

„Wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen, denn als Wanderer, – wenn auch nicht als Reisender nach einem letzten Ziele, denn dieses giebt es nicht. Wohl aber will er zusehen und die Augen dafür offen haben, was Alles in der Welt eigentlich vorgeht; deshalb darf er sein Herz nicht allzufest an alles Einzelne anhängen; es muss in ihm selber etwas Wanderndes sein, das seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit habe.“

(Friedrich Nietzsche)

Einleitung

In den letzten 100 Jahren hat der Buddhismus zusammen mit anderen asiatischen und indischen Traditionen in steigendem Maße in Europa und Amerika an Präsenz gewonnen. Buddhismus ist ‚in‘, der Dalai Lama ist ein Liebling der Medien, und Hollywood hat sein Herz entdeckt für das Schicksal Tibets. In der Kunst, der Literatur, der Musik, in Kino und Fernsehen ist Buddhismus gegenwärtig, und auch die Werbung benutzt den exotischen Reiz östlicher Weisheit für ihre Zwecke. Eine boomende Lebenshilfe- und Esoterikindustrie, die auf das Sinnvakuum einer durchrationalisierten Leistungs- und Konsumgesellschaft reagiert, bedient den Markt mit Sachbüchern und organisiert Veranstaltungen – „Erleuchtung garantiert“.

Die wachsende Präsenz und das gesteigerte Interesse am Buddhismus sind jedoch noch nicht gleichzusetzen mit einem tatsächlichen Verständnis seiner geistigen Hervorbringungen. Begriffe wie Nirvāṇa, Karma und Vorstellungen über Wiedergeburt haben zwar längst Eingang gefunden in den Formenbestand westlicher Welt- und Daseinserschließung, bleiben aber oft nur halb verstanden und reduziert auf Klischees, was eine fruchtbare Auseinandersetzung und damit die Möglichkeit einer wirklichen Bereicherung des eigenen Denkens erschwert.

Insgesamt rückt im Zuge von Globalisierung und multikultureller Gesellschaft das Problem, die Denkweisen und Vorstellungswelten fremder Kulturen zu verstehen, immer stärker aus seiner eher peripheren Bedeutung als Spezialproblem entsprechender Disziplinen, wie der Ethnologie, Religions- oder Geschichtswissenschaft, ins Zentrum geistes- und gesellschaftswissenschaftlicher Aufgabenstellung. Die Konfrontation mit Andersheit und Fremdheit ist nicht mehr eine seltene Ausnahme, sondern beinahe der Normalfall. Fremde Traditionen, wie der Buddhismus, liegen nicht mehr in einer unzugänglichen Ferne, die nur in Form phantastischer Reiseberichte zu uns dringt, sondern vor der eigenen Haustür. In der Politik, im Beruf oder privat, auf der Ebene multinationaler Geschäftsbeziehungen oder in der Kneipe um die Ecke, das Phänomen kultureller Vielfalt ist ein wesentliches Charakteristikum unserer Zeit, mit steigender Tendenz.

Entscheidend für diese Situation ist nicht allein der tatsächliche Umgang mit Angehörigen fremder Kulturen, schwerer noch wiegt die verstärkte Präsenz von Denk- und Handlungsmustern außereuropäischer Traditionen im eigenen Geistesleben, die verbunden ist mit dem zunehmenden Verlust einer einheitlichen Weltdeutung. Im Kontext der Umgestaltung des eigenen kulturellen Umfeldes durch den verstärkten Einfluss außereuropäischer Denkweisen erhöht sich die Bedeutung interkultureller Hermeneutik, denn es geht nicht mehr nur um das Erschließen eines Fremden, das fern und ohne Relevanz für das eigene Leben ist, sondern das Verstehen des Fremden wird verstärkt auch zu einem Verstehen des Eigenen, des kulturellen Umfeldes und der geistigen Situation Europas und Amerikas.

Dadurch wächst das Bedürfnis nach Orientierung im heterogenen Feld der Weltanschauungen, eine Orientierung, die jedoch im Bewusstsein ethnozentrischer Selbstüberhöhung nicht mehr durch eine die Vielfalt reduzierende neue Homogenität auf der alleinigen Grundlage der eigenen Denkmuster zu erreichen ist. Das Verstehen des Fremden darf diesen nicht vereinnahmen und unterdrücken. Es kommt vielmehr darauf an, die Heterogenität zu respektieren und dem Selbstverständnis der untersuchten Traditionen in der Darstellung möglichst gerecht zu werden.

In dieser Situation sind die mit dem Fremden befassten Fachgebiete verstärkt aufgefordert, ein reflektiertes, methodisch geleitetes Verstehen zu ermöglichen, das sich selbst Aufklärung verschafft hat darüber, was ein Verstehen des Fremden bedeutet oder bedeuten sollte. In der Thematisierung fremder Traditionen genügt es nicht, sich allein dem Gegenstand zuzuwenden, sondern es bedarf zunehmend auch einer reflexiven Betrachtung der Bedingungen und Probleme des Verstehensprozesses selbst, d.h. der inhaltlichen und strukturellen Voraussetzungen, die den jeweiligen Interpretationen zugrunde liegen. Ebenso wichtig wie der Blick auf den Gegenstand – auf das **Was** des Verstehens, ist auch das **Wie** – die Art und Weise, in der man das fremde Denken zu verstehen versucht.

Grundsätzlich ist ein weitreichendes und angemessenes Verständnis buddhistischer Lehren ohne hermeneutisch-methodologische Selbstreflexion möglich. Die Situation entspricht der des Lernens einer Sprache. Eine ausdrückliche Methodik ist hier nicht unbedingt nötig, man kann auch weitgehend unstrukturiert und unreflektiert in die zu lernende Sprache ‚hineinwachsen‘ und sie trotzdem gut beherrschen. Zum Anspruch einer wissenschaftlichen Vorgehensweise gehört es jedoch, den Erkenntnisweg und seine Voraussetzungen nachvollziehbar zu machen, um den Erkenntnisprozess effektiver zu gestalten. Probleme lassen sich so besser erkennen und nachhaltiger beheben, indem man sie auf verallgemeinerbare Ursachen zurückführt.

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht deshalb nicht eine reine Thematisierung des Buddhismus an sich, sondern Überlegungen zum **Verstehen des Buddhismus** und den damit verbundenen hermeneutischen Grundlagen. Der Schwerpunkt liegt dem entsprechend auf einer systematischen Perspektive, der es um eine Auseinandersetzung mit sachlichen Problemen geht und nicht um eine Darstellung der Geschichte dieser Probleme. In diesem Zusammenhang soll auch

keine um Vollständigkeit bemühte Übersicht buddhistischer Lehrsysteme angestrebt werden, vielmehr beschränkt sich ihre Darstellung problemorientiert auf ausgewählte Beispiele, die besonders geeignet sind zur Explikation relevanter Faktoren des Verstehens. Ebenso werden auch Vergleiche zwischen abendländischen und buddhistischen Konzepten nur insofern angesprochen, als sie der Darstellung von Verstehensgrundlagen dienen.

I. Aufgaben und Probleme eines verstehenden Zugangs zum Buddhismus

1. Verstehen I: Verstehen als dialogische Begegnung mit einem anderen Selbstverständnis

Ferne Länder mit ihren fremdartigen Vorstellungen und Gebräuchen dienten als positiv oder negativ aufgeladenes Utopia, das Land Nirgendwo, immer schon als Projektionsfläche für eigene Sehnsüchte oder Ängste. In besonderem Maße gilt dies für den sehr ambivalenten Blick westlicher Gelehrter auf indische und asiatische Traditionen, deren Verständnis bis heute häufig überlagert ist von abendländischen Befindlichkeiten, die unreflektiert auf sie übertragen werden. Seit den Anfängen einer intensiveren Auseinandersetzung mit buddhistischen Texten ca. ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zeigt sich der Zugang mehr oder weniger dominiert von den normativen Vorgaben eines universal gesetzten einerseits christlichen, andererseits wissenschaftlichen Weltverständnisses, das als Bezugsrahmen fungiert, nach dessen Maßgabe man das andere Denken deutet, sowie be- bzw. verurteilt. Wenn an den buddhistischen Lehren und Praktiken etwas unsinnig erscheint, neigt man gerne dazu, dies dortigen Inkonsistenzen zuzuschreiben und nicht der eigenen mangelhaften Verstehensweise. In den entsprechenden Darstellungen spiegelt sich dann überwiegend das Weltbild des Interpreten, wogegen dasjenige der thematisierten Tradition häufig nur verzerrt zum Ausdruck kommt.¹

Eine derartige Haltung wird heute meistens als ‚euro‘-, ‚christo‘-, ‚ethno‘-, ‚logo‘- etc. ‚zentrisch‘ bezeichnet. Kritiker fordern dagegen einen nicht-zentrischen Ansatz, der es sich zum Ziel setzt, das zu verstehende Fremde nicht durch die eigenen begrifflichen Vorgaben zu dominieren, sondern seinen unreduzierbaren Eigenheiten und Selbstdarstellungen stärker gerecht zu werden. Für die

¹ Eine historische und systematische Einführung in die Problematik interkultureller Hermeneutik bieten z.B.: Brenner, Peter J.: *Interkulturelle Hermeneutik. Probleme einer Theorie kulturellen Fremdverstehens*, in: Peter Zimmermann (Hrsg.): ‚Interkulturelle Germanistik‘. Dialog der Kulturen auf Deutsch?, Frankfurt a.M. u.a. 1989, S. 35–55; Matthes, Joachim: *Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens*, in: Jörg Bergmann u.a. (Hrsg.): *Religion und Kultur*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33, Opladen 1993, S. 16–30; Bredella, Lothar: *Ist das Verstehen fremder Kulturen wünschenswert?*, in: Lothar Bredella/Herbert Christ, (Hrsg.): *Zugänge zum Fremden*, Gießen 1993, S. 11–36; Brouck, Manfred/Nau, Heino Henrich (Hrsg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997. Sowie folgende Aufsätze in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 (1999), Heft 3, darin: Matthes, Joachim: *Interkulturelle Kompetenz. Ein Konzept, sein Kontext und sein Potential*, ebd., S. 411–426; Horstmann, Axel: *Interkulturelle Hermeneutik. Eine neue Theorie des Verstehens?*, ebd., S. 427–448; Straub, Jürgen/Shimada, Shingo: *Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens. Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften – erörtert am Beispiel „Religion“*, ebd., S. 449–477.

Vergleichende Religionswissenschaft z.B. fasste Wilfred Cantwell Smith diese Forderung in die programmatische Formulierung: „Es kann kein religionswissenschaftliches Untersuchungsergebnis Gültigkeit besitzen, wenn es nicht von den Anhängern der betreffenden Religion anerkannt werden kann.“²

Die größere Bereitschaft, andere Denk- und Lebensweisen als solche wahrzunehmen und mit ihren divergierenden Geltungsansprüchen neben sich zuzulassen, ist das Symptom einer veränderten Lebenssituation, wie sie sich im Kontext der zu ihren Konsequenzen geführten, „radikalisierten Moderne“³ ausbildete. Es lohnt daher, genauer zu betrachten, was diese u.a. auch als „Postmoderne“, „andere Moderne“, „zweite Moderne“, „reflexive Moderne“ etc.⁴ genannte Situation ausmacht und welche Anregungen für ein interkulturelles Verstehen sich daraus ableiten lassen.

1.1. Dialogisches Verstehen vor dem Problemhintergrund der radikalisierten Moderne

Die Dynamik der Moderne hat vor allem in der industrialisierten westlichen Welt eine Situation entstehen lassen, die durch den Verlust traditioneller Einheit und Verbindlichkeit eine Gleichzeitigkeit sehr unterschiedlicher Wirklichkeitsverständnisse möglich gemacht hat. Initiiert wurde diese Entwicklung in der Aufklärung anlässlich eines Infragestellens der selbstverständlichen Gültigkeit der Tradition im Namen der Vernunft. Anthony Giddens beispielsweise charakterisiert diesen Prozess als ein zunehmendes Reflexivwerden des Denkens in der Moderne.⁵ Die traditionell vor allem vom Christentum und einer christlich rezipierten antiken Philosophie her verbürgte Gewissheit wurde verdrängt durch ein auf der Grundlage von Beobachtung und der Kohärenz des wissenschaftlichen Verfahrens begründetes Wissen.⁶ Dieses Wissen erhob zwar ebenfalls häufig den Anspruch auf Letztgültigkeit, geriet aber auch selbst immer wieder in den Sog der Reflexivität und blieb prinzipiell revidierbar, was nach Giddens dazu führte: „daß die Reflexivität der Moderne im Grunde die Vernunft untergräbt, jedenfalls

² Smith, Wilfred Cantwell: *Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – Warum?*, in: Mircea Eliade/Joseph M. Kitagawa (Hrsg.): *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, S. 75–105, hier S. 87.

³ Ich favorisiere den Ausdruck ‚radikalisierte Moderne‘, wie ihn z.B. Albrecht Wellmer verwendet (vgl. Wellmer, Albrecht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a.M. ⁵1993). Anders als der Begriff ‚Postmoderne‘ gibt er zum Einen der Kontinuität zur Moderne Ausdruck, vermittelt zum anderen aber auch die zu den Konsequenzen führende Steigerung des in der Moderne bereits Angelegten, stärker als etwa ‚andere Moderne‘ etc.

⁴ Vgl. Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, a.a.O., Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. ¹²1996; Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin ⁵1997; Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hrsg.): *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt a.M. 2001.

⁵ Giddens, Anthony: *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. ³1999, [Orig. 1990], S. 52–72.

⁶ Ebd. S. 66.

dort, wo Vernunft im Sinne des Erwerbs unumstößlich sicheren Wissens aufgefaßt wird.“⁷ Aus dem auf Dauer gestellten Hinterfragen vermeintlicher Gewissheiten ergibt sich ein dynamisches Nacheinander und Nebeneinander unterschiedlicher Formen der Welt- und Daseinerschließung mit divergierenden Wahrheitsansprüchen.

Ein weiterer Aspekt der Modernisierungsdynamik ist nach Giddens die globale Verfügbarkeit lokaler Lebenswelten.⁸ Er spricht von einer „Entbettung“, wodurch vormals örtlich und zeitlich begrenzte Vorstellungen und Praktiken aus ihrem Umfeld herausgehoben und allgemein zugänglich wurden. Giddens beschreibt hier einen Vorgang, der durch den Fortschritt der Informations- und Kommunikationsmedien, die Globalisierung des Handels, intensivierten kulturellen Austausch, Zuwanderung, Tourismus, ebenso wie durch eine verstärkte wissenschaftliche Erschließung auch abgelegener fremder Kulturen oder untergegangener Zivilisationen die Vielfalt der Formen menschlicher Denk- und Lebensweisen potentiell jedermann zur Kenntnis bringt. Unter diesem Eindruck weicht das auf Einheitlichkeit ausgerichtete Erkenntnisideal der westlichen Gesellschaften im Anschluss an traditionelle Vorstellungen bezüglich des *einen* Gottes und der *einen* Vernunft einem Bewusstsein der Diversität und Vielfalt von Rationalitätsformen.⁹ Als charakteristisch für eine solche Diagnose können hier die Ausführungen von Wolfgang Welsch gelten, wenn er konstatiert, dass „Im Ganzen der Rationalität (...) zuletzt nicht Vereinbarkeit und Harmonie, sondern Vielfältigkeit und Dissens“ herrscht.¹⁰

In der Auseinandersetzung vor allem mit den Systementwürfen der Aufklärung und des deutschen Idealismus manifestierten sich die neuen Gegebenheiten im Bereich wissenschaftlicher Theoriebildung einerseits negativ als Krise absoluter Erkenntnisansprüche und begrifflicher Vereinheitlichungen, andererseits positiv in einer größeren Bereitschaft zu epistemologischer Selbstkritik und Zurückhaltung sowie einer Bejahung von Vielheit und Differenz – eine Entwicklung, die teilweise auch mit einer Wende von einem monologischen zu einem dialogischen Erkenntnisideal einherging, denn vor dem Hintergrund der Einsicht in die Bedingtheit und Begrenztheit der eigenen Diskurse werden selbstbezüglich argumentierende Universal-Theorien zunehmend unglaubwürdig. Dialogisch ausgerichtete Ansätze sind dagegen eher in der Lage, den Gegebenheiten der radikalisierten Moderne zu entsprechen, weil sie sich in der wissenschaftli-

⁷ Ebd. S. 55.

⁸ Vgl. ebd. S. 28–43.

⁹ Vgl. Schnädelbach, Herbert (Hrsg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a.M. 1984; ders.: *Vernunft und Geschichte: Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a.M. 1987; ders.: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt a.M. 1992; Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hrsg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a.M. 1996; Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a.M. ²1996; Jamme, Christoph: *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt a.M. 1997.

¹⁰ Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 572, siehe auch ders.: *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., S. 263ff.

chen Erkenntnisgewinnung ausdrücklich anderen Diskursen öffnen.¹¹ In diesem Sinne schreibt z.B. Peter V. Zima: „Im Gegensatz zu monologisch strukturierten Theorien (...) betrachtet dialogische Theorie Alterität nicht als Hindernis oder Ärgernis (...), sondern als Möglichkeit, das eigene Denken durch die Aufnahme des Anderen zu öffnen und zu vervollkommen.“¹² Ein solches dialogisches Erkenntnisideal soll deshalb auch für die vorliegende Arbeit leitend sein.

Im Hinblick auf die Aufgabenstellung eines interkulturellen Verstehens möchte ich zunächst folgende Leitintention näher begründen, wie sie sich vor dem Problemhintergrund der radikalisierten Moderne besonders deutlich abzeichnet, nämlich: im Bewusstsein kognitiver Begrenztheit vorschnellen Universalisierungen partikularer Ansichten gegenüber kritisch zu sein und den Verstehensprozess statt dessen stärker auf die Andersheit der anderen Denkweisen auszurichten. Zu diesem Zweck sollen vier Begründungskomplexe unterschieden werden, anhand exemplarisch ausgewählter Positionen, die, ohne in jedem Fall explizit dialogisch zu sein, zur Formulierung einer dialogischen Hermeneutik als begründungsrelevant gelten können.

1.1.1. Situierung und Pluralität von Rationalitätsformen

Ein Grund dafür, den thematisierten fremden Traditionen in deren Eigen- und Andersheit gerecht zu werden, anstatt sie den eigenen universal gesetzten Normen und Standards zu unterwerfen, ergibt sich aus der Einsicht, dass die Plura-

¹¹ Siehe hierzu: Schrey, Heinz-Horst: *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970; Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1977; Kögler, Hans-Herbert: *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart 1992; Casper, Bernhard: *Das Dialogische Denken*, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, München 2002; Zima, Peter V.: *Dialogische Theorie. Zum Problem der wissenschaftlichen Kommunikation in den Sozialwissenschaften*, mit anschließender Kritik und Replik, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, 10 (1999), Heft 4, S. 585–669; ders.: *Was ist Theorie? Theoriebegriff und Dialogische Theorie in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Tübingen/Basel 2004. Bezüglich dialogischer Ansätze im Zugang zu anderen Kulturen bzw. Religionen seien folgende Arbeiten hervorgehoben: Bsteh, Andreas (Hrsg.): *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987; Brück, Michael von (Hrsg.): *Dialog der Religionen. Bewusstseinswandel der Menschheit*, München 1987; Panikkar, Raimon: *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990; Waldenfels, Hans: *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn 1990; Rosenstein, Gustav: *Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute*, Hamburg 1991; Gottowik, Volker: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin 1997; Flood, Gavin: *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London/New York 1999; Reinhardt, Thomas: *Jenseits der Schrift. Dialogische Anthropologie nach der Postmoderne*, Frankfurt a.M. 2000. Einen dialogischen Ansatz in der Begegnung von Christentum und Buddhismus verfolgen u.a.: Waldenfels, Hans: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg u.a. ²1978; ders.: *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982; Schmidt-Leukel, Perry: „Den Löwen brüllen hören“. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn u.a. 1992; Brück, Michael von/Lai, Whalen: *Buddhismus und Christentum*, München 1997.

¹² Zima: *Dialogische Theorie*, a.a.O., S. 586.

lität menschlicher Denkweisen nicht nur ein vielleicht bedauerliches historisches Faktum darstellt, sondern dass sie verankert ist in den Konstitutionsbedingungen des Denkens selbst. Die Universalisierung der eigenen Denkweisen bezieht ihre Legitimation aus einem erkenntnisfundamentalistischen Ansatz¹³, welcher glaubt, aus Inhalt und Form eines durch privilegierten Wirklichkeitsbezug ausgezeichneten Rationalitätskonzeptes heraus einen universellen Maßstab gesicherten Wissens gewinnen zu können, mit dessen Hilfe sich auch die Denkweisen anderer Kulturen erschließen und bewerten lassen. Richard Rorty z.B. hat dargestellt, wie sich die Präntention eines allgemein verbindlichen Erkenntnis-schemas legitimiert durch die Behauptung, dass dieses auf einem unbedingten Erkenntnisfundament aufbauen kann, von dem ausgehend aller Bedingtheit enthobene, absolute Wahrheiten möglich sein sollen.¹⁴ In der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes wurde ein solches Fundament im Denken aufgesucht, da die Selbstgewissheit des Denkens auch dann gesichert schien, wenn alles andere zweifelhaft ist.¹⁵ In der Klärung und Ausarbeitung dieses Fundamentes besteht vor allem seit der kantischen Analyse der transzendentalen Leistungen des Subjekts die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die dann dazu beitragen soll, so Rorty: „mittels unserer eigenen gläsernen Natur das Universum außer uns akkurat wiederzugeben.“¹⁶ Die erkenntnistheoretische Philosophie bemüht sich, durch Disziplinierung der subjektiven Erkenntnismittel die Erkenntnisgegenstände in ihrer Objektivität zu erfassen, um somit zu notwendigen und universalisierbaren Aussagen zu gelangen. Divergierende Darstellungen eines Sachverhaltes ließen sich auf der Basis eines solchen in sich fundierten Verfahrens der Wahrheitsgewinnung eindeutig entscheiden. Ein derart ausgezeichnetes Denken könne dann unter Berufung darauf, „einen privilegierten Kontakt zur Wirklichkeit“ zu haben, von sich behaupten, „mehr als bloß *ein* Beschreibungssystem unter anderen“ zu sein.¹⁷

Die Dignität erkenntnisfundamentalistischer Ansprüche wird jedoch fragwürdig, wenn sich der Eindruck durchsetzt, dass das scheinbar in sich selbst fundierte Denken eingebunden ist in ein Netz vielfältiger Abhängigkeitsverhältnisse, die sich seiner vollständigen Kontrolle entziehen. Damit verbindet sich die Einsicht, dass die vermeintlich notwendigen und invarianten Konzepte nicht nur einer rein theoretischen Einstellung entstammen, sondern als Derivate eines praktischen und symbolisch strukturierten Lebenszusammenhangs angesehen werden müssen, dessen wechselhafte und kontingente Umstände in ihre Konstitution mit eingehen.

Einer der frühesten und schärfsten Mahner bezüglich der Abkünftigkeit des Denkens von den Bedingungen und Gegebenheiten des Lebens war Friedrich

¹³ Siehe auch Bieri, Peter (Hrsg.): *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Weinheim ⁴1997, S. 178ff.

¹⁴ Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M. ⁴1997, [Orig. 1979]. Siehe auch Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 211–225.

¹⁵ Vgl. Rorty: *Der Spiegel der Natur*, a.a.O., S. 14ff., 150ff., 156.

¹⁶ Ebd. S. 387.

¹⁷ Ebd. S. 392.

Nietzsche. Dem „asketischen Ideal“ eines Philosophen, welches darin besteht, sich in den reinen Gedanken zu vertiefen und dabei eine extramundane Position einzunehmen, hält er entgegen, dass auch dieser Philosoph ein Wollender und Fühlender ist,¹⁸ dass auch er eingebunden ist in eine spezifische Lebensweise, in der er sich zu behaupten hat, die in ihm Sehnsüchte und Abneigungen weckt, welche unbemerkt in sein Denken und seine Vernunftkonzeptionen mit eingehen.¹⁹ Die vorgeblich rein theoretischen Konzepte entpuppen sich für Nietzsche als Ausdrucksgestalten eines interessengeleiteten Lebenswillens und damit als perspektivisch. Somit kann keines dieser Konzepte für sich mehr einen unbedingten Status beanspruchen.²⁰

Viele einflussreiche Autoren haben in unterschiedlicher Weise auf die Abkünftigkeit und Bedingtheit jedes kognitiven Weltbezugs aufmerksam gemacht. So ging z.B. Karl Marx davon aus, dass das Bewusstsein des Menschen von seinem gesellschaftlichen Sein, d.h. vor allem den materiell-ökonomischen Gegebenheiten bestimmt wird, Sigmund Freud verwies auf das „Unbewusste“ als den zentralen Bestimmungsgrund des Bewusstseins, Wilhelm Dilthey betonte die Einbindung kognitiver Akte in einen historischen Lebensprozess, wodurch sie gleichursprünglich von affektiven und voluntativen Erfahrungsdimensionen durchdrungen und geprägt sind, Martin Heidegger bestimmte in seiner Existenzialontologie das menschliche „Dasein“ als „In-der-Welt-sein“, wodurch jedes Verstehen in einem präreflexiven Umgang mit den Dingen der Welt gründet, Hans-Georg Gadamer bemühte sich in seiner philosophischen Hermeneutik der unhintergehbaren Vorurteilhaftigkeit jedes Verstehens Rechnung zu tragen, Ludwig Wittgenstein zeigte in seinem Spätwerk, dass sich die Bedeutung von Aussagen ergibt aus deren regelgeleiteten Gebrauch innerhalb eines „Sprachspiels“, welches wiederum eingebunden ist in den Kontext einer „Lebensform“, die aktuelle Hirnforschung zeigt die Abhängigkeit aller mentalen Tätigkeiten von der funktionalen Architektur des neuronalen Systems usw.

Jürgen Habermas beschreibt dieses Umdenken als eine Kritik an den metaphysischen Grundlagen der abendländischen Philosophie, auch noch in ihren modernen Ausformungen. Als Motive dieses „nachmetaphysischen Denkens“ benennt er einen „Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphiloso-

¹⁸ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, in: Kritische Studienausgabe Bd. 5, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München 1999, [1886], S. 29f.

¹⁹ Pointiert und polemisch schreibt er in *Jenseits von Gut und Böse*: „das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“ (Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, a.a.O., S.17.)

²⁰ So heißt es bei Nietzsche: „Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein ‚reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis‘ angesetzt hat, Hüten wir uns vor den Fangarmen solcher kontradiktorischen Begriffe wie ‚reine Vernunft‘, ‚absolute Geistigkeit‘, ‚Erkenntnis an sich‘ (...) Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘.“ (Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, in: Kritische Studienausgabe Bd. 5, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München 1999, [1887], S. 365.)

phie“, eine „Situierung der Vernunft“ und eine „Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis“.²¹ Aus der Diversität variierender Bedingungskonstellationen ergibt sich synchron und diachron eine Vielheit unterschiedlicher Formen menschlicher Daseinsorientierung und Lebensgestaltung. Zwar lassen sich deren Bedingungen zum Teil noch benennen, aber nicht in der Weise, dass das Denken über sie restlos verfügen könnte, um dadurch wieder zu einem absoluten Standpunkt zu gelangen. Die Bedingungen gehen im Gegenteil als Bedingtheiten in die Bestimmungen kognitiven Welt- und Selbstbezugs ein, als restringierende Faktoren, die durch keine reflexive Aneignung gänzlich zu überwinden sind, weil sie dem Denken auch in der Selbstreflexion immer schon vorausliegen.

Das systematische Ignorieren der Andersheit einer thematisierten Denk- und Lebensform als Folge einer erkenntnisfundamentalistisch legitimierten Verabsolutierung eigener Standards erweist sich vor diesem Hintergrund als nicht gerechtfertigt. Ein solcher Ansatz erscheint als Schwundstufe gemessen am Reflexionsniveau der über ihre Bedingtheit aufgeklärten Vernunft; in den Worten von Welsch: „Volle Vernunft hingegen wäre eine, welche ihre eigene Partikularität nicht leugnet, sondern thematisiert und das ihr begehrende Partikulare nicht diskriminiert, sondern ihm gerecht zu werden sucht.“²²

1.1.2. Die ethische Dimension der Begegnung mit dem Anderen

Die Forderung, anderen Weltanschauungen gerecht zu werden, enthält auch einen ethischen Imperativ. Er leitet sich ab aus der Einsicht, dass die projektive Deformation des zu Verstehenden durch eigene Vorstellungen immer auch einen Akt der Gewalt darstellt, motiviert durch ein Denken, das auf Herrschaft und Kontrolle ausgerichtet ist.

Der interne Zusammenhang von Vernunft und Herrschaft ist ein zentraler Topos der neuzeitlichen Vernunftkritik.²³ Nietzsche etwa interpretierte die vermeintlich ewigen und notwendigen Wahrheiten und Werte als Derivate eines „Willen zur Macht“, mit deren Hilfe sich der Selbsterhaltungstrieb partikularer Lebensformen Geltung verschafft. Horkheimer und Adorno diagnostizierten der abendländischen Vernunft eine innere Dialektik, die in dem Maße, wie sie den Menschen von den Zwängen äußerer Natur befreit, Gefahr läuft, ihn den Zwängen repressiver Systeme zu unterwerfen. Heideggers Rede vom „rechnenden Denken“ im Rahmen seiner Technik Kritik, Derridas Hinweise auf die ethnozentrischen Implikationen des Phono- und Logozentrismus der abendländischen Metaphysik, Foucaults Analysen der institutionellen Eingebundenheit der Vernunft in Herrschaftsstrukturen und Disziplinierungsprozesse, Lévinas Kritik an den Unterdrückungsmechanismen in der abendländischen Ontologie und Meta-

²¹ Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 21997, S. 14f.

²² Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 939.

²³ Zum Folgenden siehe auch Jamme, Christoph: *Die Vernunft in der Moderne. Einleitung*, in: ders.: *Grundlinien der Vernunftkritik*, a.a.O., S. 9–32.