

Überlegungen zur Grundlegung „komparativer Philosophie“

Rolf Elberfeld, Wuppertal

1. Einleitung

„Komparative Philosophie“ ist eine Disziplin der Philosophie, die in Indien, China, Japan, Frankreich und Amerika bereits auf eine längere Forschungstradition zurückblicken kann.¹ Sucht man dieses Stichwort im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, so findet man anstatt der deutschen als Haupteintrag die englische Form „comparative philosophy“ und dahinter in Klammern die französische „philosophie comparée“. Diese Tatsache weist darauf hin, daß komparative Philosophie in der deutschen Denklanschaft noch keinen eigenen Platz gefunden hat, obwohl sie der Sache nach inzwischen auf eine mindestens 300-jährige² und der Bezeichnung nach international auf eine mindestens hundertjährige Geschichte³ zurückblicken kann.

1 Das erste Buch mit dem Titel *La Philosophie comparée* (Paris 1923) stammt von dem Franzosen Paul Masson-Oursel. Das Buch erschien drei Jahre später in englischer Sprache. Der Pionier komparativer Philosophie in Amerika war Charles A. Moore, der 1939 die erste „East-West Philosophers' Conference“ in Hawaii einberief, und 1946 den Band *Philosophy - East and West* herausgab. Neben dieser Entwicklung in der westlichen Welt entfaltete sich in Indien, China und Japan seit der ersten Begegnung mit der europäischen Welt in Rückbindung an die jeweiligen Traditionen dieser Länder eine philosophische Forschung, die stark durch die komparative Perspektive bestimmt war. Zum Beispiel: Indien: Radhakrishnan; China: Kang Youwei, Liang Shuming; Japan: Nishida Kitarō, Watsuji Tetsurō. – Einen Einblick in die aktuelle Situation komparativer Philosophie konnte man auf dem 20. Weltkongress für Philosophie 1998 in Boston erhalten. Dort fanden nicht nur fünf Sektionen unter dem Titel „comparative philosophy“ statt, sondern auch drei Sektionen zum Thema „Philosophy in a Global Context“ und zahlreiche weitere Veranstaltungen zur Philosophie in Asien, Afrika, Südamerika und zur Philosophie in interkultureller Perspektive.

2 Der wohl erste Versuch von Rang, Philosophie über den europäischen Horizont hinweg komparativ zu betreiben, stammt von Leibniz. Hatte er bereits in seiner *Novissima Sinica* von 1697 die europäische und chinesische Kultur in verschiedenen Hinsichten verglichen, so beschäftigt er sich vermutlich um die Jahreswende 1715/16 in seiner *Abhandlung über die chinesische Philosophie* im engeren Sinne mit dem Denken der Chinesen. Vgl. Renate Loosen, „Leibniz und China. Zur Vorgeschichte der Abhandlung über die chinesische Philosophie“, in: *Antaios* 8 (1967), 148. – Als zweiter kann Christian Wolff genannt werden, der sich in seiner *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* intensiv mit dem Denken der Chinesen auseinandersetzt. Vgl. Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Hamburg 1985.

3 Halbfass gibt in seinem Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* als erste

In anderen Disziplinen ist die über den europäischen Rahmen hinaus führende vergleichende Perspektive längst zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Vergleichende Sprachwissenschaft,⁴ vergleichende Religionswissenschaft,⁵ vergleichende Literaturwissenschaft,⁶ vergleichende Soziologie,⁷ vergleichende Geschichtswissenschaft⁸ und andere Wissenschaften haben die Fruchtbarkeit und Notwendigkeit ihres Vorgehens bereits vielfältig unter Beweis gestellt.

Die deutsche Philosophie scheint sich hingegen bisher für die über den europäischen Rahmen hinaus blickende vergleichende Perspektive weniger zu interessieren. Zwar gibt es auch in Deutschland immer wieder Versuche, komparative Aspekte in die philosophische Forschung einzubeziehen,⁹ dies führte aber bisher nicht dazu, daß sich eine eigene Disziplin innerhalb der Philosophie für dieses Sachgebiet etablierte. Ein wichtiger Grund für

Fundstelle für den Begriff „comparative philosophy“ das Buch des Inders B. N. Seal an, *Comparative studies in Vaishnavism and Christianity*, Calcutta 1899, V. VII ff.

- 4 Hier sind zunächst Namen zu nennen wie W. v. Humboldt, F. Schlegel und F. Bopp, die schon sehr früh ihren Blick über den europäischen Sprachhorizont hinaus erweiterten. Heute bezieht sich der Begriff „vergleichende Sprachwissenschaft“ vor allem auf den Vergleich der Sprachen in der indoeuropäischen Sprachfamilie. Vgl. O. Szemerényi, *Einführung in die vergleichende Sprachwissenschaft*, Darmstadt 4. Aufl. 1990.
- 5 F. Max Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Strassburg 1874. Er sagt dort zur Begründung dieses neuen Ansatzes: „Wer eine [Religion] kennt, kennt keine.“ (14); Heinrich Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Berlin / Leipzig 1928; Hans G. Kippenberg, „Die Relativierung der eigenen Kultur in der vergleichenden Religionswissenschaft“, in: J. Matthes (Hg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Göttingen 1992.
- 6 G. R. Kaiser, *Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft. Forschungsstand – Kritik – Aufgaben*, Darmstadt 1980. Für einen neueren Ansatz vgl. Peter V. Zima, *Komparatistik*, Tübingen 1992.
- 7 Emil Durkheim, *Regeln der soziologischen Methode*, 1895. Dort sagt er: „Die vergleichende Soziologie ist nicht etwa nur ein besonderer Zweig der Soziologie; sie ist soweit die Soziologie selbst, als sie aufhört, rein deskriptiv zu sein, und danach strebt, sich über die Tatsachen Rechenschaft zu geben“, ebd., Darmstadt 5. Aufl. 1976, 216. J. Matthes, „The Operation Called ‚Vergleichen‘“, in: *Zwischen den Kulturen?* (Anm. 5)
- 8 F. Hampel / I. Weiler (Hg.), *Vergleichende Geschichtswissenschaft. Methode, Ertrag und ihr Beitrag zur Universalgeschichte*, Darmstadt 1978; Jörn Rüsen / Michael Gottlob / Achim Mittag (Hg.), *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4*, Frankfurt a. M. 1998. In diesem Band sind Ergebnisse der Forschungsgruppe „Historische Sinnbildung – Interdisziplinäre Untersuchungen zur Struktur, Logik und Funktion des Geschichtsbewußtseins im interkulturellen Vergleich“ gesammelt.
- 9 Leibniz, *Abhandlung über die chinesische Philosophie*, 1715/16; Christian Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, 1721; Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 1894 ff.; Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 1926; Albert Schweizer, *Die Weltanschauung der indischen Denker*, 1935; Alois Dempf, *Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß*, 1947; Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, 1957.

diese Tatsache ist wohl darin zu sehen, daß sowohl Kant¹⁰ als auch Hegel¹¹ ein negatives Verhältnis zu außereuropäischem Denken besaßen. Die Kantischen und Hegelschen Kriterien der Ablehnung „asiatischer Philosophien“ zeigen auch heute noch bei vielen deutschen Philosophen ihre Wirkung und gelten als Standard in der Beurteilung außereuropäischen Denkens. Zudem bekräftigten Edmund Husserl¹² und Martin Heidegger¹³ im 20. Jahrhundert die Position, es gäbe außerhalb Europas keine Philosophie. Diese Ansichten einflußreicher deutscher Philosophen werden wesentlich dazu beigetragen haben, daß eine komparative Philosophie, die den philosophischen Diskurs über den westlichen Horizont hinaus zu erweitern versucht, *ohne dabei die europäische Philosophie zu vernachlässigen und gering zu schätzen*, bisher noch nicht als eine weitreichende Chance für das gegenwärtige Philosophieren in Deutschland begriffen wurde und sich demgemäß noch keine institutionellen Voraussetzungen dafür gebildet haben.¹⁴

- 10 „Unter allen Völkern haben also die Griechen erst angefangen zu philosophieren.“ I. Kant, *Logik*, in: *Werkausgabe in 12 Bänden*, ed. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 8. Aufl. 1991, Bd. 6, 450. Vgl. auch: H. Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens*, 1944.
- 11 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Abschnitt: Orientalische Philosophie. „Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen [...]“, in: *Werke in 20 Bd.*, ed. E. Moldenhauer / K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1971, Bd. 18, 141.
- 12 Husserl fragt, ob nicht mit „der Geburt der griechischen Philosophie“ und damit im „griechischen Menschentum erstmalig zum Durchbruch gekommen ist, was als *Entelechie* im Menschentum als solchem wesensmäßig beschlossen ist.“ Somit wäre die Geburt der griechischen Philosophie der Ausgangspunkt für die „historische Bewegung der Offenbarmachung der universalen, dem Menschentum als solchem ‚eingeborenen‘ Vernunft“. Würde dies umgesetzt werden können, „wäre entschieden, ob das europäische Menschentum eine absolute Idee in sich trägt und nicht ein bloß empirischer anthropologischer Typus ist wie ‚China‘ oder ‚Indien‘“. Zitate in: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. E. Ströker, Hamburg 1982, 15 f. Husserl ist zwar sicherlich von der Universalität und Einzigkeit der europäischen Philosophie überzeugt, dennoch steht die ganze Passage im Konjunktiv. Husserl ist vorsichtiger als Kant und Hegel.
- 13 Für Heidegger ist Philosophie immer die abendländische-europäische, „es gibt keine andere, weder eine chinesische noch eine indische“. In: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1978, 136. Zugleich ist es aber auch Heidegger, der das „unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt“ (*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 5. Aufl. 1985, 43) für sehr wichtig erachtet und es mit verschiedenen Ostasiaten immer wieder in Gang zu bringen versucht. Heidegger ist noch vorsichtiger als Husserl und zugleich offener für das Gespräch.
- 14 Um dies realisieren zu können, bedarf es weitreichender institutioneller und persönlicher Anstrengungen. Das Beispiel des Amherst College in Massachusetts zeigt, wie dies konkret geschehen kann. Dort wurden all diejenigen, die das Fach Philosophie unterrichteten und bereits eine Ausbildung in westlicher Philosophie durchlaufen hatten, dazu angehalten, eine außereuropäische Sprache zu erlernen, um so den eigenen,

Angesichts des immer noch oft vorgebrachten Einwandes, Philosophie existiere nur in Europa, muß erneut die Frage gestellt werden: Gibt es *Philosophie* auch außerhalb der europäisch-westlichen Kultur? Lassen sich Argumente finden, um diese Frage positiv zu beantworten? Was hier wiederholt in Frage steht, ist die Reichweite und der Umfang des Begriffs der Philosophie selbst. Schlösse man heute eine mögliche positive Beantwortung der genannten Frage von vornherein und ohne erneute Untersuchungen aus, so könnte dies – angesichts der gegenwärtig immer noch wachsenden philosophischen Bewegungen in den verschiedenen Kulturen der Welt – leicht unter Dogmatismusverdacht geraten. Zudem ist geschichtlich gesehen der Begriff der Philosophie in der europäischen Tradition weit davon entfernt, einheitlich zu sein. Weder die Antike noch das Mittelalter und auch nicht die Neuzeit besitzen ein einheitliches Verständnis von Philosophie. Zudem gerieten im 19. und 20. Jahrhundert althergebrachte Grundüberzeugungen über den Sachbereich der Philosophie ins Wanken. Seit dem 19. Jahrhundert traten sehr unterschiedliche Phänomene als prinzipielle Ausgangspunkte für das Philosophieren ins Zentrum (Arbeit, Leib, Unbewußtes, Sprache, Gesellschaft, Macht). Ein kurzer Blick auf diese Vielfalt erlaubt es heute nicht mehr, von *der* westlichen Philosophie zu sprechen. Die genannte Frage läßt sich somit nicht mit *ja* oder *nein* beantworten, vielmehr ist man zunächst darauf verwiesen, die Philosophiebegriffe im einzelnen zu untersuchen, um zu sehen, wie sich diese zu denkerischen Entwürfen in anderen Kulturen verhalten. Es wird sich – so die Vermutung – dabei herausstellen, daß in Einzelanalysen die „westliche“ Philosophie – gemessen an den Klischeevorstellungen über West und Ost – an manchen Stellen „östlicher“ ist als die „östliche“ Philosophie und umgekehrt. Die Zeit der denkerischen Großraumvergleiche ist vorbei. Es gilt nun, philosophische Auseinandersetzungen zu führen, die, philologisch ernüchtert, philosophische Grundlagen für eine komparative Philosophie mit dem Ziel einer interkulturellen Öffnung der je eigenen philosophischen Wirkungsgeschichte erarbeiten.

Neben der grundsätzlichen Frage nach der Reichweite der Philosophie selbst stellt sich in verschärfter Weise die Frage nach Funktion und Methode komparativer Philosophie. Überblickt man die bisherige Literatur zur komparativen Philosophie, so ist zuzugeben, daß „much of what has been done so far in this area has been premature and naïve. ‚Comparative philo-

auf die westliche Tradition verengten, Denkraumen durchbrechen zu können (mündl. Information von Jay L. Garfield. – Zum Problem der Sprachen im Kontext komparativer Philosophie s.u. 2.2.).

sophy’ as an open-minded, methodically rigorous, hermeneutically alert, and yet existentially committed comparative study of human orientations is still in the nascent stage. A clarification of its methodological, historical, and hermeneutical foundations should be one of its major, though still preliminary, concerns.“¹⁵ Ähnlich wie wir heute in verschiedenen Gebieten der Wissenschaften erst begonnen haben, das Phänomen der Globalisierung in seiner geschichtlichen Prägekraft fruchtbar werden zu lassen, ohne es in seiner nivellierenden Gefahr zu verharmlosen, so steht auch die Philosophie inhaltlich und methodisch in der Entdeckung dieser geschichtlichen Entwicklung erst am Anfang.

Im folgenden soll die Reichweite einer komparativen Philosophie philosophisch erörtert werden. Dafür ist es zunächst notwendig, den Begriff der Philosophie in geschichtlicher Perspektive innerhalb der europäischen Tradition zu sichten (2.1.). Daran anschließend ist vor allem das Problem der Sprache (2.2.) und die Frage nach der Begegnung verschiedener Wirkungsgeschichten¹⁶ (2.3.) des Denkens im Hinblick auf die Möglichkeiten und Grenzen komparativer Philosophie zu erörtern. Zudem ist es angezeigt, den Begriff des Vergleichs in seiner philosophischen Verwendung näher zu untersuchen (3.), um von dort aus vorsichtige Schritte in Richtung eines Philosophiebegriffs zu entwerfen, der wesentlich mit einer über Europa und den Westen hinausgehenden komparativen Perspektive verbunden ist (4.).

2. Anzeige der hermeneutischen Situation komparativer Philosophie in der Gegenwart

2.1. Die Frage nach dem Philosophiebegriff in europäischen und außereuropäischen Kontexten

Gibt es überhaupt *Philosophie* außerhalb der europäischen bzw. westlichen Tradition? Mit dieser Frage werden immer noch viele indische, chinesische, japanische, afrikanische und Philosophen anderer Herkunft konfron-

15 Halbfass, „India and the comparative method“, in: *Philosophy East and West* 35 (1985), 14.

16 Gadamer entwickelt diesen Begriff nur in bezug auf die europäische Tradition, so daß Phänomene, die sich *zwischen* verschiedenen Wirkungsgeschichten ereignen, nicht in den Blick treten. Unter dem Aspekt „komparativer Philosophie“ wird dieser Begriff pluralisiert und damit wesentlich modifiziert, so daß er nicht mehr nur im Rahmen der Gadamerischen Hermeneutik verstanden werden kann.

tiert. Aber auch westliche Philosophen, die sich mit sogenannten „außereuropäischen Philosophien“ beschäftigen, müssen sich immer noch rechtfertigen angesichts der Zweifel, die ihrer Arbeit entgegengebracht werden. Wird diese Frage mit der Gegenfrage, was denn unter *Philosophie* zu verstehen sei, beantwortet, so tritt daraufhin zumeist ein Vorverständnis von Philosophie zutage, das geprägt ist von jeweils bestimmten Traditionen westlichen Denkens. Der Plural des Wortes *Traditionen* ist zu betonen, denn als Ergebnis verschiedener Gespräche dieser Art zeigt sich, daß der Begriff der Philosophie in der westlichen Tradition keineswegs einheitlich ist.

In der westlichen Philosophie tritt diese Vielheit erstmalig vor allem bei Hegel ins Bewußtsein.¹⁷ Er versucht in seiner Geschichte der Philosophie, die Verschiedenheit der *Philosophien* als eine *notwendige* zu deuten, im Sinne einer Einheit des sich selbst teleologisch hervorbringenden Geistes, der nur im Rahmen der Geschichte als die sich selbst explizierende Verschiedenheit zum absoluten Selbstbewußtsein gelangt. Die Verschiedenheit wird jedoch in gewissem Sinne wieder neutralisiert, indem sie immer wieder als *aufgehobene* mit in die sich selbst hervorbringende absolute Einheit der Vernunft hineingehört. Auch wenn Hegel – insbesondere in der *Phänomenologie des Geistes* – den Wegcharakter dieses denkenden Hervorgangs betont, bei dem es keinen einfachen Blick auf das Ganze geben kann, so legt er doch in seinen späteren Entwürfen immer wieder nahe, daß sein Denken die Vollendung der weltgeschichtlichen Selbsteinholung des Geistes sei. Gerade durch diese triumphale Selbsteinholung des Geistes, die jedoch nicht unumstritten blieb, trat in der Folge das Problem der *Geschichtlichkeit der Philosophie* und der *Verschiedenheit der Philosophien* um so schärfer und eindringlicher hervor.

„Die Antinomie zwischen dem Anspruch jeder Lebens- und Weltanschauung auf Allgemeingültigkeit und dem geschichtlichen Bewußtsein“¹⁸ trieb im 19. Jahrhundert einen spitzen Keil in die Grundüberzeugung der neuzeitlichen Philosophie von der Einheit der Vernunft. Dementsprechend lautet die Diagnose Diltheys in Bezug auf die Situation der Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts: „Zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein der Gegenwart und jeder Art von Metaphysik als wissenschaftlicher Welt-

17 Er vergleicht auch explizit verschiedene Philosophien miteinander. Vgl. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, darin bes.: „Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen“; in: *Werke* (Anm. 11), Bd. 2, 94–115.

18 Wilhelm Dilthey, „Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie“, in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1960, 3.

anschauung besteht ein Widerstreit. Viel stärker als jede systematische Beweisführung wirkt gegen die objektive Gültigkeit jeder bestimmten Weltanschauung die Tatsache, daß eine grenzenlose Zahl solcher metaphysischer Systeme sich geschichtlich entwickelt hat, daß sie einander zu jeder Zeit, in welcher sie bestanden, ausgeschlossen und bekämpft haben und bis auf den heutigen Tag eine Entscheidung nicht herbeigeführt werden konnte.“¹⁹ Diltheys Zustandsbeschreibung ist, mit einigen terminologischen Modifikationen, auch heute noch gültig. Immer noch nicht hat sich eine einzelne Philosophie als die einzig wahre durchsetzen können. Vielmehr hat die Überzeugung an Boden gewonnen, daß gerade die Vielheit der Philosophien ein *Signum* der Lebendigkeit und des Reichtums der Geschichte des Menschen ist, wobei sich diese Geschichte zentral nicht mehr nur in Europa ereignet. Über Dilthey hinausgehend sollte diese Vielheit heute gerade auch über den europäischen Horizont hinaus wahrgenommen werden. Argumente für diesen Schritt lassen sich aus dem Vergleich verschiedener Philosophiebegriffe im europäischen Denken herleiten.

Die europäische Philosophiegeschichte²⁰ läßt man gewöhnlich beginnen mit den ionischen Naturphilosophen, bei denen allerdings das Substantiv *Philosophie* in engerer Bedeutung selbst noch nicht nachweisbar ist. Aus diesem einfachen Faktum läßt sich zunächst ableiten, daß die *Sache* Philosophie eher beginnt als das erste Auftreten des Wortes Philosophie. Mit diesem Argument kann auch der Einwand gegen das Vorkommen außereuropäischer Philosophie, der sich vornehmlich auf das Fehlen dieser Bezeichnung in außereuropäischen Kulturen stützt, zurückgewiesen werden. Man ist somit für die vorsokratische Philosophie auf eine rein sachliche Auseinandersetzung verwiesen, bei der noch kein Philosophiebegriff mit langer Tradition vorausgesetzt werden kann. Es bietet sich also gerade in diesem Bereich an, Ausgangspositionen des Philosophierens, jenseits eines festgelegten Philosophiebegriffs, in interkultureller Perspektive zu vergleichen.²¹

19 Ebd.

20 Die folgenden geschichtlichen Einteilungen in bezug auf die europäische Philosophiegeschichte sind heuristischer Art und versuchen, bestimmte Probleme im Zusammenhang mit der Frage nach komparativer Philosophie zu verdeutlichen.

21 Vgl. hierzu z.B. Günter Wohlfart, „Wordless Teaching – Giving signs: Laozi and Heraclitus – A Comparative Study“, in: R. Elberfeld / J. Kreuzer / J. Minford / G. Wohlfart (Hg.), *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*, München 1998, 281–298. Diese Konzeption vertrat auch Georg Misch in seinem interkulturell angelegten Lesebuch der Philosophie *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel* von 1926, nämlich: „[...] daß die Entwicklung der Philosophie in Griechenland bis zum Auftreten von Sokrates mit dem gesamten Ablauf der Entwick-

Mit Platon beginnt der Begriff der Philosophie schärfere Konturen zu gewinnen, obwohl auch hier die Einheitlichkeit fehlt und ein gewisses Befremden aus heutiger Perspektive nicht beiseite zu schieben ist, wenn Platon dem Sokrates folgende Worte in den Mund legt: „Nämlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne daß es freilich die andern merken, nach gar nichts anderem streben, als nur zu sterben und tot zu sein.“²² Diese Auffassung vom Sinn und Ziel der Philosophie paßt wohl kaum zu einem heute verbreiteten Philosophieverständnis. Es weist demgegenüber vielmehr Ähnlichkeiten auf zu indischen Vorstellungen, die vermutlich auch in Platons Philosophie einfließen.²³ Wenn es Platon in der Philosophie darum ging, „jenes Sein, welches immer ist und nicht durch Entstehen und Vergehen unstat gemacht wird“ (*Politeia* 485b), zu untersuchen, so ist dies immer mit dem Ziel verbunden, den befreienden Akt der „Seelenumwendung“ (*psyches periagoge*, ebd. 521c) zu vollziehen.

So läßt sich bereits im Zusammenhang mit der platonischen Philosophie der Einwand entkräften, das Denken in außereuropäischen Kulturen sei wesentlich Religion und nicht Philosophie. Bei Platon verschwimmen die Grenzen von Religion und Philosophie – in der Bedeutung, wie sie heute zumeist verstanden werden –, so daß das eine nicht vom anderen getrennt werden kann. Wir haben uns daran gewöhnt, das platonische Denken *Philosophie* zu nennen und finden es nicht besonders anstößig, daß es sich dabei auch um eine Lehre handelt, in der es zentral um die „Angleichung an Gott“ (*homoiosis theu*, *Politeia* 500c, 613b, *Theaitetos* 176b) geht.²⁴ Platons Denken läßt es zu, Philosophie jenseits des heute üblichen Gegensatzes von „Religion“ und „Philosophie“ zu bestimmen, so daß von hier aus leicht zu Denkern aus anderen Kulturen Brücken geschlagen werden können, da sich dieser terminologisch fixierte Gegensatz dort nicht findet.

Aristoteles setzt neue und andere Maßstäbe. Bei ihm gewinnt das theoretische Wissen einen neuen Status als Wissen um des Wissens willen, das

lung in Indien und China zu vergleichen ist, als Anfang und ‚erster Gang‘ der Philosophie.“ (V) Danach beginnt für Misch allerdings „das eigentümlich abendländische Werk“, das offenbar in seiner Gesamtheit unvergleichlich dasteht in der Geschichte des Denkens.

22 Platon, *Phaidon*, 64a.

23 Vgl. hierzu: Hajime Nakamura, *Indo to grīshia to no shisōkōryū* (*Die geistigen Beziehungen zwischen Indien und Griechenland*), Tokyo 1968; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971; Vassilis Vitaxis, *Plato and the Upanishads*, New Delhi 1977.

24 Vgl. Thomas A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 152 ff.

keinen außer ihm liegenden Nutzen verfolgt (*Metaphysik* 982b). Philosophie ist dann in ihrer *allgemeinsten* Form das Wissen um die ersten Prinzipien und Ursachen der Wesen in ihrer reinsten Form (1003b). Sie untersucht das Seiende als Seiendes und ist damit die Wissenschaft, die allen anderen Wissenschaften Grundlage ist (1003a). Diese reine theoretische Haltung ist schon des öfteren als Kriterium herangezogen worden, um das Denken außereuropäischer Kulturen aus dem Rahmen der Philosophie auszuschließen. Und es trifft tatsächlich zu, daß die Haltung, Wissen nur um des Wissens willen zu erlangen, in asiatischen Kulturen kaum oder gar nicht anzutreffen ist. Bei dem Wort *rein theoretischer* Haltung ist jedoch Vorsicht geboten, da bei Aristoteles auch die Glückseligkeit (*eudaimonia*) ein *Betrachten* (*theoria*) und zudem auch die Tätigkeit Gottes *theoria* ist.²⁵ Die Aristotelische Philosophie zeigt in ihrer Spannweite eine größere Offenheit, als manch enge Philosophiedefinition uns heute glauben machen will.

Im Hellenismus treffen wir wieder auf verschiedene Begriffe von Philosophie, die aber dadurch miteinander verbunden sind, daß das Philosophieren wesentlich mit der *Lebenspraxis* verbunden ist. Theorie ist eine Übung, die nur Sinn macht, wenn durch sie ein gutes Leben realisiert wird. „Das motivierende Prinzip der Skepsis nennen wir die Hoffnung auf Seelenruhe.“²⁶ Weder Epikur noch Sextus Empiricus bieten eine rein theoretisch fundierte Ontologie, sie sind vielmehr daran interessiert, die menschliche Lebenspraxis durch Philosophie zu einer *guten Praxis* zu transformieren. Ähnliches kann auch über die Funktion der Philosophie in der römischen Kultur gesagt werden. In dieser Grundintention treffen sich diese Denker mit vielen Philosophen in Asien, für die das theoretische Wissen vorrangig der *ethischen Transformation* des Menschen zu dienen hat.²⁷ Legt man die Philosophiebegriffe dieser beiden Epochen in der Diskussion um die Existenz von Philosophie in außereuropäischen Kulturen zugrunde, so hat man nur wenig Schwierigkeiten, der Sache nach überall in der Welt Philosophie zu finden – man findet dort sogar wesentlich mehr Verbündete als z.B. in der Philosophie der Neuzeit in Europa.

In bezug auf die mittelalterliche Philosophie ist auch in Europa selbst schon vielfach bestritten worden, daß es sich bei den Entwürfen dieser Epoche um Philosophie handle. Zu nah sei die Verbindung mit der Reli-

25 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch 10, 1178b.

26 Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt a. M. 1993, 95.

27 Vgl. hierzu: Thomas McEvelley, „Pyrrhonism and Madhymika“, in: *Philosophy East and West* 32 (1982), 3–36; Jay J. Garfield, „Epoche and Sunyata: Skepticism East and West“, in: *Philosophy East and West* 40 (1990), 285–307.

gion in Gestalt des Christentums.²⁸ Diese Ansicht konnte sich aber bisher nicht durchsetzen, was man sich in allen *Philosophiegeschichten* bestätigen lassen kann. Wenn die mittelalterliche Philosophie *Philosophie* ist, so kann der Vorwurf, bei außereuropäischem Denken handle es sich *nur* um Religion oder Weisheit, nicht aufrecht erhalten werden. An vielen Stellen ist im Mittelalter die Philosophie nicht zu unterscheiden von der Theologie. Philosophie ist zumeist Theologie, da das zentrale Thema Gott und seine Schöpfung ist.²⁹ Es ist eine weitere Besonderheit in der philosophischen Denklandschaft des Mittelalters, daß sowohl arabisch-islamische als auch jüdische Philosophie, die ihrem Ursprung nach und unter geographischen Kriterien nicht Europa zugerechnet werden, eine bedeutende Rolle gespielt haben.³⁰ Hier zeigt sich nachhaltig – ähnlich wie schon in der griechischen Philosophie –, daß eine introvertierte, monolithische Konstruktion einer *europäischen* Philosophie- und Wirkungsgeschichte nicht den vielfältigen Auseinandersetzungen mit nichteuropäischen Denkern Rechnung trägt, die das Denken in Europa von Anfang an begleitet und mithervorgebracht hat.

Erst mit der neuzeitlichen Philosophie entwickelt sich eine Verbindung von Philosophie und naturwissenschaftlich-mathematischen Wissenschaften, die in dieser Weise vermutlich nicht in außereuropäischen Kulturen gefunden werden kann. Auch wenn der Traum von einer *mathesis universalis*

28 Die *mittelalterliche, scholastische* bzw. *christliche* Philosophie ist einem ähnlichen Verdacht ausgesetzt wie die Philosophien in außereuropäischen Kulturen, nämlich, daß es sich dabei gar nicht um *eigenständige* Philosophie handle (Philosophie als *ancilla theologiae*). Vgl. zu dieser in den letzten Jahren wieder vielfältig behandelten Frage: G. Schrimpf, „Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie“, in: J. P. Beckmann u.a. (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987; J. A. Aertsens, „Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 102 (1995), 161–176; P. Schulthess, „Mittelalterliche Philosophie oder Philosophie im Mittelalter?“, in: P. Schulthess und R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, Zürich/Düsseldorf 1996, 17–24; J. A. Aertsens/A. Speer (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin/New York 1998. – Das Urteil Hegels über die mittelalterliche Philosophie insgesamt fällt ähnlich vernichtend aus wie das über außereuropäisches Denken: „Und doch ist das Ganze eine ganz barbarische Philosophie des Verstandes, ohne realen Stoff, Inhalt; [...] Es liegt hinter uns als Vergangenheit, es muß uns für sich unbrauchbar bleiben.“ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke (Anm. 11), Bd. 19, 587.

29 Es ist vielleicht nicht zufällig, daß 1977 in Bonn eine Mittelaltertagung der *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* stattfand, auf der eine Sektion den Titel „Vergleichende Philosophie – Fern-östliches und mittelalterliches Denken“ trug. Vgl. Nakamura, *Hikaku-shiso no kiseki (Spuren komparativer Philosophie)*, Tokyo 1993, 161.

30 Hierzu vgl. die Vorträge der Sektionen Arabische Philosophie und Jüdische Philosophie in: *Was ist Philosophie im Mittelalter* (Anm. 28), 841–938.

unverwirklicht bleiben mußte, so blieb ein wesentlicher Teil der Philosophie seit dem Beginn der Neuzeit mit dem Anspruch verbunden, Philosophie als *strenge* Wissenschaft zu betreiben. Diese Linie, die von Descartes bis Husserl reicht, entwickelt sich als „Egologie“³¹, da sie das Denken in verschiedenen Weisen wesentlich mit dem „Ich“ verbindet. Descartes zog das „Ich“ als Ausgangspunkt für den ersten unumstößlichen Grundsatz der Philosophie heran und leitete das Denken damit in eine Richtung, die sich gegen Ende des 19. und im gesamten 20. Jahrhundert einer immer schärfer werdenden Kritik ausgesetzt sah und sieht. Wenn im 18., 19. und 20. Jahrhundert die Existenz von Philosophie außerhalb Europas geleugnet wurde, so ging man dabei häufig von dieser neuzeitlichen Form der Philosophie als Wissenschaft aus, die auf dem Prinzip des Ich und der Vernunft gründet. Umgekehrt wurde „der Westen“ aber auch von außen häufig mit dieser Form der Philosophie identifiziert, und man warf ihm vor, er sei nur wissenschaftlich und habe die Menschen spirituell verkümmern lassen.³² Die Philosophie seit der Neuzeit mag Einzigartigkeit beanspruchen, überblickt man aber die Geschichte der Philosophie, wie sie sich heute in interkultureller Perspektive darstellt, so kann auch sie nicht als die einzige und allein gültige Philosophie gelten. Man könnte sogar die provokative These aufstellen, daß gerade die neuzeitliche Philosophie mit ihrem Ideal der strengen Wissenschaftlichkeit die eigentlichen Aufgaben der klassischen Philosophie, wie z.B. die Liebe zur *Weisheit*, das Sterbenlernen und die Aufgabe ethischer Transformation, aus den Augen verloren hat und somit nicht im engeren Sinn Philosophie sei.

Gerade in der Kritik an den grundlegenden Prinzipien der großen Philosophien seit der Neuzeit ergeben sich für die interkulturelle Perspektivenöffnung virulente Kritikmöglichkeiten.³³ Es ist daher nicht zufällig, daß Vergleiche zwischen asiatischen Denkern und z.B. Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein und Derrida offenbar ein weites Arbeitsfeld bieten und viele Familienähnlichkeiten zwischen diesen Denkern hervortreten lassen. Durch komparative Philosophie kann somit im europäischen Horizont das Unternehmen der „Vernunftkritik“ weitergeführt werden, so daß sich neue Kritik- und Diskussionsfelder eröffnen.

Als Ergebnis der kurzen Erörterung verschiedener Philosophiebegriffe in der europäischen Tradition in bezug auf die Frage nach der Existenz von

31 Zu diesem Wort Husserls vgl. z.B. „Die Pariser Vorträge“, in: *Husserliana*, Bd. 1, 12.

32 Dieser Vorwurf ist sowohl von indischen wie auch von chinesischen Denkern erhoben worden.

33 Vgl. hierzu z.B. die Kritik Nishitanis an der Neuzeitlichen Philosophie in: *Was ist Religion?*, Frankfurt a. M. 1982, 55 ff.

Philosophie außerhalb Europas kann festgehalten werden: Setzt man einen bestimmten Begriff der Philosophie als den einzig möglichen an, so müssen je nach Definition selbst verschiedene *europäische* Denker aus der *europäischen* Philosophiegeschichte gestrichen werden, oder es ergibt sich sogar die Konsequenz, daß man *mehr* Philosophien *außerhalb* Europas findet als in Europa selbst (z.B. wenn man die Philosophie in rein ethisch-transformativer Absicht versteht). Der kurze Überblick läßt skeptisch werden gegenüber jeder einfachen und vorschnellen Antwort in bezug auf die Frage nach der Philosophie in Europa *und* außerhalb Europas. Er macht es zudem unmöglich, weiterhin Großraumvergleiche etwa zwischen „Ost“ und „West“ durchzuführen, da sich diese Bezeichnungen als irreführend herausstellen. Vielmehr legt er nahe, zunächst die jeweiligen Grenzen von Philosophie in den verschiedenen Kontexten des Denkens eingehend zu orten und zu bedenken. Die Frage, ob es überhaupt Philosophie außerhalb der europäischen bzw. westlichen Tradition gibt, sieht sich somit verwiesen auf eine langwierige Auseinandersetzung mit den Denktraditionen der Welt, *wobei es immer auch um die Grenzen und die Ziele der Philosophie selbst geht*. Die Auseinandersetzung bringt verschiedene Wege des Denkens in ein kontrastives und vielleicht sich fruchtbar erweiterndes Verhältnis. Die Bedingungen und Möglichkeiten solcher Bezugnahme sind Thema einer komparativen Philosophie, die selbst zunächst versucht – in skeptischer Tradition –, sich keiner einzelnen Philosophie in dogmatischer Weise zu verschreiben, aber auch andererseits keiner Beliebigkeit das Wort zu reden, sondern interkulturell orientiert Möglichkeiten des Mensch- und Wirklichseins zu erkunden. Man kann sich hier Leibniz anschließen, der in bezug auf die chinesische Philosophie sagt: „Es wäre daher von uns [...] sehr unklug und anmaßend, wollten wir eine so alte Lehre [die chinesische Philosophie] verurteilen, nur weil sie nicht auf den ersten Blick mit den scholastischen Begriffen, die uns vertraut sind, übereinzustimmen scheint. [...] So ist es nur angemessen, zu prüfen, ob man ihr nicht einen der Vernunft entsprechenden Sinn geben kann.“³⁴ Leibniz stand fest auf dem Boden der universalen Vernunft. Vielleicht wäre dieser Boden selbst bei Leibniz mehr in Frage gestellt worden, hätte er eine vertiefte Auseinandersetzung mit chinesischen Philosophen führen können, wie es heute möglich ist. Dennoch bleibt zu betonen, daß Leibniz keine Schwierigkeiten hatte, von „chinesischer Philosophie“ zu sprechen, und diese sehr ernst nahm im Hinblick auf die Weiterentwicklung der eigenen Tradition.

34 Vgl. Anm. 2.

Gerade die Philosophie des 20. Jahrhunderts hat gezeigt, daß lang gültige und letzte Kriterien – wie z.B. der Rekurs auf die „Vernunft“ – selbst erneut in eine grundsätzliche Kritik geraten sind,³⁵ so daß sich die Frage stellt, ob nicht gerade (in anderen Wirkungsgeschichten andere Kriterien entwickelt worden sind, die den Begriff der Philosophie und der Vernunft in ihren Grenzbereichen und an ihren Bruchstellen neu thematisierbar machen. Wenn die Philosophie sich also im Horizont der Geschichtlichkeit vollzieht, so ist sie nicht statisch, sondern immer wieder gefordert, ihre eigene Zeit neu zu fassen. „So ist es nur angemessen, zu prüfen,“ ob die Philosophie in komparativer Perspektive zu anderen Wirkungsgeschichten neue Wege finden kann, für die Erörterung von Mensch- und Weltsein. Das entscheidende Argument, das hier für die Erweiterung des Begriffs der Philosophie in bezug auf die komparative Perspektive stark gemacht wird, ist die *Geschichtlichkeit der Philosophie* selbst. Geschichtlichkeit bedeutet, auf ihre Zukünftigkeit hin betrachtet, der Hervorgang neuer geschichtlicher Horizonte, wobei dies nicht in teleologischer Perspektive geschehen muß. Anstatt der von Gadamer inaugurierten „Horizontverschmelzung“ könnte man somit von einer „Erneuerung der Horizonte“ sprechen, die sich durch die „Wiederholung“ der denkerischen Ansätze in interkultureller Ausrichtung ergibt.

2.2. Sprache und Sprachen

Bisher vollzog sich komparative Philosophie vor allem unter dem Stichwort „Philosophie – Ost und West“, wobei auf der einen Seite an Indien, Tibet, China, Korea und Japan gedacht wurde und auf der anderen an Europa und Nordamerika. Im folgenden möchte ich mich für die Exposition der Fragestellung auf diese Traditionen beschränken. Damit soll aber nicht ausgeschlossen werden, daß komparative Philosophie auch zwischen anderen Kulturen fruchtbar betrieben werden kann, wobei dann jedoch erneut die jeweils spezifische hermeneutische Situation zu klären ist. Die philosophischen Traditionen der genannten Gebiete besitzen jeweils einen *schriftlichen* Überlieferungszusammenhang des Denkens, wodurch das Medium komparativer Philosophie gesichert scheint: Sprache in Textform. Hiermit werden jedoch spezifische Grenzen gezogen, die selbst in die philosophi-

35 Die Kritik der Vernunft ist natürlich bereits seit Kant ein unumgängliches Thema der Philosophie selber, bei dem sie sich vor allem mit ihren eigenen Grenzen konfrontiert. Vgl. Christoph Jamme (Hg.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt a. M. 1997; Wolfgang Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996.

sche Auseinandersetzung mit eingreifen. In der komparativen Perspektive stellt sich so zunächst die Frage nach den verschiedenen Sprachen und ihrer je eigentümlichen Struktur in ihrer Bedeutung für das Denken. Daraus ergibt sich das Problem der Übersetzbarkeit von *philosophischen* Gedanken; weiterhin stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und Textualität.

Die unterschiedlich strukturierten Sprachen in den verschiedenen philosophischen Wirkungsgeschichten der Welt, in denen sich vielfältige philosophische Entwürfe explizieren, bringen hermeneutische Schwierigkeiten mit sich, die wesentlich komplexer sind als die gegenseitigen Beziehungen der Sprachen z.B. in der europäischen Wirkungsgeschichte. Es treffen im interkulturellen Kontext unterschiedliche Sprachfamilien aufeinander, wodurch der weitgehend gemeinsame grammatikalische Boden des Denkens nicht mehr gesichert ist. Seit Humboldt ist nun der Gedanke nicht mehr einfach von der Hand zu weisen, daß gerade die unterschiedlichen Formen der Sprache dem Denken bestimmte Wege nahelegen – man beachte den Unterschied zwischen *nahelegen* und *determinieren* –,³⁶ so daß es bei der Übersetzung von Sprachen der einen Sprachfamilie (z.B. flektierender Sprachen) in Sprachen anderer Sprachfamilien (z.B. isolierender Sprachen) manchmal zu scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten kommen kann. Es ist in bezug auf indische Schulen des Denkens schon des öfteren festgestellt worden, daß sie in vielen Punkten bestimmten westlichen Denkwegen ähnlicher sind als z.B. denkerische Überlieferungen aus China. Als *ein* wesentlicher Grund hierfür kann die Sprachverwandtschaft zwischen den europäischen Sprachen und der wichtigen indischen Philosophiesprache, dem Sanskrit, angeführt werden.

Die vergleichende Sprachwissenschaft beschäftigt sich heute zumeist mit der indoeuropäischen Sprachfamilie, wobei auch hier philosophische Implikationen, wie sie noch Humboldt im Blick hatte, zumeist außer Acht gelassen werden. Komparative Philosophie müßte aufgrund der Einsichten moderner Sprachphilosophie, als Grundvoraussetzung für eine interkulturelle Hermeneutik, die verschiedenen philosophischen Implikationen zunächst der einzelnen Sprachfamilien und dann der einzelnen Sprachen untersuchen. Dieses Unternehmen könnte direkt an Humboldts Versuche anknüpfen unter Einbezug der Ergebnisse der verschiedenen Einzelwissenschaften, die die Sprache in unterschiedlichen Hinsichten untersuchen.³⁷

36 Vgl. hierzu Jens Schlieter, *Versprachlichung und Entsprachlichung*, Diss.-Ms. Bonn 1998.

37 Es ist eine sehr erfreuliche und radikale Neuorientierung, wenn in dem kürzlich erschienenen 4. Band *Le Discours Philosophique* (1998) der *Encyclopédie Philosophique*

Neben der Untersuchung der einzelnen Sprachen in bezug auf ihre philosophischen Implikationen für das Denken ergibt sich für die philosophische Auseinandersetzung im interkulturellen Kontext ein weiteres grundlegendes Themenfeld: die Übersetzung zwischen verschiedenen Sprachen. Bereits in bezug auf die griechische Sprache liegt die philosophische Relevanz dieses Problems auf der Hand. Heideggers Übersetzungen aus dem Griechischen mögen vielleicht nicht immer „richtig“ gewesen sein, sie entfalteten jedoch in seinem Denken eine *philosophische* Fruchtbarkeit. Am Beispiel seiner Philosophie wird deutlich, daß die Frage nach der Übersetzung im philosophischen Kontext nicht auf die Frage nach der *Richtigkeit* einer Übersetzung reduziert werden kann. Zu oft ist gerade durch ein Mißverständnis oder eine kreative Umdeutung ein neuer philosophischer Weg erschlossen worden, so daß ein Text, je öfter er übersetzt wird, um so reicher seine inhaltliche Fruchtbarkeit entfalten kann. Urtext und Übersetzung treten hier in ein neues Verhältnis.³⁸ Die philosophische Untersuchung von großen Übersetzungsprozessen, die wir überall in den verschiedenen Geschichten der Philosophie finden, belegen die nachhaltige Bedeutung dieser Prozesse für die Philosophie selbst. Auch die europäische Philosophiegeschichte ist wesentlich eine Geschichte der Übersetzung, und es ist noch viel zu wenig untersucht worden, was bei diesen Übersetzungen unterdrückt, verstellt, hinzugekommen und neu entstanden ist.³⁹

Wenn sich komparative Philosophie bisher vor allem auf textlich fixierte Traditionen bezogen hat, so hat dies bereits Auswirkungen darauf, was unter Philosophie zu verstehen ist. Die Auseinandersetzung um die Ver-textlichung der Philosophie ist ja ein wichtiges Thema gerade am Anfang

Universelle in der 1. Sektion mit dem Titel *Les langues et les cultures* mehr als 15 verschiedene Sprachen im Hinblick auf ihre philosophische Bedeutung behandelt werden. Für die gegenwärtige hermeneutische Situation der Philosophie im globalen Kontext ist dies eine grundlegende Voraussetzung für eine fruchtbare Auseinandersetzung.

38 Vgl. zu einem Übersetzungsbegriff in diesem Sinne J. Derrida, „Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege“, in: A. Hirsch (Hg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt a. M. 1997.

39 Vorbildlich und richtungsweisend ist auch hier der Anm. 37 erwähnte 4. Band der *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Unter dem Titel *Les Chemins de la traduction* werden dort wichtige Übersetzungsprozesse von philosophischen Traditionen (insgesamt 12 verschiedene) in historischer und philosophischer Hinsicht behandelt. Sehr begrüßenswert ist dabei, daß z.B. auch der Übersetzungsprozeß vom Sanskrit ins Chinesische in die philosophische Betrachtung miteinbezogen wird. Vgl. hierzu auch: R. Elberfeld, „Übersetzung der Kultur am Beispiel der Übersetzung buddhistischer Texte vom Sanskrit ins Chinesische“, in: R. Elberfeld / J. Kreuzer / J. Minford / G. Wohlfart (Hg.), *Translation und Interpretation*, München 1999.

der europäischen Philosophiegeschichte. Wenn Platon im *Phaidros* bedenkenswerte Argumente gegen jede Verschriftlichung der Philosophie findet, so ist zumindest zuzugeben, daß die Philosophie nicht notwendig an das Medium der Schrift gebunden ist. Es führt einen wesentlichen Schritt über die bisherige Konzeption der komparativen Philosophie hinaus, wenn auch orale Traditionen mit in die philosophische Auseinandersetzung einbezogen werden.⁴⁰ Auch in Europa ist es keineswegs einheitlich, in welcher Form sich Philosophieren vollzieht, so daß zum einen die Formen des philosophischen Gesprächs und zum anderen die Formen philosophischer Texte in der Bedeutung für die Philosophie selbst eingehend im Rahmen komparativer Philosophie untersucht werden müssen.⁴¹

2.3. Zwischen den Wirkungsgeschichten

Komparative Philosophie arbeitet – allgemein und neutral formuliert – daran, Bezüge zwischen philosophischen Entwürfen herzustellen, die aus *unterschiedlichen Wirkungsgeschichten* stammen. Damit bezieht sie sich auf einen Sachbereich, der durch keine der traditionellen Disziplinen der Philosophie thematisiert wird, da die westliche Philosophie selbst eine individuell strukturierte Wirkungsgeschichte darstellt. Das Phänomen, daß Texte einer wirkungsgeschichtlichen Tradition in einer anderen rezipiert werden, hat es in der Geschichte zwar immer wieder gegeben, so daß die philosophische Wirkungsgeschichte in keiner Kultur als monolithischer Block gedacht werden darf.⁴² Vor dem 20. Jahrhundert ereignete sich dieses Phänomen jedoch noch nicht im Rahmen *globaler* Auseinandersetzung. In einer komparativen Philosophie gilt es zunächst zu untersuchen, wie es um die hermeneutischen Bedingungen der Möglichkeit einer Begegnung

40 Dieses Diskussionsfeld entwickelt sich gegenwärtig vor allem im Rahmen interkulturell orientierter Philosophie. Vgl. hierzu: H. Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1991; ders., *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte*, Amsterdam 1994; P. H. Coetzee, A. P. J. Roux (Hg.), *The African Philosophy Reader*, London / New York 1998.

41 Im 4. Band der *Encyclopédie Philosophique Universelle* ist der dritte Teil in zwei Kapiteln dem Thema *Les Formes de la Philosophie* gewidmet. Unter den Sektionsthemen *Les genres et les commentaires* und *Les textes et les contextes* werden die Fragen nach den Ausdrucksformen der Philosophie im interkulturellen Kontext behandelt.

42 Wiederum vorbildlich im 4. Band der *Encyclopédie Philosophique Universelle* finden wir unter dem Sektionstitel *Les voies du comparatisme* zum einen den Leitartikel *La philosophie comparée* und daran anschließend die verschiedenen Rezeptionsgänge des Denkens (insgesamt 12) in interkultureller Perspektive und in ihrer philosophischen Bedeutung behandelt.

und Befruchtung von philosophischen Entwürfen steht, die unterschiedlichen Wirkungsgeschichten entstammen. Hiermit ist eine systematische Perspektive komparativer Philosophie benannt, die vor allem umzugehen hat mit der Vielfalt der Philosophien, ohne diese einfach in einer Totalperspektive aufgehen zu lassen.

Noch immer scheint es heute für viele westliche Philosophen so zu sein, daß nur *wir* die nicht-westlichen Philosophien interpretieren. Diese einseitige Perspektive ist aber mindestens seit über hundert Jahren bereits durchbrochen durch die vielfältigen Interpretationen zur westlichen bzw. europäischen Philosophie, die vor allem in Indien, China und Japan geleistet wurden.⁴³ Vielfach fielen die philosophischen Analysen sehr kritisch aus, was in Europa zumeist noch gar nicht wahrgenommen wird.⁴⁴ Somit ist das europäische Denken selbst zum Gegenstand der Analyse und Bewertung geworden. Die hermeneutische Situation komparativer Philosophie ist somit nirgends die gleiche, sondern immer auch geprägt durch die eigene Sprache, Wirkungsgeschichte und Lebenswelt, durch die das jeweilige Denken in seinen grundsätzlichen Motivationen ausgerichtet wird. Es ergibt sich somit eine „polylogische“ Situation der gegenseitigen Auslegung in interkultureller Ausrichtung, in der keine einzelne Position von vornherein ein irgendwie „angeborenes“ Wahrheitsprivileg besitzt.⁴⁵ In der komparativen Philosophie ist es selbstverständlich, daß japanische Denker afrikanische Philosophie, chinesische europäische, europäische indische, indische japanische usw. auslegen und untereinander vergleichen.⁴⁶ Die Situation

43 Heute treten auch immer mehr südamerikanische, afrikanische und Philosophen aus anderen Kulturen und Ländern der Welt in dieses Interpretationsgeschehen ein.

44 Das immer noch virulente Paradebeispiel für eine solche Auslegungstradition findet sich in der Philosophie der „Kyōto-Schule“, deren Denker auf sehr unterschiedliche Weise einen Blick auf Europa geworfen haben. Vgl. R. Ōhashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg / München 1990; R. Elberfeld, *Kitarō Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam 1999.

45 Dies zu realisieren ist das erklärte Ziel der Zeitschrift *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, deren erste Nummer 1998 in Wien erschienen ist. Vgl. dort v.a. die Aufsätze von F. Wimmer, „Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie“ und von R. A. Mall, „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie“.

46 R. A. Mall spricht in bezug auf das Gespräch zwischen den verschiedenen Denktraditionen von einer „vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik. Erstens geht es um ein Selbstverständnis Europas durch Europa. Trotz aller inneren Unstimmigkeiten hat sich Europa, zum größten Teil unter dem Einfluß außerphilosophischer Faktoren, als etwas Einheitliches präsentiert. Zweitens gibt es das europäische Verstehen der nicht-europäischen Kulturen, Religionen und Philosophien. Die institutionalisierten Fächer der Orientalistik und Ethnologie belegen dies. Drittens sind da die nicht-europäischen

wird inzwischen dadurch noch komplizierter, da sich z.B. Japaner natürlich heute nicht nur auf „das Japanische“ festlegen lassen, sondern die Situation auftreten kann, daß ein Japaner – aus traditioneller Perspektive – eine „europäischere“ Position als ein Deutscher und ein Deutscher dagegen eine „japanischere“ als ein Japaner vertreten kann. So wird man Zeuge einer Auseinandersetzung, die jede Substanzialisierung geographischer und nationaler Kriterien als unzulässige Verallgemeinerung entlarvt. Geographische und nationale Kriterien sind heute mehr denn je mit Vorsicht zu behandeln, gleichwohl sie in der Auseinandersetzung immer noch eine Rolle spielen können.

Obwohl die verschiedenen philosophischen Traditionen der Welt inzwischen hochgradig durchdrungen sind von den unterschiedlichen Einflüssen anderer Denktraditionen, bleibt doch ein retardierendes Moment in der Pluralisierung der einzelnen Traditionen die Sprache, in der philosophiert wird. Einzelne Wirkungsgeschichten sind bisher vor allem durch bestimmte terminologische Verwandtschaften und durch kulturell stark aufgeladene „Grundworte“ miteinander verbunden, die das Denken in bestimmte und vorgeprägte Bahnen leitet.⁴⁷ Diese Grundworte sind wiederum von Erfahrungen geprägt, die sich nicht einfach auf die Sprachlichkeit reduzieren lassen. Um diese Vorstrukturen in den Blick nehmen zu können, bedarf es der Untersuchung präreflexiver Erfahrungsstrukturen, durch die vermutlich jede einzelne philosophische Wirkungsgeschichte geprägt ist. Hier ist zum einen zu erinnern an die Analyse der Lebenswelt bei Husserl und zum anderen an die Grundstimmungen bei Heidegger. Beide Analysen versuchen in einen vorreflexiven Bereich einzudringen, der bei Husserl noch durchaus rational strukturiert ist und bei Heidegger in einen Bereich ontologischer Fundierung existentieller Strukturen führt. Husserl und Heidegger thematisieren damit Bereiche, die in der nur sprachorientierten Philosophie nicht in den philosophischen Blick treten.⁴⁸ Die Methode, die hier angewendet werden kann, ist die Phänomenologie, die aber im Kontext komparativer Philosophie nicht auf den Rahmen der Husserlschen Phäno-

Kulturkreise, die ihr Selbstverständnis heute auch selbst vortragen und dies nicht den anderen überlassen. Viertens ist da das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen. In dieser Situation stellt sich die Frage: Wer versteht wen, wie und warum am besten? Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist.“, in: *Polylog* 1 (1998), 55.

47 Dieses von Heidegger entlehnte Wort meint z.B. Begriffe wie „logos“, „Vernunft“, „dao“, „brahman“, „mono no aware“ usw.

48 Vgl. hierzu: K. Held, „Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen“, in: H. H. Gander (Hg.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt a. M. 1993, 87–103.

menologie verengt werden darf, sondern gerade in der Vielfalt ihrer methodischen Entfaltung für die Erschließung verschiedener Phänomene im interkulturellen Kontext herangezogen werden sollte.⁴⁹

Die hermeneutische Situation komparativer Philosophie läßt sich somit vorläufig durch drei Schwerpunkte charakterisieren: 1. Die Geschichtlichkeit der Philosophie, die sich heute, ohne teleologische Vorherbestimmung, im interkulturellen Kontext entfaltet; 2. Das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Sprachfamilien mit ihren jeweils spezifischen Weltansichten, die dem Denken bestimmte Wege nahelegen; 3. Das globale Aufeinandertreffen verschiedener wirkungsgeschichtlicher Zusammenhänge, die unterschiedlichen Lebenswelten entstammen und von unterschiedlichen Grundstimmungen geprägt sind.

3. Begriffe des Vergleichs in der europäischen Philosophie

Sucht man das Stichwort „Vergleich“ in verschiedenen philosophischen Lexika, so stellt man erstaunt fest, daß dieser Begriff zumeist nicht verzeichnet ist. Sollte demnach das Vergleichen philosophisch unbedeutend sein? Oder könnte man demgegenüber erwägen, daß Vergleichen ein philosophischer Grundakt ist, der jeder inhaltlichen philosophischen Erkenntnis vorausgeht und in seiner philosophischen Relevanz unbeachtet bleibt? Zu vermuten wäre, daß der Vergleich abhängig vom ontologischen Grundmodell der Wirklichkeitserschließung eine philosophische Relevanz erhält oder nicht. In bezug auf die europäische Philosophie möchte ich folgende Forschungshypothese aufstellen, ohne sie an dieser Stelle voll entfalten zu können: In Europa gewann der Begriff des Vergleichs erst dann eine wirklich grundlegende Bedeutung, als die Kategorie der Substanz, die bei Ari-

49 Es ist nicht zu bestreiten, daß die Phänomenologie zum einen inzwischen in verschiedenen Kulturkreisen heimisch geworden ist (vor allem z.B. in Japan) und zum anderen ihre Fruchtbarkeit für die komparative Philosophie bereits unter Beweis gestellt hat. Als Beispiele seien genannt: A.-T. Tymieniecka (Hg.), *Phenomenology of Life in a Dialogue between chinese and occidental philosophy*, Dordrecht 1984; I. Yamaguchi, *Ki als leibhafte Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München 1997; K. Tsujimura, R. Ohashi, H. Rombach, *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*, Basel / Freiburg / Wien 1981; R. Ohashi, *Kire. Das „Schöne“ in Japan. Philosophisch-ästhetische Reflexionen zu Geschichte und Moderne*, übers. aus dem Japanischen v. R. Elberfeld, Köln 1994. Das Buch von Yamaguchi versucht die Leiblichkeit, in der auch die Sprachlichkeit fundiert ist, in interkultureller Perspektive zu untersuchen. Die beiden letztgenannten Publikationen versuchen eine Analyse vorreflexiver Strukturen vor allem anhand des Bildmediums.

stoteles an erster Stelle stand, von der Kategorie der Relation als der zentralen Kategorie für die Erschließung der Wirklichkeit abgelöst wurde.⁵⁰

Diese These wird vor allem von Cusanus bestätigt, der dem Vergleich eine zentrale Bedeutung zumißt. Sätze wie: „Alles Forschen geschieht also durch Vergleichen. Es bedient sich des Mittels der Verhältnisbeziehung“ und „Alles Forschen besteht also in einer leichten oder schwierigen vergleichenden Verhältnisbeziehung“⁵¹ weisen den Vergleich als die zentrale Forschungsmethode aus. Wenn nach Cusanus Forschung in der vergleichenden Verhältnisbestimmung besteht, so ist dies ein einschneidender Bruch mit der Tradition. Forschen besteht im Anschluß an Aristoteles im Fragen nach dem substanzialen Wesen (ousia), das aber gerade nicht in einem Verhältnis zu etwas anderem steht, sondern die Eigenständigkeit eines jeden einzelnen Etwas gewährleistet. „Denn von den ersten Substanzen ist es wahr, daß sie nicht relativ sind.“⁵² Relativ (pros ti) kann nur Akzidentelles sein, das in der vergleichenden Verhältnisbestimmung sein Profil gewinnt.⁵³ Cusanus bezieht sich aber, wenn er von Forschung spricht, nicht nur auf den Bereich der Akzidenzen, vielmehr deutet sich hier ein Umbruch im Begriff des substanzialen Wesens an, der die Kategorientafel des Aristoteles gleichsam auf den Kopf stellt.⁵⁴

„Nur das einzelne nämlich ist aktuell wirklich. In ihm ist das Allgemeine in zusammengezogener Weise es selbst.“⁵⁵ Cusanus stimmt in dieser Äußerung mit den Peripatetikern darin überein, daß das Allgemeine außerhalb der Dinge keine Wirklichkeit besitze. Zu dieser Einsicht gelangt er aber gerade nicht dadurch, daß er das Allgemeine in den Einzelnen als Substanz annimmt, sondern dadurch, daß er sagt, in den Einzelnen ziehe sich das Allgemeine selbst zusammen. Was bedeutet hier aber „zusammenziehen“? Um dies für den Zusammenhang des Einzelnen und des Allgemeinen zu verstehen, muß der ontologische Zusammenhang von Individuum und

50 Zum Gesamtzusammenhang dieses Übergangs vgl. H. Rombach, *Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg / München 2. Aufl. 1981; E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt 1980.

51 Cusanus, *De docta ignorantia*, Buch I, Kapitel 1.: „Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens.“ und „Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit“.

52 Aristoteles, *Kategorien* 8a.

53 Ebd., 6b.

54 Nach Aristoteles steht die Relation ganz am Ende der Kategorientafel, weil ihr, aus den genannten Gründen, am wenigsten Sein zukommt.

55 Cusanus, *De docta ignorantia*, Buch II, Kapitel 6: „Solum enim singulare actu est, in quo universalis sunt contracte ipsum.“

Welt beachtet werden. „Wirklich jedoch sind allein die Individuen, in denen sich [jeweils] das Universum zusammenzieht.“⁵⁶ Wenn jedes Individuum die Welt in je eigener Weise zusammenzieht, so geschieht dies durch eine universale Relationalität, in der sich das Einzelne aus den Gesamtbezügen der Welt jeweils individuell bestimmt. Durch diesen universalen Bezug zieht es in individueller Weise die ganze Welt zusammen. Jedes Individuum ist somit identisch mit dem Ganzen, durch seine universale Bezogenheit, ohne die es wiederum nicht individuell wäre. Unsere Welt ist also dadurch gekennzeichnet, daß immer nur Individuelles gegeben ist und nie das Ganze. Das Ganze kann sich immer nur individuell geben als die jeweilige Zusammenziehung und Verhältnisbeziehung der ganzen Welt. Arten und Gattungen und das jeweils Allgemeine können aus den universalen Verhältnisbeziehungen der Welt erkannt werden. Forschen bedeutet also nicht mehr Fragen nach der Einzelsubstanz, sondern ist ein Offenlegen der universalen Beziehungsverhältnisse, die immer nur individuell und im *vergleichenden* Vorgehen gegeben sind. Durch Vergleichen lassen sich Arten von Verhältnisbeziehungen zum Ganzen finden, die sich aber immer schon als wirkliche vollziehen und durch unser Erkennen gleichnishaft nachvollzogen werden können. Die vergleichende Verhältnisbestimmung rückt somit ins Zentrum einer jeden Forschung und damit der intellektuellen Erkenntnisleistung überhaupt.

Auch bei Kant findet sich eine Stelle, wo er dem „Vergleich“ eine zentrale Rolle für die Bildung von Begriffen zuweist. Auch wenn der Begriff des Vergleichs nicht zu den grundlegenden Begriffen der Kantischen Philosophie zählt, so weist er hier doch hin auf eine grundlegende Operation unseres Erkenntnisvermögens, ohne die Erkenntnis nicht möglich wäre: „Die logischen Verstandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind: 1. die Komparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins; 2. die Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewußtsein begriffen sein können; und endlich 3. die Abstraktion oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden. Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muß man also komparieren, reflektieren und abstrahieren können; denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zur Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt.“⁵⁷ Die Begriffsbildung geht aus von Vorstellungen, die aus sinnlich Gegebenem resultieren,

56 Ebd.: „Individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa.“

57 Kant, *Logik* (Anm. 10), 524.

und setzt diese vergleichend zueinander in Beziehung, um die Unterschiede der einzelnen Gegebenheiten zu eruieren. Im nächsten Schritt wird durch Reflexion das Gemeinsame der Unterschiedenen abgehoben. Im letzten Schritt erfolgt dann die Absonderung aller inhaltlichen Zufälligkeiten, so daß ein rein formaler Begriff durch Abstraktion gebildet werden kann. Die Begriffsbildung führt ausgehend von der vergleichenden Verhältnisbestimmung der einzelnen untereinander zu einem formal-begrifflichen System der Vorstellungen. Die drei Stufen bewegen sich somit immer von einer gegebenen Vielheit zu einer formalen Einheit als dem jeweiligen Begriff.

Cusanus expliziert den Begriff des Vergleichs auf der Ebene der ontologischen Verfaßtheit des Individuums. Kant weist auf die zentrale Bedeutung des Vergleichs für die Begriffsbildung hin. Beide thematisieren somit den Vergleich auf unterschiedlichen Ebenen, die jeweils unterschiedliche Strukturen implizieren.

Eine grundsätzliche Kritik am Vergleich, der in äußerlicher Weise durchgeführt wird und so eine Einheit hervorbringt, findet sich bei Hegel, der dies als „äußerliche Reflexion“ zurückweist, die mit den Dingen selbst nichts zu tun habe. Denn die Einheit, die durch diesen Vergleich erzeugt werde, hebe sich durch die *äußerliche* Vergleichung von den Dingen ab und ist nicht wirklich aus der logischen Struktur der Dinge selbst entwickelt. „Es ist hierbei noch das sozusagen unglückliche Wort ‚Einheit‘ besonders zu erwähnen; die *Einheit* bezeichnet noch mehr als die *Identität* eine subjektive Reflexion; sie wird vornehmlich als die Beziehung genommen, welche aus der *Vergleichung*, der äußerlichen Reflexion entspringt. Insofern diese in zwei *verschiedenen Gegenständen* dasselbe findet, ist eine Einheit so vorhanden, daß dabei die vollkommene *Gleichgültigkeit* der Gegenstände selbst, die verglichen werden, gegen diese Einheit vorausgesetzt wird, so daß dies Vergleichen und die Einheit die Gegenstände selbst nichts angeht und ein ihnen äußerliches Tun und Bestimmen ist.“⁵⁸

Der entscheidende Kritikpunkt ist, daß beim äußerlichen Vergleichen ein Standpunkt außerhalb der verglichenen Gegenstände angesetzt wird, so daß die Dinge nicht ausgehend von ihren internen Bezügen verstanden werden, sondern nur Teilaspekte der Vergleichenen herausgerissen werden, um auf einer subjektiven Ebene des Vergleichs eine Einheit herzustellen. Diese Einheit selbst ist aber keine *reflexive* Einheit, sondern nur *äußerliche* Einheit, die nichts mit der Individualität der Vergleichenen als einzelnen Momenten *in* der Einheit zu tun hat. Wenn durch den Vergleich eine be-

58 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: Werke (Anm. 11), Bd. 5, 94.

griffliche Einheit hergestellt wird, so hebt sich diese ab von den Vergleichenen und bleibt ihnen äußerlich.⁵⁹

Es läßt sich bei Hegel jedoch noch eine andere Verwendung des Begriffs *Vergleich* finden, wodurch die Vergleichung einen positiven Sinn erhält. Inwieweit die Kritik der äußerlichen Vergleichung auch diese positive Auswirkung des Vergleichs trifft, bleibt bei Hegel unerörtert. Es handelt sich hierbei auch nicht um einen systematisch egebundenen Begriff. „Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in *Vergleichung* [R.E.] mit ihr kennt, dem erst kann sich der Geist und die Bildung eines Volks in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Wert. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen.“⁶⁰

Auch wenn Hegel an verschiedenen Stellen über verschiedene Sprachen berichtet, so hat er die Verschiedenheit der Sprachen selbst nicht in systematischer Perspektive für die Philosophie fruchtbar gemacht. Für seine Philosophie und ihr Verhältnis zur Sprache ist der Bezug von spekulativer Wahrheit und der Möglichkeit einer Versprachlichung derselben von weit höherer Wichtigkeit. Im Sinn des o.a. Hegel-Zitats ist derjenige, der die philosophische Sprengkraft der *Verschiedenheit* der Sprachen systematisch entfaltet hat, Wilhelm von Humboldt. Sein Begriff des Vergleichs soll hier als letzter und entscheidender Anknüpfungspunkt für die Entfaltung einer komparativen Philosophie herangezogen werden.

Noch bevor Humboldt die Verschiedenheit der Sprachen in umfassender Weise philosophisch fruchtbar machte, entwarf er bereits 1795 den *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, die den „moralischen Charakter der verschiedenen Menschengattungen neben einander aufstellen und vergleichend beurtheilen“⁶¹ sollte. Humboldt geht davon aus, daß der Charakter einer einzelnen Nation nicht zu begreifen ist, ohne die „contrastierende Verschiedenheit“⁶² zu den anderen miteinzubeziehen. Er versteht das vergleichende Vorgehen dabei nicht nur als etwas Äußerliches, sondern als wesentlich für die Realisierung des Ideals der Menschheit. Dieses „Ideal der Menschheit aber stellt so viele und mannigfaltige Formen dar, als nur

59 Der systematische Ort der Kritik an der äußerlichen Vergleichung innerhalb der spekulativen Logik ist die Wesenslogik, wo im Kapitel über die Reflexionsbestimmungen Identität, Unterschied und Widerspruch behandelt werden. Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: Werke (Anm. 11), Bd. 6, 49 ff.

60 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: Werke (Anm. 11), Bd. 5, 53.

61 Humboldt, „Plan einer vergleichenden Anthropologie“, in: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt 1960, 337.

62 Ebd., 339.

immer mit einander verträglich sind. Daher kann es nie anders, als in der Totalität der Individuen erscheinen.⁶³ Das Ideal existiert nicht als abstrakt-formaler Begriff, vielmehr zeigt es sich nur in individualisierter Weise. Es ist immer nur wirklich als individuierte, konkrete und geschichtliche Gestalt. Dieses ist aber nach Humboldt kein Nachteil, vielmehr ist die Vielfalt der individuellen Gestalten des Ideals noch zu fördern und zu erweitern, da es nur auf diese Weise realisiert wird und lebendig bleibt. „Nicht genug, dass eine vergleichende Anthropologie die Verschiedenheit menschlicher Charaktere kennen lehrt; sie trägt auch selbst dazu bei, eine grössere hervorzubringen, und die schon wirklich vorhandene zweckmässiger zu leiten.“⁶⁴ Dieses Vorgehen hat zur Folge, daß der Begriff des Menschen und der Menschheit durch die Vergleichung an die Zeit und damit an den geschichtlichen Hervorgang gebunden wird. Der Begriff des Menschen existiert nicht schon vor seiner individuellen und geschichtlichen Realisierung im zeitlosen Raum der Vernunft. Vielmehr ist gerade seine individuell-geschichtliche Realisierung zugleich die Realisierung neuer Möglichkeiten des Menschseins. Die Möglichkeit des Menschen geht seiner Aktualität nicht voraus, vielmehr erzeugt seine Aktualität neue Möglichkeiten.⁶⁵

Da die Vielfalt der individuellen Gestaltung in ihrer geschichtlichen Ausprägung keine Grenze kennt, ist auch die Vergleichung niemals endgültig abschließbar. „Da es [der vergleichenden Anthropologie] vorzüglich darum zu thun ist, zu erforschen, wie die idealische Vollkommenheit, die Einem Individuum unerreichbar ist, sich in mehreren gesellschaftlich ausdrückt, so wird sie hauptsächlich durch diese Absicht bei der Wahl der Charaktere zu ihrem Studium geleitet werden. Sie wird soviel als möglich solche aufsuchen, die entweder den Begriff der Menschheit erweitern, oder sich so gegenseitig gegen einander verhalten, dass sie Züge, die zusammen nicht in gleicher Stärke verträglich seyn würden, einzeln darstellen.“⁶⁶ Der vergleichenden Anthropologie geht es nach Humboldt um die Erweiterung und die Differenzierung des Begriffes der Menschheit im Kontext der individuell-geschichtlichen Kulturgestaltungen der Welt. Der Prozeß der Erweiterung und Differenzierung ist jedoch selbst an die individuell-geschichtli-

63 Ebd., 340.

64 Ebd., 345.

65 Vgl. hierzu T. Borsche, „Die Säkularisierung des tertium comparationis. Eine philosophische Erörterung der Ursprünge des vergleichenden Sprachstudiums bei Leibniz und Humboldt“, in: Tullio de Mauro / Lia Formigari (Hg.), *Leibniz, Humboldt, and the Origin of Comparativism*, Amsterdam / Philadelphia 1990, 114.

66 A.a.O. (Anm. 61), 355.

chen Rahmenbedingungen seines eigenen Hervorgangs gebunden. Je mehr jedoch eine individuelle Gestalt durch den Vergleich einen Bezug zu anderen geschichtlichen Gestaltungen herstellen kann – wodurch sie sich selbst in ihrer individuellen Gestalt vertieft –, um so umfassender erscheint das Ideal in je individueller Form. Humboldt fordert gerade nicht eine umfassende *Synthese* aller Differenzen, sondern eine Vertiefung der Individualität durch das Fruchtbarwerden der Differenzen, die vor allem im Vergleich hervortreten.

In Entsprechung zur vergleichenden Anthropologie entwirft Humboldt die Leitlinie zu einem „vergleichenden Sprachstudium“. Die philosophische Prämisse, die Humboldt diesem zugrundelegt, ist: „Die Sprache ist durchaus kein bloßes Verständigungsmittel, sondern der Abdruck des Geistes und der Weltsicht der Redenden.“⁶⁷ Sprache und Denken stehen demnach in einem engen Verhältnis und bringen sich gegenseitig hervor. Eine grammatisch isolierende Sprache leitet demnach das Denken in andere Bahnen als eine flektierende. Jede einzelne Sprache bringt die Sprachlichkeit des Menschen in individueller Gestalt hervor, so daß nur durch das vergleichende Studium „die Sprachfähigkeit des Menschengeschlechts auszumessen“⁶⁸ ist. Ähnlich wie beim Begriff der Menschengattung ist die Sprachlichkeit des Menschen immer nur als individuelle Sprache mit einer bestimmten Grammatik gegeben und aktuell. Sprachlichkeit als solche spiegelt sich in der individuellen Gestalt *einer* Sprache. Dabei ist die einzelne Sprache selbst wiederum nur im aktiven Vollzug, d. h. im Sprechen und Schreiben, wirklich und real. Denn die Sprache „ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia)“.⁶⁹ Der Begriff der Sprachlichkeit ist somit nur individuell-geschichtlich real und erweitert sich im Vollzug der Sprache in geschichtlicher Weise. „[...] und da der in der Welt sich offenbarende Geist durch keine gegebene Menge von Ansichten erschöpfend erkannt werden kann, sondern jede neue immer etwas Neues entdeckt, so wäre es vielmehr gut die verschiedenen Sprachen so sehr zu vervielfältigen, als es immer die Zahl der den Erdboden bewohnenden Menschen erlaubt.“⁷⁰ Für Humboldt ist die Vielfalt kein Makel, sondern Zeichen für die höhere, differenziertere und lebendigere Einheit, denn die Einheit lebt nur

67 Humboldt, „Über den Dualis“, in: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt 1960, 135.

68 Humboldt, „Thesen zur Grundlegung einer Allgemeinen Sprachwissenschaft“, in: *Schriften zur Sprache*, ed. M. Böhler, Stuttgart 1985, 14.

69 Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk“, ebd., 36.

70 Humboldt, „Über die Natur der Sprache im allgemeinen“, ebd., 8.

als Vielfalt. Diese Vielfalt kann durch den „fruchtbaren Vergleich“ erhöht und lebendiger werden.

Im Begriff des Vergleichs bei Humboldt lassen sich zum einen wesentliche Züge des Vergleichsbegriffs bei Cusanus (Individualität) und Kant (Vergleich als Grundlage der Begriffsbildung) wiederfinden und zum anderen kann darin ein Ansatz gesehen werden, um die Kritik Hegels am äußerlichen Vergleich positiv aufzunehmen. Das wesentlich neue in Humboldts Vergleichsbegriff ist die Dimension der Geschichte, die den Vorgang des Vergleichs an die Entfaltung neuer geschichtlicher Möglichkeiten bindet. Das *tertium comparationis* ist nicht mehr eine überzeitliche, dem Denken absolut vorausliegende Potenz (Gott, transzendente Bedingungen, absolute Idee), sondern die individuellen Gestalten der Geschichte selbst, die in ihrem Hervorgang das Ideal selbst mit- und umgestalten. Vergleichen bedeutet somit, geschichtlich aktiv zu sein und neue Möglichkeiten des Wirklichseins zu entdecken. Die radikal gedachte Individualität bei Cusanus als Identität des Einzelnen mit dem Universum wird bei Humboldt befreit zur *geschichtlichen* Individualität. Die Abstraktion bei Kant, die aus Komparation und Reflexion hervorgeht, wird zurückgebunden an die aktuelle *Individualität*. Der Vorwurf der Äußerlichkeit der Vergleichung von Hegel wird dadurch entkräftet, daß die einzelnen Begriffe und Phänomene in der Vergleichung *innerlich*, jeweils an ein heuristisches Ideal gebunden, hervorgehen, ohne jedoch eine strenge Teleologie in sich zu tragen, so daß auch kreativ Neues hervortreten kann. Vergleichen wird somit zu einer genuin *philosophischen* Tätigkeit. Sie ist bei Humboldt *geschichtsbildende* Tätigkeit im Umgang mit Differenz und Identität in der Wirklichkeit.

Humboldt weist den Weg des Vergleichens ansatzweise für die Anthropologie und in vertiefter Weise für die Sprachphilosophie. Dieser Weg scheint mir auch gangbar zu sein für die Philosophie und das Philosophieren. Wie bereits für den Begriff der Philosophie angedeutet wurde, ist dieser auch in Europa weit davon entfernt, einheitlich zu sein. In Anlehnung an Humboldt könnte nun gesagt werden, daß es nicht *den* Begriff der Philosophie gibt, sondern Philosophie immer nur individuell und geschichtlich real ist. Aus diesen individuellen Gestaltungen läßt sich ein heuristischer Bedeutungsrahmen ableiten, der aber selbst geschichtlich und kreativ erweiterbar ist durch den Umgang mit den bisherigen Entwürfen der Philosophie. Im gegenwärtigen Wirklichkeitsrahmen steht das Philosophieren im globalen Kontext, in dem der Vergleich weit größere Bedeutung gewinnt als noch in früheren Zeiten der Philosophiegeschichte. Ähnlich wie Humboldt die Vielfalt der Sprachen in ihrer Bedeutung für die Philosophie entdeckte, ist es heute die Vielfalt der Philosophien selbst, die – rückgebunden

an ihre jeweilige Sprache – durch den Vergleich neue Räume des Denkens zu eröffnen vermag. Dies geschieht aber heute nicht mehr nur von *einer* philosophischen Tradition aus, sondern die verschiedenen Traditionen eröffnen jeweils für sich Neues, so daß z.B. die Philosophie Hegels neue Möglichkeiten bei japanischen Denkern eröffnet und umgekehrt die Philosophie Dogens europäische Denker herausfordert, die eigenen Grundlagen kritisch-kreativ zu bedenken. Was hier immer wieder neu in Frage steht, ist die Reichweite des Denkens, der Sprache und des Mensch- und Naturseins. Der Vergleich arbeitet somit an den Grenzen der jeweiligen Ansätze, was jeweils auch den eigenen Ansatz fruchtbar und kritisch aufs Spiel setzt.

4. *Komparative Philosophie als „techne maieutike“ im globalen Kontext des Denkens*

Auch wenn die Philosophen in allen Kulturen und Zeiten ihr eigenes Denken mit anderem verglichen haben, so ist es wohl erst die geschichtliche Epoche, die mit der europäischen Expansion beginnt, in der der Vergleich eine rasant wachsende Bedeutung erhält. Nicht nur läßt sich in jeder Kultur, in die die Europäer eindringen, beobachten, daß gleichzeitig ein Prozeß der Vergleichung begann, durch den sich das Bewußtsein in den einzelnen Kulturen wesentlich veränderte; umgekehrt hielt vielmehr auch in Europa die vergleichende Perspektive in fast allen Wissenschaften immer größeren Einzug, so daß das europäische Selbstverständnis wesentlich durch diese Vergleiche umgeprägt wurde. Zunächst diente der Vergleich in Europa dazu, sich selbst an die Spitze der Weltgeschichte zu setzen. Im 19. und 20. Jahrhundert jedoch erhielt er immer mehr die neue Funktion, sich kreativ in bezug auf das eigene Selbstverständnis mit anderen Kulturen auseinanderzusetzen, um so das *kritische* Potential der Vielfalt zu nutzen. Zwei Begriffe, die diesen Paradigmenwechsel auf einer anderen Ebene thematisieren, sind Moderne und Postmoderne. Der Streit um diese beiden Begriffe ist wesentlich einer um die Bedeutung von Einheit und Vielheit in der gegenwärtigen Welt. Der Begriff einer „komparativen Philosophie“, der hier in Anlehnung an Humboldt vorgeschlagen wird, sieht sich eher auf der Seite der Postmoderne, wobei allerdings die europäische Verengung dieses Begriffs vermieden werden soll.⁷¹ Viele postmoderne Denker sehen die Vielheit als etwas durchaus Positives, das wieder verloren

71 In den entscheidenden Beiträgen zu diesem Begriff spielten die außereuropäischen Kulturen eigentlich keine Rolle.

ginge, wenn es auf eine letzte Einheit reduziert würde. Dies gilt auch für eine „komparative Philosophie“, die wesentlich gegenwartsbezogen und geschichtsbildend ausgerichtet und für die Vielheit kein negativ besetzter Begriff ist, der im Hinblick auf eine Einheitsperspektive zu überwinden ist, sondern diese versucht fruchtbar zu machen für die lebendige Gestaltung menschlicher Welterfahrung. Somit ist sie keine Einheitsperspektive, sondern zeitigt in verschiedenen Denktraditionen unterschiedliche geschichtliche Gestaltungsmöglichkeiten.

Um dies erreichen zu können, ist allerdings eine weitreichende fächerübergreifende Zusammenarbeit notwendig. Ohne fundiert aufgearbeitetes historisches und philologisches Material bleibt der Vergleich an der Oberfläche der philosophischen Ansätze, die er behandelt. Diese Anbindung an die einzelnen kulturwissenschaftlichen Fächer wie z.B. Indologie, Sinologie, Japanologie usw. bereitet immer noch Schwierigkeiten, da es in der philosophischen Auseinandersetzung nicht in erster Linie um philologische und historische Aufarbeitung gehen sollte, wie sie in den einzelnen Philologien gefordert ist. Es ist daher in der Zusammenarbeit notwendig, die jeweiligen Erkenntnisinteressen klarzustellen, um sowohl die historisch-philologische Arbeit als auch das gegenwartsbezogene philosophische Weiterdenken füreinander fruchtbar zu machen.

Der bekannte Indologe Stanislaw Schayer hatte diese Möglichkeit deutlich vor Augen, als er im 15. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, das unter dem Thema *Europa und Indien* stand, folgendes über den Wert der indischen Philosophie für die europäische Gegenwart schrieb: Den „Hauptwert [der indischen Philosophie] für unsere Gegenwart erblicke ich darin, daß das Studium der indischen Gedanken zu einer ‚technē maieutikē‘ werden kann, daß es uns zwingt, die überkommenen Anschauungen einer allseitigen Revision zu unterziehen, die Einseitigkeiten der abendländischen Tradition auf dem Gebiet des Erkennens aufzudecken, und endlich: daß es uns vor neue Probleme stellt und das geistige Leben des Abendlandes um neue Möglichkeiten bereichert.“⁷² Wichtig ist hier, daß ein Indologe, dessen Aufgabe traditionellerweise in der philologischen Aufarbeitung von Texten besteht, die *reative* und *gegenwartsbezogene* Ausrichtung seiner Arbeit hervorhebt. Dies ist unter Philologen heute immer noch nicht selbstverständlich, so daß die verschiedenen Ansprüche von Philosophen und Philologen das interdisziplinäre Gespräch oft zum Scheitern bringen. So ist es einerseits wichtig, daß die Philosophen die

72 Stanislaw Schayer, „Indische Philosophie als Problem der Gegenwart“, in: *15. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1928, 60.

philologischen Grundlagen beachten, andererseits ist es aber auch unumgänglich, daß die Philologen – insbesondere bei philosophischen Texten – gegenwartsbezogene Aspekte miteinbeziehen und nicht nur in historistischen Detailerörterungen steckenbleiben.

Die philosophischen Möglichkeiten eines erweiterten Blicks deutete auch Max Scheler in seinem Aufsatz *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* von 1927 an. Auch wenn seine Rede vom „Ausgleich“ zu stark an eine Einheitskultur denken läßt, so bringt sein Gedanke doch etwas anderes zum Ausdruck. Es geht ihm nicht um eine Supersynthese der Kulturen, sondern vielmehr um die kreative Auseinandersetzung mit anderen Traditionen des Denkens, so daß etwas Neues zum lebendigen Moment in der je eigenen Kultur werden kann: „Ein weiterer Ausgleich größten Maßstabes, der die Formung des Menschen betrifft, ist der auch längst eingeleitete Ausgleich zwischen *Europa* und den drei großen *asiatischen* Zentren, Indien, China und Japan, vermittelt durch die Welt des Islam – ein Ausgleich, der in Zukunft noch erheblich fortschreiten wird. Auch hier hat Europa längst aufgehört, der nur Gebende zu sein. [...] Eine wahrhaft kosmopolitische Weltphilosophie ist im Werden – mindestens ist die Grundlage für die Bewegung im Werden, die auch uns lange völlig fremden obersten Daseins- und Lebensaxiome der indischen Philosophie, der buddhistischen Religionsformen, der chinesischen und japanischen Weisheitstümer nicht nur historisch registriert, sondern gleichzeitig *sachlich prüft und* sie zu einem *lebendigen Element* im eigenen Denken gestaltet.“⁷³ Wenn Scheler hier von einer „kosmopolitischen Weltphilosophie“ spricht, so ist damit keineswegs eine bloße Einheitsphilosophie gemeint, sondern ein Philosophieren, das die durch Globalisierung entstandene Verknüpfung der Kulturen zur kreativen Entfaltung des eigenen Denkens nutzt. Scheler knüpft mit diesen Äußerungen – wenn auch nicht explizit – direkt an Leibniz an, der bereits über zweihundert Jahre zuvor in den direkten Dialog mit der chinesischen Philosophie eingetreten war.

Es ist eigentlich verblüffend, daß seit Leibniz die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Auseinandersetzung von Philosophen mit verschiedenen kulturellen Denkwürfen immer wieder betont worden ist, in Deutschland aber bisher keine entsprechende Umsetzung erfolgt ist.⁷⁴ „Das ge-

73 M. Scheler, „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, *Späte Schriften*, ed. M. S. Frings, Bonn 1976, 160.

74 Ein neuerer Versuch, das Gespräch zwischen östlichen und westlichen Denkern in Gang zu bringen, zeigt besonders deutlich, wie einseitig das Gespräch zwischen japanischen und deutschen Philosophen sein kann. Vgl. Dieter Henrich (Hg.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart 1985. In der Dokumentation der

schichtliche Bewußtsein, das unsere geistige Kultur prägt, ist trotz aller Beteuerungen, daß die Gegenwart ein Denken in globalen Zusammenhängen verlange, nahezu uneingeschränkt eurozentristisch geblieben. In der Philosophie mehr noch als in anderen Disziplinen, weil Philosophie und Wissenschaft, anders als etwa Kunst und Religion, noch immer häufig für etwas typisch Westliches gehalten werden.“⁷⁵ Diese Einsicht eines analytischen Philosophen ist wohl auf seine *intensive* Beschäftigung mit indischen Denkern zurückzuführen. Die Beschäftigung mit Philosophien aus anderen Kulturen bleibt heute immer noch zumeist dem persönlichen Interesse und Engagement überlassen. Ein wesentlicher Grund, warum die Selbstbezogenheit der deutschen Philosophie oft nur schwer zu durchbrechen ist, ist die Fixierung der deutschen Philosophenausbildung auf europäische Sprachen (Griechisch, Latein, Französisch, Englisch und Deutsch). Ohne die Wichtigkeit dieser Sprachen und deren Kenntnis für das Philosophieren bestreiten zu wollen, kann aber gerade mit Humboldt, dem großen Vertreter humanistischer Bildung, darauf verwiesen werden, daß jede Sprache eine Weltansicht in sich trägt und die Grenzen meiner Sprache wesentlich die Grenzen meiner Wirklichkeit mitbestimmen. In einer Disziplin wie der „komparativen Philosophie“ ergäbe sich die Notwendigkeit, auch außer-europäische Sprachen zu erlernen, so daß der Stoff des Philosophiestudiums sich wesentlich erweitern und modifizieren würde. Diese Erweiterung geschieht jedoch nicht willkürlich oder aus Mangel an Stoff, sondern aus philosophischen Gründen, wie ich sie versucht habe darzulegen. „Komparative Philosophie“ kann heute ein Brückenkopf sein, durch den sich Verbindungen ergeben, die das Philosophieren in seiner kritischen und wirklichkeitserschließenden Funktion im globalen Kontext vorantreibt.

Dr. Rolf Elberfeld, Bergische Universität – GH Wuppertal, FB 2 – Philosophie, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
e-mail: elberfel@uni-wuppertal.de

Vorträge wird sehr deutlich, daß die Japaner immer vergleichend vorgehen, während die deutschen Beiträge nur auf die eigene Denktradition bezogen bleiben.

75 Kuno Lorenz, *Indische Denker*, München 1998, 9.

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Nāgārjuna – ein buddhistischer Vorläufer der Dekonstruktion?

Jens Schlieter, Bonn

Ohne weggegangen zu sein, ist man schon nicht mehr da.
Nikolai Gogol

Der Gehende bleibt nicht stehen, ebensowenig bleibt der Nicht-Gehende stehen.
Nāgārjuna

Im folgenden möchte ich Nāgārjuna, den bekanntesten Denker des indischen Buddhismus, vorstellen, und gleichzeitig die Frage bedenken, warum insbesondere Vertreter eines nach-metaphysischen Denkens oft auf Parallelen zu Nāgārjunas Denken hinweisen. Dies soll anhand der jüngsten Phase der philosophischen Nāgārjuna-Rezeption geschehen, die sein Denken bzw. seine philosophische Vorgehensweise mit der durch Jacques Derrida ausgearbeiteten „Dekonstruktion“ in Zusammenhang gebracht hat. Nach einer allgemeinen Einführung in das Denken Nāgārjunas (II.) sollen einige der hierfür vorgebrachten Argumente diskutiert werden (III.). Welche Ergebnisse oder sogar Auswirkungen könnte wohl eine Anverwandlung seiner Perspektive für den europäischen Diskurs zeigen?

Nāgārjuna (um 150 u. Z.) ist sicherlich der einflußreichste und pointierteste Denker des indischen Buddhismus. Die von ihm ausgeführten Argumentationen, die eine Schule des „Mittleren Weges“ (*Madhyamaka*) begründeten, werden insbesondere im tibetischen und japanischen Buddhismus bis heute studiert und neu kommentiert. Das philosophische Denken Nāgārjunas scheint in gewisser Hinsicht häufiger als dasjenige anderer buddhistischer Denker Vergleiche mit der europäischen Philosophie herauszufordern. Dabei ist – im großen und ganzen – eine bestimmte Tendenz unverkennbar: Zumeist wird Nāgārjuna als legitimer Vorläufer einer gerade aktuellen Grundhaltung oder Strömung der europäischen Philosophie in Anspruch genommen. Seltener hingegen werden zeitgenössische europäische Denker ihrerseits als – im ‚leibhaftigen‘ Sinne des Wortes – ‚Reinkarnationen‘ Nāgārjunas verstanden. Kaum verwunderlich scheint, daß tibetische Buddhisten, wenn sie sich mit der europäischen Philosophie befassen, oft zu diesem Schluß gelangen. Anscheinend stoßen hier zwei der Form nach symmetrische und gerade deshalb dem getroffenen Urteil nach divergierende Lesarten der je anderen Tradition aufeinander.

Richard Wilhelm
KUNG-TSE

Leben und Werk. - *Frommanns Klassiker der Philosophie, Band 25. 1950. VIII, 210 S. und 1 Tafel. Ln.*
DM 73,-/öS 533,-/sFr 67,-. ISBN 3 7728 0297 4. Lfb.

»Kaum ein anderer könnte uns ein solch lebendiges Bild des von Tragik umwitterten großen chinesischen Lehrers geben und uns auf so knappem Raum in seine Weltanschauung einführen. Das Werk und die Lehre des *Confuzius* haben die chinesische Kultur bis in unsere Tage gestaltet.«
Theologie und Glaube

Richard Wilhelm
LAO-TSE UND DER TAOISMUS

Frommanns Klassiker der Philosophie, Band 26. 3., unveränderte Auflage. 1987. 164 S. und 1 Tafel. Ln.
DM 73,-/öS 533,-/sFr 67,-. ISBN 3 7728 0298 2. Lfb.

»Es bedarf keiner Frage nach der Zuständigkeit des Autors, des hervorragenden Kenners dieser östlichen Gedankenwelt ... Selten ist auf so engem Raum ein so umfassender Überblick über eine der wichtigsten Erscheinungen nicht nur der östlichen Philosophie, sondern der Geistesgeschichte der Menschheit überhaupt gegeben worden wie hier.«
Christ und Welt

frommann - holzboog

24.2
999

ABHANDLUNGEN

ACHIM LOHMAR	Moralität und Sittlichkeit bei John Dewey	101
ROLF ELBERFELD	Überlegungen zur Grundlegung „komparativer Philosophie“	125

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

JENS SCHLIETER	Nāgārjuna – ein buddhistischer Vorläufer der Dekonstruktion?	155
MATHIAS OBERT	Fazang – Denker der Einheit aus der Differenz	169
CHRISTIAN STEINECK	Dōgen – die Verweigerung einfacher Wahrheiten	183
HANS-GEORG MÖLLER/ ZHENG JIADONG	Chinesische Philosophie im 20. Jahrhundert	197

BIBLIOGRAPHIE

ROLF ELBERFELD	Forschungsbibliographie zur „komparativen Philosophie“	211
----------------	--	-----

ALLGEMEINE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Redaktion: Dr. Christian Strub, Institut für Philosophie der Universität Hildesheim, Marienburger Platz 22, D-31141 Hildesheim, Telefon: 0 51 21/8 83-4 60, Fax: 0 51 21/8 83-4 61, e-mail: buescher@rz.uni-hildesheim.de

Manuskripte sind in doppelter Ausfertigung an die Redaktion zu richten. Für nicht angeforderte Manuskripte übernehmen Verlag und Redaktion keine Verantwortung. Unverlangt eingesandte Besprechungsstücke können nicht zurückgesandt werden.

Bezugsbedingungen	DM	sFr	öS
Preis pro Jahrgang (3 Hefte) ¹	68,-	62,-	497,-
für Mitglieder der AGPD, einschließlich Mitgliedsbeitrag ¹	79,-	72,-	577,-
für Studierende ^{1 2}	35,-	32,-	256,-
Einzelheft	32,-	29,-	234,-
¹ zuzüglich Versandkosten: Deutschland	10,-		
Ausland	24,-	20,-	171,-

² Von Studierenden, die auch Mitglieder der AGPD sind, wird bei Bezug der Zeitschrift kein Mitgliedsbeitrag erhoben.

Bestellungen zu den Vorzugspreisen sind nur an den Verlag zu richten. Unbefristete Abonnementsbestellungen gelten zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Abbestellungen können nur zum Ende eines Kalenderjahres unter Einhaltung einer Frist von drei Monaten erfolgen. Bitte teilen Sie dem Verlag Änderungen Ihrer Anschrift mit.

Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog · D-70334 Stuttgart-Bad Cannstatt
Postfach 50 04 60, Telefon (07 11) 95 59 69-2, Telefax (07 11) 95 59 69-1

Moralität und Sittlichkeit bei John Dewey

Achim Lohmar, Köln

Obwohl der Titel an Hegels Auseinandersetzung mit Kant erinnert, habe ich nicht die Absicht, Deweys Moralphilosophie hier als eine Stimme im ‚Streit der Systeme‘ zu präsentieren, auch wenn ich mir bewußt bin, daß gerade zwischen Dewey und Hegel einige interessante Affinitäten kaum zu übersehen sind.¹ Denn Dewey wird kaum verständlich, wenn man ihn im Ausgang von der Vorstellung diskutiert, (Moral-)Philosophie müsse ein Ganzes der Erkenntnis unter einem Prinzip sein. So enttäuscht er auch die Erwartung, „Moralität und Sittlichkeit“ könne und müsse der Name eines Kapitels der Moralphilosophie sein, weil sich für ihn dahinter kein Problem im allgemeinen verbirgt, das in einem strengen Sinne abgehandelt werden könnte. Daß er etwa nicht bereit ist, einen *grundsätzlichen* Unterschied zwischen dem, was Moralphilosophen, und dem, was Akteure tun, anzuerkennen, wenn sie ernsthaft überlegen, was wünschenswert oder was richtig ist, läßt erkennen, wie weit er sich von der Annahme löst, das Verhältnis zwischen dem Sittlichen und dem Moralischen werfe im Grunde genommen genau ein wohlbestimmtes Problem auf, das der Moralphilosoph in systematischer Absicht durch begriffliche Unterscheidungen und methodische Selbstvergewisserung dann auch prinzipiell lösen könne, so daß er damit in die Lage versetzt wird, alles das, was sich einer rein prinzipienorientierten Reflexion entzieht, als reale, aber unwesentliche Restproblematik sittlich-moralischer Praxis auf eine Ebene zu verlagern, von der die philosophische Analyse als solche unberührt bleibt. Deweys pragmatistischen Zugang lese ich daher als einen Versuch, moralischen Fragestellungen auf eine Weise nachzugehen, die sich der Alternative entzieht, die von vielen für eine grundlegende Einsicht gehalten wird und vielen als unausweichlich gilt: „[...] either ideal standards antecede customs and confer their moral quality upon them, or that in being subsequent to custom and evolved from them, they are mere accidental by-products“ (HNC 56).²

1 Auf die Möglichkeit, Deweys Pragmatismus etwa als einen naturalisierten Hegelianismus zu lesen, hat schon Richard Rorty in seiner Einführung zum Kolloquium „Transzendente und holistische Methoden in der analytischen Philosophie“ beim Stuttgarter Hegel-Kongreß von 1981 hingewiesen: D. Henrich (Hg.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart 1983, 411.

2 Für die hier häufiger zitierten Texte verwende ich folgende Kürzel: „Ethics“: John Dewey / James Hayden Tufts: *Ethics* [1932], Carbondale / Edwardsville 1989 (= John De-