

**Interkulturelles Philosophieren:
Sprachtheoretische & sprachlogische
Belege der antiken chinesischen Philosophie**

Arbeit für die Lehrveranstaltung
180256 VO-L Geschichte der Philosophie I (Antike)
Veranstaltungsleiter: Dr. Franz Martin Wimmer
Institut für Philosophie
WS 2009/10

vorgelegt von

Melanie Mayerhofer
(0804512, A033 541, mel_mayerhofer@aon.at)

Wien, 23. September. 2010

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Dialektiker, Logiker und Sophisten im alten China: Eine Einführung	5
3. Schule der Namen - mingjia	5
3.1 <i>Deng Xi</i>	6
3.2 <i>Yin Wen</i>	7
3.3 <i>Hui Shi</i>	8
3.4 <i>Disputierer</i>	9
3.5 <i>Gongsun Long</i>	10
4. Die späten Mohisten – Sprachtheoretische und logische Überlegungen	12
5. Xunzi – Richtige Bezeichnungen	15
6. Konfuzius – Richtigstellung der Begriffe	17
7. Schlussbetrachtung und weiterführende Bemerkungen.....	18
8. Literaturverzeichnis.....	21

1. Einleitung

Ziel dieser Arbeit ist es einen Einblick in die Gruppe althinesischer Denker zu ermöglichen, deren philosophische Arbeit eine Auseinandersetzung mit *sprachtheoretischen und logischen Fragestellungen* aufweist. Womit auch der Schwerpunkt sowie die eigentliche Fragestellung dieser kurzen Darstellung bereits offen gelegt sind. Die Relevanz dieser Themenstellung besteht schließlich darin, Belege sprachtheoretischer und logischer Überlegungen klassischer chinesischer Philosophen systematisch vorzustellen und damit für interkulturelle Forschungen im Bereich der Logik sowie Sprache zu sensibilisieren.

Die von mir gewählte Gliederung der einzelnen Kapitel sowie die Aufbereitung des Leitgedankens, sollen schließlich die wesentlichen Grundlagen der Thematik vermitteln. Aufgrund der begrenzten Seitenzahl erfolgt diesbezüglich lediglich eine überblicksartige Darstellung der wichtigsten Denker, wobei hier wiederum das Hauptaugenmerk ausschließlich auf den sprachtheoretischen und sprachlogischen Belegen liegt. Darauf aufbauend und schließlich den Abschluss bildend, werden noch ein Schlussresümee und Bemerkungen zu möglichen Wegen toleranter interkultureller Logikforschung fallen. Diese basieren auf dem Aufsatz von Werner Loh und Ram Adhar Mall: „*Woran müssten sich interkulturelle Logik-Forschungen orientieren, wenn sie Klärung anstreben und nicht überwältigen wollten?*“ und sollen deren Positionen darstellen sowie verdeutlichen. Es ist daher auch nicht verwunderlich, weshalb diese Arbeit aus dem Blickwinkel *interkulturellen Philosophierens* zu verstehen ist.

Einen besonderen Stellenwert nehmen in dieser Auseinandersetzung, schließlich die zitierten deutschen bzw. englischen *Übersetzungen der Originaltextstellen* ein, da sie dem Leser/ der Leserin einen ungefähren Eindruck des Philosophierens dieser chinesischen Denker vermitteln sollen. Das Ziel war es auch, den Inhalt möglichst frei von jeglichen Interpretationen oder Deutungen darzustellen. An manchen Stellen lies es sich jedoch nicht vermeiden. Daher setzt sich diese Arbeit nur aus kurzen Erläuterungen und einem Großteil an Übersetzungen von Originalbelegen zusammen. Fundiert liegt diese Vorgehensweise vor allem darin, dass sich die Textlage als äußerst spärlich entpuppt hat. Erläuterungen sowie Erklärungen wurden größtenteils erst im Nachhinein ergänzt, sind daher kaum im Originalen überliefert. Ein Problem, das sich bezüglich der Übersetzungen ergibt ist jedoch folgendes: Sie geben den Sinn teilweise nur sehr verschwommen wieder, da es sich häufig lediglich um wortwörtliche Übersetzungen handelt. Das eigentlich dahinter befindliche Interesse der Verfasser dieser Texte geht damit verloren. Für diese Arbeit wurden schließlich die geläufigen deutschen sowie englischen Übersetzungen gewählt.

Der Fokus liegt letzten Endes darauf, an die Bedeutung dieser Denker zu appellieren sowie vorurteilsfreies und tolerantes interkulturelles Philosophieren zu fördern. In Bezug auf die einzelnen Philosophen liegt der Schwerpunkt vor allem auf der „*Schule der Namen*“ und auf den *späten*

Mohisten, die Überlegungen von *Xunzi* und *Konfuzius* werden der Vollständigkeit halber auch erwähnt, daher auch erst gegen Ende der Arbeit vorgestellt.

2. Dialektiker, Logiker und Sophisten im alten China: Eine Einführung

Mit sprachtheoretischen und sprachlogischen Fragestellungen beschäftigte sich eine Gruppe von chinesischen Denkern, die als Sophisten bzw. Dialektiker bezeichnet und unter dem Titel „*Schule der Namen*“ zusammengefasst werden. Dazu werden unter anderem Philosophen gezählt wie: Deng Xi, Yin Wen, Hui Shi und Gongsun Long. Deren Interessen und Probleme überlappen sich zu großen Teilen mit denen der *späten Mohisten*, weshalb sie auch häufig zusammenrechnet oder gar ganz miteinander gleichgesetzt wurden.¹ Ein weiterer altchinesischer Philosoph namens *Xunzi* unternahm unter anderem ebenso maßgebliche Überlegungen im Bereich der Sprachlogik. Außerdem sind von *Konfuzius*, wenn auch nur wenige, aber doch Belege dieser Art zu finden. Hierzu kann festgehalten werden, dass diese Denker zu einem sehr kleinen Kreis von altchinesischen Philosophen zählen, die sich mit Fragen der Logik und Sprache beschäftigt haben.²

Es besteht nun die grundsätzliche Problematik, dass von einigen dieser Denker gerade einmal der Name bekannt ist oder/und auch nur minimale Berichte anderer Autoren über diese existieren. Es liegt also allgemein nur sehr spärlich Material vor, weshalb sich auch die Textlage als äußerst ungünstig klassifizieren lässt. Vieles kann daher nur anhand eigener Interpretationen gedeutet werden, da großteils originale Erklärungen bzw. Erläuterungen fehlen.³

3. Schule der Namen - mingjia

Die *Schule der Namen* ist auch unter dem han-zeitlichen Ausdruck, *ming-jia* bekannt. Die Denker dieser wurden als *bian-zhe*, Disputierer, bezeichnet.⁴ Das Besondere dieser Gruppe von Philosophen ist das rege Interesse an Sprache und Argumentation. Auch ihre rhetorischen Fähigkeiten sind nicht zu verkennen. Die Kluft zwischen Sprache und Wirklichkeit aufzuzeigen sowie für die Macht der Worte zu sensibilisieren, kann wohl auch gerade deshalb als Ziel dieser Denker gedeutet werden. Zentral sind daher auch das Problem der Namensgebung sowie sämtliche andere Themen der Sprachphilosophie, aber auch logische Paradoxien.⁵

Wie bereits im Einstieg erwähnt liegt nur sehr wenig Material vor. Der Großteil davon stammt wiederum aus Texten anderer Autoren, dieser und späterer Zeit. Zwei der wenigen Berichte über Deng Xi, Hui Shi und die Disputierer (wie etwa: Gongsun Long) sind in den Werken *Zhuangzi* und *Xunzi* zu finden. An dieser Stelle sollen diese beiden vorgestellt werden:

Endlos antworteten die Sophisten ihr ganzes Leben lang mit solchen Aussagen auf Hui Shi.

¹ Vgl. Ralf Moritz, *Die Philosophie im alten China*, Berlin 1990, S. 155 und 166.

Stanford Encyclopedia of Philosophy [Hrsg.]: *School of Names*, <http://plato.stanford.edu/entries/school-names/>, first published 25.10.2005, substantive revision 23.11.2009.

Wolfgang Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, München 2009, S. 79.

² Vgl. Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 79.

³ Vgl. Hubert Schleichert/ Heiner Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, Frankfurt am Main 2009, S. 277.

⁴ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 155.

⁵ Vgl. Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 79.

Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 277.

Huan Tuan und Gongsun Long waren Anhänger der Sophisten. Sie putzten den Verstand der Leute heraus und veränderten das Denken der Menschen. Sie konnten zwar andere in Streitgesprächen besiegen, aber sie vermochten ihren eigenen Geist nicht zu überwinden – das waren die Grenzen der Sophisten. Hui Shi benutzte täglich sein Wissen, um mit anderen zu disputieren, und insbesondere ersann er zusammen mit all den Sophisten unter dem Himmel Behauptungen.⁶

(Kap. 33.7)

Es ist auch nicht leicht, im Disput Thesen aufrecht zu erhalten wie: Berg und Tal sind gleich hoch; Himmel und Erde kommen zusammen; die (weit auseinander liegenden Staaten) Ch'i und Ch'in grenzen aneinander; zum Ohre rein und zum Munde raus; Haken haben Bärte; Eier haben Federn-, wie es Hui Shih und Teng Hsi können. Aber die Edlen schätzen so etwas nicht, denn es bleibt nicht im Rahmen von Tradition und Schicklichkeit.⁷

(Kap. 3.1)

3.1 Deng Xi

Deng Xi gilt als der erste Denker der ming-jia. Es ist auch ein Werk überliefert, welches den Namen *Deng Xi-zi* trägt. Dieses hat sich jedoch nicht als authentisches Untersuchungsmaterial erwiesen.⁸ Schließlich existieren zu Deng Xi nur Belege aus anderen Quellen. Dazu zählt das Werk *Lüshi chunqiu*, welches darüber berichtet, dass Deng Xi im 6. Jahrhundert im Staat Zeng gelebt haben soll und hingerichtet wurde.⁹ Auch werden seine rhetorischen Tricks sowie Argumentationskünste kenntlich gemacht.

Zu lesen ist dieser Nachweis im Buch 18, des zuvor genannten Werkes, welches den Titel „*Betrachtung über wohlüberlegte Antworten*“ trägt. Das Kapitel 4, „*Trennung des Gedankens vom Ausdruck/ Li We*“, beinhaltet schließlich die hier angeführten Ausschnitte:

Der Fluß We¹⁰ in Dschong¹¹ war sehr groß. Ein reicher Mann aus Dschong ertrank darin. Ein anderer fischte seinen Leichnam auf. Die Familie des Reichen wollte ihn auslösen. Aber jener verlangte sehr viel Geld. So verklagte ihn die Familie bei Dong Si¹².

Dong Si sprach: ‚Laßt ihn nur, es wird ja doch niemand sonst den Leichnam kaufen.‘

Der den Leichnam aufgefischt hatte, wurde darüber ungehalten und verklagte die Familie seinerseits bei Dong Si.

Dong Si sprach: ‚Laß sie nur! Sie können den Leichnam doch sonst nirgends kaufen.‘¹³

(Kap 18.4)

⁶ Victor H. Mair, *Zhuangzi*, Frankfurt am Main 1998, S. 464.

⁷ Hsün, *Hsün-Tzu*, Kaldenkirchen 1967, S. 20f.

⁸ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 156.

⁹ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 278.

¹⁰ Oder Wei

¹¹ Oder Zheng

¹² Oder Deng Xi

¹³ Pu-wei Lü, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Düsseldorf, Köln 1979, S. 301.

Dsi Tschan¹⁴ regierte Dschong, Dong Si machte es sich zur besonderen Aufgabe, ihm Schwierigkeiten zu bereiten. Er verabredete sich mit den Leuten, die Prozesse hatten: [...]. So gab es bald unzählige Leute, die [...] sich von ihm im Prozessieren unterweisen ließen. Unrecht wurde zu Recht und Recht zu Unrecht, so daß schließlich Recht und Unrecht nicht mehr feststanden und Erlaubtes und Nichterlaubtes von Tag zu Tag sich änderten. Wen er gewinnen lassen wollte, ließ er gewinnen, wen er verurteilen lassen wollte, ließ er verurteilen.¹⁵

(Kap 18.4)

Deng Xis Interesse am Argumentieren kann sehr deutlich durch diese Textstellen belegt werden. Sprache einerseits als Instrument des sozialen Verhaltens sowie andererseits die praktische Handhabung dieser.¹⁶

3.2 Yin Wen

Zu dem Philosophen *Yin Wen* sind lediglich Berichte im Werk *Zhuangzi* überliefert worden. Es existiert jedoch ein Werk namens *Yin wenzhi*, wobei diesbezüglich die Unsicherheit darüber herrscht, ob Yin Wen der tatsächliche Verfasser von diesem ist. Fakt ist jedoch, dass es eine Reihe an Anmerkungen zum Thema Sprache beinhaltet.¹⁷ An dieser Stelle soll nun eine kleine Auswahl dieser altchinesischen Überlegungen dargestellt bzw. vorgestellt werden.

Thematisiert wird unter anderem die Macht der Rhetorik und im Zuge dessen, mit welcher Raffinesse diese für Verwirrung sorgt. Sprache als Werkzeug des Missbrauchs, der Überzeugung und der Überredungskunst.¹⁸ So heißt es im *Yin wenzhi* etwa: „Was die schönrednerische Redekunst betrifft, so ist es klar, daß sie zwar Geister und Dämonen nicht verblenden und verwirren [sic!] kann, wohl aber die Menschen.“¹⁹

Die Richtigstellung der Namen bzw. die Korrektheit der Bezeichnung wird ebenfalls in einigen Passagen zum Thema. Roetz und Schleichert sprechen diesbezüglich von Ansätzen einer Theorie der Wortbedeutung (Semantik) mit sozio - politischen Hintergründen.²⁰ Dazu ein Beleg aus dem Werk *Yin wenzhi* zur Veranschaulichung: „Bestimmte Sache – mit Namen. Der Name: Das Richten der Form. Form-richten durch Namen, so können Namen nicht fehlen. Daher spricht Konfuzius: ‚Wie notwendig ist das Richten der Namen! Wenn die Namen nicht richten, fügt die Rede nicht!‘“²¹

Grundsätzlich sind auch Verbindungen zur Dao-Lehre zu finden, wobei diesbezüglich die Ausführungen im Dunklen bleiben. Es stellt sich daher auch die Frage, ob die Textstellen überhaupt

¹⁴ Oder Zichan

¹⁵ Lü, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, S. 302.

¹⁶ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 156.

¹⁷ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 278f.

¹⁸ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 279.

¹⁹ Hans - Georg Möller, *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*, Aachen 1994, S. 72.

²⁰ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 279f.

²¹ Möller, *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*, S. 46.

korrekt überliefert sind oder ob diese vielleicht etwas durcheinander geraten sind.²² Es folgen nun zwei Belege aus dem Yin wenzhi zum Thema Benennen sowie der Namensgebung:

Was eine Form hat, muß unbedingt einen Namen haben. Was einen Namen hat, muß nicht unbedingt eine Form haben.²³

Guter Name (Ruf) verheißt Gutes. Schlechter Name (Ruf) verheißt Schlechtes. Also, hat das Gute einen guten Namen. Hat das Schlechte einen schlechten Namen.²⁴

Weiters wird auch der Begriff der Allgemeinheitsbezeichnung (*wu zhi tong cheng*) für Dinge eingeführt, also der Bezeichnungen, die für mehrere Dinge gelten.²⁵ Im Yin wenzhi wird es folgendermaßen dargestellt: „Man sagt: ‚Einen Ochsen für gut erachten‘. Es heißt auch: [...] ‚Für gut erachten‘, das ist eine übergreifende Bestimmung von Dingen. ‚Ochse‘, das ist eine Feststellung der Form von Dingen. [D]as, was durch ‚für gut erachten‘ übergreifend (bestimmt wird) ist nicht kompatibel.“²⁶

Schleichert und Roetz sprechen schließlich diesbezüglich von deutlichen Belegen sprachtheoretischer Überlegungen der alten chinesischen Philosophie, auch wenn nicht ausreichend Material und Sicherheit vorhanden ist, sprachtheoretische Konzeptionen zu rekonstruieren.²⁷

3.3 Hui Shi

Ein weiterer Denker, der zur Schule der Namen gezählt wird, ist *Hui Shi*. Es sind jedoch keinerlei Schriften von ihm vorhanden bzw. überliefert. Die Analyse seiner philosophischen Gedanken ist lediglich über Umwege möglich, nämlich mit Hilfe anderer Quellen. Das *Zhuangzi*, das *Xunzi* und das *Hanfeizi* beinhalten unter anderen Textstellen zu Hui Shi. Diese sind jedoch sehr knapp ausgefallen und lassen lediglich Grundzüge seiner philosophischen Auffassungen erahnen.²⁸ Seine Thesen gelten von Anfang an, unter anderem wegen fehlerhaften Explikationen, als schwer verständlich. Die Bedeutung dieser scheint seinen Zeitgenossen auch kaum bewusst gewesen zu sein. Es finden sich daher nirgends verständliche Darstellungen seiner Thesen oder Versuch einer Widerlegung. Sie wurden wohl als merkwürdige Paradoxa oder sinnlose Lehrsprüche abgestempelt.²⁹

Das *Zhuangzi* beinhaltet schließlich im Kapitel *Tian-xia* („Unter dem Himmel“) zehn kurze Thesen, die Hui Shi zugesprochen werden. Ob diese Lehrsätze tatsächlich korrekt überliefert wurden, ist bis heute fraglich. Leider fehlt jegliche Art an Erläuterungen, die diese formelhaften Thesen verständlicher machen könnten. Um nun einen Eindruck der 10 Thesen³⁰ zu erhalten, werden sie an

²² Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 280f.

²³ Möller, *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*, S. 47.

²⁴ Möller, *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*, S. 50.

²⁵ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 282.

²⁶ Möller, *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*, S. 50.

²⁷ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 283.

²⁸ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 157.

²⁹ Vgl. Tsung -Tung Chang, *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu*. Frankfurt am Main 1982, S. 223f.

³⁰ Hinweis: Bei Ralf Moritz oder Tsung – Tung Chang sind Interpretationen zu diesen 10 Thesen nachzulesen.

dieser Stelle in der Arbeit dargelegt. Der Hintergedanke, diese ohne weitere Deutung oder Interpretationen vorzustellen, liegt schließlich darin begründet, dass keine solche/n etwa durch Originaltexte bestätigt bzw. widerlegt werden könnte/n.

Hui Shi hatte viele Theorien. Seine Schriften füllen fünf Karren, aber seine Methode war widersprüchlich, und seine Worte trafen oft nicht den Kern. In seiner fortschreitenden Einschätzung der Dinge sagte er:

„Das, was so groß ist, daß es nichts außerhalb davon gibt, kann man >das Große< nennen. Das, was so klein ist, daß es nichts gibt, was darin ist, kann man >das Kleine< nennen.

Das, was keinerlei Dicke hat und nichts angesammelt werden kann, hat eine Größe von tausend Trizents.

Der Himmel ist so tief wie die Erde; ein Berg ist so flach wie ein Moor.

Sobald die Sonne zu Mittag im Zenit steht, geht sie nieder; sobald ein Ding geboren ist, stirbt es schon.

Angesichts der Tatsache, dass es einen Unterschied zwischen großer Ähnlichkeit und kleiner Ähnlichkeit gibt, spricht man von einem kleinen Unterschied der Ähnlichkeit; angesichts der Tatsache, daß die Myriaden Dinge letztlich ähnlich und letztlich doch verschieden sind, spricht man von einem großen Unterschied der Ähnlichkeit.

Die südliche Richtung ist grenzenlos, und doch hat sie eine Grenze.

Jemand macht sich heute nach Viet auf, doch kam gestern dort an.

Verkettete Ringe lassen sich trennen.

Ich kenne das Zentrum von Allem unter dem Himmel: Es liegt nördlich von Yan und südlich von Viet.

Wenn es eine allgemeine Liebe für die Myriaden Dinge gibt, dann sind Himmel und Erde ein Körper.“³¹

(Kap. 33.7)

3.4 Disputierer

Es finden sich im *Zhuangzi* weiters auch noch Sprüche der so genannten *Disputierer*. Sie boten Hui Shi mit ihren Thesen Paroli. Ihre 21 Lehrsprüche³² sollen nun auch wiederum ohne weitere Interpretation oder Erläuterung hier ihren Platz finden, da ebenfalls keine überliefert wurden:

„Ein Ei hat Federn.

Ein Küken hat drei Beine.

Ying besitzt Alles unter dem Himmel.

Man kann einen Hund als ein Schaf ansehen.

Ein Pferd legt Eier.

Ein Frosch hat einen Schwanz.

Feuer ist nicht heiß.

Berge bringen Münder hervor.

Ein Rad rollt nicht auf dem Boden.

Ein Auge sieht nicht.

Auf etwas hinweisen heißt nicht ankommen; ankommen ist nicht absolut.

Eine Schildkröte ist länger als eine Schlange.

Ein Winkeleisen ist nicht rechtwinkelig, und ein Zirkel kann keinen Kreis machen.

³¹ Mair, *Zhuangzi*, S. 462f.

³² Hinweis: Dazu sind in der Literatur von Tsung – Tung Chang und anderen Autoren ebenfalls Interpretationen zu finden.

Ein Meißel kann seinen Schaft nicht umfassen.

Der Schatten eines fliegenden Vogels hat sich niemals bewegt.

So schnell der gefiederte Pfeil aus sein mag, es gibt einen Zeitpunkt, da er weder in Bewegung noch in Ruhe ist.³³

Ein Welpen ist kein Hund.

Ein fuchsrotes Pferd und ein schwarzer Ochse sind drei.

Ein weißes Hündchen ist schwarz.

Ein verwaistes Fohlen hatte nie eine Mutter.

Schneidest du von einem Fuß langen Stock jeden Tag die Hälfte ab, so wird er auch in Myriaden Zeitaltern nicht aufgebraucht sein.³⁴

(Kap. 33.7)

3.5 Gongsun Long

Als der bekannteste Vertreter der ming-jia gilt *Gongsun Long*.³⁵ Es ist von ihm auch eine kleine Schrift überliefert, die den Namen *Gongsun Longzi* trägt. Diese beinhaltet vor allem Abhandlungen sprachlogischen Inhaltes. Auch in anderen Texten wie dem Zhuangzi und Xunzi werden Ausschnitte des Gongsun Longzi erwähnt und aufgegriffen. Es finden sich darin wiederum keinerlei inhaltliche Erläuterungen oder Auseinandersetzungen. Zum Großteil wurde Gongsun Longs Philosophie als nutzlose bzw. sophistische Spitzfindigkeit oder Haarspalterei bezeichnet. Der Kern und die Bedeutsamkeit der Sache wurden wohl auch deshalb zum damaligen Zeitpunkt nicht erkannt.³⁶

Leider können bis heute noch nicht alle Textstücke seines Werkes befriedigend erläutert werden. Es wird bei der Lektüre seiner Dialoge, jedoch die Sprachabhängigkeit der Überlegungen deutlich. Auch scheint das Herleiten paradoxer Sätze, in seinem Denken, eine bedeutende Rolle gespielt zu haben.³⁷ Ziel ist es nun einige bedeutsame Aspekte seiner philosophischen Arbeit vorzustellen:

Der Dialog „Über das weiße Pferd/ *Bai ma lu*“ gilt etwa als der berühmteste des Denkers Gongsun Long. Dabei steht der Satz „*Bai ma fei ma*“ (Weiß(es) Pferd nicht Pferd) im Zentrum der Auseinandersetzung. Dieser ist im Chinesischen nämlich mehrdeutig, lässt also unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten zu:

- 1) (Ein) weißes Pferd ist kein Pferd. Oder Weiße Pferde sind keine Pferde.
- 2) (Ein) weißes Pferd ist nicht (ein) Pferd. Oder (Ein) weißes Pferd ist nicht dasselbe wie (ein) Pferd.³⁸

Der Dialog verläuft schließlich zwischen dem Sophisten und einem fiktiven Gesprächspartner ab. Den Ausgangspunkt zu der Argumentation „Über das weiße Pferd“ bildet letzten Endes die

³³ Auch der Philosoph Zenon hat sich mit einer ähnlichen Thematik beschäftigt, nachzulesen in Aristoteles (Physik 29a27).

³⁴ Mair, *Zhuangzi*, S. 463f.

³⁵ Vgl. Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 79.

³⁶ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 290.

³⁷ Vgl. Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 80.
Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 290.

³⁸ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 164.

Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 290f.

Stanford Encyclopedia of Philosophy [Hrsg.]: *School of Names*, <http://plato.stanford.edu/entries/school-names/>.

„(Einleitung:) Kann man sagen, dass (ein) weißes Pferd nicht (ein) Pferd ist? – (Antwort:) Ja! [...]“³⁹
In dieser Arbeit soll jedoch der Fokus ganz und gar nur auf den Argumenten des Sophisten liegen, weshalb auch bloß diese vorgestellt werden. An dieser Stelle wird nun eine Auswahl an rekonstruierten Argumenten⁴⁰ dessen, ohne weitere Interpretation, dargestellt:

(Antwort:) Wenn du (a.) ein Pferd willst, akzeptierst du auch ein braunes oder ein schwarzes. Aber wenn du (b.) ein weißes Pferd willst, akzeptierst du ein braunes oder schwarzes nicht?

Angenommen nun (ein) weißes Pferd ist (ein) Pferd. Dann würdest du (in Fall a. wie in Fall b.) ein- und dasselbe haben wollen, d.h. es bestünde kein Unterschied zwischen einem weißen (Pferd) und einem Pferd. Wenn aber kein Unterschied besteht, wieso akzeptierst du einmal (nämlich in Fall a.) auch ein braunes oder schwarzes Pferd, das andere Mal (Fall b.) aber nicht? Etwas akzeptieren bzw. nicht akzeptieren schließen einander klarerweise aus!

[...] Womit gezeigt ist: (ein) weißes Pferd ist nicht (ein) Pferd.⁴¹

(Antwort:) Selbstverständlich haben Pferde eine Farbe, und daher gibt es auch weiße Pferde. Hätten Pferde keine Farbe, dann wären es einfach Pferde, und wie sollte man da ein weißes finden? Deshalb ist Weiß nicht (dasselbe wie) Pferd.

Weißes Pferd ist Pferd zusammen mit Weiß bzw. Weiß zusammen mit Pferd. Deshalb sage ich: Weißes Pferd ist nicht Pferd.⁴²

(Antwort:) Wenn man zugesteht, dass ‚Ein weißes Pferd haben‘ bedeutet: ‚Ein Pferd haben‘, dann heißt das (auch), dass ‚Ein weißes Pferd haben‘ soviel bedeutet wie ‚Ein braunes Pferd haben‘. [...]

(Fortsetzung der Antwort:) Wenn ‚Pferd haben‘ von ‚braunes Pferd haben‘ unterschieden wird, dann ist auch ‚Pferd‘ von ‚braunes Pferd‘ zu unterscheiden, d.h. Braunes Pferd ist nicht Pferd. [...] Analoges muss dann auch für ein weißes Pferd gelten.⁴³

Ein weiterer, jedoch ziemlich kurzer Text des Gongsun Longzi trägt den Namen „Über das Bezeichnen (zhi) von Dingen/ Zhi wu lun“. Bei der Übersetzung dessen wurden aber sehr unterschiedliche Ergebnisse erreicht, weshalb mehrere Varianten der Übersetzung möglich sind. Es handelt sich dabei um einen äußerst komplizierten Text, deshalb ist der wirkliche Sinn auch noch nicht vollständig entschlüsselt.⁴⁴ Grund dafür dürfte vor allem sein, dass zu wenig vergleichbares Textmaterial vorliegt.

Als zentraler Terminus gilt das Wörtchen „zhi“, was von Roetz und Schleichert übersetzt wird mit: „etwas bezeichnen“, „das Bezeichnen“ oder „dasjenige, das bezeichnet wird“, daher der

³⁹ Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 291.

⁴⁰ Hier ist die deutsche Übersetzung dem Werk von Roetz/ Schleichert entnommen. Es sei aber auch auf die englische Übersetzung des gesamten Dialogs von Perleberg verwiesen.

⁴¹ Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 291.

⁴² Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 292f.

⁴³ Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 293.

⁴⁴ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 166.

Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 293f.

„Bedeutung“.⁴⁵ Hier ein Hinweis zu den geläufigsten Übersetzungen, wobei ausschließlich ein Einblick in den Einstieg des Textes gegeben wird, da dieser, wie bereits erwähnt, stellenweise deutlich Unklarheiten ausweist: „1. Guest: ‚There is not a thing which cannot be designated. Designations, however, are undesigned.‘ [...] 2. Host: ‚If there are no designations in the world, things cannot be called things.‘“⁴⁶ Es ist auch bei dieser Übersetzung nicht zu vergessen, dass es sich dabei lediglich um einen Versuche handelt, gewisse Unsicherheiten bleiben jedoch bestehen. Auch andere Interpretationen bleiben daher möglich. Man kann es beschrieben als ein tappen im Dunklen.

Abschließend sei hier noch auf den Dialog „Über Hart und Weiß“⁴⁷ hingewiesen, der sich ebenfalls im Gongsun Longzi befindet. Dabei wird „das gleichzeitige Vorhandensein mehrerer Eigenschaften in ein- und demselben Objekt“⁴⁸ diskutiert. Es sei jedoch darauf verwiesen, dass A. C. Graham⁴⁹ das Kapitel „Über Hart und Weiß“ des Gongsun Longzi als eine spätere Fälschung klassifiziert. Lediglich die Kapitel „Über das weiße Pferd“ und „Über das Bezeichnen von Dingen“ gelten als repräsentativ für die Lehre des Philosophen Gongsun Long.⁵⁰ Hier sei, dessen ungeachtet, ein Ausschnitt aus einer englischen Übersetzung des chinesischen Textes vorgestellt:

Kung: „’Hardness’ is not hard because it is present in a stone, it is also common in other things. If it is not present in things yet still taken for ‘Hardness’ this ‘Hardness’ must be ‘Hard’ in itself. This ‘Hardness’ is not that of the stone and other things, it is hard in itself. As such ‘Hardness’ does not exist in the world; it lies concealed.“

[...]

Kung: “If ‘Whiteness’ definitely cannot be white in itself, how can it make a stone and other things white? If ‘Whiteness’ must be white, then it is not to make things white, but is white in itself.”⁵¹

4. Die späten Mohisten – Sprachtheoretische und logische Überlegungen

Unter den *späten Mohisten* wird eine Gruppe von Denkern verstanden, die als die Schüler des Philosophen Mo Di gelten. Sie werden auch als *späte Mo-jia* bezeichnet. Den Belegen zu folge befassten sich diese Denker zu einem sehr großen Teil mit sprachtheoretischen und sprachlogischen Fragen. Interpretationen zu folge stellen sie auch den Höhepunkt der Logikreflexion im alten China dar.⁵²

⁴⁵ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 294.

⁴⁶ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 93f.

⁴⁷ Auch die späten Mohisten beschäftigen sich mit dieser Thematik, jedoch auf andere Weise.

⁴⁸ Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 296.

⁴⁹ Graham, Angus C.: The „Hard and White“ Disputation of the Chinese Sophists. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30, 1967, S. 358 – 368.

⁵⁰ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 155.

⁵¹ Max Perleberg, *The works of Kung-Sun Ling-Tzu with a translation from the parallel Chinese original text, critical and exegetical notes, punctuation and literal translation, the Chinese commentary, prolegomena, and index*. Hong Kong 1952, S. 115f.

⁵² Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 168.

Stanford Encyclopedia of Philosophy [Hrsg.]: *Mohist Canons*, <http://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/>, first published 13.09.2005, substantive revision 04.05.2009.

In den Kapitel 40 bis 45 des Buches *Mozi* ist deren Gedankengut festgehalten und konnte über diesen Weg bis zum heutigen Tag für die Nachkommen konserviert werden. Davon werden die Kapitel 40 bis 41 als die *Kanons* bezeichnet, die Kapitel 42 bis 43 enthalten jeweils die *Erklärungen zu diesen Kanons*.⁵³ Der erste Kanon trägt den Namen *Jing – shang*, der zweite Kanon den Namen *Jing – xia*. Zusammen gelten diese als *Mo – jing*, was soviel bedeutet wie mohistischer Kanon. Die Erläuterung zum ersten Kanon wird schließlich *Jing – shuo shang* genannt, die Erläuterung zum zweiten Kanon *Jing – shuo xia*. Die Kapitel 44 bis 45 tragen hingegen die Bezeichnung das *große Aufgreifen*⁵⁴, daher *Da qu* und das *keine Aufgreifen*⁵⁵, daher *Xiao qu*.⁵⁶

In der Antike sind Teile dieser Texte jedoch systematisch durcheinander gekommen. Es kam zu einer Rekonstruktion, die mit einer Neuordnung verbunden war.⁵⁷ Daraus ergibt sich auch die Gegebenheit, dass die Interpretation der Textausschnitte äußerst kompliziert und mit einer Reihe an Unsicherheiten verbunden ist.⁵⁸ Angaben zu Folge wurden die beiden Kanons und deren Erklärungen auch erst zweimal in die westliche Sprache übersetzt, unter anderem von A. C. Graham, der auch maßgeblich bei der Neuordnung mitgewirkt hat.⁵⁹

In dieser Auseinandersetzung soll letzten Endes der Fokus auf den Themenkreisen: Logik, Sprachtheorie und Disputationslehre liegen. Dazu wird wiederum, um einen Eindruck zu erlangen, eine Auswahl von Sätzen aus dem rekonstruierten Text vorgestellt, der unter anderem aus einer Reihe an Definitionen und Lehrsätzen zusammengesetzt ist. An den Beginn sei hier zu gleich eines der zentralen Themen gestellt, nämlich das der *Disputationslehre*. Die Disputation (das Streitgespräch bzw. *bian*) und daher, dass sprachliche Argumentieren wird von den späten Mohisten in mehreren Thesen⁶⁰ dargelegt und formuliert. Der nun folgende Lehrsatz und dessen Erläuterung⁶¹ enthalten eine Art allgemeine Definition des Begriffes:

(A74) Pien (disputation) is contending over claims which are the converse of each other. Winning in disputation is fitting the fact.

(EA 74) One calling it ‘ox’ and the other ‘non-ox’ is ‘contending over claims which are the converse of each other’. Such being the case they do not both fit the fact; and if they do not both fit, necessarily one of them does not fit. [...] ⁶²

Die Position der späten Mohisten zu dieser Thematik soll nun noch zusätzlich anhand der nächsten Textstelle verdeutlicht und hervorgehoben werden: „(B35) To say that there is no winner in

⁵³ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 299.

⁵⁴ Auch andere Übersetzungen möglich, wie z.B.: die größere Auswahl.

⁵⁵ Auch andere Übersetzungen möglich, wie z.B.: die kleinere Auswahl.

⁵⁶ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 167.

⁵⁷ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 299.

⁵⁸ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 167.

⁵⁹ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 299

⁶⁰ Zitate sind hier nur in der englischer Übersetzung von A.C. Graham angegeben, da diese als gängigste gilt.

⁶¹ Thesen sind hier mit Kennzeichnungen versehen: „A“ und „B“ symbolisieren aus welchem Kanon der Lehrsatz stammt, aus Kanon 1 bzw. Kanon 2, wie auch in dem Werk von A. C. Graham. Ein zusätzliches „E“ bedeutet, dass es sich dabei um die entsprechende Erläuterung handelt.

⁶² A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, Hong Kong 1978, S. 318.

disputation necessarily does not fit the fact. Explained by: disputation. (EB35) The thing that something is called are either the same or different. [...] In 'disputation' one says it is this and the other that it is not, and the one who fits the fact is the winner."⁶³ Darüber hinaus liegen zu diesen Denkern auch Belege auf, die sich mit Disputationen auseinandersetzen, welche in scheinbar unauflösbaren Streitfragen enden. Solche Argumentationen liegt zumeist ein Streit um Worte oder um Gegenteiliges zugrunde⁶⁴: „(A73) Fan (being the converse of each other) is if inadmissible then on both sides inadmissible. (EA 73) All oxen, and non-oxen marked off as a group, are the two sides. To lack what distinguishes an ox is to be a non-ox."⁶⁵

Einen besonderen Stellenwert, gerade in Bezug auf die Sprachtheorie und Sprachlogik, nimmt die Auseinandersetzung der späten Mohisten mit den *Namen* (ming) ein. Hier wurden Differenzierungen zwischen Namen, Klassenname, Eigenname vorgenommen. Verdeutlicht soll dies mit Hilfe der nachfolgenden These werden: “(A 78) Ming (name). Unrestricted: classifying: private. (EA 78) ‘Thing’ is ,unrestricted’; any object requires this name. Naming something ‘horse’ is ‘classifying’; for ‘like the object ’we necessarily use this name. Naming someone ‘Jack’ is private; this name stays confined in this object. [...]”⁶⁶ Im Zusammenhang mit den *Klassennamen* wurden noch weitere Ausführungen überliefert, nämlich, dass etwa unterschiedliche Klassen niemals miteinander verglichen werden dürfen.⁶⁷ „(B 6) Different kinds are not comparable. Explained by: measuring. (EB 6) Which is longer, a piece of wood or a night? Which do you have more of, knowledge or gain? Which is the most valuable, aristocratic rank, one’s own parents, right conduct, a price? Which is higher, a deer or a crane? [...]“⁶⁸ Auch zu *metaphorischen* bzw. *geborgten Namen* ist in einem Lehrsatz etwas zu lesen. „(B 8) To loan-name is necessarily self-contradictory. Explained by: not being so of it. (EB 8) What it is loan-named it necessarily is not, otherwise it would not be a loan-name. [...]”⁶⁹

Bemerkenswert sind ebenfalls die Belege zu *Klassen bzw. Mengen* von Objekten oder Elementen. Diesbezüglich sind Überlegungen zu den Prinzipien der Bildung von Mengen sowie der Differenzierung von Klassen durch die Angabe unterschiedlicher Merkmale zu finden.⁷⁰ Hier zwei Thesen um einen Eindruck zu bekommen:

(B 12) Things marked off as a group are one unit. Explained by: both being as one, being this thing specifically.

(EB 12) ,Both being as one’: for example. ,oxen and horses have four feet’. ,Being this thing specifically’: they fit ,ox’ or ,horse’.

⁶³ Graham, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, S. 402f.

⁶⁴ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 301.

⁶⁵ Graham, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, S. 318.

⁶⁶ Graham, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, S. 325.

⁶⁷ Vgl. Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 72.

⁶⁸ Graham, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, S. 357.

⁶⁹ Graham, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, S. 358.

⁷⁰ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 304.

If you count oxen as an item and horses as an item, oxen and horses are two. If you count oxen and horses as an item, oxen and horses are one. [...]⁷¹

(B 66) By referring arbitrarily one cannot know differences. Explained by: what they have.

(EB 66) Although oxen are different from horses, it is inadmissible to use oxen having incisors and horses having tails as proof that oxen are not horses; these are things which they both have, not things which one has while the other has none. If you say 'Oxen and horses are not of a kind', and appeal to oxen having horns while horses not [...].⁷²

Von besonderer logischer Raffinesse ist auch die These, welche sich mit dem *Verständnis von Sätzen* auseinandersetzt. Denn einen Satz verstehen, heißt bei den späten Mohisten, den Sinn der darin vorkommenden Ausdrücke verstehen⁷³:

(B 41) Understanding the idea before replying. Explained by: not knowing which he means.

(EB 41) The questioner says 'Do you know about the blomes?'. You answer him: 'What do you mean by blomes?'. When he says 'Blomes are such-and-such', you did know about them. If you do not ask what he means by blomes, and answer prematurely that you do not know about them, you have made a mistake of fact.⁷⁴

Das Kapitel, welches den Namen *Xiao qu*⁷⁵ trägt, beschäftigt sich schließlich mit der spannenden Thematik der *Analyse von Sätzen*: gleicher Struktur, aber unterschiedlichem Inhalts. Dieser Abschnitt umfassend einen methodologischen Teil und dazu noch eine ganze Reihe an Beispielsätzen.⁷⁶ Eine genauere sowie ausführlichere Auseinandersetzung mit diesem Ausschnitt des Gedankenguts der späten Mohisten ist letzten Endes auf Grund von Platzmangel nicht mehr angedacht. An dieser Stelle sei jedoch trotz alldem ein Hinweis dazu gemacht.

5. Xunzi – Richtige Bezeichnungen

Auch in Bezug auf den Philosophen Xunzi sind sprachlogische Belege überliefert. Ziel seiner Überlegung war jedoch vermutlich keine theoretische Logik, sondern vielmehr eine Art moralischer Beitrag dazu, sich beim Sprechen genau und gewissenhaft auszudrücken. Xunzis Forderung war die, klarer Begriffe. Sein Anspruch der Klarheit der Namen bzw. der Bezeichnung ist jedoch stets unter politischen Aspekten zu sehen. Er verfolgte ein konkretes gesellschaftliches Interesse. Die Logikreflexion des Xunzis floss demzufolge direkt in seine Gesellschaftslehre ein.⁷⁷

Das Gesamtvorhaben Xunzis wird vermutlich nur durch die vollständige Lektüre des Textes namens „*Richtige Bezeichnungen*“ erkenntlich. Nichtsdestotrotz sein hier lediglich Ausschnitte vorgestellt, die

⁷¹ Graham, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, S. 363.

⁷² Graham, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, S. 438.

⁷³ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 305.

⁷⁴ Graham, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, S. 409.

⁷⁵ Eine deutsche Übersetzung zu dem Kapitel ist im Werk „*Mo Ti*“ von Schmidt-Glintzer zu finden. Eine Auseinandersetzung damit bei Schleichert und Roetz sowie bei Moritz nachzulesen.

⁷⁶ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 314.

⁷⁷ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 201.

Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 275.

sich konkret auf die Sprachlogik beziehen: Bei der Festlegung der Bezeichnungen stellen sich nach Xunzi grundsätzlich die folgenden drei Fragen: „Warum sind Bezeichnungen nötig? Wodurch wird Gleiches und Ungleiches festgestellt? Was ist das Wichtigste beim Festlegen von Bezeichnungen?“⁷⁸ (Kap. 22.3)

Die Antwort Xunzis auf die 1. Frage lautet wie folgt:

(Wenn es solche Bezeichnungen nicht gäbe, und) im gegenseitigen Gespräch untereinander ganz verschiedene Phänomene zum Ausdruck gebracht werden müßten, dann würden die Bezeichnungen und die Realitäten ganz verschiedener Phänomene durcheinander [...] erscheinen, es gäbe dann (im gesellschaftlichen Leben) keine klaren Unterschiede zwischen vornehm und gering, und (im praktischen Leben) würden gleiche und ungleiche Dinge nicht auseinandergehalten. Auf diese Weise kommt es dazu, dass das, was (der Herrscher) eigentlich meint, nicht genau verstanden wird, und infolgedessen seine Unternehmungen gehindert und gehemmt sind. [...] deshalb für jede einzelne Realität eine je verschiedene Bezeichnung festgesetzt, um die Wirklichkeit (richtig) zu erfassen, [...]. Das ist der Grund, warum so verschiedene Bezeichnungen nötig sind.⁷⁹ (Kap. 22.4)

Die der 2. Frage sieht folgendermaßen aus:

Gestützt auf die Sinne. Im allgemeinen ergeben Dinge und Zustände von gleicher Art in den Sinnen auch Eindrücke von gleicher Art. Nach eingehendem Vergleich gibt man gleich erscheinenden Dingen einen gemeinsamen Namen. Auf diese Weise gelangt man zu einer zusammenfassenden Bezeichnung für Dinge gleicher Art, wobei diese Dinge sich gegenseitig bestimmen.⁸⁰ (Kap. 22.5)

Und schließlich das Ergebnis der 3. Fragestellung:

Wenn das feststeht, dann werden entsprechend Benennungen vorgenommen. *Gleiche Dinge* sollten dabei ein und die *gleiche Benennung*, *verschiedene Dinge* auch *verschiedene Benennungen* erhalten. Wenn zum Verständnis eine *einfache Bezeichnung* genügt, dann nimmt man eine einfache; wenn sie zum Verständnis nicht genügt, dann nimmt man eine *zusammengesetzte Bezeichnung*. [...]

Trotz all der Vielfalt der Dinge dieser Welt möchte man sie zuweilen alle miteinander erfassen; dann nennt man sie schlechthin: *Dinge*. Diese Bezeichnung ‚Ding‘ ist die große Sammelbezeichnung. [...]

Bezeichnungen sind nicht von selber passend; nur durch die Übereinkunft werden sie [...] Benennungen. Wenn eine Bezeichnung durch Übereinkunft fixiert und durch Gewöhnung festgelegt ist, dann heißt sie *passende Bezeichnung*. Eine Bezeichnung, die verschieden ist von der durch Übereinkunft festgelegten, heißt *unpassend*. Eine Bezeichnung meint nicht von selber (diese oder jene) Wirklichkeit; nur durch Übereinkunft kommt sie dazu, (diese oder jene) Wirklichkeit zu benennen.⁸¹

(Kap. 22.6)

⁷⁸ Hsün, *Hsün-Tzu*, S. 289.

⁷⁹ Hsün, *Hsün-Tzu*, S. 289.

⁸⁰ Hsün, *Hsün-Tzu*, S. 289f.

⁸¹ Hsün, *Hsün-Tzu*, S. 290f, Kursivierung im Original.

6. Konfuzius – Richtigstellung der Begriffe

Der bedeutende chinesische Philosoph *Konfuzius* hat ebenfalls einen sprachtheoretischen Beitrag geleistet. In dem Gespräch zum Thema „*Richtigstellung der Begriffe*“ oder auch „*Zheng ming*“ ist dieser zu finden. Konfuzius verdeutlicht darin, weshalb gerade die Richtigstellung der Bezeichnungen einen besondern Rang einnimmt. Es ist jedoch wiederum, wie schon bei Xunzi beschrieben, der moralisch, politische Bezug nicht außer Acht zu lassen. Insgesamt ist die Richtigstellung der Namen bei Konfuzius zu verstehen als Richtigstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse, denn konfuse Sprache führt zu einer konfusen Gesellschaft, einem gesellschaftlichen Durcheinander.⁸² Hier ein Ausschnitt daraus, um sich selbst einen Eindruck verschaffen zu können:

Dsi LU sprach: „Der Fürst von We wartet auf den Meister, um die Regierung auszuüben. Was würde der Meister zuerst in Angriff nehmen?“ Der Meister sprach: „Sicherlich die Richtigstellung der Begriffe.“ [...] Der Meister sprach: „[...]Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande; kommen die Werke nicht zustande, so gedeihen Moral und Kunst nicht; gedeihen Moral und Kunst nicht, so treffen die Strafen nicht; treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß setzen. Darum sorgt der Edle, daß er seine Begriffe unter allen Umständen zu Worte bringen kann und seine Worte unter allen Umständen zu Taten machen kann. [...]“⁸³
(Buch 13.3)

⁸² Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 49ff.

⁸³ Kungfutse, *Kungfutse*, München 2000, S. 131.

7. Schlussbetrachtung und weiterführende Bemerkungen

Das *Ergebnis dieser Arbeit* kann letzten Endes wie folgt skizziert werden: Nach langer Recherche und Nachforschen konnten vielversprechende Ansätze zur Ausbildung einer Sprachtheorie und Sprachlogik im alten China aufgezeigt werden. Leider haben sich diese nur als fragmentarisch erwiesen. Grund dafür dürfte vor allem das nur bruchstückhafte Wissen über diese Denker sein.⁸⁴ Und genau an diesem Punkt setzt die eigentliche Problematik an.

Grundsätzlich ist es nun so, dass nur ein sehr kleiner Kreis an altchinesischen Philosophen ausfindig gemacht werden konnte, der sich mit Sprachlogik und Sprachtheorie beschäftigt hat. Die vorhandenen deutschen Darstellungen zu diesen sind jedoch zu einem sehr großen Teil mit subjektiven Deutungen und Interpretationen behaftet, weshalb auch ein klares bzw. deutliches Bild derer kaum möglich erscheint. Grund dafür dürfte sein, dass diese Interpretationen zu meist nicht auf Originalbelegen gründen und daher mit einer scheinbar endlosen Reihe an Unsicherheiten verknüpft sind. Diese Problematik hat ihren Ausgangspunkt schließlich darin, dass lediglich Fragmente und keine durchgehenden Darstellungen der philosophischen Positionen dieser Denker – mit Ausnahme von Xunzi und Konfuzius – überliefert sind. Daher: Das spärlich vorhandene Material und die meist fehlenden Erläuterungen bzw. Erklärungen erschweren eine präzise Auseinandersetzung. Auch ein Teil der vorhandenen Übersetzungen der Originalbelege entpuppen sich auf dem Weg der Rekonstruktion des nur fragmentarisch überlieferten philosophischen Denkens dieser altchinesischen Philosophen als problematisch. Sie geben nämlich teilweise den Sinn nur sehr verschwommen wieder, da es sich häufig lediglich um Wort wörtliche Übersetzungen handelt. Das eigentlich dahinter befindliche Interesse der Verfasser geht verloren.

Gerade in Bezug auf die Vertreter der *Schule der Namen* wurde auch erkenntlich, dass diese bereits zu ihren Lebenszeiten bei anderen Denkern unter Verruf geraten sind und deren philosophische Arbeit vermutlich nicht gewürdigt wurde. Welche Gründe auch immer dahinter gesteckt haben mögen, an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass diese Gruppe von Philosophen gerade im Bereich Sprache und Logik, trotz Mangel an Material und zum Teil ungenügenden Übersetzungen der Originalbelege, nicht zu unterschätzen sind.

Nun sollen noch ein paar Worte zum Thema *Logikforschung* fallen. Diesbezüglich sei zuerst auf den Begriff „Logik“ verwiesen, welcher auf sehr unterschiedliche Weise gebracht wird. Denn das, was mit diesem Wort gemeint ist, kann in vielerlei Hinsicht voneinander abweichen.⁸⁵ Es unterscheiden sich oft nicht nur Zeit und Ort, sondern auch der kulturelle Hintergrund der Entstehung und Anwendung, die Denker, die Schulen, die Formulierungen sowie die Regeln und die eigentlich damit verbundenen

⁸⁴ Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 9.

⁸⁵ Vgl. Werner Loh / Ram Adhar Mall, „Woran müssten sich interkulturelle Logik-Forschungen orientieren, wenn sie Klärung anstreben und nicht überwältigen wollten?“, in: *Polylog* 21, 2009, S. 93.

Zielsetzungen.⁸⁶ Die aristotelische und mohistische Logik seien hier nur als Beispiele dafür genannt, wie in unterschiedlichen Kulturen und auf unterschiedlichem Wege sowie Arten das Denken zum geistigen Problem wurde.⁸⁷

Wenn nun von interkultureller Logikforschung gesprochen wird, ist zwischen zwei unterschiedlichen Ansätzen zu differenzieren: Die Einen wollen eine grundlegende *Universalität von Logik* bei äußerlichen kulturellen Unterschieden belegen. Die Anderen sprechen sehr großzügig von „*anderen Logiken*“, wenn es um den „Osten“ oder dergleichen geht.

An dieser Stelle sei jedoch darauf verwiesen, dass sich einzelne Theorien stets voneinander unterscheiden. Nach *Paul* gilt dies nicht nur zwischen verschiedenen Kulturen, sondern auch innerkulturell.⁸⁸ So haben auch West und Ost jeweils für sich charakteristische Theorien. Diese unterscheiden sich jedoch in keiner logisch signifikanteren Art und Weise von einander, in der nicht auch einzelne innereuropäische Logiktheorien voneinander abweichen.⁸⁹ Als höchstes Ziel interkultureller Philosophie ist deshalb wohl auch der gewaltfreie sowie auch tolerante interkulturelle Dialog zu sehen.

Werner *Loh* und Ram Adhar *Mall* sehen die Problematik um die interkultureller Logikforschung schließlich in der folgenden Fragestellung begründet: *Wie soll grundsätzlich mit den unterschiedlichen Logiken umgegangen werden?* Deren Auffassung zu Folge stellt sich diese vor allem aus dem Grund, da zu meist angenommen wird, bestimmte Logikauffassungen seien auf ewig hinreichend gerechtfertigt.⁹⁰ Diese sind jedoch als eingebettet in den Geschichtsprozess zu sehen, denn die Geltung der jeweiligen Position ist ausschließlich den jeweils erreichten (geistigen, historischen, etc.) Stadien zu verdanken.⁹¹

Weiters sei zu beachten, dass für intra- und interkulturelle Logikforschung nicht von einem gesicherten Standpunkt ausgegangen werden muss. Vielmehr ist es das Ziel erst im Forschungsprozess reflexiv eine Orientierung zu finden.⁹² Es soll nicht bereits bei der Problemlösung begonnen werden, sondern die Problemstellung ist stets als *Fragestellung* zu sehen.⁹³

Grundsätzlich gilt schließlich, dass die Privilegierung einer lokalen Gestalt der Logik strikt zu vermeiden ist, denn kritische interkulturelle Verständigungen sind stets dazu verpflichtet, das jeweils „*Andere*“ möglichst problemadäquat zu achten und sowie zu berücksichtigen.⁹⁴ Deshalb gilt das Überstülpen einer Universalitätsbehauptung über die Pluralität der reichen Logikalalternativen für

⁸⁶ Vgl. Gregor Paul, „Argumente für die Universalität der Logik. Mit Darstellung äquivalenter Axiome aristotelischer Syllogistik, spätmohistischer Logik und buddhistischer Begründungstheorie“, in: *Horin.* 1, 1994, S. 57.

⁸⁷ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, S. 175.

⁸⁸ Vgl. Gregor Paul, „Logik und Kultur. Allgemeingültige und nicht-allgemeingültige Prinzipien logischer Form“, in: *Polylog* 20, 2008, S. 54.

⁸⁹ Vgl. Paul, „Argumente für die Universalität der Logik“, S. 59.

⁹⁰ Vgl. Loh / Mall, „interkulturelle Logik-Forschungen“, S. 95f.

⁹¹ Vgl. Loh / Mall, „interkulturelle Logik-Forschungen“, S. 108.

⁹² Vgl. Loh / Mall, „interkulturelle Logik-Forschungen“, S. 93.

⁹³ Vgl. Loh / Mall, „interkulturelle Logik-Forschungen“, S. 105.

⁹⁴ Vgl. Loh / Mall, „interkulturelle Logik-Forschungen“, S. 109.

Werner *Loh* und Ram Adhar *Mall* ausschließlich als hemmend.⁹⁵ Interkulturelle Logikforschungen möchte vielmehr zu toleranten und friedlichen sowie kritischen Vorgehensweisen sowie Verhaltensweisen einladen und damit Gewaltsamkeit, als auch gebieterisches Verhalten auf Abstand halten.⁹⁶

Zusammenfassend sind die Ziele interkultureller sowie intrakultureller Logikforschung wie folgt zu formulieren: 1) Die Aufhebung eines universalistischen Wahrheitsanspruches in kommunikative Forschungshaltungen ist zu bewirken und 2) es ist an den Ausgangspunkt stets die Problemstellung und niemals die Problemlösungen zu setzen.⁹⁷

Abschließend sei noch erwähnt: Sollen intra- und interkulturelle Dialoge sowie Forschungsprozesse klärungsförderlich sein, dann dürfen diese auf gar keinen Fall *überwältigen*.⁹⁸

⁹⁵ Vgl. Loh / Mall, „interkulturelle Logik-Forschungen“, S. 109.

⁹⁶ Vgl. Loh / Mall, „interkulturelle Logik-Forschungen“, S. 110.

⁹⁷ Vgl. Loh / Mall, „interkulturelle Logik-Forschungen“, S. 109.

⁹⁸ Vgl. Loh / Mall, „interkulturelle Logik-Forschungen“, S. 93.

8. Literaturverzeichnis

- Bauer**, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Hrsg. v. Hans van Ess. München: C. H. Beck, ²2009 (=Beck'sche Reihe 1700).
- Chang**, Tsung – Tung: *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu. Zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1982.
- Graham**, A. C.: *Later Mohist Logic, Ethic and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1978.
- Hsün**: *Hsün-Tzu*. ins Dt. übertr. v. Hermann Köster. Kaldenkirchen: Steyler Verlag, 1967.
- Kungfutse**: *Kungfutse. Gespräche • Lun Yü*. aus d. Chines. Übertr. u. hrsg. v. Richard Wilhelm. 8. Auflage d. Neuausg.. Kreuzlingen, München: Hugendubel, 2000 (= Diederichs Gelbe Reihe 22 China).
- Loh**, Werner/ Mall, Ram Adhar: „Woran müssten sich interkulturelle Logik-Forschungen orientieren, wenn sie Klärung anstreben und nicht überwältigen wollten?“, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 21, 2009, 95 – 112.
- Lü**, Pu-wei: *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. aus d. Chines. Übertr. u. hrsg. v. Richard Wilhelm. Neuausgabe. Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1979 (=Diederichs Gelbe Reihe).
- Mair**, Victor H.: *Zhuangzi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*. erstmals in vollst. Übers., hrsg. u. komm. von Victor H. Mair. Aus d. Amerikan. v. Stephan Schuhmacher. Frankfurt am Main: Wolfgang Krüger Verlag, 1998.
- Moritz**, Ralf: *Die Philosophie im alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1990.
- Möller**, Hans - Georg: *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*. Aachen: Verlag Shaker, 1994.
- Paul**, Gregor: „Argumente für die Universalität der Logik. Mit Darstellung äquivalenter Axiome aristotelischer Syllogistik, spätmohistischer Logik und buddhistischer Begründungstheorie“, in: *Horin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 1, 1994, 57 – 86.

Paul, Gregor: „Logik und Kultur. Allgemeingültige und nicht-allgemeingültige Prinzipien logischer Form“, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 20, 2008, 53 – 68.

Perleberg, Max: *The works of Kung-Sun Ling-Tzu with a translation from the parallel Chinese original text, critical and exegetical notes, punctuation and literal translation, the Chinese commentary, prolegomena, and index*. Hong Kong: Selbstverlag, 1952.

Schleichert, Hubert/ Roetz, Heiner: *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*. 3. neu bearbeitete Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009 (= Klostermann Rote Reihe 28).

Stanford Encyclopedia of Philosophy [Hrsg.]: *Mohist Canons*,
<http://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/>, first published 13.09.2005, substantive revision 04.05.2009 (Zugriff 15.09.2010).

Stanford Encyclopedia of Philosophy [Hrsg.]: *School of Names*,
<http://plato.stanford.edu/entries/school-names/>, first published 25.10.2005, substantive revision 23.11.2009 (Zugriff 15.09.2010).