

Hampathé Bâ, das er seiner Darstellung der Initiationsmythen der Peul vorstellt: die afrikanischen Erzählungen werden in der Regel nur als Rohmaterial weitergegeben, ohne ausdrückliche kausale und zeitliche Zusammenhänge. Jeder Erzähler stellt diese Zusammenhänge mit Blick auf seine Zuhörer eigens her. Wahrheit ist eben nicht: zu sagen, was ist, und nicht zu sagen, was nicht ist, sondern Teilhabe am Leben, die den Zuhörern gleichsam pädagogisch nahegebracht werden muß, und diese Aufgabe fällt der freien Gestaltungskunst des Erzählers zu.

2. Was sich nicht wirklich sagen, sondern nur in der konkreten Erzählsituation den Zuhörern anspielungsweise vermitteln läßt, dies aufschreiben zu wollen, muß als sträfliche Dummheit erscheinen. Die Zurückweisung der Schrift ist somit weder ein Zeichen von primitivem Denken noch ein Ausdruck von Halsstarrigkeit, sondern ergibt sich konsequent aus der Vorstellung vom Leben und vom Wissen.

Mir scheint die Zeichentheorie Ferdinand de Saussures<sup>34</sup> einen Weg zu weisen zum Verständnis der traditionellen afrikanischen Weise zu sprechen: Ein sprachliches Zeichen entsteht für ihn in Zuordnung von einer Vorstellung (»concept«) zu einem Lautbild (»image acoustique«). Das Klangbild »Gott« ruft in uns die Vorstellung von einem höchsten Wesen wach. An die Stelle des Lautbildes tritt ein Bild bzw. ein Mythos (die natürlich durch sprachliche Zeichen im Sinne Saussures vermittelt werden). So spricht – noch einmal – Marcel Griaules Gewährsperson, der weise Ogotemméli, von Gott als dem Wasser. (*Dieu d'eau*, so heißt denn auch der Titel des Buches.) Das ist weder eine Dummheit (Ogotemméli wollte nicht sagen, daß das Wasser Gott sei oder Gott das Wasser) noch ein begriffliches Unvermögen, sondern eine Sprache, in der ein Bild zum *signifiant* wird: das Wasser schenkt Leben und tötet, wo es sich zurückzieht, es durchdringt alles, es ist in allem und doch nicht zu fassen, wir leben aus ihm, und es ist unser Schicksal.

Ist diese Rede nicht viel schöner, tiefer und nachvollziehbarer als die vom »ens a se«, vom »unbewegten Beweger«, von der »causa sui« oder der »omnino realitatis«, mit denen uns die abendländische Metaphysik gelegentlich langweilt?

## Rolf Elberfeld (Berlin/Wuppertal) Wissen und Selbsttransformation im Buddhismus

Geht man der Bedeutung und Auslegung von »Wissen« in verschiedenen Traditionen nach, ist es unumgänglich, die verschiedenen Ausgangspunkte und Motivationen für die Frage nach dem Wissen einzubeziehen. Soll nach den verschiedenen Bedeutungen von Wissen gefragt werden, muß jeweils der Horizont der Erschließung von Wissen mit reflektiert werden. Hier stellen sich Fragen wie: Warum will ich wissen? Welche Erfahrungen bringen den Menschen dazu, wissen zu wollen? Welche Wege sollen durch das Wissen für den Menschen eröffnet werden? Ist das Wissen verbunden mit der Frage nach der Lebensweise? Oder: Ist das Wissen eine für sich bestehende Dimension, in der es nur um das Wissen selbst geht? Diese Fragen müssen sorgfältig bedacht werden, um nicht schon von Anfang an in anderen Traditionen nur nach einem bestimmten Begriff des Wissens zu suchen, der den eigenen Anforderungen und vielleicht sogar Vorurteilen entspricht. Wie aber ist es möglich, die Differenzen zu thematisieren? Von welcher Ebene kann man ausgehen, um unterschiedliche Motivationen zum Wissen zu erörtern?

Im folgenden werde ich versuchen, den Unterschied zwischen der Motivation zum Wissen in bestimmten europäischen Traditionen der Philosophie und bestimmten Traditionen des Buddhismus in Indien, China und Japan auf dem Hintergrund spezifischer Erfahrungen zu differenzieren. Die Ausführungen zielen darauf, einen Sinn für den Unterschied zu wecken. In der Kürze kann es dabei nicht um den »ganzen Buddhismus« gehen, der sich in jeder Hinsicht einer totalisierenden Betrachtung entzieht. Es werden vielmehr einzelne Traditionen und Erzählungen hervorgehoben, die einen ersten Eindruck vermitteln sollen. Dadurch hoffe ich, die Motivation und die spezielle Form des Wissens im Rahmen buddhistischer Weltauslegung in den Blick bringen zu können, um von dort aus auf die Einzelforschungen zurück verweisen zu müssen. Kontrastierend werde ich von dem Motiv der Verwunderung bei Platon und Aristoteles ausgehen, um anschließend eine Erzählung über Buddhas Leben auszulegen und ihre Wirksamkeit für die Frage nach dem Wissen im Buddhismus Ostasiens zu thematisieren.

Platon und Aristoteles haben den Anfang des Philosophierens mit einer bestimmten Grundstimmung verbunden. Diese Stimmung ist zudem Aus-

34 Vgl. F. de Saussure: *Cours de Linguistique générale*, Paris 1915.

gangspunkt für die Form des Wissens in vielen Schulen der europäischen Philosophie.<sup>1</sup>

»Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens, indem sie sich anfangs über das nächstliegende Un-erklärte wunderten, sodann im weiteren Fortgang auch über Größeres Fragen aufwarfen, z.B. über die Mondphasen oder über den Lauf der Sonne und der Gestirne wie über die Entstehung des Weltalls. Wer nun in Zweifel und Verwunderung gerät, der hat das Gefühl, daß er die Sache nicht verstehe. [...] Wenn sie daher philosophierten, um dem Zustande des Nichtverstehens abzuhelpen, so haben sie offenbar nach dem Erkennen des Wissens wegen gestrebt und nicht um eines äußerlichen Nutzens willen.«<sup>2</sup>

Mit der Stimmung der Verwunderung geht einher eine »Unterbrechung« meiner Tätigkeit, in die der Mensch gerade verwickelt ist. Sie entsteht, wenn er langsam oder plötzlich nicht mehr weiß, was vor sich geht. Er kann das, was er wahrnimmt oder denkt, nicht mehr im natürlichen Fluß mitvollziehen. Es tritt eine Distanzierung auf zwischen dem, was gerade passiert, und dem, der daran beteiligt ist. Die Verwunderung erzeugt einen Spalt zwischen dem Menschen und dem Geschehen, so daß der Mensch in die Rolle eines Beobachters gebracht wird und nun *mehr wissen* möchte über das, was *dort* geschieht. Wenn Aristoteles an dieser Stelle von »Nichtwissen« spricht, so scheint dies aber in keiner Weise dramatisch zu sein. Der nüchterne Stil des Aristoteles ist dem gemäß ganz von einem *undramatischen* Erkenntnisdrang geprägt. Es geht nicht um Leben oder Tod, sondern um den ganz *natürlichen* Drang zur Erkenntnis, der von einer verwunderlichen Sache zur anderen fortschreitet. Das Wissen, das sich daraus ergibt, wird nicht gewonnen, um einen äußeren Nutzen zu verfolgen. Es erfreut sich an sich selber und ist sich somit selbst genug.

Hier erhebt sich die Frage, ob es möglich ist, daß philosophisches Begreifen und Wissen aus einer anderen Gestimmtheit anheben kann? Welche andere Stimmung könnte es geben, die ein Denken evoziert, das sich als »philosophisches Wissen« entfalten kann? Gibt es einen »anderen Anfang« der Philosophie?

Im folgenden soll Buddhas Grunderfahrung und die daraus resultierende Grundstimmung als ein möglicher anderer Anfang der Philosophie aufgezeigt werden, wobei es vermutlich auch noch ganz andere Anfänge geben kann. Es soll durchsichtig gemacht werden, wie sich von diesem anderen Anfang aus ein *philosophisches Denken und Wissen* im Buddhismus entwickelt hat.

1 Einige der folgenden Gedanken habe ich in meinem Buch *Phänomenologie des Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, ausführlicher entwickelt.

2 Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. von H. Seidel, 3. verb. Aufl. Hamburg 1989, 982 b–d, S. 13.

Buddhas Weg geht auf eine »Schlüsselerfahrung«<sup>3</sup> zurück. Nach einem sorgenlosen und luxuriösen Leben im Palast seines Vaters machte Gautama sich auf zu vier Ausfahrten in die nähere Umgebung.<sup>4</sup> Auf seinem Weg begegnete er einem *alten, kranken und toten* Menschen und letztlich einem *Asketen*. Derartiges hatte er zuvor niemals zu Gesicht bekommen. Die Schlüsselerfahrung, daß alle Menschen grundsätzlich von Alter, Krankheit und Tod eingeholt werden, d.h. menschliches Leben radikal vergänglich und endlich ist, erschütterte ihn von Grund auf, so daß er den väterlichen Palast verließ, um einen Weg zur Befreiung aus der Situation des grundsätzlichen Leidens der menschlichen Existenz zu suchen. Die Grunderfahrung, die sich durch seine Schlüsselerfahrung realisiert, ist keine »Verwunderung« über einzelne Zusammenhänge der Welt oder gar über das »Sein« der Welt im ganzen, sondern vielmehr ein tiefes *Trauern* über die »Nichtigkeit« und »Vergänglichkeit« aller weltlichen Zusammenhänge, die, selbst dann, wenn sie zunächst als glücklich erscheinen, vergehen müssen. Die Grundstimmung der *leidenden Trauer* über die radikale Endlichkeit aller weltlichen Zusammenhänge führt zu anderen Wegen des Denkens als die *Verwunderung* über das, was *ist*. Der Verwunderte will mehr wissen und zur Schau des Ganzen gelangen. Die leidende Trauer führt dagegen zur Frage nach dem *Warum?* der Vergänglichkeit und nach möglichen Auswegen aus der grundsätzlichen Situation dieser Nichtigkeit.

Die Verwunderung treibt den Menschen in immer schwierigere und umfassendere Fragen wobei letztlich das Seiende als Seiendes thematisch wird. Ähnlich kann dies in der leidenden Trauer im Hinblick auf die Endlichkeit weltlicher Existenzformen geschehen. Die leidende Trauer über die Endlichkeit kann sich so lange ausbreiten, bis *alle* weltlichen Existenzformen in ihrer radikalen Endlichkeit von ihr betroffen sind.

Ähnlich wie die Verwunderung erzeugt auch die Stimmung der leidenden Trauer eine Unterbrechung im natürlichen Fluß des alltäglichen Lebens. Vor allem der Tod eines nahestehenden Menschen bringt eine Distanz zum bisherigen Leben mit sich und läßt dieses als etwas *Vergangenes* erscheinen. Die hier entstehende Distanzierung zeigt jedoch eine andere Qualität als die Distanzierung in der Verwunderung. In der Verwunderung fällt es leicht, die Sache *getrennt von sich selbst* zu betrachten, sie vor sich hinzustellen und zu erforschen. In der Distanzierung, die durch leidende Trauer entsteht, schlägt die Situation unmittelbar auf *mich selber* zurück, da ich im Tod des anderen

3 Zu diesen beiden Begriffen, die neben der Grundstimmung wichtig sind für das Erschließen einer neuen Welt vgl.: B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a.M. 1987, S. 150 ff.

4 Ob es sich bei dieser Begebenheit um eine historische Tatsache handelt oder nicht, ist für den vorliegenden Zusammenhang nicht von Bedeutung. Wichtig ist, daß diese Erzählung in der Tradition des Buddhismus eine zentrale Stellung für die Selbstaulegung einnimmt.

meinen eigenen Tod zu ahnen beginne. Ähnliches kann über die leidende Trauer gesagt werden, die durch Alter und Krankheit entsteht. In jedem Falle bin ich beim Anblick eines Kranken und Toten zutiefst von Anfang an selber betroffen, und zwar in der *Grundstruktur meiner eigenen Existenz*.

Die genannte Grunderfahrung des Buddha und die daraus resultierende Grundstimmung der leidenden Trauer spiegelt sich in radikaler Weise in der ersten edlen Wahrheit: *Alles ist Leiden (duḥkha)*.

*Diese Grunderfahrung und die daraus resultierende Grundstimmung ist Ausgangspunkt jeder weiteren Rede und Reflexion im Buddhismus.* Diese Wahrheit bringt die Einsicht zum Ausdruck, daß jedes an den Lebenskreislauf von Geburt, Alter, Tod und Wiedergeburt gebundene Lebewesen bereits in der ursprünglichen Weise seiner Existenz leidet – auch wenn es dies nicht weiß –, da es im Kreislauf der Wiedergeburten und durch das *Wirken der Zeit* nichts Festes und Letztes gibt, das beständiges und wirkliches Glück verheißwürde. Ausgehend von dieser Grunderfahrung und der ihr entsprechenden Grundstimmung erschließt sich Welt für das buddhistische Philosophieren. Diese *Ergriffenheit* durch das allumfassende Leiden in der Welt führt zu allen weiteren *Begriffen* des Denkens im Rahmen buddhistischer Welterschließung.

Wenn in den edlen Wahrheiten von *Wahrheit* die Rede ist, so bezieht sich dieses Wort nicht auf die Erkenntnisform einer Idee, die Richtigkeit einer Aussage oder die Existenz eines transzendenten Wesens, sondern auf die offenbare Tatsache, daß alles der Zeit unterworfen und damit wesentlich vergänglich ist. Ausgangspunkt für jedes Wissen ist somit die *alltägliche Erfahrung der Vergänglichkeit*, ohne darüber hinaus in irgendeiner Weise eine transzendente Ebene einführen zu müssen. Der Mensch, der mit der unumstößlichen und selbstevidenten Überzeugung von einem festen *Ich* sein Leben gestaltet, wird im Alltag immer wieder mit Endlichkeit und Vergänglichkeit konfrontiert, sei es seine eigene oder die der anderen. Dieser Grundwiderspruch menschlicher Existenz ist Ausgangspunkt für die edle Wahrheit vom Leiden. Auch Dōgen (1200-1253), einer der größten Zen-Meister Japans, sieht hierin den Anfang des buddhistischen Weges:

»Um eine solche Entschlossenheit [*für den Weg Buddhas*] aufzubringen, muß man in der Tiefe des Herzens die Vergänglichkeit der Welt aufsteigen lassen (*omoubeki*)<sup>5</sup>. Dabei handelt es sich nicht um irgendeine zufällige Meditationsmethode. Es geht nicht darum, in unserem Kopfe etwas zu erfinden, was in Wirklichkeit gar nicht existiert. Für die wahre Wirklichkeit sind die Sachverhalte (*dōri*), die uns direkt vor Augen liegen, leitend. Wir brauchen keine Sätze und kein Prinzip aus den heiligen Schriften, die in der Welt als sehr wichtig betrachtet werden, als Beweis dafür abzuwarten. Morgens geboren, abends gestorben, jemanden, den

5 Das chinesische Zeichen bedeutet: denken, nachdenken, überlegen; Gedanke, Sinn; sich sehnen; Sehnsucht, Verlangen, (bud.) das aktive Bewußtsein.

wir gestern sahen, gibt es heute nicht mehr – das sind Tatsachen, die wir mit eigenen Augen sehen und mit eigenen Ohren hören. Das ist es, was wir über andere sehen und hören. Wende es auf dich selbst an und bedenke (*omou*) so die Sachverhalte (*dōri*).«<sup>6</sup>

Die Grunderfahrung des Buddhas und seiner Nachfolger bleibt radikal weltimmanent und bezieht sich weder auf einen Schöpfergott noch auf einen Logos als einem letzten *unveränderlichen* und dem *Leid enthobenen* Zufluchtsort. Nichts »Denkbares« kann sich dem Leid und der Vergänglichkeit entziehen. Hieraus ergeben sich folgende Fragen: Welche Möglichkeiten gibt es, mit dieser Situation umzugehen? Durch welche *denkende* und *praktische* Orientierung kann man dieser Grundsituation begegnen? Was kann der Mensch hier noch tun, um nicht in völligen Fatalismus zu verfallen?

Die Diagnose, daß die Existenz des Menschen in ursprünglicher Weise *leidgebunden* ist, führt notwendig zu der Frage: Wodurch entsteht das Leiden? Was ist der Ursprung des Leidens? Da über diese Fragen Unklarheit besteht, ist ähnlich wie bei Aristoteles die Einsicht in das Nichtwissen (*avidyā*) Ausgangspunkt des weiteren Weges. Ähnlich wie in der griechischen Philosophie entfaltet sich hier die Frage nach einem Ursprung, jedoch im buddhistischen Kontext bezogen auf den Ursprung des Leidens, durch das menschliche Existenz geprägt ist. Die Grundmotivation, *wissen* zu wollen, bezieht sich somit auf die Zusammenhänge, die für die Leidensentstehung relevant sind. *Wissen ist vor allem dann sinnvoll, wenn es uns den Ursprung des Leidens durchsichtig macht und hilft, es zu überwinden.* Formen des Wissens, die uns beispielsweise im Denken eine letzte unumstößliche Wahrheit suggerieren wollen, führen uns nach buddhistischer Auffassung nur weiter in die Leidgebundenheit hinein.

Das Hauptanliegen buddhistischen Wissens ist demnach ein praktisches: Die Loslösung und Befreiung vom Leiden. Aufgrund dieser Ausrichtung werden philosophische Fragen und Reflexionen mit »*metaphysischer* Bedeutung« und ohne Relevanz für die Loslösung vom Leiden als sinnlos zurückgewiesen. Die Ablehnung »*metaphysischer* Fragen« durch Buddha wird in der folgenden berühmten Episode begründet.

Als Mälunkya den Buddha einst fragte, ob die Welt ewig oder nicht ewig, endlich oder unendlich sei, Buddha nach seinem Tode sein wird oder nicht, lehnte Buddha es ab, auf diese Fragen zu antworten. Sein Argument dafür war folgendes: Wenn ein Mensch von einem Giftpfeil getroffen ist, wird man einen Arzt rufen, der dann nicht danach fragt, wer diesen Pfeil geschossen habe, wie groß er sei, aus welcher Richtung er gekommen sei usw., sondern er wird versuchen, den Pfeil zu entfernen, um den Menschen von seinem Leiden zu befreien. »*Metaphysische* Fragen« führen

6 Dōgen: Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddhaweg, Heidelberg 1997, S. 87. Übersetzung leicht verändert.

»nicht hin zum Gleichmut, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Ausrottung (des Daseinsdurstes), zum Frieden, zur rechten Einsicht (*vidyā*), zum Erwachen, zum Nirvana. Daher ist dies von mir nicht mitgeteilt worden.«<sup>7</sup>

Aufgrund dieser Voraussetzung könnte jede weitere Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und europäischer Philosophie beendet werden, indem vom Buddhismus aus gesehen ein Großteil der europäischen Philosophie zu einer bloßen Tätigkeit im Leidenskreislauf erklärt wird und umgekehrt europäische Philosophen den Buddhismus als eine religiöse Befreiungslehre abtun und ihm damit jede *philosophische* Relevanz absprechen.<sup>8</sup>

Die Abwehr von »metaphysischen Fragestellungen« kann jedoch auch anders verstanden werden. Sie hat buddhistische Denker von Anfang an davor bewahrt, sich in Fragen zu verwickeln, die in Europa seit Kants Metaphysikkritik als für die *menschliche* Vernunft unlösbar oder gar sinnlos entlarvt wurden. Im 19. und 20. Jahrhundert vertiefte sich diese Metaphysikkritik, so daß die Grunddisposition buddhistischer Lehren aus heutiger Sicht oft eine Nähe zu »postmetaphysischen« Positionen zeigen. Buddhistisches Philosophieren und Wissen ist durch seine radikal *praktische* und *weltimmanente* Ausrichtung Wege der Reflexion gegangen, die in Europa vergleichsweise unentwickelt blieben.

Nach der ersten edlen Wahrheit, die das Leiden alles Seienden festhält, umfaßt die zweite edle Wahrheit von der Leidensentstehung Lehrsätze, die dem Menschen Einblick geben sollen in die ursprüngliche Existenzweise des Menschen, um durch die Entfaltung dieses *Wissen* eine Loslösung von der leidbedingenden Grundsituation zu erlangen. Mit der denkerischen Durchdringung der Ursachen für die Leidensentstehung im Rahmen der zweiten edlen Wahrheit in den verschiedenen Texten der Tradition, wird der Buddhismus als ein »anderer Anfang« der Philosophie in *philosophischer* Weise entfaltet.

Die zweite edle Wahrheit umfaßt u.a. die Lehre vom »Entstehen in Abhängigkeit« und dem *anātman*, der Lehre vom »Nicht-Ich«. Beide Lehren entstehen erst im Zuge der textlichen Entwicklung des Buddhismus und ge-

7 Cūḷa-Mālunkya-Sutta. Zitiert nach der Übersetzung von K. Mylius: Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus, München 1985, S. 147.

8 Die Zuschreibungen und das Mißverständnis ist beiderseitig, da es, nicht ausgehend von der europäischen Philosophie, Gründe für die Geringschätzung gibt: »Wenn westliche Philosophen nicht denken, daß die Philosophie zur Befreiung aus dem Kreis der Existenzen führen kann, wozu betreiben sie sie dann?« (Eine Frage, die mir Dutzende von tibetischen Kollegen und Studenten gestellt haben.)«. J. L. Garfield: Zeitlichkeit und Andersheit. Dimensionen hermeneutischer Distanz. Schnappschüsse aus dem Reisealbum eines Philosophen, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 5 (2000), S. 42.

hen auf eine spirituelle Praxis zurück, die sich in ihrer Ausformulierung mit der Sprache verbunden haben.<sup>9</sup> Waren im indischen Buddhismus zunächst ausschließlich Versenkungspraktiken und Meditationsübungen Mittel, um den Weg der Loslösung vom Leiden zu realisieren, so entwickelte sich mit der zunehmenden Verschriftlichung der Lehren auch die Sprache selber zu einem Medium der Loslösung vom Leiden.

In den Versenkungs- und Meditationspraktiken wird vor allem erkannt, daß es im Körper, in den Gefühlen und der Wahrnehmung nichts Festes und Substanzielles geben kann, sondern alles vielmehr aus Beziehungen und in Bewegungen erscheint. Spätestens bei buddhistischen Denkern ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. wird dann ein Gebrauch der Sprache etabliert,<sup>10</sup> der mit den Mitteln des Denkens und der Sprache alle substanziellen Auffassungen von Ideen und Dingen ad absurdum führt, wodurch *das Denken selber* zu einer Übung der Entsubstanzialisierung und damit zu einem Weg im Rahmen des Buddhismus wird.

Die Lehre vom »Entstehen in Abhängigkeit«, die besagt, daß kein Etwas in sich bestehen kann, sondern immer nur in Abhängigkeit von anderem Bestimmtheit erlangt, wird auf der denkerischen Ebene entfaltet und in der spirituellen Praxis verleblicht. Im weiteren führten die Erfahrung und die Lehre vom »Nicht-Ich« dazu, daß sich eine Versenkungs- und Reflexionspraxis entwickelte, die hinter keiner europäischen Selbstbewußtseinstheorie zurücksteht.<sup>11</sup>

Ein zentraler Unterschied zwischen der europäischen und der buddhistischen Tradition besteht darin, daß sich in Europa die Reflexion mehr und mehr gelöst hat von philosophischen Übungen, die in der Antike noch zur

9 Vgl. hierzu: L. Schmidhausen: Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 57 (1973), S. 161–186.

10 An dieser Stelle muß vor allem auf Nāgārjuna verwiesen werden, dem ersten namentlich bekannten großen Denker des Buddhismus. Sein Hauptwerk liegt in deutscher Übersetzung vor: B. Weber-Brosamer und D. M. Back: Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierender Einführung, Wiesbaden 1997. Für eine allgemeine Orientierung über das Denken Nāgārjunas seien hier aus der Fülle der Literatur nur drei Texte genannt: K. Lorenz: Nāgārjuna (ca. 120–200) und das Madhyamaka, in: ders.: Indische Denker, München 1998, S. 59–102; J. Schlieter: Nāgārjuna und die Madhyamaka-Schule, in: ders.: Buddhismus zur Einführung, Hamburg 1997, S. 100–110; J. Schlieter: Paradoxierungen und Entparadoxierungen: Die Sprachsicht des Nāgārjuna, in: ders.: Versprachlichung – Entsprachlichung, Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken, Köln 2000, S. 226–256.

11 Vgl. hierzu vor allem die Lehren des chinesischen Buddhisten Fazang, der in der Komplexität seines Denkens mit Hegel vergleichbar ist. Vgl. M. Obert: Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus, Hamburg 2000.

normalen Praxis des Philosophen zählten.<sup>12</sup> Vor allem in Indien, China, Tibet und Japan haben sich die philosophischen Lehren des Buddhismus immer auch im Zusammenhang mit verschiedenen Körperübungen entwickelt, wobei sich beides gegenseitig erhellen konnte.

Im Zusammenhang mit den Körperübungen wurde auch die Sprache in verschiedenen Formen zu einer buddhistischen Übung der Loslösung entwickelt.<sup>13</sup> Häufig herrscht das Vorurteil, daß gerade der Zen-Buddhismus alle sprachlichen Äußerungen ablehnt und allein das Schweigen empfiehlt. Richtig ist sicherlich, daß reine Textgelehrsamkeit abgelehnt wird. Eine Ablehnung aller sprachlichen Formen bedeutet dies jedoch nicht. Dōgen, der bereits erwähnte Zen-Meister, kritisiert diejenigen mit scharfen Worten, die die oft paradox anmutenden Gespräche und sprachlichen Reaktionen der Zen-Meister für unsinnig halten und setzt ihnen entgegen: »Diese wissen nicht, daß Nachdenken in Worten geschieht und daß Worte das Nachdenken loslösend durchdringen.«<sup>14</sup>

Der Satz ist ein zentraler Hinweis, wie Sprache und Sprechen im Buddhismus wirksam werden sollen für die besondere Art von Wissen, die für die Loslösung vom Leiden relevant ist. Nach Dōgen geht es darum, das Nachdenken so durch den Vollzug der Sprache und des Sprechens zu transformieren, daß das sprachliche Nachdenken selber zum Ort der Loslösung

12 Vgl. P. Hadot: Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit, Berlin 1991. Hadot schreibt in einem anderen Buch folgendes zum Vergleich europäischer mit der asiatischer Philosophie: »Wie bereits erwähnt, war ich der komparatistischen Philosophie gegenüber lange feindselig eingestellt, weil ich dachte, daß sie Verwirrung stiften und zu willkürlichen Annäherungen führen könnte. Beim Lesen der Arbeiten meiner Kollegen [...] scheint es mir aber heute, daß es wirklich erstaunliche Analogien zwischen den philosophischen Haltungen der Antike und des Orients gibt. Diese Analogien können nicht mit historischen Einflüssen erklärt werden, erlauben aber all das vielleicht besser zu verstehen, was in den philosophischen Verhaltensweisen, die sich so gegenseitig erhellen, impliziert sein kann. [...] Daher habe ich oben einen buddhistischen Text und auch einen vom Buddhismus inspirierten Text von Michel Hulin erwähnt, weil ich annehme, daß sie uns helfen könnten, das Wesen des griechischen Weisen besser zu fassen [Hervorhebung RE].« P. Hadot: Wege zur Weisheit – oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?, Frankfurt a.M. 1999, S. 318 f.

13 Hier ist vor allem auf die im Westen inzwischen bekannte Kōan-Praxis zu verweisen. Vgl. S. Heine und D. S. Wright (Hrsg.): The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism, Oxford 2000.

14 Dieser Satz entstammt dem Buch Sansuikyō. Vgl. die Übersetzung in: Dōgen: Shōbōgenzō. Ausgewählte Schriften. Hrsg. von R. Ōhashi und R. Elberfeld, Tokyo 2005.

von substanzialisierenden Vorstellungen und Gedanken wird.<sup>15</sup> Es bedarf jedoch der andauernden Übung, um die Sprache zu einem Ort der Freiheit werden zu lassen. Dieser Ort ist dann ein Ort des Wissens um den *Vollzug* der Sprache selber. Dieses Wissen ist kein feststellendes Wissen, sondern ein Wissen darum, wie man im Sprechen nicht anhaftet am Sprechen und damit auch die Worte Freiheit gewinnen, ohne zugleich ihre Endlichkeit aufzugeben. Buddhistisches Wissen zielt im Zusammenhang mit der Sprache nicht auf ewige Ideen oder äußerlich gesichertes Wissen. Die Hoffnung auf letztgültige und unveränderliche Wahrheit wird vielmehr erschüttert und aufgelöst. Was bleibt, ist die Übung der Vollzüge, die sich aber immer nur an konkreten Orten der Loslösung realisieren kann. Denn getrennt von der Übung der Loslösung gibt es kein loslösendes Wissen und umgekehrt.

*Höchstes Wissen* ist somit Übung der Loslösung von allen Anhaftungen an substanzhaft Vorgestelltes. In dieser höchsten Form des Wissens gibt es nichts mehr, das gewußt wird als ein Letztes; denn dieses Wissens entfaltet sich *inmitten* von Beziehungen und Bewegungen. Inmitten dieser Beziehungen und Bewegungen weiß dieses Wissen sich immer wieder zu lösen von denkerischen und gefühlsmäßigen Festlegungen im Rahmen bestimmter Beziehungen und Bewegungen, in denen es sich gerade bewegt. Dieses Wissen umfaßt keinen gegenständlichen Inhalt. Es ist eine spezielle Form des Nicht-Wissens, das uns in allen Vollzügen von Substanzialisierungen und Ichanhaftung frei zu halten versucht. Bei diesem Nicht-Wissen geht es jedoch nicht wie beispielsweise bei Cusanus um das göttliche Eine, das nur in der Negation gedacht werden kann. Es ist vielmehr ein Nicht-Wissen, das sich immer in alltäglichen Situationen zu realisieren hat, ohne zugleich daran zu haften. Dieses Nicht-Wissen ist spekulativ und handlungsbezogen zugleich. Es wird wirksam in der gegenseitigen Durchdringung von Denken und Handeln, Geist und Leib.

Das bisher Gesagte ging vor allem aus von verschiedenen Entwicklungen im Buddhismus. Zum Abschluß möchte ich noch einen der frühesten und wichtigsten Denker des Buddhismus in China heranziehen. Der buddhistische Denker Seng Zhao (384-414) verfaßte die ersten eigenständigen Traktate in chinesischer Sprache, die heute unter dem Titel *Zhaolun* zusammengefaßt werden. Eines der Traktate trägt den Titel *Boruo wuzhi lun*, was mit »Erörterungen zu Prajñā als Nicht-Wissen« oder, wie ein anderer Übersetzer formuliert, mit »Abhandlung über: Bei Prajñā ist nicht gegeben, daß gewußt wird« übersetzt werden kann.<sup>16</sup> Dieser Text ist für die Entfaltung des Buddhismus

15 Vgl. hierzu meine ausführliche Interpretation zu Dōgen: R. Elberfeld: Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.

16 Vgl. zu Seng Zhao und seinem Text: R. Elberfeld, M. Leibold, M. Obert: Denksätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwi-

in Ostasien sehr wirkungsreich geworden. Er zeigt, wie sich die aus Indien stammenden buddhistischen Grundgedanken mit der älteren chinesischen Geisteswelt verbunden haben. Als wichtigste Transformation kann genannt werden, daß die spekulativ hochrangigen Analysen beispielsweise Nāgārjūnas mit konkreten Bildern und Metaphern aus der chinesischen Geisteswelt ausgelegt werden. Diese Transformation betrifft natürlich auch die Auslegung des Wissens, wie es sich seit dem frühen Buddhismus entwickelt hat. Bei dem Text Seng Zhaos handelt es sich um eines der grundlegenden Werke, die das Wissen mit dem »Nichts« bzw. einem »nicht« verbunden haben. Seng Zhao legt damit nahe, daß durch die Verbindung des Wissens mit dem »Nichts« bzw. »nicht« die Auslegung des Wissens in buddhistischer Hinsicht weiter vertieft werden kann. Es geht somit nicht mehr nur um »Wissen«, sondern um ein »Wissen als Nicht-Wissen«. Festzuhalten bleibt daher, daß eine Beschäftigung mit dem »Wissen« in buddhistischer Perspektive eine Auseinandersetzung mit dem »Nicht-Wissen« bzw. einem »Wissen, in dem nicht gegeben ist, daß gewußt wird« erforderlich macht. Hiermit werden auch die Grenzen des gewöhnlichen Verständnisses von Wissen befragt und in eine neue Perspektive gerückt.

Bei Seng Zhao beginnt die eigentliche Abhandlung mit folgenden Zitaten aus älteren buddhistischen Texten: »Für *prajñā* [die höchste Form des buddhistischen Wissens] gibt es nichts gegenständlich Merkmalhaftes und kein Werden und Vergehen von Merkmalen« und »In *prajñā* gibt es nichts Gewußtes und nichts Wahrgenommenes.«<sup>17</sup> In beiden Zitaten wird verneint, daß die höchste Form des Wissens mit gegenständlichen Merkmalen bzw. mit vergänglichen Inhalten zu tun habe. *Prajñā* transzendiert somit die gewöhnlichen Formen des Wissens, ähnlich wie auch das philosophische Wissen in der europäischen Tradition eine Ebene anstrebt, die das bloß vorstellungsbezogene Gegenstandswissen übersteigt. Anders als in Europa wird dieses höchste Wissen jedoch nicht mit ewigen Formen bzw. Ideen verbunden, sondern mit einem Wort, das in der alten europäischen Tradition eher negative Konnotationen weckt. *Prajñā* ist ein Wissen um die »Leerheit« aller Gegebenheiten. Die Einsicht in diese Leerheit tritt hervor aus der Einsicht in das Entstehen in Abhängigkeit aller Gegebenheiten. Das heißt: Je mehr alles in Beziehung und Bewegung erfahren und gesehen wird, um so mehr realisiert sich die Leerheit aller Wirklichkeitsmomente. Das höchste Wissen als Leer-

schien Übersetzung und Interpretation, Köln 2000. In das Buch sind zwei verschiedene Übersetzungen des Textes aufgenommen. Mit dieser Entscheidung wollten die Autoren das Problem der Übersetzung noch einmal verschärfen und reflektieren.

17 Seng Zhao: Erörterungen zu *Prajñā* als Nicht-Wissen, übers. von M. Leibold und R. Elberfeld, in: *Denkansätze*, a.a.O., S. 26.

heit bzw. Nicht-Wissen ist somit nur inmitten der Beziehungen und Bewegungen zu realisieren.

An einer zentralen Stelle faßt Seng Zhao dies in folgenden Worten zusammen:

»Daher ist *prajñā* leer und dennoch reflektierend, die wahre Wirklichkeit vergänglich und dennoch gewußt, die zehntausend Aktivitäten können in-eins und ruhig sein, und das Resonieren des Heiligen kann im Nichts liegen und dennoch wirken. Das heißt, daß ohne Wissen Wissen aus sich selbst entsteht und ohne Wirken von selbst Wirkung geschieht. Wie sollte man da wiederum einfach von Wissen und Wirkung sprechen?«<sup>18</sup>

Gemäß den Gedanken Seng Zhaos handelt es sich bei dem *höchsten* Wissen um ein Wissen als Nicht-Wissen. Dieses Wissen weiß darum, daß die Zusammenhänge nur dann miteinander in Resonanz stehen können, wenn nicht schon von Anfang an alles inhaltlich auf ein zeitloses Wesen festgelegt ist. Vielmehr geht es darum, immer wieder in der Übung dieses Wissens, alle inhaltlich substanzialisierenden Muster des Wissens abzulegen und in lebendiger Resonanz mit den Zusammenhängen das Wissen als ein konkretes Nicht-Wissen von selbst und immer wieder neu hervortreten zu lassen. Es ist ein Wissen um den Vollzug freier Transformationen, wodurch im Rahmen des Buddhismus zugleich die Loslösung vom Leiden realisiert werden kann. Ausgehend von dieser Entwicklung des Buddhismus in Ostasien kann zusammenfassend gesagt werden: *Höchstes Wissen im buddhistischen Sinne ist denkende Einsicht und leiblicher Vollzug freier Selbsttransformation, und zwar inmitten der endlichen, konkreten und alltäglichen Sachverhalte.*

Um diese Perspektive in ihrer Reichweite realisieren zu können, bedarf es sicherlich einer längeren Auseinandersetzung mit indischen, chinesischen und japanischen Texten der älteren Tradition,<sup>19</sup> aber auch der neueren Philosophie in Asien im 20. Jahrhundert.<sup>20</sup> Allein, es fehlen Übersetzungen vieler Texte, ohne deren Kenntnis die vertiefte Auseinandersetzung nicht geführt werden kann. Selbst das *Zhaolun* des Seng Zhao liegt nicht vollständig in

18 A.a.O., S. 29 f.

19 Für den Buddhismus sei hier auf zwei Studien verwiesen: J. L. Garfield: *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford 2002; R.-P. Droit: *The Cult of Nothingness. The Philosophers and the Buddha*, London 2003. Für den Daoismus und die Bedeutung des »Nichts« im Rahmen daoistischen Wissens sei an dieser Stelle nur auf das Buch von G. Wohlfart: *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001, verwiesen.

20 Für die moderne japanische Tradition ist vor allem auf drei Denker hinzuweisen: Kitarō Nishida (1870–1945), Keiji Nishitani (1900–1990), Shin'ichi Hisamatsu (1889–1980). Als Übersetzungen können empfohlen werden: K. Nishida: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Darmstadt 1999; K. Nishitani: *Was ist Religion?*, Frankfurt a.M. 1982; S. Hisamatsu: *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1976.

deutscher Sprache vor. Geschweige denn die Kommentare zu vielen Klassikern, ohne die häufig die Quellentexte kaum verständlich werden. Angesichts der Größe und Komplexität der Traditionen in Asien reicht es nicht, nur einige Höhepunkte zu beachten, um diese dann beruhigt in eine Sammlung von Standpunkten einzuordnen. Die methodisch komplexe und die Struktur der verschiedenen Sprachen einbeziehende Auseinandersetzung steht wohl erst am Anfang. Die Größe der Aufgabe soll dabei aber nicht entmutigen, zunächst mit kleineren Versuchen zu beginnen. In dem chinesischen Klassiker *Laozi* heißt es dazu: »Eine Reise von 10.000 *li* beginnt mit dem ersten Schritt.« Auch dies ist sicher ein wichtiger Hinweis dafür, wie »Wissen« in verschiedenen Traditionen Asiens sich entfaltet.

## Namenregister

- Adorno, Theodor W. 228, 237  
Antiphon 8  
Apelt, Otto 242  
Aristoteles 8, 12, 19, 63, 68,  
91 f., 103, 112, 167 f., 172,  
265 f., 269  
Augustinus, Aurelius 27, 44 f.,  
53, 62  
Austin, John L. 40  
Bâ, Hampathé 254, 264  
Bachmann, Manuel 12  
Bacon, Francis 196, 228 f., 236  
Baumgarten, Alexander G. 33, 64  
Becker, Oskar 13  
Benner, Steven A. 156  
Bergson, Henri 25, 258  
Bertalanffy, Ludwig von 167 f.  
Blumenberg, Hans 57–59, 61,  
65 f., 70, 75–77, 154, 159,  
169–171, 174, 215  
Boethius, Severinus 64  
Böhm, Gottfried 29  
Böhme, Gernot 13  
Böhme, Jacob 15  
Brandt, Christina 157–161  
Buddha 265–270, 275  
Bultmann, Rudolf K. 76  
Cassirer, Ernst 33, 56, 60, 65 f.,  
70–72, 78, 154, 161–171, 173–  
175  
Chomsky, Noam 204  
Cicero, Marcus T. 34  
Crick, Francis 155  
Cusanus, Nicolaus 64, 273  
d'Arc, Jeanne 33  
Darwin, Charles 198  
Dean, Tobias 17  
Delbrück, Max 155 f.  
Derrida, Jacques 62  
Descartes, René 41, 112, 196,  
254 f.  
Detienne, Marcel 233  
Dibi, Kouadio 259  
Dionysius Areopagita 263  
Dögen 268 f., 272 f.  
Dumézil, Georges 33, 233  
Duns Scotus, Johannes 64  
Dürckheim, Karlfried Graf 35  
Durckheim, Emile 30  
Dux, Günter 14, 18, 70  
Einstein, Albert 181  
Elberfeld, Rolf 19, 36  
Euripides 220  
Faraday, Michael 169  
Fazang 271  
Ferber, Rafael 19  
Figal, Günter 142  
Fleck, Ludwik 24, 185  
Foucault, Michel 18, 25, 30,  
217–237  
Frazer, James G. 32  
Frege, Gottlob 41  
Freud, Sigmund 26, 35  
Fried, Johannes 11  
Friedrich, Caspar D. 15  
Gadamer, Hans-G. 24  
Galilei, Galileo 55, 57  
Gebser, Jean 12  
Gethmann, Carl F. 104, 115, 131  
Gloy, Karen 23, 34, 173 f.  
Goethe, Johann W. von 28, 36,  
95, 162  
Gorgias 8  
Griaule, Marcel 253, 264  
Grube, George M. 242  
Gutenberg, Johannes 8  
Gyekye, Kwame 254, 256, 259 f.  
Hadot, Pierre 49 f., 272

Karen Gloy / Rudolf zur Lippe (Hg.)

**Weisheit – Wissen – Information**



Dem Schweizerischen Nationalfonds, der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Bern, sowie der Forschungskommission der Universität Luzern sei für die Unterstützung freundlichst gedankt, nicht weniger Herrn Dr. Alessandro Lazzari (wissenschaftlicher Assistent) für das Layout.



„Dieses Hardcover wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.“

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-89971-253-6

© 2005, V&R unipress in Göttingen / [www.vr-unipress.de](http://www.vr-unipress.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

KAREN GLOY (LUZERN/WIEN)	
Einführung: Die verschiedenen Wissenstypen.....	7
I. PLURALITÄT DER WISSENSFORMEN .....	21
RUDOLF ZUR LIPPE (OLDENBURG/WITTEN)	
Epistemische und andere Formen des Wissens.....	23
HANS JULIUS SCHNEIDER (POTSDAM)	
Die Vielfalt westlicher Wissensformen	
Skizze einer Systematisierung aus sprachpragmatischer Sicht.....	39
PHILIPP STOELLGER (ZÜRICH)	
Mythos, Metaphysik und Metapher	
Sapientiale Formen des Wissens in hermeneutischer Perspektive.....	53
II. IMPLIZITES WISSEN.....	81
RAINER THURNHER (INNSBRUCK)	
Momente und Strukturen impliziten Wissens im menschlichen	
Existenzvollzug.....	83
JOSEF NAEF (LUZERN)	
Der ontologische und der ontische Vorrang der Seinsfrage bei	
Heidegger.....	103
TOBIAS DEAN (AARAU)	
Zuhandenheit als Zugang zur Welt .....	117
ROSMARIE PARADISE-DAHINDEN (LUZERN)	
Da-sein als Befindlichkeit.....	141
III. EXPLIZITES WISSEN.....	151
REINHARD SCHULZ (OLDENBURG)	
Synthetische Biologie	
Anreiz für ganzheitliches Denken oder Mathematisierung des	
Lebendigen?.....	153
RUDOLF STICHWEH (LUZERN)	
Die Universalität wissenschaftlichen Wissens.....	177

IV. WISSEN UND WIRKLICHKEIT .....	193
GÜNTER DUX (FREIBURG I. BR.)	
Die Wissensformen der Gesellschaft	
Konstruktivität und Wahrheit in der prozessualen Logik der Moderne .....	195
URS MARTI (ZÜRICH)	
Die Funktion des Wissens in den Spielen der Macht .....	217
V. GESCHICHTLICHE STADIEN DES WISSENS .....	239
RAFAEL FERBER (LUZERN/ZÜRICH)	
What did Socrates know and how did he know it? .....	241
VI. AUßEREUROPÄISCHE WISSENSFORMEN .....	249
JÜRGEN HENGELBROCK (BOCHUM)	
Traditionelles Afrika: Weisheit und Wissen als Teilhabe .....	251
ROLF ELBERFELD (BERLIN/WUPPERTAL)	
Wissen und Selbsttransformation im Buddhismus .....	265
NAMENREGISTER .....	277
AUTOREN .....	281

Karen Gloy (Luzern/Wien)

## Einführung: Die verschiedenen Wissenstypen

### I. Wissensrevolutionen

Jedes Zeitalter sieht sich in die Pflicht genommen, auf den ihm genuinen Wissenstyp zu reflektieren, wenn man nicht einfach wissensgläubig, und das heißt in unserem naturwissenschaftlichen Zeitalter wissenschaftsgläubig an die allein durch das mathematisch-naturwissenschaftliche, gesetzmäßige Denken geprägte Wahrheit glauben will. Eine Zeitdiagnose ist insbesondere indiziert an Bruchstellen, an deren einer wir uns momentan befinden, sofern unser Zeitalter übergeht von einem Wissenszeitalter zu einem Informationszeitalter. Daß der neue Träger des Wissens, der Computer, und die ihm eigentümliche Sprache, nämlich die moderne Algebra und Informatik, zusammen mit der immensen Speicherkapazität des Wissens, ja die gesamte semio-logische Wende einen ganz neuen Wissensbegriff generiert, ist nicht zu übersehen. Zu den Pilotwissenschaften und -techniken zählen heute die Sprachphonologie, linguistische Theorien, Spieltheorien, Automatentechnik u.ä., die sich zum *linguistic turn*, zum sprachtheoretischen und -technischen Aspekt der Kultur zusammenfassen lassen. Computer, Internet, Mikrochips mit ihrer enormen Speicherkapazität von Daten, der Abrufbarkeit derselben in Sekundenschnelle an jedem Ort der Welt sind dabei, unser Leben radikal zu verändern. Noch nie standen so viele Informationen in solcher Fülle in so kurzer Zeit und in so leichter Zugänglichkeit zur Verfügung wie heute. Ihr beständiges Anwachsen macht Suchmaschinen zur Durchforstung und Selektion und zum effizienten Gebrauch erforderlich. Schon Leibniz verglich, ohne den Computer zu kennen, unser Gedächtnis, d.h. unser gespeichertes Wissen, mit einem großen Kramladen, in dem man sich orientieren können müsse, wenn man wirklich wissen wolle. Die Spezifität dieses digitalisierten Wissens besteht in der isolierten, separierten, lexikalischen und enzyklopädischen Speicherung, die nur fragmentarisches, unsystematisches Wissen wiedergibt. Das Wissen, das wir im Begriffe sind zu verlassen, das wissenschaftliche – vorrangig das naturwissenschaftliche, modifiziert auch das geisteswissenschaftliche –, war gerade dadurch ausgezeichnet, daß es in Theoriesystemen, Komplexen aus Sub- und Supersystemen, Taxonomien, Ordnungsgefügen mit hierarchischem Aufbau bestand und so Überblick und Ordnung, Auf- und Abstieg vom Besonderen zum Allgemeinen und zurück ermöglichte.

Auch frühere Zeitalter brachten Veränderungen und Revolutionen des Wissens mit sich, oft bedingt durch die Erfindung oder Einführung neuer