hinsichten. Aus dem Zitat läßt sich schließen, daß die Relationalitäten der universalen Eigenschaften der Hinsichten keine festgelegte Richtung haben können, da sie in ihrer Verwirklichung bis in die Zukunft hineinreichen und erst entdeckt werden. Die Regelmäßigkeiten der Hinsichten, sowie letztlich auch die Regelmäßigkeit des Seienden, sind demnach offene Systeme, deren Richtung sich ständig im Prozeß der Verwirklichung und Entdeckung befindet. Jin schreibt in bezug auf die Erkenntnis, daß die Relationalitäten der Hinsichten in der Wirklichkeit erst entdeckt werden und sich bewahrheiten müssen, um als Erkenntnis in die Wissenschaften aufgenommen werden zu können.[554] Daraus folgert er nicht, daß eine Regelmäßigkeit, die vielleicht (noch) nicht wirklich (*shi*[c]) ist, falsch sein muß. Vielmehr nimmt er eine pragmatische Haltung ein und betrachtet sie als für die Wissenschaft nützlich, solange sie auf die Wirklichkeit anwendbar ist. Diese Regelmäßigkeiten bleiben als Gesetzmäßigkeiten gewissermaßen ein Hilfsmittel der Wissenschaft und eine Orientierung in der Wirklichkeit. Andernfalls degradiert Jin sie zu einer bloßen Denkstruktur.

Die Logik ist im Hinblick auf die Wirklichkeit zugleich „leer“ (*kong*), da sie nichts über die Wirklichkeit aussagt, und wirklich (*shi*[c]), indem sie Grundlage jeder Wirklichkeit ist und gleichzeitig darauf hinweist, daß *Dao* allgegenwärtig ist.[555] Wie es scheint, verwendet Jin den Begriff „wirklich“ auf zwei verschiedene Arten: in der Logik ist es keine Verwirklichung, die sich an einem Individuum konkretisiert und von dem Prozeß der Verwirklichung abhängig ist. Die Regelmäßigkeiten der Relationalitäten der universalen Eigenschaften müssen sich dagegen nach der Definition ihrer universalen Eigenschaften in der Wirklichkeit manifestieren.

Demnach muß auch die Wahl einer universalen Eigenschaft und Möglichkeit als Ausgangspunkt der Regelmäßigkeiten einer Hinsicht, die er, wie die der Logiksysteme, als nicht festgelegt und doch nicht „frei“ definiert hatte, nicht nur von spezifischen inneren Bedingungen abhängig sein. Sie muß ebenso wie die Richtung und die Regelmäßigkeit selbst an einer gegebenen Wirklichkeit orientiert sein, so daß nicht jede beliebige universale Eigenschaft oder Möglichkeit dazu passend erscheint. Zusammenfassend schreibt er gemäß der zweiten Bedingung zur Regelmäßigkeit der Hinsichten, diesen perspektivischen Teilausschnitten der Wirklichkeit, daß sie zum einen frei von uns gewählt, d.h., erschaffen werden

[554] LD, 109 (4.17).
[555] LD, 108 (4.17).

können, zum anderen aber die Wahl nicht ganz frei ist. Die Wahl der universalen Eigenschaften für eine Hinsicht sowie der Regelmäßigkeit ist als „frei“ zu verstehen, da ein beliebiger Aspekt bzw. eine beliebige Reihenfolge als Beginn und zur Beschreibung herausgegriffen werden kann. Zugleich ist die Regelmäßigkeit an die Wirklichkeit gebunden und muß sich an ihr orientieren.

Organisation der Hinsichten

Eine universale Eigenschaft gehört bei Jin immer mehr als einer Hinsicht an. Er nennt das Beispiel der universalen Eigenschaft Rot, die zugleich etwa den Hinsichten und ihren Relationalitäten der Physik, Psychologie, Chemie und der Gebräuche zuzuordnen ist. Den Menschen zählt er zu den komplexeren universalen Eigenschaften als etwa den Stuhl.[556] Innerhalb der Regelmäßigkeit der Hinsichten erhalten die universalen Eigenschaften, die bei Jin anders als in der Logik, nicht alle gleichermaßen notwendig sind, eine bestimmte Stellung. Er bezieht sich nicht nur darauf, welche universalen Eigenschaften den Ausgangspunkt und die Folge der Richtung darstellen, sondern betrachtet auch, welche fundamental sind. Da eine universale Eigenschaft mehreren Hinsichten angehören kann, kann sie nach Jin in den einzelnen Hinsichten unterschiedlich eingestuft sein. Dazu schreibt Jin:

> „Das Letzte ist das Erste“ drückt gerade aus, daß das Letzte innerhalb einer Regelmäßigkeit das Erste innerhalb einer anderen Regelmäßigkeit ist. Wenn wir auf die Relationalitäten zu sprechen kommen, kann nicht die Rede von Vorher und Nachher [einer Reihenfolge] sein; wenn wir auf die Regelmäßigkeiten zu sprechen kommen, kann erst von einem Vorher und Nachher [einer Reihenfolge] die Rede sein. Wenn es in bezug auf die Regelmäßigkeit ein Vorher und Nachher [eine Reihenfolge] gibt, kann erst die Rede von fundamental und nicht fundamental sein.[557]

Trotzdem fügt Jin später einschränkend hinzu, daß sich die Regelmäßigkeiten stets auf die universalen Eigenschaften oder Möglichkeiten, die im Hinblick auf bestimmte Gegebenheiten zu verstehen sind, und ihre Relationalitäten beziehen müssen. Sie können nicht, wie er es bei der Logik beschrieben hatte, unabhängig von der Wirklichkeit geschaffen werden, so daß auch die universalen Eigenschaften abhängig von der jeweiligen Regelmäßigkeit und dem Netz der Relationalitäten erst in ihrer als grundlegend eingestuft werden.[558] Wichtig scheint für Jin zu sein, daß die Regelmäßigkeiten der Hinsichten erkenntnistheoretisch zwar nach bestimmten Kriterien - er nennt in dem gleichen Abschnitt etwa Extension

---

[556] LD, 109 (4.18).
[557] LD, 110 (4.19).
[558] LD, 110 (4.19).

oder Intension - organisiert sein können, aber sie weiterhin von der Wirklichkeit und dem zeitlichen Verwirklichungsprozeß abhängig bleiben.

Jin nennt neben der Fundamentalität noch drei weitere Organisationskriterien, nach denen die universalen Eigenschaften im Hinblick auf die Wirklichkeit organisiert werden müssen. Er unterteilt die Relationalitäten der universalen Eigenschaften in unterschiedliche Ebenen (*cengci*), die dazu dienen Paradoxien zu vermeiden, die jedoch nicht weiter ausgeführt sind. In seinem Beispiel bezieht sich Jin auf die Kausalrelationalitäten, die als allgemeine Relationalitäten am Individuum zutage treten, aber sich doch nicht auf der gleichen Stufe wie die besonderen kausalen Beziehungen zwischen den Individuen befinden. Das Beispiel von Jin wirkt nicht ganz geglückt, da genau genommen die Relationalitäten nicht in Stufen geteilt, sondern lediglich von den besonderen Beziehungen unterschieden werden. Der Abschnitt ist ein wenig verkürzt, auch, wenn Jin seine Vorstellung der Ebenen mit der Einteilung in der Typentheorie vergleicht und sie gleichzeitig mit dem Hinweis davon abhebt, daß die Ebenen darüber hinaus ein Instrument der Annahme seien.[559] Vermutlich meint er hier, daß die Annahme zunächst auf der allgemeinen Ebenen gemacht wird, ohne sie gleichzeitig für die Ebene der besonderen Individuen geltend zu machen.

Weiterhin unterscheidet Jin zwischen intern und extern, nach dem sowohl die Individuen als auch die universalen Eigenschaften auf unterschiedlichen Ebenen organisiert sein müssen. Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften innerhalb einer Hinsicht sind intern und dienen sowohl zur Bestimmung einer Hinsicht als auch zur Definition eines Teilfeldes innerhalb einer Hinsicht. Das bedeutet, daß die Relationalitäten in Abhängigkeit zueinander definiert und dadurch in der Stellung innerhalb einer Hinsicht verändert werden. Die externen Relationalitäten dienen dazu, die Verbindung von zwei Hinsichten zu beschreiben. Dadurch werden die Relationalitäten innerhalb der Hinsichten nicht verändert, folgt man der Definition von externen Beziehungen, wie sie im Zusammenhang mit Hume erwähnt wurde. Jin erachtet extern und intern in der konkreten Wirklichkeit für wichtig, damit die Individuen voneinander abgegrenzt werden können.[560]

Als drittes Kriterium der Einteilung nennt Jin die Grade (*dengji*), nach denen er die Universalität (*gong*[a]) der einzelnen universalen Eigenschaften beurteilt. Er wählt den Begriff des Grades, um die unterschiedlichen Reichweiten der universalen Eigenschaften zu unterteilen oder die universalen Eigenschaften, unter denen viele Individuen subsumiert sind, von denen mit wenigen zu unterscheiden. Er bezieht die Grade auf den gesamten Verwirklichungsprozeß, da er die Raum-Zeit übersteigenden universalen Eigenschaften, wie etwa *Dao*, die Verwirklichung

[559] LD, 110/111 (4.20).
[560] LD, 111/112 (4.21).

oder die Veränderung, als besonders universal einstuft. Nach der bisherigen Definition sind alle universalen Eigenschaften Raum-Zeit übersteigend, so daß Jin vermutlich eine solche Bedingung meint, die innerhalb des Verwirklichungsprozesses nicht an eine bestimmte Wirklichkeit gebunden ist. Denn er führt den Menschen, den Stuhl und noch weniger die zur Möglichkeit gewordenen Dinosaurier als Beispiele für die vergleichsweise weniger universalen (*gong*[a]) universalen Eigenschaften an.[561]

Zeitlichkeit und ontologische Meta-Regelmäßigkeit

Die Zeitlichkeit des besonderen Prozesses des Seienden ist oben schon als der Faktor angedeutet worden, der die Regelmäßigkeit in ihrer Festlegung beeinflußt. Nachdem Jin sich der logischen Regelmäßigkeit als Mindestbedingung der Regelmäßigkeit der Relationalitäten der Hinsichten und den formalen Bedingungen des Verhältnisses der universalen Eigenschaften gewidmet hat, wendet er sich zum Schluß des Kapitels den schwieriger bestimmbaren Faktoren im Verwirklichungsprozeß und mithin dem Erkenntnisprozeß selbst zu. Er hatte zuvor hervorgehoben, daß sich die Regelmäßigkeit der Logik von der der Hinsichten im unterschiedlichen Verhältnis beider zur Wirklichkeit zeigt. Für ihn ist die Notwendigkeit der Relationalitäten als Bedingung der logischen Regelmäßigkeit nicht auf die der Hinsichten zu übertragen.

Jin versucht im folgenden herauszustellen, wie die möglichen Relationalitäten im zeitlichen Verwirklichungsprozeß existieren, der von einem bestimmten Zeitpunkt in eine ungewisse Zukunft voranschreitet. Gleichzeitig versucht er, die Menge der Möglichkeiten zur Verwirklichung für die Zukunft weiter einzuschränken und sie dadurch bestimmbarer zu machen:

> Nun nehmen wir P als eine bestimmte Zeit an. In diesem Abschnitt setzen wir, daß die möglichen Relationalitäten zwischen den universalen Eigenschaften zur Zeit von P die noch nicht verwirklichten Relationalitäten kategorisieren. Man beachte, daß der hier angesprochene Bereich der möglichen Relationalitäten zwischen den universalen Eigenschaften hier enger gefaßt ist als der der möglichen Relationalitäten der Möglichkeiten, da es zum einen die Beschränkung durch die universalen Eigenschaften gibt, zum anderen auch die Beschränkung der Zeit P. Die Bedeutung von Kategorisieren (*fanchou*) ist wie folgt: Angenommen, Q ist eine Zeit nach P, die mögliche Relationalitäten zur Zeit P kategorisieren, die zur Zeit Q verwirklichten und die zur Zeit P noch nicht verwirklichten Relationalitäten. Wenn die zur Zeit von P noch nicht verwirklichten und zur Zeit von Q verwirklichten Relationalitäten einerseits alle gemeinsam im Bereich der möglichen Relationalitäten sind, andererseits alle doch an sich getrennt voneinander eine mögliche

[561] LD, 112/113 (4.22).

> Relationalität darstellen, ist dies tatsächlich die gleiche Sache.[562] Der Grund, weswegen wir die beiden Aspekte voneinander trennen, besteht darin, daß wir zeigen wollen, daß die möglichen Relationalitäten nicht verwirklicht werden müssen. Jedoch sind die relativ zu einer Zeit in der Zukunft verwirklichten Relationalitäten alle mögliche Relationalitäten. Anders gesagt, stellt sich bei den aufgrund unserer Erfahrung erhaltenen, streng definierten Begriffen nur die Frage nach leer (*kong*) und wirklich (*shi*[c]), es gibt keine Frage nach wahr und falsch. Die verwirklichten Relationalitäten zwischen den universalen Eigenschaften zeigen die noch nicht verwirklichten Relationalitäten an. Die Bedeutung von Anzeigen (*xianshi*[a]) ist wie folgt: wenn die zur Zeit Q [...] verwirklichten Relationalitäten zur Zeit P, obwohl sie noch nicht verwirklicht sind, nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich (*huoran*) sind, dann zeigen die zu P verwirklichten Relationalitäten die zu Q verwirklichten Relationalitäten an.[563]

In dem Zitat referiert Jin auf das Kausalitätsproblem. Er grenzt die Menge aller möglichen Relationalitäten von universalen Eigenschaften von den möglichen Relationalitäten zwischen den Möglichkeiten, die an keinen Wirklichkeitszusammenhang gebunden sind, ab. Die eintretenden Verwirklichungen sind so nicht mehr als vollkommen willkürlich einzustufen. Dagegen richten sich die möglichen Relationalitäten der universalen Eigenschaften nach den Bedingungen einer Wirklichkeit, die durch die schon verwirklichten universalen Eigenschaften und ihren Relationalitäten bestimmt ist. Außerdem ist sie von der Zeit bestimmt, gemeint sind die besonderen Umstände zu einer Zeit, nach der sich die Möglichkeiten der Verwirklichung richten.

Jin führt mit den zwei Begriffen des Kategorisierens und Anzeigens einen Zweischritt ein, in dem die noch nicht verwirklichten Relationalitäten genauer bestimmt werden. Mit der Kategorisierung führt Jin eine Bestimmung ein, die die Menge aller möglichen Relationalitäten weiter beschränkt auf ein zum Zeitpunkt P kalkulierbares Niveau. So werden die zum Zeitpunkt P möglichen Relationalitäten kategorisiert, d.h., es werden die zum Zeitpunkt P noch nicht verwirklichten und zum späteren Zeitpunkt Q verwirklichten Relationalitäten aufgrund der Gegebenheiten zum Zeitpunkt P berechnet. Somit zeigen die gegenwärtigen Bedingungen, die sich aus den verwirklichten Relationalitäten der universalen Eigenschaften ergeben, schon die möglichen Relationalitäten an, die jede für sich eine einzelne mögliche Relationalität, eine mögliche Richtung in der weiteren Entwicklung des Seienden darstellen. Es stellt sich für Jin im Rahmen der Prognose zur Verwirklichung zu einem zukünftigen Zeitpunkt nicht mehr die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit der getroffenen Prognose, sondern lediglich, ob diese eingetroffen ist oder nicht. Im Eingangskapitel ist schon ausgeführt worden, daß Jin davon

---

[562] Der Satz ist hier nicht vollständig, so daß der folgende Teilsatz, der dem Kontext nach dazugehört, angefügt wurde.
[563] LD, 113 (4.23).

ausgeht, daß wenn ein erwartetes Naturgesetz, d.h. eine zum Zeitpunkt P mögliche Relationalität, zum erwarteten Zeitpunkt nicht eintritt, statt dessen ein anderes Naturgesetz verwirklicht wird.

Jin schränkt im zweiten Schritt die Zahl der möglichen Relationalitäten weiter ein, indem er aus ihnen die wahrscheinlichen extrahiert, die nicht nur die zu einem zukünftigen Zeitpunkt möglichen, sondern tatsächlich verwirklichten Relationalitäten anzeigen. Die noch nicht verwirklichten Relationalitäten, die von den schon verwirklichten angezeigt werden, bezeichnet Jin als das Grundlage der Induktion.[564] Sie sind in den Vermutungen ausgedrückt, die aufgrund einer allgemeinen Wirklichkeit gemacht werden und äußerst wahrscheinlich erscheinen. Mit der Frage nach der tatsächlichen Verwirklichung einer Relationalität, im Gegensatz zu der nach ihrer Wahrheit, weist Jin wieder darauf hin, daß die Gültigkeit der Relationalitäten der universalen Eigenschaften, etwa eines allgemeinen Naturgesetzes, nicht davon abhängt, ob es in einem besonderen Fall verwirklicht wird. Vielmehr geht es darum, welches der Naturgesetze im folgenden in Kraft treten wird. Tritt eine erwartete Relationalität nicht ein, wird sie dadurch nicht ungültig. Obwohl Jin den Schritt von der möglichen Relationalität zur wahrscheinlichen eindeutig voneinander unterscheidet, bleibt er doch auf dem Niveau der Beschreibung. Er kann nicht die genauen Faktoren nennen, die die möglichen Relationalitäten als wahrscheinliche qualifizieren.

Auch die Regelmäßigkeit, die der gesamten Welt aller universalen Eigenschaften und ihrer Relationalitäten, der arational apriorischen Welt, übergeordnet ist und bei Jin als eine Metaregelmäßigkeit fungiert, bleibt vage. Jin scheint das Konzept einer Metaebene zu verfolgen, das sich schon im Verhältnis der Formhaftigkeit als Metalogik zu den Möglichkeiten und ihren notwendigen Relationalitäten bzw. zu den einzelnen Logiksystemen zeigte. Die Metaordnung, die er zunächst als „äußerst passend und unveränderlich“ (*zhidang buyi*) umschreibt und später mit dem Begriff Meta-Regelmäßigkeit bezeichnet, ist ebenso allen Hinsichten übergeordnet. Er charakterisiert sie folgendermaßen:

> Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften sind ausschließlich in bezug auf die Ausgangspunkte und Richtungen, nicht auf eine Regelmäßigkeit beschränkt. Jedoch in bezug auf den Aspekt der Offenheit und der Pluralität gibt es nur eine Regelmäßigkeit. Das gilt für die gesamte Welt der universalen Eigenschaften, ebenso wie für die Hinsichten. Jede Art von Wissenschaft hat eine Regelmäßigkeit mit jeweils unterschiedlichen Ausgangspunkten und Richtungen, aber es gibt auch eine äußerst passende und unveränderliche Regelmäßigkeit. [...] Das Ziel eines jeden Wissensgebiets ist genau diese äußerst passende und unveränderliche Regelmäßigkeit; der Fortschritt eines jeden Wissensgebiets ist eine weitere Annäherung

[564] LD, 113 (4.23).

> an diese Regelmäßigkeit. Ganz gleich jedoch, wie der Fortschritt eines Wissensgebiets ist, wird es niemals den Schritt erreichen können, in der sich diese Regelmäßigkeit vollkommen löst.[565]

In dem Zitat stellt Jin die Diskrepanz zwischen dem Erkenntnisfortschritt und dem Ereignisprozeß des Seienden dar. Die Erkenntnisordnung, die in ihrer Absolutheit alle Wissensstrukturen zusammenfaßt und die absolute Wahrheit bedeutet, behandelt er in *Zhishi lun*. Er bezeichnet sie als innere Seite von „*li*“, im Gegensatz zu der äußeren Seite von „*li*“: der Meta-Regelmäßigkeit des Ereignisprozesses. Aufgrund dieser Diskrepanz bleibt die Regelmäßigkeit des Seienden, die Meta-Regelmäßigkeit, im Wissensfortschritt unerreichbar. Jin betrachtet es als das Ziel von jedem philosophischen System, die möglichen Regelmäßigkeiten der Relationalitäten der universalen Eigenschaften zu zeigen.[566] Die ontologische Meta-Regelmäßigkeit wird im folgenden in bezug auf den dynamischen Verwirklichungsprozeß weiter expliziert.

Ontologische Meta-Regelmäßigkeit und prozessuale Situation[567]

Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen sind für Jin jedoch nicht nur von der oben angedeuteten Meta-Regelmäßigkeit und der prozessualen Situation bestimmt. Die unter der Meta-Regelmäßigkeit subsumierten Relationalitäten der universalen Eigenschaften werden in allgemeinen Aussagen ausgedrückt, die Beziehungen zwischen Begriffen herstellen.[568] Die prozessuale Situation kann für Jin dagegen nicht durch exakte Termini gefaßt werden. Er betont, daß der Begriff der prozessualen Situation nicht mit dem verwandten Begriff der Tendenz (*qushi*) gleichzusetzen ist, da eine Tendenz aufgrund bestimmter Gesetzmäßigkeiten angenommen wird, wie etwa die Tendenz der Politik eines Staates oder der wirtschaftlichen Entwicklung. Die Tendenz beschreibt für Jin eine für die Zukunft gemachte Schlußfolgerung, die jedoch Ausnahmen unterworfen ist. Dagegen scheint die prozessuale Situation dem Seienden inhärent, so daß es für ihn keine Frage der Ausnahmen gibt. Sie beruht ausschließlich auf dem Besonderen:

> Die „prozessuale Situation“ ist in dem vorliegenden Abschnitt zwar gerade nicht die „Tendenz“ (*qushi*), aber sie ist tatsächlich mit dem verbunden, was die Tendenz zur Tendenz macht. Nehmen wir an, daß sich eine Reihe von besonderen Ereignissen wie folgt ereignet haben: a_1-----b_1, a_2-----c_1, a_3-----

[565] LD, 114 (4.24).
[566] LD, 114 (4.24).
[567] Der Abschnitt 8.5 wurde aus dem achten Kapitel vorgezogen, da die beiden Begriffe von Meta-Regelmäßigkeit und prozessualer Situation im Hinblick auf das nächste Kapitel der vorliegenden Arbeit wichtig werden, das auf Kapitel sechs und sieben basiert. Jedoch führt Jin sie in diesen Kapiteln schon als gegeben ein und erklärt sie erst zum Schluß ausführlicher.
[568] LD, 198 (8.5).

> b_2, a_4-----c_2, a_5-----d_1, a_6-----b_3 ... a_n-----b_m[569] Vielleicht können wir sagen, daß es nach dem Auftreten der Ereignisse von der Art A eine Tendenz zum Auftreten der Ereignisse der Art B gibt. Jedoch wenn A auftritt, muß sich B nicht unbedingt ereignen. Man spricht von der Tendenz zu [Ereignissen] der Art von B, da b_1, b_2, b_3 ... b_m aufgetreten sind, und zwar häufiger aufgetreten sind. Jedoch, wenn die Ereignisse der Art von B nicht notwendig auftreten müssen, dann gibt es mit Sicherheit für das Auftreten von b_1, b_2, b_3 ... b_m besondere Gründe. Diese besonderen Gründe sind einfach ausgedrückt gerade das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften oder ihr fortsetzendes Entstehen und Vergehen vor jedem Auftreten eines Ereignisses. In dem vorliegenden Abschnitt heißt es, daß die prozessuale Situation das Entstehen und Vergehen (*shengmie*)[570] der partikularen Eigenschaften ist. Das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften ist wie fließendes Wasser; [dort] wohin es fließt, gibt es nicht nur Meta-Regelmäßigkeit, sondern wird es prozessuale Situation.[571]

Die unmittelbare Tendenz zum Auftreten eines Ereignisses im Anschluß an ein anderes ergibt sich gemäß den besonderen Gründen. Sie setzen sich aus den einzelnen partikularen Eigenschaften und ihrem als dynamisch anzusehenden Entstehen und Vergehen zusammen. In ihrer Gesamtheit bilden sie die prozessuale Situation. Die prozessuale Situation umfaßt demnach alle besonderen Bedingungen. Sie ist als die dem Seienden inhärente Tendenz zu interpretieren, die sich aus den von Jin angesprochenen besonderen Bedingungen, aus dem Moment heraus im zeitlichen Fließen ergibt. Sie ist zugleich besondere Bedingung im zeitlichen Fluß und Tendenz der weiteren Entwicklung des Seienden. Es ist wichtig, daß Jin den besonderen Ereignisprozeß als der Meta-Regelmäßigkeit gemäß betrachtet. In diesem Sinne ist auch seine Umschreibung der Meta-Regelmäßigkeit „als äußerst passend und unveränderlich“ zu verstehen. Das Verhältnis von besonderem Ereignisfluß zu Meta-Regelmäßigkeit läßt sich vielleicht umgangssprachlich am besten mit der Redewendung „wie es kommt (der besondere Ereignisfluß), so ist es richtig (gemäß einer Ordnung)“ auffassen. In diesem Sinne erweist sich die Meta-Regelmäßigkeit für jede besondere prozessuale Situation als passend und allgemein unveränderlich.

---

[569] Aus Platzgründen ist die tabellarische Darstellung im Text als Nacheinander wiedergegeben.
[570] „*Shengmie*“ ist ein der buddhistischen Tradition entlehnter Begriff, ursprünglich sanskrit *utpâdanirodha*, der für das Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod steht (Southill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 196/197)
[571] LD, 199 (8.5).

2.3 Der zeitliche Fluß der Individuen in der arational apriorischen Welt und seine Richtung

Jin postuliert später zusammenfassend, daß sich die Welt des Soseins immer verändern muß, da die Gültigkeit des Induktionsprinzips davon abhängt, daß die Zeit nicht anhält. Das fortwährende Fließen (*hongliu*) der Welt drückt Jin nicht nur im Verwirklichungsprozeß aus, sondern auch in den Veränderungen der Individuen (*geti*).[572] Mit dem sechsten Kapitel von *Lun Dao* beginnt er, die dynamischen Faktoren der Individuenwelt zu beschreiben. Zunächst untersucht er die Veränderungen und die Bewegungen,[573] die für ihn räumliche Veränderungen sind, als Verwirklichung im Allgemeinen und im Hinblick auf die Individuen im Besonderen. Es geht dabei um die Frage der Darstellung von Kontinuität. Im siebten Kapitel zeichnet er eine evolutionsartige Entwicklung in der Verwirklichung und unter den Individuen auf, die die Bedingung für die Richtung der Entwicklung und Verwirklichung einzelner Individuen sowie Gruppen von Individuen vorgibt. Der letzte Teil des vorliegenden Kapitels wird zusammenfassend prüfen, in welchem Verhältnis die allgemeinen Faktoren, die sich in der Gesamtheit der Relationalitäten der universalen Eigenschaften, der einen Meta-Regelmäßigkeit, niederschlagen, zu den partikularen zeitlichen Eigenschaften stehen, die er in der prozessualen Situation faßt. Auf das Induktionsproblem bezogen ist zu prüfen, welche Aussagen Jin über einzelne Verwirklichungen für die Zukunft und über die Richtung des relativen Verwirklichungsprozesses, der sich im ständigen Werden befindet, macht.

2.3.1 Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen im zeitlichen Fluß

Jins Untersuchung zur den Veränderungen und Bewegungen der Individuen teilt sich in zwei Teile. Er behandelt die Begriffe von Veränderung und Bewegung zunächst einzeln im Verhältnis zu Raum und Zeit. Im zweiten Teil arbeitet er die allgemeinen Strukturen in der Bewegung und Veränderung der Individuen sowie deren Ausdruck im besonderen zeitlichen Fluß heraus. Einleitend greift er die kontingenten Verwirklichungen (*lunzhuan xianshi*)[574] aus dem zweiten Kapitel wieder auf, um sie

---

[572] Zsl, 521 (2).
[573] Umgangssprachlich wird der Ausdruck „*biandong*“, den Jin hier zerlegend verwendet, allgemein als Veränderung verstanden und nicht in Jins differenzierter Auslegung.
[574] Jin erwähnt im Zusammenhang mit den einschneidenden Veränderungen der Individuen ganz nebenbei, daß seine Vorstellung der wechselnden Verwirklichung ähnlich der des buddhistischen Samsâra (*lunhui*) sein könnte. So lehnt er seinen Begriff auch in der Wortwahl „*lunzhuan*“ an den buddhi-

auf das partikularisierte Individuum anzuwenden. Die kontingenten Verwirklichungen gehören zu den vier Modi von Verwirklichung und durch sie garantiert Jin die Vielfalt in der Wirklichkeit.

In der Welt der partikularisierten Individuen sind die kontingenten Verwirklichungen Grundlage der Veränderungen und Bewegungen von Individuen. Das Individuum ist, wie schon oben ausgeführt, die Verwirklichung einer zusammengesetzten Möglichkeit, die gleichzeitig eine partikularisierte Verwirklichung ist. In der Verwirklichung von Möglichkeiten hin zu den partikularisierten Individuen gibt es drei Ebenen, die anhand des folgenden Zitats noch einmal ins Gedächtnis gerufen werden sollen:

> Von der Möglichkeit aus betrachtet, ist das Individuum vereinfacht gesagt immer eine zusammengesetzte Möglichkeit. Da es eine Möglichkeit ist, kann es gerade zu unterschiedlichen Zeiten, an unterschiedlichen Ortspunkten (*didian*) verwirklicht sein. Wenn lediglich dies der Fall ist, ist es kein Individuum [und] auch nicht partikular. Jedoch ist die Verwirklichung einer zusammengesetzten Möglichkeit auch partikulare Verwirklichung, so daß jene Verwirklichung ein Individuum ist. Da ein Individuum ein partikulares Individuum ist, ist es selbstverständlich mit Sicherheit partikulare Verwirklichung und partikular kontingent verwirklicht.[575]

In dem oberen Zitat fungiert die zusammengesetzte Möglichkeit wieder als einzelne Möglichkeit. So wäre das Menschsein eine einzelne verwirklichte Möglichkeit, die gleichzeitig aus mehreren Möglichkeiten zusammengesetzt ist. Ein bestimmtes Individuum, das ebenfalls eine zusammengesetzte Möglichkeit darstellt, ist partikular verwirklicht, d.h., es kann ausschließlich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem Ortspunkt sein. Die zusammengesetzte Möglichkeit kann als universale Eigenschaft hingegen immer zugleich in mehreren Individuen partikular verwirklicht sein, die sich an verschiedenen Ortspunkten befinden. Das gilt auch für die kontingenten Verwirklichungen, die bei einem bestimmten Individuum partikular und bei einer zusammengesetzten Möglichkeit als universale Eigenschaft allgemein sind, sobald sie die gesamte Gruppe der unter ihr subsumierten gleichartigen Individuen betreffen.

Jin behandelt die zeitliche Veränderung getrennt von der räumlichen Bewegung des Individuums. Auf diese Weise betrachtet er das Individuum aus den zwei möglichen Perspektiven, die er wiederholt erwähnt: als zeitliches Ereignis und als räumlich extendiertes Ding (*dongxi*).

---

stischen Begriff an. Er distanziert sich jedoch im gleichen Atemzug in der üblichen Manier, mit der er den Vergleich zu dem Begriff aus der chinesischen Tradition wagt, um vage eine Richtung, eine gefühlsmäßige Assoziation für seine Vorstellungen vorzugeben. Er schreibt, daß sie dem Begriff von Samsâra ähnlich sein kann, aber nicht muß (LD, 141 (6.3)).

Zeit und Veränderung

Zeitlich gesehen, ist für Jin jedes Individuum eine partikular wechselnde Verwirklichung und ein Prozeß kontinuierlicher Verwirklichung.[576] Die Tendenzen in der Gesamtentwicklung behandelt Jin im siebten Kapitel. Zunächst beschäftigt er sich mit der Geschichte, wie er es nennt, von einzelnen Individuen. Jin beschränkt die Geschichte nicht auf die niedergeschriebene Geschichte, sondern sie beinhaltet für ihn den gesamten Prozeß eines Individuums oder die Beschreibung (*chenshu*) seiner Vergangenheit sowie des gegenwärtigen Zustandes.[577]

Jin bezieht die Geschichte eines Individuums auf seine Veränderungen innerhalb eines Zeitabschnittes, die er in einschneidende und minimale Veränderungen unterteilt. Die einschneidende Veränderung (*dabian*) betrifft die universalen Eigenschaften, die Jin anhand eines Beispiels folgendermaßen darstellt:

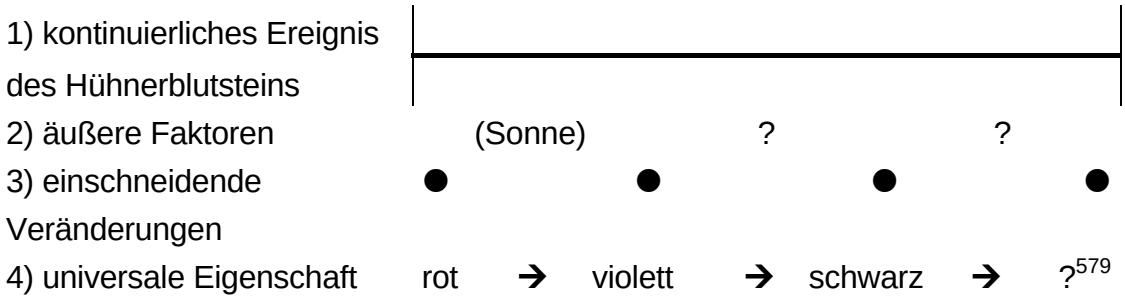
> Nehmen wir einen Hühnerblutstein an, der zu einer bestimmten Zeit von roter Farbe ist und Sonnenstrahlung ausgesetzt war, so daß im Resultat das ursprüngliche Rot in Violett verändert wird. Rot und Violett sind beide Möglichkeiten. Innerhalb der Geschichte eines Individuums gibt es zu Beginn die Verwirklichung der einen Möglichkeit, darauf die Verwirklichung einer anderen Möglichkeit. Wenn er [der Hühnerblutstein] sich später noch einmal von Violett in Schwarz verändert, dann wird wieder eine andere Möglichkeit verwirklicht worden sein. [...] Verändert ein Individuum seine universalen Eigenschaft, nenne ich dies einschneidende Veränderung.[578]

Es ist wichtig, zwischen dem partikularisierten Individuum zu unterscheiden, dessen universalen Eigenschaften im einzelnen verändert werden und der zusammengesetzten Möglichkeit als universaler Eigenschaft, die sich im Laufe der Zeit, etwa im Zuge der Evolution, verändert, ohne jedoch ihre Natur zu verändern.

In der Geschichte des Hühnerblutsteins, die ein kontinuierliches Ereignis ist, ist die Veränderung seiner universalen Eigenschaften nach Jins Beschreibung in dem Zitat nicht kontinuierlich darzustellen. Graphisch ist die Entwicklung des Hühnerblutsteins bei Jin demnach folgendermaßen aufzufassen:

---

[575] LD, 140/141 (6.2).
[576] LD, 141 (6.2).
[577] Ebenda.
[578] LD, 141 (6.3).



Ein Hühnerblutstein als eine zusammengesetzte Möglichkeit kann weiterhin so bezeichnet werden, auch wenn sich eine seiner universalen Eigenschaften in eine andere verändert, sich seine Farbe von rot zu violett und weiter zu schwarz verändert. Die Voraussetzung ist jedoch, daß das veränderte Individuum noch unter die gleiche Definition fällt, wie das ursprüngliche, d.h. in dem Beispiel, daß die unterschiedlichen Farben Teil der Definition bzw. nicht entgegen der Natur des Individuums als Hühnerblutstein sind. Jin betont am Beispiel des Menschen, daß ein bestimmter Mensch zu einem gegenwärtigen Zeitpunkt seinen Charakter oder sich in anderen Bereichen verändern könne, ohne daß er sich im Vergleich zum 'Menschen des Gestern' vollkommen verändert haben muß. Mit der vollkommenen Veränderung hat Jin vermutlich die wesentlichen Qualitäten (*zhuxing*) gemeint, auf die sein Begriff der Natur bzw. der Natur des Individuums als etwas, z.B. die Natur des Individuums x als Mensch, betroffen wäre. Das bedeutet auch, daß die Natur der zusammengesetzten Möglichkeit als Möglichkeit, die ein bestimmtes Individuum repräsentiert, von der einschneidenden Veränderung unberührt bleibt.[580]

Nach Jins Vorstellung verändert das Individuum in seinen einschneidenden Veränderungen seine universalen Eigenschaften gleichzeitig entsprechend seinen partikularen Eigenschaften. Während die einschneidende Veränderung ein Wechsel in den Möglichkeiten bzw. der Verwirklichung der universalen Eigenschaften des Individuums bedeutet, definiert Jin die minimale Veränderung (*xiaobian*) als ein partikulare wechselnde Verwirklichung innerhalb einer Möglichkeit. Das Individuum muß in einem bestimmten Zeitraum nicht seine universalen Eigenschaften ändern, aber es muß, gemäß Jins Definition von Partikularisierung, seine partikularen Eigenschaften ständig verändern. Sie stehen für die minimale Veränderung. Er erklärt zur Partikularisierung des Individuums durch die partikularen Eigenschaften:

> Für das Besondere gibt es keine Grenze in der Folge. Setzt man ein beliebiges Besonderes als Besonderes, gibt es notwendig immer noch weiter Besonderes, so daß es unter den partikularen Eigenschaften immer noch differenziertere (*shu*) partikulare Eigenschaften gibt. Zum anderen vergeht das Besondere und kommt nicht zurück, so daß, wenn man im Verwirkli-

[579] Ein ähnliches Diagramm hatte Jin in einem Aufsatz von 1926 gezeichnet (Jin Yuelin (1926). „Shuo bian" (Über die Veränderung), in: JYLWJ, Vol. 1, 225-232: 231).
[580] Ebenda.

> chungsprozeß des Individuums einen Abschnitt als Standard nimmt, es in jenem Abschnitt ein unaufhörlich fließendes Element gibt, das vergeht und nicht wiederkehrt. Deswegen gibt es die kontingente Verwirklichung der partikularen Eigenschaften.[581]

Das partikularisierte Individuum bzw. das Besondere am Individuum, dem keine Grenze in der Folge gesetzt ist, ist zu verstehen als eine Grenze, die in der Folge im partikularer werdenden Individuum hinausgeschoben wird. So erscheinen die partikularen Eigenschaften, die sich immer weiter partikularisieren lassen, im Kontext des Zitats nicht greifbar im Sinne einer Regel, Richtung und Begrenzung und somit anders als die universale Eigenschaften nicht bestimmbar. Die partikularen Eigenschaften stehen für Jin, wie oben ausgeführt, immer im Zusammenhang mit einer universalen Eigenschaft, die sie im Individuum besonders verwirklichen. Da die Partikularisierung nach dem Zitat unbegrenzt ist, muß es unbegrenzt viele besondere Ausformungen einer universalen Eigenschaft geben. Es ist die Frage, ob sich die Vielfalt lediglich auf die Repräsentation einer universalen Eigenschaft bezieht oder ob sich die partikularen Eigenschaften eines Individuums innerhalb einer bestimmmten Zeit unbegrenzt differenzieren lassen.

Aus der unendlichen Vielfalt der partikularen Eigenschaften ergibt sich der zweite Aspekt, nach dem Partikularität dadurch erreicht wird, daß keine partikulare Eigenschaft im zeitlichen Fluß auf die gleiche Weise wiederkehrt. Das gilt in zeitlicher sowie in qualitativer und relativer Hinsicht. Das fließende Element ergibt sich aus der wechselnden Verwirklichung der partikularen Eigenschaften, die die partikulare wechselnde Verwirklichung innerhalb einer Möglichkeit darstellen. Sie sind die minimale Veränderung des Individuums bzw. seiner universalen Eigenschaften. Die universalen Eigenschaften müssen sich in einer bestimmten Zeitspanne nicht verändern. Sie sind als das konstante Element in der kontinuierlichen Veränderung zu deuten.

Jin fügt erklärend hinzu, daß der Begriff der Veränderung allgemein nicht seinen Begriff der minimalen Veränderung meint. Er scheint mit dem Begriff der minimalen Veränderung den Wechsel der partikularen Eigenschaften zu beschreiben, der erkenntnistheoretisch nicht in Begriffe zu fassen ist, wie es etwa beim Wechsel zwischen den universalen Eigenschaften von Rot zu Violett der Fall ist. Die minimalen Veränderungen sind bei Jin gewissermaßen als vermittelnde Elemente zwischen den einschneidenden Veränderungen zu verstehen. Sie führen durch die ständige wechselnde Verwirklichung der partikularen Eigenschaften von der einen universalen Eigenschaft zum Wechsel in die andere. Könnte man die partikularen Eigenschaften im Einzelnen in ihrer Besonderheit benennen, dann würden sie funktional betrachtet entweder zu Eigennamen oder zu universalen Eigenschaften. Das führt

---

[581] LD, 142 (6.4).

wieder zu der von Jin nicht erörterten Frage, inwieweit sich die einzelnen universalen Eigenschaften, etwa die Farbe Rot aus dem oberen Beispiel, in weitere universale Eigenschaften, wie etwa Hellrot, Tiefrot, teilen lassen und ob es eine Hierarchisierung der universalen Eigenschaften im Individuum gibt. In diesem Zusammenhang ist weiterhin von Bedeutung, wie Anfang und Ende der einzelnen universalen und partikularen Eigenschaften zu bestimmen und voneinander abzugrenzen sind. Dazu kommt Jin im Kapitel 7, das die Veränderungen in ihrer Prozeßhaftigkeit behandelt und an späterer Stelle betrachtet wird.

Aus der Annahme der ständigen minimalen Veränderung der partikularen Eigenschaften ergibt sich der von Jin formulierte All-Satz, nach dem sich alle Individuen immer verändern. Dies schließt nicht das Universum ein, das er von dem Universum zu einem bestimmten Zeitpunkt, etwa im Jahr 1937, oder dem der Astronomen abgrenzt. Er betrachtet diese Universa als individualisiert, d.h., daß sie gemäß Jins Definition, zeitlich und räumlich von anderen Individuen, Universa zu anderen Zeiten etwa, zu trennen sind. Jins Begriff des Universums hingegen schließt alles in sich, Raum, Zeit und andere Universa, und verändert sich deswegen an sich nicht. Man könnte auch hier wieder von einem Metastandpunkt sprechen. Metauniversum wäre dann der umfassende Begriff, der über den individualisierten Universa steht.

Ein partikularisiertes Individuum muß sich verändern. Trotzdem muß es für Jin in einer bestimmten Zeitspanne auch Individuen geben, die keinen einschneidenden Veränderungen unterworfen sind, da sonst die Unterscheidung in interne und externe Beziehungen hinfällig wäre. Es gäbe keine externen Beziehungen mehr.[582] Jin erklärt sich nicht weiter. Gemäß der Definition der externen und internen Beziehungen wären die Individuen intern alle zu einem undifferenzierten Ganzen verbunden, während sie in externer Beziehung sich zwar zueinander „verhielten“, aber absolut voneinander abzugrenzen wären. Zuvor hatte er die universalen Eigenschaften als für die Individualisierung verantwortlich hervorgehoben. Das bedeutet, daß sie dem Individuum in der Veränderung Konstanz und Identität verleihen. Würden sich alle Individuen ständig einschneidend, d.h. vollkommen und wesentlich, verändern, wäre keine Distinktion in einzelne Individuen mehr möglich. Es kann kein interner relativ konstanter Wesenskern eines Individuums mehr festgestellt werden, der von anderen extern des Individuums liegenden Eigenschaften zu trennen ist. Doch ist diese Konstanz relativ, denn Jin betont zum Schluß seiner Ausführungen, daß jedes Individuum ohne zeitliche Begrenzung einschneidende Veränderungen durchläuft.[583]

Zusammenfassend sind zwei Resultate aus der einschneidenden Veränderung vorstellbar. Ein Individuum kann sich einschneidend verändern, ohne seine wesentlichen Qualitäten, seine Identität als etwas, etwa als Mensch, zu verlieren. Es kann

[582] LD, 142/143 (6.5).
[583] Ebenda.

durch die einschneidenden Veränderungen auch zu einem anderen Individuum bzw. zu einer anderen Art von Individuum werden. Trotzdem ließe sich eine Konstanz feststellen, da nicht alle universalen Eigenschaften gleichzeitig ausgetauscht werden. Diese liegt nicht mehr in der Identität des Individuums. An einem Holztisch ist sein ursprüngliches Material, das Holz des Baums, noch nachvollziehbar, da zwischen beiden eine Konstanz als Holzgegenstand besteht. Wie Jins Ausführungen zu der einschneidenden Veränderung zeigen, gibt es für ihn keine ständige Veränderung. Sie würde erkenntnistheoretisch und im Hinblick auf das Seiende in ein undifferenziertes Chaos führen, vielleicht zu dem von ihm angeführten Grenzenlosen. Diese Möglichkeit wird am Schluß genauer zu betrachten sein.

Nachdem Jin konstatiert, daß sich die Individuen immer verändern, betrachtet er vom Standpunkt der Potentialität und der Individuen aus die Frage nach der Kontinuität der verwirklichten Zeit und des verwirklichten Raums. Im Hinblick auf die Potentialität stellt er für den Raum sowie für die Zeit eine Verwirklichung „ohne leere Abstände“, d.h. deren kontinuierliche Verwirklichung, fest. Für die Zeit argumentiert er innerhalb seines Systems mit seiner vorher aufgestellten Prämisse, nach der die Zeit eine immer verwirklichte Möglichkeit (*lao xianshi de keneng*) ist und schließt daraus, daß sie als verwirklichte Möglichkeit immer Potentialität enthält. So gibt es keine Zeit ohne Potentialität. Wird Jins Definition von Potentialität in Betracht gezogen, bedeutet die Aussage, daß es im zeitlichen Fluß immer auch eine Kontinuität von Aktivität und Substantialität gibt. Es gibt in der verwirklichten Zeit stets Veränderung. Noch weiter abstrahiert gesprochen, ist bei Jin zu interpretieren, daß die Erfahrung und das Seiende, die auf Potentialität basieren, in der verwirklichten Zeit kontinuierlich vorhanden sind. Gleichzeitig stellt er einen weiteren Punkt fest, den er im Zusammenhang mit der Legitimation des Induktionsprinzips schon hervorgehoben hatte, und zwar, daß es vom Standpunkt der Erfahrung kein Anhalten der Zeit gibt bzw. dieser Zustand nicht erfahren wird.

Von dem Standpunkt der Individuen aus betrachtet, gibt es in der verwirklichten Zeit nicht nur eine Kontinuität von Aktivität und Substantialität, sondern auch von Individuen. Die verwirklichte Zeit ist in dieser Hinsicht inhaltlich, da sie Individuen enthält. Innerhalb der Zeit muß mehr als ein Individuum verwirklicht sein, um die Bedingung der Individualisierung zu erfüllen und nicht auf der Stufe der Konkretheit zu verbleiben, in der das Individuum durch kein anderes differenziert werden kann.[584] Es gibt für Jin in der verwirklichten Zeit eine Kontinuität in der Veränderung von Individuen, die gleichzeitig und nacheinander verwirklicht sind, wie er zuvor in den Verwirklichungsprinzipien zur Bedingung gemacht hatte.

---

[584] LD, 143 (6.6).

Weiterhin beschäftigt Jin sich mit dem Verhältnis der Individuen zum zeitlichen Fluß. In der Regelmäßigkeit der absoluten Zeit kann das Individuum für Jin seine Position nicht verändern, da es dem unaufhörlichen zeitlichen Fluß unterworfen ist. Jin beschreibt das Individuum als der unabänderlichen Reihenfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft folgend, da Vergangenes sich nicht umkehren läßt und die Zeit nicht anzuhalten ist. Relativ ist es für Jin zwar möglich, daß ein Individuum seine zeitliche Position verändert, denn durch die Erddrehung kann man einen Tag verlieren oder gewinnen, etwa durch einen Flug gegen oder mit der relativen Zeit, so könnte man hinzufügen. Jin betont, daß trotzdem ein Individuum, etwa ein Mensch, seinen gestrigen Zustand bzw. sein gestriges Leben nicht mehr neu arrangieren kann. In der Vergangenheit ist ein bestimmtes Ereignis relativ wie absolut immer an eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Ort gebunden. Anders als beim Ort gilt diese Bedingung bei Jin auch für die Gegenwart und die Zukunft.[585] Dies zeigt wieder, daß es Jin in seinen Ausführungen nicht um die formale Zeit geht, sondern um die inhaltlich ausgefüllte Zeit, nach der ein bestimmter Zustand in der Veränderung eines Individuums bzw. der Individuen von ihrer zeitlichen Position nicht zu trennen ist.

Raum und Bewegung

In bezug auf die Individuen unterscheidet Jin zwischen der Verwirklichung von Raum und Zeit. Anders als in der verwirklichten Zeit gibt es im verwirklichten Raum räumliche Abstände zwischen den Individuen, d.h. eine Diskontinuität vom Standpunkt der Individuen. Diese sind die notwendige Bedingung für die Bewegung der Individuen.[586] Die Individuen stellt Jin somit als räumlich voneinander abgegrenzte Einheiten dar.

Obwohl für Jin im Fall der Kontinuität des verwirklichten Raums die gleiche Argumentation gilt wie für die Zeit, erklärt er zusätzlich den Umstand, daß auch im verwirklichten Raum, d.h. auch in räumlichen Abständen bzw. scheinbarer räumlicher Leere, etwa zwischen zwei Individuen, Potentialität ist. Für Jin scheinen die Abstände zwischen einzelnen Dingen (*dongxi*), den Individuen mit räumlicher Extension, mit Hilfe der Potentialität auch zu vermitteln, die Abstände funktionieren so zugleich als Verbindungen. Potentialität ist jedoch für Jin, wie schon hervorgehoben, nicht mit Atomen, Elektronen, Quanten oder noch kleineren Einheiten gleichzusetzen, denn diese sind räumlich begrenzt und zwischen ihnen bestehen Abstände. Wichtig scheint ihm, daß es immer „etwas“ in Form von endlichen und damit, direkt oder indirekt, erfahrbaren Einheiten als Abstände gibt. Lediglich unendlich kleine Räume können, wie oben schon gezeigt, im Verwirklichungsprozeß nicht verwirklicht

[585] LD, 144 (6.7).
[586] LD, 145 (6.8).

werden, d.h., es sind Möglichkeiten ohne Potentialität.[587] Wenn Jin behauptet, daß die Potentialität im verwirklichten Raum konstant ist, bedeutet es, daß es im Raum immer „etwas“, d.h. auch Substantialität und Aktivität gibt.

Jin hebt in der Plazierung von Individuen in der raum-zeitlichen Regelmäßigkeit ebenfalls den Unterschied zwischen Raum und Zeit hervor. Die räumliche Positionierung des Individuums ist in der Vergangenheit ebenso unveränderlich wie die zeitliche. Jedoch unterscheidet sie sich von der zeitlichen im Hinblick auf die Zukunft, in der das Individuum vom jetzigen Zeitpunkt aus gesehen seine räumliche Position verändern kann. Es kann auch, anders als im zeitlichen Fluß, räumlich gesehen anhalten. Jin nimmt in diesem Zusammenhang keinen Bezug auf absolute räumliche Verhältnisse. Er definiert die Abstände als relativ, die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Bewegung sind. Denn ihre Existenz ist nicht entscheidend in der Frage, ob ein Individuum seine räumliche Position verändert.[588]

Jin definiert die Bewegung eines Individuums als eine Veränderung seiner räumlichen Position, die er mit dem Begriff des Ortspunktes (*didian*) spezifiziert.[589] Diese Art von Bewegung ist für ihn relativ, da der Ortspunkt relativ zu den Individuen in seiner besonderen Umgebung ist. Die Relation ist ein raum-zeitliches Verhältnis, in dem die besonderen Individuen, die zu einer bestimmten Zeit mit dem zu verortenden Individuum, etwa einem bestimmten Tempel in Peking, in einem Verhältnis stehen. Jin bezeichnet den Ortspunkt als den zeitlich plazierten Raum (*shijian weizhihua de kongjian*). Mit der Veränderung des Ortspunktes kann das Individuum sich zwar in der relativen Zeitrechnung verändern, zeitlich vor- oder zurückgehen, etwa durch den Flug nach Ost oder West, aber nicht den absoluten Platz in der Zeitskala verändern.[590]

Die relative Bewegung grenzt Jin von der absoluten Bewegung ab.[591] Das Individuum wird in der Regelmäßigkeit der absoluten Zeit gemäß der von Jin eingeführten Zeitflächen plaziert. Das gleiche gilt für die Platzierung in der relativen Zeit, die es nicht verändern kann. Dagegen gibt es die relative und absolute Bewegung, die Jin darin gründet, daß das Individuum ebenfalls gemäß der Regelmäßigkeit des absoluten sowie des relativen Raums in beiden Fällen von der Gegenwart aus seine Position noch verändern kann. Die relative Bewegung richtet sich nach den anderen Individuen und den relativen raum-zeitlichen Koordinaten, während sich die absolute Bewegung an den Raumlinien orientiert. Jin merkt zum Schluß an, daß die absolute Bewegung nicht mit naturwissenschaftlichen Mitteln quantitativ abzumesssen sei.

---

[587] LD, 144/145 (6.8).
[588] LD, 146 (6.9).
[589] LD, 146 (6.10).
[590] LD, 147 (6.11).
[591] Hier scheint Jin in die Diskussionen seiner Zeit eingeweiht, die etwa Einsteins Relativitätstheorie hervorbrachten.

Das gleiche macht er für den absoluten Raum und die absolute Zeit geltend, da sich alle drei nicht ausschließlich auf die Beziehungen zwischen Individuen beziehen.[592]

Für Jin bewegen sich nicht nur die Individuen, die Inhalt der Welt des Soseins bzw. des Universums des Soseins sind. Auch die Welt des Soseins bewegt sich in ihrer individualisierten Form. Sie muß jedoch partikular und konkret sein, um sich bewegen zu können. Wichtig ist, daß Jin in das individualisierte Universum des Soseins Raum und Zeit nicht einschließt. Er nimmt an, daß die absolute Raum-Zeit über eine Regelmäßigkeit verfügt, die einheitlich und konsistent ist. Die raum-zeitlichen Koordinaten dienen bei ihm der Partikularisierung bzw. Individualisierung des Universums des Soseins, indem er einen bestimmten Zustand oder Abschnitt des Universums im zeitlichen Fließen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit in der raum-zeitlichen Regelmäßigkeit lokalisiert.[593] Die Welt des Soseins bewegt sich durch die Veränderung ihrer absoluten räumlichen Position im absoluten Zeitfließen. Jin betrachtet die Bewegung der Welt des Soseins als notwendig, da andernfalls die Zeit stehen bliebe.[594] Aus der Bewegung der individualisierten Welt des Soseins folgert Jin, daß sich ihr Inhalt, die Individuen, ebenfalls bewegen, da sie sich gemäß der Welt des Soseins bewegen. Jin führt den Vergleich mit der Erde an, durch deren Umdrehung sich die auf ihr befindlichen Individuen gleichermaßen bewegen.[595]

Eine weitere Bedingung der Partikularisierung, die Jin aufstellt, ist die der Bewegung und Veränderung. Sie sind die dynamischen Faktoren in der Partikularisierung. Aus ihrer Annahme leitet er den All-Satz ab, nach dem sich jedes Individuum immer bewegt, da es partikular ist. Jin betont, daß sich Individuen immer absolut oder relativ bewegen. Ein Individuum kann sich, aber muß sich nicht zugleich absolut und relativ bewegen. Jin schränkt, ähnlich wie bei den einschneidenden Veränderungen, ein, daß es Individuen geben kann, die sich in einer bestimmten Zeitspanne nicht relativ bewegen. Ebenso könnten sich einige Individuen in einer Zeit nicht absolut bewegen. Mit letztem scheint Jin sich selbst zu widersprechen, da er zuvor behauptet hatte, daß sich die Individuen gemäß bzw. mit der individualisierten Welt des Soseins bewegen, die er als immer in Bewegung beschrieb. Überhaupt ist das Verhältnis zwischen relativer und absoluter Bewegung bei Jin undeutlich. Er ist sich der Schwierigkeit vermutlich bewußt gewesen, denn er wirft zum Schluß des Teilab-

---

[592] LD, 148 (6.12).
[593] Die Erklärung zur Bewegung der Welt des Soseins, nach der sie sich von einem Platz im absoluten Raum zu einem anderen bewegt, zeigt, daß es sich in der Überschrift von 6.13 um einen Druckfehler handeln muß. „*Liu*“ ist hier kein „Fließen“, sondern im Sinne von „Bleiben“ oder „Verweilen“ zu schreiben, wie es im folgenden Absatz 6.14 verwendet wird. Der Satz 6.13 heißt „In der Regelmäßigkeit der absoluten Zeit verweilt die Welt des Soseins nicht an dem gleichen Platz im absoluten Raum...“ und nicht: „In der Regelmäßigkeit der absoluten Zeit hört die Welt des Soseins nicht auf, an dem gleichen Platz im absoluten Raum zu fließen...“
[594] LD, 148 (6.13).
[595] LD, 149 (6.14).

schnitts die Frage auf, ob es Individuen gibt, die sich entgegen der Welt des Soseins bewegen können. In diesem Fall wäre die Bewegung des Individuums als relativ zur Welt des Soseins aufzufassen.[596] Ganz allgemein bleibt Jin in der Frage nach der Absolutheit von Raum, Zeit und Bewegung. Er erklärt, daß sie naturwissenschaftlich nicht entdeckt, aber auch nicht widerlegt werden könnten.[597] Bei Jin sind absoluter Raum, absolute Zeit und absolute Bewegung als raum-zeitliches Meta-Bezugssystem der relativen Welt zu verstehen.

Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften von Bewegung und Veränderung

Jin behandelt die Veränderungen und Bewegungen der Individuen in bezug auf ihre Eigenschaften zusammen. Er stellt den Satz auf, der besagt, daß sich die Veränderungen und Bewegungen der Individuen gemäß der Relationalitäten der universalen Eigenschaften vollziehen. Dies ist keine neue Erkenntnis, wie Jin hervorhebt, da er den Sachverhalt im dritten Kapitel im Zusammenhang mit der Welt der Individuen indirekt schon ausgedrückt hatte. Trotzdem unterstreicht er die Wichtigkeit des Satzes für die Bewegung und Veränderung, denn für ihn folgt daraus, daß sie zu verstehen seien. Die Bedeutung von diesem „Begreifen“ beschreibt er folgendermaßen:

> Der vorliegende Abschnitt [6.16] drückt aus, daß die Veränderungen und Bewegungen der Individuen zu begreifen (*lijie*) sind. Im Bezug auf das Begreifen, gibt es vielleicht eine Menge unterschiedlicher Bedeutungen, aber unter der Menge von Bedeutungen gibt es eine Bedeutung, die besagt, daß das, was man Begreifen nennt, tatsächlich vielen miteinander übereinstimmenden, allgemeinen Aussagen folgt. Wenn wir sowohl auf das miteinander Übereinstimmen als auch auf die Allgemeinheit besonderes Gewicht legen, dann sind das, was man die befolgten miteinander übereinstimmenden, allgemeinen Aussagen nennt, gerade die Relationalitäten, die bestimmte Hinsichten der universalen Eigenschaften haben. Anders ausgedrückt muß es Relationalitäten der universalen Eigenschaften geben, erst dann gibt es miteinander übereinstimmende, allgemeine Aussagen, die von dem verändernden und sich bewegenden Individuum zu befolgen sind, und wenn dies erfüllt ist, dann sind die Veränderungen und Bewegungen der Individuen alle zu verstehen.[598]

Gemäß dem Zitat hält Jin die Veränderungen und Bewegungen der Individuen mit Hilfe der allgemeinen Aussagen für rational nachvollziehbar. Jin betont, daß die Allgemeinaussagen miteinander verbunden sind, d.h., sie bilden, anders als die logischen Aussagen, keine unabhängigen separaten Einheiten. Das Attribut des

[596] LD, 149/150 (6.15)
[597] LD, 149 (6.13).
[598] LD, 150/151 (6.16).

„Miteinander Übereinstimmens“ deutet auch darauf hin, daß die Allgemeinaussagen ein komplexes interdependentes Ganzes bilden und erst im Kontext dieser Gesamtheit zu verstehen sind. Sie enthalten auch keine logischen Variablen, denn sie beschreiben die Wirklichkeit bzw. einzelne Aspekte der Wirklichkeit, die Jin schon im Zusammenhang mit den universalen Eigenschaften ausgeführt hatte. Im Zitat scheinen die allgemeinen erkenntnistheoretischen Aussagen in einem äquivalenten Verhältnis zu den Relationalitäten der universalen Eigenschaften zu stehen, doch in dem letzten Satz wird klar, daß die Aussagen aus den Relationalitäten der universalen Eigenschaften abgeleitet sind. Jin hatte die universalen Eigenschaften und deren Relationalitäten zuvor als unabhängig vom erkennenden Subjekt definiert. Somit postuliert er nun indirekt ontologisch gesehen Regelmäßigkeiten in der Veränderung und Bewegung der Individuen, da die allgemeinen Aussagen erkenntnistheoretisch lediglich aus solchen Regelmäßigkeiten abzuleiten sind, nicht jedoch aus einzigartigen Gegebenheiten und Zufällen.

Jin bezieht die Allgemeinaussagen, auf denen das Begreifen beruht, auf die vergangenen und die zukünftigen Bewegungen und Veränderungen. Damit gelangt er wieder zu der von ihm betrachteten Frage innerhalb des Induktionsproblems, ob die Vergangenheit der Zukunft ähnlich ist. Dies ist als die für Jin eigentliche Bedeutung des Satzes 6.16 zu interpretieren, nach dem die Veränderungen und Bewegungen der Individuen Relationalitäten der universalen Eigenschaften haben. Die Annahme von ontologischen Regelmäßigkeiten erlaubt es ihm, nicht nur mit Hilfe der aus den Erfahrungen der Vergangenheit abgeleiteten Allgemeinaussagen in die Zukunft reichende Bewegungen und Veränderungen der Individuen zu bestimmen, auch können, ohne Vorlage von historischen Aufzeichnungen oder archaeologischen Gegenstände, d.h., ohne empirische Daten zu einem bestimmten vergangenen Sachverhalt, Aussagen darüber gemacht werden.[599]

Jin verbindet seinen Satz, daß die Bewegungen und Veränderungen der Individuen Relationalitäten der universalen Eigenschaften folgen, mit der allgemeinen Formel des Gesetzes von Ursache und Wirkung, deren Relationalitäten zu denen der universalen Eigenschaften gehören. Auch sie lassen sich erkenntnistheoretisch in allgemeinen Aussagen ausdrücken. Jin bezieht sie in diesem Zusammenhang nicht auf die besonderen Beziehungen einzelner Individuen. Da er Ursache und Wirkung ontologisch als Relationalitäten zwischen universalen Eigenschaften einstuft, liegt für ihn bei jeder Ausnahme zu der in den allgemeinen Aussagen aufgestellten Regel, die in der Wirklichkeit von Bewegung und Veränderung auftritt, ein erkenntnistheoretischer Fehler vor. Jin behält jedoch das Attribut der Notwendigkeit, wie zuvor auch schon erwähnt, dem Bereich der Logik vor oder, wie er sie in diesem

[599] LD, 151 (6.16).

Zusammenhang bezeichnet, der „reinen Meta-Regelmäßigkeit“ (*chunli*). Er stuft hingegen die Relationalität als „sicher“ (*yiding*) oder auch als „gewiß“ (*guran*) ein.[600] Es muß abschließend noch geklärt werden, warum Jin diesen feinen Unterschied einführt und wie er dies scheinbar nicht so notwendige „Gewißheit“ definiert. Jin scheint sich zu winden zwischen der alten Einsicht, daß die Relationalitäten von Ursache und Wirkung bzw. der der universalen Eigenschaften allgemein nicht notwendig sein können, und dem Wunsch, dem Verlauf der Wirklichkeit in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis eine an Notwendigkeit grenzende Sicherheit zu geben. Es steht zu vermuten, daß die evolutionäre Entwicklung in der Verwirklichung, wie er sie im vorletzten Kapitel ausführt, eine nicht unerhebliche Rolle spielt.

Nachdem Jin im einzelnen die Veränderung und Bewegung der Individuen betrachtet, beschäftigt ihn allgemein die Frage, „warum es diese Art von Welt gibt“ bzw. „wie diese Art von Welt zustande kommt“., d.h., einfach ausgedrückt: warum die Welt so ist, wie sie ist. Die Welt, das ist nicht die externe Welt außerhalb des Subjekts, sondern Jin zielt wieder auf die das Subjekt einbeziehende ontologische Welt. Er betrachtet sie in Verwirklichungszuständen (*xianshi zhuangtai*), die er jeweils auf ein statisch zu deutendes „Jetzt“ bezieht. Jin hebt hervor, daß ein Verwirklichungszustand zugleich zutreffend mit Hilfe von Aussagen zu den allgemeinen Bedingungen und zu den besonderen Tatsachen beschrieben werden kann. Beide Ausdrucksweisen sind gültig, da die Allgemeinbedingungen nicht relativ zum „Jetzt“, d.h. zu den besonderen Gegebenheiten sind, während die besonderen Tatsachen sich zum Teil auf das „Jetzt“ direkt beziehen.[601] Das „Jetzt“ ist für ihn in bezug auf das Verwirklichungsprinzip jedoch eine Variable, die nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt festgelegt ist. Denn das Prinzip gilt für jeden Zustand in der Verwirklichung und ist für Jin zu einem Teil verantwortlich für diese Art von Welt. Zur Erinnerung: das Verwirklichungsprinzip besteht aus den zwei Sätzen „zusammen auftreten und nicht in Konflikt treten“ (*bingxing bubei*), dem Prinzip der Konsistenz unter den parallel oder aufeinander folgenden Verwirklichungen, und „zusammen auftreten und nicht verschwendend sein“ (*bingxing bu fei*), dem Prinzip der Ökonomie, das der Wirklichkeit Pluralität verleiht. Außerdem schließt das Verwirklichungsprinzip an sich schon bestimmte für die Verwirklichung notwendige Konstanten ein, die oben ausgeführten „ständig verwirklichten Möglichkeiten“ (*lao xianshi de keneng*), wie etwa Raum, Zeit, *Dao* usw. Nach der Antwort zu urteilen, stellt Jin die Frage nach der Art von Welt sehr allgemein.[602] Er scheint mit dem Verwirklichungsprinzip, das er als ei-

---

[600] LD, 151 (6.17).

[601] Jin erklärt nicht weiter, warum der Bezug lediglich teilweise erfolgt. Vermutlich stützt er sich darauf, daß jede besondere Tatsache zu einem Teil mit Hilfe von allgemeinen beschrieben wird. Denn er hatte zuvor erklärt, daß das Allgemeine im oder durch das Besondere verwirklicht wird.

[602] In einem späteren Aufsatz (1943) „*Shi zhi yuanze*“ hatte Jin zwischen „dieser Art von Welt“ (*zheyang de shijie*) und „dieser Welt“ (*zhege shijie*) unterschieden. „Diese Art von Welt“ hatte er all-

ne Teilantwort betrachtet, zunächst nach den allgemeinsten Bedingungen für jeden Verwirklichungszustand zu suchen.

Jins Frage nach dem „warum“ für diese Art von Welt involviert die Bedingungen für die dynamische, d.h. in Veränderung und Bewegung befindliche Welt. Er beschreibt sie in den beiden Aspekten von Vorgeschichte und Ziel, von denen er in bezug auf die Vorgeschichte folgenden Satz aufstellt:

> Der vorliegende Abschnitt [6.18] zeigt, daß das Verwirklichungsprinzip genau das Prinzip jedes Verwirklichungszustandes ist. In bezug auf das „ist“ gibt es hier einen zweifachen Sinn: die erste Sinnebene besagt, daß jeder Verwirklichungszustand dem Verwirklichungsprinzip folgt, das heißt, daß er [bzw. seine Verwirklichungen] „zusammen auftreten und nicht in Konflikt treten“ (*bingxing bubei*), „zusammen auftreten und nicht verschwendend sind“ (*bingxing bu fei*). Die zweite Sinnebene besagt, daß wir lediglich das Verwirklichungsprinizip anerkennen müssen, und wir müssen das erhalten, was man „diese Art von Welt“ nennt. Die vordere Sinnebene betont das nicht in Konflikttreten [Konsistenz] und das nicht Verschwendendsein [Ökonomie], die letzte Sinnebene betont das zusammen Auftreten.[603]

Die Unterscheidung zwischen den zwei Sinnebenen, die Jin in dem Zitat macht, ist nicht ganz eindeutig, und vermutlich spricht er hier bewußt von Sinn (*yisi*) und nicht von der Bedeutung (*yiyi*), wie etwa im vorhergehenden Zitat. Beide Begriffe hatte er in *Zhishi lun* definiert. Jin scheint sich mit der ersten Sinnebene auf das Verhältnis der Verwirklichungen im einzelnen zu beziehen. Das „ist“ deutet in dem von Jin aufgestellten Satz im Zitat auf die Bedingung für die einzelnen Verwirklichungen hin. Die zweite Sinnebene, die auch auf sein Verständnis von „dieser Art von Welt“ hinweist, ist mit der Betonung des Zusammenauftretens auf die Gesamtheit der Verwirklichungen, die die Art von Welt bestimmen, zu lesen. Vermutlich folgen auch die Konstanten der ständig verwirklichten Möglichkeiten, wie etwa Veränderung, Raum und Zeit, aus dem Prinzip.

Jin hatte schon festgestellt, daß die sich Veränderungen und Bewegungen der Individuen nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung ereignen. Er reflektiert über die erste Ursache und die letzte Wirkung in bezug auf *Dao*, d.h. in bezug auf die Unendlichkeit des Verwirklichungsprozesses. Er fragt nach der ersten Verwirklichung, die gleichzeitig die Möglichkeit der Ursache ist, d.h. die erste Verwirklichung der Möglichkeit von Ursache, ebenso wie nach der letzten Verwirklichung, die gleichzeitig die Verwirklichung der Möglichkeit der Wirkung für den Verwirklichungsprozeß sein würde. Es geht ihm um den Anfang bzw. das Ende des Verwirklichungsprozesses, die die erste Verwirklichung der Möglichkeit von Ursache und die

---

gemein aufgefaßt und war für ihn in Allgemeinaussagen ausgedrückt, während sich „diese Welt“ in den besonderen Aussagen niederschlägt (Jin (1943), 336).

[603] LD, 153 (6.18).

letzte Verwirklichung der Möglichkeit der Wirkung wären. Jin argumentiert zunächst systemimmanent, basierend auf seiner im ersten Kapitel gegebenen Definition von *Dao*, nach der *Dao* ohne Anfang und Ende, d.h. fortwährend ist, so daß es keine erste Ursache und keine letzte Wirkung geben kann. So sei das Verwirklichungsprinzip zwar der Ursprung aller Verwirklichungszustände. Dennoch kann es seinem Gebrauch des Begriffs von Kausalbeziehung nach, den er nicht weiter spezifiziert, zu der Verwirklichung nicht als erste Ursache fungieren. Jin lehnt ebenfalls die Ansicht ab, nach der die ständig verwirklichten Möglichkeiten erste Ursachen sind, d.h. Bedingung für den Verwirklichungsprozeß, und argumentiert in zwei Punkten. Zum einen sind in jeder kausalen Beziehung zwischen den universalen Eigenschaften die Ursache sowie die Wirkung keine Relata, sondern lediglich der kausale Hintergrund.

Zum anderen Ebenso können die ständig verwirklichten Möglichkeiten, wie die Verwirklichung von Raum und Zeit etwa, nach Jins Meinung nicht als erste Ursache betrachtet werden, und an dieser Stelle meint er die Ursache, die gleichzeitig den Beginn des Verwirklichungsprozesses markiert. Unter dieser Bedingung müßten sie durch andere Verwirklichungen beendet werden. Dies ist nicht der Fall, denn Jin hat sie als Konstanten des Prozesses beschrieben. Er betont, daß die ständig verwirklichten Möglichkeiten deswegen vielmehr ebenso die allerletzte Wirkung sind, d.h., das Ende ihrer Verwirklichung bedeutet das Ende des Prozesses. Für Jin entspricht dies nicht seiner Anwendung von Ursache und Wirkung, die sich seiner Meinung nach unterscheiden müssen.[604] Jin bleibt in der Frage nach der ersten Ursache und der letzten Wirkung noch auf der Ebene der Verwirklichungen und der Individuen. Er diskutiert noch nicht die Möglichkeit etwa eines göttlichen Initiators und auch *Dao* behandelt er im Hinblick auf den Verwirklichungsprozeß. Dies behält er sich für das letzte Kapitel vor.

Aus dem von Jin aufgestellten Satz, nach dem es keine erste Ursache und keine letzte Wirkung gibt, folgt, daß *Dao* in beide Richtungen, zum Anfang und zum Ende hin, unendlich ist. Das bedeutet, daß der Verwirklichungsprozeß ebenfalls zeitlich aus der Unendlichkeit kommt und in die Unendlichkeit verläuft. In der Unendlichkeit des *Dao*, in die der Prozeß eingebettet ist, muß für Jin jeder Verwirklichungszustand auftreten, der unter den Relationalitäten der universalen Eigenschaften subsumiert ist. Jin führt zur Verdeutlichung das Beispiel von Eddington an, das zusammengefaßt wie folgt lautet: Ein Affe, der vor eine Schreibmaschine gesetzt wird, wird darauf irgendwann ein Gedicht tippen, vorausgesetzt, ihm steht unendlich viel Zeit zur Verfügung.[605] Jin vergleicht das Gedicht mit der „gegenwärtigen

---

[604] Das Problem von erster Ursache und letzter Wirkung diskutiert Jin in 153-155 (6.19).

[605] LD, 155 (6.20). Ein ähnliches Beispiel zur Diskussion des Zufalls steht bei Eddington, unter dem Abschnitt „Coincidences“, in dem eine Armee von Affen die Bücher der British Library tippt (Eddington, *The Nature of the Physical World*, 72). Jins Beispiel mit dem Affen, der ein Gedicht tippt,

Art von Welt“, die wir haben. In der unendlichen Entfaltung von *Dao*, die sich bei Jin in dem Verwirklichungsprozeß niederschlägt, muß immer die gegenwärtige Welt als ein Zustand der Verwirklichung auftreten. Das Gedichteschreiben ist demnach das Ziel, das erreicht wird. Er betont, daß es ihm nicht ausschließlich um einen Tatsachenbestand geht, d.h., es geht nicht darum, ob in Wirklichkeit ein Affe ein Gedicht nach z.B. 10.000 Anschlägen schreibt. Daß der Affe das Gedicht schreibt, ist bei ihm als Möglichkeit anzusehen, die in unendlicher Zeit verwirklicht wird.

Die in Jins bzw. Eddingtons Beispiel aufgezeigte Möglichkeit erscheint vom Standpunkt der Verwirklichung zunächst im höchsten Maße unwahrscheinlich, und ihre tatsächliche Verwirklichung würde als zufällig angesehen. Obwohl Jin den Zufall nicht explizit nennt, bietet der Begriff das Stichwort, und das Beispiel ist als Darstellung des Verhältnisses von Zufall und Gesetzmäßigkeit zu betrachten. Die Verwirklichung der Möglichkeit, daß der Affe das Gedicht schreibt, ist ein Verwirklichungszustand, der unter die Relationalitäten der universalen Eigenschaften fällt, die für die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten stehen. Das bedeutet, daß bei Jin jeder Verwirklichungszustand Gesetzmäßigkeiten und allgemeinen Regelmäßigkeiten folgt, auch wenn sein Auftreten als Möglichkeit zunächst unwahrscheinlich und ihre Verwirklichung zufällig erscheint. Demnach folgt, daß die vom epistemischen Standpunkt zufällig erscheinende Verwirklichung ontologisch der Meta-Regelmäßigkeit. Jede unwahrscheinlich erscheinende Möglichkeit wird in dem Verwirklichungsprozeß auftreten, wenn sie diese Bedingung erfüllt. Ihre Verwirklichung wird für Jin möglich und in einem unendlichen Zeitraum sogar unumgänglich sein. Er behauptet damit auch, daß unter *Dao* alle Möglichkeiten verwirklicht werden, sofern sie unter die universalen Relationalitäten fallen. Jin hat schon im ersten Kapitel jede denkbare und auch noch nicht gedachte Möglichkeit zur Möglichkeit erhoben, die verwirklicht werden kann oder vielmehr zu verwirklichen sein muß, sofern sie als Möglichkeit definiert ist. Als einzige Bedingung der Möglichkeit hat er die logische Widerspruchsfreiheit aufgestellt.

Doch geht es nicht um die logische Gültigkeit einzelner Möglichkeiten. Es ist zu klären, was die Relationalitäten der universalen Eigenschaften ausmachen, die eine Möglichkeit bestimmen, wenn selbst ein so unwahrscheinlicher Zustand wie der des Gedichte schreibenden Affen eintreten kann, nach Jin, in unendlicher Zeit sogar eintreten muß.[606] Da Jin das Beispiel im Zusammenhang mit den Bewegungen und Veränderungen der Individuen abhandelt, geht es auch um die Verwirklichung der Möglichkeit im prozessualen Zusammenhang. Die verwirklichten Möglichkeiten müssen gemäß dem Verwirklichungsprinzip im Verhältnis zueinander allgemein

---

ist nicht nachzuweisen. Vermutlich zitiert Jin hier, wie schon bei der Definition der Induktion, wieder aus dem Gedächnis.

[606] LD, 155-157 (6.20).

konsistent sein. Vermutlich muß die Veränderung und Bewegung der Individuen als kontinuierliche und konsistente Entwicklung auf den jeweiligen Verwirklichungszustand hin beschrieben werden. So bleibt zu fragen, was die Konsistenz bestimmt.

Jin bezeichnet den unter 6.20 aufgestellten Satz, daß jeder Verwirklichungszustand, der unter die Relationalitäten der universalen Eigenschaften fällt, verwirklicht wird, als eine weitere Teilantwort auf seine Frage nach dem Grund für „diese Art von Welt“. Ein anderer war die Anerkennung des Verwirklichungsprinzips. Trotzdem bleibt weiterhin relativ unklar, was Jin mit dem Ausdruck von „dieser Art von Welt“ meint. Wie schon oben erwähnt, weist die Art auf allgemeinste Bedingungen hin.

> Das, was man „diese Welt“ nennt, ist in bezug auf die Relationalitäten der universalen Eigenschaften gedacht, eine Tatsache. Selbstverständlich ist sie eine Möglichkeit, da sie eine Möglichkeit ist, kann sie selbstverständlich verwirklicht werden, da sie verwirklicht werden kann, muß sie selbstverständlich in unendlicher Zeit verwirklicht werden. Normalerweise gibt es in bezug auf die Tatsachen immer die Frage nach diesem Zeitpunkt und diesem Ort oder einem Zeitpunkt und einem Ort, in bezug auf das „Ideal“ gibt es ebenfalls die Frage nach diesem Zeitpunkt und diesem Ort oder einem Zeitpunkt und einem Ort. Wenn wir die Zeit nicht berücksichtigen, dann muß ein Teil der Ideale verwirklicht werden. Hier wird von einem Teil der Ideale gesprochen, da es auch unterschiedliche Arten von Idealen gibt, z.B. „Napoleons Ideal ist es, ein weiser Mensch zu werden“, „Platons Ideal ist, die Republik des guten Staates zu erreichen“. Wir können das erste Ideal nicht von der Zeit trennen, jedoch können wir das letzte Ideal von der Zeit trennen, so daß es in unendlicher Zeit immer verwirklicht werden kann.[607]

Das Zitat ist in zwei Punkten interessant. Zunächst geht Jin erneut auf den Ausdruck „diese Art von Welt“ ein. Es ist nicht ganz klar, warum er sie einerseits zur Tatsache macht, die sich aus den Relationalitäten ableitet, aber andererseits davon spricht, daß diese Art von Welt in unendlicher Zeit verwirklicht wird. Denn die Tatsache hatte er zuvor als das örtlich und zeitlich festgelegte Besondere definiert. Ist es ein letzter Beweis für die Welt, in der wir uns zu befinden meinen, daß diese Art von Welt, wie sie für uns verwirklicht erscheint, eine Möglichkeit ist, die aufgrund der vorherigen Bedingungen in unendlicher Zeit verwirklicht werden muß und deswegen gegenwärtig auch schon verwirklicht sein kann?

Für Jins spätere Ausführungen zu der absoluten Ebene ist wichtig festzuhalten, daß auch Ideale verwirklicht werden, vorausgesetzt, sie sind nicht an eine Besonderheit gebunden, wie die vergängliche Person Napoleons in dem ersten Ideal. Jin betont in dem gleichen Abschnitt auch, daß unter *Dao* zwar alle Möglichkeiten verwirklicht werden, aber *Dao* keine Besonderheiten bestimmt, wie etwa auch ein besonderer Zeitpunkt oder Ort, an dem die Möglichkeit verwirklicht wird, oder wie sie im besonderen verwirklicht wird.

---

[607] LD, 157 (6.20).

Die partikularen Eigenschaften von Bewegung und Veränderung

In der Bewegung und Veränderung der Individuen gibt es neben den Relationalitäten der universalen Eigenschaften, die Gesetzmäßigkeiten und allgemeine Regelmäßigkeiten ausdrücken, das besondere Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften. Die partikularen Eigenschaften, die Jin zuvor als Grundlage der Partikularisierung einführte, beziehen sich, wie die universalen Eigenschaften, auf Eigenschaften im Hinblick auf Beziehungen und Qualitäten. Sie stellen durch das ständige Entstehen und Vergehen das Prozessuale, Existierende dar. Mit ihnen führt Jin auch das Element des Zufalls in den Verwirklichungsprozeß ein.

Jin illustriert die Veränderung der Eigenschaft eines Dings von Rot in die Farbe Gelb vom Standpunkt der universalen und partikularen Eigenschaften. Danach beruht die Veränderung auf der kontingenten Verwirklichung der Möglichkeiten (*lunzhuan di xianshi*), eines der von Jin beschriebenen vier Modi der Verwirklichungen, nach der Möglichkeiten zu universalen Eigenschaften im Wechsel verwirklicht und wieder entwirklicht werden. Da es sich um ein besonderes Ding handelt, müssen für Jin auch partikulare Eigenschaften gegeben sein, die ständig entstehen (*sheng*) und vergehen (*mie*), wie etwa in dem Beispiel das Entstehen von Gelb und das Vergehen von Rot. Die Eigenschaften sind in bezug auf ein besonderes Individuum partikular, d.h., sie sind „dieses Rot“ und „dieses Gelb“, wie Jin schon oben ausgeführt hatte.

Beantwortet Jin im ersten Teil des sechsten Kapitels die Frage nach dieser Art von Welt mit Hilfe der universalen Eigenschaften, so scheint er mit den partikularen Eigenschaften auf „diese Welt“ (*zhege shijie*) zu rekurrieren, wie im folgenden Zitat anklingt:

> Vielleicht kann man über das besondere Entstehen und Vergehen [der partikularen Eigenschaften] nicht sprechen, vielleicht liegt wenn es das Bezeichnete (*suo zhi*) gibt, das Entstehen und Vergehen, über das man spricht, nicht außerhalb des Bereichs des Bezeichneten. Und wenn es kein Bezeichnetes gibt, dann ist das, worüber man spricht, die universale Eigenschaft.[608]

Nach dem Zitat ist das Bezeichnete, also die direkte Referenz auf den besonderen Gegenstand bzw. die besonderen Eigenschaften, die sich der Definition nach immer im Entstehen oder Vergehen befinden, essentiell für die Identifikation der partikularen Eigenschaft sowie deren Prozeß. Es kann durch die Rede darüber ergänzt werden, aber ohne die direkte Referenz kann das Besondere im Bezeichneten nicht nicht zum Ausdruck gebracht werden. Das bezeichnte Individuum wird auf abstrakter Ebene, d.h. außerhalb der Existenz der partikularisierten Individuenwelt, be-

[608] LD, 158 (6.21).

sprochen, so daß nicht mehr die partikularen Eigenschaften, sondern ausschließlich die universalen Eigenschaften zum Ausdruck gebracht werden. Jin räumt weiter ein, daß der genannte Punkt Schwierigkeiten in sich birgt, vermutlich auch, da er nicht ausschließlich die partikulare Eigenschaft als statisches „Dieses“ betont, sondern auch das prozessuale Entstehen und Vergehen dieser Eigenschaft einschließt.

Die zeitliche Plazierung der partikularen Eigenschaft eines Individuums reicht von ihrem Entstehen bis zu ihrem Vergehen, in die Jin ihre räumliche Plazierung durch ihre raum-zeitliche Verortung in dem Ortspunkt (*didian*) einbezieht, den er im Rahmen der Partikularisierung vorgestellt hatte. Er spricht von dem Prozeß (*licheng*) des Entstehens und Vergehens, der sich, wie im folgenden zu sehen sein wird, auf die einzelne partikulare Eigenschaft bezieht. Danach ist die partikulare Eigenschaft bei Jin als eine endliche und raum-zeitlich klar abgegrenzte Einheit zu verstehen. Er betrachtet jedoch das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften als kontinuierlich. Zuvor hat er postuliert, daß die verwirklichte Zeit keine Lücken hat, die als Zeitsprünge zu verstehen sind, und hat daraus die Kontinuität von Potentialität sowie der Individuen im Plural abgeleitet. Dem fügt er die partikularen Eigenschaften hinzu, die, wie gezeigt, die Kontinuität in der Veränderung der besonderen Individuenwelt ausdrücken. Sie sind damit als das dynamische Element in Jins Verwirklichungsprozeß anzusehen.

Für Jin besteht die Kontinuität darin, daß in dem Prozeß, oder etwa der Geschichte eines Individuums, eine partikulare Eigenschaft eine oder mehrere andere hervorbringt. Trotzdem betont er, daß es sich bei dem Entstehen der einen partikularen Eigenschaft, etwa von diesem Gelb, und dem Vergehen einer anderen, etwa von diesem Rot, um zwei Ereignisse handelt, die sich zwar überlappen, aber getrennt bleiben.[609] In Jins Betrachtungsweise scheint zunächst problematisch, wie das gegenseitige Hervorbringen der partikularen Eigenschaften vorzustellen ist. Denn die partikularen Eigenschaften definiert er als klar abgegrenzte Einheiten von Ereignissen. So stellt sich die Frage nach dem Vermittler zwischen den direkt aufeinanderfolgenden partikularen Eigenschaften oder auch die nach Kontinuität und Diskretheit im besonderen Ereignisprozeß. Denn wenn die folgende partikulare Eigenschaft, etwa dieses Gelb, schon in der ersten, etwa dieses Rot, angelegt wäre, dann wäre erstere, also dieses Rot, kein eigenständiges Ereignis mehr, sondern würde eine teilweise Mischung darstellen, etwa ein Rot-Gelb. Eine ähnliche Frage hatte auch Russell in seinen *Principles of Mathematics* im Zusammenhang mit dem Aufeinanderfolgen von Ursache und Wirkung als Teil des Kausalproblems gestellt.[610]

---

[609] LD, 158/159 (6.22).
[610] Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1903, Nr. 451.

Ganz allgemein erinnert Jins Unterteilung der Welt in die der universalen Eigenschaften und die der partikularen Eigenschaften an Russells Beschreibung der zwei Welten, der besonderen Welt der Existenz ohne eindeutig gezogene Grenzen und der der Universalien, die exakt und festgelegt ist.[611] Doch anders als Russell zieht Jin in der Welt der partikularen Eigenschaften, die die partikularisierten, d.h. existierenden, Indidividuen umfaßt, eine eindeutige Grenze zwischen den partikularen Eigenschaften. Er trennt auch das Entstehen und Vergehen derselben partikularen Eigenschaft in zwei besondere Ereignisse in einem Prozeß, um hervorzuheben, daß der Anfang einer partikularen Eigenschaft nicht gleichzeitig das Ende derselben sein kann. Jin scheint damit in seiner Beschreibung sicher gehen zu wollen, daß die Dauer sowie die räumliche Ausdehnung einer partikularen Eigenschaft nicht unendlich kurz bzw. klein sein kann. Für Jin sind die unendlich kurzen Raum- und Zeiteinheiten, wie die Zeitflächen und Raumlinien, die Grenze des Besonderen, die als die Grenze zu interpretieren ist, außerhalb der das Besondere seine Eigenschaften nicht mehr entfalten kann und die partikularen Eigenschaften nicht mehr zeigbar wären. Deswegen sind diese Einheiten für Jin nicht mehr Teil der Wirklichkeit bzw. der Existenz und gehören zu den zu keiner Zeit verwirklichten Möglichkeiten. Andererseits gibt es für Jin auch kein Besonderes, das er das „größte Besondere“ nennt und das alles in sich schließt. Dies ist so zu interpretieren, daß sich die Besonderheit auch aus der größten Anzahl von Eigenschaften ableitet und somit am differenziertesten ist, während er das „kleinste Besondere“ auf die unendliche raum-zeitliche Ausdehnung der partikularen Eigenschaft bezieht. In beiden sieht er die Grenze des Besonderen und der Besonderung erreicht.[612]

Außerdem differenziert er von beiden Ereignissen des Anfangs und des Endes einer partikularen Eigenschaft in der Veränderung eine dritte Art von Ereignis. Er betrachtet die Veränderung in zwei alternierenden Betrachtungsweisen, denen er unterschiedliche Ebenen in der Partikularisierung zuweist und die er wie folgt beschreibt:

> Nehmen wir x als ein besonderes Ereignis auf der Ebene n, dann kann x das Vergehen einer partikularen Eigenschaft a sein. Gleichzeitig ist es auch das Entstehen der partikularen Eigenschaft b. Da x an sich nicht die Grenze des Besonderen erreichen wird, hat x auf der Ebene n+1 an sich auch Entstehen und Vergehen, so daß x auf der Ebene n+1 kein besonderes Ereignis ist, das Vergehen von x und das Entstehen von x sind dies [jedoch] beide. Nehmen wir das Entstehen von x als *jia* an, das Vergehen von x als *yi*, auf der Ebene n+1. Sind *jia* und *yi* nicht gleichzeitig, so daß auf dieser Ebene, zu der Zeit als *jia* auftritt, a vielleicht noch nicht vergangen ist und zu der Zeit als *yi* auftritt, b schon entstanden ist. Wir wissen, daß das Vergehen

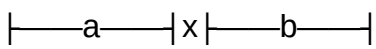
[611] Zu Russells Beschreibung: Russell, *The Problems of Philosophy*, 57.
[612] LD, 162 (6.24).

von a und das Enstehen von b auf der Ebene n+1 nicht nur Ereignisse sind, sondern auch Tendenz (*qushi*) oder Prozeß (*licheng*).[613]

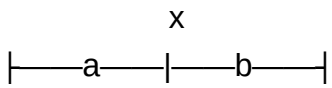
Zum besseren Verständnis des Verhältnisses der unterschiedlichen Ebenen, das Jin in dem Zitat beschreibt, sind Jins Vorstellungen im folgenden auf graphische Weise dargestellt:

<u>Ebene n</u>

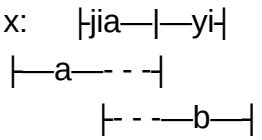
x als zeitlich ausgedehntes Ereignis betonend:



oder x als punktuelles Ereignis des Wechsels der Eigenschaften betrachtet:



<u>Ebene n+1</u>



Zunächst beschreibt Jin das Ereignis x auf der ersten Ebene der Partikularisierung n als die Veränderung von der partikularen Eigenschaft a zu der von b. x ist gewissermaßen die Schnittstelle des Wechsels von a in b. Wenn x nicht die Grenze des Besonderen erreichen darf, bedeutet das, daß der Anfang von x nicht gleichzeitig das Ende sein kann, d.h., nach Jins Definition der Grenze des Besonderen, daß auch das Ereignis zeitlich nicht unendlich kurz oder räumlich nicht unendlich klein sein kann. Das bedeutet, daß x kein unendlich kleiner Wendepunkt sein kann, an dem die Eigenschaft a in die von b umschlägt. Es muß ein Ereignis mit raumzeitlicher Ausdehnung sein. Jin führt vermutlich aus diesem Grund in der Ebene n+1 eine weitere Differenzierung des Ereignisses der Veränderung ein. Er teilt die Veränderung in ihren Beginn ein, in dem Beispiel *jia*, der noch nicht das Ende der partikularen Eigenschaft a bedeutet, und das Ende, *yi*, in der die partikulare Eigenschaft b schon entstanden ist. Auf dieser Ebene werden nach dem Zitat der Beginn und das Ende der Veränderung zu den besonderen Ereignissen, denn sie sind partikularer als das gesamte Ereignis der Veränderung.

In dem Schlußsatz zeigt sich, worauf Jin mit dieser Hierarchisierung in der Partikularisierung in n und n+1 vermutlich abzielt. Er versucht, der Frage der Vermitt-

[613] LD, 161 (6.23). In dem Zitat arbeitet Jin in bezug auf das Ereignis x mit zwei Arten von Variablen, a/b und jia/yi, um die Ebenen der Partikularisierung besser zu kennzeichnen und auseinander zu halten.

lung im Wechsel zwischen zwei Eigenschaften nachzugehen, indem er die Veränderung in zwei Betrachtungweisen unterschiedlicher Partikularität darstellt. Es geht ihm darum, die Veränderung nicht nur als besonderes Ereignis, in dem gleichzeitig eine bestimmte Eigenschaft entsteht und eine andere vergeht, zu beschreiben. Jin führt eine andere Perpektive an und betrachtet die Veränderung nicht anhand der Koordinaten des Entstehens und Vergehens der Eigenschaften, sondern bezieht den Beginn und das Ende der Veränderung ein. Die Veränderung ist demnach nicht der Zwischenraum, in dem a und b die Eckpunkte bilden. Er versteht die Veränderung von a nach b nach dem Zitat als einen Prozeß oder als eine graduelle Tendenz und nicht den abrupten Wechsel des Entstehens der einen und Vergehens der anderen partikularen Eigenschaft. Die beiden voneinander abgegrenzten Ereignisse der partikularen Eigenschaften a und b gehen in der Darstellung des Ereignisses der Veränderung fließend ineinander über.

Zusammenfassend bezeichnet Jin das Entstehen und Vergehen der einen partikularen Eigenschaft als zwei besondere Ereignisse, die zum einen gleichen Prozeß, oder man könnte erklärend hinzufügen: zum gleichen Prozeßstrang, gehören. Er scheint von der Veränderung zu sprechen, wenn er ein Ereignis als innerhalb von zwei Prozessen seiend beschreibt, die sich jeweils auf die vergehenden und die entstehenden partikularen Eigenschaften beziehen. Er bezeichnet es nicht mehr als besonderes, sondern als ein spezifisches (*tebie*)[614] Ereignis.[615] Jin erklärt den Begriff des Spezifischen in diesem Zusammenhang nicht. Aus seiner Verwendung an anderer Stelle ist zu vermuten, daß es sich in dem Kontrast zum Begriff des Besonderen nicht auf eine bestimmte Eigenschaft bezieht. Bei der Veränderung scheint Jin das Ereignis als Ereignis an sich zu betonen, und nicht die einzelnen, beteiligten partikulare Eigenschaften. Die Veränderung eines Individuums hinsichtlich seiner Farbe von Rot in Gelb hatte Jin oben hingegen als besonderes Ereignis in der langen Geschichte desselben Individuums beschrieben.

---

[614] Jin erklärt den Begriff „*tebie*“ nicht weiter. In *Zhishi lun* grenzt er „*tebie*“ von dem anderen attributiven Begriff „*teshu*“ ab. Er übersetzt dort „*tebie*“ mit dem englischen „special“ und letztes mit dem ebenfalls als Attribut zu deutendem „particular“, hier als „besonders“ übersetzt. Zwar wird durch die englische Übersetzung die begriffliche Differenz nicht ganz klar, und er räumt auch ein, daß es der Gewohnheit nach so übersetzt werden könnte. Im weiteren setzt er den Begriff des Besonderen in eindeutiger Opposition zu dem des Allgemeinen (*pubian*). Dagegen enthält für ihn der Begriff „*tebie*“ noch das Allgemeine. Jin verwendet ihn, um ein bestimmtes Allgemeines von anderem abzugrenzen. Er gibt das Beispiel der Kausalrelation A-B, die nicht besonders ist, - hier meint er, daß es sich nicht um einen besonderen Fall der Relation, der Beziehung a-b, handelt. Jedoch wird mit ihr abgrenzend zu anderen allgemeinen Kausalrelationen, wie etwa C-D, E-F, auf eine bestimmte Relation hingewiesen (Zsl, 487, (1)). Der Begriff „*tebie*“ wird deswegen mit „spezifisch“ übersetzt, „als der Art entsprechend besonders“, da er sich auf eine besondere Gruppe innerhalb einer allgemeinen bzw. allgemeineren Gruppe bezieht. Nach dem Beispiel fällt die Gruppe der A-B Kausalrelationen unter die noch allgemeinere der Kausalrelationen. „Spezifisch“ bedeutet nach dem *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*: „..einer einzelnen Art eigentümlich und sie von anderen zur gleichen Gattung gehörigen unterscheidend.“ (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Voll neu bearb. von Armin Regenbogen / Uwe Meyer, Hamburg: Meiner, 1998, 619).

[615] LD, 161 (6.23).

Unter dem Blickwinkel der Gesamtheit des Prozesses des Vergehens und Entstehens, schließt Jin wieder aus dem Postulat, daß *Dao* ohne Anfang und Ende ist, daß es in bezug auf *Dao* weder ein erstes Entstehen, das weiteres Entstehen hervorbringt (*shengsheng*)[616], noch ein Vergehen, das das letzte Vergehen bewirkt. Er hatte sich zuvor in der Frage nach der ersten Ursache und der letzten Wirkung, den allgemeinen Bedingungen des Anfangs und Endes des Verwirklichungsprozesses, dem ersten initiierenden und dem letzten terminierenden Verwirklichungszustand, gewidmet. Mit dem Entstehen und Vergehen spricht Jin den vitalen Prozeß an, der auf die besondere konkrete Welt zu beziehen ist, die die partikularen Eigenschaften beschreiben. Er erklärt, daß es ihm um die Entfaltung der Verwirklichungen im Besonderen geht. So muß Jins Frage nach dem ersten Entstehen und dem letzten Vergehen als Frage nach dem substantiellen Anfang und Ende der Welt interpretiert werden. Mit der unendlichen Entfaltung von *Dao* weist er auf die absolute Ebene des Grenzenlosen und Höchsten Äußersten hin.[617] *Dao* gewährleistet die Ewigkeit des Verwirklichungsprozesses, da es fortwährend Formhaftigkeit und Potentialität umfaßt.

Jin betrachtet die gleiche Frage auch im Hinblick auf die partikularisierte Individuenwelt und stellt fest, daß es in der Veränderung und Bewegung der Individuen, die dem Prozeß des Entstehens und Vergehens unterliegen, oder genauer dem ihrer partikularen Eigenschaften, zwar ebenfalls kein erstes Entstehen, aber ein letztes Vergehen gibt. Er definiert die partikularisierte Individuenwelt als eine Welt, die in der Vergangenheit schon existierte oder gegenwärtig gerade noch existiert. Er wählt nach eigenen Angaben den Begriff der Existenz (*cunzai*) bewußt, um das Konkrete und Besondere in der Verwirklichung zu betonen.[618] Dagegen erfaßt *Dao* bei Jin den Prozeß des Seienden in seiner Gesamtheit. Denn er weist *Dao* nicht die zeitlichen Koordinaten von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu, da er es lediglich in den beiden Sätzen „Es kann keine Potentialität ohne Formhaftigkeit geben." und „Es kann keine Formhaftigkeit ohne Potentialität geben." bestimmt sieht, die nicht entscheidend für den Inhalt der Verwirklichung sind. Deswegen spielt es vom Standpunkt von *Dao* keine Rolle, ob und welcher Zustand zu einer bestimmten Zeit eintritt.

Das partikularisierte Individuum ist in Jins Erkenntnistheorie später die Grundlage für das mögliche Objekt der Erfahrung. Er betrachtet mit der partikularisierten Individuenwelt den Standpunkt der Möglichkeit von Erfahrung. Er behauptet, daß es kein erstes Entstehen gibt, da die Erfahrung nicht in die unendliche Vergangenheit

---

[616] Nach Feng Youlan entlehnt Jin den Ausdruck „*shengsheng*" aus dem Buch der Wandlungen, dem *Yijing* (Feng Youlan, *Zhongguo xiandai zhexue shi*, 185). Darin wird „*shengsheng*" als Grundlage der Wandlungen beschrieben und mit *Dao* als dynamischem Prinzip in Verbindung gebracht (*Zhouyi*, SPPY, *juan* 7, 3B, 4A).
[617] LD, 161 (6.24).
[618] LD, 162/163 (6.25).

zurückreicht und die Vergangenheit zu keiner Zeit exakt rekonstruiert werden kann. Auch gibt es kein besonderes Individuum, wie er an anderer Stelle erwähnt, das so einzigartig sei, das es wie das Universum etwa den ganzen Verwirklichungsprozeß beinhalte. Es gibt jedoch ein letztes Vergehen, d.h. ein zuletzt vergangenes Individuum bzw. eine zuletzt vergangene partikulare Eigenschaft eines Individuums, da die Erfahrung lediglich immer auf den Zeitpunkt des „Jetzt" begrenzt ist, den Jin auf die letzte Verwirklichung bezieht. Die zuletzt gemachte Erfahrung oder der letzte Zustand des Seienden endet bei Jin immer im variablen Zeitpunkt des Jetzt, den er deswegen als „lebendig" umschreibt. Der Zeitpunkt des Jetzt reicht nicht in die Zukunft hinein, die erst zum „Jetzt" werden muß, dann jedoch keine Zukunft mehr ist.[619]

Für die besondere Individuenwelt[620] behauptet Jin, daß jeder Verwirklichungszustand, d.h. jeder Abschnitt eines Jetzt, zufällig ist. Es muß zwar jeder Verwirklichungszustand eintreten, der unter die Relationalitäten der universalen Eigenschaften fällt und dessen Verwirklichung per definitionem möglich und damit unvermeidbar ist. Das gilt auch für scheinbar unwahrscheinliche Zustände. Hier ist auf Jins angeführtes Beispiel von dem Affen zu verweisen, der auf der Schreibmaschine ein Gedicht schreibt, obwohl er kein dichtender Affe ist. Denn *Dao* ist unendlich und so auch die Kombinationen für die Zustände der Verwirklichung. Er spricht an dieser Stelle jedoch von den besonderen Verwirklichungszuständen, die an bestimmten zeitlichen Abschnitten auftreten.

Den Begriff des Zufälligen (*ourande*) bezieht er ausschließlich auf das besondere zeitliche Auftreten, das durch den Prozeß des Entstehens und Vergehens der partikularen Eigenschaften bestimmt ist. Für Jin ist aufgrund dieses Prozesses jeder Abschnitt, d.h. jeder besondere Verwirklichungszustand, weder in der Vergangenheit eindeutig zu bestimmen (*queding*), noch steht er für die zukünftige Entwicklung fest (*guding*). Jin erklärt, daß für die Zukunft nicht vorausgesagt werden kann, welche Individuen im Besonderen auftreten werden. Die Vergangenheit ist nicht eindeutig bestimmt. Jin verwendet den Ausdruck des Bestimmtseins auf zwei Weisen: Die Vergangenheit ist schon entschieden, nimmt man die archäologischen Arbeiten als Grundlage, und kann deswegen im Nachhinein nicht mehr verändert, d.h., in ihrer Entwicklung „umbestimmt" und aktiv verändert werden. Er fügt hinzu, daß die

---

[619] LD, 163/164 (6.25).

[620] Es ist nicht ganz eindeutig, mit welcher Intention Jin von der „besonderen Individuenwelt" (*teshu de getijie*) spricht, während er im Hinblick auf den Prozeß des Entstehens und Vergehens im vorhergehenden Abschnitt 6.25 den Begriff der „partikularisierten Individuenwelt" (*teshu-hua de getijie*), in dem das Suffix *-hua* auf eine Transformation hinweist, verwendet. Vorstellbar wäre, daß er in Abschnitt 6.25 den Prozeß des Entstehens und Vergehens der partikularen Eigenschaften, durch den die Individuen partikularisiert werden, hervorheben wollte. Damit scheint er das dynamische Element von dem statischen im folgenden Abschnitt abgrenzen zu wollen, in dem er über einzelne statische Verwirklichungszustände in der Individuenwelt spricht.

Vergangenheit, selbst wenn sie von den Archäologen schon erfaßt wurde, niemals in toto gewußt werden kann. Hier verwendet er das Bestimmtsein im Sinne von Erkenntnis. Aus der prinzipiellen Unsicherheit von Vergangenheit und Zukunft schließt er, daß die Gegenwart immer zufällig sein muß, denn, die Gegenwart, das reine Jetzt, ist als eine Variable anzusehen, deren Elemente, die einzelnen zeitlichen Abschnitte, im zeitlichen Fluß in die Vergangenheit übergehen oder von der Zukunft her erst zur Gegenwart werden.[621]

Vom Standpunkt der Erkenntnis aus hatte Jin gezeigt, daß jede Veränderung und Bewegung der Individuen im Nachhinein mit Hilfe eines Netzes von Regeln und Gesetzmäßigkeiten zu erklären und verstehen ist. Dagegen kann für ihn der Prozeß des Entstehens und Vergehens der partikularen Eigenschaften nicht verstanden werden.[622] Er schreibt:

> Da das, worüber wir jetzt sprechen, das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften ist, gibt es überhaupt keine Frage des Verstehens, obwohl es Fragen des Kennens (*renshi*),[623] des Lernens aus Erfahrung, usw. gibt. In bezug auf das Entstehen und Vergehen können wir lediglich innerhalb des fortgesetzten Entstehens und Vergehens (*shengsheng miemie*) leben. Bei manchen Vorstellungen vermute ich, daß es Vorstellungen dieses Aspekts sind; zum Beispiel der freie Wille, das Unbewußte (*fei yishi*), das Irrationale (*fei lixing*)[624] usw.. Obwohl diese Vorstellungen im Objekt des Denkens weiterhin universale Eigenschaften sind, kann ihr Hauptanteil nicht aus den Relationalitäten der universalen Eigenschaften bestehen, sondern in dem fortgesetzten Entstehen und Vergehen (*shengsheng miemie*) der partikularen Eigenschaften.[625]

Das Kennen bezieht sich auf die direkte Erfahrung mit dem Besonderen, durch die, wenn auch keine abstrahierende Aufnahme des Gegebenen erfolgt, schon gewisse Erwartungen für die Zukunft verbunden werden, - Hume erklärt dies, wie in

---

[621] LD, 164/165 (6.26).
[622] Ebenda.
[623] In *Zhishi lun* grenzt Jin den Begriff des Kennens (in Anlehnung an Russells Begriff der „acquaintance“) eindeutig von dem der Erkenntnis ab. Für ihn gehört das Kennen in den Bereich der direkten Erfahrung, in dem anders als bei der Erkenntnis noch nicht mit abstrakten Begriffen zur Erfahrung der Wirklichkeit operiert wird. Zusammenfassend funktioniert das Kennen als komplexe Wahrnehmung, in der Individuen und nicht nur einzelne Teilaspekte des Gegebenen wahrgenommen werden und an der gleichzeitig mehrere Sinnesorgane beteiligt sind. Es ist differenzierter als die einfache Wahrnehmung, da es in der Synthese von Vergangenem und Gegenwärtigem das Gegebene räumlich plaziert und in eine zeitliche Kontinuität bringt. Das Kennen ist immer auf ein Ganzes, ein Individuum, gerichtet. Denn im Kennen verfügt das Subjekt schon über bestimmte Formen, die eine ähnliche Funktion erfüllen, wie die Kategorien auf der Ebene des Denkens. Jin nennt als Formen des Kennens: Unterscheidung (*qubie*/*fenbie*), Beziehung (*guanxi*), Qualität (*xingzhi*) und die Kontinuität des Individuums (*geti de mianyan*) in der Zeit (Vgl. Kapitel 5 „*Renshi*“ (Das Kennen) in: *Zhishi lun*, 238-286). Für den Kontext des Zitats scheint wichtig zu sein, daß im Kennen der Zusammenhang von Vergangenheit und Zukunft hergestellt wird.
[624] Die Begriff „*fei yishi*“, „*fei lixing*“ sind von Jin in Klammern dahinter ins Englische als „The unconscious“ und „The irrational“ übersetzt.
[625] LD, 165 (6.26).

Jins Ausführungen oben gezeigt, mit dem Begriff der Gewohnheit. Jin hebt mit dem Beispiel aus dem Bereich des Denkens die Spontanität im Gedankenfluß hervor, in dem etwa das Irrationale, das gemeinhin unberechenbarer erscheint, trotzdem es universale Eigenschaften zum Objekt hat und ihren Relationalitäten im Denken folgt, die sich in dem fortgesetzten Entstehen und Vergehen der partikulare Eigenschaften darstellt. Auch von Bedeutung ist, daß er nach dem Zitat beim freien Willen die Spontanität als wichtiger erachtet und sich damit gegen die Vorstellung des absoluten Determinismus wendet.

Jins Schlußfolge, daß vom Standpunkt der besonderen Welt, den Individuen lediglich das Leben im Fluß des Besonderen übrigbleibt, klingt zunächst etwas fatalistisch, obwohl das Leben weiterhin den Relationalitäten der universalen Eigenschaften folgt. Doch führt Jin in den Tatsachen (*shishi*)[626] einen weiteren, abstrakten Standpunkt ein, von dem er den Prozeß des Entstehens und Vergehens betrachtet und den er von dem der partikularisierten Individuenwelt unterscheidet. In der partikularisierten Individuenwelt sind die Individuen schon oder gerade noch verwirklicht. Die Tatsachenwelt ist ebenfalls schon verwirklicht oder gerade in der Verwirklichung, jedoch, betont Jin, schließt sie auch die Relationalitäten der universalen Eigenschaften ein. Auch hebt er aus der Perspektive der partikularisierten Individuenwelt die Existenz der Individuen hervor. Die Perspektive der Tatsachen ist bei Jin als eine äußere der Erfahrung und mithin als erkenntnistheoretischer zu interpretieren. Denn sie ist abstrakter und reicht in bezug auf die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, die in den Tatsachen enthalten sind, über das Jetzt hinaus.

Das Induktionsproblem rührte nach Jin daher, daß die partikularisierte Individuen im Jetzt enden, da sie in der Veränderung und Bewegung im besonderen dem nicht vorher zu bestimmenden Prozeß der partikularen Eigenschaften folgen. Die Tatsachen enden zwar im Jetzt, das immer bis zum Ende des festgelegten und noch nicht vergangenen Zeitpunktes geht, d.h., daß die Veränderung und Bewegung der Individuen im besonderen lediglich bis zum Jetzt erfaßt werden kann. Je-

---

[626] Der Begriff „*shishi*“ ist von Jin in einem früheren Aufsatz als „fact“ übersetzt worden (Jin (1931), 539). In seiner Erkenntnistheorie beschreibt er den Begriff der Tatsachen als aus der Erkenntniserfahrung hervorgehend, in der die Naturwelt in Tatsachen umgewandelt wird (Zsl, 493 (3)). Naturwelt und Tatsachen involvieren zwar beide Wahrnehmung, doch handelt es sich bei den Tatsachen immer um bestimmte Erfahrungen zu einer bestimmten Zeit (Zsl, 734 (4)). Jin illustriert an einem Beispiel. Er beschreibt die Tatsachen als die in die Bibliothek, die die Natur darstellt, schon eingeordneten Bücher. Das Gegebene sind die noch nicht eingeordneten Bücher und die Aufnahmeformen die Unterteilungen für die Bücher. In den Tatsachen wird das Gegebene nach Aufnahmeformen geordnet und in einen raum-zeitlichen Rahmen gebracht. (Zsl, 737 (2)). Kurz: Das Gegebene wird durch Aufnahme und Arrangement (*anpai*) in Tatsachen verwandelt. (Zsl, 747/748 (6)). Die Tatsachen sind bei Jin nicht nur gemäß dem Arrangemnet des erfahrenden Subjekts, da sie ebenfalls von dem Gegebenen abhängig sind, das an den unabhängigen Verwirklichungsprozeß gebunden ist. Dieser ist geprägt durch die Sätze „*li you guran*“ (Die Meta-Regelmäßigkeit ist gewiß), „*shu suo dangran*“ (Die Vorbestimmung ist zwingend) und „*ji suo shiran*“ (Die Fügung ist passend), mit denen er auf *Lun Dao* verweist (Zsl, 784 (4)) und die im folgenden eingehender besprochen werden.

doch unterstreicht Jin, daß die Tatsachen aufgrund der Relationalitäten der universalen Eigenschaften, die darin ebenfalls berücksichtigt sind, keine letzte Wirkung haben, d.h. die Bewegung und Veränderung der Individuen für die Zukunft weiterhin allgemeinen Gesetzmäßigkeiten folgen. Für die in die Unendlichkeit reichende Vergangenheit gilt für die Relationalitäten der universalen Eigenschaften sowie das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften, daß sie keinen Anfang haben, d.h. weder eine erste Ursache noch ein erstes Entstehen.[627]

Zusammenfassend führt Jin im Hinblick auf die Veränderungen und Bewegungen der Individuen, zu dem Prozeß im allgemeinen wie im besonderen, die Perspektive von *Dao*, der partikularisierten Individuenwelt sowie der Tatsachen auf. *Dao* ist die allgemeinste, da es notwendig immer gilt. Für den Prozeß der Veränderungen und Bewegungen ist von *Dao* sein Fortwähren garantiert, so daß er in beiden Richtung von Vergangenheit und Zukunft in die Unendlichkeit reicht. Obwohl *Dao* formal Grundlage aller Verwirklichungen ist, so daß jeder Verwirklichungszustand verwirklicht werden muß, sagt es nichts über das besondere zeitliche Eintreten der Zustände aus.

Die partikularisierte Individuenwelt beschreibt Jin aus der Perspektive des Seienden. Gleichzeitig gibt er die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung wieder, denn das erfahrende Subjekt ist nach Jins Ausführungen in der Einleitung von *Lun Dao* selbst Teil des Verwirklichungsprozesses. Die Perspektive ist beschränkt auf den besonderen Prozeß, von dem das partikularisierte Individuum Teil ist. Er beschreibt den Ereignis- und Erlebnishorizont der Individuen, der in eine unendliche Vergangenheit zurückreicht und im variablen Jetzt notwendig enden muß. Somit beschreibt Jin die Umstände, die zum Induktionsproblem führen, da das partikularisierte Individuum in dem besonderen Prozeß, in dem es sich befindet, keine Erwartungen und Prognosen in bezug auf weitere besondere Bewegungen und Veränderungen für die über das Jetzt hinausreichende Zukunft machen kann.

Jin begibt sich mit der Perspektive der Tatsachen auf die erkenntnistheoretische Ebene, auf der aus der Perspektive des äußeren Subjekts betrachtet wird. Die Tatsachen schließen sowohl den Prozeß der partikularen Eigenschaften ein als auch die Relationalitäten der universalen Eigenschaften. Er untersucht deswegen, wie bei *Dao* auch, das besondere Entstehen und Vergehen sowie den allgemeinen Grund und die allgemeine Wirkung im Hinblick auf Anfang und Ende des Verwirklichungsprozesses. *Dao* ist jedoch so allgemein gefaßt und dadurch in der Entfaltung der besonderen Möglichkeit unendlich, daß es auch für den besonderen Prozeß in der Zukunft immer Gültigkeit hat. Mit den Tatsachen können zwar durch die Abstraktion allgemeine Erwartungen im Hinblick auf die Zukunft gebildet werden. Außerdem

[627] LD, 165/166 (6.27).

kann durch die Annahme der ontologischen Regelmäßigkeit, die notwendige Grundlage jeder Erfahrung ist und mit der Jin die Gültigkeit des Induktionsprinzips bewiesen sah, auch vom Fortwähren des Prozesses ausgegangen werden oder genauer, vom Standpunkt der Erkenntnis: von der fortwährenden Erfahrung des Prozesses, sofern diese Annahme erfüllt ist. Jedoch folgt der Erfahrungs- und mithin der Erkenntnisprozeß stets dem uneinholbaren Ereignisprozeß nach, so daß keine begründeten Prognosen im Hinblick auf die besonderen Bewegungen und Veränderungen abgegeben werden können. Und schließlich kann man, anders als bei *Dao*, aus der Perspektive der Tatsachen auch nicht sicher sein, daß der Prozeß im besonderen über das Jetzt hinaus fortwährt.

Zum Schluß des Kapitels kehrt Jin wieder zu dem Satz „in der Formhaftigkeit bleibend und durch Potentialität bestimmt“ (*jushi youneng*)[628] zurück, mit dem er seine Ontologie begann und der auch der Veränderung und Bewegung der Individuen zugrunde liegt. Er zieht in diesem Zusammenhang eine Verbindungslinie von den apriorischen Bedingungen der Ebene von *Dao* zur Ebene der Welt des Soseins. Er begründet die Relationalitäten der universalen Eigenschaften damit, daß die Veränderungen und Bewegungen der Individuen in der Formhaftigkeit bleiben, was bedeutet, daß sie Regelmäßigkeiten und allgemeinen Gesetzmäßigkeiten folgen. Die Veränderungen und Bewegungen sind durch Potentialität bestimmt, d.h., daß sie gemäß Jins Definition der Wesenheit von Potentialität, die fortwährend in die Möglichkeiten ein- und austritt, kontinuierlich und unendlich sind. So hatte Jin die Bewegung und Veränderung in dem Satz „Potentialität tritt aus und ein“ (*neng you chu ru*) schon ausgedrückt gesehen. Jin betont wiederholt, daß die Veränderungen und Bewegungen der Individuen trotz der Entdeckungs- und Erkenntnismöglichkeiten nicht vollkommen zu steuern seien. Er zieht hier das Gegenbild der Maschine heran. Denn die Veränderungen und Bewegungen der Individuen seien gerade nicht maschinell, da das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften, gemeint ist der Prozeß des Besonderen, in der regelmäßigen Folge (*chengxu*), nicht bestimmt ist.[629] Jin wendet sich damit gegen ein mechanistisches Weltbild und den damit einhergehenden Determinismus. Im siebten Kapitel von *Lun Dao* wird er jedoch die Ziele und Richtungen der Veränderungen und Bewegungen der Individuen genauer untersuchen.

---

[628] Im Hinblick auf Jins Wahl der Begriffe allgemein ist in diesem Zusammenhang seine Bemerkung von Bedeutung, in der er erklärt, daß er für diesen Terminus, wie er *jushi youneng* bezeichnet, der besonders für *Lun Dao* ist, vielleicht auch andere gebräuchlichere Begriffe hätte verwenden können, die seiner Meinung nach jedoch zu nicht weiter erläuterten Fehlern geführt hätten (LD, 167 (6.28)). Demnach hält Jin den Terminus oder diese Art von Termini zumindest zu seiner Zeit für geläufiger bzw. allgemein verständlicher.

[629] LD, 166/167 (6.28).

2.3.2 Die evolutionäre Entwicklung der Individuen und Klassen

Jin behandelt im siebten Kapitel von *Lun Dao* das Werden und die Richtung der Entwicklung des Seienden. Dies beschreibt er mit den Begriffen von Gelegenheit und Vorbestimmung, die er kontrastiv gegenüber stellt. Auch in diesem Begriffspaar spiegelt Jin den Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderen wider. Jedoch bietet er mit ihnen eine dynamische Betrachtungsweise der universalen und partikularen Eigenschaften an, die bei Jin die einzelnen statischen Abschnitte in der Entwicklung des Seienden sind. Er gibt mit ihnen Ziele und Zwischenziele vor. Es geht ihm um die Frage, mittels dieser richtungsweisenden Faktoren des Verwirklichungsprozesses das inhaltliche Werden im zeitlichen Fluß zu beschreiben. Er ermittelt im Hinblick auf das bekannte Problem Humes der Voraussagbarkeit der zukünftigen Ereignisse, inwieweit einzelne Richtungen in dem Verwirklichungsprozeß, den er als evolutionär auffaßt, als festgelegt betrachtet werden können. Weiterhin berührt er die Frage des Determinismus und untersucht die Einflußmöglichkeiten von Individuen auf die einzelnen Ziele. Er differenziert die Zwischenziele und Richtungen des Seienden in relative Ziele, die er dem absoluten Ziel gegenüberstellt. Mit dem absoluten Ziel leitet er in das letzte, achte Kapitel über, in dem er alle Zwischenziele in ein übergreifendes absolutes Ziel kulminieren läßt.

Gelegenheit und Fügung

Jin erklärt die Begriffe der Gelegenheit (*ji*) und der Vorbestimmung (*shu*) auf allgemeine Weise, indem er sich, auf das erste Kapitel zurückgreifend, auf die Ebene von Potentialität bezieht.[630] Darin zeigte er den Charakter von Potentialität, fortwährend ein- und auszutreten (*neng you chu ru*), als die grundlegendste Weise in der Beschreibung von Verwirklichungen und den Ereignissen auf. Er definiert die Gelegenheit als den Zustand, indem die Potentialität unmittelbar im Begriff steht aus- oder einzutreten (*jichu jiru*).[631] Die Betonung liegt auf dem „unmittelbaren Bevorstehen", mit dem er einen weiteren Abschnitt des Ereignisses, seinen unmittelbar bevorstehenden Beginn, markiert. Anders als in der vorhergehenden Charakterisierung von Potentialität, geht es nicht um das Ein- bzw. Austreten von Potentialität, die Grundlage neuer Individuen oder Ereignisse bilden. Vielmehr ist die Gelegenheit als eine Wende oder als der Moment des inhaltlichen Umschlagens zu verstehen, die einen neuen Umstand hervorbringt und so eine Wende in den Ereignissen darstellt.

---

[630] In TNM ist der Begriff „*ji*" als „occasion" übersetzt, jedoch nicht im Sinne eines Ereignisses mit Zeitspanne (TNM, 684/685). Jin übersetzt den Begriff „*shu*" mit „pre-ordination" (TNM, 689). Beide Begriffe sind an traditionelle Begriffe angelehnt, wie auch die folgenden „*ming*" und „*yun*". In der Tradition wurden sie im weitesten Sinne im Hinblick auf zukünftige Berechnungen, Festlegungen und Entwicklungen angewendet (Feng Qi, *Zhexue dacidian*, 1042, 1683).

[631] In TNM ist der Vorgang als „about to" umschrieben (TNM, 684).

Die Gelegenheit ist demnach kein neues Ereignis oder Individuum.[632] Während der Satz der Potentialität den allgemeinsten Ausdruck von Gelegenheit behauptet, bezieht sich der Begriff der Gelegenheit inhaltlich auf den Verwirklichungsprozeß. Denn die inhaltliche Frage, die darüber entscheidet, ob etwas gerade im Begriff ist, zu geschehen, ist nach Jin nicht auf der Ebene von Potentialität zu beantworten, sondern in dem Eintreten von bestimmten Gelegenheiten.[633]

Jin unterscheidet zwei Arten von Gelegenheiten: die Gelegenheiten, die von der Meta-Regelmäßigkeit (*liji*) vorgegeben sind und die von der prozessualen Situation (*shiji*) vorgegebenen. Die erste steht für eine fundamentalere Veränderung ein. Er beschreibt sie als die Potentialität, die unmittelbar davor steht, in eine Möglichkeit einzutreten oder aus ihr auszutreten. Das bedeutet, daß dieser Moment der Wende eine Möglichkeit verwirklicht bzw. eine universale Eigenschaft wieder entwirklicht wird. Jin illustriert dies an der Naturgeschichte, in deren Prozeß die verschiedenen Tier- und Pflanzenarten aussterben und entstehen. Die Möglichkeit bezeichnet bei Jin, wie oben gesehen, gleichzeitig eine mögliche Klasse von Individuen, so daß eine Möglichkeit bzw. eine universale Eigenschaft entwirklicht ist, wenn es keine Individuen der Klasse mehr gibt, die diese Eigenschaft repräsentieren. Umgekehrt können auch neue Klassen von Individuen entstehen, d.h., Möglichkeiten können zu neuen universalen Eigenschaften verwirklicht werden. Jin führt auf der einen Seite das Kerosin an, dessen Reserven einmal aufgebraucht sein werden. Auf der anderen Seite werden für ihn neue Möglichkeiten verwirklicht, etwa durch die Erfindung neuer Maschinen. Jin sieht den Prozeß nicht nur durch die evolutionäre Entwicklung beeinflußt, sondern meint, daß dieser durch die Handlungen des Menschen beschleunigt wird. Es ist bemerkenswert, daß er den Menschen, der als Teil der Natur und der evolutionären Entwicklung betrachtet werden kann, als externe Kraft der Evolution hervorhebt und der Natur gegenüberstellt.[634]

Die Gelegenheit, die innerhalb der prozessualen Situationen auftritt, beschreibt Jin mit der Potentialiät, die unmittelbar davor steht, in eine partikulare Eigenschaft einzutreten oder aus ihr auszutreten. Die Art von Gelegenheit ist häufiger, da nicht jede neu auftretende oder vergehende partikulare Eigenschaft bei einem Individuum die Ver- oder Entwirklichung der unter der universalen Eigenschaft klassifizierten Individuen bedeutet, deren Klasse das betreffende Individuum angehört. Jin führt die Veränderung der Farbe eines Individuums von rot nach gelb an, die nicht gleichzeitig das Vergehen aller roten Dinge oder das erstmalige Entstehen der Klasse, d.h. aller gelben Dinge, bedeute. Aus den ständigen Veränderungen und Bewegungen der besonderen Individuen leitet Jin das fortwährende Auftreten von Gelegenheiten

---

[632] LD, 168 (7.1).
[633] LD, 176 (7.9).
[634] LD, 168 (7.2).

ab, die sich im Fluß des Entstehens und Vergehens der partikularen Eigenschaften in der prozessualen Situation ergeben.[635]

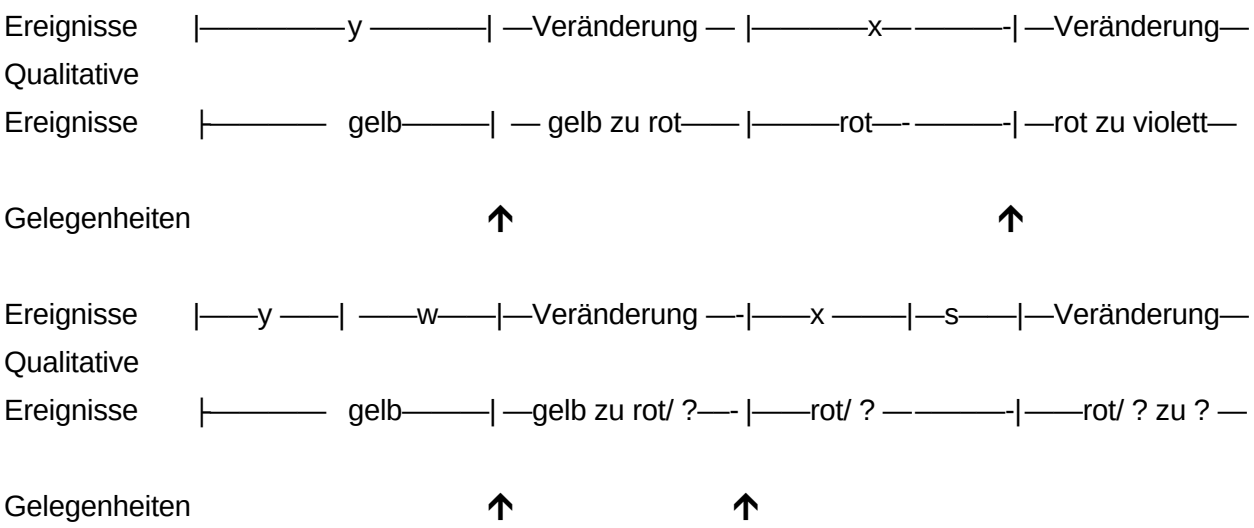
Während Jin die Veränderung als Ereignis beschreibt, das in der Variablen *jia* beginnt und der von *yi* endet, handelt es sich bei der Gelegenheit um die Kennzeichnung der Wende in den Ereignissen, einen Zustand des Bevorstehens, wie er in „Tao, Nature and Man“ schreibt, der jedoch nicht von zeitlicher Ausdehnung ist und den er nicht als Ereignis versteht.[636] Im folgenden Zitat zeigt Jin am Beispiel der farblichen Veränderung eines Individuums, daß der tatsächliche Beginn der Veränderung nicht vorherzusehen ist:

> In bezug auf die oben besprochene „Veränderung von gelb in rot“ tritt vor der Veränderung vielleicht ein Ereignis y auf, so daß wir von y aus gedacht vielleicht sagen müssen, daß, obwohl das Individuum noch nicht von gelb in rot verändert ist, es unmittelbar davor steht, von gelb in rot verändert zu werden. Nachdem es sich bereits verändert hat, tritt vielleicht das Ereignis x auf, so daß wir von x aus gedacht vielleicht sagen müssen, daß, obwohl das Individuum noch nicht von rot in violett verändert ist, es unmittelbar davor steht, von rot in violett verändert zu werden. Jedoch bevor [das Individuum] noch nicht verändert ist, muß das Ereignis y nicht auftreten und nachdem es eingetreten ist, tritt vielleicht w auf, so daß jenes Individuum deswegen nicht von gelb in rot verändert wird. Nachdem das Individuum schon von gelb in rot verändert ist, muß das Ereignis x auch nicht auftreten und nachdem es eingetreten ist, tritt vielleicht s auf, so daß das Individuum deswegen nicht von rot in violett verändert wird. Die Ereignisse y und w sind die, aus denen bei der Veränderung aus gelb nach rot herausgegangen wird, die Ereignisse x und s sind die, aus denen in der Veränderung von gelb nach rot eingetreten wird.[637]

Zum besseren Verständnis bietet das Folgende eine vereinfachte graphische Darstellung des Zitats:

---

[635] LD, 168 (7.2).
[636] TNM, 685.
[637] LD, 170 (7.3).



Von den Ereignissen y oder x aus gesehen, kann zwar aufgrund kausaler Gesetze gefolgert oder aus alter Gewohnheit erwartet werden, daß deren eine Veränderung von gelb nach rot bzw. von rot nach violett folgen wird. Trotzdem kann das tatsächliche Eintreten dieses Ereignisses der Veränderung als Tatsache vom Standpunkt vor dem Eintreten nicht als gesichert gelten. Es könnte, wie in dem Beispiel, ein weiteres Ereignis w bzw. s auftreten, das y bzw. x ablöst (wie in der Graphik dargestellt) oder auch zusätzlich hinzutritt, so daß sich die Richtung des Ereignisflusses in bezug auf die folgenden Ereignisse ändert, in diesem Fall die farbliche Veränderung des Individuums. Ob ein Ereignis der Veränderung tatsächlich eintritt, ist vom Standpunkt eines anderen Ereignisses, y oder x, nicht zu sagen. Die Ereignisse y und w sind die Ereignisse, nach denen im Beispiel die partikulare Eigenschaft gelb des Individuums entwirklicht wird, die Ereignisse x und s markieren das Ende der Veränderung, nach der die partikulare Eigenschaft rot verwirklicht ist.[638] Der Grafik wurde der Begriff der Gelegenheit hinzugefügt, die mit dem Beginn der Veränderung korrespondiert, und mit der Jin den tatsächlichen Beginn der Veränderung markiert. So beschreibt Jin die Gelegenheit von zwei Seiten: zum bevorstehenden Austreten aus gelb und dem bevorstehenden Eintreten in rot.

Ganz allgemein geht es Jin in dem Zitat um den Unterschied zwischen Ereignis- und Erkenntnisfluß, von denen letzterer immer in der Erwartung, etwa vom Ereignis y aus gesehen, über den tatsächlichen Ereignisfluß zeitlich hinaus in die Zukunft reicht. Jins Begriff der Gelegenheit enthält das Element des Zufalls, denn sie kann nicht vorher prognostiziert werden und zeigt sich erst mit ihrem tatsächlichen Auftreten, ebenso wie ein Ereignis logisch genau dann eintritt, wenn es eintritt. Die Gelegenheiten können für Jin lediglich schrittweise mit dem Ereignisfluß erschlossen

[638] LD, 170 (7.3).

werden und nicht mit Hilfe kausaler Beziehungen vorhergesagt werden.[639] So ist das unmittelbare Bevorstehen eines neuen Ereignisses, mit dem Jin die Gelegenheit umschreibt, nicht zeitlich davorliegend aufzufassen.

Der Grund, warum sich eine Gelegenheit zur Veränderung und Bewegung gerade ergibt, liegt für Jin weder ausschließlich in der Notwendigkeit (*biran*), die bei ihm ausschließlich den logischen Aussagen vorbehalten ist, noch in der Gewißheit (*guran*) der allgemeinen Relationalitäten. Jin stuft die Gelegenheit aufgrund der spezifischen Umstände zu einer besonderen Zeit und an einem besonderen Ort als gerade passend (*shiran*)[640] ein. Deswegen können die einzelnen Gelegenheiten für die Zukunft nicht im voraus entschieden werden. Die Veränderungen und Bewegungen ergeben sich durch die Gelegenheiten. Zu den Gelegenheiten scheint die Zeit, d.h. die spezifischen Umstände, gewissermaßen „reif“ für die eintretenden Veränderungen.[641] Jin führt das Beispiel des Frühstücks an, das morgens um 7:30 Uhr stattfindet. So gibt es keine notwendige Verbindung, die bedingt, daß das Frühstück jeden zukünftigen Morgen um 7:30 Uhr stattfinden muß. Auch aufgrund der kausalen Beziehungen können keine absolut sicheren Vorhersagen gemacht werden, da sie lediglich auf vergangenen „Frühstücksereignisse“ beruhen. Es ist die klassische von Jin zuvor beschriebene Zwangslage Humes. Wenn sich etwas zu der besonderen Zeit, d.h. um 7:30 Uhr, nicht ereignet, ist es jedoch, so Jins Argument, auch nicht jenes spezifische Ereignis, und auch die Umgebung für ein solches Ereignis, gemeint sind die spezifischen Gegebenheiten, ist nicht dieselbe.[642]

Aus der Unendlichkeit des Verwirklichungsprozesses und seiner Individualisierung folgert Jin, daß es ebenfalls unendlich viele Gelegenheiten geben muß.[643] Der Fluß der Gelegenheiten und der des Entstehens sowie Vergehens der partikularen Eigenschaften in der prozessualen Situation scheinen zunächst identisch zu sein. Doch ist erstes als inhaltliche Vorgabe des Werdens aus den momentanen Bedingungen heraus zu verstehen, während letztes eher eine inhaltliche Beschreibung der partikularen Eigenschaften im zeitlichen Fluß ist.

Jin bezeichnet die Gelegenheiten, die im Zusammenhang mit einem Individuum stehen, als die Fügungen (*yun*). Der Zusammenhang ist für Jin unmittelbar innerhalb der raum-zeitlichen Spanne, die das Individuum einnimmt, gegeben. Die Menge der Ereignisse zu dieser Zeit schränkt Jin gemäß der kausalen Beziehungen auf die ein, die sich auf ein bestimmtes Individuum beziehen. Von den Individuen - Jin schließt vermutlich bewußt wieder alle Individuen ein - gibt es stets aus der subjektiven Per-

---

[639] LD, 170/171 (7.3).
[640] Jin verwendet dieses Attribut später im evolutionären Kontext mit „survival of the fittest“, so daß es mit „passend“ übersetzt wurde.
[641] Jin unterstreicht diesen Sachverhalt auch besonders in TNM, 686.
[642] LD, 171/172 (7.4).
[643] LD, 172/173 (7.5).

spektive Bestrebungen und Ereignisse, die ihnen widerfahren. Die Gelegenheit, die sich im Verwirklichungsprozeß ergibt, wird für Jin im täglichen Leben von den Subjekten als gute oder schlechte Fügung bewertet.[644]

Vorbestimmung und Schicksal

Den zweiten Begriff der Vorbestimmung, der für den Verlauf des Verwirklichungsprozesses wichtig ist, definiert Jin in der Potentialität, die aus- und eintreten muß (*neng huichu huiru*). Das Verb müssen ist in diesem Satz nicht als notwendig im Sinne der logischen Notwendigkeit, sondern als ein unumgängliches Werden zu verstehen. Das gilt bei Jin für jeden Zustand, der nach der Vorbestimmung in der Zukunft zu einer Zeit unausweichlich auftreten muß. Er verweist nochmals auf Eddingtons Beispiel des vom Affen getippten Gedichts hin und der damit beschriebenen jetzigen Welt. Jedoch kann der Zeitpunkt des Eintretens der Vorbestimmung, anders als bei der Gelegenheit, die zeitlich in den Moment fällt, in dem sie auftritt, nicht festgelegt werden.[645] Hat Jin zuvor lediglich von der Unausweichlichkeit der unter die Relationalitäten der universalen Eigenschaften fallenden Zustände gesprochen, scheint er mit dem Begriff der Vorbestimmung ihre zukünftige Verwirklichung weiter auf einzelne Fälle einzuschränken.

Jin teilt auch die Vorbestimmung in zwei Arten ein, die wie die Gelegenheit im Rahmen der Meta-Regelmäßigkeit und der prozessualen Situation operieren. In der ersten wird das Entstehen oder Vergehen von Klassen von Individuen vorbestimmt. Danach wird Potentialität zukünftig in die Möglichkeiten eintreten und aus ihnen austreten. Jin nennt das Beispiel von Kerosin als verwirklichte Möglichkeit, dessen Verbrauch und damit dessen Entwirklichung aufgrund des Vergleichs des Jahresverbrauchs von Kerosin und der Weltproduktion vorausberechnet werden kann. Diese Berechnungen beruht auf der Meta-Regelmäßigkeit, d.h. bei Jin auf den allgemeinen Relationalitäten und Gesetzmäßigkeiten.

Das gleiche gilt auf der Ebene der partikularen Eigenschaften, auf die sich die Vorbestimmung im Rahmen der prozessualen Situation bezieht. So können die Ver- und Entwirklichung von partikularen Eigenschaften vorbestimmt werden. Jin bezieht sich nicht nur auf Eigenschaften von allen Individuen einer Klasse, sondern auch auf einzelne Individuen, die als besondere Repräsentanten einer Eigenschaft, etwa des Menschseins, anzusehen sind. So führt er das Beispiel eines Menschen an, dem ein Arzt aufgrund verschiedener Beziehungen, etwa im Krankheitsfalle, vorausberechnen kann, daß er an demselben Abend sterben werde.[646] Es ist zu fragen, wie es Jin mit Vorbestimmungen, die zumeist auf naturwissenschaftlichen Berechnungen

[644] LD, 173/174 (7.6).
[645] LD, 174/175 (7.7).
[646] LD, 175/176 (7.8).

zu beruhen scheinen, hält, die nicht eintreten, etwa wenn ein Schwerkranker aufgrund einer plötzlichen Wendung doch nicht stirbt. Die Antwort, daß jeder unter den allgemeinen Relationalitäten der universalen Eigenschaften definierte Verwirklichungszustand eintreten wird, da alle Zustände in der Unendlichkeit des Verwirklichungsprozesses eintreten, erscheint vereinfacht und in bezug auf seine Aussagekraft redundant. Außerdem ist die Sicherheit der Vorbestimmung für den individuellen Fall, etwa eines besonderen kranken Individuums, noch weniger nachzuvollziehen, da der Prozeß des Besonderen einzigartig ist. Vermutlich betont Jin in dem Begriff der Vorbestimmung stärker den Aspekt der Prognose, die aufgrund der besonderen Gegebenheiten und der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zu einem Zeitpunkt getroffen wird.

Jin legt den genauen Zeitpunkt des Eintretens eines Zustandes, etwa den Tod des Kranken, der in der Vorbestimmung nicht angegeben werden kann, in der Gelegenheit fest. So ist es für ihn eine Frage von Gelegenheit, d.h. der spezifischen Umstände, wann die zum Tode vorbestimmten Menschen jeweils tatsächlich sterben werden. Selbst bei einem Menschen, dem zum Zeitpunkt von 20:00 Uhr lediglich eine Stunde des Lebens vorbestimmt ist, ergibt sich der tatsächliche Zeitpunkt des Sterbens aus der Gelegenheit heraus. Jin postuliert, daß die Veränderungen und Bewegungen der Individuen, die eine Vorbestimmung haben, sich dieser nicht entziehen können. Doch im Unterschied zu der Gelegenheit, die mit jeder Bewegung und Veränderung zusammenfällt, ist nicht jede Veränderung und Bewegung vorbestimmt. Damit wendet Jin sich wieder gegen einen absoluten Determinismus, in dem jede Veränderung der Individuen und jede in der Entwicklung des Seienden überhaupt genau vorherbestimmt ist.[647] Es bleibt das Spannungsverhältnis zwischen beiden Begriffen zu klären und die Möglichkeiten der Freiheit innerhalb der Vorbestimmung bei Jin auszuloten.

Gelegenheit und Vorbestimmungen haben auch Gemeinsamkeiten. Jin begründet, wie schon bei der Gelegenheit, die unendliche Zahl der Vorbestimmungen aus der Unendlichkeit des Verwirklichungsprozesses.[648] Weiterhin betrachtet er die Vorbestimmung, wie die Gelegenheit in den Fügungen, aus subjektiver Perspektive, in der lediglich die im Zusammenhang mit einem Subjekt stehenden Vorbestimmungen einbezogen sind. Diese drückt Jin in dem Begriff des Schicksals (*ming*) aus. Auch hier beurteilt das Subjekt sein eigenes Schicksal als gut oder schlecht oder genau genommen seine Schicksale, denn wie zuvor gesehen, liegt auch in den Veränderungen der partikularen Eigenschaften, die fortwährend entstehen und vergehen, die Vorbestimmung im Rahmen der prozessualen Situation. Im täglichen Leben erhält das Schicksal für Jin das Attribut des Unabwendbaren. Mit den Begriffen der Fü-

[647] LD, 176/177 (7.9).
[648] LD, 178 (7.10).

gung und des Schicksals intendiert er, einzelne Veränderungen und Bewegungen hervorzuheben.[649]

Dagegen hebt er die Betrachtungsweise von *Dao* bzw. des Verwirklichungsprozesses ab, in der alle Fügungen der Individuen in den Begriff der Gelegenheit gefaßt sind und alle Schicksale in den der Vorbestimmung.[650] Die Betrachtungsweise ist als neutral zu verstehen, da sie nicht an ein bestimmtes Individuum und damit an kein bestimmtes relatives Ziel gebunden ist. Das bedeutet, daß der Verlauf und die Richtung des Verwirklichungsprozesses per se für Jin durch kein relatives Ziel motiviert sind. So scheint er in den Begriffen von Gelegenheit und Vorbestimmung dem Prozeß eine Richtung vorzugeben, die nicht von einzelnen Individuen geprägt ist, sondern von den Bedingungen in der Gesamtheit betrachtet wird.

Gelegenheit und Vorbestimmung im Verwirklichungsprozeß

Jin sieht die Vorbestimmung in bezug auf den Verlauf des Verwirklichungsprozesses weder als logisch notwendig (*biran*) an noch als ausschließlich gewiß, da sie nicht auf die Meta-Regelmäßigkeit beschränkt ist. Vielmehr schätzt er sie als zwingend (*dangran*) ein und erklärt den Begriff folgendermaßen:

> Angenommen eine „Verwirklichung auf diese oder jene Weise“ (*xianshi zhi ruci rubi*) ist ein bestimmter Zustand, diesen Zustand nenne ich „den Zustand *jia*“. Da der Verwirklichungsprozeß zu beiden Seiten unendlich ist und da alle Verwirklichungen in diesem Verwirklichungsprozeß verwirklicht werden, wird mit Sicherheit der Zustand *jia* in diesem Prozeß verwirklicht. Jedoch wissen wir nicht nur nicht, zu welcher Zeit er letztlich verwirklicht wird, es gibt auch überhaupt nichts, aufgrund dessen dies zuvor zu entscheiden ist. Vom [Standpunkt des] mit Sicherheit Verwirklichen, aber auch vom [Standpunkt] des Nichtwissens, zu welcher Zeit er verwirklicht wird, aus betrachtet, ist der Zustand *jia* zwingend. [...] Wenn der Zustand *jia* das ist, was nach der Vorbestimmung zwingend ist, dann sind die notwendigen (*biyao*) Bedingungen für das Ereignen von *jia* schon vorbereitet, so daß er sich ereignen muß. Jedoch die hinreichenden (*chongfen*) Bedingungen für das letztliche Ereignen zu irgendeiner Zeit wird es niemals geben, so daß wir nicht wissen können, wann er [der Zustand] letztendlich eintreten wird.[651]

Jins Ausdruck der „Verwirklichung auf diese oder jene Weise“ deutete auf die Beliebigkeit des Besonderen in der Verwirklichung hin. In dem Zitat beschreibt er zum einen die sichere Vorbestimmung eines gemäß den vorhergehenden Ausführungen zur Veränderung und Bewegung als allgemein aufzufassenden Zustands *jia*. Er stellt sie dem Unwissen über die besondere Zeit des Auftretens gegenüber, das über keine Grundlage der Voraussage verfügt. Gemeint sind neben dem Zeitpunkt

---

[649] LD, 177/178 (7.11)
[650] LD, 178 (7.11).
[651] LD, 179 (7.12).

auch die besonderen inhaltlichen Umstände, da Jin, wie noch zu sehen sein wird, Gelegenheit und Vorbestimmung inhaltlich auffaßt. In dem Zitat wird die Vorbestimmung als zwingend begründet, da sie auf schon vorhandenen notwendigen Bedingungen basiert. Jin verbindet mit den notwendigen Bedingungen keine logische Notwendigkeit, die er begrifflich durch die Verwendung von „*biyao*“ für „notwendig“ statt dem aus der Logik stammenden „*biran*“ absetzt.

Die notwendigen Bedingungen sind als die in dem Individuum und seinem Umfeld gegebenen inhaltlichen Bedingungen zu verstehen, durch die sich ihr Prozeß der Verwirklichung unaufhaltsam in eine bestimmte Richtung entwickelt. Sie ebnen gewissermaßen den Weg für das zukünftige Eintreten des vorhergesagten Zustandes, etwa, daß Menschen sterben müssen, dessen hinreichende Bedingungen für sein letztendliches Eintreten zu einer besonderen Zeit, Zeitpunkt und besondere Umstände des Todes, noch nicht vorhanden sind. Sie liegen vermutlich in den spezifischen Umständen der Gelegenheiten, die nach der Beschreibung in dem Zitat bei Jin die hinreichende Bedingung stellen. Gemäß Jins Ausführungen ergibt sich aus den passenden Gelegenheiten, die mit den Veränderungen korrespondieren, und den zwingenden Vorbestimmungen, denen sich die Individuen nicht entziehen können, daß die Verwirklichungen auf diese oder jene Weise auftreten bzw. die Tatsachen so sind, wie sie sind.[652]

Ebenso wie die Gelegenheit nicht als Ereignis der Veränderung aufzufassen ist, ist die Vorbestimmung bei Jin nicht mit den Naturgesetzen zu verwechseln. In den Vorbestimmungen spiegeln sich nicht nur die Naturgesetze wider, sondern auch allgemeine Umstände. Diese drücken sich für ihn in den logischen Aussagen der Art i und o[653] aus oder in den allgemeinen Aussagen, die auf einen bestimmten Zeitraum begrenzt sind, so daß sie ebenfalls lediglich partikuläre Aussagen darstellen. Schon aus letztem geht hervor, daß Jins Vorbestimmung nicht mit den Naturgesetzen, den universellen Aussagen, gleichzusetzen ist. Die Vorbestimmungen geben inhaltlich Auskunft über den allgemeinen Verlauf, der auf einen Zeitraum oder auf bestimmte Individuen beschränkt ist. Jin postuliert aus den Vorbestimmungen, daß es die Welt, d.h. die vorliegende Welt als allgemeinen Zustand, geben muß, da alle in den Aussagen beschriebenen Zustände im unendlichen Prozeß verwirklicht werden müssen. Es scheint, als operiert Jin mit Wahrscheinlichkeiten, die die Verwirklichung der Welt, die in den Aussagen beschrieben und durch die Vorbestimmung bedingt ist, zu einem anderen Zeitpunkt unwahrscheinlich werden lassen. In den Gelegenheiten, die für Jin zeigen, daß die jetzige, d.h. partikulare Welt gerade passend ist, scheint

---

[652] LD, 180 (7.12).

[653] Sie gehören zu den vier aristotelischen unmittelbaren Schlüssen, die Jin im ersten Kapitel seiner Logik schon vorgestellt hatte (LJ, 11ff). Es handelt sich um die affirmativen und negativen partikulären Aussagen, „Einige S sind P“ (i bzw. SiP) und „Einige S sind nicht P“ (o bzw. SoP).

er eine weitere Gewißheit in bezug auf die Existenz der Welt einzubauen.[654] In dem Passenden der gegenwärtigen Welt, das an die „the survival of the fittest“ erinnert, wie noch zu sehen sein wird, schwingt gleichzeitig ein wenig von Leibniz Idee von der „besten aller möglichen Welten“ mit.

Jin betrachtet in dem Zusammenhang den Fall der Klasse der Menschen, deren Verwirklichung nach der Vorbestimmung ebenfalls nicht ausgeschlossen wird. Von der Gelegenheit aus gesprochen, ist die Verwirklichung der Klasse der Menschen sowie auch der anderen Individuen zum gegenwärtigen Zeitpunkt als passend anzusehen. Jedoch müssen nicht immer alle Möglichkeiten, aus denen die Möglichkeit des Menschenseins zusammengesetzt ist, etwa die Möglichkeiten des Organischen, der Erinnerung, der Gewohnheit usw., gemeinsam verwirklicht werden.[655] Damit läßt Jin der Klasse der Menschen, aber auch anderen Klassen, einen Spielraum zur Veränderung seiner Spezies, der nicht zugleich das Aussterben derselben bzw. das Entstehen einer neuen bedeutet. Außerdem gewährt er dadurch ein bestimmtes Maß an Differenz unter den einzelnen Individuen einer Klasse, wenn nicht alle Möglichkeiten zugleich als partikulare Eigenschaften in einem Individuum verwirklicht sein müssen. Auch können sich durch den Unterschied einzelne Menschen zu den Gelegenheiten der Veränderung als passender erweisen als andere. Somit gibt er der Klasse in dem Verwirklichungsprozeß Entwicklungsmöglichkeiten.

Die Gelegenheiten und die Vorbestimmungen bilden zusammen die Zeit. Jin betont, daß die Zeit hier nicht als formaler Rahmen zu verstehen ist, in dem die unterschiedlichen Zeitpunkte, einer Meta-Regelmäßigkeit folgend, etwa nach Jahren geordnet sind. Vielmehr versteht er sie als dynamisch. Er beschreibt sie als Zeit, die nicht von ihrem Inhalt, den Veränderungen und Bewegungen der Individuen, in der jeweiligen Zeit getrennt werden kann:

> In der Ausdrucksweise in bezug auf den Inhalt [der Zeit] spricht man davon, daß das Jahr 1938 jenes Jahr der großen Schlacht von Wuhan im sino-japanischen Krieg, ... usw. ist. Diese Ereignisse sind nicht von dem Jahr 1938 zu trennen. Von der Verwirklichung aus betrachtet, entspricht das Jahr 1938 genau diesen Ereignissen, so daß die Ereignisse gerade auch das Jahr 1938 sind. Jedoch ist das, was ich diese Ereignisse nenne, gemäß den Ansichten des vorliegenden Abschnittes [7.15] genau das Aus- und Eintreten von einiger Potentialität, und das Aus- und Eintreten von Potentialität ist immer das bevorstehende Aus- und Eintreten, das Aus- und Eintreten-Müssen. Deswegen ist die Zeit, vom Aspekt der Verwirklichung aus betrachtet und vom Aspekt des Inhalts aus betrachtet, Gelegenheit und Vorbestimmung, so daß Gelegenheit und Vorbestimmung auch immer Zeit sind.[656]

---

[654] LD, 180 (7.13).
[655] LD, 181 (7.14).
[656] LD, 182 (7.15).

Nach dem letzten Satz des Zitats sind die Gelegenheiten und die Vorbestimmungen gleichbedeutend mit der Zeit, die er von den zwei Aspekten der Verwirklichung und des Inhalts aus betrachtet. Sie beruhen auf dem Aus- und Eintretens der Potentialität und verleihen somit dem Verwirklichungsprozeß die Dynamik. Darüber hinaus verleihen sie, anders als die reine Aktivität und Substantialität von Potentialität, dem Verwirklichungsprozeß einen bestimmten Inhalt. Das bedeutet, daß sie inhaltlich über die Richtung und den tatsächlichen Verlauf des Prozesses entscheiden. Sie sind als das inhaltliche Voranschreiten in der Zeit zu verstehen. Sie scheinen dem Prozeß des Seienden inhärent, da die Gelegenheiten sich aus dem Verlauf des Prozesses heraus ergeben, und die Vorbestimmungen aus den Bedingungen des Seienden die für die Zukunft einzuschlagende Richtung entscheiden und das Seiende in diese Richtung lenken.

Der Begriff der Zeit (*shi*[d]) ist für Jin ambivalent, da er sich sowohl auf formale Koordinaten von Raum-Zeit (*shikong*) als auch auf den Inhalt der Zeit bezieht. Vermutlich führt er deswegen den Begriff der zeitlichen Umstände der (prozessualen) Situation (*shishi*)[657] ein, der für ihn allgemein den zeitlichen Inhalt betont, wie etwa bei den Tatsachen oder Tendenzen, und nicht nur den raum-zeitlichen, formalen Rahmen oder das Zeitfließen an sich. Gleichzeitig beschreibt er damit die Umstände zu der jeweiligen Zeit, beispielsweise die zeitlichen Umständen in der Epoche der Drei Reiche in der chinesischen Geschichte. Jin bezieht sich mit dem Begriff der zeitlichen Umstände der (prozessualen) Situation auf Tatsachen, d.h. auf einen Inhalt zu einem bestimmten Zeitabschnitt. Den Inhalt dieses Abschnitts setzt er gleich mit den Gelegenheiten und Vorbestimmungen zu jener Zeit. Zusammenfassend besteht die tatsächliche Zeit, d.h. der Inhalt des gesamten Verwirklichungsprozesses, aus den Gelegenheiten und den Vorbestimmungen. Die von jedem Zustand eingenommene Zeit betrachtet Jin zwar als leer (*kong*), d.h. als rein formal, aber sie ist eingeschlossen in die Gelegenheiten und Vorbestimmungen, die den Inhalt jener Zeit darstellen. Das bedeutet bei Jin, daß beide Begriffe mit der Zeit identisch sind.

Die evolutionäre Entwicklung im Verwirklichungsprozeß

Jin führt eine subjektive Bewertung in die inhaltliche Zeit ein, die an evolutionäre Vorstellungen vom Überlebenskampf erinnert. Er spricht vom Verlieren (*shi*) und Gewinnen (*de*) in der Zeit bzw. in den Gelegenheiten und Vorbestimmungen. Diese Bewertung kann sich lediglich auf die Begriffe der Fügung und des Schicksals beziehen, da der Standpunkt der Gelegenheiten und Vorbestimmungen neutral ist.

---

[657] Jin setzt den Begriff „*shishi*[d]“, der in der Alltagssprache in der Bedeutung von „zeitlichen Umständen“ oder „aktueller Situation“ steht, sicherlich bewußt ein, da darin sein Begriff „*shi*“, als prozessuale Situation übersetzt, enthalten ist. Deswegen wurden in der Übersetzung beide Bedeutungen berücksichtigt.

Vom einzelnen Subjekt aus betrachtet, bedeutet demnach ein Verlieren in der Fügung oder dem Schicksal, eine schlechte Fügung und ein schlechtes Schicksal zu erleben. Ein Gewinnen wird als gute Fügung bzw. gutes Schicksal erfahren. Das Individuum, das viel gewinnt und wenig in der Zeit verliert, d.h., für das sich das meiste gut fügt, erweist sich für Jin als passend in seiner Umgebung. Für Jin widerstrebt (*guai*) ein Individuum seiner Umgebung, wenn es zumeist verliert und wenig in der (inhaltlichen) Zeit gewinnt.[658] Es ist zu untersuchen, wie Jin das Gewinnen und Verlieren, das aufgrund der Vielzahl von Fügungen nicht nur auf ein endgültiges Aussterben oder Überleben bezogen sein kann, im einzelnen deuten wird.

Jin leitet die Erklärungen zu seinem Verständnis des evolutionären Prozesses ein, indem er zunächst die Phasen des Daseins der Individuen aus der subjektiven Perspektive ihres Schicksals beschreibt. Jedes Individuum ist raum-zeitlich extendiert und endlich, da es weder unendlich klein noch unendlich groß ist. Jin leitet daraus seine Mindestbedingung ab, die in seinem Anfang und Ende, d.h. seinem Entstehen (*sheng*) und Vergehen (*mie*) besteht. Dazwischen liegt das Wachsen, die Vollendung und der Verfall (*zhang cheng shuai*) des Individuums. Die unterschiedlichen Stadien des Individuums von seinem Entstehen bis zu seinem Vergehen bezeichnet Jin als seine Natur (*xing*), die gleichzeitig sein Schicksal ist.[659] Jin betrachtet die unwesentlichen Qualitäten (*shuxing*) der wesentlichen der Natur (*zhuxing*)[660] immer auch als am Schicksal beteiligt. Nach Jins vorhergehenden Ausführungen wäre im Falle des Individuums als Mensch, das Menschsein dessen Natur und die individuellen Züge und Charaktere eines Menschen, Qualitäten, die unwesentlich sind. Vom Standpunkt des Einzelnen liegt demnach das persönliche Schicksal in der Differenz zu anderen der gleichen Klasse begründet. Noch allgemeiner gefaßt ist es das Schicksal aller Individuen, die oben genannten Phasen zu durchlaufen, aber das Schicksal einer Klasse von Individuen hängt von der Entwicklung der Klasse ab.[661]

Die Individuen überleben für Jin in dem evolutionären Prozeß, wenn ihre Veränderungen und Bewegungen passend sind. Er verbindet seinen Begriff des Passens mit den darwinistischen Ideen der Evolution (*tianyan*), nach denen die am besten Angepaßten überleben (*shizhe shengcun*/ engl. survival of the fittest). Er differiert nach eigenen Angaben in drei Punkten. Zum einen legt Jin den Bereich, auf den der evolutionäre Gedanke angewendet wird, breiter an und bezieht die Evolution auf alle Individuen, nicht nur auf die Lebewesen, sondern auch auf Gegenstände und Individuen aus der Natur, wie etwa Berge oder Flüsse. Jin führt aus, daß es im Falle der

---

[658] LD, 183/184 (7.16).
[659] Auch in der Tradition ist dieses Begriffspaar „*xing*“ und „*ming*“ in eine Verbindung gebracht worden (Feng Qi, *Zhexue dacidian*, 1053).
[660] Jin hatte zuvor „*xing*“ in Abkürzung für „*zhuxing*“ verwendet (vgl. Kap 2.2).
[661] LD, 184 (7.17).

Berge auch Gründe für ihre Zerstörung geben könnte, die er gleichzeitig als ein Verlieren innerhalb der Gelegenheiten und der Vorbestimmungen beschreibt.[662]

Es wird nicht nur der Mensch oder die Tiere zum Teil der Natur gemacht, wie es die ursprüngliche Intention Darwins war. Jin geht einen Schritt weiter und macht alle existierenden Individuen und Gegenstände, die er in *Lun Dao* ebenfalls als Individuen klassifiziert, zum Teil eines Ganzen, des Metauniversums. Das bedeutet, daß die Individuen, die der Evolution unterworfen sind, nicht alle aktiv am Lebensprozeß teilnehmen und sich innerhalb einer Klasse die Individuen durchsetzen können, die sich am besten den Umweltbedingungen angepaßt haben. Ein Kampf ums Überleben oder Selektion durch Konkurrenz der Berge etwa ist schwer vorzustellen. Selbst bei Gegenständen wie etwa bei Tischen, bei denen sich zu einer bestimmten Zeit unter Einfluß der Mode eine bestimmte Art von Tischen durchsetzt, kann schwerlich von einer Selektion beim aktiv gefaßten Überlebenskampf gesprochen werden. Die am Evolutionsprozeß teilnehmenden Individuen einer Gruppe können die Entwicklung ihrer Klasse nicht aktiv beeinflussen..

Zweitens bezieht Jin das Überleben der am besten Angepaßten nicht ausschließlich auf Arten und Klassen von Individuen, auch bei einzelnen Individuen stellt er die Frage, ob ihre Bewegungen und Veränderungen in die jeweilige Umgebung passen. Er verweist auf die Gelegenheiten und Vorbestimmungen, die er zuvor deswegen jeweils im Rahmen der allgemeinen Meta-Regelmäßigkeit und in der besonderen prozessualen Situation betrachtet hat. Mit letzter bezieht er sich ausdrücklich auf die Individuen. Die Zeitspanne einzelner Individuen ist jedoch zu kurz, um einen langfristigen Einfluß auf die Entwicklung ihrer Klasse zu haben. Deswegen scheint bei Jin die Anpassung an sich weiter im Vordergrund zu stehen als die evolutionäre Entwicklung. Dies wird sich im Hinblick auf die Natur und Rolle die die Individuen anstreben, im weiteren zeigen. Abschließend lehnt Jin es ab, die einzelnen Individuen in dem Prozeß zu bewerten. Auch wenn es zutrifft, daß die am besten angepaßten Individuen überleben, hält er diese Ausdrucksweise für nicht angebracht, vermutlich da er später mit dem Begriff des „*Dao-yan*“ statt der für die Evolution damals schon üblichen Übersetzung „*tian-yan*“, ebenfalls die neutrale Betrachtungsweise von *Dao* einführen will.

Einfluß von Wille und Erkenntnis

Jin betrachtet die Frage der Möglichkeit der Erkenntnis von Gelegenheit und Vorbestimmung, d.h. über die zukünftige Entwicklung des Seienden. In bezug auf die Gelegenheiten und Vorbestimmungen ist die Potentialität das Objekt der Erkenntnis. Jin beschreibt sie als lebendig und deswegen von der Erkenntnis schwer

[662] LD, 185 (7.18).

zu erfassen. In bezug auf ihr bevorstehendes Aus- und Eintreten gibt es deswegen keine Vorzeichen. Sie operiert auf keiner Basis, so daß die Gelegenheiten nicht im voraus zu ermessen sind. Das bedeutet, daß die Potentialität, deren alleinige Wesenheit in der Ver- und Entwirklichung von Möglichkeiten besteht, im Besonderen keinen bestimmten Verlauf des Verwirklichungsprozesses vorgibt. Die Gelegenheit, die Teil der inhaltlichen Zeit ist, kann nicht vorausgesagt werden, da sie sich inhaltlich erst aus den spezifischen Bedingungen des besonderen Moments heraus ergibt. In der Vorbestimmung ist hingegen festgelegt, daß eine bestimmte Möglichkeit ver- und entwirklicht wird, und die Unsicherheit besteht hier lediglich in dem besonderen Eintreten zeitlich-inhaltlicher Art. In der Vorbestimmung ist inhaltlich eine Richtung vorgegeben, nach der die Potentialität ver- und entwirklicht wird bzw. werden muß, d.h., in welche sich das Seiende entwickeln wird. Sie kann jedoch für Jin im voraus gewußt werden.[663] Er gibt hier keine Beispiele, so daß nicht klar ist, was tatsächlich als zwingend im Verwirklichungsprozeß betrachtet werden kann, abgesehen von den offensichtlichen Aussagen, daß alle Lebewesen sterblich sind. Auch ist noch zu klären, ob ein Werden, auf das die Vorbestimmung ein Individuum oder eine Klasse von Individuen lenkt, durch eine andere Vorbestimmung durch die Wahl einer anderen Kausalbeziehung zur Verwirklichung aus dem Moment heraus in der Gelegenheit für Jin möglich ist, oder ob die Vorbestimmung als dem Seienden inhärent in ihrem Werden veränderlich ist.

Nach der Frage der Möglichkeit der Erkenntnis geht es Jin um die Einflußmöglichkeiten des Willens, indirekt auch um die Freiheit des Willens, obgleich Jin letztes wegen der Kompliziertheit des Themas bewußt auszugrenzen scheint.[664] Er fügt einschränkend hinzu, daß es ihm besonders um die Fügung und das Schicksal gehe. Im Unterschied zu dem von Jin als objektiv betrachteten Standpunkt der Erkenntnis, der die Gelegenheit und Vorbestimmung zum Objekt hat, ist der Wille subjektiv. Es wird mit dem Willen subjektiv die objektive Verwirklichung gestaltet. Den Willen definiert er sehr allgemein als etwas, das im Innern entsteht und sich nach außen formt.[665] Ein Individuum kann willentlich nicht sein Schicksal umgestalten, das festgelegt ist. Das Individuum kann jedoch einzelne Fügungen verändern. Das bedeutet, daß es aus dem besonderen Moment heraus frei ist, willentlich handelnd in den Verwirklichungsprozeß bzw. in seine eigene Entwicklung und die seiner Umgebung einzugreifen. Es kann den Verlauf im Besonderen, etwa die Wahl zwischen der Verwirklichung von möglichen besonderen Kausalbeziehungen, aktiv be-

---

[663] LD, 185/186 (7.20).

[664] TNM, 689; Jin veröffentlichte schon einen Aufsatz mit dem Titel „Ziyou yizhi yu yinguo guanxi de guanxi“ 1926. Ein ähnliches Kapitel hatte auch Russell in seinem Werk *Our knowledge of the external world* veröffentlicht. Es wäre aufschlußreich, beide Artikel zu vergleichen; dies verläßt jedoch den Rahmen dieser Arbeit.

[665] Die Definition erinnert auch an die der Neigung im achten Kapitel, die sich ebenfalls nach außen formt (LD, 204 (8.8)).

einflussen, ohne sich jedoch dem allgemein in der Vorbestimmung bzw. dem Schicksal festgelegten Prozeß entziehen zu können. Das bedeutet auch, daß es sich den Konsequenzen seines willentlichen Handelns nicht entziehen kann. Vom neutralen Standpunkt von *Dao* bzw. des Verwirklichungsprozesses kann es keinen Unterschied zwischen aktiven und passiven Individuen geben. Dies ist sicherlich der Grund, warum Jin alle Individuen in den evolutionären Prozeß einbezieht. Für Jin kann deswegen nicht die Rede von einer Umgestaltung sein, die immer aus der subjektiven Sicht der Individuen durchgeführt wird.[666] *Dao* ist demnach als gleichgültig-distanzierter Blick von einzelnen Individuen auf die Richtung zu verstehen, die das Seiende in der Verwirklichung nimmt. Die Perspektive von *Dao* ist demnach nicht mehr anthropozentrisch aufzufassen. Der Verwirklichungsprozeß ist ohne bestimmte Intention und frei von relativen Zielen, die den Individuen zu eigen sind.

Die Individuen hingegen, die im Besitz von Erkenntnis und Willen sind, haben in der willentlichen Veränderung Mittel und verfolgen Ziele. Jin beschränkt die Mittel in dem Kontext auf die Veränderungen und Bewegungen der Individuen, die verwirklicht werden können. Zu den Mitteln gehören demnach Handlungen und keine einzelnen Gegenstände oder abstrakt definierten Methoden. Es ist bemerkenswert, daß er die Definition der Individuen, die mit einem Willen ausgestattet sind, breit auslegt, so daß zumindest auch Tiere zu den Individuen zählen, die sich willentlich verändern und bewegen. Folgendes Zitat erklärt Jins Trennung von Mittel und Ziel. Gleichzeitig illustriert es wieder seine Methode der Ausdifferenzierung:

> In der willentlichen Veränderung und Bewegung gibt es manchmal einen Unterschied zwischen Mittel und Ziel. Der Bauer bestellt sein Feld, das Pflügen zum Frühling ist das Mittel, die Herbsternte ist das Ziel; Beim in die Berge zu gehen, um Arzneikräuter zu pflücken, ist das Gehen in die Berge das Mittel, das Pflücken der Arzneikräuter das Ziel. Wenn die nördlichen Wildgänse gen Süden fliegen, gehört das zu den willentlichen Veränderungen und Bewegungen, aber dies ist vergleichsweise einfach, eine Universität zu gründen, gehört ebenfalls zu den willentlichen Veränderungen und Bewegungen, aber dies ist komplizierter. Der Grad der Kompliziertheit nimmt gemäß dem Fortschritt der Erkenntnis zu.[667]

Jin fügt hinzu, daß bei Individuen mit einem komplizierteren Willen die Mittel Werkzeuge sind, um die Verwirklichungen zu verbessern und das Ziel der Zustand, nachdem die Verbesserung vollendet ist.[668] In dem Zitat unterscheidet Jin graduell zwischen den einfachen willentlichen Bewegungen und Veränderungen und den komplizierteren.

---

[666] LD, 186/187 (7.20).
[667] LD, 188 (7.21).
[668] LD, 188 (7.21).

Es stellen sich zwei Fragen, auf die Jin jedoch nicht eingeht. Erstens, in bezug auf das von Jin angeführte Beispiel eines einfachen willentlichen Aktes der Wildgänse, der sich auch auf den Instinkt beziehen könnte, wäre von Bedeutung, welchen Grad er als den niedrigsten einstufen würde. Bedeutet ein niedriger Grad zugleich eine geringere Freiheit? So scheint Jin gemeinhin eine andere Auffassung von Willen zu haben, den er jedoch lediglich sehr allgemein definiert. Daran schließt sich die zweite Frage an, wie sich einzelne graduelle Unterschiede feststellen lassen und nach welchen Kriterien er sie ermittelt. Es entsteht hier der Eindruck, daß Jin die eingehende Beschäftigung mit dem Willen ausspart.

Weiterhin gibt es für Jin zwischen den Mitteln Harmonien (*tiaohe*) und Konflikte (*chongtu*), d.h., sie können zueinander kohärent (*xiangrong*) oder nicht kohärent sein. Kohärenz tritt zwischen Mitteln auf, die entweder gemeinsam oder auf unterschiedlichen Wegen zum gleichen Ziel führen. Da durch die Einsetzung der Mittel unmittelbar Veränderungen und Bewegungen verwirklicht werden, bezieht sich die Frage der Kohärenz für Jin ausschließlich auf die Ebene der Tatsachen. Auch zwischen den Zielen gibt es die Frage nach Konflikt und Harmonie. Darüber hinaus gibt es Widersprüche unter den nicht bzw. noch nicht verwirklichten Zielen. Widersprüche, gemeint ist der logische Widerspruch, können gemäß dem von Jin zuvor ausgeführten Verwirklichungsprinzip unter den Verwirklichungen nicht auftreten, so daß sich Jins Postulat ausschließlich auf nicht verwirklichte Ziele bezieht. Dagegen können die Mittel für Jin nicht im Widerspruch zueinander stehen, da sie immer schon verwirklicht sein müssen. Widerspruch bedeutet für Jin Nicht-Kohärenz auf der Ebene der Tatsachen und auf der Ebene der Theorie zugleich.[669]

Relative Ziele und das absolute Ziele

Jin spaltet die Ziele in relative auf, die er von dem absoluten Ziel getrennt betrachtet. Die relativen Ziele zeichnen sich für ihn dadurch aus, daß sie zugleich Mittel sein können, wenn sie verwirklicht sind. Wenn die ursprünglichen Mittel erreicht sind, werden sie manchmal zum Mittel für weitere Ziele. Auch der umgekehrte Umstand ist für Jin denkbar, wenn die Mittel, die für ein weiteres Ziel gebraucht werden, noch nicht verwirklicht sind und zum Ziel werden. Jin schildert diesen Fall in einem Beispiel. Jemand hat zum Ziel, die Politik zu verbessern und glaubt zur Verwirklichung dieses Ziels, Beamter werden zu müssen. Er vollzieht viele voraussetzungserfüllende Handlungen und wird schließlich Politiker, vergißt jedoch sein ursprüngliches Ziel, daß er die Politik verbessern wollte. So ist das Mittel, Beamter zu werden, zum Ziel geworden. Jin führt eine zweite Bedingung für die relativen Ziele an. Sie können zu keiner Zeit vollkommen sein, auch wenn sie schon verwirklicht sind. So

[669] LD, 188 (7.22).

ist das Rot oder das Menschsein immer relativ verwirklicht. Auch würde die vollkommene Verwirklichung eines Ziels die vollkommene Verwirklichung weiterer Möglichkeiten zur Bedingung haben.[670] Das bedeutet, daß die Verwirklichung des vollkommenen Ziels, etwa des vollkommenen Menschseins, alleine deswegen niemals erreicht wird, da auch alle anderen den Menschen umgebenden Individuen zugleich vollkommen sein müßten.

Ähnlich wie bei den Relationalitäten der universalen Eigenschaften unterteilt Jin die Harmonien und Konflikte in Ebenen (*cengci*) und darüber hinaus in Bereiche (*fanwei*). Sie sind ebenfalls relativ an unterschiedliche Ziele gebunden. Die Unterteilung scheint schon mehr der Gewohnheit der Ausdifferenzierung entsprungen, um seine Methode auch auf die relativen Ziele anzuwenden. Er erklärt den Unterschied zwischen Ebene und Bereiche nicht. Er bemerkt lediglich, daß es etwa zwischen Familie und Staat unterschiedliche Auffassungen von Konflikt und Harmonie geben kann, ebenso ist etwas, das zu einer Zeit Harmonie in den Zielen bedeutet, zu einer anderen Zeit ein Konflikt. Es läßt sich vermuten, daß erstes für die Aufteilung in Bereiche steht und letztes für die zeitlichen Ebenen.[671]

Die Ziele können, wie gesehen, noch nicht verwirklicht sein. Jin führt die Ideale an. Sie sind ideal, wenn sie von einem relativen Zeitpunkt aus gesehen innerhalb einer festgesetzten Zeit nicht verwirklicht werden können. Zumeist gibt es für ihn Ideale, die auf lange Sicht nicht verwirklicht werden können, wie etwa Platons idealer Staat. Jin betont, daß es nicht unmöglich sei, diese Art der Ziele zu verwirklichen, denn als Möglichkeit müssen sie verwirklicht werden können. Vielmehr können sie lediglich innerhalb einer bestimmten Zeit nicht verwirklicht werden, in unendlicher Zeit jedoch schon. Demnach könnte auch Platons idealer Staat verwirklicht werden.[672]

Jin bezeichnet diese Art der Ziele, die innerhalb einer begrenzten Zeit nicht verwirklicht werden können, als absolut. Sie gehören zu den niemals verwirklichten Möglichkeiten (*lao bu xianshi de keneng*), einer der oben angegebenen vier Arten der Verwirklichung. Er führt hier das Erreichen des Schönen, Wahren und Guten (*zhimei, zhizhen, zhishan*) als absolute Ziele an, die den altgriechischen Bildungsidealen entsprechen. Sie sind Möglichkeiten und müssen deswegen in unendlicher Zeit verwirklicht werden. Die absoluten Ziele grenzt Jin von den relativen ab, da sie nicht zugleich Mittel sein können. Denn die Mittel beziehen sich bei Jin schon auf verwirklichte Mittel, die absoluten Ziele sind in endlicher Zeit jedoch nicht verwirklicht. Außerdem wird in den absoluten Zielen nach Vollkommenheit gestrebt, die die

---

[670] LD, 189 (7.23).
[671] LD, 190 (7.24).
[672] LD, 190 (7.25).

relativen Ziele nicht erlangen und die sich in der relativen Welt nicht durchsetzen ließe.[673]

Zum Schluß widmet Jin sich dem einen absoluten Ziel, das im letzten Kapitel in seiner Darstellung des Verhältnisses zwischen relativer und absoluter Ebene eine Rolle spielen wird. Das eine absolute Ziel bezeichnet er als allumfassendes Ziel, da es alle Ziele einschließt. Die Singularität des absoluten Ziels bzw. die Identität der vollkommenen Verwirklichung miteinander ergibt sich schon aus Jins oben angeführter Bedingung, nach der ein Ziel erst in seiner Vollkommenheit verwirklicht werden kann, wenn alle anderen Individuen auch Vollkommenheit erlangt haben. Deswegen gibt es in diesem Zusammenhang auch keine Frage der Konflikte und Harmonien. Zum einen fehlt dem absoluten Ziel das Gegenüber. Zum anderen ist es vollkommen und umfaßt alle anderen Ziele, da alle Konflikte zwischen den Zielen überwunden sind.

Die relativen Mittel und Ziele führen bei Jin gleichzeitig zu den willentlichen Veränderungen und Bewegungen der Individuen, so daß Fragen der Harmonie und des Konflikts unvermeidlich sind. Da die Veränderungen im absoluten Ziel aufhören, kann es ausschließlich außerhalb des Verwirklichungsprozesses verwirklicht sein. In der Konsequenz würden sich beim Erreichen des absoluten Ziels keine Gelegenheiten mehr ergeben und die Vorbestimmungen wären ausgeschöpft. Das bedeutet, daß jede inhaltlich-zeitlich besondere Konstellation schon einmal verwirklicht worden wäre, da das Besondere einmalig ist. Entsprechend wären von den spezifischen Bedingungen der Gelegenheiten aus vorbestimmte Verwirklichungszustände ebenfalls alle schon verwirklicht. Da im Verwirklichungsprozeß eine unendliche Zahl von Gelegenheiten und Vorbestimmungen vorbereitet sind, kann dieser Zustand für Jin nicht eintreten und das absolute Ziel nicht verwirklicht werden. Im weiteren ist für Jins kosmologisches Gesamtkonzept von Bedeutung, welche Funktion er dem absoluten Ziel im Verwirklichungsprozeß gibt, in dem es nicht verwirklicht werden kann.

Aus Jins Ausführungen im siebten Kapitel ergibt sich die Frage nach dem Determinismus und der Freiheit der Individuen in ihrer Entwicklung. Zusammenfassend ist aus dem Begriff der Gelegenheit aus objektiver Sicht eine relative Freiheit abzulesen, gemäß der der Ereignisfluß im Besonderen zuvor nicht vollkommen determiniert ist. Die Ereignisse verlaufen zwar gemäß den kausalen Gesetzen, doch steht jederzeit stets eine Vielfalt von Wegen in der weiteren Entwicklung offen, und erst aus dem besonderen inhaltlichen Moment und dessen spezifischen einmaligen Bedingungen ergibt sich die Gelegenheit zur Verwirklichung einer der möglichen Kausalrelationen. Während Jin sich in dem Begriff der Gelegenheit gegen den absoluten

[673] LD, 191 (7.26).

Determinismus in der Entwicklung des Seienden wendet, ist der Begriff der Vorbestimmung als ein Konzept gegen den absoluten Zufall, das „Chaos“ zu deuten. Sie basiert letztlich auf Jins Annahme eines Mindestmaßes an Regelmäßigkeit für die zukünftige Entwicklung im Verwirklichungsprozeß.

In „Tao, Nature and Man“ begründet er eingehender, daß die Naturgesetze des Gegebenen bedürfen, auf dem sie operieren. Im Gegensatz dazu bedürfen die Vorbestimmungen keines Gegebenen, da sie unmittelbar verantwortlich für das Gegebene selbst sind. Außerdem werden in den Naturgesetzen lediglich die unterschiedlichen Möglichkeiten für die weitere Entwicklung des Verwirklichungsprozesses aufgezeigt. In den Vorbestimmungen liegt jedoch die Entscheidung, die die Richtung der Veränderung in den Individuen zwingend macht. Jin führt auch den Begriff des Sollens (shall) ein, der für ihn zugleich Freiheit und Entschiedenheit bedeutet. Die Freiheit liegt für Jin darin, daß die Ver- und Entwirklichung durch die Bewegung der Potentialität bestimmt ist, die durch nichts bestimmt ist. Andererseits entscheidet die Vorbestimmung, daß der Verwirklichungsprozeß einen bestimmten Weg der Entwicklung einschlägt, ungeachtet, ob dieser weise ist oder nicht. Jin illustriert seine Unterscheidung von Naturgesetzen und der Vorbestimmung an einem Schachspiel: Jeder Zug im Spiel folgt bestimmten Regeln, die jedoch nicht über die tatsächlich im Spiel gemachten Züge entscheiden.[674]

Dieses Bild des Schachspiels läßt sich auch auf die Frage nach dem freien Willen des Individuums in der Verfolgung seiner Ziele, die Jin lediglich am Rande streift, anwenden. In der subjektiven Sicht des Individuums mit Willen ist ein Erreichen der relativen Ziele, das Ausführen einiger Schachzüge innerhalb der Regeln, möglich. Im Streben nach Vollkommenheit ist aber das einzelne Individuum, das von den anderen Individuen in diesem Zusammenhang abhängig ist, nicht nur durch die eigenen Unzulänglichkeiten, sondern auch durch die der anderen eingeschränkt. Das Individuum ist demnach eingeschränkt frei.

[674] TNM, 689-691.

2.4 Der Sinn und der Ursprung des Verwirklichungsprozesses

Im achten Kapitel von *Lun Dao*, mit dem Jin sein Werk abschließt, wird der Verwirklichungsprozeß in einen teleologischen Zusammenhang gebracht. Jin führt die Begriffe des Grenzenlosen und Höchsten Äußersten ein, die den Ursprung und das Ziel des Verwirklichungsprozesses auf absoluter Ebene darstellen. Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen unterlegt Jin mit einem sinnvollen Streben. Das Spannungsverhältnis zwischen der Notwendigkeit, die er bereits in bezug auf die Erkenntnis in den Begriff der Gewißheit umgewandelt und dadurch abgeschwächt hatte, und dem Zufall in bezug auf die Meta-Regelmäßigkeiten im Seienden wird auf der absoluten Ebene gelöst. Die absolute Ebene beschreibt Jin in dem in der Einleitung erwähnten „*Dao* als Einheit", das in dem Grenzenlosen und Höchsten Äußersten gemeinsam beschrieben ist. Hier schließt sich der Kreis des Werkes „Über Dao" (*Lun Dao*), das mit dem *Dao* in seiner Vielheit als Grundlage der relativen Welt beginnt und das mit *Dao* als Einheit endet.

2.4.1 Das Grenzenlose

Jin markiert mit dem Begriff des Grenzenlosen (*wuji*) den „Anfang" von *Dao*, der genau genommen in der Anfangslosigkeit besteht. Denn *Dao* reicht in die Unendlichkeit, so daß es vor jeder Zeit bzw. vor ihrer Meßbarkeit ist, d.h. außerhalb der relativen Welt. So bezeichnet er das Grenzenlose als die äußerste Grenze der Anfangslosigkeit (*wushi di ji*),[675] die eine theoretische Grenze darstellt und nicht überschritten werden kann.[676] Zeitlich gesehen, liegt für Jin das Grenzenlose vor der Zeit, d.h. vor der Entwicklung der relativen Welt. Es befindet sich außerhalb der Tatsachen und der historischen Fakten, die zu einer endlich zurückreichenden Vergangenheit gehören. Deswegen ist es für Jin nicht möglich, Wissen über das Grenzenlose zu erlangen, so daß auch nicht darüber gesprochen werden kann. Es können lediglich einige Grundannahmen in bezug auf sein Erscheinen geäußert werden.[677]

Jin zerlegt den aus der chinesischen Tradition stammenden Begriff des Grenzenlosen (*wu-ji*) in seine zwei Bestandteile, um sie aus seiner Sicht auszulegen. Demnach bezeichnet er das Grenzenlose als Nicht-Seiendes (*wu*) und als äußerste Grenze (*ji*[a]). Als Nicht-Seiendes ist es das Undifferenzierte (*hundun*), das für Jin noch nicht begonnen hat und „wirklich undifferenziert" ist.[678] Das bedeutet, daß das

---

[675] Die Beschreibung der Grenze der Anfangslosigkeit (*wu-shi di ji*) könnte ebenso als verkürzt in dem Begriff des „*wu-ji*" enthalten betrachtet werden.
[676] LD, 193 (8.1).
[677] LD, 193/194 (8.2).
[678] Feng Youlan ist in seinem Abschnitt zu Jin Yuelin der Ansicht, daß Jins Begriff der Undifferenziertheit, den er der Tradition entnommen hat, anders als in der ursprünglichen Bedeutung bei ihm zu einem logischen Begriff wird, der den Beginn der Entfaltung des Universums von den Möglichkeit zum Verwirklichungsprozeß markiert (Feng Youlan. *Zhongguo xiandai zhexue shi*, 198/199).

Grenzenlose bis zum Äußersten undifferenziert sein muß, so daß für Jin auch über diese Undifferenziertheit nichts gesagt werden kann. Im Grenzenlosen scheint es keinen Anhaltspunkt zu geben, an dem die Beschreibung oder Vorstellung im einzelnen beginnen könnte, denn es gibt kein einzelnes Seiendes. Gleichzeitig bezeichnet Jin das Grenzenlose schon als den Beginn der Undifferenziertheit. Der Beginn, der als Stadium der 'Selbst(an)erkennung' oder eine Art von Bewußtheit der 'eigenen' Undifferenziertheit zu deuten ist, würde dann die Möglichkeit der Beschreibung und der folgenden Differenzierung eröffnen. Jin betont wiederholt, daß das absolute Nicht-Seiende des Grenzenlosen nicht als leer oder als das „Nichts" aufzufassen ist. Denn aus dem Nichts kann nicht „etwas", d.h. das Seiende (*you*), entstehen. So bedeutet das Nicht-Seiende bei Jin, daß es keine Unterscheidung in „dieses" oder „jenes" Individuum gibt und so ist dies überhaupt nicht als Seiendes zu erkennen. Es steht in Opposition zu dem relativen Seienden und ist für Jin die Basis, aus der alles, die „Zehntausend Dinge", entsteht.

Aus dem Nicht-Seienden (*wu*) entwickelt sich Seiendes (*you*) durch die Differenzierung, die Jin auf zwei Weisen, die vertikale und die horizontale, betrachtet. In seiner „vertikalen Betrachtung" entsteht die relative Welt durch zeitliche Differenzierung, so daß die Verwirklichung im Grenzenlosen noch nicht begonnen hat. Sicherlich meint Jin den Verwirklichungsprozeß, der in seinem Nacheinander inhaltlich die Zeit darstellt, da das Grenzenlose eine verwirklichte Möglichkeit ist. Jin betont in der vertikalen Sicht die Differenzierung der Dinge durch den zeitlich voranschreitenden Prozeß, denn er grenzt die einzelnen Stadien der Entwicklung eines Individuums zu unterschiedlichen Zeiten bzw. der Übergang von einem Individuum zum anderen voneinander ab. Zeitlich gesehen, ist das Seiende zwar nicht bis zum Nicht-Seienden zurückzuverfolgen, aber Jin stellt es als die äußerste Grenze des Seienden dar. In der „horizontalen Betrachtungsweise" der Entstehung des Seienden hebt Jin die Differenz aufgrund der Vielheit der parallel bestehenden Individuen hervor. Sie ergibt sich aus der abgrenzenden Unterscheidung in dieses oder jenes Individuum. Das Seiende, das aus dem Nicht-Seienden hervorgeht, ist das Seiende des *Dao*.[679] Jin bezieht sich in diesem Zusammenhang auf einen Teil der Aussage aus dem ersten Kapitel, in der es heißt: „In *Dao* gibt es „Seiendes"" (*Dao you „you"*), das er dort in Potentialität und der Formhaftigkeit begründet.[680]

Zusammengefaßt sind die zwei Betrachtungsweisen als Grundlage der Differenzierung, die Jin nennt, voneinander abhängig. In der vertikalen Weise steht der zeitliche Fluß, d.h. die Veränderung durch die Bewegung von Potentialität im Vordergrund, während in der horizontalen Sicht die Vielfalt der Möglichkeiten der Formhaftigkeit, die die Potentialität ver- und entwirklichen und die parallel bestehen, im

[679] LD, 194/195 (8.3).
[680] LD, 19 (1.2).

Zentrum steht. Mit seinem Begriff des Grenzenlosen, in der es keine Differenzierung gibt und die damit noch keine Bedingtheit in bezug auf die relative Welt enthält, bietet er eine Möglichkeit, aus der alles entstehen kann und in der die Richtung und die Art des Seienden noch nicht vorgegeben sind.

Jin beschreibt das Grenzenlose als äußerste Grenze, die in bezug auf die Vergangenheit, mit der er die einer relativen Welt meint, leer ist. Im Grenzenlosen sind die immer verwirklichten Möglichkeiten (*lao xianshi de keneng*) noch nicht verwirklicht, zu denen die Zeit, der Raum, das Individuum und die Veränderung gehören. Trotzdem bleiben sie immer, d.h. im zeitlichen Verwirklichungsprozeß immer, verwirklicht, da *Dao* keinen Anfang hat. Das Grenzenlose hingegen liegt als Nicht-Seiendes außerhalb der Zeit und enthält keine individuelle Differenzierung. Es kann deswegen nicht leicht vorgestellt werden (imagine), so daß nichts darüber zu sagen ist. Trotzdem kann über das Grenzenlose abstrakt gedacht (conceive) werden, da es für Jin als Möglichkeit verwirklicht ist, d.h., zumindest im Denken auf eine Weise zu erfassen sein muß.[681] Doch das Grenzenlose ist, wie bereits erwähnt, theoretisch lediglich rudimentär zu umschreiben. Für Jin ist es die Basis alles Seienden, so daß das abstrakte Denken über das Grenzenlose im Sinne der Einsicht zu lesen ist, daß es ‘etwas’ geben muß, aus dem alles hervorgeht. Auch wenn es die relative Welt nicht gibt und die Welt der Erfahrung aufhört, muß es für Jin immer „etwas“ geben, das er in dem Begriff des Grenzenlosen faßt.[682]

Die äußerste Grenze beschreibt weder etwas Leeres, noch ist sie der Definition von Möglichkeit nach unmöglich, da an das Grenzenlose gedacht werden kann.[683] Für Jin scheint das Grenzenlose deswegen eine Möglichkeit, die wie die Formhaftigkeit notwendig verwirklicht ist.[684] Als verwirklichte Möglichkeit enthält sie die Mindestbedingungen von Formhaftigkeit, Potentialität und die sich aus den apriorischen Bedingungen („Es kann keine Potentialität ohne Formhaftigkeit geben“ und „Es kann keine Formhaftigkeit ohne Potentialität geben“)[685] ergebende Verwirklichung. In seiner Undifferenziertheit ist das Grenzenlose für Jin ähnlich der Potentialität.[686] Das bedeutet, daß es die für die Potentialität charakteristische reine Aktivität, Substantialität und Potentialität sein muß, die noch keine Differenzierungen durch die Formhaftigkeit enthalten. Für Jin kommt es der Potentialität lediglich nahe, da das Grenzenlose als verwirklichte Möglichkeit auch die Möglichkeit der Formhaftigkeit und der Verwirklichung enthalten muß. Es unterscheidet sich von der Potentialität, da es ihre

---

[681] LD, 197 (8.4). Jin stellt hier die beiden Verben „*xiangxiang*“ und „*siyi*“ gegenüber, die er englisch mit „imagine“ und „conceive“ übersetzt. In *Zhishi lun* unterscheidet er später in diese zwei Arten des Denkens, das vorstellende und das abstrakte Denken (Zsl, Kap. 6, III, 307ff; V, 330ff).
[682] LD, 198 (8.4).
[683] LD, 195 (8.4).
[684] LD, 196 (8.4).
[685] LD, 24 (1.7).
[686] LD, 196/197 (8.4).

Wesenheit der Aktivität nicht beinhaltet, welche Grundlage der Zeit ist. Wenn das Grenzenlose auch im zeitlichen Rahmen nicht besteht, muß es doch als notwendige Möglichkeit im Seienden präsent sein. Das Grenzenlose ist als die notwendige Bedingung des Seienden anzusehen, da es reine Substantialität und Potentialität ist. Es enthält jedoch keine reine Aktivität, da es noch keine Zeitlichkeit gibt. Das Grenzenlose ist in diesem Sinne als nicht-seiend zu interpretieren, d.h. undifferenziert, denn die zeitlich immer verwirklichten Möglichkeiten von Raum, Zeit, Individuum und Veränderung, die bei Jin die hinreichenden Bedingungen des Seienden darstellen, sind noch nicht verwirklicht.

Im Grenzenlosen sind, wie in der Formhaftigkeit, alle die Wirklichkeit betreffenden Aussagen leer oder nicht zu verifizieren (*zhengshi*), d.h., nicht an der Wirklichkeit zu verifizieren oder allgemein als falsch anzusehen. Alle logischen Aussagen hingegen betrachtet Jin auch in dieser Möglichkeit als zu beweisen (*zhengming*), so daß das Grenzenlose logisch nicht widersprüchlich ist.[687] Die die Wirklichkeit betreffenden Aussagen sind nicht zu verifizieren, da das Grenzenlose noch undifferenziert, aber nicht leer ist. Jins Begriff des Grenzenlosen enthält die drei Elemente der Potentialität und bietet somit mehr in bezug auf die Wirklichkeit als die logische Widerspruchsfreiheit.

Im Grenzenlosen sind die zwei die relative Welt bestimmenden Faktoren noch nicht entwickelt. Jin beschreibt die Meta-Regelmäßigkeit als noch undeutlich (*weixian*) und die prozessuale Situation als noch nicht manifestiert (*weifa*). Die Meta-Regelmäßigkeit begründet er in den notwendigen Verwirklichungen, die es auch im Grenzenlosen gibt. Sie ist für Jin ähnlich der auf den logischen Aussagen basierenden reinen Meta-Regelmäßigkeit, unterscheidet sich jedoch von dieser, da sie „undeutlich und grob“ ist. Das zeigt, daß es für Jin im Grenzenlosen eine Meta-Regelmäßigkeit gibt, von der die Meta-Regelmäßigkeit der relativen Welt ausgeht. Sie bezieht sich auf die Verwirklichungen und muß demnach als notwendige Vorbedingung für die relative Welt inhaltlich über die logischen Notwendigkeiten hinausgehen. Jin hat zwar eine Notwendigkeit in bezug auf die Voraussagbarkeit des Verwirklichungsprozesses verneint. Gleichzeitig nimmt er eine Mindestordnung in der Verwirklichung als Grundlage des Seienden und der Gültigkeit des Induktionsprinzips an. Die Existenz der Meta-Regelmäßigkeit im Grenzenlosen begründet er durch die auftretende Verwirklichung, die sich ausschließlich auf die Möglichkeiten des Grenzenlosen, der Formhaftigkeit und der Verwirklichung beziehen kann.[688]

---

[687] LD, 197 (8.4).

[688] LD, 199/200 (8.6). Jin spricht in dem gleichen Zusammenhang von der „verwirklichten Potentialität“. Dies erscheint ungewöhnlich, da er Potentialität nicht als Möglichkeit definiert und Potentialität zur Verwirklichung gewissermaßen sich selbst enthalten müßte. Vermutlich wollte Jin dadurch noch einmal auf den Kontext von Potentialität hinweisen, die nach den apriorischen Sätzen nicht unabhängig von der Formhaftigkeit bestehen kann (LD, 196 (8.4)).

Die prozessuale Situation hingegen kann im Grenzenlosen noch nicht manifestiert sein, da sie auf dem Prinzip des fortwährenden Aus- und Eintretens von Potentialität beruht. Die Potentialität hat hier ihre Aktivität noch nicht begonnen, so daß die Möglichkeiten von Raum, Zeit, Individuum und Veränderung noch nicht verwirklicht sind. Die prozessuale Situation beruht inhaltlich auf den Veränderungen und Bewegungen der besonderen Individuen und ist dem zeitlichen Fließen inhärent. Sie ist der besondere Prozeß und kann sich im Grenzenlosen nicht manifestieren, da dieses keine Differenzierung in sich schließt und es deswegen auch kein zeitliches Fließen gibt.[689]

Abschließend kontrastiert Jin den Begriff des Grenzenlosen mit der europäischen Vorstellung eines Gottes. Das Grenzenlose unterscheidet sich für ihn von Gott, da es nicht aktiv ist oder initiierend wirkt. Es gibt für ihn keine Zeit des Beginns, so daß das Grenzenlose auch keinem Gott gleich sein kann, der die Potentialität in Bewegung bringt oder, wollte man es auf das christliche Modell beziehen, die Erde erschuf. Das bedeutet, daß Jin das Grenzenlose zwar als Basis des Seienden, aber nicht im Sinne einer kausalen Beziehung als den ersten Grund ansieht, der den Verwirklichungsprozeß in Gang setzt. Auch die Potentialität entspricht nicht der Vorstellung von einem Gott, da sie keine initiierende externe Kraft, sondern Antriebskraft an für sich ist, die immer schon da gewesen ist. Das Grenzenlose reicht in die Unendlichkeit zurück, die strukturell vor der Zeitlichkeit liegt, so daß sich die prozessuale Situation noch nicht manifestieren kann. Andererseits ist Potentialität zeitlich immer schon aus- und eingetreten, so daß es keinen zeitlichen Beginn des Seienden und der prozessualen Situation gibt.[690] Beides ist vom zeitlichen Standpunkt des Verwirklichungsprozesses her zu verstehen.

2.4.2 Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen im Verwirklichungsprozeß

Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen sind von der Meta-Regelmäßigkeit und der prozessualen Situation bestimmt. Jin legt seine Sicht des Induktionsproblems in bezug auf die Verläßlichkeit der kausalen Beziehungen und ihrer fehlenden Notwendigkeit im Abschnitt 8.7 seines Werkes gesondert dar, der sich wegen seiner Bedeutung in bezug auf das Thema der vorliegenden Arbeit im Anhang in voller Länge übersetzt findet. Er faßt darin noch einmal das Spannungsverhältnis der von ihm geformten Begriffe der Meta-Regelmäßigkeit und der prozessualen Situation zusammen, das sich in bezug auf das absolute Ziel des Höchsten Äußersten verändern wird.

---

[689] LD, 200/201 (8.6).
[690] LD, 200/201 (8.6).

Hume ist nach Jins Ansicht auf das Problem gestoßen, daß es im besonderen Ereignisprozeß keine Notwendigkeit für das zukünftige Eintreten bestimmter Ereignisse gibt, so daß Hume fälschlicherweise alle Gesetzmäßigkeiten für den Ereignisprozeß gänzlich in Frage stellte. Jin ist der Meinung, daß sowohl Hume als auch einige begeisterte Anhänger der Naturwissenschaften, die wiederum hoffen, mittels des Erkenntnisfortschritts Notwendigkeiten im Ereignisprozeß herausfinden zu können, die „prozessuale Situation“ nicht eindeutig von der „Meta-Regelmäßigkeit“, d.h. vom epistemischen Standpunkt den besonderen Ereignisprozeß von den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, trennen.

In dem genannten Beispiel des Abschnitts 8.7 geht es Jin bei der Person, die Arsen einnimmt, darum, zu zeigen, daß es auf dieses Ereignis als Ursache immer mehrere Möglichkeiten für die Fortsetzung des Ereignisprozesses gibt. Der Arsen einnehmende Mensch im Beispiel kann daran sterben oder an etwas anderem in der Folge Auftretenden sterben oder auch durch einen vorbeikommenden Arzt gerettet werden. Jede der von Jin aufgezählten Möglichkeiten beschreibt eine allgemeine kausale Beziehung. Sie gehören zur allgemeinen Meta-Regelmäßigkeit und sagen nichts über das tatsächliche Eintreten von Ereignissen im Prozeß aus. Die Entscheidung für den weiteren Verlauf der Ereignisse - ob die genannte Person doch an Arsen stirbt oder nicht oder an einer Pistolenkugel sterben wird - beschrieb Jin zuvor in dem Begriff der Gelegenheit, nach dem sich die Folgeereignisse aus den besonderen Umständen eines Moments heraus konstituieren und zugleich einsetzen. Deswegen ist das allgemeine Wissen für Jin nicht ausreichend für eine Prognose der Zukunft. Selbst durch ein Wissen aller besonderen Ereignisse, Umstände und Hintergründe in der Vergangenheit, d.h. der vergangenen prozessualen Situationen, kann keine Notwendigkeit für das Eintreten von diesem oder jenem besonderen Ereignis festgestellt werden. Jin spricht in diesem Sinne davon, daß es in der prozessualen Situation kein notwendiges Erreichen gibt (*shi wu bi zhi*). Trotzdem ist die Meta-Regelmäßigkeit gewiß (*li you guran*). Das bedeutet, daß es gewiß ist, daß jede Veränderung und Bewegung der Individuen einer Meta-Regelmäßigkeit folgt, ganz gleich, welche Möglichkeiten zur Wahl stehen und welches Ereignis tatsächlich eintritt.[691]

Jins Begriffe von Meta-Regelmäßigkeit und prozessualer Situation sind vermutlich von Russell beeinflußt. Russell hatte zu Bedenken gegeben, daß in den kausalen Relationen aus praktischen und wissenschaftlichen Erwägungen die Phänomene immer nur in kausal eigenständige Gruppen gefaßt werden. Statt des ganzen Universums werden einzelne Ereignisse als Ursachen herausgestellt. Wenn im Kausalgesetz von einzelnen Ereignissen die Rede ist, so stellt sich für Russell weiter die

[691] LD, 201-203 (8.7).

Frage, was damit gemeint sei und welche Umstände in eine Ursache mit einzubeziehen seien.[692] Der Begriff der Ursache bleibt für Russell immer unexakt, solange nicht das ganze Universum einbezogen werde. Unter diesem Aspekt betrachtet, erscheint z.B. eine einzelne kausale Aussage wie „Arsen verursacht den Tod“ für Russell im Hinblick auf die Ursache nur sehr ungenau, da sie nicht den Prozeß im einzelnen beschreibe.[693] Jin scheint Russells Bedenken aufzugreifen, denn er gibt in seinem Beispiel ganz unterschiedliche Möglichkeiten der besonderen Entwicklung. Sein Begriff der prozessualen Situation trägt den von Russell angeführten Schwierigkeiten in bezug auf die unexakte Ursache Rechnung, da er jeweils die gesamten zeitlichen und inhaltlichen Umstände der im Prozeß befindlichen Situation enthält.

Ontologische Betrachtungsweise von Qualität und Beziehung

Die Meta-Regelmäßigkeit besteht, wie oben ausgeführt, aus den Relationalitäten zwischen den universalen Eigenschaften sowie zwischen den Möglichkeiten. Die prozessuale Situation ist das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften. Jin unterteilt die beiden Eigenschaften der Individuen in zwei weitere Aspekte von Qualität und Beziehung, die er nicht mehr als epistemologische Grundlagen betrachtet: die universalen Eigenschaften in den Individuen und in Relation zu anderen Individuen. Bisher sind die Qualitäten und Beziehungen als universale Eigenschaften vorgestellt worden; da diese den Individuen immanent sind, müssen sie ebenfalls als partikulare Eigenschaften in den Individuen existieren. Jin behandelt die partikularen Eigenschaften der Qualität und Beziehung im ontologischen Kontext ausschließlich in Verbindung zu den universalen Eigenschaften. Er benennt die Qualitäten und Beziehungen als partikulare und universale Eigenschaften jeweils mit Begriffen aus der chinesischen Tradition.

Ähnlich wie zuvor schildert Jin das Verhältnis von universaler und partikularer Eigenschaft im Hinblick auf die Qualität, die er als Natur (*xing*) und Neigung (*qing*)[694] bezeichnet:

> x ist Tisch, y ist Baum und z ist Mensch. Einerseits heißt das, daß x Tischnatur hat, y Baumnatur und z Menschennatur hat. Das heißt, daß die universalen Eigenschaften der Individuen die Natur des Individuums sind. [...] Andererseits betrachtet man nicht vom Tisch aus, was ihn zum Tisch macht, nicht vom Baum aus, was ihn zum Baum macht und nicht vom Menschen aus, was ihn zum Menschen macht, sondern von x aus, was es zum Tisch macht, von y aus, was es zum Baum macht und von z aus, was es

[692] Russell, *Our Knowledge of the external world*, 229/230.
[693] Russell, *Our Knowledge of the external world*, 223.
[694] Das Begriffspaar stammt zwar aus der Tradition, doch distanziert Jin sich in diesem Zusammenhang von einer genauen traditionellen Auslegung. Vielmehr bedient er sich ausdrücklich ganz oberflächlich der Konnotation des Begriffspaars, das einen Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und Besonderen impliziert. Des weiteren übermittelt „*qing*“ für ihn etwas Dynamisches (LD, 204 (8.8)).

> zum Menschen macht. Was x zum Tisch macht, hat seinen historischen Hintergrund des fortwährenden Entstehens und Vergehens, die ihn zur Erfüllung der Bedingungen der Tisch-Definition bringen [...] Aber selbst wenn die Bedingungen der Definition erfüllt sind, ist trotzdem jede einzelne Bedingung nicht vollkommen erfüllt, nicht absolut erfüllt. Obwohl x ein Tisch ist, ist es das x, das zu dieser Zeit, an diesem Ort Tisch ist, und nicht gleich zu allen anderen Tischen a, b, c ... usw. Sie sind alle nicht vollkommene, bis ins letzte erfüllte, absolute Tische. Es sind alles besondere (*teshu*) Tische. Daß x Tisch, y Baum und z Mensch ist, zeigt gleichzeitig, daß x partikulare Tischeigenschaften, y partikulare Baumeigenschaften und z partikulare Menscheigenschaften hat. Die in diesem Abschnitt besprochenen partikularen Eigenschaften eines Individuums sind im Individuum als Neigung (*qing*).[695]

Zunächst macht Jin in dem Zitat deutlich, daß er unter die Naturen nicht nur Individuen wie den Menschen oder andere Lebewesen subsumiert, sondern auch künstlich erzeugte Gegenstände. Die universalen Eigenschaften der Individuen stehen gleichzeitig für die Naturen der Individuen. Die Bedingungen der Definition von Klassen von Individuen im Hinblick auf ihre Natur sind für Jin absolute Bedingungen, die in der Entwicklung eines einzelnen Individuums einer Klasse erfüllt werden, aber nicht vollkommen erfüllt werden können. Jedes Individuum durchläuft einen besonderen Prozeß, den Jin in der historischen Entwicklung andeutet. So sind alle Individuen einer Klasse im Hinblick auf ihre Natur nicht vollkommen, so daß sie in ihrer Natur nicht identisch sind. Die Individuen, die unter einer Natur subsumiert sind, sind als besondere Individuen unvollkommen und somit different. Ihre Differenz drückt sich in den partikularen Eigenschaften der einzelnen Individuen als Neigung aus, welche unter einer einzelnen universalen Eigenschaft, der Natur, subsumiert sind.

Jin bezeichnet das Verhältnis von universalen und partikularen Eigenschaften im metaphysischen Zusammenhang im Hinblick auf die Beziehungen mit dem Begriffspaar „Rolle“ (*ti*) und „Funktion“ (*yong*).[696] Sie beschreiben nach Jin die Individuen in Relation zu anderen Individuen. Jedoch gibt Jin keine weiteren Beispiele und verweist in der Erklärung der beiden Begriffe auf das Verhältnis von Natur zur Nei-

---

[695] LD, 204 (8.8).

[696] Auch „*ti*“ und „*yong*“ entlieh Jin aus der chinesischen Tradition. Er distanziert sich noch weiter von der Tradition, wenn er mutmaßt, daß seine Begriffe in der Anwendung mit der traditionellen Bedeutung nicht übereinstimmen. So schreibt er, ohne nähere Angaben, daß seine Begriffe nicht so weitgefaßt seien wie in der traditionellen Verwendung (LD, 204/205 (8.8)). Den Angaben zufolge scheint Jins Begriffswahl für seine Zwecke ein wenig erzwungen. Es scheint, als wolle er die Vorteile der chinesischen Dichotomie nutzen, da sie, wie bei „*xing*“ und „*qing*“ zuvor, jeweils den Gegensatz von allgemein-besonders und statisch-dynamisch zum Ausdruck bringt. Anlaß zu dieser Vermutung ist um so mehr gegeben, wenn Jin im weiteren schreibt, daß er „*ti*“ und „*yong*“ in ihrer Wichtigkeit zwar der Natur und der Neigung gleichsetzt, aber sie im *Lun Dao* weniger ausführen wolle (LD, 205 (8.8)). So gibt es auch keine Beispiele zu diesem Begriffspaar. In TNM findet sich ein kurzer Hinweis auf die beiden Begriffe, nach dem es heißt: „The essence of any form of living is to function in the role that is given or assigned“ (TNM, 718).

gung. Alle vier Begriffe stellt Jin in dem letzten, begrifflich gesehen kompakten Kapitel 8 sehr rudimentär vor.

Das Verhältnis von universaler und partikularer Eigenschaft in bezug auf ihre Qualität und ihre Beziehung drückt Jin wie folgt aus:

> Es gibt kein Universales, das nicht partikular ist, es gibt auch kein Partikulares, das nicht universal ist. Ohne Natur können die Neigungen nicht verstanden werden, ohne Neigungen kann auch die Natur nicht gezeigt werden; ohne Rolle können die Funktionen nicht verstanden werden. Ohne Funktionen kann auch die Rolle nicht nachgewiesen werden. Das, mit dem wir direkt in Berührung kommen, sind die Neigungen und die Funktionen. Deswegen hat es seinen guten Grund, daß wir im täglichen Leben die Neigungen und die Funktionen betonen. In der Philosophie aber, denken wir, kann man nicht einseitig sein.[697]

Jin bestätigt in dem Zitat das wechselseitige Verhältnis von universalen und partikularen Eigenschaften, das auch in bezug auf die Qualitäten und Beziehungen der Individuen besteht. Die Natur ist ein bestimmtes allgemeines Muster, nach dem die Neigungen einzuordnen sind. Trotzdem stellt er die Natur als für die Erkenntnis nicht unmittelbar zugänglich dar, da sie erst anhand der besonderen, einzelnen Neigungen verstanden werden kann. Das gleiche gilt für Jins Begriff der Rolle. Vorstellbar wären Rollen, die die Individuen im gesellschaftlichen Zusammenhang spielen oder im Zusammenleben in der freien Natur. Erst in den Funktionen sind die Rollen nachzuweisen. Gleichzeitig ist die Rolle ein allgemeines Muster, nach dem sich die Individuen in ihrer Funktion richten.

Das Streben der Individuen

Das Verhältnis der beiden Begriffspaare Natur-Neigung und Rolle-Funktion ist für Jin durch ein Streben bestimmt, das dem Verwirklichungsprozeß Dynamik verleiht. In dem fortwährenden Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften beziehen sich immer mehrere unterschiedliche partikulare Eigenschaften jeweils im Verhältnis auf eine universale Eigenschaft, die sie repräsentieren. Das bedeutet, daß auch die Neigungen und Funktionen fortwährend entstehen und vergehen und somit im Prozeß immer mehrere Neigungen bzw. Funktionen im Bezug zu einer Natur bzw. Rolle stehen. Die Neigungen streben danach, die Natur auszuschöpfen (*qing qiu jin xing*) und die Funktionen danach, die Rolle auszufüllen (*yong qiu de ti*). Jin nennt folgende Beispiele:

---

[697] LD, 205 (8.8). Da immer mehrere partikulare Eigenschaften einer universalen Eigenschaft zukommen, wurden die Funktion und die Neigung, die in dem Zitat sowohl plural als auch singulär gedeutet werden können, im Plural übersetzt.

> Das Fließen des Wassers nach unten,[698] das freie Herumlaufen der Tiere, sind das Streben der Neigungen des konkreten Wassers, seine Natur auszuschöpfen, das Streben der Neigungen der konkreten Tiere, ihre Natur auszuschöpfen [...] Wind, Regen, Schnee und Hagel, Sterne, Sonne und Mond, weisen alle dieses Phänomen auf, daß die Neigungen danach streben, die Natur auszuschöpfen und die Funktionen danach streben, die Rolle auszufüllen. Das Ausschöpfen der Natur scheint ein Prinzip ohne Ausnahme zu sein.[699]

Es ist bemerkenswert, daß sich das Streben, wie auch schon der Bereich von Jins Evolutionstheorie, auf alle Individuen bezieht. Es ist nicht ganz klar, warum er in dem Zitat von den „konkreten" Tieren bzw. dem „konkreten" Wasser spricht. Er könnte damit die Klasse der Individuen gemeint haben, die außerhalb von Raum-Zeit im Konkretum als zusammengesetzte Möglichkeit definiert ist. Vielleicht benutzt Jin das Attribut ‚konkret' im allgemeinen Sprachgebrauch, um die Theorie von dem tatsächlich Existierenden abzugrenzen. Das Streben nach dem Ausschöpfen der Natur durch die Neigungen ist nach dem Zitat ein allgemeines Prinzip, das den partikularen Verwirklichungsprozeß bestimmt. Das gilt sicherlich ebenso für das Streben nach dem Ausfüllen der Rolle durch die Funktionen, die Jin nicht mehr erwähnt, vermutlich da er zuvor explizit darauf hingewiesen hatte, sich in der Erklärung auf die Neigungen und die Natur beschränken zu wollen.[700]

Jin betont auch, daß die Individuen in den seltensten Fällen bewußt streben. Selbst die Handlungen eines Menschen sind nicht bewußt in diese oder jene Richtung gelenkt, und seine Neigungen entspringen seinem Charakter. Das Streben unterliegt auch keiner Wertung. Jin nennt das Beispiel einer fiktiven Person, die für jemanden etwas erledigt und dazu etwa einige Telefonanrufe tätigt. Aus der Sicht einer härter arbeitenden Person ergibt sie sich der Müßigkeit, während eine anders eingestellte Person ihre Bemühungen positiv beurteilen würde. Für Jin gilt die Bewertung nicht, da der Mensch zu einer besonderen Zeit, an einem besonderen Ort aus einem Gemütszustand heraus und nicht bewußt handelt.[701]

Trotzdem Jin das Streben nicht als bewußt einstuft, ist nicht ganz klar, wie es bei den Gegenständen oder auch bei den Naturerscheinungen zu verstehen ist. Das Streben der Tiere könnte sich in diesem Sinne noch aus ihrem Instinkt heraus ergeben. Das Streben von Wasser, Sonne oder Hagel hingegen ist schwieriger zu deuten, da es der Definition und der Bestimmung von außen unterliegt, die Jin im Falle des Menschen explizit abgelehnt hatte, oder von äußeren Faktoren, wie etwa der

---

[698] Ein ähnliches Beispiel wird bei Menzius angeführt, in dem es darum geht, daß Wasser wie die menschliche Natur zwar in unterschiedliche Richtungen gelenkt werden kann. Jedoch ist die Natur des Menschen, gut zu sein, so wie es die Natur des Wassers ist, nach unten zu fließen (*Sishu jizhu*, *Mengzi*, in: SPPY, *juan* 6, 1A/B).
[699] LD, 205 (8.9).
[700] LD, 205 (8.8).
[701] LD, 206 (8.9).

Gravitationskraft, die das Fließen des Wassers nach unten bestimmt. Andererseits könnte es dazu führen, daß alle Bewegungen und Veränderungen der Individuen als ihrer jeweiligen Natur gemäß gedeutet werden, so daß die Idee des Strebens redundant erscheint. Jin scheint in seinem Ansatz des Strebens die Naturwelt sowie alle Gegenstände subjektivieren zu wollen. Gleichzeitig nimmt er die Subjektivierung zurück, wenn er das Streben als nicht bewußt einstuft. So bleibt die Frage nach der allen Individuen gemeinsamen Motivation oder der Antriebskraft für das einzelne Streben noch ungeklärt.

In Bezug auf die Natur der Individuen führt Jin wieder die für sein Vorgehen typische Auffächerung in Grade der Komplexität in bezug auf die Umstände der Veränderungen und Bewegungen der Individuen an. Er nennt kein Beispiel. Vorzustellen wären besonders einfache Umstände, die eindeutig ein bestimmtes Streben verlangen. Außerdem fächert er die Individuen in einzelne Naturen auf. Zuvor hatte er schon festgestellt, daß ein Individuum x in verschiedener Hinsicht als etwas betrachtet werden könne, so z.B. kann x zugleich als Papier und als weißer Gegenstand betrachtet werden.[702] Jin beschreibt das Beispiel des Menschen anhand eines besonderen Falles als äußerst kompliziertes Individuum:

> Wenn man sich auf den Menschen bezieht, ist der Mensch Gegenstand, Lebewesen und auch Tier. In bezug auf die menschlichen Angelegenheiten gesprochen, ist die Lage noch komplizierter. Ein bestimmter *jia* ist vielleicht Bankangestellter, ist vielleicht verheiratet, hat Kinder, hat vielleicht eine gesellschaftliche Position, liebt vielleicht die Schönheit, ist vielleicht in der Literatur und der Kunst begabt ... usw. Der *jia* ist Gegenstand und strebt danach, die Natur des Gegenstands auszuschöpfen, er ist Lebewesen und strebt danach, die Natur der Lebewesen auszuschöpfen, er ist ein tierisches Lebewesen und strebt danach, die Natur der tierischen Lebewesen auszuschöpfen; er ist Chinese und strebt danach, die Natur der Chinesen auszuschöpfen, er ist Bankangestellter und strebt danach, die Natur der Bankangestellten auszuschöpfen [...]. Er liebt die Schönheit und strebt danach, die Natur der Schönheit auszuschöpfen. Unter diesen Umständen landet er vielleicht bei modischer Kleidung, vielleicht landet er beim Kauf von Bildern und Kalligraphien. Er ist begabt in Kunst und Literatur und wird vielleicht eine Zeitschrift gründen. Wenn man dies weiter fortführt, wird man mit dem Schreiben nicht fertig werden. Vereinfacht gesagt, sind die Naturen, nach denen er strebt, sehr zahlreich.[703]

Angesichts Jins Beispiels ist auch nicht ganz klar, wie er den Unterschied zwischen der Rolle und der Natur definiert. Das Dasein als Bankangestellter sowie das als Chinese etwa, genau genommen alle die von ihm beschriebenen Naturen, sind gleichzeitig auch in Relation und Interaktion zu anderen Individuen, Personen sowie Gegenständen zu betrachten. So scheint es, daß Jin mit den Begriffen von Nei-

---

[702] Vgl. Kap. 2.2, in LD, 86 (3.22).
[703] LD, 205/206 (8.9).

gung–Natur und Funktion–Rolle lediglich zwei Betrachtungsweisen einer Umschreibung des Individuums angibt. Das „Ausschöpfen der Natur“ wird als Prozeß verstanden, in dem alle Möglichkeiten, die eine Natur bietet und die sie definieren, in den einzelnen Neigungen wahrgenommen und vom Individuum ‘ausgelebt’ werden.

In dem Zitat stellt Jin den Menschen als besonders kompliziertes Individuum dar. Nach seiner im oberen Kapitel ausgeführten Auffassung vereinigt jedes Individuum per definitionem zumindest mehr als eine Natur in sich. Aufgrund der Vielfältigkeit der relativen Welt hat ein Individuum nach Jins oben gegebener Aufteilung neben seinen wesentlichen Qualitäten (*zhuxing*), die sich auch in mehrere universale Eigenschaften zerlegen lassen, eine Reihe von unwesentlichen Qualitäten (*shuxing*). Wendet man diese Aufteilung auf das Individuum *jia* in dem Beispiel an, so kann er zunächst in der hauptsächlichen Natur als Mensch betrachtet werden, in welche zumindest die universalen Eigenschaften der Natur der Gegenstände, der Lebewesen und der tierischen Lebewesens eingeschlossen sind.[704] Seine unwesentlichen Qualitäten wäre die Auflistung, die nach seinem Menschsein folgt und sich auf die menschlichen Angelegenheiten bezieht, also u.a. seine Natur als Chinese, Kunstliebhaber etc.

Es fällt auf, daß Jin nicht nur die der Biologie entsprechende Aufteilung in Gattungen, Arten usw. unternimmt, auch werden nicht ausschließlich bestimmte unwesentliche Qualitäten genannt, wie das Weißsein des Papiers in dem früheren Beispiel. Vielmehr bezieht Jin auch gesellschaftliche Funktionen sowie persönliche Neigungen und Fähigkeiten in seine Beschreibung ein, wie das Ehemannsein oder das Kunstliebhabertum. Gerade die Naturalisierung der gesellschaftlichen Funktionen, wie das Staatsmannsdasein oder das des Ehemanns, sind durch die Geschichte den Moden unterworfen und unterschiedlich gedeutet worden, so daß es schwer fällt von der Natur des Bankangestellten im metaphysischen Sinne zu sprechen, so wie vielleicht über die Natur des Menschen nachgedacht wurde.

Die prozessuale Situation beruht auf dem Streben der einzelnen Individuen, ihre Natur auszuschöpfen und ihre Rolle auszufüllen. Das Streben der Individuen führt für Jin dazu, daß die prozessuale Situation ebenfalls danach strebt, der Meta-Regelmäßigkeit zu folgen. Solange die prozessuale Situation noch nicht vollendet (*cheng*) ist, kann man ihre Richtung nicht wissen. Die prozessuale Situation stellt den Prozeß des Besonderen dar, der sich nicht wiederholt. So ist sie als vollendet zu interpretieren, wenn sie im Besonderen jede mögliche Bewegung und Veränderung durchlaufen hat. Ist sie nach Jin noch nicht vollendet, bedeutet es, daß sie in ihrer Richtung nicht vorherzusehen ist, d.h., daß es nicht zu prognostizieren ist, auf welcher einzelnen Gesetzmäßigkeit der Meta-Regelmäßigkeit der nächste Schritt in

[704] Das Beispiel ist von Jins logischen Vorstellungen geprägt. Jin führt es in seiner Erklärung der Extension an, für die er auch den alternativen englischen Namen „division“ verwendet (Lj, 6).

der Kette der Ereignisse beruht. Ist sie vollendet, dann beruht sie für Jin vollkommen auf der Meta-Regelmäßigkeit und ist zu begreifen. Somit ist im Nachhinein die Meta-Regelmäßigkeit aus dem Prozeß des Besonderen abzulesen und jeder Schritt des Besonderen im Gesamtprozeß nachzuvollziehen. Jede aus dem Moment heraus zufällig erscheinende Entscheidung im Besonderen für die eine oder andere mögliche Gesetzmäßigkeit wäre im Lichte der einen Meta-Regelmäßigkeit verständlich, die Jin schon im vierten Kapitel von *Lun Dao* beschrieb. Ebenso verhält es sich bei Jin mit dem Streben, durch das die prozessuale Situation bedingt ist. Es ist im einzelnen sowie in der Gesamtheit der prozessualen Situation nicht genau vorherzusehen, solange es nicht vollendet ist, d.h., die Natur nicht ausgeschöpft und die Rolle nicht ausgefüllt sind.[705]

Günstigkeit und Behinderung für das individuelle Streben

Jin fügt hinzu, daß kein Streben in den Veränderungen und Bewegungen der Individuen ihrer Natur entgegengesetzt ist.[706] Das einzelne Streben im Individuum kann im Vergleich stärker sein als ein anderes.[707] Vorstellbar wäre, daß etwa nach dem Beispiel das Individuum *jia* stärker seiner Bankarbeit zugeneigt ist als etwa der Kunstliebhaberei. Jin baut jedoch in den Prozeß des Strebens einen Mechanismus ein, nach dem es Günstigkeiten (*shun*) und Behinderungen (*ni*)[708] für das Streben der einzelnen Neigungen oder Funktionen gibt. Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen werden in ihrem Streben begünstigt oder behindert durch das Streben anderer Individuen bzw. einzelner anderer Neigungen oder Funktionen im gleichen Individuum. Er nennt einige Beispiel dazu:

> Wenn das Wasser beim Fließen auf einen Stein trifft, ist der Stein eine Behinderung für das Fließen des Wassers, trifft es auf einen Kanal, dann ist der Kanal eine Günstigkeit im Fließen des Wassers. Für das Boot auf dem Wasser ist der Wind in bezug auf die zu verfolgende Richtung manchmal ein günstiger Wind, manchmal ein behindernder Wind. Wenn das Fahrzeug pünktlich abfährt, ist es günstig für das Reisen, wenn es nicht pünktlich abfährt, behindert es das Reisen. Wenn ich etwas schreibe, ist es ebenfalls so. Vor über zehn Tagen war die Gesundheit meines Körpers günstig für mein Schreiben, dieser Tage ist er nicht gesund, so daß er das Schreiben behindert. Das gilt für alle Ereignisse und Dinge, beim Tun und Treiben gibt es Günstigkeiten und Behinderungen, und das Tun und Treiben sind Neigungen, die danach streben, die Natur auszuschöpfen, und Funktionen, die danach streben, die Rolle auszufüllen.[709]

---

[705] LD, 206/207 (8.9).
[706] LD, 205 (8.9).
[707] LD, 206 (8.9).
[708] Jins Begriffe „*shun*“ und „*ni*“ sind ebenfalls aus der Tradition entliehen, in der sie in den historischen Aufzeichnungen verwendet wurden (*Zhongwen dacidian*, 44315.110).
[709] LD, 207 (8.10).

An den Beispielen ist zunächst ganz allgemein zu sehen, daß Jin auch Ereignisse unter die Individuen zählt, so daß er mit dem Begriff der „Zehntausend Dinge, Zehntausend Ereignisse“ (*wanshi wanwu*) tatsächlich auf dingliche sowie sich ereignende Individuen hinweist. An dem Zitat fallen drei Punkte auf. Zunächst scheint Jin trotz gegenteiliger Behauptung wieder die Subjektivierung aller Individuen vorauszusetzen. So scheint es, als ob der Stein das Wasser im Ausleben seiner Natur des Fließens behindert. Man könnte davon sprechen, daß der Stein das Wasser gewissermaßen „störe“. Auch das Boot ist im Ausleben seiner Natur des Bootseins oder eines Teils davon durch den Wind entweder begünstigt oder behindert. Der behindernde Stein oder der Gegenwind wirken vielmehr dem Fließen oder dem Bootsein nach Jins Vorstellungen entgegen, denn sie haben für das Wasser oder Boot selbst etwa keine Bedeutung, noch steht außer Frage, daß sie als negativ erfahren werden können. Dies führt zum zweiten Punkt der Entpersonalisierung. Das Boot oder das Fahrzeug werden von Personen bzw. Menschen gesteuert, die mit dem Boot voranzukommen wünschen oder sich eine zügige Reise wünschen. Es wird das behindert oder begünstigt, was der Definition nach Reisen oder das Boot ist. Auch die Trennung des eigenen Körpers von der geistigen Tätigkeit wirkt ungewöhnlich. Der Mensch erscheint nicht mehr eine durch ein übergeordnetes Ich organisierte Einheit zu sein, sondern seine unterschiedlichen Körperteile und Eigenschaften scheinen in Konkurrenz zueinander zu stehen.

Jin erweitert den Bereich des evolutionären Prozesses nicht nur um den Blick auf die Entwicklung der einzelnen Individuen. Vielmehr entsteht eine Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Eigenschaften oder genauer gesellschaftlichen, natürliche Funktionen sowie den unterschiedlichen Neigungen. Man könnte in diesem Zusammenhang über die Ebene der Individuen hinausgehend von einer Naturalisierung aller Eigenschaften sprechen, die gleichsam auf dem „freien Markt“ – hier zeigt sich, daß Jin Politik und Ökonomie studierte - in Konkurrenz zueinander stehen und sich begünstigen oder behindern. Dies geht jedoch mit einem Verlust der Autonomie, besonders im Fall des Menschen einher.

Je nach dem Grad der Kompliziertheit der Ereignisse sind Behinderungen und Günstigkeiten unterschiedlich eindeutig. Eine Behinderung kann sich in der späteren Entwicklung als Günstigkeit herausstellen, ist gewissermaßen als „Glück im Unglück“ zu verstehen. Auch kann ein Ereignis, das sich für das Familienleben als Unglück erweist und damit auf das Familienleben behindernd wirkt, sich für den Staat als Glück und damit als Günstigkeit erweist. Jin betont, daß die Günstigkeiten und Behinderungen, anders als bei den Konflikten und Harmonien, zwischen den relativen Zielen nicht auf die mit Willen ausgestatteten Individuen beschränkt sind.[710]

[710] LD, 207 (8.10).

Ein Individuum kann auch für sich selbst in seinen Bestrebungen Günstigkeit oder Behinderung darstellen. Im letzten Fall führt es zu den vermeintlich auftretenden Widersprüchlichkeiten im Individuum. Jin erklärt, daß ein Individuum eine Möglichkeit ist, die sich aus mehreren Möglichkeiten zusammensetzt. Das bedeutet, daß einige Möglichkeiten zu einer Zeit sich vielleicht begünstigen, zu einer anderen behindernd aufeinander wirken. Jin nennt nochmals ein kritisch zu beurteilendes Beispiel des Gelben Flusses. Dieser ist für ihn schwer zu regulieren, da er selbst seine eigenen Behinderungen und Günstigkeiten hervorbringt. Jin definiert die Tiefe eines Flusses als die Bedingung für sein freies Fließen. Jedoch ist der Gelbe Fluß nicht tief genug, so daß er sich in seinem Fließen selbst behindert.[711] Nach Jins Argumentation könnte weiter angeführt werden, daß der Löß den Gelben Fluß in seiner Tiefe behindert und nicht der Fluß selbst, der ihn mit sich trägt. Es stellt sich nebenbei auch die Frage nach der Abgrenzung der einzelnen Individuen voneinander. Das zeigt, wie problematisch Jins Begriffe der Behinderung und Günstigkeit sind, die letztendlich schon mit dem problematischen Begriff des Strebens beginnen, der zwischen Naturalisierung und Subjektivierung von allen Eigenschaften und Individuen oszilliert. Auch enthalten sie zumindest aus der Sicht des jeweiligen Individuums eine Wertung, die Jin zuvor zu vermeiden suchte.

Jin betrachtet die Behinderungen und Günstigkeiten, die in unterschiedlicher Reihenfolge einander abwechseln können, im Verwirklichungsprozeß als einen anderen Ausdruck, um zu zeigen, daß die Naturen nicht ausgeschöpft und die Rollen noch nicht ausgefüllt sind. Für Jin verläuft der vom Streben bestimmte Verwirklichungsprozeß deswegen in die Unendlichkeit. Es ist nicht möglich, auch nur eine Natur vollkommen zu verwirklichen, da die darin involvierten anderen Verwirklichungen ebenfalls keine vollkommen absolute Verwirklichung erlangen können. So ist es für einen Tischler nicht möglich, einen vollkommen absolut viereckigen Tisch zu bauen, da er nicht über das absolute Material und das absolute Werkzeug verfügt und seine Handgriffe auch nicht, schon bedingt durch die vorderen beiden Umstände, perfekt sind.[712] So kann auch ein Individuum nicht alle seine Naturen vollkommen absolut verwirklichen. Der Ereignisprozeß ist daher endlos, oder wie Jin es ausdrückt: Die prozessuale Situation kommt zeitlich nicht zum Ende (*shi wu yi shi*).[713]

Jin beschreibt die äußerste Grenze aller Bewegungen und Veränderungen als tatsächlich erreicht, wenn die prozessuale Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit zu-

---

[711] LD, 207 (8.10).
[712] Jin rekurriert offensichtlich auf die Frage, von der der Operationalismus ausgeht und die er schon in seiner Einleitung erwähnt. Im Verweis auf Bridgman stellte er darin die Relativität der naturwissenschaftlichen Begriffe fest. Ein Längenmaß etwa bleibe in der Naturwissenschaft und im täglichen Leben im Gebrauch, obwohl es die Maßeinheiten räumlich nicht mit absoluter Präzision anzeigen kann (LD, 13).
[713] LD, 208/209 (8.11).

rückgeht. In diesem Zustand wären die Naturen ausgeschöpft und die Rollen ausgefüllt. Die Günstigkeiten und Behinderungen sind ebenfalls auf unterschiedliche Weise beendet:

> Vom Aspekt der Günstigkeit aus betrachtet, bedeutet das Ausschöpfen der Günstigkeit, daß jede Natur ausgeschöpft, jede Rolle ausgefüllt ist. In bezug auf die Relationalitäten der universalen Eigenschaften gesprochen, sind alle begünstigt, es muß keine und gleichzeitig gibt es auch keine Veränderungen und Bewegungen im Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften, die zu den Günstigkeiten gehören. Das zeigt, daß das Ausschöpfen der Günstigkeit kein Abbrechen der Günstigkeiten ist, da es im Zustand, in dem die prozessuale Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit zurückgeführt wird, zwar keine partikularen Eigenschaften mehr gibt, die als Ausdruck von Günstigkeit fungieren (das bedeutet, daß die Günstigkeit eine leere Klasse ist), es aber deswegen universale Eigenschaften gibt, die Elemente von der Günstigkeit sind (das bedeutet, daß die Günstigkeit eine Klasse der wirklichen (*shi*^{c}) Klassen ist), so daß wir in bezug auf die Günstigkeit vom Ausschöpfen der Günstigkeit sprechen. Vom Aspekt der Behinderung aus gedacht, bedeutet das Ausschöpfen der Behinderung ebenfalls, daß jede Natur ausgeschöpft, jede Rolle ausgefüllt ist. Da dann jedoch alles begünstigt wäre und es auch keine einzige Behinderung gäbe, kann es überhaupt keine und gibt es gleichzeitig auch keine Veränderungen und Bewegungen in dem Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften mehr, die zu den Behinderungen gehören. Das zeigt, daß das Abbrechen der Behinderungen das Ausschöpfen der Behinderungen ist. Da es im Zustand, in dem die prozessuale Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit zurückgeführt wird, keine universalen Eigenschaften gibt, die Elemente von Behinderungen sind (das bedeutet, daß die Behinderung eine Klasse der leeren Klassen ist), kann es auch keine partikularen Eigenschaften geben, die als Ausdruck von Behinderung fungieren (das bedeutet, daß die Behinderung eine leere Klasse ist), so daß wir in bezug auf die Behinderung vom Abbrechen der Behinderungen sprechen.[714]

Jin führt im Zitat zwei Ebenen von Behinderung und Günstigkeit ein, aus denen sich die Unterschiede im Fall des Endes des relativen Verwirklichungsprozesses ergeben. Die Günstigkeiten und Behinderungen sind Möglichkeiten, die in dem Verwirklichungsprozeß zu universalen Eigenschaften verwirklicht sind. Sie bezeichnen jeweils eine Klasse, deren Elemente im Verwirklichungsprozeß die partikularen Eigenschaften sind, d.h., aus den Bewegungen und Veränderung bestehen, die als Günstigkeit bzw. Behinderung klassifiziert werden. Die Möglichkeiten der Günstigkeit und Behinderung sind in einem Zustand ausgeschöpft, in dem alle Naturen, einschließlich der der Günstigkeit und Behinderung, ausgeschöpft und alle Rollen erfüllt sind. Das Verhältnis zwischen den beiden Ebenen von Günstigkeit bzw. Behinderung beruht auf dem wechselseitigen Verhältnis zwischen den universalen und den partikularen Eigenschaften im Verwirklichungsprozeß. Danach finden die Klassen

[714] LD, 210 (8.12).

der Günstigkeiten und Behinderungen ihren Ausdruck in den besonderen Bewegungen und Veränderungen, die wiederum in der Klasse definiert sind.

Wenn der relative Verwirklichungsprozeß sein Ende erreicht, das Jin in der Zurückführung der prozessualen Situation auf die eine Meta-Regelmäßigkeit umschreibt, gibt es kein Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften, da der zeitliche Fluß beendet ist. Die Klassen der Günstigkeiten und der Behinderungen werden im Hinblick auf ihre partikularen Elemente, die günstigen und behindernden Bewegungen und Veränderungen, leer. Trotzdem bleibt für Jin, wie das Zitat zeigt, die universale Eigenschaft der Günstigkeit als Klasse der Klassen bestehen und somit verwirklicht, da im Erreichen des Endes des Verwirklichungsprozesses, das zugleich sein absolutes Ziel ist, alle Naturen ausgeschöpft und damit zugleich begünstigt sind. Das Verhältnis zwischen universaler und partikularer Eigenschaft ist im Fall der Günstigkeit zwar aufgehoben, aber als universale Eigenschaft beschreibt sie die Klasse der Klassen. Sie wird zur Klasse aller ausgeschöpften und begünstigten Naturen und Rollen, die in diesem Idealzustand ebenfalls zu universalen Eigenschaften ohne partikulare Elemente werden.

Die Möglichkeit bzw. Natur der Behinderung definiert Jin als ausgeschöpft, wenn die Kette der Behinderungen abgebrochen ist. Sie wird in den partikularen Bewegungen und Veränderungen unterbrochen, und da im Idealzustand alles seine Günstigkeit findet, bleibt sie auch als Klasse von anderen Klassen leer. Es ist problematisch, daß Jin das Ausschöpfen der Naturen unterschiedlich definiert. Bisher war bei Jin das Ausschöpfen der Natur als ihre vollkommene Entfaltung in jeder Hinsicht durch die Neigungen zu verstehen. Im Fall der Behinderung wirkt die Definition des Ausschöpfens, nach der die Behinderung im Abbruch der behindernden Bewegungen und Veränderungen ihre Vollkommenheit erreicht, ein wenig willkürlich. Jin äußert sich im einzelnen nicht, wie das Ausschöpfen anderer Naturen zu verstehen ist.

In dem Zitat zeigt sich im Fall der Möglichkeit der Günstigkeit, daß im Idealzustand, ebenso wie im Grenzenlosen, die Verwirklichung weiter besteht und sie sich lediglich nicht im Prozeß befindet. Auch scheinen für die universalen Eigenschaften andere Bedingungen zu gelten. Jin betont für den Verwirklichungsprozeß, daß die universalen Eigenschaften sich immer in den partikularen Eigenschaften zeigen bzw. ihren Ausdruck finden müßten. Im Idealzustand, den Jin das Höchste Äußerste nennt und der im folgenden behandelt wird, müssen die universalen Eigenschaften anders gedeutet werden. Auch wenn sie in eine Hierarchie von Klassen organisiert sind, bleibt die Frage nach der grundlegenden Klasse, die keine Elemente mehr enthält.

Konsequenterweise müßten alle Möglichkeiten bzw. Begriffe, die die universalen Eigenschaften der Individuen auf mittelbare Weise klassifizieren, ebenfalls auf

zwei Ebenen betrachtet werden. Das bedeutet, daß auch von der Natur der Naturen oder der Rolle der Rollen gesprochen werden muß, von denen die erste durch die letzte ausgeschöpft würde. Jin hat zwar im vierten Kapitel angedeutet, daß die universalen Eigenschaften u.a. in Ebenen organisiert sind, verschweigt jedoch, wie er dies im einzelnen durchführt und auf welcher Ebene etwa Willen, Streben, Günstigkeit und Behinderung oder die Natur der Naturen anzusiedeln sind. Schon in seinem Begriff „*guanlian*“, der zwischen Relationen und Relationalitäten oszilliert, hat er die Frage der eindeutigen Zuweisung in Ebenen übergangen. In dem Zusammenhang der Unterteilung der universalen Eigenschaften ist zu berücksichtigen, wie die Möglichkeiten, die ähnlich den Günstigkeiten und Behinderungen die einzelnen Bewegungen und Veränderungen unter einem anderen Gesichtspunkt klassifizieren, zu behandeln sind. Dazu gehören etwa der Wille oder das Streben.

Außerdem ist zu fragen, ob Jin sich im Ausschöpfen der Naturen bzw. dem Ausfüllen der Rollen gleichzeitig auf die Natur und die Rolle als Möglichkeiten im Singular bezieht. Die einzelnen Naturen bzw. Rollen auf dieser Ebene, gewissermaßen die universalen Eigenschaften der zweiten Stufe der unterschiedlichen Naturen, werden zu Repräsentanten der einen Möglichkeit der Natur, der universalen Eigenschaft erster Stufe. Dies wird auch bedeutend im Hinblick auf Jins Formulierung des absoluten Ziels, d.h., ob es darum geht, daß die einzelnen Naturen ausgeschöpft werden und Perfektion erlangen oder ob die Natur der Naturen ausgeschöpft wird. Vor dem Hintergrund der zwei Ebenen der Günstigkeit und der Behinderung ist zu untersuchen, ob im absoluten Ziel weitere universale Eigenschaften als reale Klassen, d.h. Klassen der Klassen, beibehalten werden und wie eine Hierarchisierung der Klassen aussieht.

2.4.3 Das Höchste Äußerste

Jin definiert den Begriff des Höchsten Äußersten (*taiji*) in zumeist spiegelbildlicher Relation zum Begriff des Grenzenlosen als der Grenze der Endlosigkeit von *Dao*. Ähnlich wie das Grenzenlose liegt das Höchste Äußerste auch nicht in endlicher Zeit, da *Dao* unendlich ist. Trotzdem kann es verwirklicht werden.[715] Für Jin weist das Grenzenlose der Konnotation nach etwas von Historie oder Grund (*yin*) auf oder, wie er es auf Englisch ausdrückt ein „on account of what“. Das Höchste Äußerste hingegen trägt dem Sinn nach etwas vom Ziel oder englisch „for what“ in sich. Wie das Grenzenlose ist es konkret nicht leicht vorzustellen, aber man kann abstrakt darüber denken. Im Unterschied dazu kann für Jin über das Höchste Äußerste etwas gesagt werden, da ein Ziel des Verwirklichungsprozesses in dem Ausschöpfen der menschlichen Natur besteht. So kann sich der Mensch in bezug darauf

[715] LD, 210 (8.13).

über seine eigenen Wünsche äußern.[716] Dies bezieht sich nicht auf das unbewußte Streben, sondern auf das absolute Ziel der Individuen mit Willen und Erkenntnis, welche Jin zuvor besprochen hatte. Solange die Naturen nicht ausgeschöpft sind, wird es Ziele geben. Das Höchste Äußerste bildet die Grenze, über die die eigene Person nicht hinausgehen kann. Sie ist die Grenze der Veränderungen und Bewegungen. Im täglichen Leben können im Hinblick auf die Zukunft Hoffnungen, Ideale und Wünsche geäußert werden.[717]

Das Höchste Äußerste wird bei Jin von dem mit Willen ausgestatteten Individuum als allumfassendes absolutes Ziel betrachtet. Die willentlichen Bewegungen und Veränderungen der Individuen müssen ein Ziel verfolgen, das zugleich zum Objekt des Denkens wird. Deswegen kann, anders als im Fall des in unerreichbarer Vergangenheit liegenden Grenzenlosen, über das nichts gewußt werden kann, über das Höchste Äußerste etwas gesagt und mithin gewußt werden, obgleich Jin es in der Unendlichkeit der Zukunft situiert. Der Wille kann auch das Ausschöpfen der Natur anderer Individuen beschleunigen oder verlangsamen, so daß der Verwirklichungsprozeß für Jin durch den Willen eine zusätzliche aktive Kraft erhält. Doch weiter äußert sich Jin nicht über die Funktion oder die gesonderte Stellung des Willens. Er vermeidet es geradezu, wie schon zuvor festgestellt, das sich in dem Zusammenhang anbietende Thema des freien Willens zu behandeln. Es ist auch nicht ganz klar, wie der Wille einzuordnen ist und ob er als Teil des Strebens ein bewußtes Streben ist oder ob er, als Teil des Strebens lediglich vermeintlich bewußt determiniert, durch das Streben doch der inneren Natur folgt. Denn der Wille ist für Jin wie das Streben auch Günstigkeiten und Behinderungen unterworfen.[718] Allgemein kann gesagt werden, daß der Wille wie das Streben als die Motivationskraft im Verwirklichungsprozeß anzusehen ist, da mittels beider bei Jin die Naturen durch die Neigungen ausgeschöpft und die Rollen durch die Funktionen ausgefüllt werden.

Das Höchste Äußerste versteht Jin im Sinne von äußerster Vollkommenheit (*zhi*), die im ersten Teil des Begriffs enthalten sei.[719] Mit der Vollkommenheit verweist Jin auf die Meta-Regelmäßigkeit der Relationalitäten der universalen Eigenschaften, die äußerst passend und unveränderlich (*zhi dang bu yi*) ist, und auf den Zustand, in dem die prozessuale Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit zurückgeht. Im Höchsten Äußersten wird für Jin das Wahre (*zhi zhen*), das Gute (*zhi shan*) und

---

[716] LD, 211 (8.14).
[717] LD, 212 (8.15).
[718] LD, 211/212 (8.15).
[719] Anders als in der Erklärung des Begriffs des Grenzenlosen (*wu-ji*), den Jin exakt in seine Bestandteile „*wu*“ und „*ji*“ zerlegt, führt er in der Erklärung des Begriffs des Höchsten Äußersten (*tai-ji*) für den ersten Teil den in der Bedeutung ähnlichen Begriff des „*zhi*“ ein. An anderer Stelle erklärte Jin schon, daß er sich der Begriffe „*wuji*“ und „*taiji*“ bediene, da sie als Paar in der chinesischen Tradition etabliert sind. Das macht verständlich, warum er von der Bildung eines neuen Begriffs anstelle von „*taiji*“ absieht.

das Schöne (*zhi mei*) erreicht. Im täglichen Leben betrachtet Jin sie als Werte,[720] die den Wert der Aussagen, des Benehmens sowie der Dinge und Ereignisse darstellen. Sie sind als getrennt voneinander zu betrachten. Im Fall der Aussagen etwa besteht für Jin ein Unterschied zwischen denen, die wahr (*zhen*) sind und denen, die im täglichen Leben als wahr angesehen, aber lediglich konsistent (*yizhi*) in bezug auf die Relationalitäten sind.[721]

Das Höchste Äußerste faßt Jin als absolut und allumfassend, so daß sich das Wahre, Gute und das Schöne nicht mehr unterscheiden. Sie sind im Höchsten Äußersten identisch mit dem Höchsten Äußersten. Jin beschreibt, daß in diesem Zustand „das Zehntausendfache auf eines zurückgeht" (*wan gui yu yi*). Das bedeutet, daß die unzähligen Differenzierungen des täglichen Lebens aufgehoben sind und in der Gesamtheit aufgehen, und zwar in bezug auf das Wissen, die Moral und das Schöne. Neben den drei griechisch inspirierten Idealen führt Jin weiterhin die besonders in buddhistischer Terminologie verbreitete „Soheit" (*ru*)[722] in den Kontext des Höchsten Äußersten ein. Im ersten Kapitel bringt Jin *Dao* bereits in Zusammenhang mit dem Begriff der Soheit auf niedrigster Stufe der Soheit (*ruru*). Im Höchsten Äußersten erreicht alles Absolute Soheit (*zhi ru*), die er mit einem „In-sich-Ruhen" (*zizai*)[723] gleichsetzt.[724]

Das Höchste Äußerste ist wie das Grenzenlose eine äußerste Grenze. Sie ist jedoch nicht wie die Grenze zum Undifferenzierten, sondern Jin beschreibt sie als klar, so daß sie der Formhaftigkeit nahe kommt. Das Höchste Äußerste kann nicht identisch mit dem Begriff der Formhaftigkeit sein, da es als Möglichkeit Teil der Formhaftigkeit ist. Wie das Grenzenlose ist das Höchste Äußerste eine notwendig verwirklichte Möglichkeit. Sie unterscheidet sich des weiteren von der Formhaftigkeit, die alle Möglichkeiten enthält, da sie einige Möglichkeiten nicht mehr enthält. Zum Beipiel sind die immer verwirklichten Möglichkeiten, wie etwa Zeit, Raum, Veränderung und Individuum, die im Grenzenlosen noch nicht verwirklicht sind, im Höchsten Äußersten nicht mehr verwirklicht. Das bedeutet, daß es in diesem Zustand keine individuelle bzw. raum-zeitliche Differenzierung mehr gibt. Es werden

---

[720] Jin übersetzt den Begriff „*zhi*" mit „value" und bezieht sich im ökonomischen Rahmen auf Wert und Preis. Er versucht daran das Verhältnis des Guten, des Wahren sowie des Schönen zu der relativen Welt und zu der absoluten Welt zu unterscheiden. Ebenso wie bei manchen Ökonomen der Wert von dem Preis getrennt wird, sieht er diese Werte auch in der relativen Welt getrennt. Andere Ökonomen vertreten nach Jins Ansicht hingegen die Position, daß der Wert von allen Dingen zusammengenommen ihr Preis ist, so wie in der absoluten Welt die drei Werte des Wahren, Guten und Schönen nicht mehr unterschieden sind (LD, 213 (8.16)).

[721] LD, 212/213 (8.16).

[722] „*Ru*" ist der buddhistischen Terminologie entnommen, als „*zhenru*" bedeutet es nach Soothill das Absolute bzw. das Absolute in den Differenzierungen (Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 210).

[723] Auch der Begriff „*zizai*" stammt aus der buddhistischen Terminologie und bedeutet nach Soothill „frei von Widerständen" (Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 218)

[724] LD, 213/214 (8.16).

vielmehr die (zeitlich) niemals verwirklichten Möglichkeiten verwirklicht, wie etwa Leere, Zukunft, die Grenze des Besonderen sowie die absoluten raum-zeitlichen Einheiten von Zeitfläche (*shimian*) und Raumlinie (*kongxian*). Letztere ermöglicht auch die Verwirklichung beispielsweise der absoluten Viereckigkeit, d.h. der universalen Eigenschaften, zumindest der veränderlichen Eigenschaften in ihrer absoluten Form. Jin führt dies nicht weiter aus. Trotz der Verwirklichung der Zeitfläche betont er, daß das Höchste Äußerste nicht eine zeitlich unendliche Einheit wie die Zeitfläche oder den unendlichen kurzen Moment bedeutet. Er führt auch diese Behauptung nicht aus.[725]

Jin beschreibt den Zustand des Höchsten Äußersten im Gegensatz zu den Bedingungen der relativen Welt auf folgende illustrative Weise:

> Wir wollen hier besonders betonen, daß im Höchsten Äußersten die prozessuale Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit zurückgeht. In bezug auf die Zurückführung der prozessualen Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit bedeutet das, daß die Meta-Regelmäßigkeit und die prozessuale Situation zu einem vereint sind (*li shi heyi*). In dem Zustand, in dem die Meta-Regelmäßigkeit und die prozessuale Situation zu einem vereint sind, ist die Meta-Regelmäßigkeit reine Meta-Regelmäßigkeit (*chun li*), die prozessuale Situation reine prozessuale Situation (*chun shi*). Im Verwirklichungsprozeß schöpft die Neigung nicht die Natur aus, die Funktion füllt nicht die Rolle aus; obwohl die prozessuale Situation der Meta-Regelmäßigkeit folgt, erreicht sie die Meta-Regelmäßigkeit nicht vollkommen. Wir können es vielleicht auch folgendermaßen ausdrücken: Da die prozessuale Situation die Meta-Regelmäßigkeit nicht vollkommen erreicht, ist die prozessuale Situation eine prozessuale Situation, die undurchsichtig ist; da die Meta-Regelmäßigkeit von der prozessualen Situation nicht erreicht wird, ist die Meta-Regelmäßigkeit auch eine Meta-Regelmäßigkeit, die Unreinheiten mit sich führt, so daß die prozessuale Situation keine reine prozessuale Situation ist, die Meta-Regelmäßigkeit auch keine reine Meta-Regelmäßigkeit ist. Wenn in dem Höchsten Äußersten die prozessuale Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit zurückzuführen ist, sind die prozessuale Situation und die Meta-Regelmäßigkeit beide rein. Die Meta-Regelmäßigkeit beinhaltet die Relationalitäten der universalen Eigenschaften und nicht nur die Relationalitäten der Möglichkeiten. Deswegen ist die Meta-Regelmäßigkeit nicht die Formhaftigkeit, dieser Punkt wurde oben schon klar ausgeführt. Jedoch ist die Meta-Regelmäßigkeit, auf die die prozessuale Situation zurückgeführt ist, eine gereinigte klare Meta-Regelmäßigkeit, ist eine von Unreinheiten befreite Meta-Regelmäßigkeit, so rein, daß sie nicht weiter reiner zu machen ist. Deswegen ist sie, obwohl sie mit der prozessualen Situation vereint ist, nahezu so rein wie die Formhaftigkeit, so verständlich und transparent.[726]

---

[725] LD, 214/215 (8.17).
[726] LD, 215/216 (8.16).

Nach dem Zitat wird der vorher im besonderen differenziert verlaufende Prozeß, der wie gesehen im Höchsten Äußersten zum Ende kommt, identisch mit der Meta-Regelmäßigkeit. Das bedeutet, daß in diesem Zustand bei Jin das Besondere in dem Allgemeinen aufgeht. Erst hier erlangen beide „Reinheit". Das zeigt, daß die Meta-Regelmäßigkeit im Verwirklichungsprozeß von der prozessualen Situation abhängig ist. Die Meta-Regelmäßigkeit formiert sich demnach erst durch den besonderen Ereignisprozeß, so daß Jin nicht von dem „einen allumfassenden Plan" ausgeht, nach dem das Seiende „programmiert" ist. Es läßt sich aus seinen bisherigen Ausführungen schließen, daß der Verwirklichungsprozeß lediglich vom Streben der einzelnen Klassen nach dem absoluten Ziel bestimmt ist. Die Reinheit, von der Jin in dem Zitat spricht ist, ist als Eindeutigkeit aufzufassen, da Jin im vierten Kapitel schon andeutete, daß die Meta-Regelmäßigkeit noch nicht vollkommen erreicht ist.[727] Das heißt, daß die Meta-Regelmäßigkeit „unrein" ist, solange der besondere Ereignisprozeß nicht eindeutig verläuft.

Jin hat zuvor postuliert, daß der Ereignisprozeß stets nach einer Gesetzmäßigkeit verläuft, die nicht immer vorher prognostiziert, aber mit Sicherheit im Nachhinein festgestellt werden kann. Daraus hat er die Gewißheit der Meta-Regelmäßigkeit abgeleitet. In dem Zitat wendet Jin den Gedankengang auf die Gesamtheit des Ereignisprozesses an, so daß sich in der prozessualen Situation erst mit ihrem Abschluß im Höchsten Äußersten das gesamte Muster der Meta-Regelmäßigkeit ergibt. Jins Aussage, nach der beide zu einem werden, ist so zu interpretieren, daß beide inhaltlich identisch miteinander werden. Zum Schluß weist Jin darauf hin, daß die Meta-Regelmäßigkeit selbst in ihrer Reinform nicht so rein wie die logische Formhaftigkeit sein wird. Das bedeutet, daß sich die Meta-Regelmäßigkeit auch im Zustand des Absoluten auf irgendeine Art von Verwirklichung beziehen muß.

2.4.4 *Dao* als Einheit: Das Grenzenlose sowie das Höchste Äußerste zusammen

Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste bleiben für Jin jeweils in der Formhaftigkeit und sind von Potentialität bestimmt (*jushi youneng*). Dies machte er zuvor bereits für den gesamten Verwirklichungsprozeß, alle Veränderungen und Bewegungen sowie die Relationalitäten der universalen Eigenschaften und das Entstehen sowie das Vergehen der partikularen Eigenschaften geltend. Nach Jins intuitiver Ansicht gewährleisten diese niedrigsten Bedingungen der Verwirklichung ein In-sich-Ruhen und eine Soheit (*ruru*).[728] Im Unterschied dazu scheinen jedoch das Grenzenlose und das Höchste Äußerste durch Potentialität auf andere Weise bestimmt. Denn sie enthalten, wie gesehen, keine Veränderungen und Bewegungen.

[727] LD, 114 (4.24).
[728] LD, 215 (8.18).

Sie können deswegen nicht durch die Wesenheit der Potentialität, fortwährend in die Möglichkeiten aus- und einzutreten, die Jin im ersten Kapitel in bezug auf *Dao* angibt, beeinflußt sein.[729] Jin erklärt sich nicht weiter. Vermutlich ergibt sich die Aussage aus der Definition des Grenzenlosen und des Höchsten Äußersten als verwirklichte Möglichkeiten.

Jin bespricht die Begriffe des Grenzenlosen und des Höchsten Äußersten nicht nur als separate Begriffe, sondern auch als „das Grenzenlose und das Höchste Äußerste zusammen“ (*wuji er taiji*), die für ihn ebenfalls in der Formhaftigkeit bleiben und von Potentialität bestimmt sind.[730] Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste zusammen beschreiben die Richtung des Verwirklichungsprozesses. Er betont jedoch, daß er die Richtung nicht als vom Grenzenlosen bis zum Höchsten Äußersten gedeutet haben möchte, da diese Beschreibung auf raum-zeitliche Bedingungen rekurriert, die wie gesehen in der Definition beider Begriffe nicht existieren oder im Hinblick auf das Höchste Äußerste ausschließlich absolut sind. Vielmehr beschreibt er die Richtung als „von der Verwirklichung, die dem Grenzenlosen nahe kommt, zu der Verwirklichung, die dem Höchsten Äußersten nahe kommt“.

Das Grenzenlose ist als die Vorbedingung für die Differenzierungen des Verwirklichungsprozesses anzusehen und das Höchste Äußerste als das absolute Ziel, das für die Dynamik des Verwirklichungsprozesses verantwortlich ist. Zugleich hat Jin beide als notwendige Verwirklichungen eingestuft, d.h., sie sind für den Verwirklichungsprozeß trotz ihrer in der Richtung vorgegebenen Reihenfolge von gleicher Wichtigkeit. Aus dem Grenzenlosen geht zwar die relative Welt hervor, aber aus Jins bisherigen Ausführungen ist zu deuten, daß das Streben, das dem Prozeß und der relativen Welt zugrunde liegt, durch das absolute Ziel des Höchsten Äußersten, in dem die Natur ausgeschöpft und die Rolle ausgefüllt sind, motiviert ist. Den Verwirklichungsprozeß situiert Jin auf der Konjunktion des „und“, welche beide Begriffe miteinander verbindet.[731] Er liegt zwischen der vollkommenen Undifferenziertheit des Grenzenlosen und der absoluten Klarheit des Höchsten Äußersten, die als notwendige Verwirklichungen auf absoluter Ebene im Verwirklichungsprozeß präsent sind.

---

[729] Vgl. LD, 40 (1.26).

[730] Er bedient sich des Ausdrucks „*wuji er taiji*“ aus der chinesischen Tradition, in dem beide mit der Konjunktion „*er*“ verbunden sind, die u.a. als „und“, „zugleich“ sowie „aber“ gedeutet werden können. Es gab um die Deutung der Konjunktion in der Tradition schon Diskussionen, etwa die bekannte Auseinandersetzung zwischen Zhu Xi und Lu Jiuyuan darum, ob es sich nach der Position Zhu Xis um eine Vorbedingung des Grenzenlosen für das Höchste Äußerste handelt oder ob es sich nach Lu Jiuyuan um zwei Namen für eine Sache handelt (Vgl. u.a. Cheng, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris: Éditions du Seuil, 1997, 417/418 und 475/476). Jin bezeichnet “*wuji er taiji*“ lapidar als Redeweise (*chengyu*) und möchte auch nicht auf ihre ursprüngliche Bedeutung eingehen (LD, 217 (8.18)), so daß davon auszugehen ist, daß er sich nicht auf die traditionellen Interpretationen bezieht, sondern sich der traditionellen Redeweise bedient und diese seinen Vorstellungen gemäß auslegt.

[731] LD, 217 (8.18). Der Ausdruck „*wuji er taiji*“ wird dem entsprechend als „das Grenzenlose und das Höchste Äußerste zusammen“ aufgefaßt.

Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste zusammen gehen wie der Verwirklichungsprozeß über den Bereich der Evolution hinaus. Hier erhalten die prozessuale Situation und die Meta-Regelmäßigkeit ihre Vollständigkeit (*quan*), da in ihnen zusammen alle Möglichkeiten verwirklicht werden. Das bedeutet, daß alle besonderen Bewegungen und Veränderungen der prozessualen Situation sowie die Gesamtheit der ihnen zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten verwirklicht sind. Sie enthalten auch die zeitlich niemals verwirklichten Möglichkeiten (*lao bu xianshi de keneng*). Schon deswegen können sie nicht mit dem Verwirklichungsprozeß gleichgesetzt werden. Sie enthalten für Jin nicht nur den Verwirklichungsprozeß, sondern müssen darüber hinaus sich selbst enthalten, um alles verwirklichen zu können.[732]

Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste zusammen bilden in ihrer Vollständigkeit das Universum, das Jin als aus vier Punkten bestehend definiert. Es ist vollständig, da es den raum-zeitlichen Rahmen und das gesamte darin Enthaltene in sich schließt. Jin bezeichnet es deswegen erstens als ein Gesamtes (*zhengti*). Er betont wieder, daß es nicht gemäß dem Operationalismus oder den Astronomen begrenzt ist, da es raum-zeitlich nicht endlich und nicht Teil von etwas anderem ist. Es kann demnach zweitens kein Äußeres haben. Dies erinnert auch an die Formhaftigkeit und *Dao*, bei denen es ebenfalls kein Äußeres gab.[733]

Die Formhaftigkeit hat in bezug auf die Möglichkeiten, die nicht außerhalb der logischen Formhaftigkeit sein können, kein Äußeres. Außerhalb von *Dao* gibt es kein anderes *Dao* des Seienden. Alle Ereignisse und Dinge sind ausschließlich innerhalb von Formhaftigkeit und Potentialität sowie des Grenzenlosen und des Höchsten Äußersten zusammen zu betrachten. Das Universum ist drittens einzig, aber nicht besonders. Vielmehr erfüllt es die Bedingungen der Grenze des Besonderen, die zum einen bei Jin in den oben beschriebenen, raum-zeitlich unendlich kleine Einheiten sein könnte oder das in der Vielfalt der Eigenschaften ein Maximum erreichende Universum. Das Universum bleibt somit viertens konkret (*juti*), d.h., daß es eine Verwirklichung ist, die aus mehreren Möglichkeiten, in diesem Fall allen Möglichkeiten, zusammengesetzt ist, in denen es eine identische Potentialität gibt. Das Individuum ist hingegen erst in der Pluralisierung des Konkreten gegeben, durch die es sich von anderen als Individuum abgrenzen kann. Es ist anders als das Universum relativ und aufeinanderfolgend (*lianxu*).[734]

Jin betrachtet den Verwirklichungsprozeß als sinnvolle Reihenfolge (*you yiyi di chengxu*). Der Sinn liegt darin, daß die Natur ausgeschöpft und die Rolle ausgefüllt ist, so daß im Abbruch der Behinderungen und im Ausschöpfen der Günstigkeiten die Meta-Regelmäßigkeit vollendet (*cheng*) und die prozessuale Situation zurück-

[732] LD, 217 (8.19).
[733] Vgl. LD, 35 (1.15) und 39 (1.22).
[734] LD, 218/219 (8.20).

geführt ist. Die Meta-Regelmäßigkeit ist in diesem Zustand als vollendet, d.h. in sich geschlossen und eindeutig zu interpretieren, da der besondere Ereignisprozeß ebenfalls abgeschlossen ist. Statt von der Evolution (*tianyan*) spricht Jin von der weitergefaßten evolutionären Entwicklung von *Dao* (*Daoyan*). Das zeigt, daß *Lun Dao* letztendlich als eine erweiterte Evolutionstheorie im Zeichen von *Dao* aufzufassen ist. So erhält die Evolutionstheorie eine kosmologische Dimension. Es geht nicht mehr um das Überleben vereinzelter Klassen von Individuen. Vielmehr handelt es sich um ein kosmologisches Gesamtkonzept, das alles Seiende umfaßt und es in allen seinen Qualitäten und Beziehungen untereinander zu berücksichtigen und einzubinden sucht. Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste sind zugleich Ziel, Wert und Richtung.[735] Die Behinderungen und Günstigkeiten werden nach Jin von den Individuen unterschiedlich aufgefaßt - und hier schleicht sich bei Jin wieder ein Bewußtsein in das Streben ein. Er führt das Beispiel der Menschen an, die Schädlinge und Raubtiere als hinderlich für das Erreichen der Meta-Regelmäßigkeit betrachten, während für diese die Menschen als hinderlich betrachtet werden können.[736]

Nach Jins Ansicht werden nicht alle Verwirklichungen, d.h. alle Klassen von Individuen, in der evolutionären Entwicklung von *Dao* bestehen. Er schildert dies am Beispiel des Menschen aus einer eher pessimistischen Sicht, die vielleicht den Umständen der unsicheren Zeit entsprechen, in der er *Lun Dao* verfaßte:

> Im Höchsten Äußersten werden eine gute Zahl von Verwirklichungen ausgeschieden werden, in der Geschichte sind schon einige wilde Tiere unvermeidlich ausgeschieden. Die Frage, die mich selbst sehr interessiert, ist natürlich die des Menschen [...]. Ob die Klasse der Menschen später ausgeschieden wird, wage ich nicht zu behaupten. Ich persönlich bin in bezug auf die Klasse der Menschen eher pessimistisch. Dieses Problem scheint nicht das Problem zu sein, ob die Klasse der Menschen später Fortschritte machen wird oder nicht. Es scheint, daß der Mensch als Mensch zu unrein ist. Die Menschen, die der menschlichen Natur am nächsten kommen, sind heutzutage meist einsame Menschen, im Einzeldasein sind sie eine Tragödie, in der Gesellschaft sind sie überflüssig. In bezug auf den „perfekten Menschen“ oder den „weisen Menschen“ oder den „wahren Menschen“ sind es nicht die Menschen, die wir respektieren, so daß wir nicht wagen, ihnen nahe zu kommen, so daß Lust, Ärger, Trauer und Leid, Liebe und Haß ... usw. und jeder andere Aspekt deswegen verwässern, und wir über den Menschen sprechen, der überhaupt keinen Konnotation (*yiwei*) mehr hat. Das ist vom Menschen als Individuum aus betrachtet. Wenn man es von der Klasse der Menschen aus betrachtet, sind die zu bemängelnden Punkte zu

---

[735] LD, 220 (8.21).

[736] Es ist bemerkenswert, daß Jin das Erreichen der Meta-Regelmäßigkeit, die bisher ein objektives Muster der Entwicklung des Seienden zu sein schien, nun unter dem Einfluß einer Klasse von Individuen betrachtet. Vielleicht zielt Jin auf das Ausschöpfen der Natur und das Ausfüllen der Rollen des Menschen oder der anderen Individuen, die in der Gesamtheit das Erreichen der Meta-Regelmäßigkeit bewirken.

> viele, als daß man sie so einfach aufzählen könnte. Ich fürchte, daß die Klasse der Menschen einmal ausgeschieden wird.[737]

Zunächst fällt auf, daß Jin zwischen einzelnen Individuen und der Klasse der Menschen unterscheidet. Während es im Einzelnen nach Jins Ansicht noch Menschen gibt, die das Menschsein ausfüllen, schneidet der Mensch gewissermaßen im Klassendurchschnitt schlechter ab als andere Klassen von Individuen. Es liegt an der Gesamtheit einer Klasse von Individuen, ob sie im Konkurrenzkampf des Verwirklichungsprozesses bestehen oder wie einige Tierarten und vielleicht bald der Mensch schon frühzeitig aussterben. Der Mensch wird nach Jins Befürchtungen als Klasse untergehen, da er sein Menschsein nicht ausfüllt. Das bedeutet, daß die Natur des Menschen bzw. die universale Eigenschaft des Menschseins absolut festgelegt ist. Sie scheint in dem Höchsten Äußersten zu liegen, das absolutes Ziel allen Strebens ist. Damit die Klasse der Menschen weiter besteht, d.h. die universale Eigenschaft des Menschseins weiter verwirklicht bleibt, muß es Menschen geben, die dem Menschsein entsprechen. Hier zeigt sich noch einmal deutlich die zweifache Stellung, die Jin der universalen Eigenschaft zugedacht hat, als transzendent zu und immanent im Verwirklichungsprozeß.

Der Untergang einer Klasse ist auf zwei Weisen vorstellbar. Nach der Auslegung der Evolutionstheorie ist es der physische Untergang einer der natürlichen Umgebung unangepaßten Klasse, wie etwa einst die Dinosaurier. Jin führt jedoch nicht die in der Evolutionstheorie üblichen Argumente wie etwa Stärke und Anpassungsfähigkeit an, die als Grundlage des Überlebens einer Art gelten.[738] Er legt in dem Zitat vielmehr einen ethischen Untergang nahe. Der Mensch wird demnach untergehen, wenn er in den Gefühlen, in der gesellschaftlichen Interaktion und dem Streben nicht mehr an den „perfekten Menschen“ heranreicht. Es zeigt sich, daß Jin neben der tatsächlichen und aktuell verwirklichten Natur des Menschen auf höherer Ebene einen absoluteren Begriff der Natur des Menschen einführt, der nicht ausschließlich qualitativ, sondern in den Begriffen des „perfekten Menschen“ usw. ethisch motiviert ist.[739] Trotz der negativen Sicht auf die Entwicklung des Menschen betrachtet Jin die Geschichte der Menschheit als fortschrittlich, welche allerdings in

---

[737] LD, 219/220 (8.21).

[738] Es fällt auf, daß von manchen chinesischen Intellektuellen seiner Zeit eine ähnliche Interpretation der Evolutionstheorie vertreten wurde. Danach erfolgt das Überleben aufgrund von geistiger und mithin kultureller Stärke. Anders als bei Jin wurde dies jedoch nicht auf die Klasse der Menschen bezogen, sondern im Rahmen der Diskussion um die Überlegenheit der einzelnen Rassen und Völker politisch motiviert diskutiert (Vgl. hierzu Pusey, James R. *China and Charles Darwin*, Cambridge/ Mass.: Harvard University Press, 1983).

[739] Jins Deutung eines ethischen Untergangs des Menschen bestätigt sich auch in seinen späteren Ausführungen in „Tao, Nature and Man“. Darin beklagt er, daß sich beim Menschen der „heroische Ausblick“ (heroic vista) in den Vordergrund geschoben habe, der u.a. zur Macht, aber auch den Errungenschaften der sozialen Organisation geführt habe. Der „weise Ausblick“ (sagely vista) hingegen, der für alle Bereiche des Lebens gleichermaßen gelte, sei in den Hintergrund geraten (TNM, 743ff.).

der Gesamtheit der evolutionären Entwicklung einen verschwindend geringen Teil einnimmt. Außerdem schließt Jin aus der Entwicklung der Menschheit, daß der Verwirklichungsprozeß eine Folge hat und zudem eine sinnvolle.[740]

Der Schluß ist gemäß Jins Verständnis von *Dao* eine Einheit, was sich in der unendlichen Differenzierung der Verwirklichungen zeigt. Denn für Jin ist alles als *Dao* zu verstehen. Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste zusammen sind *Dao* in seiner Gesamtheit, das auf das *Dao* in seiner Einheit hinweist, das Jin in seiner Einleitung angesprochen hatte. Die Aussage „in der Formhaftigkeit bleibend durch Potentialität bestimmt", die zugleich die Grundlage des relativen Verwirklichungsprozesses ist, zeigt *Dao* in bezug auf seine Differenzierungen. Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste zusammen beschreiben bei Jin alle Verwirklichungen und geben eine Richtung vor. Sie sind als notwendige Verwirklichungen permanent und dem Seienden sinnstiftend zugleich inhärent. Die Formhaftigkeit und Potentialität sind ebenfalls notwendig, jedoch zeigen sie lediglich alle Möglichkeiten der Verwirklichung auf und bestimmen die Verwirklichungen als Prozeß, ohne eine Richtung vorzugeben. In der Gesamtheit von *Dao* entfallen die Wertungen und Unterschiede. Im Hinblick auf die vier höchsten Ziele des Höchsten Äußersten, dem Wahren, dem Guten und dem Schönen sowie der Soheit, gibt es in *Dao* als Einheit keine Unterscheidung mehr in wahr/falsch, gut/böse, schön/häßlich oder spontan/nicht spontan.[741]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in Jins kosmologischem Gesamtkonzept an den äußersten Polen des unendlichen Verwirklichungsprozesses strukturell das Grenzenlose und das Höchste Äußerste liegen. Sie befinden sich außerhalb der Zeit bzw. im Fall des Höchsten Äußersten außerhalb der relativen Zeit. Strukturell vor den notwendig verwirklichten Möglichkeiten des Grenzenlosen und des Höchsten Äußersten sowie dem relativen Verwirklichungsprozeß sind Potentialität und Formhaftigkeit situiert. Letztere sind die Bedingungen jeder Verwirklichung.[742] *Dao* ist bei Jin als übergreifendes Konzept der Harmonie alles Seienden zu verstehen. Als Einheit hebt es die scheinbaren inhaltlichen Widersprüche im Seienden auf, und alles erhält seinen Platz. Als Vielheit ist es jedem einzelnen Individuum inhärent. Als Vielheit und als Einheit bildet *Dao* den Grund, in dem alle Individuen aufgehoben sind.

---

[740] LD, 220 (8.21).
[741] LD, 220/221 (8.22).
[742] Vgl. hierzu Grafik 6 im Anhang.

Schlußwort

Die Frage der Arbeit war zweigeteilt, wie auch Jins Werk *Lun Dao* in zwei Hinsichten zu betrachten war, bezüglich seiner Antwort auf das Humesche Induktionsproblem und mithin einer möglichen begrifflichen Implikation auf die Antwort durch die Wahl der traditionellen Wörter „*li*“ (Meta-Regelmäßigkeit) und „*shi*“ (prozessuale Situation).

In der Frage nach dem Induktionsproblem geht es im westlichen Diskurs im wesentlichen um die Begründung der Induktion als Methode und zugleich um die Rechtfertigung der induktiven Schlüsse. Jin unterscheidet jedoch die Induktion nicht von dem Schluß der Induktion. Auf der Rechtfertigung aufbauend, kreisen die unterschiedlichen Diskussionen im Westen um die Arten der Rechtfertigung, etwa der statistischen oder der pragmatischen. Rechtfertigungen aufgrund von metaphysischen Annahmen, die Jin im weitesten Sinne macht, werden lediglich am Rande erwähnt und verworfen. Eine mögliche metaphysische Annahme, die angeführt wird, ist die der Uniformität der Natur. Jin macht mit dem Mindestmaß an Regelmäßigkeit im Seienden eine ähnliche Annahme, um die Induktion zu etablieren. Solche metaphysischen Prämissen sind jedoch, z.B. für Rescher, redundant, da sie zum einen nicht die Induktion als Methode etablieren können, wenn sie gleichzeitig ihre Voraussetzung sind. Zum anderen zeigen die metaphysischen Annahmen nicht, selbst wenn sie als gegeben angesehen werden können, daß die Induktion als Methode effektiv ist. Sie dienen demnach nicht ihrer Rechtfertigung, da sie a priori eine Garantie für den Erfolg der induktiven Methode geben.[743]

Salmon weist in bezug auf die Annahme von Regelmäßigkeiten auf zwei Arten hin, solche mit und solche ohne Erklärungscharakter. Außerdem besteht für ihn die Gefahr, daß diese metaphysischen Annahmen auf ein mechanistisches Weltbild hinauslaufen.[744] Jin versuchte zwar einen solchen Determinismus zu vermeiden, indem er ein Spannungsverhältnis zwischen Gelegenheit und Vorbestimmung aufbaut. Doch definiert er die Meta-Regelmäßigkeit, die sich in jeder Entwicklung des Seienden als die „passendste“ herausstellt, so universal, daß sie keinen erklärenden Charakter hat. Sie mag zusammengefaßt werden in dem umgangssprachlichen Ausdruck „so wie es kommt, ist es richtig“. Vielmehr scheint es Jin in seiner ontologischen Antwort auf das Induktionsproblem um eine metaphysische (scheinbare) Gewißheit gegangen zu sein, durch die die Individuen sich in den Prozeß des *Dao* eingebunden wissen und durch den sie zugleich mit allen anderen Individuen ver-

---

[743] Rescher, Nicholas. *Induction. An essay on the justification of inductive reasoning*, Oxford: Basil Blackwell, 1980, 154ff.
[744] Salmon, Wesley C. *Scientific explanation and the structure of the world*, Princeton: Princeton University Press, 1984, 121ff.

bunden sind. Diese Vermutung bestätigt Jin später in seiner Selbstkritik zu *Lun Dao*, in der er schreibt, daß er in der damals unruhigen Zeit besonders den jungen Menschen zeigen wollte, daß sie neben der verwirklichten Welt gleichzeitig auch an einem ewigen Universum teilhaben.[745]

Jin Yuelin beginnt in *Lun Dao* mit dem Vorhaben, vom Induktionsproblem ausgehend eine ontologische Basis für das Wissen aufzuzeigen und endet in der Historisierung des gesamten Verwirklichungsprozesses, in dem er alles Seiende in eine 'sinnvolle' Reihenfolge bringt. Das Spannungsverhältnis der beiden Begriffe von Meta-Regelmäßigkeit und prozessualer Situation verliert sich in dem kosmologischen Gesamtkonzept, das Jin in *Lun Dao* besonders in den letzten beiden Kapiteln aufbaut.

Die Frage nach Jins Sprachspiel mit den traditionellen Wörtern, die er für seine Begriffe im Hinblick auf das Induktionsproblem anwendet, ist zwar ein Nebenprodukt der Analyse von *Lun Dao*, doch waren neue Einsichten in das Verhältnis zwischen besonderem Ereignisfluß und der allgemeinen Regelmäßigkeit zu erwarten. Da sich Jin vom traditionellen Hintergrund seiner Begriffe distanziert, ist das, was Jin mit Hilfe der traditionellen Konnotationen der Begriffspaare, darunter auch die prozessuale Situation und die Meta-Regelmäßigkeit, ausdrückt, etwa ein Verhältnis von Dynamik zur Statik, von Besonderem zum Allgemeinen und der Bewegung des Besonderen auf das Allgemeine hin, zu oberflächlich gefaßt, um zu neuen Einsichten zu führen und zur Diskussion etwa einer Prozeßontologie beizutragen.

Für den westlichen Leser bzw. den nicht in der chinesischen Tradition eingehend eingelesenen Leser sind die an die Tradition angelehnten Begriffe nicht mit Beispielen genug ausgeführt, besonders angesichts der Fülle der im letzten Kapitel zum Teil unvermittelt eingeführten Begriffe. Jin weicht traditionellen Anbindungen der Wörter aus, indem er sich häufig zweifelnd im Hinblick auf Ähnlichkeiten zur Tradition äußert oder nur ganz oberflächliche Attribute übernimmt, wie das Allgemeine bei dem Begriff der Natur oder das „Besondere" sowie „Dynamische" an dem Begriff der „Neigung". Bei den Begriffen „Funktion" und „Rolle" erklärt er nicht mehr. Auch von chinesischer Seite bzw. für den in westlicher Philosophie nicht vorgebildeten Leser ist Jins Werk *Lun Dao* nicht ausreichend zugänglich, da Jin westliche Fragestellungen und Begriffe in den Kontext von traditionell chinesischen stellt. Oberflächlich erwecken sie vielleicht Vertrautheit. Jedoch ist ihre Verwendung im westlichen Kontext, in der logischen Konstruktion des Seienden sowie dem evolutionären Hintergrund dem traditionell belesenen Leser sicherlich fremd. So muß dieses Sprachspiel als nicht geglückt angesehen werden, und das in Ansätzen interessante

[745] Jin (1958), 237.

Projekt scheint ohne weitere Klärung der aus der chinesischen Tradition entlehnten Begriffe nicht durchführbar.

Trotzdem hat die vorliegende Darstellung von *Lun Dao* im Hinblick auf das Induktionsproblem gezeigt, daß Jins Werk philosophisch in vielen Punkten zum Nachdenken anregt. *Lun Dao* ist auch in weiteren Teilfragen, die im Rahmen der Arbeit nicht eingehend berücksichtigt werden konnten, eine weitere Untersuchung wert, etwa im Hinblick auf die Differenzen zwischen der aristotelischen Form und Materie und Jins Begriffen von Formhaftigkeit und Potentialität. Besonders auch im Zusammenhang mit dem sehr viel ausführlicheren *Zhishi lun* ergeben sich weitere Fragen nach Jins Nähe zur Russellschen Typentheorie oder dem indirekten Einfluß der Kategorien und Anschauungsformen Kants, dessen philosophischen Gedankengang Jin zwar ablehnt, aber der sich in seiner Aufteilung von arational apriori und rational apriori zu verstecken scheint. Ebenso wäre ein genauerer Blick auf Jins Raum-Zeitverständnis lohnenswert, das der modernen Physik entlehnt zu sein scheint. Außerdem wäre nicht zuletzt von Bedeutung, *Zhishi lun* und *Lun Dao* als Gesamtwerk zu rekonstruieren und das Verhältnis von seiner Erkenntnistheorie und Metaphysik weiter zu beleuchten. Dies soll lediglich andeuten, welche Fülle von Anschlußmöglichkeiten sich für die Beschäftigung mit Jins Werk bieten.

Anhang I

Lun Dao, Kapitel 8, Absatz 8.7:

8.7 In den Veränderungen und Bewegungen der Individuen ist die Meta-Regelmäßigkeit gewiß (*li you guran*) und in der prozessualen Situation gibt es nichts notwendig zu Erreichendes (*shi wu bi zhi*)

Das ist ein von mir persönlich häufig geäußerter Satz, und ich möchte die Möglichkeit dieses Abschnittes ergreifen, um meine Ansichten auszuführen. Ich möchte sie zunächst anhand von Beispielen erklären. Die besten Beispiele sind natürlich Beispiele in bezug auf die Kausalbeziehungen, da die Ungleichheit von Meta-Regelmäßigkeit und prozessualer Situation in der Kausalbeziehung ein in der Geistesgeschichte schon früh entdecktes Problem ist. Zunächst nehmen sie die Kausalbeziehungen an, die in den folgenden drei Fällen ausgedrückt sind (ob sie letztendlich verläßlich sind oder nicht, liegt nicht im Bereich des in diesem Abschnitt Besprochenen); (1) Wenn ein Mensch eine bestimmte Menge von Arsen einnimmt, dann wird er innerhalb einer bestimmten Anzahl von Minuten sterben. (2) Wenn das Gehirn eines Menschen von einer Kugel getroffen wird, dann wird er sofort sterben. (3) Wenn der Arzt eine Möglichkeit findet, das von einem Menschen eingenommene Gift erbrechen zu lassen, kann er [der Mensch] auch nicht sterben. Was in den drei Sätzen ausgedrückt wird, wird hier als Kausalbeziehungen angenommen. Diese Beziehungen sollten keine Ausnahme haben, aber diejenigen, die seither über Kausalbeziehungen sprachen, haben in bezug auf die Tatsachen alle seit alters her das Problem der „Ausnahmen“.

In bezug auf die Ausnahmen in den Tatsachen gibt es vielleicht folgende Umstände; vielleicht nimmt ein bestimmter Jia eine gewisse Menge an Arsen ein, aber innerhalb einiger Sekunden zielt ein bestimmter Yi mit der Pistole auf das Gehirn des Jia und schießt, so daß Jia sofort stirbt. Vielleicht meinen einige, daß dies die vom ersten Satz ausgedrückte „Ausnahme“ der Kausalbeziehung sei. Vielleicht würde der Jia gerettet werden, wenn beim Einnehmen einer Menge von Arsen ein bestimmter Arzt Bing zur Seite stünde und eine Möglichkeit fände, die den Jia dazu brächte, das Arsen zu erbrechen; Vielleicht meinen einige, daß auch dies die vom ersten Satz ausgedrückte „Ausnahme“ der Kausalbeziehung sei. Unter diesen Umständen meinen einige vielleicht, folgendes behaupten zu können: Ein bestimmter Jia nimmt Arsen ein, dann kann er vielleicht an einer Pistolenkugel sterben, oder er wird letztendlich gerettet. Man kann sehen, daß das Einnehmen von Arsen und der

darauffolgende Tod vielleicht keine Kausalbeziehung haben. Oder selbst wenn sie vielleicht eine Kausalbeziehung haben, ist diese Kausalbeziehung keine notwendige oder festgelegte Beziehung, da sie immer „Ausnahmen“ hat. Die meisten Menschen wären nicht bereit, die als Kausalbeziehungen gewußten Beziehungen zu verneinen, weil dadurch fast die gesamte Erkenntnis in bezug auf die Tatsachen verneint würde. Das hat zur Folge, daß die meisten den zweiten Weg gehen. Sie nehmen die Kausalbeziehung als eine Beziehung an, die auf der Ebene der Tatsachen „Ausnahmen“ aufweist.

Ich wollte [damit] zeigen, daß die Kausalbeziehungen keine Ausnahmen haben. Ob ein bestimmtes Ereignis mit einem anderen bestimmten Ereignis eine kausale Beziehung hat, liegt nicht im Bereich dieses Abschnittes. Die in diesem Abschnitt besprochenen Kausalbeziehungen nehmen wir als richtige Kausalbeziehungen an. Richtige Kausalbeziehung haben keine „Ausnahmen“. Das bedeutet, in bezug auf die oben angeführten Beispiele, daß die Kausalbeziehung, die im ersten Satz ausgedrückt ist (vorausgesetzt sie ist richtig), keine Ausnahmen hat, ganz gleich, ob Jia von einer Pistolenkugel getroffen wird und stirbt oder ob er von Bing gerettet wird und lebt. Gemäß der oben aufgezählten Annahmen haben wir drei Arten von Kausalbeziehungen. Unter den von uns angenommenen Umständen wird die erste Kausalbeziehung nicht verwirklicht, die zweite und dritte Kausalbeziehung sind verwirklicht. Daß eine bestimmte Beziehung verwirklicht ist, ist nicht ausreichend, um sie gleich als Kausalbeziehung darzustellen. Daß eine bestimmte Beziehung nicht verwirklicht ist, ist nicht ausreichend, um zu zeigen, daß sie keine Kausalbeziehung oder eine Kausalbeziehung mit Ausnahme ist. Allgemein ausgedrückt, wenn bei einem besonderen Ereignis, z.B. das Sterben oder Leben des Jia, nicht die eine Kausalbeziehung verwirklicht wird, dann wird eine andere Kausalbeziehung verwirklicht sein. Das bedeutet, daß es bei jedem Ereignis immer Meta-Regelmäßigkeit gibt oder daß es der Meta-Regelmäßigkeit folgt. Deswegen heißt es in diesem Abschnitt, daß in den Veränderung und Bewegungen der Individuen die Meta-Regelmäßigkeit gewiß ist.

Doch von einem anderen Aspekt aus betrachtet, wird Jia, der Arsen eingenommen hat, letztendlich sterben? Oder wird er leben? Unzählige Kausalbeziehungen können verwirklicht werden, aber welche Kausalbeziehung wird letztendlich verwirklicht? Das ist nicht leicht zu sagen. Die einfachste Argumentation besagt, daß wir noch nicht über genügend Wissen verfügen. Wenn wir über die gesamte Vergangenheit Wissen hätten, könnten wir auch wissen, welche Kausalbeziehung verwirklicht wird. Diese Annahme ist unmöglich. In bezug auf das Wissen der Vergangenheit, ist es nicht das Wissen der Meta-Regelmäßigkeit. Die Meta-Regelmäßigkeit ist nicht die Vergangenheit. Die „Vergangenheit“ kann lediglich aus einzelnen Ereignissen bestehen bis hin zu ihren Umständen, Hintergründen, ihrer Geschichte; das be-

deutet, daß die „Vergangenheit“ genau das Wissen um die prozessuale Situation ist. Es ist für uns nicht möglich, daß wir über alle prozessualen Situationen der Vergangenheit oder die gesamte prozessuale Situation Wissen haben, da das zeitlich schon Vergangene vielleicht in der Erfahrung noch nicht eingetreten ist.[746] In bezug auf diesen Punkt verweise ich auf den Aufsatz zum Operationalismus.[747]

Es ist unmöglich, Wissen über das gesamte zeitlich schon Vergangene zu haben. Es ist auf der Ebene der Erfahrung nicht machbar, Wissen über die gesamte Vergangenheit zu haben. Selbst wenn es machbar wäre, würde es auch nicht dazu führen, daß wir wüßten, auf welche Weise sich ein besonderes Ereignis letztendlich entwickeln wird. Das heißt auch, daß wir nicht wissen, wie sich ein besonderes Ereignis letztendlich im besonderen entwickeln wird. Überdies ist der Standpunkt dieses Abschnittes, daß selbst wenn wir das gesamte Vergangene wüßten, wir auch nicht voraus schlußfolgern könnten, wie sich ein besonderes Ereignis letztendlich entwickeln wird. Das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften wird hier als ursprünglich nicht festgelegter Prozeß betrachtet. Das gilt nicht nur für die Zukunft, für die Vergangenheit ist es ebenso gültig. Das zeigt auch die Wichtigkeit von Geschichte und den Aufzeichnungen. Wenn wir keine Aufzeichnungen hätten und uns nur auf das Wissen über allgemeine Beziehungen stützten, könnten wir absolut nicht wissen, daß es solch eine Person wie die des Konfuzius gab. Dann könnten wir auch absolut nichts darüber wissen, welche Ereignisse er in einem bestimmten Jahr in einem Monat initiierte. Deswegen heißt es, daß die prozessuale Situation bei den Veränderungen und Bewegungen der Individuen nichts notwendig zu erreichen hat.

Dieses Problem ist ein äußerst altes und auch ein äußerst wichtiges Problem. Wenn Hume von Kausalbeziehungen spricht, dann bewegt er sich so sehr im Kreise, auch da er auf das Problem des nicht notwendigen Erreichens in der prozessualen Situation getroffen ist. Er erkennt das nicht notwendige Erreichen in der prozessualen Situation nicht an und meint sodann, daß die Meta-Regelmäßigkeit auch ungewiß sei. Diejenigen, die in den letzten Jahren Naturwissenschaften studiert haben oder in die Naturwissenschaften grenzenlose Hoffnungen setzten, glauben wiederum, da die Meta-Regelmäßigkeit gewiß ist, daß die prozessuale Situation des-

---

[746][746] Jin verwendet den Begriff der prozessualen Situation erstmals auch im Plural. Singular und Plural wären folgendermaßen zu interpretieren: als die im Prozeß befindliche Situation als über den gesamten Ereignisprozeß erstrecken kann, aber auch jeweils einzelne Situationen, die immer von einer Situation schon in die nächste reichen, im Gegensatz zu den in sich abgeschlossenen Ereignissen.

[747] In dem Aufsatz kritisiert Jin, ausgehend von Bridgmans Ausspruch in *The logic of modern physics*, in dem es heißt, daß die Begriffe gleich ihrem korrespondierenden Set von Operationen sind (im Original: „the concept is synonymous with the corresponding set of operations“. In: Bridgman, Percy Williams. *The logic of modern physics*, New York: The Macmillan Company, 1949). Jin kritisiert, daß es lediglich eine Art von Operation gibt. Er verweist in diesem Zusammenhang auch auf den Unterschied zwischen dem Wissen über den Begriff und die Natur, das er dem Begriff und Natur selbst gegenüberstellt (Jin Yuelin (1936). „Lun shoushu lun“, in JYLWJ, Vol. 2, 25-40).

wegen auch ein notwendiges Erreichen hätte (*shi you bi zhi*). Ein Teil der Schwierigkeiten der Induktionsmethode liegt genau in der Schwierigkeit, daß es in der prozessualen Situation nichts notwendig zu Erreichendes gibt. Die Meta-Regelmäßigkeit und die prozessuale Situation dürfen nicht zu einem vermengt werden. Was üblicherweise als „das notwendige Erreichen der prozessualen Situation“ bezeichnet wird, ist tatsächlich die Gewißheit der Meta-Regelmäßigkeit und nicht das notwendige Erreichen der prozessualen Situation. Wenn wir die normalerweise angeführten Beispiele einmal überprüfen und analysieren, dann können wir daraus ganz leicht ersehen, daß das, was als das notwendige Erreichen der prozessualen Situation bezeichnet wird, tatsächlich die Gewißheit der Meta-Regelmäßigkeit ist. Wenn wir wirklich über die prozessuale Situation sprechen, können wir daraus ganz leicht ersehen, daß es bei bei ihr nichts notwendig zu Erreichendes gibt.

Anhang II

Übersetzung der Kapitelüberschriften und Resumée der Kapitel von *Lun Dao*

Jin konstruiert sein Werk *Lun Dao* nach Sätzen, die als Überschrift der Kapitel fungieren. Obwohl es sich bei den Überschriften um vollständige Sätze handelt, die auch als Thesen betrachtet werden können, ist nicht ganz klar, aus welchen Gründen er die Interpunktion wegläßt.[748] Die Überschriften in *Lun Dao* haben einen eigentümlichen Zwischenstatus zwischen bloßen Überschriften und eigenständigen philosophischen Theoremen. Im folgenden werden die Sätze nach Kapiteln geordnet übersetzt. Anschließend an jedes Kapitel wird lediglich anhand der Sätze die Struktur des Kapitels aufgezeigt sowie eine erste Analyse des möglichen Inhalts gegeben, die jedoch noch nicht der endgültigen Analyse des Hauptteils der vorliegenden Arbeit entsprechen muß.

Lun Dao Kapitel 1: *Dao*, Formhaftigkeit - Potentialität

1.1 *Dao* ist Formhaftigkeit - Potentialität (*shi^{b}-neng*)

1.2 *Dao* umfaßt das „Seiende“ (*Dao you „you“*), Formhaftigkeit, Potentialität[749]

1.3 Es gibt Potentialität

1.4 Es gibt Möglichkeiten (*keneng*)

1.5 Es gibt Formhaftigkeit, und Formhaftigkeit ist die Möglichkeit, die disjunktiv alles einschließt

1.6 *Dao* umfaßt kein „Nicht-Seiendes“ (*Dao wu „wu“*)

1.7 Es gibt keine Formhaftigkeit ohne Potentialität, es gibt keine Potentialität ohne Formhaftigkeit

1.8 Die Potentialität entsteht nicht und vergeht nicht, ist nicht neu und nicht alt, nimmt nicht zu und nicht ab

1.9 Die Formhaftigkeit entsteht nicht und vergeht nicht, ist nicht neu und nicht alt, nimmt nicht zu und nicht ab

1.10 Weder bei der Formhaftigkeit noch bei der Potentialität kann die Rede von Existenz sein (*cunzai*)

---

[748] Im späteren *Zhishi lun* fügt er hingegen eine Interpunktion in die Überschriften ein.

[749] Wörtlich müßte es hier heißen: namentlich Potentialität namentlich Formhaftigkeit (*yue neng yue shi^{b}*). Jin beabsichtigte, sie im Gegensatz zum Satz 1.2 als einzelne Elemente getrennt voneinander aufzuzählen. Die Trennung wurde in der Übersetzung durch das Komma impliziert.

1.11 Weder bei der Formhaftigkeit noch bei der Potentialität gibt es einen Anfang und ein Ende

1.12 Bei der Formhaftigkeit und der Potentialität kann nicht die Rede davon sein, welches zuerst und welches danach ist

1.13 Von der Formhaftigkeit gibt es keine zwei (*wu er*)

1.14 Die Potentialität ist nicht singulär (*bu yi*)

1.15 Bei der Formhaftigkeit gibt es kein Innen und kein Außen

1.16 Potentialität tritt aus und tritt ein

1.17 Die Formhaftigkeit ist konstant in Ruhe, die Potentialität ist konstant in Bewegung

1.18 Die Formhaftigkeit ist hart und die Potentialität weich, Formhaftigkeit ist *Yang* und Potentialität *Yin*, Formhaftigkeit ist klar und Potentialität obskur

1.19 *Dao* ist nicht Formhaftigkeit

1.20 *Dao* ist nicht Potentialität

1.21 *Dao* entsteht nicht und vergeht nicht, ist nicht neu und nicht alt, nimmt nicht zu und nicht ab, hat weder Anfang noch Ende, es kann nicht die Rede von Existenz sein

1.22 Von *Dao* gibt es keine zwei, es gibt auch kein Innen oder Außen

1.23 *Dao* bewegt sich nicht und ist nicht in Ruhe, ist nicht hart und nicht weich, ist nicht *Yang* und nicht *Yin*, ist nicht klar und nicht obskur

1.24 *Dao* tritt nicht aus und nicht ein

1.25 Tritt Potentialität aus, ist es *Dao*, tritt sie ein, ist es *Dao*

1.26 In der Formhaftigkeit zu bleiben und durch Potentialität bestimmt zu sein, ist ausnahmslos *Dao*

Struktur und Inhalt

Das erste Kapitel beginnt mit den notwendigen Grundlagen des Seienden und der Erfahrung. Es läßt sich in vier Abschnitte unterteilen: 1) Seiendes (*you*) (1.1-1.5), 2) Seiendes in der Negation definiert (1.6-1.12), 3) Gegenüberstellung der Bedingungen von Formhaftigkeit und Potentialität (1.13-1.18), 4) Bedingungen von *Dao* (1.19-1.26).

In der ersten Aussage gibt Jin die Elemente des Begriffs *Dao* an, der der Oberbegriff des Werkes ist. Formhaftigkeit und Potentialität sind jedoch nicht nur die Elemente von *Dao*, sie sind auch Grundlagen des Seienden. Das Seiende besteht innerhalb von *Dao*, das gewissermaßen den Rahmen bietet (1.2). Jin definiert *Dao* in beiden Aussagen durch seine Elemente von Potentialität und Formhaftigkeit.

Doch scheint es ihm in der ersten Aussage um die Synthese beider zu gehen, gekennzeichnet durch den Bindestrich zwischen beiden. Im zweiten Satz betrachtet er *Dao* vom analytischen Standpunkt, indem er Potentialität und Formhaftigkeit voneinander trennt. Es scheint, als sei erst anhand des Seienden, an dem Jin Potentialität und Formhaftigkeit separat zeigt, eine Untersuchung von *Dao* möglich, da er Satz 1.1 direkt an 1.2 anschließt, ohne ihm den üblichen Absatz der Erklärung hinzuzufügen. In den folgenden Aussagen führt Jin einzeln Potentialität (1.3), die Möglichkeit (1.4) und die Formhaftigkeit (1.5) als Bestimmungen des Seienden auf. Jin fügt zur Formhaftigkeit zusätzlich hinzu, daß sie alle Möglichkeiten beinhaltet. Das bedeutet, daß alle Möglichkeiten des Seienden eine Formhaftigkeit haben müssen.

Mit der nächsten Aussage leitet Jin die Beschreibung der Bedingungen des Seienden ein, die er in der Negation ausdrückt. Der Abschnitt steht in Opposition zu dem vorhergehenden Absatz, der die Bedingungen positiv bestimmt. Die Begriffe „*you*“ und „*wu*“, mit denen er die Opposition von Seiendem und Nicht-Seiendem ausdrückt und die bei Jin hier, wie zu sehen sein wird, anders als im achten Kapitel im Sinne des logisch Möglichen und Unmöglichen zu verstehen sind, entlehnt er der chinesischen Tradition. Er formuliert in der Aussage 1.6, nach der *Dao* kein „Nicht-Seiendes“ umfaßt, in doppelter Negation, daß es in *Dao* nichts gibt, das vom Standpunkt des Seienden unmöglich ist. Jin zeigt damit, daß sich der Begriff *Dao* ausschließlich auf das Seiende von *Dao* bezieht. *Dao* enthält lediglich (bestimmtes) Seiendes, so daß es weder die Potentialität unabhängig von der Formhaftigkeit noch die Formhaftigkeit unabhängig von der Potentialität geben kann. Das bedeutet, daß beide Zustände das Seiende unmöglich machen würden oder, positiv formuliert, daß Jin hier die Aussage 1.1 bestätigt, nach der Potentialität und Formhaftigkeit die notwendigen Bedingungen des Seienden überhaupt sind. Darüber hinaus zeigt er, daß beide strukturell gleichzeitig sein müssen (1.7). Er beschreibt Potentialität und Formhaftigkeit als Konstanten des Seienden, die anders als das vergängliche Seiende selbst weder vergehen noch entstehen, sich weder erneuern noch altern und auch nicht quantitativ zu betrachten sind (1.8/1.9). Daraus folgert Jin, daß sie nicht Teil des Seienden und der besonderen Existenz sind (1.10). Formhaftigkeit und Potentialität haben anders als die besonderen Individuen keinen zeitlich zu verstehenden Anfang und kein zeitliches Ende, d.h., sie sind im Seienden immer präsent. Gleichzeitig bestätigt Jin damit, daß das Seiende an sich zeitlich unendlich ist (1.11). Die folgende Aussage, nach der Formhaftigkeit und Potentialität niemals separat voneinander bestehen, kann abgeleitet von 1.11 als zeitliche Gleichzeitigkeit beider aufgefaßt werden (1.12).

Im nächsten Abschnitt bestimmt Jin die Bedingungen von Formhaftigkeit und Potentialität in Opposition zueinander näher. Die Aussage, nach der die Formhaftigkeit einzigartig ist, deutet darauf hin, daß der Begriff von Jin im höchsten Maße all-

gemein gehalten sein muß und lediglich eine minimale Formhaftigkeit in bezug auf das Seiende vorgibt, da sie alle Möglichkeiten des Seienden enthält (1.13). Im Gegensatz dazu faßt Jin Potentialität nicht singulär auf (1.14). Sie scheint bei Jin für die Vielfältigkeit im Seienden verantwortlich zu sein. Seine Aussage 1.15, nach der es in bezug auf die Formhaftigkeit keinen inneren oder äußeren Bereich gibt, besagt gleichzeitig, daß auch die Potentialität innerhalb der Formhaftigkeit ist und ausschließlich innerhalb einer bestimmten Form aufgehen kann.

Jin beschreibt Potentialität als dynamisch, da sie aus- und eintritt. Sie kann nach der vorhergehenden Aussage nicht aus der bzw. in die Formhaftigkeit treten. Demnach tritt Potentialität bei Jin als dritter Faktor des Seienden und Teil der Formhaftigkeit in die Möglichkeiten ein bzw. aus. Sie erhebt die Möglichkeiten in den Status der Wirklichkeit und kann sie auch wieder dieses Status entheben (1.16). Jin scheint mit der Aktivität von Potentialität die Veränderung und eine Zeitlichkeit der Wirklichkeit zu garantieren. Auch ist das Seiende bei Jin als prozeßhaft beschrieben. Im Gegensatz zur Potentialität, die konstant in Bewegung ist, ist die Formhaftigkeit nicht dynamisch (1.17). Das bedeutet, daß es im Seienden Bewegung und Veränderung gibt, diese sich aber immer innerhalb einer bestimmten Form vollziehen.

In der Aussage 1.18 zählt Jin die in Opposition stehenden Attribute von Formhaftigkeit und Potentialität auf. Danach ist Potentialität das „weiche“ Formbare, das zugleich scheinbar aufgrund der mangelnden Form gedanklich unfaßbar bleibt. Die Formhaftigkeit beschreibt Jin als hart und somit unflexibel, so daß sie klar und eindeutig bleibt. In dem Abschnitt weist Jin schon auf die zwei opponierenden Faktoren im Seienden hin, aus denen sich das Induktionsproblem ergibt. Es besteht aus den Grundlagen des Seienden, der Potentialität, die den ständigen Prozeß des Seienden und seine Vielfalt bedeutet, und der Formhaftigkeit, die statisch und allgemein ist.

Im letzten Abschnitt stellt Jin die Bedingungen von *Dao* dar, in dem er zunächst feststellt, daß es weder mit der Formhaftigkeit (1.19) noch mit der Potentialität (1.20) gleichzusetzen ist. Es scheint bei Jin vielmehr aus der Verbindung von beiden zu bestehen, wie die Aussage 1.1 belegt. Er wiederholt in der Aussage 1.21 die negativ formulierten Bedingungen von Potentialität und Formhaftigkeit, die auch für *Dao* gelten. Demnach gibt es in *Dao* Seiendes, aber es ist nicht den Bedingungen des besonderen Seienden, des besonderen Individuums, unterworfen. Ähnlich wie die Formhaftigkeit beschreibt Jin *Dao* als einzig und stellt fest, daß es außerhalb von *Dao* keinen weiteren Bereich gibt (1.22). Da die Formhaftigkeit keinen äußeren Bereich hat, muß *Dao* bei ihm auf einer anderen Ebene situiert sein. *Dao* scheint bei Jin anders als die Formhaftigkeit die Gesamtheit und nicht einen Aspekt des Seienden darzustellen, so daß die Aussage als „außerhalb von *Dao* gibt es kein Seiendes“ zu deuten ist. Auch hat *Dao* für ihn keines der Attribute von Formhaftigkeit und

Potentialität, mit denen er sie positiv definiert, sondern er beschreibt *Dao* jenseits der Bestimmungen. Da Jin keine alternativen Attribute für *Dao* selbst anführt, scheint es, als lasse sich *Dao* bei ihm lediglich negativ umschreiben (1.23). Die Aussage, nach der *Dao* in nichts aus- oder eintritt, folgt daraus, daß es kein außen hat und es nicht dynamisch ist (1.24). Doch bezeichnet Jin die Aktivität von Potentialität als Teil von *Dao* (1.25). *Dao* ist demnach jeder Bewegung bzw. dem Gesamtprozeß des Seienden inhärent. Außerdem gibt *Dao* vor, daß das Seiende immer formhaft bleibt und durch die Potentialität bestimmt wird, d. h. durch ihre Aktivität bestimmt. Das Seiende scheint zum einen klar in seiner Form und in der Bewegung und Veränderung von Potentialität unbestimmt zu sein. Die beiden letzten Aussagen deuten darauf hin, daß *Dao* bei Jin mehr als die Summe seiner Elemente, Potentialität und Formhaftigkeit, ist. Es ist der Rahmen für das Seiende und gleichzeitig in jeder einzelnen Bewegung inhärent.

Lun Dao Kapitel 2: Die Verwirklichung der Möglichkeit

2.1 Die Verwirklichung der Möglichkeit bedeutet, daß die Möglichkeit Potentialität enthält

2.2 Es gibt Möglichkeiten, die verwirklicht werden müssen

2.3 Die Verwirklichung ist eine verwirklichte Möglichkeit

2.4 Es gibt keine Möglichkeit, die nicht verwirklicht werden kann

2.5 Es gibt immer verwirklichte Möglichkeiten

2.6 Es gibt niemals verwirklichte Möglichkeiten

2.7 Die noch nicht verwirklichten Möglichkeiten sind Möglichkeiten

2.8 Außer der Formhaftigkeit gibt es verwirklichte Möglichkeiten

2.9 Es gibt noch nicht verwirklichte Möglichkeiten

2.10 Alle verwirklichten Möglichkeiten sind nicht alle immer verwirklicht

2.11 Alle noch nicht verwirklichten Möglichkeiten sind nicht alle niemals verwirklicht

2.12 Es gibt kontingent verwirklichte Möglichkeiten

2.13 Die Veränderung ist eine verwirklichte Möglichkeit

2.14 Die Nicht-Veränderung ist eine verwirklichte Möglichkeit

2.15 Die Verwirklichung der verwirklichten Möglichkeit ist nicht vor der Verwirklichung der noch nicht verwirklichten Möglichkeit**,** so daß die Verwirklichung der noch nicht verwirklichten Möglichkeit nicht nach der Verwirklichung der verwirklichten Möglichkeit ist

2.16 Bei der kontingenten Verwirklichung der Möglichkeiten gibt es ein Nacheinander

2.17 Das Nacheinander ist eine verwirklichte Möglichkeit

2.18 Die Verwirklichung der nicht immer verwirklichten Möglichkeiten hat entweder einen Anfang oder ein Ende

2.19 Anfang und Ende sind beides verwirklichte Möglichkeiten

2.20 Beim Anfang und Ende der Verwirklichung von Möglichkeiten gibt es ein Nacheinander

2.21 Im Nacheinander von Anfang und Ende in der Verwirklichung von Möglichkeiten[750] gibt es Regelmäßigkeit

2.22 Die Zeit ist eine verwirklichte Möglichkeit

2.23 Die gleichzeitige Verwirklichung ist eine verwirklichte Möglichkeit

2.24 Bei der Verwirklichung einer Möglichkeit gibt es gleichzeitig eine Möglichkeit, die leer wird

2.25 Bei der Verwirklichung einer Möglichkeit gibt es strukturell gleichzeitig (*jundeng*) verwirklichte Möglichkeiten

2.26 Bei der Verwirklichung einer Möglichkeit gibt es strukturell gleichzeitig (*jundeng*) noch nicht verwirklichte Möglichkeiten

2.27 Die immer verwirklichten Möglichkeiten enthalten die nicht immer verwirklichten Möglichkeiten, die nicht immer verwirklichten Möglichkeiten und dann verwirklichten Möglichkeiten sind in den ständig verwirklichten Möglichkeiten enthalten

2.28 Wenn die erste verwirklichte Möglichkeit die zweite verwirklichte Möglichkeit enthält und die zweite verwirklichte Möglichkeit in der ersten verwirklichten Möglichkeit enthalten ist, dann ist die erste verwirklichte Möglichkeit größer als die zweite verwirklichte Möglichkeit, und die zweite verwirklichte Möglichkeit kleiner als die erste verwirklichte Möglichkeit; so daß Groß und Klein verwirklichte Möglichkeiten sind

2.29 Wenn zwei verwirklichte Möglichkeiten sich gegenseitig enthalten, dann sind sie äquivalent (*xiangdeng*), so daß eine verwirklichte Möglichkeit ist

2.30 Die Welt des Soseins ist eine ständig verwirklichte „Verwirklichung“

Struktur und Inhalt

Im zweiten Kapitel behandelt Jin die Verwirklichung der Möglichkeiten auf allgemeine Weise. Er stellt die grundlegenden Modi in der Verwirklichung von Mög-

[750] Im Original liegt offensichtlich ein Druckfehler vor. Es sind nicht die möglichen Verwirklichungen (*keneng de xianshi*), sondern die Verwirklichung der Möglichkeiten (*keneng di xianshi*), die Thema ist, wie im Verlauf des Absatzes deutlich wird. In der Erstversion des Kapitels in *Zhexue pinglun* bestätigt sich diese Vermutung ebenfalls in dem Satz 2.18, der dem Satz 2.21 entspricht (Jin (1936b), 11).

lichkeiten vor. Weiterhin geht es ihm um die Bedingungen der Verwirklichung und um die logische Beziehung der Möglichkeiten zueinander. Die Struktur des zweiten Kapitels ist weniger eindeutig als die der restlichen Kapitel von *Lun Dao*. Es scheint aus mehreren kleineren Abschnitten zu bestehen. Jin bewegt sich hier, von den grundlegenden Bedingungen der Möglichkeiten und deren Verwirklichung ausgehend, zu den zeitlichen und logischen Bedingungen in der Welt des Soseins.

Die ersten vier Aussagen sind der Definition sowie der Beziehung von Möglichkeit und Verwirklichung gewidmet. Jin erklärt die Verwirklichung der Möglichkeit als ein Enthalten von Potentialität (2.1). Als erste von vier Modi der Verwirklichung nennt Jin die notwendig verwirklichten Möglichkeiten (2.2), die als a priori-Bedingung der Verwirklichung am Anfang des Kapitels stehen. Neben den Arten der Verwirklichung zählt Jin auch unterschiedliche verwirklichte Möglichkeiten gesondert auf. Als erste ist die Verwirklichung eine verwirklichte Möglichkeit (2.3). Die verwirklichten Möglichkeiten scheinen die Bedingungen des Verwirklichungsprozesses darzustellen, da Jin sie besonders hervorhebt, denn für ihn kann jede Möglichkeit verwirklicht werden, wie es im Satz 2.4 heißt.

Im folgenden zählt Jin zwei weitere Modi in der Verwirklichung von Möglichkeiten auf, die in Opposition zueinander stehen: die immer verwirklichten Möglichkeiten (2.5) und die niemals verwirklichten Möglichkeiten (2.6). Weiterhin gibt es die noch nicht verwirklichten Möglichkeiten, die nicht unter die vorher genannten zwei Modi von Verwirklichungen fallen (2.7). Doch handelt es sich bei diesen nicht um einen Modus der Verwirklichung. Vielmehr will Jin andeuten, daß sie vom Standpunkt der Möglichkeit ebenfalls als Möglichkeiten einzustufen sind, indem er nicht wie im Satz 2.3 von einer Möglichkeit spricht, sondern unbestimmt die Möglichkeit an sich meint. Für die Verwirklichung der Möglichkeiten scheint nicht der Zeitpunkt ihrer Verwirklichung ausschlaggebend zu sein, wie auch die niemals verwirklichten Möglichkeiten zeigen. Hier muß ein zusätzliches Kriterium vorliegen. Mit der Formhaftigkeit meint Jin eine bestimmte Art in der Verwirklichung, unter die noch weitere Verwirklichungen fallen (2.8). Denn zuvor hatte er bereits von anderen verwirklichten Möglichkeiten gesprochen.

Die folgenden drei Sätze stehen in einem engen Bezug zueinander. Neben den verwirklichten Möglichkeiten führt er auch die noch nicht verwirklichten Möglichkeiten an (2.9). Mit diesem Satz beschreibt er streng genommen keinen grundlegenden Modus der Verwirklichung, da sich die noch nicht verwirklichten Möglichkeiten aus dem vierten Modus der Verwirklichung von Möglichkeiten ergeben, die er im Satz 2.12 aufzählt. Aus dem Satz 2.9 folgt, daß nicht alle Möglichkeiten immer verwirklicht sind (2.10). Auch bleiben die noch nicht verwirklichten Möglichkeiten bei Jin alle niemals verwirklicht. Daraus kann geschlossen werden, daß es bei ihm einen Prozeß in der Verwirklichung der einzelnen Möglichkeiten gibt, die in der Verwirklichung

einander abwechseln. Diesen Modus der Verwirklichung bezeichnet Jin als die „in Rotation verwirklichten Möglichkeiten“, die er auf Englisch mit „contingent possibilities“ übersetzt[751] (2.12). Aus den kontingenten verwirklichten Möglichkeiten, die für den Prozeß verantwortlich sind, leitet er die Veränderung (2.13) und die Konstanz (2.14) als grundlegende Bedingungen des Seienden im Prozeß ab. Die kontingente Verwirklichung der Möglichkeiten ist nicht nur Ausdruck der Veränderung, sondern impliziert gleichzeitig, daß die Möglichkeiten nicht verwirklicht sein müssen, bevor sie verwirklicht werden (2.15/2.16). Daraus ergibt sich, daß das Nacheinander für Jin als verwirklichte Möglichkeit ebenfalls eine Bedingung des Seienden ist (2.17).

Sein Satz 2.18, der besagt, daß die nicht immer verwirklichten Möglichkeiten entweder einen Anfang oder ein Ende haben, ist in bezug auf einen festgelegten Zeitpunkt zu verstehen. Vorstellbar wären Möglichkeiten, die in der Vergangenheit ohne feststellbaren Anfang ihr Ende hatten und deswegen nicht mehr verwirklicht sind oder solche, die erst in der Zukunft verwirklicht werden, so daß sie noch kein Ende haben können. Aus dem Nacheinander der verwirklichten Möglichkeiten scheint Jin die nächste Bedingung des Seienden, nach der der Anfang und das Ende ebenfalls verwirklichte Möglichkeiten sind, zu schließen (2.19). Auch Anfang und Ende in der Verwirklichung von Möglichkeiten sind im Nacheinander angeordnet. Hatte Jin in 2.16 noch vom Nacheinander der Möglichkeiten gesprochen, so zerlegt er hier die einzelnen Möglichkeiten weiter in ihren Anfang und ihr Ende, die ebenfalls aufeinander folgen (2.20). Aus dem einzelnen Nacheinander von Anfang und Ende scheint Jin im nächsten Schritt eine Regelmäßigkeit in der Verwirklichung der Möglichkeiten zu konstruieren (2.21). Der folgende Satz deutet darauf hin, daß es sich bei dieser Regelmäßigkeit noch um keine inhaltliche Regelmäßigkeit, sonderm um eine zeitliche Regelmäßigkeit handelt. Hier bezeichnet Jin die Zeit als verwirklichte Möglichkeit (2.22). Ebenso ist die Gleichzeitigkeit eine Bedingung des Seienden (2.23). Die Gleichzeitigkeit erklärt Jin in Satz 2.24, nach dem die Verwirklichung von Möglichkeiten, d.h. der Beginn von Möglichkeiten, gleichzeitig ein Ende von anderen Möglichkeiten bedeutet, die „leer“ werden.

Von der Bedingung der Gleichzeitigkeit ausgehend, definiert Jin in den Sätzen 2.25 bis 2.28 die logischen Beziehungen von Möglichkeiten, die parallel auftreten. So gibt es die strukturell gleichzeitig verwirklichten Möglichkeiten (2.25), deren Gleichzeitigkeit nicht zeitlich, sondern logisch abgeleitet zu sein scheint (2.26). Im Satz 2.27 schildert er ein Implikationsverhältnis, nach dem die ständig verwirklichten Möglichkeiten die nicht immer verwirklichten, d.h. die kontingenten, Möglichkeiten enthalten. Das bedeutet, daß bei jeder Verwirklichung die ständig verwirklichten Möglichkeiten immer implizit mit gegeben sind. Dieses Verhältnis der Implikation

[751] Jin verwendet im TNM hier den Ausdruck der „contingent possibilities“ (TNM, 641).

drückt Jin weiterhin in Größenverhältnissen von „groß“ und „klein“ bzw. „größer als“ und „kleiner als“ aus, die auf einseitigen Enthaltungsverhältnissen zu beruhen scheinen. Sie beziehen sich auf die Verwirklichung von Möglichkeiten – denkbar wäre etwa die Welt des Soseins, die eine besonders weitreichende Möglichkeit darstellt -, so daß Jin sie als verwirklichte Möglichkeiten bezeichnet (2.28). Weiterhin definiert er die sich gegenseitig enthaltenden verwirklichten Möglichkeiten als äquivalente Möglichkeiten, so daß auch die Äquivalenz eine verwirklichte Möglichkeit im Verwirklichungsprozeß ist (2.29). Jin hat das Kapitel mit der formalen Definition von Verwirklichung begonnen und beschließt es mit ihrer inhaltlichen Definition. Die Welt des Soseins scheint als eine ständig verwirklichte Möglichkeit gleichbedeutend mit der verwirklichten Möglichkeit der Verwirklichung zu sein, die als Meta-Verwirklichung alle Verwirklichungen enthält (2.30).

Lun Dao Kapitel 3: Die Individualisierung der Verwirklichung

3.1 Die Verwirklichung treten zusammen nicht in Konflikt zueinander auf

3.2 Die Verwirklichung treten zusammen nicht verschwendend auf

3.3 Die Konkretisierung der Verwirklichung besteht aus einer Mehrzahl von Möglichkeiten, die eine identische Potentialität enthalten

3.4 Die Konkretisierung der Verwirklichung führt deswegen dazu, daß die Verwirklichungen nicht zusammen im Konflikt zueinander auftreten

3.5 Das Konkretum ist eine verwirklichte Möglichkeit

3.6 Die Individualisierung der Verwirklichung ist die Zerlegung, Pluralisierung des Konkretums

3.7 Die Individualisierung der Verwirklichung führt deswegen dazu, daß die Verwirklichungen zusammen nicht verschwendend auftreten

3.8 Das Individuum ist eine verwirklichte Möglichkeit

3.9 Die universale Eigenschaft ist eine individualisierte Möglichkeit, die partikulare Eigenschaft ist die individualisierte Möglichkeit eines jeden Individuums

3.10 Die universalen Eigenschaften, nach denen die Individuen separiert erscheinen, sind die verwirklichten Qualitäten

3.11 Die universalen Eigenschaften, nach denen mehr als ein Individuum verbunden erscheint, sind die verwirklichten Beziehungen

3.12 Die Geschichte eines jeden Individuums ist möglich in den kontingenten Verwirklichungen und in den fortgesetzten Verwirklichungen desselben Individuums

3.13 Die Welt des Soseins enthält kein Individuum, das sich nicht verändert

3.14 Die zeitlichen Beziehungen eines jeden Individuums sind alle universale Eigenschaften

3.15 Wenn zu einer Zeit t die „Potentialität“ des ersten Individuums die „Potentialität“ des zweiten Individuums ist, aber ein Teil der „Potentialität“ des zweiten Individuums nicht die „Potentialität“ des ersten Individuums ist, dann ist das erste Individuum im zweiten Individuum enthalten, so daß das zweite Individuum das erste Individuum enthält

3.16 Wenn das erste Individuum das zweite Individuum enthalten kann, dann ist das Fassungsvermögen (*rongliang*) des ersten Individuums größer als das des zweiten Individuums

3.17 Zu jeder Zeit ist das Fassungsvermögen der Welt des Soseins gleichbedeutend mit dem Raum jener Zeit

3.18 Zu jeder endlichen Zeit ist kein Individuum so klein, daß es kein Innen mehr haben könnte, [ist keines] so groß, daß es kein Außen mehr haben könnte

3.19 Die räumlichen Beziehungen eines jeden Individuums sind alle universale Eigenschaften

3.20 Die flächigen Beziehungen eines jeden Individuums sind alle universale Eigenschaften

3.21 Bei der Größe des Fassungsvermögens und der Fläche gibt es eine Regelmäßigkeit

3.22 Das Ausschöpfen der Natur der Individuen einer verwirklichten Möglichkeit besteht darin, daß jene Individuen das *Dao* jener verwirklichten Möglichkeit erreichen

3.23 Alle einzelnen Individuen beeinflussen sich gegenseitig, von der Qualität aus gesprochen, steht ein Individuum unter dem Einfluß eines Teils der Individuen, von der Beziehung aus gesprochen, steht ein Individuum unter dem Einfluß von jedem Individuum

3.24 Jedes Individuum spiegelt die gesamte Welt des Soseins wider

3.25 Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften sind in der Welt der Individuen verborgen

Struktur und Inhalt

Im dritten Kapitel begibt sich Jin von der Ebene der einfachen Verwirklichungen auf die der Individuen. Er beschreibt die Bedingungen der Individualisierung der Möglichkeiten. Im ersten Teil (3.1-3.8) beschäftigt er sich mit den zwei Prinzipien der

Verwirklichung, die im engen Zusammenhang mit der Konkretisierung und Individualisierung der Möglichkeiten stehen. Im weiteren ist das Kapitel nicht ganz eindeutig strukturiert und ist wie das zweite in kleinere Abschnitte zu fassen, die wie folgt lauten: die universalen Eigenschaften (3.9-3.11), die Veränderung (3.12-3.14), das Fassungsvermögen und die Zeit (3.15-3.17), das Fassungsvermögen und der Raum (3.18-3.21), das Individuum im Verhältnis zum Einzelnen und zur Gesamtheit (3.22-3.25).

In den ersten beiden Sätzen nennt Jin zwei Prinzipien beim gemeinsamen Auftreten mehrerer Verwirklichungen. Das erste Prinzip bestimmt, daß die Verwirklichungen nicht in Konflikt zueinander auftreten dürfen (3.1). Vermutlich meint Jin neben den logischen Widersprüchen auch inhaltliche Widersprüche der Kohärenz, da es in diesem Zusammenhang schon um die Bedingungen der Wirklichkeit und nicht ausschließlich der Formhaftigkeit geht. Mit dem zweiten Prinzip, nach dem die Verwirklichungen nicht verschwendend sind, scheint Jin von „unnötigen“ Verwirklichungen zu sprechen, vorstellbar wäre etwa die „überflüssige“ Vervielfachung von exakt gleichen Verwirklichungen (3.2). Dieses Prinzip ist demnach die Grundlage von Diversivität und Pluralität in der Wirklichkeit zu sein. Zugleich erscheint es aber als Prinzip einer „effektiven Kreativität“.

Das erste Prinzip ist das Prinzip der Konkretisierung der Verwirklichungen, wie der Satz 3.4. zeigt. Im Satz zuvor definiert Jin die Konkretisierung als die Verwirklichung von mehreren Möglichkeiten, die eine identische Potentialität enthalten (3.3). Da Potentialität unbestimmt ist, scheint sich die Identität auf die Verwirklichung zu beziehen. Die Konkretisierung der Verwirklichung ist als die Verwirklichung einer Möglichkeit zu deuten, die aus mehreren Möglichkeiten zusammengesetzt ist. Sie können nicht in Konflikt zueinander treten, da in diesem Fall die zusammengesetzte Möglichkeit mit sich selbst in Konflikt träte. Das Konkretum, mit dem Jin die zusammengesetzte Möglichkeit bezeichnet, ist als verwirklichte Möglichkeit Teil der Wirklichkeit und ebenso als ständig verwirklichte Möglichkeit aufzufassen (3.5).

Das zweite Prinzip bezieht sich nach dem Satz 3.7 auf die Individualisierung der Verwirklichungen, die Jin als Zerlegung und Pluralisierung des Konkretums beschreibt (3.6). Demnach gibt es mehrere Individuen in der Wirklichkeit, die der zusammengesetzten Möglichkeit des Konkretums entsprechen. Gleichzeitig müßten sich die einzelnen Individuen untereinander unterscheiden. Es ist die Frage, welcher Art die Zerlegung ist, d.h., ob die Individuum innerhalb einer Klasse divers sind oder ob sie sich in weitere Unterklassen von Individuen aufspalten. Wichtig ist bei Jin, die Individualisierung als Grundlage der Vielheit zu sehen, die mit dem zweiten Prinzip gegeben ist (3.7). Auch das Individuum sieht er als festen Bestandteil des Verwirklichungsprozesses an, da es als verwirklichte Möglichkeit ebenfalls der ständig verwirklichten Möglichkeit gleich kommt (3.8).

Die universale und die partikulare Eigenschaft gehören beide zum Prozeß der Individualisierung und sind Aspekte des Individuums. Die universale Eigenschaft bezieht sich auf die individualisierte Möglichkeit. Mit den partikularen Eigenschaften beschreibt Jin die Eigenschaften von Individuen im einzelnen (3.9). Daraus ist zu schließen, daß die universale Eigenschaft im Gegensatz zur partikularen als Klassenbegriff fungiert. Die universale Eigenschaft unterteilt Jin in zwei Gruppen, die der verwirklichten Qualitäten und die der verwirklichten Beziehungen der Individuen. Die Qualitäten sind universale Eigenschaften, die die einzelnen Individuen voneinander separieren (3.10). Die Beziehungen beschreiben Verbindungen, die mehr als ein Individuum betreffen (3.11).

Jin bestimmt die Geschichte eines Individuums mit zwei Arten von Verwirklichungen, den kontingenten, die die Veränderungen hervorrufen, und den fortgesetzten Verwirklichungen, die für die Konstanz des Individuums als Einheit verantwortlich sind (3.12). Er schließt die Allgemeinaussage an, nach der sich alle Individuen in der Welt des Soseins verändern. Das bedeutet, daß er die Veränderung als ein Merkmal von Individuen ansieht (3.13). Die Veränderungen implizieren Zeitlichkeit, wie Jin schon im zweiten Kapitel schrieb, so daß er die zeitlichen Beziehungen von jedem Individuum als dessen universale Eigenschaft bezeichnet (3.14).

Im Satz 3.15 fällt zunächst auf, daß Jin „Potentialität“, im Gegensatz zu dem Satz 3.3, mit Hilfe der Anführungen als Namen für ein unbestimmtes x betont haben will. Vielleicht will er in diesem Kontext der unterschiedlichen „Potentialitäten“, die noch weiter durch die Zeit spezifiziert erscheinen, ausschließen, daß Potentialität als etwas Konkretes betrachtet wird. Jin spricht von zwei gleichzeitigen Individuen, deren Potentialitäten einander enthalten können. Vielleicht meint er, daß sie zeitlich gesehen in ihrer Substantialität zusammenfallen. Es bleibt unklar, warum Jin nicht von verwirklichten Möglichkeiten bzw. Individuen, die sich enthalten, spricht (3.15). Es zeigt sich jedoch, daß ein Individuum in weitere Individuen aufgeteilt werden kann, die als eigenständige Individuen auch eigene Potentialitäten haben müssen.

Aus diesem Inklusionsverhältnis konstruiert Jin vermutlich ein räumliches Verhältnis, wenn er im Satz 3.16 behauptet, daß das Individuum, welches ein anderes enthält, ein größeres Fassungsvermögen als das andere hat. Er kann es aber auch im Sinne einer Extension gemeint haben, so daß „größer“ als weitreichender gedeutet werden könnte. Das Fassungsvermögen hat jedoch eine stark räumliche Konnotation. So leitet Jin mit dem Satz 3.17 zu räumlichen Bedingungen über. Er beschreibt, daß das Fassungvermögen der Welt des Soseins zu jeder Zeit gleichbedeutend mit dem Raum jener Zeit ist (3.17). Das ist sehr bildlich, und die Welt des Soseins ist demnach räumlich begrenzt. Jin macht zur Bedingung des Individuums, daß kein Individuum in bezug auf seine räumliche Extension unendlich klein oder unendlich groß sein kann (3.18). Ebenso wie die zeitlichen Beziehungen bezeichnet

Jin auch die räumlichen Beziehungen der Individuen als Teil der universalen Eigenschaften (3.19). Die flächigen Beziehungen, die als räumliche Beziehungen anzusehen sind, behandelt er gesondert als universale Eigenschaften (3.20). Es ist zu vermuten, daß Jin in den flächigen Beziehungen die räumliche Ausdehnung der Individuen beschreibt. Neben die zeitliche Regelmäßigkeit, die Jin im vorhergehenden Kapitel ansprach, stellt er die räumliche Regelmäßigkeit, der die Fläche und das Fassungsvermögen unterworfen sind (3.21).

Zum Schluß des Kapitels kommt Jin zu der Stellung der einzelnen Individuen zueinander und im Hinblick auf die Welt des Soseins. Das Ausschöpfen der Natur der einzelnen Individuen, die Jin als Klasse einer verwirklichten Möglichkeit zuordnet, setzt er gleich mit dem Erreichen von *Dao* dieser Klasse von Individuen (3.22). So scheint jedem Individuum als Repräsentant einer Klasse ein eigenes *Dao* zuzukommen, das es in seiner Natur bestimmt. Die Individuen beeinflussen sich gegenseitig. In bezug auf ihre Qualität ist der Einfluß der Individuen untereinander für Jin lediglich teilweise gegeben. In bezug auf die Beziehungen, die Jin in der Hume-Kritik schon als besonders wichtig erachtete, sind die Individuen alle miteinander verbunden (3.23). Das führt zu Jins Aussage in Satz 3.24, daß vom einzelnen Individuum jeweils auf die ganze Welt des Soseins zu schließen ist (3.24). Es zeigt sich, daß Jin, wie in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Hume, die Beziehungen zur Beschreibung des Seienden besonders hervorhebt. Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften, die Thema des vierten Kapitels sind, liegen somit für Jin in der Welt der Individuen verborgen (3.24).

Lun Dao Kapitel 4: Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften

4.1 Unter den Relationalitäten von Möglichkeiten gibt es mögliche Relationalitäten (=There is a possible relatedness in the relatedness of possibilities)[752]

4.2 Unter den Relationalitäten von Möglichkeiten gibt es notwendige Relationalitäten, und die notwendigen Relationalitäten sind die Logik

4.3 Zwischen den Notwendigkeiten gibt es notwendige Relationalitäten, und gemäß diesen notwendigen Relationalitäten gibt es unterschiedliche logische Regelmäßigkeiten (*zhixu*)

4.4 Die Regelmäßigkeit der Logik ist eine lineare Regelmäßigkeit

4.5 Die Regelmäßigkeit der Logik hat keinen bestimmten Ausgangspunkt und hat unterschiedliche Richtungen

[752] Bei dem zweiten '*di*' handelt es sich um einen Druckfehler, wie aus dem folgenden Absatz hervorgeht, statt stattdessen müßte hier das '*de*', das nach Adjektiven steht, eingefügt werden.

4.6 Die Regelmäßigkeit der Logik kann keinen beliebigen Term (*xiangmu*)[753] als Ausgangspunkt nehmen und keine beliebige Folge als Richtung

4.7 Obwohl die Regelmäßigkeit der Logik unabhängig von den Relationalitäten der universalen Eigenschaften sein kann [fakultativ], kann sie nicht unabhängig von den Relationalitäten der Möglichkeiten sein

4.8 Unter den Relationalitäten der universalen Eigenschaften gibt es mögliche Relationalitäten

4.9 Unter den Relationalitäten der universalen Eigenschaften gibt es verwirklichte Relationalitäten

4.10 Die verwirklichten Relationalitäten der universalen Eigenschaften manifestieren sich im Individuum

4.11 Die universalen Eigenschaften, die sich in jedem einzelnen Individuum manifestieren, weisen verschiedene Hinsichten auf[754]

4.12 Die universalen Eigenschaften der unterschiedlichen Hinsichten haben alle jeweils ihre eigenen Relationalitäten

4.13 Die Relationalitäten einer jeden Hinsicht können nicht unabhängig von den anderen Relationalitäten der universalen Eigenschaften sein

4.14 Die Relationalitäten einer jeden Hinsicht haben eine logische Regelmäßigkeit

4.15 Die Regelmäßigkeit einer jeden Hinsicht ist eine lineare Regelmäßigkeit

4.16 Die Regelmäßigkeit einer jeden Hinsicht hat keinen bestimmten Ausgangspunkt und unterschiedliche Richtungen

4.17 Die Regelmäßigkeit einer beliebigen Hinsicht kann nicht eine beliebige Möglichkeit oder universale Eigenschaft als Ausgangspunkt nehmen und keine beliebige Folge als Richtung

4.18 Die Relationalität von einer universalen Eigenschaft zu den anderen universalen Eigenschaften ist nicht auf eine Hinsicht beschränkt

4.19 Außerhalb der Regelmäßigkeit kann bei jeder einzelnen beliebigen universalen Eigenschaft gleichermaßen nicht die Rede von grundlegend oder nicht grundlegend sein

---

[753] „*Xiangmu*“ wird als Begriff der logischen Metasprache interpretiert, der die grundlegendste Einheit im logischen System darstellt. Jin verweist in dem Abschnitt auf Russells „fundamental propositions“, die in den *Principia Mathematica* diese Funktion erfüllen (LD, 99). Der Begriff „*xiang*“ ist heute die Standardübersetzung für „Term“ (Feng Qi, *Zhexue dacidian*, 1141)

[754] Diese Nominalkonstruktion in der Überschrift ist für Jin untypisch, da alle anderen Überschriften in *Lun Dao* vollständige Sätze bilden, so daß ein Druckfehler nicht auszuschließen ist.

4.20 Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften haben Ebenen (*cengci*)

4.21 Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften sind unterschieden in intern und extern

4.22 Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften haben Stufen (*dengji*)

4.23 Relativ zu einer Zeit kategorisieren die möglichen Relationalitäten der universalen Eigenschaften die nicht verwirklichten Relationalitäten. Die verwirklichten Relationalitäten der universalen Eigenschaften zeigen die nicht verwirklichten Relationalitäten

4.24 Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften haben eine äußerst passende und unveränderliche Regelmäßigkeit

Struktur und Inhalt

Das Thema des vierten Kapitels sind die Relationalitäten zwischen den universalen Eigenschaften, deren Allgemeinheit, im Gegensatz zu den bestimmten, besonderen Beziehungen, Jin in der englischen Übersetzung mit ‘relatedness’ statt ‘relation’ hervorzuheben versucht. Nach den Teilüberschriften zu urteilen, geht es Jin zum einen um die Relationalitäten der Möglichkeiten (4.1-4.3) und der logischen Regelmäßigkeit (4.4-4.7). Zum anderen behandelt Jin mit bezug auf die Wirklichkeit die Relationalitäten der universalen Eigenschaften (4.8-4.14) und ihre Regelmäßigkeiten in den Hinsichten (4.15-4.24).

In 4.1 beginnt er mit einem Satz zu den Relationalitäten der Möglichkeiten, den er strukturell parallel zu dem in 4.8 über die Relationalitäten der universalen Eigenschaften konstruiert. Danach gibt es unter beiden Arten von Relationalitäten mögliche Relationalitäten. Die Sätze 4.2 und 4.9 hat Jin strukturell ebenfalls ähnlich gebaut. Er zeigt Differenz der Relationalitäten: während die Relationalitäten der Möglichkeiten notwendige Relationalitäten umfassen, gibt es unter den Relationalitäten der universalen Eigenschaften die verwirklichten Relationalitäten. Obwohl Jin in beiden Fällen von möglichen Relationalitäten spricht, unterscheidet sich dieses Möglichsein durch die folgenden Sätze 4.2 und 4.9. Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften beziehen sich per definitionem auf eine bestimmte Wirklichkeit, so daß die möglichen Relationalitäten lediglich innerhalb dieser Wirklichkeit möglich sind. Bei den Relationalitäten der Möglichkeiten geht es um keine bestimmte Wirklichkeit, sondern um alle, d.h. auch alle ‘denkbaren’ Möglichkeiten. Aus der Menge der für die Relation der Möglichkeiten möglichen Relationalitäten trennt Jin die notwendigen Relationalitäten, ebenso wie sich für ihn aus der Menge der Relationalitäten der universalen Eigenschaften die (später tatsächlich) verwirklichten herauskristallisieren.

In 4.2. leitet er mit dem Nachsatz, daß die notwendigen Relationalitäten die Logik bilden, zum Thema der Absätze 4.3. bis 4.6 über, in denen er sich der logischen

Regelmäßigkeit widmet. In 4.3 führt er weiter aus, daß es gemäß den notwendigen Relationalitäten unterschiedliche Regelmäßigkeiten (*zhixu*) gibt. Die Sätze 4.4 bis 4.6 konstruiert Jin wieder parallel zu den Sätzen 4.15 bis 4.17. In der ersten Gruppe geht es um die Regelmäßigkeit der Logik und in der letzten um die Regelmäßigkeit der Hinsicht der universalen Eigenschaften. In diesen Sätzen stellt er zunächst die gleichen Bedingungen beider Regelmäßigkeiten fest: Sowohl die Regelmäßigkeit der Logik als auch die Regelmäßigkeit der Hinsichten sind lineare Regelmäßigkeiten (4.4/4.15), die er vielleicht von zirkulären Regelmäßigkeiten abgrenzen wollte. Beide haben keinen bestimmten Ausgangspunkt und unterschiedliche Richtungen (4.5/4.16), und trotzdem sind bei beiden weder der Ausgangspunkt noch die Folge der Richtungen vollkommen beliebig (4.6/4.17), wodurch er ihnen ein Mindestmaß an Ordnung vorgibt.

Mit 4.7 leitet Jin von der Logik zu den Relationalitäten der universalen Eigenschaften über. Er legt das Verhältnis der Regelmäßigkeit der Logik zu den Relationalitäten der universalen Eigenschaften als fakultativ und an die Relationalitäten der Möglichkeiten gebunden fest. Die Logik richtet sich zwar nicht nach der Verwirklichung der Relationalitäten universaler Eigenschaften, kann jedoch nicht außerhalb der Möglichkeiten (zur Verwirklichung) operieren. Nach den zwei einleitenden Sätzen (4.8/4.9) zu den Relationalitäten der universalen Eigenschaften zieht Jin in 4.10 ihre Verbindung zu den Individuen und damit zur Wirklichkeit. Im Satz 4.11 behauptet er, daß die universalen Eigenschaften eines Individuums mehrere Hinsichten aufweisen. Ähnlich wie schon bei der Regelmäßigkeit der Logik scheinen sie in unterschiedliche Regelmäßigkeiten aufgeteilt zu sein, die wiederum ihre eigenen Relationalitäten von universalen Eigenschaften beinhalten (4.12). Doch fügt Jin im Gegensatz zur logischen Regelmäßigkeit bei den Regelmäßigkeiten der Hinsichten hinzu, daß diese mit Relationalitäten der universalen Eigenschaften anderer Hinsichten in Verbindung bleiben. Im Satz 4.14 spricht Jin erstmals davon, daß die Relationalitäten der universalen Eigenschaften eine Regelmäßigkeit haben, und zwar eine logische. In 4.15 bis 4.17 hält er fest, daß die Regelmäßigkeiten der Hinsichten deswegen über die gleichen Merkmale wie die oben beschriebenen logischen Regelmäßigkeiten verfügen.

Doch scheint Jin im Satz 4.18 auch den Unterschied beider Arten von Regelmäßigkeiten hervorheben zu wollen, wenn er schreibt, daß die Relationalitäten der universalen Eigenschaften über die einzelnen Hinsichten hinaus verschränkt sind. Obwohl die Hinsichten offene Systeme zu sein scheinen, betont Jin in 4.19, daß es innerhalb der einzelnen Regelmäßigkeiten [der Hinsichten] eine Hierarchisierung gibt, nach der bestimmt ist, welche universalen Eigenschaften grundlegend sind. Gleichzeitig sagt er, daß die universalen Eigenschaften außerhalb dieser Regelmäßigkeiten alle gleichwertig sind und ihre Hierarchisierung etwa aus der jeweiligen

Regelmäßigkeit resultiert. In den Sätzen 4.20 bis 4.22 beschreibt Jin im einzelnen, nach welchen Kriterien die Relationalitäten der universalen Eigenschaften nach Ebenen und Stufen hierarchisiert oder innersystemisch in extern und intern eingeteilt werden.

In 4.23 erwähnt Jin erstmals zeitliche Bedingungen, die eng mit den universalen Eigenschaften verbunden zu sein scheinen. Aus dem Satz ist nicht ganz klar, was er meint, wenn er davon spricht, daß die möglichen Relationalitäten in bezug auf die Relationalitäten der universalen Eigenschaften die nicht verwirklichten 'kategorisieren', da nicht eindeutig ist, ob er tatsächlich auf die nicht verwirklichten oder die noch nicht verwirklichten Relationalitäten abzielt. Die möglichen Relationalitäten könnten zu einer bestimmten Zeit eine bestimmte Gruppe von Relationalitäten universaler Eigenschaften für die Zukunft vorgeben (z.B. nach bestimmten Gesetzen?). Es kann zumindest vermutet werden, daß es eine Opposition zwischen 'kategorisieren' und 'zeigen' gibt, sowie zwischen möglichen und verwirklichten Relationalitäten. Die nicht verwirklichten Relationalitäten zeigen sich als eine Art negatives Abbild in den verwirklichten Relationalitäten der universalen Eigenschaften. Im Satz 4.24 gibt Jin zusammenfassend den Status der Regelmäßigkeit der Relationalitäten der universalen Eigenschaften an, die die Gesamtheit dieser Relationalitäten zu umfassen und den Regelmäßigkeiten einzelner Hinsichten übergeordnet zu sein scheint. Da sie als Regelmäßigkeit äußerst passend und univeränderlich ist, ist zu fragen, wie weit dieses Attribut an 'notwendig' heranreicht.

Lun Dao Kapitel 5: Raum-Zeit und das Besondere

5.1 Der verwirklichte Raum und die verwirklichte Zeit sind individualisierte Raum-Zeit

5.2 In der Regelmäßigkeit (*zhixu*) von individualisierter Raum-Zeit[755] sind die Individuen die Relata

5.3 In der individualisierten Raum-Zeit kann jede Zeit stufenweise verkleinert werden, die Zeitfläche (*shimian*) ist die äußerste Grenze in der Reihenfolge der stufenweisen Verkleinerung

5.4 Die Zeitfläche ist der gesamte Raum ohne zeitliche Akkumulation. In der Zeit gibt es unendlich viele Zeitflächen.

5.5 In der individualisierten Raum-Zeit kann jeder Raum stufenweise verkleinert werden, die Raumlinie (*kongxian*) ist die äußerste Grenze in der Reihenfolge der stufenweisen Verkleinerung

---

[755] Im Chinesischen heißt es Zeit-Raum (*shi-kong*). Der Ausdruck wurde jedoch den westlichen Konventionen als Raum-Zeit angepaßt, wie auch im folgenden Punkt-Moment anstatt Moment-Punkt (*shidian-kongdian*) verwendet wird, da Jin sich eindeutig auf das westliche Raum-Zeit-Verständnis bezieht.

5.6 Die Raumlinie ist die gesamte Zeit ohne räumliche Akkumulation. Im Raum gibt es unendlich viele Raumlinien

5.7 Jede Zeitfläche hat mit einer Raumlinie einen Überschneidungspunkt (*jiaochadian*), jede Raumlinie hat mit einer Zeitfläche einen Überschneidungspunkt. Diese Überschneidungspunkte sind die Punkt-Momente (*shidian-kongdian*)[756]

5.8 Jede Zeitfläche, jede Raumlinie hat gleichermaßen unendlich viele Punkt-Momente

5.9 Betrachtet man jede Zeit als Einheit, dann ist das, was vor dieser Einheit liegt, die Vergangenheit dieser Einheit, das, was nach dieser Einheit liegt, die Zukunft dieser Einheit. Betrachtet man jeden Raum als Einheit, dann hat diese Einheit in bezug auf den Raum, der außerhalb dieser Einheit liegt, eine Position (*suoju*), in bezug auf den Raum, der innerhalb dieser Einheit liegt, hat diese Einheit einen Ort (*suoju*^{a})

5.10 Jede Zeitfläche ist verortet, aber nicht positioniert, vergeht und kommt nicht zurück, jede Raumlinie ist positioniert, aber nicht verortet, sie kommt nicht und vergeht nicht, jeder Punkt-Moment vergeht und kehrt nicht zurück, auch ist er positioniert, aber nicht verortet

5.11 In der Regelmäßigkeit (*zhixu*) der Raum-Zeit hat jede Zeitfläche, jede Raumlinie, jeder Punkt-Momnent gleichermaßen einen absolut passenden und unveränderlichen (*zhi dang bu yi*) Platz

5.12 Im absoluten Zeit-Raum der absoluten Regelmäßigkeit werden die Punkt-Momente als Relata betrachtet

5.13 Die Regelmäßigkeit von individualisierter Raum-Zeit ist gemäß der Regelmäßigkeit von absoluter Raum-Zeit

5.14 Das Besondere ist die Möglichkeit, die vergeht, so daß sie nicht zurückkehrt oder eine Position hat, so daß das Besondere nicht zweifach [vorhanden] ist. Das Besondere ist eine verwirklichte Möglichkeit

5.15 Die Zeitfläche, die Raumlinie, der Punkt-Moment sind alle Möglichkeiten, sie sind alle die äußerste Grenze des Besonderen

5.16 Die Partikularisierung des Individuums ist gleichbedeutend mit der raum-zeitlichen Plazierung des Individuums

5.17 Das Individuum in der Zeitfläche ist die äußerste Grenze der zeitlichen Partikularisierung des Individuums

---

[756] In TNM übersetzt Jin den Begriff „*shidian-kongdian*“ als „point-instant“ (TNM, 666).

5.18 Die zeitliche Partikularisierung des Raums ist gleichbedeutend mit der zeitlichen Plazierung des Raums. Der Raum in den Zeitflächen ist die äußerste Grenze der zeitlichen Partikularisierung des Raums. Der Ortspunkt (*didian*) ist der besondere Raum

5.19 Die zeitliche Partikularisierung der Raumlinie ist gleichbedeutend mit der zeitlichen Plazierung der Raumlinie. Der Punkt-Moment ist die äußerste Grenze der zeitlichen Partikularisierung der Raumlinie

5.20 Der gesamte Raum zu zwei beliebige Zeiten hat nur in der absoluten Zeit ein Nacheinander (*xianhou*), die gesamte Zeit von zwei beliebigen Ortspunkten hat nur im absoluten Raum eine Beziehung

5.21 Jeder Teil des Raums zu jeden zwei Zeiten, jeder Teil der Zeit zu jeden zwei Ortspunkten hat zugleich eine relative raum-zeitliche Beziehung

5.22 Obwohl das Individuum besonders ist, ist der Grad der Partikularisierung unterschiedlich

5.23 Die Möglichkeit, die jedes Individuum verwirklicht, ist eine zusammengesetzte Möglichkeit

5.24 Die partikularen Eigenschaften, die jedes Individuum besitzt, sind die besondere Verwirklichung einer zusammengesetzten Möglichkeit

5.25 In bezug auf die Veränderungen der partikularen Eigenschaften ist das Individuum ein Ereignis (*shiti*), in bezug auf die Einheitlichkeit der universalen Eigenschaften ist das Individuum ein Ding (*dongxi*)

5.26 Das Jetzt oder die Gegenwart ist eine Verwirklichung, die schon eingetroffen, aber noch nicht vergangen ist.

5.27 Das existierende Individuum ist ein jetziges Individuum

5.28 Die Tatsache ist eine Verwirklichung, die schon vergangen und im Jetzt ist

Struktur und Inhalt

Im fünften Kapitel geht es Jin darum, die Partikularisierung sowie die Grenze der Partikularisierung der Individuen in der absoluten Raum-Zeit aufzuzeigen. Der Überschrift entsprechend ist das Kapitel in zwei Teile geteilt. Im ersten Teil führt er in die raum-zeitlichen Konstituenten und die absolute Regelmäßigkeit (5.1-5.13) ein. Im zweiten Teil behandelt er die Partikularisierung der relativen Welt (5.14-5.28).

Der erste Teil besteht aus kleinen Abschnitten, die mit einer Einführung in die Bedingungen der Regelmäßigkeit von Raum-Zeit der relativen Welt beginnt, Jin spricht hier von individualisierter Raum-Zeit (5.1-5.2). Durch den Bindestrich signali-

siert Jin, daß in der Welt der Individuen Raum und Zeit gemeinsam betrachtet werden. Im folgenden bringt er individualisierte Raum-Zeit in Zusammenhang mit den Konstituenten der absoluten raum-zeitlichen Regelmäßigkeit. Er stellt den Begriff der Zeitfläche (*shimian*) vor, der die Grenze zur kleinstmöglichen zeitlichen Einheit in der individualisierten Raum-Zeit darstellt (5.3). Die Zeitfläche definiert Jin als Zeit ohne Dimension, die jeweils den gesamten Raum umfaßt und in der individualisierten Zeit in unendlicher Zahl enthalten ist (5.4). Das räumliche Pendant zur Zeitfläche bildet Jins Begriff der Raumlinie (*kongxian*). Sie ist eine räumliche Einheit und beschreibt jeweils die gesamte Zeit in unendlich kleinen Raumeinheiten. Die Raumlinie bildet die Grenze zur kleinsten möglichen Raumeinheit der relativen Welt, so daß der relative Raum aus unendlich vielen Raumlinien besteht (5.5-5.6). Obwohl die Begriffe von Zeitfläche und Raumlinie jeweils Raum und Zeit beinhalten, spezifizieren sie jeweils in der Zeitfläche nicht den Raum und in der Raumlinie nicht die Zeit, so daß die Zeitfläche als Zeiteinheit und die Raumlinie als Raumeinheit betrachtet werden können.

Im folgenden verläßt Jin die Ebene der relativen Raum-Zeit und betrachtet das Verhältnis der absoluten raum-zeitlichen Einheiten zueinander. Zur Beschreibung der Überschneidungspunkte von Zeitfläche und Raumlinie führt er den Begriff des Punkt-Moments (5.7) ein. Der Punkt-Moment ist eine raum-zeitliche Einheit, die die Zeitfläche und die Raumlinie gleichermaßen in unendlicher Zahl nach sich ziehen(5.8). In den Aussagen weist Jin den drei Begriffen einen Platz in der Regelmäßigkeit zu. Zunächst betrachtet er die Plazierung in der individualisierten Raum-Zeit. Danach ist eine Zeiteinheit in eine Reihenfolge zwischen der Vergangenheit davor und der Zukunft danach eingeordnet. Die räumlichen Einheit hingegen bezieht er zum einen auf den außerhalb der Einheit liegenden Raum, durch den die Position der betreffenden Einheit angegeben wird. Der Raum innerhalb der Einheit, der Ort, bezeichnet zum anderen den von der Einheit eingenommenen Raum (5.9). Die Zeitfläche hat zwar einen Ort, den sie einnimmt, da sie sich auf den ganzen Raum bezieht, gibt es jedoch keinen äußeren sie umgebenden Raum, der eine Position angeben könnte. Als zeitliche Einheit verhält sie sich wie die relative Zeit. Sie vergeht und kehrt nicht wieder. Die Zeitflächen befinden sich demnach im Nacheinander eines zeitlichen Flusses. Räumlich können sie sich jedoch nicht verändern, da sie in jeder Einheit den gesamten Raum bezeichnen. Die Raumlinie erhält als räumliche Einheit durch den umliegenden Raum eine Position. Sie hat keine räumliche Dimension, so daß es keinen Raum gibt, den sie einnimmt und sie nicht verortet werden kann. Zeitlich vergeht sie nicht und kommt nicht zurück, denn die Raumlinien erstrecken sich jeweils über die ganze Zeit. Die Punkt-Momente sind raum-zeitlich unendlich kleine Einheiten, die zeitlich der Zeitfläche gleich vergehen und nicht zurückkehren. Sie haben räumlich die Eigenschaften der Raumlinie, die positioniert ist,

aber keine räumliche Dimension hat und damit räumlich keinen Ort einnehmen kann (5.10).

Jin betrachtet die Zeitfläche, die Raumlinie sowie die Punkt-Momente als Koordinaten der absoluten raum-zeitlichen Regelmäßigkeit. Sie sind hier passend und unveränderlich plaziert (5.11), ein Attribut, mit dem er im vierten Kapitel die Absolutheit der Meta-Regelmäßigkeit ausdrückt. In der relativen Regelmäßigkeit sind die Individuen Relata, die immer räumlich und zeitlich zugleich betrachtet werden. In der absoluten Regelmäßigkeit scheint Jin in den Begriffen von Zeitfläche und Raumlinie den Raum von der Zeit trennen zu wollen, obwohl sie nicht vollkommen getrennt sind, da der gesamte Raum in der Zeitfläche und die gesamte Zeit in der Raumlinie als bestimmender Faktor für Raum und Zeit vernachlässigt werden können.

Im Gegensatz zu der relativen raum-zeitlichen Regelmäßigkeit, in der die Individuen die Relata sind, sind dies in absoluten raum-zeitlichen Regelmäßigkeit die Punkt-Momente (5.12). Die Punkt-Momente sind wie die Individuen raum-zeitliche Einheiten, jedoch ohne räumliche und zeitliche Dimension. Die raum-zeitliche Regelmäßigkeit der relativen Welt basiert auf der absoluten Regelmäßigkeit (5.13). Diesen Satz hat Jin in seiner Einleitung zu *Lun Dao* geäußert, als er davon spricht, daß es in der Philosophie, anders als in der Naturwissenschaft, die sich eines operationalistischen Raum-Zeitbegriffs bedient, keine absolute Raum-Zeit gibt.[757]

Im zweiten Teil spricht Jin von der Partikularisierung, die er raum-zeitlich (5.14-5.21) und bei den Individuen darüber hinaus in bezug auf ihre Eigenschaften betrachtet (5.22-5.25). Im Satz 5.14 führt er das Besondere als verwirklichte Möglichkeit ein. Er definiert es als einzigartig, das deswegen im zeitlichen Fluß vergeht und von denen es räumlich gleichzeitig keine zwei gibt (5.14). Die Grenze des raum-zeitlichen Besonderen bilden die Zeitfläche, die Raumlinie und die Punkt-Momente. Sie sind als Grenze zu deuten, da sie Raum oder Zeit oder beides zusammen in unendlich kleiner Ausdehnung enthalten, so daß sie nicht Teil der Wirklichkeit sein können. Das bedeutet gleichzeitig, daß sie in dem relativen Verwirklichungsprozeß nicht verwirklicht sein können, aber als Möglichkeiten per definitionem nicht unmöglich sind und somit verwirklicht werden müssen.

Das Individuum wird partikular durch seine raum-zeitliche Plazierung (5.16). Jin bezeichnet das Individuum in der Zeitfläche als die äußerste Grenze der zeitlichen Partikularisierung des Individuums. Dies ergibt sich daraus, daß die Zeitfläche eine unendlich kleine Zeiteinheit ist (5.17). Der Raum kann ebenfalls anders als die Zeit partikularisiert werden, indem er zeitlich plaziert wird. Jin bezieht den Raum hier auf die relative Welt, da die Zeitflächen als unendlich kleine Zeiteinheiten wie bei den Individuen die äußerste Grenze der zeitlichen Partikularisierung des Raumes dar-

[757] LD, 13.

stellen. Jin führt einen weiteren Begriff des Ortspunkts ein, der den besonderen Raum beschreibt und sich in diesem Zusammenhang ebenfalls auf die relative Welt bezieht (5.18). Die Zeit kann hingegen nicht räumlich plaziert und damit auch nicht partikularisiert werden. Auch der Zeitpunkt scheint bei Jin an sich nicht besonders zu sein, da er hier keinen zusätzlichen Begriff einführt. Die absolute Raumeinheit der Raumlinie läßt sich zeitlich partikularisieren, indem sie zeitlich plaziert wird. Der Punkt-Moment stellt dabei die äußerste Grenze der zeitlichen Partikularisierung dar. Die Raumlinien sind unendlich kleine Raumeinheiten, die jeweils die gesamte Zeit enthalten, so daß sie bei Jin in der Überschneidung mit der Zeitfläche im Punkt-Moment zeitlich partikularisiert werden können (5.19). Jin vergleicht in den Aussagen 5.20 und 5.21 die raum-zeitlichen Beziehungen auf absoluter und relativer Ebene. Der gesamte Raum zu jeweils zwei Zeiten kann hier lediglich auf absoluter Ebene im Nacheinander oder in Beziehung gedacht werden. Denkbar wäre hier der Fall der räumlichen Unterschiede zwischen der Erde und dem astronomischen Universum. Zeitlich sind sie so unterschiedlich, daß sie in der relativen Welt nicht verglichen und lediglich im absoluten Rahmen gemeinsam betrachtet werden können. Hier betont Jin im absoluten Raum-Zeit-Vorstellung die Beziehung jeweils von der Gesamtheit von Raum oder Zeit zu beliebigen Zeiten bzw. Ortspunkten (5.20). In der relativen Raum-Zeit können lediglich Teile vom Gesamtraum mit Teilen der Zeit eine Beziehung eingehen (5.21).

In der Partikularisierung der Individuen führt Jin, wie zuvor bei den universalen Eigenschaften, eine graduelle Auffächerung ein (5.22). Es ist möglich, daß die Aussage einleitend zur Partikularisierung der Individuen durch die Eigenschaften dient. Das Individuum bezeichnet Jin als zusammengesetzte Möglichkeit (5.23). Es besteht aus den partikularen Eigenschaften, die die besondere Verwirklichung jeder Möglichkeit sind, aus der sich das Individuum zusammensetzt (5.24). Jin betrachtet das Individuum zugleich als Ereignis, d.h. in bezug auf die Veränderung seiner partikularen Eigenschaften, und als Ding in bezug auf die Einheitlichkeit der universalen Eigenschaften des Individuums, die ihm Konstanz in der Veränderung verleihen (5.25). Er trennt hier den zeitlichen Aspekt der Veränderung des Individuums von seiner Konstanz als Ding mit räumlicher Ausdehnung. Zum Schluß differenziert Jin die zeitliche Einheit der Gegenwart von dem in der Gegenwart existierenden Individuum, aus dem die Tatsachen abgeleitet werden. Das Jetzt oder den längeren Abschnitt der Gegenwart beschreibt Jin als Verwirklichung, die schon eingetroffen, aber nicht vergangen ist (5.26). Das Individuum im Jetzt ist gleichbedeutend mit dem existierenden Individuum (5.27). Hier setzt Jin dem realen (*shizai*) Individuum eine weitere Stufe der Existenz hinzu. Die Tatsache, die aus dem Ereignis der Erkenntnis hervorgeht, ist hingegen schon vergangen, beschreibt jedoch zugleich einen Zeitpunkt des Jetzt (5.28).

Lun Dao Kapitel 6: Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen

6.1 Innerhalb der kontingenten Verwirklichung der Möglichkeiten gibt es die besondere kontingente Verwirklichung der zusammengesetzten Möglichkeit

6.2 Die besonderen kontingenten Verwirklichungen der zusammengesetzten Möglichkeit sind die Geschichte eines Individuums

6.3 In der Geschichte eines Individuums gibt es wechselnde Verwirklichungen von unterschiedlichen Möglichkeiten. Dieses sind die einschneidenden Veränderungen jenes Individuums

6.4 In der Geschichte eines Individuums gibt es besondere wechselnde Verwirklichungen jeder einzelnen Möglichkeit. Dieses sind die minimalen Veränderungen jenes Individuums

6.5 Es gibt kein Individuum, das sich nicht verändert. In bezug auf die einschneidenden Veränderung gesprochen, gibt es innerhalb einer Zeit entsprechend Individuen, die sich nicht einschneidend verändern

6.6 Von „Potentialität" aus gedacht, gibt es in der verwirklichten Zeit keine leeren Abstände, vom Individuum her gedacht, gibt es in der verwirklichten Zeit ebenfalls keine leeren Abstände

6.7 Kein Individuum kann seinen Platz in der absoluten Zeit verändern

6.8 Von „Potentialität" aus gesprochen, hat der Raum keine leeren Abstände, vom Individuum aus gesprochen, hat der Raum leere Abstände

6.9 Jedes Individuum kann gleichermaßen seinen räumlichen Platz verändern

6.10 Verändert ein Individuum seinen räumlichen Platz, ist es die Bewegung des Individuums

6.11 Verändert ein Individuum innerhalb irgendeiner Zeit seinen Ortspunkt (*didian*), ist es die relative Bewegung des Individuums

6.12 Verändert ein Individuum innerhalb irgendeiner Zeit seinen Platz im absoluten Raum, ist es die absolute Bewegung des Individuums

6.13 In der Regelmäßigkeit der absoluten Zeit verweilt[758] die Welt des Soseins nicht an dem gleichen Platz im absoluten Raum. Dieses ist die Bewegung der Welt des Soseins

6.14 Jedes Individuum bewegt sich der Bewegung der Welt des Soseins folgend

---

[758] In der Überschrift von 6.13 muß es sich um einen Druckfehler handeln. „*Liu*" ist hier kein „Fließen", sondern im Sinne von „Bleiben" oder „Verweilen" zu verstehen, wie es innerhalb des folgenden Absatzes 6.14 verwendet wird.

6.15 Es gibt kein Individuum, das sich nicht bewegt. Von der relativen und gleichzeitig auch von der absoluten Bewegung aus gesprochen, gibt es innerhalb einer bestimmten Zeit Individuen, die sich nicht relativ oder sich nicht absolut bewegen

6.16 In der Veränderung und Bewegung der Individuen gibt es Relationalitäten der universalen Eigenschaften

6.17 In der Veränderung und Bewegung der Individuen gibt es Ursache und Wirkung

6.18 Das Verwirklichungsprinzip ist das Prinzip jedes Verwirklichungszustandes

6.19 Von *Dao* aus gesprochen, gibt es keine erste Ursache und keine letzte Wirkung

6.20 Von *Dao* aus gesprochen, ist jeder beliebige Verwirklichungszustand, der den Relationalitäten der universalen Eigenschaften untersteht, ein Verwirklichungszustand, der [auch] nicht wahrscheinlich zu vermeiden ist

6.21 In den Veränderungen und Bewegungen der Individuen gibt es das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften, es gibt ständigen Entstehen und Vergehen

6.22 Alle partikularen Eigenschaften entstehen und vergehen ohne Ausnahme, im ständigen Entstehen setzen sie sich gegenseitig fort, im ständigen Vergehen setzen sie einander fort. Das Entstehen von einer partikularen Eigenschaft ist das Vergehen von einer (oder mehreren) anderen partikularen Eigenschaft(en). Das Vergehen von einer partikularen Eigenschaft ist das Entstehen von einer (oder mehreren) anderen partikularen Eigenschaft(en)

6.23 Da die Grenze des Besonderen niemals verwirklicht ist, ist die Entstehung der einen partikularen Eigenschaft nicht identisch mit dem Vergehen der partikularen Eigenschaft

6.24 Von *Dao* aus gesprochen, gibt es kein hervorbringendes Entstehen und kein beendendes Vergehen

6.25 Von der partikularisierten Individuenwelt aus gesprochen, gibt es kein hervorbringendes Entstehen, [aber] ein beendendes Vergehen

6.26 Von der Welt der besonderen Individuen aus gesprochen, ist der Verwirklichungszustand zu jeder Zeit ein zufälliger Verwirklichungszustand

6.27 Von den Tatsachen aus gesprochen, gibt es keine erste Ursache und keine letzte Wirkung, gibt es kein hervorbringendes Entstehen, [aber] ein beendendes Vergehen

6.28 Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen bleiben gleichermaßen in der Formhaftigkeit und werden durch Potentialität bestimmt (*jushi youneng*)

Struktur und Inhalt

Im sechsten Kapitel von *Lun Dao* beschäftigt Jin sich mit der Bewegung und Veränderung der Individuen. Es markiert gleichzeitig den Beginn seiner Beschreibung der dynamischen Faktoren im Verwirklichungsprozeß. Das Kapitel teilt sich in zwei Teile: Im ersten Teil behandelt Jin die Begriffe der Veränderung und der Bewegung in bezug auf die Individuen (6.1 bis 6.15) getrennt voneinander. Im zweiten Teil betrachtet er Bewegung und Veränderung gemeinsam im Allgemeinen der Relationalitäten der universalen Eigenschaften und im Besonderen der partikularen Eigenschaften (6.16 bis 6.28).

Jin leitet das Kapitel ein, indem er den Zusammenhang zwischen den wechselnden Verwirklichungen und der Veränderung an sich (6.1) sowie im Hinblick auf die Individuen als deren Geschichte erklärt (6.2). Im folgenden differenziert er die Geschichte in einschneidende Veränderungen (6.3), die für ihn auf der wechselnden Verwirklichung unterschiedlicher Möglichkeiten beruhen, und in minimale Veränderungen (6.4) der Individuen, die sich in der wechselnden Verwirklichung jeder einzelnen Möglichkeit zeigen. Der Unterschied beider Arten der Veränderung ist aus den Sätzen nicht ganz eindeutig zu erschließen. Es scheint, daß er im ersten Fall den Wechsel der Möglichkeiten von etwa Blau zu Rot meint, während er im zweiten Fall an eine Veränderung innerhalb einer Möglichkeit etwa der Möglichkeit Rot von hell Rot auf dunkel Rot gedacht haben könnte. Diese Vorstellung wäre problematisch, da hell Rot und dunkel Rot ebenfalls Möglichkeiten wären und sich die Frage der Hierarchisierung der Möglichkeiten stellt. Dies muß nach eingehender Analyse beurteilt werden.

Außerdem geht aus den Sätzen des Kapitels noch nicht hervor, ob Jin die Bewegung, als eine räumliche Veränderung, dem von ihm behandelten Begriff der Veränderung unterstellt hat. Damit wäre auch die Frage zu klären, ob sich die einleitenden Sätze 6.1 bis 6.4 auf den gesamten ersten Teil beziehen oder lediglich eine Einleitung zur folgenden Betrachtung bis einschließlich Satz 6.8 sind, in der er die Veränderung mit der abstrakten Zeit verbindet. In diesem Abschnitt sind zwei All-Sätze enthalten, die er jeweils in einem folgenden Satz im Hinblick auf Potentialität und die einzelnen Individuen beleuchtet. Der Blickwinkel der Potentialität scheint sich entsprechend Jins Definition auf die Substantialität, Aktivität bzw. Potentialität der Wirklichkeit im Prozeß, d.h. auf die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit, zu beziehen. In der Perspektive der Individuen will er vermutlich hingegen die Bedingungen der konkreten Wirklichkeit aufstellen.

Zunächst konstatiert Jin im Satz 6.5, daß sich alle Individuen verändern und bezieht sich damit zumindest auf die minimalen Veränderungen. Denn in einer begrenzten Zeit, so schränkt Jin ein, müssen die Individuen keinen einschneidenden Veränderungen unterliegen. Im Hinblick auf die Potentialität heißt das für Jin, daß es

in der verwirklichten Zeit keine leeren Abstände gibt, d.h., daß es im gesamten Verwirklichungsprozeß zu keiner Zeit inhaltliche Leerräume gibt. „Leer“ ist hier als ohne Substantielles, Aktives oder potentiell Mögliches zu deuten. In bezug auf die Individuen gewährleistet Jin mit dieser Aussage die Kontinuität von Individuen in ihrer Veränderung. Im All-Satz von 6.7 stellt er die Verbindung zwischen Raum-Zeit und den Individuen her. Gleichzeitig leitet er zum zweiten Teilabschnitt des ersten Teils über, in dem er sich mit der räumlichen Veränderung, der Bewegung, befaßt.

Der All-Satz in 6.7 besagt, daß der Platz der Individuen in der absoluten Zeit unveränderlich ist. In 6.8. fügt Jin, wieder unter Berücksichtigung der zwei Perspektiven, erklärend hinzu, daß der Raum allgemein keine leeren Abstände hat, d.h., der gesamte Verwirklichungsprozeß ist inhaltlich ausgefüllt. Da es sich um Räumlichkeit handelt, betont Jin hier sicherlich den Aspekt der Substantialität besonders. Im Hinblick auf die Individuen jedoch gibt es für ihn leere Abstände im Raum. Hier spricht Jin die Individuen in ihrer Dinghaftigkeit, ihrer räumlich abgegrenzten Ausdehnung an. Als räumlich abgegrenzte Einheiten nehmen sie zu einem absoluten Zeitpunkt einen bestimmten Raum ein. In der Aussage behauptet Jin die räumliche Kontinuität des Verwirklichungsprozesses und die räumliche Abgrenzung der Individuen voneinander im zeitlichen Fluß.

Der Satz 6.9, in dem Jin die mögliche Veränderung des räumlichen Platzes aller Individuen feststellt, ist parallel in Opposition zu der Aussage in 6.7 konstruiert, nach der der Platz des Individuums in der absoluten Zeit unveränderlich bleibt. Er beschränkt den räumlichen Platz jedoch nicht auf den absoluten Raum. In 6.10 definiert er Bewegung allgemein als räumliche Veränderung (6.10), die er weiter in relative (6.11) und absolute Bewegung unterscheidet (6.12). Den Begriff des Ortspunkts (*didian*) hatte er in Kapitel 5 als relativ vorgegeben und als den besonderen Raum des Individuums zu einer bestimmten Zeit in Relation zu anderen Individuen definiert.[759] In der Frage des Unterschieds zwischen relativer und absoluter Bewegung wäre zu klären, ob bei Jin ein Individuum, das sich selbst nicht bewegt, durch die Bewegung der mit ihm in Beziehung stehenden Individuen relativ seinen Ortspunkt verändert, jedoch absolut räumlich unverändert bleibt.

Abschließend definiert Jin die Bewegung der Welt des Soseins, die er der Regelmäßigkeit in einem absoluten Raum-Zeitrahmen unterstellt. Die Bewegung der Welt des Soseins ist als der fortwährende Verwirklichungsprozeß in seiner noch nicht individualisierten Gesamtheit zu verstehen(6.13). In 6.14 stellt er fest, daß sich die relative Bewegung der Individuen an der absoluten Bewegung der Welt des Soseins orientiert, d.h. sich nach den Bedingungen des gesamten Verwirklichungsprozesses richtet. Der Punkt 6.15 enthält einen All-Satz, den Jin parallel zum Satz 6.5

[759] LD, 132/132 (5.21).

über die Veränderung der Individuen konstruiert. Beide Sätze werden jeweils auf eine begrenzte Zeitspanne angewendet, in der sich in 6.15 ein Individuum, das sich per definitionem bewegt, entweder relativ oder absolut nicht zu bewegen braucht.

Im zweiten Teil des sechsten Kapitels befaßt Jin sich mit der allgemeinen Organisation (6.16 bis 6.20) von Bewegung und Veränderung sowie ihrer Verwirklichung im Besonderen (6.21 bis 6.26). In 6.16 legt er fest, daß die Bewegung und Veränderung der Individuen nach Relationalitäten universaler Eigenschaften, d.h. einer allgemeinen Ordnung, erfolgt. Die Art der Ordnung, nach der sich die Individuen verändern und bewegen, spezifiziert er in Satz 6.17 als kausal auf Ursache und Wirkung beruhend. Es ist nicht ganz klar, ob er im Satz 6.18 das zuvor in Kapitel 2 beschriebene Verwirklichungsprinzip meint oder ein anderes allgemeines Prinzip im Hinblick auf die Veränderung und die Bewegung. Fest steht, daß bei Jin ein allgemeines Prinzip jedem gegebenen und als besonders zu verstehenden Verwirklichungszustand zugrunde liegt. In den folgenden zwei Sätzen betrachtet er die Aussagen in 6.16 und 6.17 unter der Perspektive von *Dao*.

Zunächst fällt allgemein auf, daß er im zweiten Abschnitt die Perspektive der Potentialität mit der von *Dao* austauscht. Das ist mit der unterschiedlichen Gewichtung in der Thematik beider Abschnitte zu begründen. Im ersten Abschnitt, in dem es ausschließlich um die Verwirklichung von Bewegung und Veränderung an sich geht, betrachtet er ihre Ordnung und ihre besondere Entwicklung. So ist *Dao* in diesem Zusammenhang als ein Ordnungsprinzip zu verstehen, das dynamisch ist, da Jin es sowohl auf die allgemeinen Relationalitäten als auch auf den besonderen zeitlichen Prozeß bezieht. Im Gegensatz dazu gibt Potentialität, die die reine Aktivität, Substantialität und Potentialität darstellt, keine weitere Struktur vor. Der Satz 6.19, nach dem es bei *Dao* keine erste Ursache und keine letzte Wirkung gibt, besagt, daß *Dao* eine Unendlichkeit für den Prozeß der Veränderung und Bewegung der Individuen vorgibt. Gleichzeitig bejaht er indirekt, daß der Verwirklichungsprozeß auf dem Prinzip der Kausalität beruht. Jin bestimmt den unendlichen Verwirklichungsprozeß weiter als vielfältig, wenn er in 6.20 schreibt, daß in dem Prozeß jeder denkbare und mögliche Verwirklichungszustand ausgeschöpft wird.

In Opposition zu den festgelegten Relationalitäten der universalen Eigenschaften steht das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften, mit denen Jin die ständige Bewegung sowie Veränderung der Individuen und damit den zeitlichen Prozeß darstellt (6.21). Er beschreibt den Wechsel der partikularen Eigenschaften als ohne Abstände seiend (6.22). Die partikularen Eigenschaften gewähren im Verwirklichungsprozeß eine kontinuierliche Bewegung und Veränderung. Da der Wechsel nahtlos ist, wäre zu untersuchen, wie Jin Anfang und Ende einer partikularen Eigenschaft sowie der Individuen definiert.

Die partikularen Eigenschaften entstehen und vergehen ständig und umfassen eine entsprechend kurze Zeitspanne. Die Zeitspanne darf jedoch nicht so kurz sein, daß die gleiche partikulare Eigenschaft beim Entstehen schon wieder vergeht (6.23). Das bedeutet, daß die partikularen Eigenschaften für Jin nicht unendlich kurz sind. Er beschreibt dies als die Grenze des Besonderen, die zu den im Kapitel 2 behandelten zu keiner Zeit, man könnte hinzufügen, des Verwirklichungsprozesses verwirklichten Möglichkeit, gehört.

Der Satz 6.24 ist parallel zu 6.19 zu lesen: Ebenso wenig wie für den Verwirklichungsprozeß eine erste Ursache und eine letzte Wirkung allgemein vorgegeben ist, gibt es zeitlich gesehen, ein besonderes erstes Entstehen noch ein letztes Vergehen, das für das zeitliche Ende steht. Auch aus der Perspektive der partikularen Individuenwelt gibt es kein erstes Entstehen in der Geschichte der Individuen. Dagegen gibt es bei den besonderen Individuen ein letztes Vergehen, das im variablen Jetzt liegt (6.25). Es gibt keine abstrakte allgemeine universale Eigenschaft noch ein besonderes zeitliches Individuum, das am Anfang oder Ende des Verwirklichungsprozesses steht. Der folgende Satz 6.26 ist parallel zu 6.20 zu betrachten. Es geht Jin hier um das Problem von Notwendigkeit und Zufall. Alle Verwirklichungszustände müssen verwirklicht werden, aber in bezug auf die Bedingungen der besonderen Individuenwelt, zeitlich wie inhaltlich, ist ihr Auftreten zufällig.

Die Ebene der Tatsachen, die Jin in 6.27 beschreibt, bezieht sich auf die Welt der direkten Erfahrung und Erkenntnis. Sie steht im Gegensatz zu der vorher behandelten Perspektive von *Dao*, die sich auf den Verwirklichungsprozeß bezieht. Er schreibt, daß es auch auf der Ebene der Tatsachen keine erste Ursache und keine letzte Wirkung gibt. Ebenso gibt es kein hervorbringendes Entstehen, aber im Gegensatz zu *Dao* ein beendendes Vergehen. Dies ist vielleicht im Hinblick auf die direkte Erfahrung zu deuten, gemäß der die Individuen in ihrem Entstehen und in ihrer Ursache gleichermaßen zeitlich in eine unendliche Vergangenheit zurückreichen. In ihrer Wirkung reichen sie in eine unendliche Zukunft. Doch die Tatsachen an sich sind an die Erfahrung gebunden, die im variablen Jetzt endet.

In Satz 6.28 kehrt Jin wieder auf die Ebene von *Dao* zurück, denn „in der Formhaftigkeit bleibend und durch Potentialität bestimmt“, das er als metaphysische Grundlage alles Seiendem in bezug auf die Individuen anführt, ist gleichbedeutend mit *Dao*, wie er in Kapitel 1 erklärte. Der Satz bildet die Konklusion des zweiten Teils, nach der die Individuen in der Formhaftigkeit bleiben, d.h., sie bleiben immer im Rahmen der Ordnung der Relationalitäten der universalen Eigenschaften. Außerdem sind die Individuen durch Potentialität bestimmt, d.h., sie sind ihrem Wesen, der fortwährenden Aktivität, unterworfen, so daß sie sich ebenfalls fortwährend verändern und bewegen.

Abschließend ist zu prüfen, ob Jin in bezug auf die Veränderung und Bewegung an seiner Definition vom Individuum als räumlich ausgedehntes Ding (*dongxi*) und Ereignis (*shiti*) festhält.

Lun Dao Kapitel 7: Gelegenheit (*ji*) und Vorbestimmung (*shu*)

7.1 Tritt Potentialität gerade aus [oder] gerade ein, heißt dies Gelegenheit

7.2 Es gibt die Gelegenheit,[760] die von der Meta-Regelmäßigkeit (*liji*) vorgegeben ist; [und] es gibt die Gelegenheit, die von der prozessualen Situation (*shiji*) vorgegeben ist. Von der Potentialität, die gerade aus einer Möglichkeit austritt [oder] in eine gerade eintritt, aus betrachtet, ist die Gelegenheit die Gelegenheit, die von der Meta-Regelmäßigkeit vorgegeben ist. Von der Potentialität, die gerade aus einer partikularen Eigenschaft austritt [oder] in eine gerade eintritt, aus betrachtet, ist die Gelegenheit die Gelegenheit, die von der prozessualen Situation vorgegeben ist[761]

7.3 Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen sind nichts anderes als ein Austreten aus der Gelegenheit, ein Eintreten in die Gelegenheit

7.4 Die Veränderungen und Bewegungen der Individuen sind nicht vor der Gelegenheit und nicht nach der Gelegenheit

7.5 Im Prozeß der Verwirklichung sind unendlich viele Gelegenheiten vorgesehen

7.6 Die Gelegenheit eines Individuums steht mit der Fügung (*yun*)[762] jenes Individuums im Zusammenhang

7.7 Muß Potentialität austreten und eintreten, heißt dies Vorbestimmung

7.8 Es gibt die Vorbestimmung, die von der Meta-Regelmäßigkeit (*lishu*) vorgegeben ist, es gibt die Vorbestimmung, die von der prozessualen Situation (*shishu*) vorgegeben ist. Von der Potentialität, die aus einer Möglichkeit austreten muß [oder] in eine eintreten muß, aus betrachtet, ist die Vorbestimmung, die von der Meta-Regelmäßigkeit vorgegeben ist. Von der Potentialität, die aus eine partikularen Eigenschaft austreten muß [oder] in eine eintreten muß, aus betrachtet, ist die Vorbestimmung die Vorbestimmung der prozessualen Situation

7.9 Die Veränderungen und Bewegungen, die eine Vorbestimmung haben, können sich der Vorbestimmung nicht entziehen

---

[760] In TNM ist der Begriff „*ji*“ als „occasion“ übersetzt, jedoch nicht im Sinne eines Ereignisses mit Zeitspanne (TNM, 684/685). Jin übersetzt den Begriff „*shu*“ mit „pre-ordination“ (TNM, 689).

[761] Die Kommasetzung ist nicht die gleiche wie die in dem parallel konstruierten Satz 7.8, von denen die letzte dem Sinn nach als die richtige erscheint und an der sich die Übersetzung von 7.2 orientiert.

[762] Den Begriff „*yun*“ übersetzt Jin mit „luck“, das jedoch gut oder schlecht sein kann (TNM, 689). „Fügung“ wurde gewählt, da gleichermaßen von einer schlechten wie einer guten Fügung die Rede sein kann.

7.10 Im Verwirklichungsprozeß sind auch unendlich viele Vorbestimmungen vorgesehen

7.11 Die Vorbestimmung eines Individuums steht mit dem Schicksal (*ming*)[763] jenes Individuums im Zusammenhang

7.12 Das auf diese Weise-Seiende und auf jene Weise-Seiende der Verwirklichung ist gleichermaßen die Gelegenheiten, die passend sind (*shiran*), die Vorbestimmungen, die zwingend sind (*dangran*)[764]

7.13 Von der Vorbestimmung aus betrachtet, kann es diese Art von Welt nicht nicht geben, von der Gelegenheit aus betrachtet, ist sie jetzt passend

7.14 Von der Vorbestimmung aus betrachtet, wird es nicht so sein, daß die Klasse der Menschen nicht verwirklicht ist; von der Gelegenheit aus betrachtet, ist sie gegenwärtig passend

7.15 Gelegenheit und Vorbestimmung nennt man Zeit

7.16 Es gibt ein Gewinnen in der Zeit, es gibt ein Verlieren in der Zeit. Das, was in der Zeit gewinnt, ist passend, das, was nicht gewinnt, ist widerstrebend

7.17 Beim Individuum gibt es Entstehen, Wachsen, Vollenden, Verfallen, Vergehen und Entstehen, Wachsen, Vollenden, Verfallen, Vergehen sind das Schicksal

7.18 Das Passen in der Bewegung und Veränderung der Individuen ist Überleben

7.19 Von der Erkenntnis aus gesprochen, kann man Gelegenheit nicht (er)messen, Vorbestimmung kann man vorher wissen

7.20 Vom Willen aus gesprochen, kann man die Fügungen umgestalten, das Schicksal kann man nicht umgestalten; von *Dao* aus gesprochen, kann bei den Gelegenheiten und Vorbestimmungen gleichermaßen nicht die Rede von Umgestaltung sein

7.21 Die willentliche Veränderung und Bewegung der Individuen, die im Besitz von Erkenntnis und auch Willen sind, haben Mittel [und] haben Ziele

7.22 Zwischen den Mitteln gibt es Konflikte und Harmonien, zwischen den Zielen gibt es Konflikte und Harmonien und Widersprüche

7.23 Die verwirklichten Ziele sind zugleich die Mittel, dies sind die relativen Ziele

7.24 Bei den relativen Harmonien und Konflikten gibt es Bereiche (*fanwei*) [und] es gibt Ebenen (*cengci*)

---

[763] In TNM ist „*ming*“ von Jin als „fate“ übersetzt (TNM, 694).

[764] „Passend“ scheint für den späteren evolutionären Kontext die geeignetere Übersetzung. In TNM hat Jin die Bestimmung als „compelling“ charakterisiert (TNM, 690). Auch drückt „*dang*“ ein „Sollen“ aus.

7.25 Relativ zu jeder Zeit gibt es nicht verwirklichte Ziele, und relativ zu jeder Zeit gibt es zu einer festgesetzten Zukunft Ziele, die nicht verwirklicht werden können

7.26 Relativ zu jedem Jetzt gibt es innerhalb irgendeiner Zeit Ziele, die nicht verwirklicht werden können, dies sind die absoluten Ziele[765]

7.27 Das absolute Ziel ist allumfassendes Ziel. Wenn dieses Ziel erreicht ist, dann hören die Gelegenheiten auf und die Vorbestimmungen sind ausgeschöpft

Struktur und Inhalt

Jin beschreibt im siebten Kapitel die dynamischen Faktoren des Verwirklichungsprozesses, die die einzelnen Richtungen und Zwischenziele vorgeben. Die Begriffe von Gelegenheit und Vorbestimmung als dynamische Elemente des Verwirklichungsprozesses reflektieren das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem. Sie beschreiben inhaltlich ein „Werden“, sowohl im zeitlichen Fluß als auch seiner Richtung. Dagegen stellen die universalen und partikularen Eigenschaften die einzelnen statischen Abschnitte im Prozeß dar, ohne im Werden auf eine Richtung hinzuweisen.

Das Kapitel teilt sich in zwei große Teile. Der erste Teil ist, wie im Kapitel zuvor, der Klärung der zentralen Begriffe, der Gelegenheit (7.1-7.6) und der Vorbestimmung (7.7-7.11), gewidmet. Der zweite Teil, in dem es im wesentlichen um die Wirkung von Gelegenheit und Vorbestimmung im Verwirklichungsprozeß geht, ist hingegen komplexer. Er läßt sich in 4 Teilabschnitte teilen: 1) die Charakterisierung von Gelegenheit und Vorbestimmung im Hinblick auf den Verwirklichungsprozeß (7.12-7.14), 2) die evolutionäre Entwicklung (7.15-7.18), 3) der Einfluß von Willen und Erkenntnis auf Gelegenheit und die Vorbestimmung (7.19-7.22), 4) die relativen Ziele und das absolute Ziel (7.23-7.27).

Die beiden Teile des ersten Teils baut Jin bis auf den Einschub von Satz 7.4, der im Abschnitt über die Vorbestimmung keinen Gegenpart hat, parallel auf. In den Sätzen 7.1 und 7.7 gibt er auf dem abstraktesten Niveau von Potentialität die a priori Bedingungen von Gelegenheit und Vorbestimmung vor. Die Gelegenheit ist das zeitlich ‘gerade’ und damit das besondere Aus- oder Eintreten von Potentialität, das aus dem Moment heraus zu sein scheint. Dem ist die Vorbestimmung gegenübergestellt, die auf dem allgemeinen zwingenden - denn den Begriff der Notwendigkeit hat Jin ausschließlich für den Bereich der Logik vorbehalten - Aus- oder Eintreten von Potentialität beruht. Sie beschreibt ein in der Zukunft zwingend eintretendes Ereignis, ohne zeitliche Festlegung.

---

[765] Hier scheint nach „*nei*“ ein „*you*“ zu fehlen, um den Satz vollständiger zu machen, oder das Komma kann als überflüssig angesehen werden.

In 7.2 und 7.8 werden die Gelegenheiten und die Vorbestimmungen im Hinblick auf die Meta-Regelmäßigkeiten und die prozessuale Situation weiter differenziert. So gibt es die Gelegenheit, die Teil der Meta-Regelmäßigkeit ist. Bei dieser Gelegenheit wird eine Möglichkeit, bzw. eine universale Eigenschaft, die verwirklichte Möglichkeit ist, gerade ver- oder entwirklicht. In diesem Moment ist die Veränderung nicht als besonders einzustufen, sondern wird in einem allgemeinen Schema der Meta-Regelmäßigkeiten betrachtet, dem etwa der Naturgesetze. Bei der Gelegenheit, die von der prozessualen Situation vorgegeben ist, handelt es sich um die Veränderung im Besonderen, da Potentialität lediglich in die partikularen Eigenschaften ein- oder austritt. Sie stellt im fortwährenden Prozeß der Veränderungen eine besondere Veränderung dar. Ähnlich gibt die Vorbestimmung, die von der Meta-Regelmäßigkeit vorgegeben ist, ein Ereignis der größeren Veränderung vor, in dem eine Möglichkeit ver- oder entwirklicht wird und das sich gemäß der Meta-Regelmäßigkeit bestimmen läßt. Die Vorbestimmung innerhalb der partikularen Eigenschaften ist hingegen ein besonderes Ereignis, das eintreten muß. Hier scheint wieder das Problem der Abgrenzung von partikularer und universaler Eigenschaft aufzutreten. Nach Jins bisherigem Verständnis der partikularen Eigenschaft ist ein solches Ereignis im besonderen nicht voraussehbar. Es steht zu vermuten, daß Jin eine Vorbestimmung meint, die sich auf Vergangenes bezieht und im Nachhinein festgelegt wird.

In den Sätzen 7.3 und 7.9 betrachtet Jin die Gelegenheiten und die Vorbestimmungen im Hinblick auf die Veränderungen und Bewegungen der Individuen. Danach scheint die Veränderung und Bewegung der Individuen aus einer kontinuierlichen Aneinanderreihung von Gelegenheiten zu bestehen. In diesem Zusammenhang ist auch der folgende Satz 7.4 zu lesen, nach dem die Gelegenheit mit dem Moment der Veränderung und Bewegung identisch ist, und zwar inhaltlich und nicht formal zeitlich. Da die Vorbestimmung sich nicht auf zeitliche, besondere Bedingungen bezieht, hat Jin vermutlich auch keinen parallelen Satz zu 7.4 konstruiert. In 7.9 stellt Jin fest, daß alle Veränderungen und Bewegungen mit Vorbestimmung sich dieser nicht entziehen können. Es besteht die Frage, ob es auch Veränderungen und Bewegungen ohne Vorbestimmung geben kann oder ob alles Seiende durch die Vorbestimmung determiniert ist. Hier wird auch die Frage nach dem Verhältnis von Gelegenheit und Vorbestimmung von Bedeutung.

Für die Gelegenheiten wie für die Vorbestimmungen gilt für Jin gleichermaßen, daß ihre Zahl im Verwirklichungsprozeß unendlich ist. Dies folgt schon aus seiner Annahme, daß die Gelegenheiten und Vorbestimmungen mit dem fortwährenden Verwirklichungsprozeß zusammenfallen, denn sie sind das Momentane und die Richtung im allgemeinen. Da der Verwirklichungsprozeß unendlich ist und die Bewegungen und Veränderungen ebenfalls fortwährend sind, werden immer Gelegen-

heiten zu ergreifen sein und Vorbestimmungen für die allgemeine Richtung vorgegeben sein (7.5 und 7.10). In 7.6 und 7.12 führt Jin die subjektive Betrachtungsweise ein, nach der vom Standpunkt des Individuums aus die Gelegenheit und Vorbestimmung subjektiv vom Standpunkt des Individuums als Fügung und Schicksal empfunden werden.

Im zweiten Teil charakterisiert Jin zunächst, welche Eigenschaften die Gelegenheiten und die Vorbestimmungen haben und wie diese im Hinblick auf die Art und Weise der Verwirklichungen, der Welt im allgemeinen und besonderen, sowie auf die Menschheit zu betrachten sind. Die Gelegenheiten stehen für das Passen und die Vorbestimmungen für das Zwingende an den einzelnen Verwirklichungen im Verwirklichungsprozeß (7.12). Im Satz 7.13 stellt Jin wieder die Frage nach „dieser Art von Welt“, die es nach der Vorbestimmung geben muß. Dies zeigt, daß die Vorbestimmung eine allgemeine Art von Welt vorgibt, während die Gelegenheit aus dem Jetzt heraus passiert und mit diesem identisch ist. Die Vorbestimmung bestätigt auch, daß es die Menschheit gibt, die sich aus der Gelegenheit heraus als passend für den Verwirklichungsprozeß erweist (7.14).

Mit der Aussage 7.15 leitet Jin einen neuen Abschnitt ein, in dem er die evolutionäre Entwicklung beschreibt. Zunächst konstatiert er, daß die Gelegenheiten und die Vorbestimmungen gemeinsam die Zeit ausmachen. Da beide Inhalte für den Verwirklichungsprozeß sind, kann Jin hier lediglich die inhaltliche Zeit meinen, die er von der formalen Zeit abgrenzt. Das bedeutet, daß sich der Inhalt des Verwirklichungsprozesses zusammensetzt aus den momentanen, sich aus dem Kontext als passend erweisenden Gelegenheiten, die den zeitlichen Fluß darstellen, sowie aus der Richtung, die sich aus den allgemeinen Vorgaben der Vorbestimmungen ergibt.

Auch das „Gewinnen“ oder „Verlieren“ in der Zeit, das Jin im Satz 7.16 einführt, bezieht sich demnach auf die inhaltliche Zeit. Im Fluß der Entwicklung kann sich etwas, eine bestimmte Eigenschaft bzw. Klassen von Individuen oder vielleicht auch ein bestimmtes Individuum, als für den Verwirklichungsprozeß passend erweisen, das als ein inhaltliches Einpassen in die momentanen Gegebenheiten zu verstehen ist, und dann in der Zeit gewinnt. Wenn es den inhaltlichen Umständen im jeweiligen Abschnitt des Verwirklichungsprozesses widerstrebt, dann scheint für Jin ein „Verlieren“ in der Zeit, oder genauer im inhaltlichen Fluß der Zeit vorzuliegen. Es ist demnach zum Untergang verurteilt. Diese Bewertung erinnert sehr an die Beschreibung der Evolutionstheorie, nach der sich das „Passendste“ („the fittest“) in der Entwicklung durchsetzt und überlebt, d.h. gewinnt.

Im folgenden Satz zeigt er das Entwicklungsschema der Individuen auf, die entstehen, wachsen, sich vollenden und über den Prozeß des Verfalls wieder vergehen. Dies betrachtet Jin als das Schicksal aus der subjektiven Sicht des Individuums, d.h. den „normalen“ Weg, der für das Individuum unabwendbar und endlich er-

scheint. In dem Satz 7.18 bezieht sich Jin explizit auf das Überleben, das sich schon im Satz 7.16 im Ausdruck des Gewinnens andeutete. Demnach werden die Individuen überleben - Jin differenziert nicht zwischen Arten von Individuen und einzelnen Individuen -, deren Veränderung und Bewegung passen, die als sich sowohl auf die Entwicklung als auch das Umfeld beziehend zu deuten sind.

In den folgenden Sätzen 7.19 bis 7.21 begibt sich Jin auf die erkenntnistheoretische Ebene. Er betrachtet die Vorbestimmung sowie die Gelegenheit aus der Perspektive der mit Erkenntnis und Willen ausgestatteten Individuen, die sich deswegen ausschließlich auf den Menschen beziehen können. Im Satz 7.19 behauptet er, daß die Gelegenheit nicht gemessen, d.h., die besondere Verwirklichung in der Veränderung und Bewegung nicht erwartet werden kann. Das besondere Eintreffen einer bestimmten Gelegenheit im zeitlichen Fluß kann nicht im voraus ermessen werden. Die Vorbestimmung, die an keinen besonderen zeitlichen Kontext gebunden ist, kann dagegen vorher gewußt werden. Das bedeutet, daß die Vorbestimmung sich in der Gelegenheit in der Zukunft einmal bewahrheiten, d.h. in der besonderen Gelegenheit eintreten wird. Da sie jedoch an keinen besonderen Zeitpunkt gebunden ist, sondern lediglich ein Muß vorgibt, kann die Gelegenheit auch zeitlich nicht bestimmt werden.

In 7.20 betrachtet Jin aus der Perspektive der Individuen mit Willen die Möglichkeiten des aktiven Eingreifens und der Veränderungen in der Entwicklung des Subjekts selbst und mithin auch seiner Umgebung. Es geht darum, ob bestimmte Gelegenheiten oder Vorbestimmungen, aus der Perspektive des Subjekts: Fügungen oder Schicksale, verändert oder sogar abgewendet werden können. Jin scheint indirekt auf die Frage nach der Freiheit oder Determinismus des Willens einzugehen. Nach seiner Auffassung ist im Besonderen der Fügungen ein Umgestalten möglich, während das Individuum seinem Schicksal nicht entkommt. Jin stellt das aktive Eingreifen, motiviert durch den Willen des Subjekts, der ontologischen Perspektive von *Dao* gegenüber. *Dao* verhält sich neutral zu der Umgestaltung der Gelegenheiten und Vorbestimmungen, d.h., daß diese Frage vom Standpunkt von *Dao*, also ontologisch, keine Bedeutung hat. Mit dem Satz 7.21 leitet Jin zum Thema des nächsten Abschnitts über, und zwar zu den Mitteln und Zielen der Individuen, die mit Erkenntnisvermögen und Willen ausgestattet sind, den Menschen also. Er stellt fest, daß die bewußt initiierte Veränderung und Bewegung dieser Individuen von Mitteln und Zielen geleitet werden.

Der Satz 7.22 besagt, daß es zwischen den Mitteln und zwischen den Zielen Konflikte und Harmonien geben kann. Darüber hinaus können zwischen den Zielen Widersprüche auftreten. Der Unterschied zwischen beiden, die Jin in der Möglichkeit von Widersprüchen voneinander abgrenzt, muß im Kontext noch weiter ermittelt werden. In 7.23 behauptet Jin, daß auf der relativen Ebene im Verwirklichungspro-

zeß die Mittel zugleich die relativen Ziele darstellen. Der Begriff des Ziels müßte demnach den des Mittels enthalten. Es ist zu vermuten, daß die Mittel als kleinere „Subziele“ auf dem Weg zum eigentlichen Ziel fungieren. Es wäre zu klären, wie Jin das Verhältnis von absoluten und relativen Zielen sowie Mitteln faßt. Bei den relativen Konflikten und Harmonien geht er ähnlich wie im Kapitel vier über die Relationalitäten der universalen Eigenschaften vor. Auch hier fächert er in Bereiche und Ebenen auf, zwischen denen die Konflikte und Harmonien auftreten (7.24).

In den letzten drei Sätzen widmet Jin sich den relativen und absoluten Zielen. Er stellt sie in einen zeitlichen Zusammenhang. Von jedem Zeitpunkt der relativen Zeit aus betrachtet, gibt es demnach Ziele, die nicht verwirklicht sind. Sie sind als „noch nicht“ verwirklicht zu lesen. Es gibt für Jin aber auch solche, die zu einem festgesetzten Zeitpunkt in der Zukunft nicht verwirklicht werden können (7.25). Es ist die Frage, ob sie zu keiner Zeit in der Zukunft verwirklicht werden können oder ob sie lediglich nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt in der Zukunft festgesetzt werden können. In Satz 7.26 wird er in der Beschreibung seiner absoluten Ziele deutlicher. Sie können auch in der Zukunft, d.h. auch innerhalb der relativen Zeit, im Verwirklichungsprozeß nicht verwirklicht werden. In 7.27 bestätigt Jin, daß das absolute Ziel außerhalb des relativen Verwirklichungsprozesses und außerhalb der inhaltlichen Zeit liegt. Wenn das absolute Ziel erreicht wird, gibt es weder Fügungen noch die Vorbestimmungen, d.h., gemäß ihrer Definition von 7.15, daß die Zeit, die Veränderungen und Bewegungen der Individuen, anhalten werden. Das absolute Ziel beschreibt Jin als allumfassendes Ziel, das somit singulär zu deuten ist. Vermutlich steht es deswegen bei ihm außerhalb des Bereichs der vielen relativen Einzelziele, die miteinander konkurrieren.

Lun Dao **Kapitel 8: Das Grenzenlose (*wuji*) und das Höchste Äußerste (*taiji*)**

8.1 *Dao* hat keinen Anfang, die äußerste Grenze der Anfangslosigkeit ist das Grenzenlose

8.2 Vom zeitlichen Standpunkt aus gesprochen, ist *das* Grenzenlose schon vergangen, deswegen hat man kein Wissen darüber, so daß man nicht darüber sprechen kann

8.3 Das Grenzenlose ist das Nicht-Seiende, so daß das Grenzenlose, von seinem Nicht-Seienden aus gesprochen, das Undifferenzierte (*hundun*) ist, aus dem alles entsteht

8.4 Das Grenzenlose ist die äußerste Grenze, so daß das Grenzenlose, in bezug auf seine äußerste Grenze gesprochen, nicht Potentialität ist, aber Potentialität nahe kommt

8.5 Die Relationalitäten der universalen Eigenschaften bilden die Meta-Regelmäßigkeit (*li*), das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften ist die prozessuale Situation (*shi*)

8.6 In dem Grenzenlosen ist die Meta-Regelmäßigkeit noch undeutlich und hat die prozessuale Situation noch nicht begonnen

8.7 In den Bewegungen und Veränderungen der Individuen ist die Meta-Regelmäßigkeit gewiß, und in der prozessualen Situation gibt es nichts notwendig zu erreichendes

8.8 Die universalen Eigenschaften der Individuen, die in einem Individuum existieren, bilden die Natur (*xing*), relativ zu den anderen Individuen sind sie die Rolle (*ti*). Die partikularen Eigenschaften von Individuen, die in einem Individuum existieren, bilden die Neigungen (*qing*), relativ zu den anderen Individuen sind sie die Funktion (*yong*)[766]

8.9 Die Neigung strebt danach, die Natur auszuschöpfen, die Funktion strebt danach, die Rolle auszufüllen, so daß die prozessuale Situation auf etwas beruht

8.10 Beim Streben der Neigung nach dem Ausschöpfen der Natur, beim Streben der Funktion nach dem Ausfüllen der Rolle, gibt es Günstigkeiten (*shun*) und Behinderungen (*ni*)

8.11 In den fortwährenden Günstigkeiten und Behinderungen schöpfen die Neigungen die Natur nicht aus, füllen die Funktionen die Rolle nicht aus, so daß die prozessuale Situation zeitlich nicht zum Ende kommt

8.12 Die äußerste Grenze der Bewegungen und Veränderungen ist, wenn die prozessuale Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit zurückzuführen ist; wenn die prozessuale Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit zurückzuführen ist, dann sind die Günstigkeiten ausgeschöpft und die Behinderungen abgebrochen

8.13 *Dao* hat kein Ende, die Grenze der Endlosigkeit ist das Höchste Äußerste

8.14 Das Höchste Äußerste ist nicht erreicht, so daß man in bezug auf seine Erreichbarkeit gesprochen, obwohl es nicht erreicht werden kann, trotzdem darüber sprechen kann

---

[766] In TNM (TNM, 718) differenziert Jin die Begriffe nicht eindeutig, doch schreibt er von der Rolle (engl. role) und dem Funktionieren bzw. der Funktion (engl. functioning, function) sowie der Essenz (engl. essence) und dem Funktionieren bzw. der Funktion. „*Xing*“ hat er an anderer Stelle in *Lun Dao* (LD, 3.22) mit „Nature“ übersetzt. Da seine Erklärungen in TNM zu den Begriffen ungenau und in einem Absatz unzureichend abgehandelt sind, wurden lediglich der Begriff der Rolle für „*ti*“, der der vorliegenden Definition gemäß eindeutig zuzuordnen ist und der Begriff der Funktion für „yong“, der den allgemeinen Übersetzungspraktiken entspricht, übernommen.

8.15 Von dem mit Willen ausgestatteten Individuum aus gesprochen, ist das Höchste Äußerste das allumfassende, absolute Ziel

8.16 Das Höchste Äußerste ist das höchste, so daß das Höchste Äußerste in bezug auf sein Höchstes gesprochen, das Wahre (*zhizhen*), das Gute (*zhishan*), das Schöne (*zhimei*), die Soheit (*zhi ru*) ist

8.17 Das Höchste Äußerste ist äußerste Grenze, so daß das Höchste Äußerste, in bezug auf seine äußerste Grenze gesprochen, keine Formhaftigkeit ist, aber der Formhaftigkeit nahe kommt

8.18 Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste sind in der Formhaftigkeit bleibend und von Potentialität bestimmt (*jushi youneng*)

8.19 Im Grenzenlosen und Höchsten Äußersten erhalten die Meta-Regelmäßigkeit und die prozessuale Situation ihre Vollständigkeit

8.20 In bezug auf diese Vollständigkeit gesprochen, bilden folglich das Grenzenlose und das Höchste Äußerste das Universum

8.21 Im Höchsten Äußersten sind die Behinderungen abgebrochen und die Günstigkeiten ausgeschöpft, die Meta-Regelmäßigkeit ist vollendet und die prozessuale Situation ist [in die Meta-Regelmäßigkeit] zurückgeführt; in bezug auf das Ende der Behinderungen und die Ausschöpfung der Günstigkeiten ist der Verwirklichungsprozeß eine sinnvolle Folge (*chengxu*)

8.22 Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste sind *Dao*

Struktur und Inhalt

Im achten und letzten Kapitel von *Lun Dao* widmet Jin sich den absoluten Bedingungen des relativen Verwirklichungsprozesses, und zwar der Frage nach seinem metaphysischen Ursprung und Ziel. Er drückt die zwei Aspekte in den beiden für das Kapitel zentralen Begriffen des Grenzenlosen und des Höchsten Äußersten aus, die er der chinesischen Tradition entnimmt. Es fällt auf, daß Jin in dem letzten Kapitel eine Vielzahl von Begriffspaaren aus der chinesischen Tradition versammelt, neben *wuji-taiji* finden sich *li-shi*, *xing-qing*, *ti-yong*. Darüber hinaus verwendet er auch *Dao* als zentralen Begriff, mit dem er sein Werk als Grundlage der relativen Welt begann und mit dem er es im Zusammenhang mit der absoluten Ebene abschließt. Seine Verwendung der Begriffe von Potentialität und Formhaftigkeit aus dem ersten Kapitel sowie der Begriffe der Meta-Regelmäßigkeit und der prozessualen Situation aus dem Zusammenhang des relativen Verwirklichungsprozesses weisen auf eine abschließende Gesamtschau hin.

Das Kapitel ist in vier Teile geteilt: 1) das Grenzenlose (8.1-8.6), 2) die Veränderungen und Bewegungen im Verwirklichungsprozeß (8.7), 3) das Höchste Äußerste (8.13-8.17), 4) das Grenzenlose und das Höchste Äußerste. Der erste Teil ist in vier Aussagen parallel zum dritten Teil konstruiert. In der Aussage 8.1 wird die Anfangslosigkeit des Grenzenlosen der Endlosigkeit des Höchsten Äußersten komplementär gegenüber gestellt. Sie beschreiben die Unendlichkeit von *Dao* und damit des Verwirklichungsprozesses. In den Aussagen 8.2 und 8.14 geht es darum, ob man über die Begriffe des Grenzenlosen und des Höchsten Äußersten etwas sagen kann, d. h., ob es ein Wissen bzw. eine Möglichkeit des Wissens darüber gibt. Über das Grenzenlose lassen sich für Jin keine Aussagen machen, da es in eine unendliche Vergangenheit reicht, während über das in unerreichbarer Zukunft liegende Höchste Äußerste etwas ausgesagt und erkenntnistheoretisch gewußt werden kann.

In den Sätzen 8.3 und 8.16 sowie 8.4 und 8.17 behandelt Jin jeweils die zwei Bestandteile, aus denen die Begriffe des Grenzenlosen (*wu-ji*) und Höchsten Äußersten (*tai-ji*) zusammengesetzt sind. Das Grenzenlose als Nicht-Seiendes (*wu*) beschreibt Jin als das Undifferenzierte, aus dem die relative Welt hervorgeht (8.3). Das „Nicht-Seiende“ ist nicht mit dem Begriff des Nichts zu verwechseln, sondern es ist „etwas“, das noch keinen bestimmten Sinn zugedacht ist, da „es“ in keiner Weise ausdifferenziert ist und somit in der Wirklichkeit nicht existiert. So ist der Begriff des Grenzenlosen zu verstehen als „etwas“, in dem es noch keine Abgrenzungen in Individuen gibt. Zu dem Begriff des Höchsten Äußersten schiebt Jin in Aussage 8.15 ein, daß er aus der Perspektive der mit Willen ausgestatteten Individuen, d.h. der handelnden Individuen, als absolutes und allumfassendes Ziel angesehen wird, das demnach alle relativen Ziele beinhaltet.

Vermutlich wählt Jin in der Aussage 8.16 hier statt des „*tai*“ das der Bedeutung von „höchst“ ähnliche „*zhi*“, da er so besser zu den griechischen Idealen des Schönen, Guten und Wahren überleiten kann, die in der Übersetzung im ersten Teil ebenfalls aus „*zhi*“ bestehen. Den letzten Begriff „*zhiru*“, der auf eine Verkürzung des Begriffs „*ruru*“ hinweist, entnahm er, wie er im ersten Kapitel schreibt, von seinem Kollegen Zhang Shenfu beeinflußt, aus der indischen Terminologie. Zuvor verwendet er den Terminus, um einen der zwei Aspekte von *Dao* zu beschreiben (1.26). In den Aussagen 8.4 und 8.17 werden das Höchste Äußerste und das Grenzenlose als äußerste Grenze (*ji*) betrachtet. Jin vergleicht das Grenzenlose mit der Potentialität und das Höchste Äußerste mit der Formhaftigkeit. Sie kommen den Begriffen lediglich nahe und sind nicht identisch mit ihnen. Das bedeutet, daß zwischen ihnen in den Eigenschaften und der Funktion eine Ähnlichkeit besteht. Beide gehören jedoch zumindest unterschiedlichen Ebenen an, der relativen und der absoluten. Sie bilden gleichzeitig die äußerste Grenze des Verwirklichungsprozesses. Das Grenzenlose und das Höchste Äußerste sind sein Ursprung und sein Ziel.

Mit den Aussagen 8.5 und 8.6 leitet Jin zum zweiten Teil über die Bewegungen und Veränderungen der Individuen im Verwirklichungsprozeß über. Er definiert erstmals - denn zuvor hatte er in *Lun Dao* die vier Begriffe schon einzeln verwendet -, die Meta-Regelmäßigkeit als die Relationalitäten der universalen Eigenschaften und die prozessuale Situation als das Entstehen und Vergehen der partikularen Eigenschaften. Sie sind die Grundlage des Verwirklichungsprozesses in der relativen Welt. Jins Aussagen, daß in dem Grenzenlosen die Meta-Regelmäßigkeit noch undeutlich ist und die prozessuale Situation noch nicht begonnen hat, zeigen, daß das Grenzenlose außerhalb des Bereichs der relativen Welt liegt (8.6). Es verfügt über kein Mindestmaß an Ordnung, so daß sich keine Meta-Regelmäßigkeit abzeichnen kann. Es gibt keine Differenzierung im Seienden, so daß dies nicht als Seiendes zu erfassen ist. Es gibt noch keinen zeitlichen Prozeß der Veränderung und Bewegung, da die prozessuale Situation noch nicht begonnen hat.

In den Bewegungen und Veränderungen der Individuen sind die Meta-Regelmäßigkeiten gewiß, d.h., sie unterliegen immer einem Mindestmaß an Ordnung. Gleichzeitig sind sie in dem besonderen Verlauf, d.h. gemäß der prozessualen Situation, nicht absolut determiniert, so daß sie sich nicht notwendig in eine besondere Richtung entwickeln müssen (8.7). Jin differenziert die universalen und partikularen Eigenschaften einzelner Individuen in den inneren Aspekt der Natur und der Neigung sowie in den nach außen gerichteten, in Beziehung zu anderen Individuen zu denkenden Aspekt der Rolle und der Funktion (8.8). Dabei scheinen die Begriffe der Neigung und der Funktion, die sich auf die partikularen Eigenschaften beziehen, dem Verwirklichungsprozeß durch ihr Streben nach den jeweiligen Zielen eine ausfüllende Rolle und eine Natur ausschöpfende Dynamik zu geben. Die Neigungen und die Funktionen symbolisieren in ihrer Gesamtheit die prozessuale Situation. Die Rollen und Naturen bilden hingegen das Muster, nach dem sich im einzelnen die Neigungen und Funktionen bewegen bzw. in der Gesamtheit das Muster, innerhalb dessen die prozessuale Situation abläuft (8.9). Es bleibt zu untersuchen, ob die Begriffspaare von Neigung - Natur und Funktion - Rolle zwei Ansichten einer Eigenschaften sind, etwa des Menschseins, oder ob Jin einzelne Eigenschaften dem einen oder anderen Begriffspaar zuordnet.

In das Streben der Individuen baut Jin einen Mechanismus von Günstigkeiten und Behinderungen ein, die für das einzelne Streben günstig sind oder es in Widerstand zu anderen geraten lassen (8.10). Der Mechanismus der Günstigkeiten und Behinderungen hält gleichzeitig den gesamten Verwirklichungsprozeß in Gang, da er in den einzelnen Fällen auch verhindert, daß die Neigungen die Natur ausschöpfen und die Funktionen die Rolle ausfüllen. Deswegen kommt für Jin die prozessuale Situation, der zeitliche Prozeß des Besonderen nicht zum Stillstand (8.11). Jin definiert die äußerste Grenze der Veränderungen und Bewegungen, wenn der be-

sondere Prozeß der prozessualen Situation vollkommen auf der einen Meta-Regelmäßigkeit beruht (8.12). Dies bedeutet gleichzeitig, daß es keine nach eigenem Willen handelnde Individuen mit individuellen Zielen mehr gibt, die in ihren Neigungen und Funktionen nach etwas Streben und in ihrem Streben auf Günstigkeiten oder Behinderungen treffen. Das Streben müßte beendet sein, und das Ziel des Strebens wäre erreicht.

Im letzten Teil behandelt Jin das Grenzenlose und das Höchste Äußerste zusammen. Sie scheinen für ihn ebenfalls den Prinzipien der Verwirklichung unterworfen, da sie wie alle Verwirklichungen innerhalb der Formhaftigkeit und durch die Wesenheit der Potentialität bestimmt sind (8.18). Dies läßt die Frage offen, ob das Grenzenlose und das Höchste Äußerste als Grenzen der Bewegung und Veränderung noch Teil des Verwirklichungsprozesses sind. Weiterhin ist interessant, inwieweit sie der Potentialität und der Formhaftigkeit nahe kommen, wenn das Grenzenlose und das Höchste Äußerste Teil von ihnen sind.

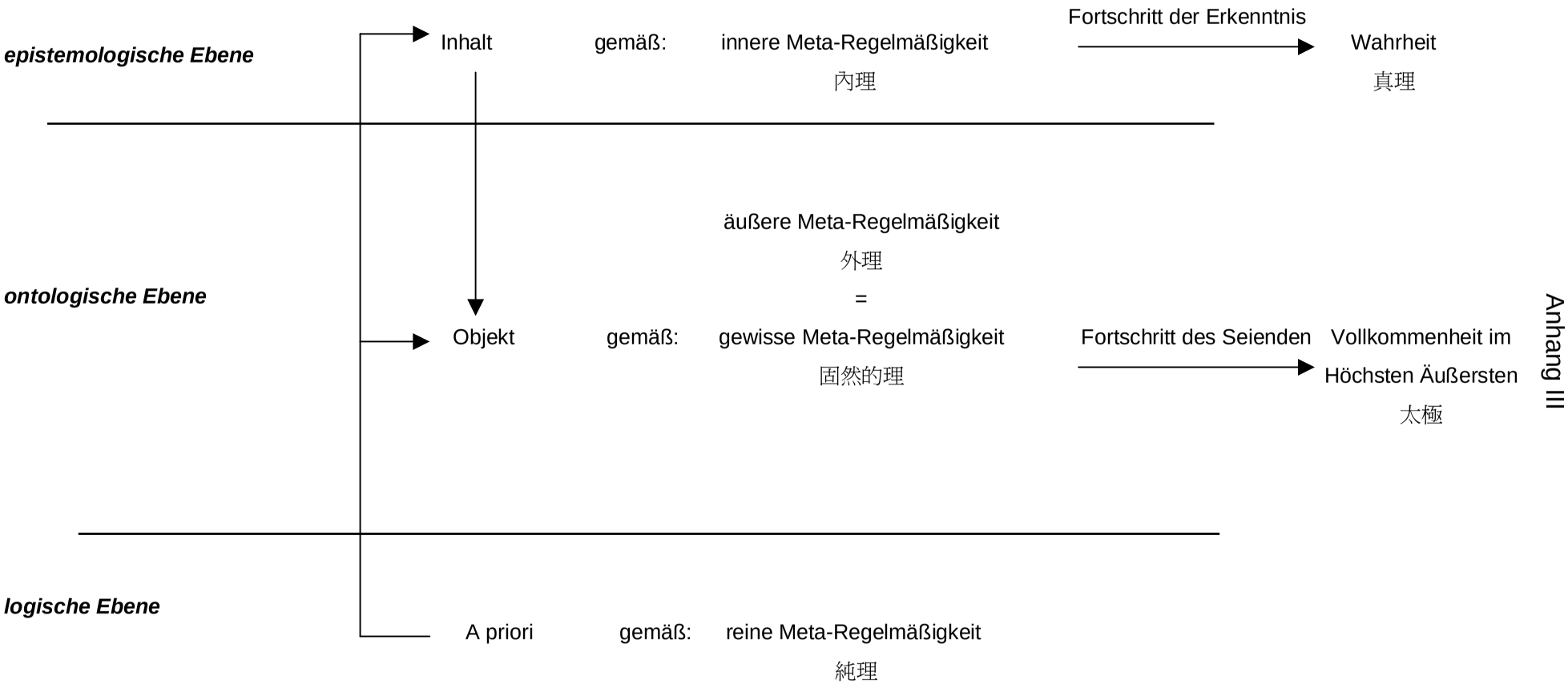
Die drei folgenden Aussagen 8.19 bis 8.21 müssen gemeinsam betrachtet werden. Im Grenzenlosen und Höchsten Äußersten erhalten die prozessuale Situation und die Meta-Regelmäßigkeit jeweils ihre Vollständigkeit (8.19). Das heißt auch, daß der Verwirklichungsprozeß vollständig ist. Aus der Vollständigkeit ergibt sich für Jin, daß das Grenzenlose und das Höchste Äußerste das Universum bilden (8.20). In beiden scheint alles enthalten, aus dem das Universum hervorgeht und auf dem es beruht. Trotzdem ist zu fragen, wie sich die Vollständigkeit aus dem Undifferenzierten des Grenzenlosen als Ursprung des Prozesses und dem Perfekten des Höchsten Äußersten als dessen Ziel ergibt. Vollständigkeit kann hier in zwei Hinsichten verwendet werden, die die Definitionen des Grenzenlosen und des Höchsten Äußersten reflektieren: als alles enthaltend und als vollendet.

Der Verwirklichungsprozeß hat für Jin keine beliebige Reihenfolge, sondern zielt darauf, die Behinderungen zu beenden und Günstigkeiten auszuschöpfen (8.21). Er ist auf das Höchste Äußerste gerichtet, in dem die Meta-Regelmäßigkeit vollendet und die prozessuale Situation auf die Meta-Regelmäßigkeit zurückzuführen ist. Jin verneint damit, daß der Verwirklichungsprozeß beliebig ist und unterlegt ihm eine Ordnung, die auf das allumfassende Ziel ausgerichtet ist. Fügt er dieser Mindestbeschreibung von sinnvoller Reihenfolge weitere Prinzipien in der Entwicklung des Seienden hinzu oder formuliert er den Sinn bewußt offen? Es ist auch zu fragen, wie das Verhältnis von prozessualer Situation und Meta-Regelmäßigkeit im Höchsten Äußersten zu interpretieren ist: Bedeutet es für den Prozeß des Besonderen, daß die prozessuale Situation alle Wege des Besonderen durchlaufen hat, so daß es keine weiteren Möglichkeiten der Entwicklung im Besonderen gibt, da sich der Einzelfall nicht wiederholt? Ist die eine Meta-Regelmäßigkeit vollendet, da der Prozeß des Besonderen abgeschlossen ist, so daß alle Regeln des Seienden vollständig

zum Vorschein kommen können und die Meta-Regelmäßigkeit schließlich unter Einbezug alles Besonderen vollendet wird?

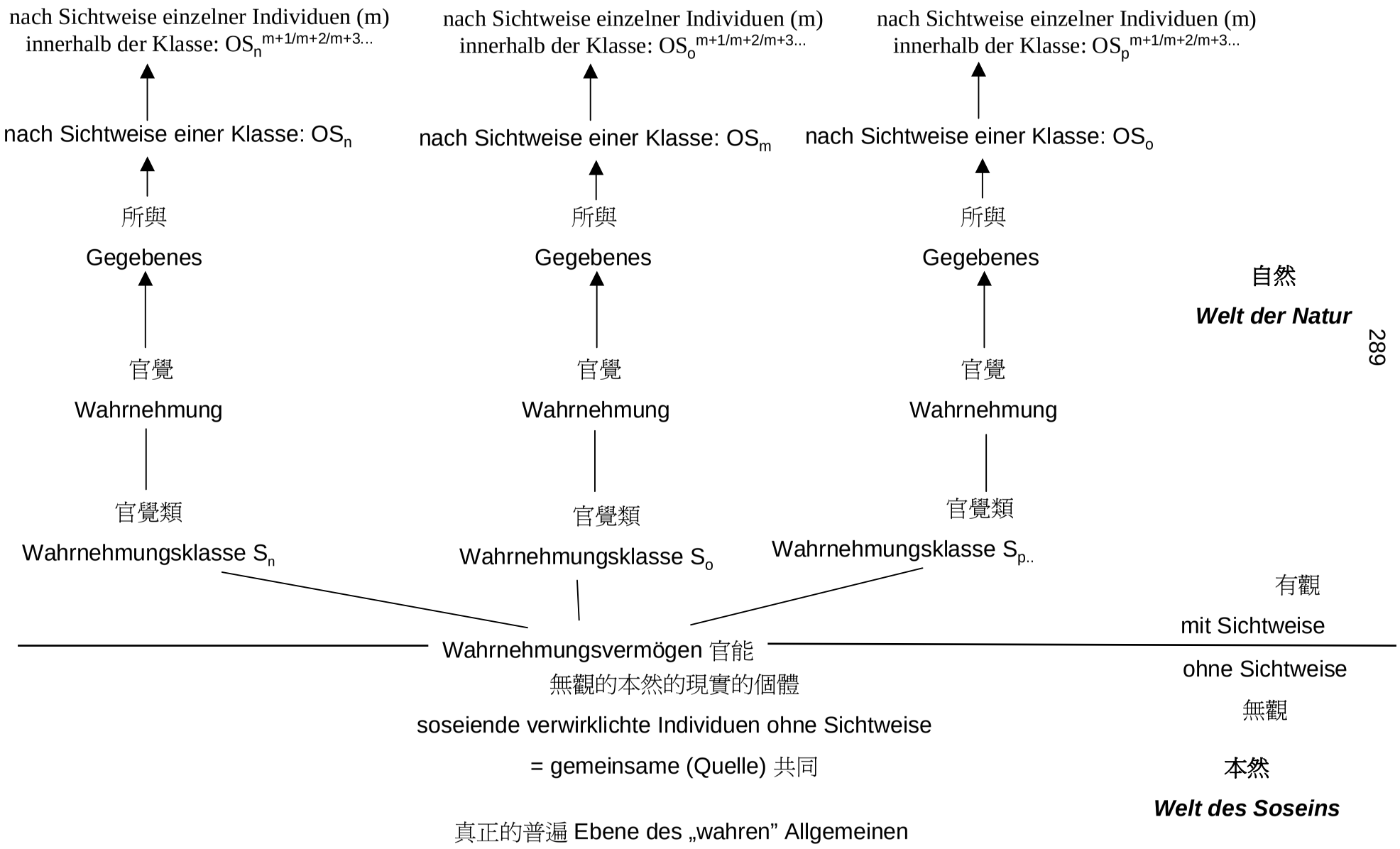
Jin beginnt *Lun Dao* mit der Aussage, daß Potentialität und Formhaftigkeit *Dao* sind; er endet mit der Aussage, daß das Grenzenlose und das Höchste Äußerste *Dao* sind. Abschließend ist zu betrachten, wie er die zwei Perspektiven von *Dao* ins Verhältnis setzt. Es ist zu bemerken, daß er die Begriffe des Grenzenlosen und des Höchsten Äußersten mit der Konjunktion „*er*“ verbunden hat, deren Bedeutung als Verbindung beider Begriffe in der chinesischen Tradition diskutiert wurde. Potentialität und Formhaftigkeit hatte er lediglich mit einem Bindestrich verbunden. Es ist interessant, ob Jin der Konjunktion ebenfalls eine tiefere Bedeutung zumißt, so daß er die beiden Begriffspaare bewußt voneinander unterscheidet. Nach seinen bisherigen Ausführungen zur Sprache ist jedoch zu vermuten, daß er den Ausdruck „*wuji er taiji*“ aus der Tradition als ganzen Ausdruck übernimmt.

Grafik 1: Ebenen der Meta-Regelmäßigkeit

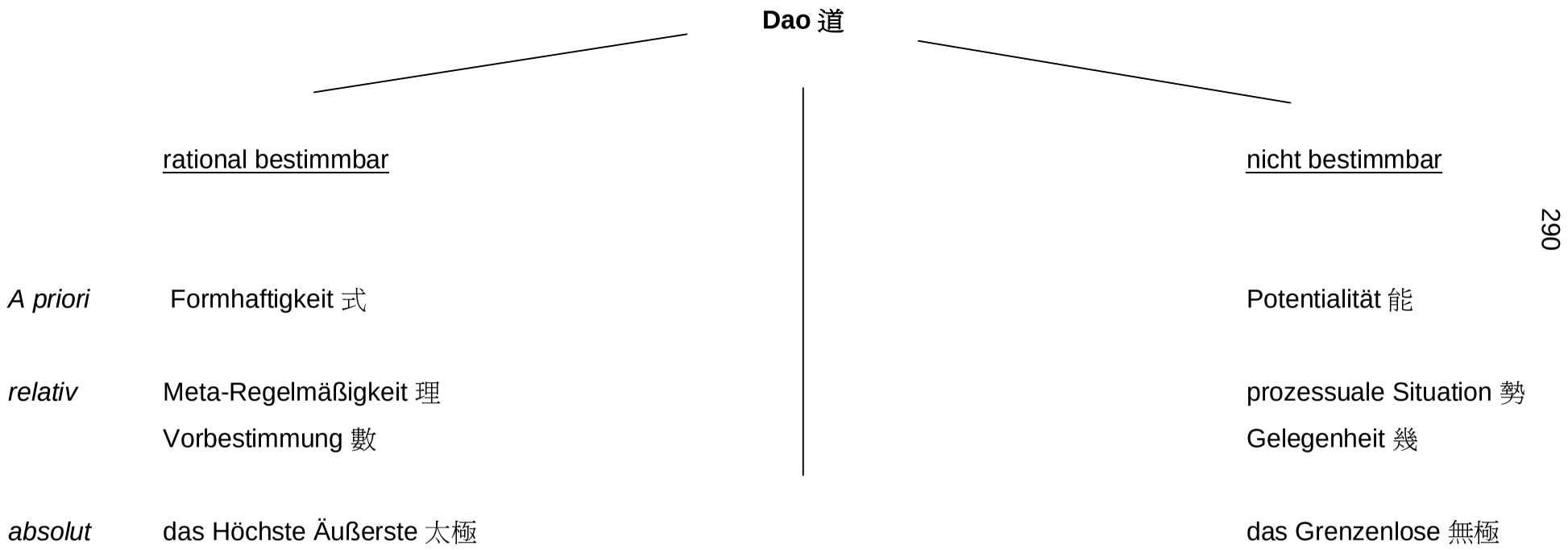


Anhang III

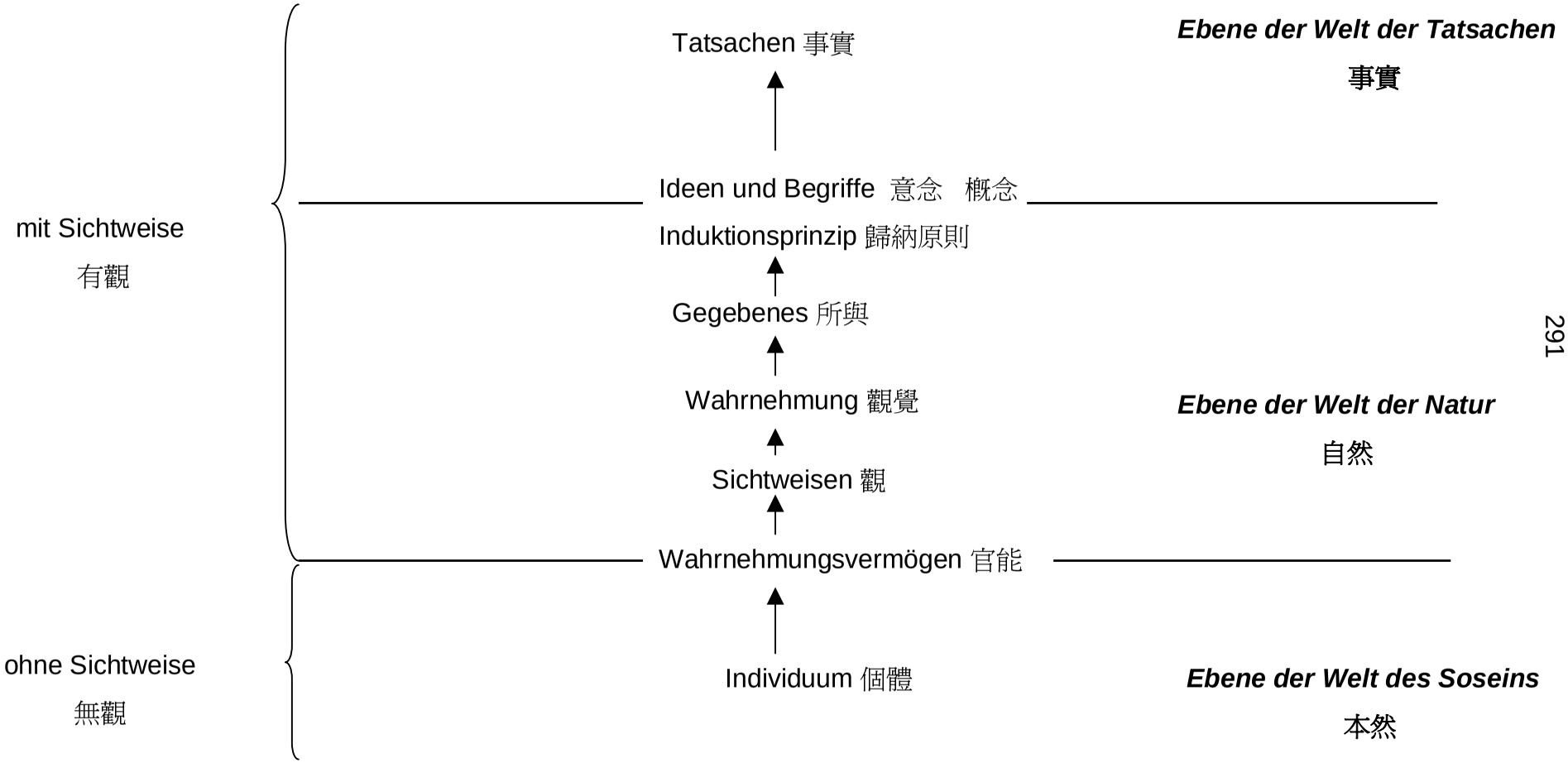
Grafik 2: Vereinfachtes Schema der unterschiedlichen Sichtweisen



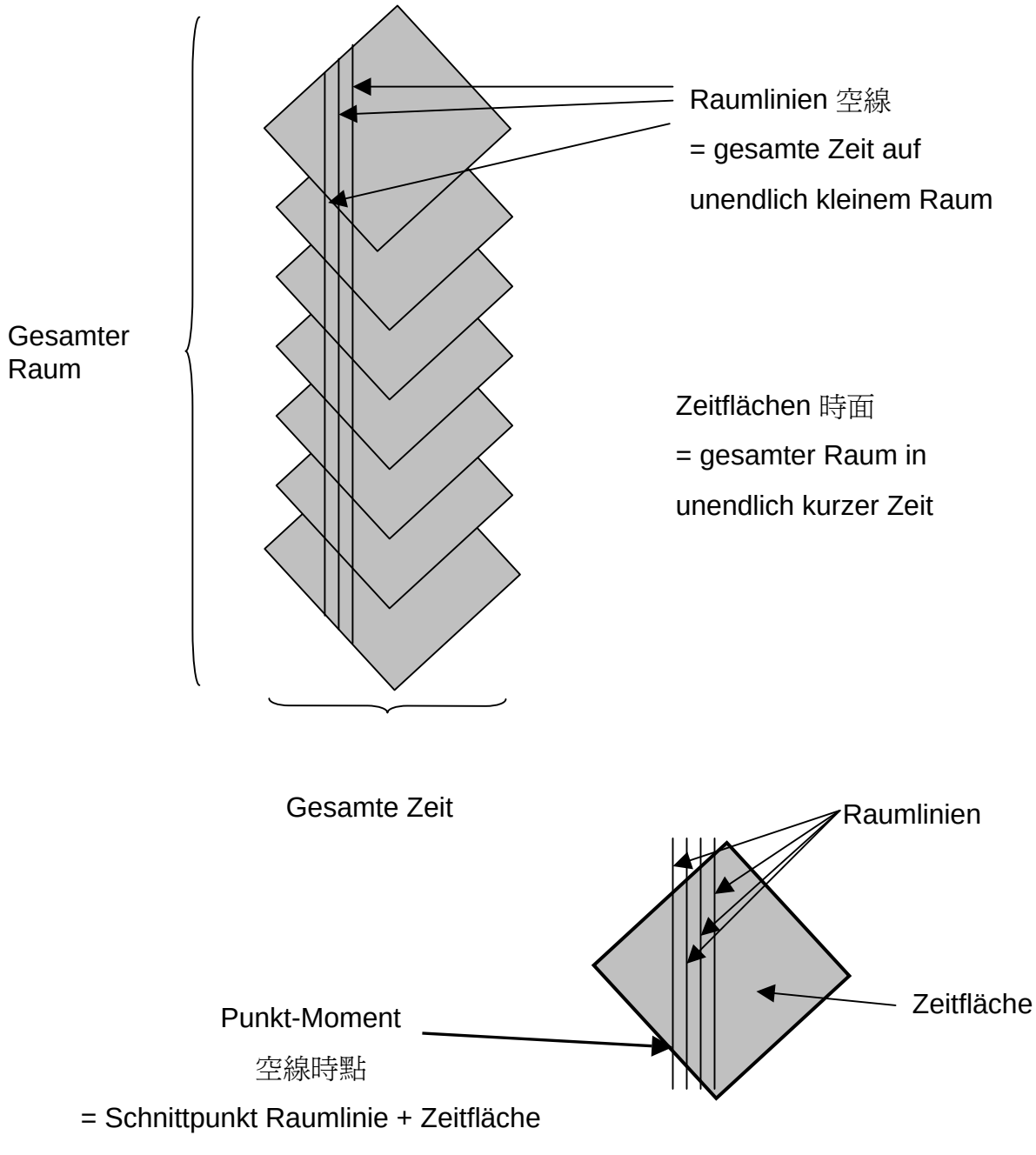
Grafik 3: Die zwei Hälften der Welt



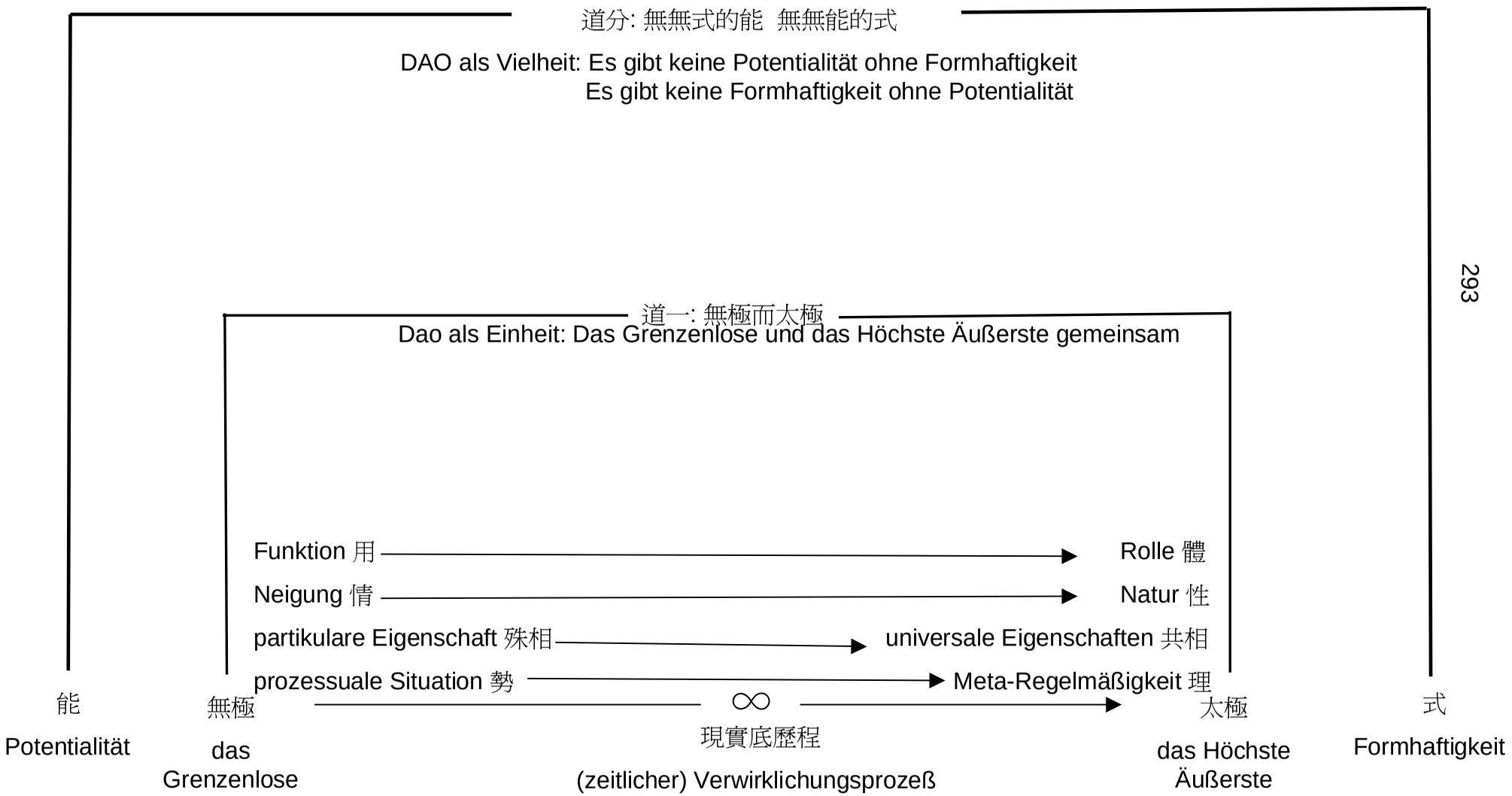
Grafik 4: Welt mit und ohne Sichtweise



Grafik 5: Verhätnis der absoluten raum-zeitlichen Einheiten zueinander



Grafik 6: Kosmologisches Gesamtkonzept des Verwirklichungsprozesses



Anhang IV

Glossar der von Jin verwendeten Begriffe und Namen

Das Glossar beinhaltet neben den in der Arbeit angeführten Namen, die von Jin verwendeten Ausdrücke und Begriffe und ihrer Übersetzungen innerhalb der vorliegenden Arbeit, sofern es sich um Termini technici handelt. Jin bezieht sich zumeist auf die angelsächsische Tradition, so daß den Begriffen teilweise die englische Übersetzung beigefügt ist, wo ein direkter Einfluß eindeutig erscheint und ein zusätzlicher Erklärungsbedarf aufgrund der unterschiedlichen philosophischen Richtungen besteht. In einigen Fällen hat Jin seine Begriffe auch selbst ins Englische zurück übersetzt, entweder durch ein Einfügen in die auf Chinesisch verfaßten Texte oder indirekt durch eindeutige Bezüge in „Tao, Nature and Man“. Diese Begriffe wurden in dem Glossar zur Verdeutlichung mit dem Kürzel „*orig*.“ für Original versehen. Auf die eindeutig direkt an andere Philosophen oder philosophischen Schulen, etwa Russell oder Hume sowie der marxistischen Schule, angelehnten Begriffe wird in Klammern ebenfalls aufmerksam gemacht. Den Begriffen, die Jin aus Wörtern der chinesischen Tradition ableitet, wurde ein „*trad.*“ beigefügt. Dabei wird ausschließlich auf solche verwiesen, bei denen Jin selbst auf den traditionellen Hintergrund hinweist. Er hat manche dieser Begriffe besonders in „Tao, Nature and Man“ versuchsweise übersetzt. Sie haben jedoch, wie u.a. im Fall „*neng*“ zu sehen war, keinen Standardcharakter. Trotzdem sind diese Übersetzungen zur Orientierung dem Glossar ebenfalls hinzugefügt worden. Wenn notwendig, wurde bei einzelnen Begriffe gesondert zwischen ihrem metaphysischen (*metaphys.*) und epistemologischen (*epist.*) Kontext unterschieden sowie auf den logischen (*log.*) verwiesen.

Glossar der Begriffe und Ausdrücke

benran (shijie) 本然世界 ((Welt des) Sosein)

benti 本體 (Noumenon; *orig.* Noumenon)

benzhi 本質 (Essentia)

biandong 變動 (Veränderung und Bewegung)

bing 丙

bingxing bu bei 並行不悖 (zusammen nicht in Konflikt zueinander auftreten)

bingxing bu fei 並行不費 (zusammen nicht verschwendend sein)

biran 必然 (*metaphys.* notwendig)

biran de li 必然的理 (notwendige Meta-Regelmäßigkeit)

biyao 必要 (*log.* notwendig)

bu dao zhi dao 不道之道

bu keyi bu xianshi de keneng 不可以不現實的可能 (notwendig verwirklichte Möglichkeiten; orig. eternally realized possibilities)

cengci 層次 (Ebene)

changshi 常識 (*common sense*; (nach Moore) common sense)

cheng 誠

chengxian 呈現 (Erscheinung)

chengxu 程序 (Reihenfolge)

chengyu 成語

chenshu 陳述 (Beschreibung)

chongfen 充分 (*log.* hinreichend)

chongtu 沖突 (Konflikt)

chu 出

chun li 純理 (reine Meta-Regelmäßigkeit)

chun shi 純勢 (reine prozessuale Situation)

cunzai 存在 (Existenz)

da / xiao 大小 (*log.* groß(e) / klein(e) Extension))

dabian 大變 (einschneidende Veränderung)

dagai 大概 (Wahrscheinlichkeit; *orig.* probability)

dahe liu riye 大江流日夜

daibiao shishi 代表事實 (*orig.* representing fact)

dangran 當然 (zwingend)

dao 道 (*trad. Dao*; Jin Übers. Tao / Logos)

dao wu wu 道無無 (*Dao* umfaßt kein Nicht-Seiendes)

dao you you 道有有 (*Dao* umfaßt Seiendes)

daoyan 道演 (evolutionäre Entwicklung von *Dao*)

daoyi 道一 (*Dao* als Einheit; *orig.* Tao-One)

de 得

de 德

dengji 等級 (Grad)

didian 地點 (Ortspunkt)

dong 動 (in Bewegung)

dongxi 東西 (Ding; *orig.* entity)

duixiang 對象 (Objekt; *orig.* object)

duoshu keneng 多數可能 (plurale Möglichkeiten)

duoshuhua 多數化 (Pluralisierung)

fanchou 範疇 (kategorisieren)

fangmian 方面 (Hinsicht)

fanwei 範圍 (Bereich)

fei lixing 非理性 (das Irrationale; *orig.* the irrational)

fei makesi zhuyi 非馬克思主義

fei yishi 非意識 (das Unbewußte; *orig.* the unconscious)

fenjiehua 分解化 (Zerlegung)

fenkailai shuo de dao 分開來說的道

gainian 概念 (Begriff; *orig.* concept)

gainian de youju 概念的游劇

gainian jiegou 概念結構 (Strukturen der Begriffe)

ge 個

gebie de 個別 (differenziert)

gebie 個別 (*marx.* Individuelle)

geti guan 個體觀 (Sichtweise des Individuums)

geti hua 個體化 (Individualisierung; *orig.* individualization)

geti 個體 (Individuum; *orig.* individual)

gong 公 (öffentlich)

gong[a] 共 (universal)

gongtong 共同 (gemeinsam)

gongxiang 共相 (universale Eigenschaft; *orig.* universal)

gongxiang di guanlian 共相底關聯 (Relationalität der universalen Eigenschaften; orig. (inter)relatedness of universals)

guai 乖

guan[a] 官 (Sinne)

guanjue 官覺 (Wahrnehmung)

guanjue lei 官覺類 (Wahrnehmungsklasse)

guanlian 關聯 (*epist.* Relation / *metaphys*. Relationalität; *orig. metaphys.* (inter)relatedness, *epist.* relate)

guanneng 官能 (Wahrnehmungsvermögen bzw. Sinnesorgane)

guanxi 關係 (Beziehung)

guanxi de tuisuan 關係的推算 (*log.* Kalkül der Klassen; *orig.* calculus of classes)

guanxi gongxiang 關係共相 (universale Eigenschaften der Beziehung)

guanxi shishi 關係事實 (relationaler Komplex; *orig.* relational complex)

guanxi shuxiang 關係殊相 (partikulare Eigenschaft der Beziehung)

guanxi zhi 關係質 (relationale Eigenschaft; *orig.* (nach Moore) relational property)

guanxizhe 關係者 (Relatum; *orig.* relatum)

guding 固定

guina de gaikuo 歸納的概括 (induktive Generalisierung; *orig.* inductive generalization)

guina yuanze 歸納原則 (Induktionsprinzip)

guoxue 國學

guran 固然 (gewiß(heit); certainty)

guran de li 固然的理 (gewisse Meta-Regelmäßigkeit)

hanliang 函量 (*log.* Satzfunktion; *orig.* (propositional) function)

hongliu 洪流

huishe 回射 (*orig.* reflex)

hundun 混沌 (*trad.* das Undifferenzierte)

huodong 活動 (Aktivität; *orig.* activity)

huoran 或然 (wahrscheinlich)

ji 幾 (*trad.* Gelegenheit; *orig.* occasion)

jia 甲

ji[a] 極 (Grenze)

jiashe假設 (Annahme; *orig.* assumption)

jichu jiru 即出即入 (unmittelbar bevor Stehen, aus- oder einzutreten)

jiegou 結構 (Struktur)

jieshou zongze 接受總則 (Regel der Rezeption)

jin xing 盡性 (Ausschöpfen der Natur)

jing 靜 (in Ruhe)

jingyan 經驗 (Erfahrung)

ju zi 句子 (Satz)

jundeng 均等 (*log.* strukturelle Gleichzeitigkeit)

jushi youneng 居式由能 (in der Formhaftigkeit durch Potentialität bestimmt)

juti 具體 (Konkretum; *orig.* concrete/concretness)

juti hua 具體化 (Konkretisierung)

keguan 客觀 (objektiv)

keneng 可能 (Möglichkeit; *orig.* possibility)

keneng di guanlian 可能底關聯 (Relationalitäten der Möglichkeiten)

keyi 可以

kong 空

kongdian 空點 (Raumpunkt; *orig.* point)

kongxian 空線 (Raumlinie; *orig.* space-time line)

lao bu xianshi de keneng 老不現實的可能 (niemals verwirklichte Möglichkeiten; *orig.* possibilities eternally unrealized)

lao chu ru 老出入

lao shi xianshi de keneng 老是現實的可能 (immer verwirklichte Möglichkeiten; *orig.* possibilities eternally realized)

lao shi zai nali 老是在那里

lei 類 (Klasse; *orig.* kind/class)

lei de tuisuan 類的推算 (Kalkül der Klassen; *orig.* calculus of classes)

leiguan 類 觀 (Sichtweise der Klasse)

leixing 類型 (klassentypisch)

li 理 (*trad.* Meta-Regelmäßigkeit; *orig.* pattern)

li bu neng wu qi, qi bu neng wu li 理不能無氣，氣不能無理

li shi heyi 理勢合一 (die Meta-Regelmäßigkeit und die prozessuale Situation zu einem vereint)

li you guran 理有固然 (die Meta-Regelmäßigkeit ist gewiß)

li[a] 禮

lianxu 連續 (aufeinanderfolgend; *orig.* serial)

liezheng 例證 (Fälle; *orig*. instances)

liji 理幾 (Gelegenheit, die von der Meta-Regelmäßigkeit vorgegeben ist)

lijie 理解

lilun yu shishi 理論與事實 (Theorie und Tatsache)

lishi zongjie 歷史總結 (historische Zusammenfassung)

lishu 理數 (Vorbestimmung, die von der prozessualen Situation vorgegeben ist)

lixing 理性 (Vernunft)

lun 輪

lunhui 輪回 (Samsâra)

lunzhuan xianshi de keneng 輪轉現實的可能 (kontingent verwirklichte Möglichkeiten; *orig.* contingent possibilities)

luoji 邏輯 (Logik)

luoji di zhixu 邏輯底秩序 (Regelmäßigkeit der Logik)

ming 命 (*trad.* Schicksal; *orig.* fate)

mingcheng 名稱 (Benennung)

mingci 名詞 (Terminus; *orig.* term)

mingti 命題 (Aussage/philosophischer Satz; *orig.* proposition)

mozhuang 摹狀 (abbilden; *orig.* (nach Russell) description)

nei 內 (innen)

neibao 內包 (Intension)

neirong 內容 (Inhalt)

neizai / waizai guanxi 內在／外在關係 (interne / externe Beziehung; *orig.* (Moore) internal and external relation)

neng 能 (*epist.* Subjekt bzw. *metaphys.* Potentialität)

neng bu yi 能不一 (Potentialität ist nicht singulär)

neng huichu huiru 能會出會入 (Potentialität muß aus- und eintreten)

neng ting 能聽

neng you chu ru 能有出入 (Potentialität tritt aus und ein)

neng zai suo zhong 能在所中

nengjue de zhixu 能覺的秩序 (Regelmäßigkeit des Wahrnehmungsvermögens / Sinnesorgane)

ni 逆 (Behinderung)

ouran 偶然 (zufällig)

pubian 普遍 (allgemein; *orig.* general)

qi 氣

qian / hou 前後 (vorher / nachher, Nacheinander)

qianneng 潛能

qing 情 (*trad.* Neigung)

qing qiu jin xing 情求盡性 (Die Neigung strebt danach, die Natur auszuschöpfen)

qinggan shang de jituo 情感上的寄托 (emotionale Interpretation)

quan 全

quancheng 全稱 (*log.* universal (Aussage))

quanti 全體 (Gesamtes)

queding 確定

ran 然 (Sosein)

ren 仁

renshi 認識 (Bekanntschaft; (Russell) acquaintance)

renzhici 任指詞 (*orig.* apparent variable)

rongliang 容量 (Fassungsvermögen)

ru 入

ru(ru) 如如 (*trad.* Soheit)

ruguo... ze... 如果…則… (wenn... dann)

shengmie 生滅 (Entstehen und Vergehen)

shengsheng 生生

shengsheng miemie 生生滅滅 (fortsetztendes Entstehen und Vergehen)

shi / zhong 始終 (Anfang / Ende)

shi 勢 (*trad.* prozessuale Situation; *orig.* drift)

shi gui yu li 勢歸於理 (Die prozessuale Situation geht auf die Meta-Regelmäßigkeit zurück)

shi wu bizhi 勢無必至 (In der prozessualen Situation gibt es nichts notwendig zu Erreichendes)

shi you bi zhi 勢有必至

shi you changqu 勢有常趣

shi[a] 事 (Faktische)

shi[b] 式 (Formhaftigkeit)

shi[b] wu er 式無二 (Von der Formhaftigkeit gibt es keine zwei)

shi[c](zai) 實在 (wirklich)

shi[d] 時 (Zeit)

shidian 時點 (Moment; *orig.* instant)

shidian-kongdian 時點空點 (Punkt-Moment; *orig.* point-instant)

shi[e] 失

shiji 勢幾 (Gelegenheiten, die von der prozessualen Sitaution vorgegeben sind)

shijian weizhihua de kongjian 時間位置化的空間 (zeitlich plazierter Raum)

shikong 時空 (Raum und Zeit)

shi-kong weizhihua 時空位置化 (raum-zeitliche Plazierung)

shimian 時面 (Zeitfläche; *orig.* time-surface)

shiran 適然 (passend; *orig.* fit)

shishi 事實 (Tatsache; *orig.* fact)

shishi de zhixu 事實的秩序 (Regelmäßigkeit der Tatsachen)

shishu 勢數 (Vorbestimmung, die von der prozessualen Situation vorgegeben ist)

shiti 事體 (Ereignis; *orig.* event)

shiwu 事物

shizhe shengcun 適者生存 (die am besten Angepaßten überleben ; survival of the fit-test)

shizhi 實質 (Substantialität; *orig.* substantiality)

shu 殊

shu 數 (*trad.* Vorbestimmung; *orig.* pre-ordination)

shun 順 (Günstigkeit)

shuxiang 殊相 (partikulare Eigenschaften; *orig.* (Russell) particulars)

shuxiang shengmie 殊相生滅 (Die partikularen Eigenschaften entstehen und vergehen; *orig.* birth and death of particulars)

shuxing 屬性 (unwesentliche Qualität)

si 私 (privat)

sixiang nengli 思想能力 (Geistesvermögen)

siyi 思議 (abstraktes Denken)

suo 所 (Objekt)

suo wen 所聞

suo zai neng zhong 所在能中

suode 所得 (das Erhaltene)

suoju 所居 (Position)

suoju[a] 所据 (Ort)

suowei 所謂 (Bezeichnendes)

suoyi ran 所以然 (Ursachen, weswegen es so ist)

suoyu 所與 (das Gegebene; the given)

suozhi 所指 (Bezeichnete)

taiji 太極 (*trad.* das Höchste Äußerste)

taojin 套進

tebie 特別 (spezifisch)

techeng 特稱 (*log.* individuale (Aussage))

teshu 特殊 (besonders; *orig.* particular)

teshu de getijie 特殊的個體界 (besondere Individuenwelt)

teshu hua de getijie 特殊化的個體界 (partikularisierte Individuenwelt)

teshuhua 特殊化 (Partikularisierung)

ti 體 (*trad.* Rolle; *orig.* role)

tian 天

tianyan 天演 (Evolution)

tiaohe 調和 (Harmonie)

tongshi 同時 (Gleichzeitigkeit)

tongyi 同一 (identisch; *orig.* identical)

tongyi de neng 同一能 (eine identische Potentialität)

tu'an 圖案 (Gefüge)

tuilun 推論 (Schlußfolgerung; *orig.* inference)

wai 外 (außen)

waiwu 外物 (äußeren Dinge; (Russell) external (world))

waiyan 外延 (Extension)

wan gui yu yi 萬歸於一 (das Zehntausendfache geht auf eines zurück)

wei 味

weici 謂詞 (*log.* Prädikat)

weifa 未發

weixian 未顯

wu 無 (Nicht-Seiendes, Nicht-Vorhandensein)

wu wu shi[b] de neng, wu wu neng de shi[b] 無無式的能，無無能的式 (Es gibt keine Potentialität ohne Formhaftigkeit, es gibt keine Formhaftigkeit ohne Potentialität)

wuguan 無觀 (ohne Sichtweise)

wuji 無極 (*trad.* das Grenzenlose)

wuji er taiji 無極而太極 (*trad.* das Grenzenlose und das Höchste Äußerste gemeinsam)

wuliang 無量 (Unendlichkeit)

wushi di ji 無始底極

wuxiang 無相 (ohne Eigenschaft)

xian jingyan er you de 先經驗而有的

xiang 相 (Eigenschaft)

xiangdeng 相等 (*log.* Äquivalenz)

xiangmu 項目 (*log.* Term)

xiangning de guanxi 相凝的關係 (in sich geschlossene Beziehung)

xiangrong 相融 (Kohärenz / kohärent; *orig.* coherence)

xiangxiang 想像 (vorstellendes Denken; *orig.* imagine)

xianshi 現實 (Verwirklichung; *orig.* realization)

xianshi bingxing bubei 現實並行不悖 („Die Verwirklichungen treten zusammen nicht in Konflikt zueinander auf“/ Prinzip der Konsistenz; *orig.* principle of consistency)

xianshi bingxing bufei 現實並行不費 („Die Verwirklichungen treten zusammen nicht verschwendend auf“/ Prinzip der Ökonomie; *orig.* principle of economy)

xianshi di licheng 現實底歷程 (Verwirklichungsprozeß)

xianshi zhi rubi ruci 現實如彼如此 (Verwirklichung auf diese oder jene Weise)

xianshi zhuangtai 現實狀態 (Verwirklichungszustand)

xiantian 先天 (rational apriori; *orig.* A priori/ rational apriori)

xianyan 先驗 (arational apriori; *orig.* arational apriori)

xiaobian 小變 (minimale Veränderung)

xinchen daixie 新陳代謝 (metabolisch)

xing 性 (*trad.* Natur)

xing[a] bu neng wu zhi, zhi bu neng wu xing[a] 形不能無質，質不能無形

xingzhi 性質 (Qualität; *orig.* Quality)

xingzhi gongxiang 性質共相 (universale Eigenschaften der Qualität)

xingzhi shuxiang 性質殊相 (partikulare Eigenschaften der Qualität)

xuanxue 玄學

yangxing 樣型 (Typ)

Yesu shengdanjie 耶穌聖誕節

yi 義

yi 乙

yiban 一般 (*marx.* Allgemeine)

yiding 一定

yin 因

yinguo 因國 (Kausalität)

yinian 意念 (Idee; *orig.* (nach Russell) idea)

yinian tu'an 意念圖案 (Gefüge von Ideen)

yisi 意思 (Sinn)

yiwei 意味 (Konnotation)

yixiang 意像 (Vorstellung; *orig.* (nach Hume) idea)

yiyi 意義 (Bedeutung)

yizhi 一致 (konsistent; *orig.* consitency)

yong 用 (*trad.* Funktion)

yong qiu de ti 用求得體 (Die Funktion strebt danach, die Rolle auszufüllen)

you 有 (Seiendes, Vorhandensein)

you luoji shang de zhixu 有邏輯上的秩序

you yiyi di chengxu 有意義的程序 (sinnvolle Reihenfolge)

youguan 有 (Sichtweise haben)

yu 與

yun 運 (*trad.* Fügung; *orig.* luck)

yuncang 蘊藏 (Gehalt)

zhang cheng shuai 長成衰

zhege shijie 這個世界 (diese Welt)

zhengming 證明 (Beweis; *orig.* proof)

zhengshi 證實 (Verifikation; *orig.* verification)

zhengti 整體 (Gesamtheit)

zhenli 真理 (Wahrheit)

zhenzheng de pubian de 真正的普遍的 (das wahre Allgemeine)

zheyang de shijie 這樣的世界 (die(se Art von) Welt)

zhi 至

zhi 質 (Stoff, Wesen; *orig.* (Aristoteles) stuff)

zhi mei 至美 (*griech.* das Schöne)

zhi ru 至如 (die Soheit)

zhi shan 至善 (*griech.* das Gute)

zhi zhen 至真 (*griech.* das Wahre)

zhi[a] 值 (Wert; *orig.* value)

zhidang buyi 至當不移 (äußerst passend und unveränderlich)

zhijue 知覺 (erkennende Wahrnehmung)

zhishi 知識 (Wissen/Erkenntnis; *orig.* knowledge)

zhixu 秩序 (Regelmäßigkeit; regularity)

zhuguan 主觀 (subjektiv)

zi 字 (Wort)

ziran(jie) 自然界 ((die Welt der) Natur)

zizai 自在 (In-sich-ruhen)

zonghe de geti 綜合的個體 (zusammengesetztes Ganzes)

Glossar der Namen

Feng Youlan 馮友蘭

He Lin 賀麟

Hong Qian 洪謙

Hu Shi 胡適

Jin Yuelin 金岳霖

Liang Shuming 梁漱溟

Liang Sicheng 梁思成

Lin Huiyin 林徽因

Wang Hao 王浩

Xiong Shili 熊十力

Yan Fu 嚴復

Zhang Dongsun 張東蓀

Zhang Junmai 張君勱

Zhang Shenfu 張申府

Zhou Shujia 周叔迦

Anhang V

Bibliographie der angeführten Schriften

Baibu congshu 百部叢書[PPTS], Taipei: Yiwen yinshuguan, ab 1967.

Beauchamp, T.L. „Hume's two theories of causation", in: Stanley Tweyman. *David Hume. Critical Essays,* London: Routledge, 1995, 303-321.

Bradley, Herbert Francis. *Erscheinung und Wirklichkeit. Ein metaphysischer Versuch*, Aus dem Englischen von Friedrich Blaschke, Leipzig: Felix Meiner, 1928.

Bridgman, Percy Williams. *The logic of modern physics*, New York: The Macmillan Company, 1949.

Brière, O. *Fifty years of Chinese philosophy 1898-1950*. Aus dem Französischen von Laurence G. Thompson, London: George Allen & Unwin Ltd, 1956.

Brown, Stuart (Hg.). *Biographical dictionary of twentieth-century Philosophy*, London: Routledge, 1996.

Chen Weiping 陳衛平. „Zhongguo zhexue jindaihua de yi ge cemian" (Eine Seite der Modernisierung der chinesischen Philosophy) 中國哲學近代化的一個側面, in: *Zhexue yanjiu*, 9 (1986), 30-36.

Chen Xiaolong 陳曉龍. Zai zhishi yu zhihui zhi jian (Zwischen Wissen und Wesiheit) 在知識與智慧之間, in: *Zhongguo zhexueshi*, 4: 16 (1996), 108-114.

Chen, Fong-ching (Hg.). *From youthful manuscripts to river elegy: The Chinese popular cultural movement and political transformation 1979-1989*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1997.

Cheng, Anne. *Histoire de la Pensée Chinoise*, Paris: Éditions du Seuil, 1997.

Cremerius, Ruth. *Das poetische Hauptwerk des Xu Zhimo (1897-1931)*. Hamburg: Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens, 1996.

Dobson, W. A. C. H. *A Dictionary of the Chinese Particles*, Toronto: University of Toronto Press, 1974.

Eddington, Arthur S. *The Nature of the Physical World*, Cambridge: At the University Press, 1930.

Fan Bingqing 樊炳清. *Zhexue cidian* (Philosophisches Wörterbuch) 哲學辭典, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1926.

Feng Qi 馮契 (Hg.). *Zhexue dacidian* (Großes Wörterbuch der Philosophie) 哲學大辭典, Shanghai: Shanghai cishu chubanshe, 1992.

------- „Jin Yuelin xiansheng zai renshilun shang de gongxian“ (Die Verdienste von Jin Yuelin in der Erkenntnistheorie) 金岳霖先生在認識論上的貢獻, in: *Zhexue yanjiu*, 2 (1985), 25-32.

Feng Youlan 馮友蘭. *Zhongguo xiandai zhexueshi* (Geschichte der gegenwärtigen chinesischen Philosophie) 中國現代哲學史, Hong Kong: Zhonghua shuju, 1992.

------- „Huainian Jin Yuelin xiansheng“ (Im Gedenken an Jin Yuelin) 懷念金岳霖, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin* (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin) 金岳霖的回憶與回憶金岳霖, Chengdu: Sichuan chubanshe, 1995, 27-33.

Frank, Manfred. *Stil in der Philosophie*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1992.

Gadamer, Hans-Georg. „Begriffsgeschichte als Philosophie“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XIV: 1 (1970), 137-151.

Guo Qiyong 郭齊勇. „Xiong Feng Jin He helun (Gemeinsame Betrachtung von Xiong [Shili], Feng [Youlan], Jin [Yuelin], He [Lin]) 熊馮金賀合論, in: *Zhexue yanjiu*, 2 (1991), 54-62.

Han Yu 韓愈. „Yuan Dao“ (Der Ursprung von *Dao*) 原道, in: SPPY.

He Lin 賀麟. „Jin lao de daode wenzhang“ (Aufsatz zu Jins Ethik) 金老的道德文章, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin* (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin) 金岳霖的回憶與回憶金岳霖, Chengdu: Sichuan chubanshe, 1995, 110-111.

Heidelberger, Michael. „Kausalität. Eine Problemübersicht“, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 32/33 (1992), 130-153.

Heisenberg, Werner. „Die Entwicklung und Deutung der Quantentheorie“, in: Lorenz Krüger (Hg.). *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften: Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaft*, Köln: Kiepenhauer & Witsch, 1970, 412-427.

Hoffmeister, Johannes (Hrsg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner, 1955.

Hu Jun 胡軍. *Jin Yuelin* (Jin Yuelin) 金岳霖, Taibei: Dongda tushu gongsi, 1993.

Hu Weixi 胡偉希. *Jin Yuelin yu Zhongguo shizhengzhuyi renshilun* (Jin Yuelin und die chinesische positivistische Erkenntnistheorie) 金岳霖與中國實證主義認識論, Shanghai: Renmin chubanshe, 1988.

Huang Jiande 黃見德 . *Xifang zhexue dongjian shi* (Die Geschichte der Transmission der westlichen Philosophie in den Osten) 西方哲學東漸史, Wuhan: Wuhan chubanshe (Mansukript), 1990.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Hg. P.H.Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1978 (2. verb. Aufl.) [Analytical index by L. A. Selby-Bigge, Text revision and notes by P.H.Nidditch].

Hylton, Peter. *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

Inoue Tetsujirô 井上哲次郎. *Testugaku jii* (Philosophisches Glossar) 哲學字彙, Tokyo: Tôyôkan, 1884.

Jin, Depu. *Die Entwicklung der Wissenschaftstheorie in China*. München, Dissertation, 1992.

Jin Yuelin (1926). „Ziyou yizhi yu yinguo guanxi de guanxi“ (Die Beziehung zwischen dem freien Willen und der Kausalitätsbeziehung) 自由意志與因果關係的關係, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin xueshu lunwen xuan* (Auswahl aus Jin Yuelins akademischen Aufsätzen) 金岳霖學術論文選. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990, 161-170.

------- (1926a). „Weiwu zhexue yu kexue“ (Die materialistische Philosophie und die Wissenschaft), in: JYLWJ, Vol. 1, 210-214.

------- (1926b). „Shuo bian“ (Über die Veränderung) 說變,in: JYLWJ Vol.1, 225-233.

------- (1927). „Prolegomena“, in: JYLWJ, Vol. 1, 233-283.

------- (1927). „Tong, deng yu jingyan“ (Identität, absolute Identität und Erfahrung) 同　等與經驗, in: JYLWJ, Vol. 1, 305-320.

------- (1928). „Xiumo zhishi lun de piping: xian yu Treatise zhong de zhishi lun“ (Kritik an Humes Erkenntnistheorie: Beschränkt auf die Erkenntnistheorie innerhalb der Treatise) 休謨知識論的批評（限於Treatise中的知識論）, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin xueshu lunwen xuan* (Auswahl aus Jin Yuelins akademischen Aufsätzen) 金岳霖學術論文選. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990, 195-239.

------- (1930a). „Internal and External Relations“ in: JYLWJ, Vol. 1, 434-472.

------- (1930b). „Neizai guanxi he waizai guanxi“ (Innere Beziehungen und äußere Beziehungen) 內在與外在關係, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin xueshu lunwen xuan* (Auswahl aus Jin Yuelins akademischen Aufsätzen) 金岳霖學術論文選. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990, 240-266.

------- (1930c). „Zhijue xianxiang“ (Das sinnliche Objekt der erkennenden Wahrnehmung) 知覺現象, in: JYLWJ, Vol. 1, 408-433.

------- (1931). „Lun shishi“ (Über die Tatsachen) 論事實, in: JYLWJ, Vol. 1, 502-548.

------- (1932a). „Note on Alternative Systems of Logic“, in: : JYLWJ, Vol. 1, 603-607.

------- (1932b). „Bu xiangrong de luoji xitong“ (Nicht kohärente logische Systeme) 不相融的邏輯系統, in: JYLWJ, Vol. 1, 607-625.

------- (1934). „Feng Youlan ‘Zhongguo zhexue shi’ shencha baogao“ (Rezension zu Feng Youlans ‘Geschichte der chinesischen Philosophie’) 馮友蘭‘中國哲學史’審查報告, in: JYLWJ, Vol. 1, 625-629.

------- (1936). „Lun shoushulun“ (Über den Operationalismus) 論手術論, in: JYLWJ, Vol. 2, 25-41.

------- (1936a). „Dao, shi, neng“ (Dao, Formhaftigkeit, Potentialität) 道，式，能, in: *Zhexue pinglun*, Sep. 1936, 1-19.

------- (1936b). „Keneng di xianshi“ (Die Verwirklichung der Möglichkeiten) 可能底現實, in: *Zhexue pinglun*, Dez. 1936, 1-20.

------- (1940). „The Principle of Induction and A Priori“, in: JYLWJ, Vol. 2, 358-372.

------- (1943). „Shi zhi yuanze“ (Das Prinzip des Erreichens von *shi*) 勢至原則, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin xueshu lunwen xuan* (Auswahl aus Jin Yuelins akademischen Aufsätzen) 金岳霖學術論文選. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990, 335-350.

------- (1943/1944) „Tao, Nature and Man“, in: JYLWJ, Vol. 2, 568-749.

------- (1958). „‘Lun Dao’ yishu de zong pipan“ (Umfassende Kritik an dem Buch ‘*Lun Dao*’) ‘論道’的總批判, in: JYLWJ, Vol. 4, 186-238.

------- (1959). „Dui jiuzhu ‘Luoji’ yishu de ziwo pipan“ (Selbstkritik zu meinem frühen Werk ‘Logik’) 對舊著‘邏輯’的自我批判, in: JYLWJ, Vol. 4, 250-292.

------- „Chinese Philosophy“, in: Social Sciences in China, 1:1 (March 1980), 83-93.

------- „*Wo zhi xiele san ben shu. Bijiao manyi de shi 'Lun Dao', hua gongfu zui duo de shi ‘Zhishi lun’*“ (Ich habe nur drei Bücher geschrieben. Das, womit ich eher zufrieden bin ist ‘*Lun Dao*’, das, worin ich am meisten Arbeit investiert habe ist ‘*Zhishilun*’) 只寫了三本書　比較滿意的是‘論道’　花工夫最多的是‘知識論’, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin* (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin), 49-51.

-------. „Wo de lao jiating shi Qing houqi de yangwupai de guanliao jiating“ (Meine Familie ist eine Familie von Beamten der Verwestlichungsbewegung der späten Qing-Zeit

zugehörig) 我的老家庭是清後期的洋務的官僚家庭, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin* (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin) 金岳霖的回憶與回憶金岳霖, Chengdu: Sichuan chubanshe, 1995, 31/32.

-------. „Wo tong Mao zhuxi chiguo 4 ci fan“ (Ich habe mit dem Vorsitzenden mao vier Mal zusammen gegessen) 我同毛主席吃過 4 次飯, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin* (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin) 金岳霖的回憶與回憶金岳霖, Chengdu: Sichuan chubanshe, 1995, 5-7.

-------. *Jin Yuelin wenji* (Schriftensammlung von Jin Yuelin) 金岳霖文集/ Hrsg. v. Zhou Liquan 周禮全. Lanzhou: Gansu Renmin Chubanshe, Vol. 1-4, 1995.

-------. *Lun Dao* (Über Dao) 論道, Beijing: Shangwu yinshuguan, 1987.

-------. *Luoji* (Logik) 邏輯, Beijing: Sanlian shudian, 1982 (4. Aufl.).

-------. *Luosu zhexue* (Die Philosophie von Russell) 羅素哲學, Shanghai: Shanghai renmin chbanshe, 1988.

------- *Zhishi lun* (Erkenntnistheorie) 知識論, Beijing: Shangwu yinshu guan, 1996 (2. Aufl.).

Jin Zhiping 金之平. „JinYuelin zhexue yanjiu de xin fazhan“ (Neue Entwicklungen in der Untersuchung von Jin Yuelins Philosophie) 金岳霖哲學研究的新發展, in: *Kongzi yanjiu*, 5 (2000), 126-127.

Joachim Ritter / Karl Gründer (Hg.). *Historisches Wörtebuch der Philosophie*. Vol. 1-8, Basel: Scwabe & Co. AG, 1980-1992.

Kurtz, Joachim. „Coming to terms with logic: the naturalization of an occidental notion in China“, in: Michael Lackner, Iwo Amelung, Joachim Kurtz (Hg.). *New Terms for new ideas: Western knowledge and lexical change in late imperial China*, Leiden: Brill, 2001, 145-175.

Lackner, Michael. „Les avatars de quelques termes philosophiques occidentaux dans la langue chinoise“, *Études Chinoises*, XII: 2 (1993), 135-159: 151ff.

------- / Iwo Amelung / Joachim Kurtz (Hg.). *New Terms for new ideas: Western knowledge and lexical change in late imperial China*, Leiden: Brill, 2001.

Lewis, Clarence I. *The Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*, London: Charles Scribner’s Sons, 1929.

-------„Alternative Systems of Logic“, in: *The Monist*, 42:4 (Oct. 1932), 481-507.

Liu Bangfu 劉邦富. „Dui Jin Yuelin zhexue tixi de chubu renshi“ (Erste Einleitung zu Jin Yuelins philosophischem System) 對金岳霖哲學體系的初步認識, in: Liu Peiyu

劉培育 et al (Hg.). *Jin Yuelin xueshu sixiang yanjiu* (Untersuchungen zu Jin Yuelins wissenschaftlichem Denken) 金岳霖學術思想研究, Chengdu: Sichuan chubanshe, 1987, 69- 87.

Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin* (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin) 金岳霖的回憶與回憶金岳霖, Chengdu: Sichuan chubanshe, 1995.

-------et al. *Jin Yuelin xueshu sixiang yanjiu* (Untersuchungen zu Jin Yuelins wissenschaftlichem Denken) 金岳霖學術思想研究, Chengdu: Sichuan chubanshe, 1987.

------- (Hg.). *Jin Yuelin xueshu lunwen xuan* (Auswahl aus Jin Yuelins akademischen Aufsätzen) 金岳霖學術論文選. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990.

Liu Zhuanghu 劉壯虎. „Chuanbo xiandai luoji jianli zhexue tixi“ (Verbreitung der modernen Logik zur Erstellung eines philosophischen Systems) 傳播現代邏輯建立哲學體系, in: *Beijing daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 35: 2 (1998), 144-146.

Lorenz Krüger (Hg.). *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften*. *Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaft*, Köln: Kiepenhauer & Witsch, 1970, 412-427.

Möller, Hans-Georg / Zheng Jiadong. „Chinesische Philosophie im 20. Jahrhundert“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 24: 2 (1999), 197-209.

Moore, G. E., „External and Internal Relations“, in: Philosophical Studies, London: Routledge & Kegan Paul ltd., 1960, 276-309.

Moore, G. E., *Philosophical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul ltd., 1960.

Nagel, Th. „What is it like to be a bat?“, in: Philosopical Review 83 (1974), 435-450.

Norton, David Fate (Hg.). *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Pears, David. *Hume's System. An Examination of the First Book of his Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

Poincaré, Henri. Wissenschaft und Hypothese. Aus dem Französischen übers. v. F. u. L. Lindemann, Leipzig: Verlag B. G. Teubner, 1914 (3. verb. Aufl.).

Pusey, James R. *China and Charles Darwin*, Cambridge/ Mass.: Harvard University Press, 1983.

Qiao Qingju 喬清舉. *Jin Yuelin xinruxue tixi yanjiu* (Untersuchungen zu Jin Yuelins neukonfuzianischen System) 金岳霖新儒學體系研究. Jinan: Qilu shushe, 1999.

Quine, W. v. O. *Wort und Gegenstand*. Aus dem Englischen v. Joachim Schulte. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.,1980.

Rescher, Nicholas. *Induction. An essay on the justification of inductive reasoning*, Oxford: Basil Blackwell, 1980.

Rorty, Richhard. „The historiography of philosophy: four genres“, in: Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (Hgg.). *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 49-75.

-------- / J. B. Schneewind / Quentin Skinner (Hgg.). *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Rosenberg, Alexander. „Hume and the philosophy of science“ in: David Fate Norton (Hg.). *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 64-89.

Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

------- *The Principles of Mathematics*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1956.

------- *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1980 (9. repr.).

------- *Our Knowledge of the External World*, London: Routledge, 1993 (repr.).

------- *History of Western Philosophy*, London: Routledge, 1999 (2. repr.).

Salmon, Wesley C. *Scientific explanation and the structure of the world*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

------- *Causality and Explanation*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Schumann, Robert. *Die formale Logik und ihr Verhältnis zum dialektischen Materialismus. Eine philosophische Debatte in der Volksrepublik China*. (Dissertation vorgelegt an der Universität zu Bonn), 1977.

Shuai Guowen 帥國文. „Jin Yuelin lun guina“ (Jin Yuelin über die Induktion) 金岳霖論歸納, in: *Jiangxi jiaoyu xueyuan xuebao*, 19: 3 (Aug. 1998), 15-19.

Sibu beiyao 四部備要 [SPPY], Shanghai: Zhonghua shuju, 1927-1936.

Sishu jizhu, *Mengzi*, 四書集注，孟 , in: SPPY.

Soothill, William E. / Lewis Hodous (Hgg.). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London: Kegan Paul, Trunch, Trubner & Co. Ltd., 1937.

Stegmüller, Wolfgang. „Das Problem der Kausalität“, in: Lorenz Krüger (Hg.). *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften. Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaften.* Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1970, 156-173.

------- *Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten - Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

------- *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Vol. 1, Stuttgart: Kröner Verlag, 1989 (7. Aufl.).

Strawson, P. F. *Einzelding und logisches Subject (Individuals)*. Aus dem Englischen Freimut Scholz, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1995.

Tang, Yijie. „Questions concerning the Categorical System of Traditional Chinese Philosophy“ in: *Social Sciences in China*, 4, (Dec. 1982), 190-211.

Tweyman, Stanley. *David Hume. Critical Essays,* London: Routledge, 1995.

Wang Hao. „Cong Jin Yuelin xiansheng xiangdao yixie shi“ (Einige Gedanken in bezug auf Jin Yuelin) 從金岳霖先生想到一些事, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin* (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin) 金岳霖的回憶與回憶金岳霖, Chengdu: Sichuan chubanshe, 1995, 161-167.

Wang Rongbao 王榮寶/Ye Lan 葉瀾. *Xin Erya* (Neues Erya) 新爾雅. Shanghai: Mingquanshe, 1903.

Wang Zhongjiang 王中江. „Jin Yuelin yu shizhengzhuyi“ (Jin Yuelin und der Positivismus) 金岳霖與實證主義, in: *Zhexue yanjiu*, 11 (1993),47-50.

------/ An Jimin 安繼民. *Jin Yuelin. Xueshu sixiang pingzhuan* (Jin Yuelin. Kritische Würdigung des wissenschaftlichen Denkens), Beijing: Beijing tushuguan chubanshe, 1998.

Wang, Fu 王符. *Qianfu lun* (Aufsätze eines Einsiedlers) 潛夫論, in: PPTS.

Will, F. L. „Will the future be like the past?“, in: Stanley Tweyman (Hg.). *David Hume. Critical Assessments*, Vol. II. London: Routledge, 1995.

Xing Bisi 邢賁思. „Jin Yuelin jiaoshou dui woguo zhexue he luojixue de fazhan you jiechu de gongxian“ (Professor Jin Yuelins hervorragender Beitrag zur Entwicklung unserer Philosophie und Logikwissenschaft)
金岳霖教授對我國哲學和邏輯學的發展有杰出的貢獻, in: Liu Peiyu 劉培育 (Hg.). *Jin Yuelin de huiyi yu huiyi Jin Yuelin* (Erinnerungen von Jin Yuelin und Erinnerungen an Jin Yuelin) 金岳霖的回憶與回憶金岳霖, Chengdu: Sichuan chubanshe, 1995, 148-151.

Xu Guozhang 許國璋. „*Jin Yuelin ‚yuyan‘*“ (Jin Yuelins ‚Sprache‘) 金岳霖論“語言”, in: *Waiyu jiaoxue yu yanjiu*, 67: 3 (1986), 1-11.

Yan Fu 嚴復. *Mule mingxue* (Mills Logic) 穆勒名學. Taibei: Taibei Shangwu yinshuguan, 1905.

Yang Guorong 楊國榮. *Shizhengzhuyi yu Zhongguo jindai zhexue* (Der Positivismus und die chinesische Philosophie der neueren Zeit) 實證主義與中國近代哲學, Taibei: Wunan tushu chuban gongsi, 1995.

Yang Yanjie 楊燕杰. „Jin Yuelin lun fanyi“ (Jin Yuelin über die Übersetzung) 金岳霖論翻譯, in: *Waiyu jiaoxue yu yanjiu* , 68: 4 (1986), 1-5.

Yu Zhenhua 郁振華. „Jin Yuelin guanxilun yanjiu“ (Untersuchung zu Jin Yuelins Theorie der Beziehung) 金岳霖關係論研究, in: *Zhexue yanjiu*, 9 (1993) 49-57.

Zhang Dainian 張岱年. „‘Zhongguo xiandai zhexue shi’ xu“ (Vorwort zur Geschichte der chinesichen Gegenwart) 中國現代哲學史, in: *Zhexue yanjiu*, 9 (1992), 64-65.

Zhou Liquan 周禮全. „‘Jin Yuelin xueshu lunwen xuan’ xu“ (Einleitung zu Jin Yuelins wissenschaftlichen Schriften) 金岳霖學術論文選序, in: *Zhexue yanjiu*, 5 (1990), 53-54.

Zhou Liquan. „Jin Yuelin tongzhi de zhexue tixi“ (Das philosophische System des Genossen Jin Yuelin) 金岳霖同志的哲學體系, in: *Zhexue yanjiu*, 1 (1984), 16- 19.

Zusammenfassung der Dissertation

'Li' und '*Shi*' als ontologische Antwort auf das Humesche Kausalitätsproblem innerhalb des Induktionsproblems in Jin Yuelins Werk *Lun Dao*

von Yvonne Schulz Zinda

Die Frage der Arbeit ist zweigeteilt sowie auch Jins Werk *Lun Dao* in zwei Hinsichten zu betrachten ist: seiner Antwort auf das Humesche Induktionsproblem und eine mögliche begriffliche Implikation auf die Antwort durch die Wahl der traditionellen chinesischen Wörter "*li*" (Meta-Regelmäßigkeit) und "*shi*" (prozessuale Situation). In den Präliminarien ist Jins Verständnis des Kausalitätsproblems als Teil des Induktionsproblems dargestellt und der Einfluss Humes und Russells sowie anderer westlicher Denker seiner Zeit herausgestellt. Im zweiten Teil der Präliminarien sind Jins Ausführungen zur Sprache aus seiner Erkenntnistheorie vorgestellt, die für sein Hauptwerk von Bedeutung sind. In einem Sprachspiel schafft er neue Begriffe aus Konnotationen der Wörter aus der chinesischen Tradition und den von ihm beigefügten Bedeutungen.

In der Dissertation wird in bezug auf den sprachlichen Umgang die These vertreten, dass Jin in der Wahl der Wörter keine Modernisierung der chinesischen traditionellen Philosophie verfolgt. Es wird davon ausgegangen, dass Jin mit '*li*' und '*shi*' in der Konnotation inhaltlich neue Elemente in die Diskussion um das Induktionsproblem einbringen wollte. Im Hauptteil der Dissertation ist Jins ontologische Antwort nachgezeichnet, die in *Lun Dao* in ein Netz von weiteren aus der Tradition entlehnten Wörtern eingebettet ist. Das Begriffspaar von Meta-Regelmäßigkeit und prozessualer Situation sind in eine Reihe von strukturell ähnlichen, ebenfalls aus der chinesischen Tradition entlehnten Begriffspaaren eingebettet, die jeweils in eine andere Betrachtungsebene des Seienden einzuordnen sind. Die Beschreibung des Seienden kulminiert auf der absoluten Ebene in den Begriffen des 'Grenzenlosen' und des 'Höchsten Äußersten' (*wuji* / *taiji*), die Jin als sinnstiftend für den evolutionären Prozess von *Dao* betrachtet. Humes Kausalitätsproblem als Teil des Induktionsproblems bringt Jin in *Lun Dao* zum "Abschluß", indem er seiner Antwort einen komplexen metaphysischen Rahmen gibt.