

Bilder und Bedeutung zwischen Sinnlichkeit und Denken – Vexierbilder und chinesische Schrift

von Rolf Elberfeld

Der Gebrauch des Wortes *Bild* schwankt im Rahmen der europäischen Geistesgeschichte zwischen seinen Bedeutungen im Feld der Sinnlichkeit und denen im Bereich des Geistes und der Vorstellungen. Der Titel des Symposions zeigt diese Spannweite in exemplarischer Weise an:

Mit *Bildwelt* ist ein Sinnganzes gemeint, in dem sich Bilder verschiedener Art als Gegenstände des Sehens erfahren lassen. Mit dem Wort *Welt* wird in der Kombination angedeutet, daß es sich um einen spezifischen Sinnzusammenhang handelt, der eine Ganzheit bildet.

Mit *Weltbild* ist die Vorstellung von der Welt als Bild vor unserem geistigen Auge verbunden. Das Wort *Bild* läßt nun seinerseits die Welt zu einer Ganzheit werden, die durch diese Bezeichnung als innerer Zusammenhang verstehbar und erschließbar erscheint.

Im Gebrauch der Wörter *Welt* und *Bild* zeigt sich eine Verwandtschaft darin, daß beide Ganzheiten eigener Art zu bezeichnen in der Lage sind. In dem Wort *Bildwelt* öffnet sich durch das Wort *Welt* ein Sinnbezirk, der keine bestimmten und festgelegten Grenzen benennt, aber dennoch eine Ganzheit bildet. In dem Wort *Weltbild* wirkt das Wort *Bild* als Eingrenzung unbestimmter Vielheit auf bestimmte Inhalte, die in sich einen sinnvollen Zusammenhang bilden und als Ganzheit angesprochen werden können.

Die kurze Überlegung zum Gebrauch der Wörter *Weltbild* und *Bildwelt* führt zu der Frage nach der Bildung von Ganzheiten. Eine Ganzheit kann als in sich abgeschlossen oder als in sich offen gedacht werden. *Welt* nennt eine offene Ganzheit, die nicht objektivierbar ist, da ihr kein Ding- und Gegenstandscharakter zukommt. *Bild* nennt eine begrenzte Ganzheit, die im Rahmen des Sinnlichen zumeist gegenständlichen Charakter besitzt und im Geist als vergegenständlichte Vorstellung auftritt.

Der gegenständlich realisierte Ganzheitscharakter des Bildes und seine besondere Form der Simultaneität ist in vielen Interpretationen spätestens seit Lessing ein Grundtopos der Auslegung. Er ist Anlaß für höchstes Lob, aber auch für scharfe Kritik.

Auf der einen Seite kann in positiver Sicht das Bild als eine Möglichkeit gesehen werden, um Sinngehalte in hoher Dichte und Gleichzeitigkeit zu präsentieren. Eine Möglichkeit, die vor allem die Sprache nicht in gleicher Weise zu bieten hat. Bilder können zur simultanen Verdichtung einer ganzen Welt werden, die beispiels-

weise von der philosophischen Begriffssprache nicht in entsprechender sinnlicher Dichte erreicht werden kann.

Auf der anderen Seite kann in negativer Sicht dem Bild sein begrenzender und verdinglichender Charakter in der Realisierung von Sinngehalten nachgesagt werden, die uns vor allem aus der Alltagswelt bekannt sind. Auch im Rahmen der Vorstellungen neigt der Bildbegriff zur Verfestigung und Verdinglichung von Sachverhalten. Bilder werden in ihrer suggestiven Macht zu statischen Vorurteilen, die es durch die Sprache und die denkerische Reflexion zu verflüssigen und zu relativieren gilt.

Sowohl für die positive wie auch für die negative Bewertung lassen sich verschiedene Beispiele finden. Um die Polarisierung dieser Auslegungsrichtungen zu durchkreuzen, sollen zwei auf den ersten Blick sehr verschiedene Beispiele ins Spiel gebracht werden. Das erste Beispiel ist das Vexierbild. Es zeigt den Zusammenhang von Denken und Entsubstanziierung im Bild. Das zweite Beispiel ist die chinesische Schrift. Sie zeigt bildorientierte Sinnlichkeit und Entsubstanziierung im Denken und der Sprache.

Vexierbilder sind Störenfriede, wie es die ursprünglich lateinische Wortbedeutung beispielsweise in *vexatio* – zu deutsch *Plage* – oder *vexator* – zu deutsch *Plagegeist* nahelegt. Sie stören uns, weil sich in Vexierbildern ein eindeutig festlegbarer Sinn auf eigentümliche Weise entzieht. Sie sind zwar Abbildungen einer Sache, aber zugleich zeigen sie zumindest auch eine ganz andere Sache im *gleichen* Bild. Solange der Aspektwechsel von einem Bild in das andere noch nicht vollzogen werden konnte, spricht *alles* dafür, daß das Gesehene alleinigen Anspruch auf Wahrheit besitzt, und es ergeben sich keine Schwierigkeiten im Hinblick auf die Interpretation des Bildes. Wird dann versucht, das andere Bild im Vexierbild zu erblicken, hilft im gesehene Bild *nichts*, was zum anderen führen würde. Vielmehr ist es notwendig, das gesehene Bild einmal als Bild vollständig zu zerstören, um den Aspektwechsel als den Aufbau eines neuen Bildes vornehmen zu können. Somit ist die Zerstörung des einen Bildes zeitgleich mit dem Aufbau des anderen. Beide Bilder existieren dennoch nicht getrennt voneinander, sondern *in Differenz zugleich*.

Das Vexierbild ist Abbild und zugleich Kritik an jeder vermeintlich fixierenden Abbildung. Wenn Abbildung bedeutet, daß sich eine Sache der „Wirklichkeit“ gemäß und eindeutig in einem Bild darstellen läßt, so durchkreuzt das Vexierbild vor allem die Vorstellung von der Eindeutigkeit und Statik eines Bildes. Denn das Vexierbild ist zumindest zwei Bilder in ein und demselben Bild und kann nur in einem Nacheinander erfahren werden. Es ist nicht das allein, was es jeweils im gegenwärtigen Augenblick zu sein scheint. Im Umspringen kritisiert es das Festhalten an der anderen Form und zeigt ein Verschiedenes im Gleichen. Dies bedeutet nicht, daß alles im Vexierbild beliebig wäre. In ihm verbindet sich vielmehr

Distinktion und *Offenheit* der Sinndeutung auf exemplarische Weise. Im Vexierbild durchqueren und fordern sich Sehen und Denken auf eine Weise, die quer zur Verfestigung des Bildes und zur Entsinnlichung des Denkens steht.¹

Eine vom Vexierbild ausgehende Lehre vom Verstehen könnte sagen: „Alles ist nicht es selbst“ (Rilke, Duineser Elegien 4), da ein jedes immer nur in Beziehung und im Beziehen einen bestimmten Sinn gewinnt. Daraus folgt, daß in einer bestimmten und konkreten Beziehungskonstellation nur *etwas* Bestimmtes erscheint und anderes damit nicht in Erscheinung treten und verstanden werden kann, obwohl dies nicht bedeutet, daß das Nichterscheinende nicht auch zugleich in dem Erscheinenden existierte.² Hier bleibt kein substantieller Rest, ohne daß jedoch Profil und Bestimmtheit verloren gehen würden. Dieser Gedanke führt zum zweiten Beispiel, der chinesischen Schrift.

Als These der folgenden Auslegungen zur chinesischen Schrift soll gelten: Chinesische Zeichen ähneln Vexierbildern, da sie immer nur im Rahmen einer Bedeutungsgestalt einen distinkten Sinn gewinnen. Alleinstehend besitzen sie eine Offenheit des Sinns, der es unmöglich macht, sie als „Wörter“ im Sinne der lateinischen Grammatik zu bezeichnen.

Am Anfang der chinesischen Schrift stehen unter anderem konkrete Bilder, aber nicht nur. Daher ist die chinesische Schrift in ihrer Urform *nicht* als eine Bilderschrift zu bezeichnen, wie immer wieder behauptet wurde.³ Die Dinge liegen komplizierter. Im Rahmen der frühen chinesischen Schrift existieren kein Alphabet und keine Silbenschrift, es gibt aber auch nicht nur Bilder, die aneinander gereiht werden. Es existieren vielmehr nach einer alten Einteilung sechs Prinzipien des

¹ Einer der wenigen Philosophen, die das Vexierbild in denkerischer Perspektive beachtet haben, ist Wittgenstein vor allem in Kap. 11 seiner *Philosophischen Untersuchungen*. Dort heißt es in der Interpretation des „Hasen-Enten-Kopfes“: „Und darum erscheint das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken.“

² Vielleicht hat Wilhelm von Humboldt etwas Ähnliches gedacht, als er sagte: „Keiner denkt bei dem Wort gerade das, was der andre, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wenn man die Sprache mit dem beweglichsten aller Elemente vergleichen will, durch die ganze Sprache fort. Bei jedem Denken und Empfinden kehrt, vermöge der Einerleiheit der Individualität, dieselbe Verschiedenheit zurück, und bildet eine Masse aus einzeln Unbemerkbarem. *Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen* [Hervorhebung RE], eine Wahrheit, die man auch im praktischen Leben trefflich benutzen kann, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergelien. Dies wird nur da nicht sichtbar, wo es sich unter der Allgemeinheit des Begriffs und der Empfindung verbirgt; wo aber die erhöhte Kraft die Allgemeinheit durchbricht, und auch für das Bewußtsein schärfer individualisiert, da tritt es deutlich ans Licht.“ *Humboldt*, Schriften zur Sprachphilosophie, Bd. 3, 228. Neben Humboldt sei hier auf Heinrich Rombach verwiesen, der seinem Buch *Welt und Gegenwart. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*, Basel 1983, das Zitat von Rilke als Motto voranstellt. Eines der ersten Bilder, die er interpretiert, ist in eine bestimmte Form des Vexierbildes von Max Ernst. Sein Ansatz einer philosophischen Hermetik könnte als eine Philosophie des Vexierens gedeutet werden.

³ Vgl. *Unger*, Aspekte der Schrifterfindung. Das Beispiel China. Die These von Unger lautet, „daß Piktographie, jedenfalls im chinesischen Kulturbereich, eher als eine Nebenwirkung der Schrift, nicht aber unbedingt als deren Vorläufer anzusehen ist.“ (26).

Schreibens von Wörtern.⁴ Die sechs Prinzipien der Verschriftlichung, die in einem im 1. Jh. n. Chr. entstandenen Wörterbuch unterschieden werden, sind folgende:

1. Bilder von Gegenständen (象形 xiang xing)

日 (ri: Sonne, Tag, täglich; Japan)

月 (yue: Mond, Mondschein; Monat)

馬 (ma: Pferd, Reiterei)

口 (kou: Mund; Mundvoll: mündlich; Eingang; Öffnung, Loch; Sprache, Wort)

手 (shou: Hand; Arbeiter, Gehilfe, Sachverständiger)

2. Symbolische Bilder (指事 zhi shi)

一 (yi: ein, eins, erste, derselbe, gleichförmig, ganz, Einheit, bestimmt, einzig)

上 (shang: oben, auf, über, obere, beste; früher, vorig; Gipfel; Obrigkeit; hinaufgehen, hinaus, besteigen, einsteigen; überreichen, darbringen)

外 (wai: außen, draußen, außerhalb, äußere; jenseits; auswärtig; ausländisch, fremd; besonders, außerordentlich)

中 (zhong: Mitte, mitten, Mittel-, mittlere; Vermittler; mittelmäßig; innen, in, unter (= inmitten); halbwegs, zweitweilig; China, chinesisch)

3. Symbolische Zusammensetzungen (會意 hui yi)

明 (ming [zusammengesetzt aus „Sonne“ und „Mond“]: hell; leuchten, scheinen; glänzend; berühmt; offen, sichtbar; klar, deutlich; erklären; Verstand, verstehen, erkennen, wissend, klug; morgen)

好 (hao [zusammengesetzt aus „Frau“ und „Kind“]: gut, schön; wohl; richtig; gutig; befreundet; angenehm, leicht, bequem; können; sehr)

仁 (ren [zusammengesetzt aus „Mensch“ und „zwei“]: Menschliebe, Menschlichkeit, Menschenwürde, menschlich sein; Wohltätigkeit, Güte; Gefühl; Kern)

信 (xin [zusammengesetzt aus „Mensch“ und „Wort, sprechen“]: glauben, vertrauen; Glaube, Treue, Zuversicht; Wahrheit, Aufrichtigkeit; sich anpassen, sich fügen; nach Belieben; Zeichen, Siegel, Pfand; Urkunde, Schriftstück, Brief; Nachricht)

囚 (qiu [zusammengesetzt aus „Umzäunung“ und „Mensch“]: Gefängnis, Gefangener, einsperren, eingesperrt sein)

⁴ Vgl. hierzu *Trauzettel*, Bild und Schrift oder: Auf welche Weise sind chinesische Schriftzeichen Embleme?.

4. Zeichen mit Bedeutungsabwandlung (轉注 zhuan zhu)

老 (lao: alt an Jahren oder Dauer; altern; Greis; ehrwürdig; höfliche Anredeform; erfahren in etwas; lange; hart; dunkel; sehr)

耆 (qi: 60 Jahre alt; alt, alte Leute; alt und erfahren)

耄 (mao: 80 oder 90 Jahre alt; Greis)

5. Phonetische Lehnzeichen (假借 jia jie)

來 (lai: kommen; künftig; dient als Bestandteil vieler Zeitwörter)

萬 (wan: zehntausend; sehr große Anzahl, unzählig, alle; äußerst, durchaus)

之 (zhi: er, sie, es; dieser, jener; Zeichen des Genitivs oder genitivischer Verhältnisse; hingehen, gehen; Zickzack)

而 (er: und dabei, und demgemäß, gleichwie; aber, sondern, jedoch, und doch, indessen; du, dein)

6. Zeichen, die aus einem Bedeutungs- und einem Lautangeber zusammengesetzt sind (形聲 xing sheng)

騾 (lai: [der erste Bestandteil ist 馬 ma: Pferd]: über sieben Fuß großes Pferd)

鯨 (lai: [der erste Bestandteil ist 魚 yu: Fisch]: Aal)

恫 (dong: [der erste Bestandteil ist 心 xin: Herz]: Scherz, schmerzlich; stöhnen; unzufrieden)

捫 (dong: [der erste Bestandteil ist 手 shou: Hand]: führen, leiten; herausziehen, schütteln; schlagen)

洋 (yang: [der erste Bestandteil ist 水 shui: Wasser]: Meer, Ozean, Weltmeer; weit, ausgedehnt: reich, reichlich, befriedigt, saturiert; überseeisch, ausländisch, fremd)

烱 (yang: [der erste Bestandteil ist 火 huo: Feuer]: rösten, erhitzen; schmelzen; läutern)

Der größte Teil der chinesischen Zeichen gehört der letzten Gruppe an. Durch diese Unterteilung wird deutlich, daß sich bestimmte Teile der chinesischen Schrift zwar auf Bilder zurückführen lassen, der größte Bestand aber keine unmittelbar bildliche Bedeutung zum Ausdruck bringt.

Schon beim ersten Anblick der Zeichen stellen sich verschiedene Fragen. Wenn die Zeichen nicht ausschließlich Bilder sind, handelt es sich dann um *Wörter* in unserem Sinne? Diese Frage läßt sich für die chinesische Schrift nicht einheitlich beantworten. Es ist davon auszugehen, daß sich spätestens seit der Han-Zeit (ab dem 3. Jh. v. Chr.) die besondere Art der chinesischen Schrift mehr und mehr als ein

Medium entwickelt hat, in dem auf besondere und eigene Weise Bedeutung generiert und überliefert wurde, so daß sich das Verhältnis der Schrift zur gesprochenen Sprache mehr und mehr verändert hat. Die hier vorgelegten Überlegungen beziehen sich vor allem auf diese und die spätere Zeit der chinesischen Schrift- und Sprachentwicklung.

Für das Antikchinesische, muß mit allem Nachdruck festgehalten werden, „dass die Schriftzeichen keine Wörter sind, sondern dass sie für Wörter stehen bzw. die Schriftform verschiedener Wörter sein können.“⁵ Ein Zeichen kann je nach Gebrauchskontext die Funktion einer bestimmten Wortart annehmen. Es ist nicht in sich auf eine einzelne Wortart festgelegt, sondern in jeweils bestimmten Grenzen *wortartoffen*. So kann das Zeichen 死 mit der Aussprache *si* in einigen Fällen zum Verb „sterben“ oder „tot sein“, Verbaladjektiv „tot“ oder Substantiv „Tod“ oder Toter“ werden.

Für die Grammatik indoeuropäischer Sprachen wirkt die lexikalische Einteilung der Wortbestände in Wortarten wie Verb, Substantiv, Adjektiv, Präposition, Personalpronomen, Demonstrativpronomen usw. wie ein Naturgesetz der Sprache. Ein Substantiv kann normalerweise nicht ohne Veränderung der Schreib- oder Sprechweise zum Verb oder Adjektiv werden. Es gibt zwar die Möglichkeit für ein Wort, die Wortart zu wechseln, aber die Grenzen zwischen den Wortarten sind relativ scharf, so daß ein Wort normalerweise, ohne die Form zu ändern, nicht gleichzeitig zwei oder drei Wortarten angehören kann.

Im Gegensatz dazu kann man bei einem chinesischen Zeichen zunächst auf lexikalischer Ebene nicht von Wortarten sprechen. Nur durch die Funktion im Satz läßt sich zwar nicht immer eindeutig, aber immerhin eingrenzen, in welcher Wortartfunktion es den Sprachgebrauchskonventionen gemäß im betreffenden Satz funktioniert. Einzelne chinesische Zeichen haben eine gewisse Affinität zu bestimmten Wortartfunktionen, wobei das Maß der Wortartoffenheit jeweils verschieden ist. Einige Zeichen können nur in ein oder zwei Wortartfunktionen verwendet werden, andere dagegen in fünf oder sechs. Ähnlich wie in der deutschen Sprache Substantive im Nominativ, Genitiv, Dativ und Akkusativ stehen können, ist für chinesische Zeichen möglich, – so könnte man sagen – im „Substantialis“ oder „Verbalis“ zu stehen.⁶

Zwei Beispielsätze aus dem *Zhuangzi* können den Sachverhalt verdeutlichen:

⁵ Gassmann, Grundstrukturen der antikchinesischen Syntax, 24. Nach Gassmann liegt der Zeitraum des „Antikchinesischen“ zwischen 800 v. Chr. und 200 n. Chr.

⁶ Diese Bezeichnungen stammen von Harbsmeier. Sie scheinen mir eine gute Erklärungsbrücke zu bilden. Vgl. Harbsmeier, Zur philosophischen Grammatik des Altchinesischen im Anschluß an Humboldts Brief an Abel-Rémusat, 189.

生生者不生(*sheng sheng zhe bu sheng*)

[Das] Be-lebende, [das] leben [läßt], [ist selber] nicht lebendig / kein Lebendiges / lebt nicht.

物物者非物(*wu wu zhe fei wu*)⁷

Das Be-dingende, das dinge[n] läßt, ist selber nicht dinglich / kein Ding / dingt nicht.

Die einzelnen Zeichen lassen sich bei der Übersetzung im Deutschen hinsichtlich ihrer Wortart variieren. Die chinesischen Sätze sind jedoch ohne diese Differenzierung in eindringlicher Eleganz und Einfachheit aussagekräftig und verständlich.

Alle Funktionen, die in indoeuropäischen Sprachen durch die Flexionen erfüllt werden, können im Chinesischen durch Wortstellung und zusätzliche Zeichen zum Ausdruck gebracht werden. In diesem Sinne wird das Verhältnis „zum ganzen Satz nicht durch irgendein ihnen *selbst anhaftendes Kennzeichen* zum Ausdruck gebracht, sondern in erster Linie durch eine bestimmte Regelung der *Folge* und dann auch, jedoch ganz entschieden erst in zweiter Linie, durch einen Zusatz von solchen Wörtern, deren ursprünglich sinnliche Bedeutung wenigstens so weit verblaßt ist, daß eine Verwendung zu formalem Zweck etwa wie bei unseren sogenannten Hilfswörtern möglich ist.“⁸ Den Zeichen selber haften somit keine grammatischen Kennzeichen an, ihnen steht vielmehr offen, in einem Zusammenhang eine bestimmte grammatische Funktion zu übernehmen. Jedes Zeichen trägt in sich ein Bedeutungsfeld, ohne daß die Bedeutung als ein festliegendes Wesen verstanden werden könnte, da es ja *in sich* keine eindeutige Determination enthält, sondern vielmehr offen ist, verschiedenen Sinn in verschiedenen Gestalten beizutragen.

Um eine Äußerung zu verstehen, bedarf es eines sprachlichen Zusammenhangs und häufig auch eines Handlungskontextes. Ohne jeden Zusammenhang bleiben chinesische Zeichen im Hinblick auf ihre möglichen Bedeutungen überdeterminiert, so daß kein sprachlicher Sinn sich bilden kann. *Sie sind weder einfach Bilder noch einzelne festgelegte Wörter.* Die einzige Möglichkeit, einem geschriebenen Satz in altchinesischer Sprache einen Sinn zu entlocken ist, jedes Zeichen im Rahmen seines Bedeutungs- und Funktionsfeldes in Beziehung zu den anderen Zeichen des Satzes einen Sinn gewinnen zu lassen. Es ist immer der Satz und darüber hinaus der ganze Text, aus dem ein einzelnes Zeichen nach und nach einen Sinn gewinnt.⁹

Wie weit der Unterschied zur indoeuropäischen Vorstellung von einem Wort reicht, bemerkt man, wenn man sich daran erinnert, daß die Rede vom „Begriff“ in

⁷ Bei den beiden Zeichen der Verneinung muß angemerkt werden, daß *bu* gewöhnlich für die Verneinung von Verben oder Verbalphrasen und *fei* für die Verneinung von Nomen oder Nominalphrasen verwendet wird.

⁸ Finck, Die Haupttypen des Sprachbaus, 12.

⁹ Dieser Gedanke erinnert nicht zu unrecht an verschiedene sprachphilosophische Ansätze des 20. Jahrhunderts.

der europäischen Philosophie darin ihren Hauptsinn besitzt, daß einzelne Wörter wie „Vernunft“, „Mensch“ oder „Sprache“ möglichst eindeutig und klar definiert werden sollen und somit ihren Sinn in sich selber tragen.¹⁰ Würde man diesen Gegensatz zuspitzen, dann müßte man sagen, daß „Begriffe“ in unserem Sinne sich in der chinesischen Sprache nicht nahelegen, sondern immer der Kontext als Kontext stärker in die Aufmerksamkeit gerückt wird. Jedes einzelne Zeichen gewinnt seine Bedeutung in der Beziehung zu anderem und zwar durchgehend in einem Wechselverhältnis.

In diesem Sinne könnten chinesische Schriftzeichen als Vexierbilder im erweiterten Sinne angesprochen werden. Es sei hier noch einmal betont, daß damit nicht gesagt ist, chinesische Zeichen seien „Bilder“, sondern, daß sie sich auf der Ebene ihrer Bedeutungsentstehung wie Vexierbilder verhalten, da sie je nach Kontext in ihrer Bedeutung und in ihrem Gebrauch kippen und umspringen. Sie bilden nur Sinn im Rahmen einer konkreten *Bedeutungsgestalt*. Diese Form schriftlicher Sinnbildung hat sich jedoch vermutlich nur nahegelegt, weil die bildliche Dimension aus der chinesischen Schrift nie ganz verschwunden ist, auch wenn sie nur als Nebenprodukt der Schrifterfindung aufgekommen sein sollte. Chinesische Zeichen bewahren in ihrer Form eine *Gestaltqualität*, die denen von Vexierbildern entspricht, aber zugleich übergreift in die Formen *sprachlicher* und darüber hinaus auch *denkerischer* Sinnbildung.¹¹

Wenn das Vexierbild insbesondere das Denken im Bild zeigt, so zeigen chinesische Zeichen die sinnliche *Gestaltqualität* von Vexierbildern – ohne selbst notwendig Bilder zu sein – im Denken und der Sprache. In Vexierbildern und chinesischen Zeichen überkreuzen sich Bildlichkeit und Denken auf spezifische und eigene Weise. Ausgehend von diesen Beispielen kommt auf der einen Seite ein Denken in Sicht, das die Sinnlichkeit nicht schwächt, sondern mit Nachdruck stärkt und auf der anderen Seite eine Sinnlichkeit, die die spekulativen Möglichkeiten der Sprache und des Denkens erhöht und dimensional erweitert.

Literatur

Finck, Franz Nikolaus: Die Haupttypen des Sprachbaus, Leipzig 1910.

¹⁰ Daß vielleicht der philosophisch motivierte Wunsch nach eindeutigen und dauerhaften „Definitionen“ auch den europäischen Sprachen nicht entspricht, läßt sich bei der Betrachtung der Wirksamkeit von Sprache in gesprochener und geschriebener Form herausstellen. Denker wie Wilhelm von Humboldt und Derrida haben dies eindringlich getan.

¹¹ Dieses Übergreifen geschieht in der chinesischen Sprache spätestens seit dem 3. Jahrhundert, nachdem sich die Schrift in hoher Differenzierung ausgebildet hatte. Über die Vorstufen des Chinesischen als einer gesprochenen Sprache und die gleichzeitige Ausbildung eines Schriftsystems kann hier nicht gehandelt werden. Unstrittig ist, daß die chinesische Schrift spätestens seit der genannten Zeit eine überragende Bedeutung für die kulturellen und gedanklichen Entwicklungen in der Geschichte Chinas besessen hat.

Gassmann, Robert: Grundstrukturen der antikchinesischen Syntax. Eine erklärende Grammatik. Bern 1997.

Harbsmeier, Christoph: „Zur philosophischen Grammatik des Altchinesischen im Anschluß an Humboldts Brief an Abel-Rémusat“, in: Wilhelm von Humboldt. Brief an M. Abel-Rémusat. Über die Natur grammatischer Formen im allgemeinen und über den Geist der chinesischen Sprache im besonderen. hg. u. übers. v. C. Harbsmeier. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.

Humboldt, Wilhelm von: Schriften zur Sprachphilosophie. Werke in Fünf Bänden. hrsg. v. A. Flitner u. K. Giel, Darmstadt 1996.

Rombach, Heinrich: Welt und Gegenwart. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik. Basel 1983.

Trauzettel, Rolf: Bild und Schrift oder: Auf welche Weise sind chinesische Schriftzeichen Embleme?, in: Zeichen-Kunst. hg. v. W. Stegmaier. Frankfurt a. M. 1999.

Unger, Ulrich: Aspekte der Schrifterfindung. Das Beispiel China, in: Frühe Schriftzeugnisse der Menschheit. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1969, 11-38.

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a. M. 1982.

West-östliche Denkwege

Herausgegeben von Walter Schweidler
Band 10

Walter Schweidler (Hrsg.)

Weltbild – Bildwelt

Wissenschaftlicher Beirat

Kogaku Arifuku (Kyoto) · Gerhold K. Becker (Hongkong)
Rolf Elberfeld (Wuppertal) · Jens Heise (Berlin)
Heiner Roetz (Bochum) · Annette Wilke (Münster)

Ergebnisse und Beiträge des
Internationalen Symposiums der
Hermann und Marianne Straniak Stiftung,
Weingarten 2005



Academia Verlag  Sankt Augustin



Gedruckt mit Unterstützung der Hermann und Marianne Straniak-Stiftung

Bilder auf dem Umschlag:

Umschlagvorderseite: Ensô von Nishida Kitarô, Heidelberger Privatbesitz.
Die Abbildungen auf der Umschlagrückseite zeigen
die Gesamtansicht der montierten Rolle und den
Holzkasten, in dem Nishidas Rolle aufbewahrt wird.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89665-416-8

1. Auflage 2007

© Academia Verlag
Bahnstraße 7, D-53757 Sankt Augustin
Internet: www.academia-verlag.de
E-Mail: info@academia-verlag.de

Printed in Germany

Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das
Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer
Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten.
Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von
Teilen des Werkes – auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der
tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehendung,
der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der
literarischen und anderweitigen Bearbeitung.

Inhalt

Vorbemerkungen des Herausgebers	7
I. Vom Sein des Bildes	
Perspektive und view from nowhere	13
<i>Robert Spaemann</i>	
Das Bild der Wirklichkeit und die Perspektive der Freiheit	21
<i>Walter Schweidler</i>	
Vom Sehen des Sehens im Bild	
Hinweise zur cusanischen Ikonologie	59
<i>Thomas Sören Hoffmann</i>	
Eine Frage der Perspektive. Vertiefung ins Innere bei Pieter de Hooch	79
<i>Beate Söntgen</i>	
Schatten-Welt	
Anmerkungen zu Heideggers Vortrag „Die Zeit des Weltbildes“	83
<i>Peter Trawny</i>	
II. Die Zeit des Bildes	
Die Wiedergewinnung der ikonischen Zeit	97
<i>Gottfried Boehm</i>	
Das moderne Streben nach ikonenhafter Präsenz	
Malevič – Newman – Judd	125
<i>Verena Krieger</i>	
Das Weltbild der Ikone oder die Ikone als Bild zur Welt	165
<i>Abraham Karl Selig</i>	
III. Das Bild der Wirklichkeit	
Einige Thesen zum Bildverständnis im vormodernen China	193
<i>Mathias Obert</i>	
Ästhetik der Fülle und Ästhetik der Leere –	
Anmerkungen zur Ästhetik der traditionellen und zeitgenössischen Malerei in China	221
<i>Karl-Heinz Pohl</i>	
Die Konstruktion des wahren Bildes im chinesischen Kontext	241
<i>Cai-Yong Wang</i>	
Eine Hermeneutik des Bildes:	
Zur Interpretation des Laozi	247
<i>Hans-Georg Möller</i>	

IV. Das Bild der Leere

Der Kreis des Nishida Kitarō	259
<i>Lothar Ledderose</i>	
Anikonik im chinesischen Mahāyāna-Buddhismus: Die Wahren Merkmale des Buddha	271
<i>Claudia Wenzel</i>	
Annäherungen an die Leere	293
<i>Jens Heise</i>	
Der Ort des Schönen	299
<i>Ryosuke Ohashi</i>	

V. Die Grenze des Bildes

Das Bild als Verdinglichung des Sinnes	311
<i>Ernst Wolfgang Orth</i>	
Der Sinn der Bilder	321
<i>Oswald Schwemmer</i>	
Bilder und Bedeutung zwischen Sinnlichkeit und Denken – Vexierbilder und chinesische Schrift	337
<i>Rolf Elberfeld</i>	
Le mythe fondateur et l'image du monde (narration et a-narrativité d'une fondation)	347
<i>Anca Vasiliu</i>	
Biografien	381

Vorbemerkungen des Herausgebers

Der kontinuierliche west-östliche philosophische Dialog, den die Hermann und Marianne Straniak-Stiftung durch die Reihe der internationalen Symposien in Weingarten ermöglicht hat, konnte in einer vom 11. bis 14. September 2005 abgehaltenen Tagung einem der faszinierendsten Gegenstände der gegenwärtigen denkerischen Auseinandersetzung gewidmet werden: der Frage nach dem Bild. Diese Frage hat in jüngster Zeit eine ganz grundsätzliche Wendung genommen, mit der das Bild von einem Thema, wie man es herkömmlicherweise eher in philosophischen Spezialdisziplinen wie der Ästhetik oder der Wissenschaftsgeschichte ansiedeln würde, zum Prinzip des Philosophierens überhaupt zu werden verspricht, zum Träger eines *iconic turn*, der zum Erben oder doch zum Konkurrenten des *linguistic turn* taugt. Wo es um das Bildhafte an der Wirklichkeit, die Bildfähigkeit des menschlichen Weltzugangs, die geistige Macht von Ikone und Idol geht, da werden nicht Rand- oder Anwendungsprobleme des philosophischen Diskurses, sondern ontologische, erkenntnistheoretische und ethische Grundfragen verhandelt. Aber dennoch und gerade deshalb erfordert der Rückgang auf die Substanz dieser Fragen primär und paradigmatisch, sich dem Bild als Kunstwerk, als einer niemals ganz in Schrift übersetzbaren und in Sprache einholbaren geistigen Macht *sui generis* zuzuwenden, einer ursprünglichen Ausdrucksform des erkennenden Daseins, von der sich das Philosophieren immer auch in Frage gestellt und auf die seinen aufs Ganze des Wirklichen gehenden Lesbarkeitsanspruch noch tragende Rückseite verwiesen sieht. Es steht mit der Frage nach dem Bild also für das Philosophieren, wie es in der Rückwendung zu seinem Prinzip immer der Fall ist, zugleich die Frage nach seinem eigenen Recht und seiner letzten Rechtfertigung im Raum.

Was ist ein Bild? Es gibt auch im Horizont der hier umrissenen, so ganz gegenwärtigen Denkbewegung bereits wieder einen quasi klassischen Bestand der philosophischen Präzisierung und Erörterung dieser Kernfrage, der in den Beiträgen des hier vorliegenden Bandes nicht systematisch und schon gar nicht enzyklopädisch reflektiert, sondern nach Möglichkeit vorausgesetzt wird, um ihn im Licht einer allerdings für seine innerste Substanz bedeutsamen und speziell für ihn noch wenig erschlossenen Perspektive zu verdeutlichen, eben derjenigen des west-östlichen Dialogs. Kein Gegenstand legt die Erwartung näher, dass er durch eine andere als die gerade von ihm wesentlich erzeugte Sichtweise nicht nur sich, sondern auch uns selbst radikal neu in den Blick bringen wird als das Bild. Was uns mit dieser Erwartung umzugehen erlaubt, ist der Inhalt des so problematischen wie originär philosophischen Urbegriffs „Weltbild“. Es geht hierbei nicht um einen Gegensatz zweier zwischen Ost und West in irgendeiner Weise antithetischer Weltbilder, aber es geht um deutlich unterscheidbare Entwicklungslinien der kulturprägenden Auseinandersetzung mit der *Aufgabe* des Bildes in Ost und West, denen nachgehen