

Birgit Kellner /
Susanne Weigelin-Schwiedrzik (Hg.)

Denkt Asien anders?

Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in
Indien, Tibet, China und Japan

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Mix
Produktgruppe aus vorbildlich
bewirtschafteten Wäldern,
kontrollierten Herkunfts- und
Recyclingholz oder -fasern
Zert.-Nr. GFA COC 1229
www.fsc.org
© 1996 Forest Stewardship Council

„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 Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-89971-713-6

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2009, V&R unipress in Göttingen / 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

| | |
|--|-----|
| Birgit Kellner | |
| Vorwort | 7 |
| | |
| Ernst Steinkellner | |
| Erkenntnistheorie im Buddhismus: Zur Erkenntnis des Denkens von anderen | 13 |
| | |
| Lambert Schmithausen | |
| Pflanzenreich und Buddha-Natur | 31 |
| | |
| Johannes Bronkhorst | |
| Does India think differently? | 45 |
| | |
| Birgit Kellner | |
| Buddhistische Theorien des Geistes: Intentionalität und Selbstbewusstsein | 55 |
| | |
| Tom J.F. Tillemans | |
| Wie denken Mādhyamikas? Bemerkungen zu Jay Garfield, Graham Priest und parakonsistenter Logik | 77 |
| | |
| Gregor Paul | |
| Logik in Ostasien – Allgemeingültigkeit und Besonderheiten | 99 |
| | |
| Christian Uhl | |
| Der Buddhismus und die Moderne am Beispiel der Philosophie Nishida Kitarōs | 121 |
| | |
| Susanne Weigelin-Schwiedrzik | |
| Laudatio | 159 |

Erkenntnistheorie im Buddhismus: Zur Erkenntnis des Denkens von anderen

Ich bin ermutigt worden, ein Arbeitsgebiet vieler Jahre vorzustellen, die buddhistische Erkenntnistheorie, und auf die Frage einzugehen, welchen Zweck es haben könnte, sich mit dieser Denktradition überhaupt zu beschäftigen.

Im Rückblick und ganz allgemein gesagt, sehe ich heute diese Arbeit letztlich als Teil der mit dem Ende der Ära des Kolonialismus immer dringender gewordenen und keineswegs abgeschlossenen Anstrengung, mit der Tatsache auf rationale Weise zurecht zu kommen, dass es nicht nur andere Arten von Welt-sicht gibt, sondern auch andere Arten auf diese Sicht zu reflektieren, mögen sie sich als Mythos, Religion, Literatur, Wissenschaft oder als Philosophie entfaltet haben und entfalten.

In der europäischen Tradition gibt es »Erkenntnistheorie« als eigenständige philosophische Disziplin ab dem Ende des 18. Jahrhunderts. Sie entsteht aus einer durch die Aufklärung veranlassten Krise der Metaphysik, untersucht die Bedingungen und Grenzen menschlicher Erkenntnis und entfaltet sich voll im 19. Jahrhundert. Ihr Gegenstand, die Frage nach dem Wissen, ist dagegen alt. So rechtfertigt schon Sokrates in Platons Dialog *Theätet* das Wissen (*epistémē*) gegen den Relativismus des Sophisten Protagoras. Heute sind Erkenntnis, Wissen und Bewusstsein auch wesentlich Gegenstände von empirischen Einzelwissenschaften, wie der kognitiven Psychologie, der Kognitionswissenschaften oder der Neurobiologie.

Die komplexe Entfaltung europäischer Erkenntnistheorie und das Auf und Ab ihres Stellenwertes ist aber nicht meine Sache. Es genügt, an ihre verschiedenen Aufgaben zu erinnern:¹ Sie hat explikative Aufgaben, wenn der Begriff der Er-

Ernst Steinkellner, Erkenntnistheorie im Buddhismus: Zur Erkenntnis des Denkens von Anderen. In: Kellner, Birgit; Weigel-Schwiedrzik, Susanne: *Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan*, S. 13 – 29. ISBN 978-3-89971-713-6 © 2009 V&R unipress GmbH, Göttingen

1 Wie sie etwa Schnädelbach zusammengefasst hat (Schnädelbach 2004: 23 – 30).

kenntnis und sein Bezug zu verwandten Begriffen (wie Wissen, Gewissheit, Meinung, Überzeugung, Glauben) bestimmt wird; normative Aufgaben, wenn untersucht wird, was als Erkenntnis gelten soll, also was die Geltungscharakteristika wahr, richtig, methodisch korrekt und Ähnliches bedeuten sollen, und deskriptive Aufgaben, wenn untersucht wird, wie solche Kriterien auf wirkliche Erkenntnisvorgänge angewendet werden können. Dieser Arten von erkenntnistheoretischen Diskursen und der in diesen Diskursen entwickelten Begrifflichkeiten muss man sich auch in der Annäherung an einen kulturell fremden Theorienkomplex bedienen, wenn man ihn interpretieren und der eigenen Mitwelt verständlich machen will. Allerdings sollte man diese Begriffe nicht zu eng, etwa in einem durch einen bestimmten Denker festgelegten Sinne verwenden; dann würde der Blick auf das noch nicht erkannte Neue im Fremden bereits gelenkt und das Ergebnis dadurch schon verfälscht.

Es bleibt als Ausgangsebene der Annäherung nur die flachere gebrauchsbestimmte Alltagssprache, in der philosophische Begrifflichkeit einerseits selbst entstanden ist, und die durch diese andererseits auch ständig bereichert wird. Eine so begrifflich angereicherte Alltagssprache hat dann auch nach erfolgter Interpretation für die Vermittlung des erkannten Neuen den Vorteil, dass sie den Zugang für viele Interessierte eröffnet und das Vermittelte nicht nur für wenige Spezialisten in einem terminologisch limitierten Bereich verständlich ist. Sicherlich wird man in besonderen Fällen auch Fachsprachen nutzen. Immer aber sind bei all dem Vorsicht und Umsicht, und viel Hausverstand, angebracht.

Schließlich seien noch zwei klärende, obschon triviale Feststellungen vorausgeschickt: Zum einen kann ich davon ausgehen, dass heute bereits weithin anerkannt ist, dass es auch außerhalb der griechisch-europäischen («westlichen») Tradition dasjenige kulturelle Phänomen tatsächlich gibt, das wir als »Philosophie« bezeichnen können. »Philosophie« verstanden als das Ergebnis von Reflexionen über die Wirklichkeit und das Leben, die sich in Form von rational² vertretenen Ideen, Theorien und Systemen sprachlich manifestieren. Bis zum Beginn der Neuzeit in Europa ab dem 16. Jahrhundert sind »außereuropäische« und »europäische« Philosophien direkt vergleichbar.³ Das ändert sich mit der Neuzeit, die durch Naturwissenschaft und Experiment, die Entdeckung der Welt, den Rückgang religiöser Autorität, das Bewusstsein von der Gleichheit der Menschen und ihrer Rechte charakterisiert ist, und in der durch die ökonomisch-militärische Überlegenheit Europas diese neuen kulturellen Formen in vielen ihrer Aspekte allgemein verbreitet werden. Für den Wert

2 Zur Frage der Bedeutung von Rationalität in indischen Traditionen vgl. Houben 1999, Houben 2001, ebenso Bronkhorst 1993.

3 Man vergleiche etwa die Zusammenstellungen in Tola und Dragonetti 2004. Zum Ausschluss Indiens aus der Geschichte der Philosophie vgl. Halbfass 1988: 145 ff.; und zur veränderten Sichtweise im 20. Jahrhundert Halbfass 1988: 160 ff..

philosophischer Gedanken aus der Zeit davor lässt sich aber die These vertreten, dass für Ideen aus dem außereuropäischen Raum dasselbe gilt, wie für solche aus dem europäischen: Man kann mit ihnen, auch zu einem gegenwärtigen Problem, jederzeit in einen »Dialog« eintreten.

Zum anderen darf ich darauf hinweisen, dass jemand, der ein derartiges Phänomen untersucht, wenigstens im Sinne dieser Aufgabe kein Philosoph ist. Er vertritt vielmehr als Philosophiehistoriker in erster Linie eine besondere Art von Kulturanthropologie. Nur hat er gegenüber dem Sozialanthropologen, der seine Erkenntnisse aus gesellschaftlichen Tatsachen oder greifbareren Kulturprodukten ableitet, den Vorteil für sich, von bereits reflektierten Tatsachen ausgehen zu können. Und er darf darüber hinaus von der methodisch nicht unwichtigen Annahme ausgehen, dass die Mitteilungen dieser Reflexionen durch den Wunsch besonders ausgezeichnet sind, sie mögen verstanden werden. Selbstverständlich nicht von uns Späteren und ganz anderen, sondern von den Zeit- und Raungenossen, den unmittelbar Angesprochenen. Gerade dieses Faktum, dass sich der Reflektierende sprechend an seine Mitwelt wendet und sich mit ihr im Gespräch eben auch in der Weise bewähren kann, dass seine Reflexionen dann als Texte, in schriftlicher Form etwa, tradiert, ja des weiteren sogar kommentiert werden und ganze Folge-Literaturen hervorrufen können, ist ein besonderes Indiz für das anfängliche Verstandenwerdenwollen, ohne dessen Annahme die ganze Anstrengung des Verstehenwollens absurd wäre.

Macht es nun Sinn, den Begriff der Erkenntnistheorie für eine theoretisierende Tradition zu verwenden, die indische Denker für Jahrhunderte beschäftigt hat? Ich denke ja, und will zunächst, beschränkt auf die buddhistischen Denker, ihre Motive sowie ihre Art und Weise mit den Fragen umzugehen knapp andeuten.

Eine grobe Beschreibung von buddhistischer Erkenntnistheorie könnte gegeben werden als »eine Theorie von den Quellen des Wissens, wie sie denen als Norm gelten, die ihr Leben und Handeln an den Lehren des Buddha ausrichten.« Wir haben es also mit einer an bestimmte Voraussetzungen gebundenen Theorie zu tun, so wie westliche philosophische Theorien meist an christliche Voraussetzungen gebunden sind. Worin bestehen diese Voraussetzungen?

Im Rahmen der Religion des Buddhismus kann man als »buddhistische Philosophie« alle jene Theorien umfassen, die sich unterschiedlich und zu verschiedenen Epochen in der Analyse, Erklärung, argumentierenden Sicherung und Verteidigung der sogenannten Vier Edlen Wahrheiten entwickelt haben, die bis heute allen Buddhisten als Kernsätze der Lehre des Buddha gelten.

Von diesen vier Wahrheiten kann die erste, die Wahrheit vom Leiden, das heißt der Grundsatz, dass alles Seiende leidvoll ist, weil es wegen seiner Vergänglichkeit Leid bewirkt, als Ausgangspunkt der buddhistischen Ontologie

gelten; die zweite Wahrheit, vom Ursprung dieses Leidens, als Basis der buddhistischen Psychologie oder Ontologie des Mentalen; die dritte Wahrheit, vom Aufhören des Leidens, ist Fundament für den Buddhismus als Religion, weil sie ein Ziel jenseits des Leidens lehrt; und die vierte Wahrheit vom Weg, der zum Aufhören des Leidens führt, ist Grundlage für die Morallehre und Meditationspraxis des Buddhismus.

In den letzten zwei Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung haben sich in Indien verschiedene philosophische Systeme entwickelt, die, möglicherweise von buddhistischen Gruppen Nordwestindiens ausgehend, von ihren jeweiligen Traditionsansätzen her umfassende Erklärungen der Wirklichkeit boten. In Anschluss daran kommen, sowohl in brahmanischen wie in jainistischen und buddhistischen Kreisen, rasch und in heftigen polemischen Auseinandersetzungen sich entfaltende nachsystematische Theorien auf, die sich mit den Quellen richtigen Wissens befassen, und zwar sowohl mit jenen, die für die Praxis des Alltagslebens, als auch mit jenen, die für die diese Alltagspraxis auf ein religiöses Ziel hin übersteigende spirituelle Praxis von Bedeutung sind. Innerhalb des Buddhismus entsteht in Anschluss an das letzte Werk Dignāgas, eines Denkers um 500, eine einflussreiche Schultradition, deren Theorien und Beweise vor allem der konsequenten Entfaltung der Inhalte der ersten beiden Edlen Wahrheiten und in letzter Hinsicht der Stärkung der Autorität des Buddha als einer Erkenntnisquelle dienen. Zu dieser Schule, die meist als »erkenntnistheoretische« oder »erkenntnistheoretisch-logische Schule des Buddhismus« bezeichnet wird, gehören einige der bedeutendsten Denker der indischen Vergangenheit. Sie schuf in Indien bis zum Untergang des Buddhismus gegen das 12. und 13. Jahrhundert eine umfangreiche Literatur, von der nur wenige frühe Werke ins Chinesische übersetzt worden sind, sodass sie als solche in China nicht Fuß fassen konnte. Ab dem frühen 9. und dann fast vollständig ab dem 11. Jahrhundert sind die Werke der Schule aber ins Tibetische übersetzt worden. Und in Tibet wurde die erkenntnistheoretische Tradition auf dieser Grundlage weiter vertieft und ausgearbeitet, und das bis zum Ende des vormodernen Tibet um die Mitte des 20. Jahrhunderts. Dem großen Interesse der tibetischen Gelehrten verdanken wir auch die Erhaltung zahlreicher originaler Sanskrit-Manuskripte aus dem 9. bis 14. Jahrhundert, die in Indien zerstört und nicht mehr kopiert worden sind, in Tibet aber nach ihrer Übersetzung sorgfältig aufbewahrt wurden. Diese einmaligen Handschriftenschatze werden erst seit kurzem langsam zugänglich. Weil wir aber für viele Schlüsselwerke bisher nur auf ihre tibetischen Übersetzungen angewiesen waren, kann man schon heute sagen, dass die Erforschung der intellektuellen Blütezeit des indischen Buddhismus, und damit auch der erkenntnistheoretischen Tradition, in den kommenden Jahren wesentliche Fortschritte machen wird.

Die ganze Spannweite der Arbeitsbereiche dieser Denkschule kann ich zeit-

notgedrungen nur andeuten. Den Ausgangspunkt bildet die Definition richtiger, das heißt hier wirklichkeitsentsprechender und damit für jedes Handeln gültiger, Erfolg versprechender Erkenntnis. Schon mit diesem Anfang ist systematisch die Einbettung der Arbeit dieser Tradition in den Buddhismus erkennbar. Denn das letzte Ziel jedes Handelns, von dem her es sich als zielgerichtet oder abweichend charakterisieren lässt, nämlich die vom leidhaften Dasein befreiende Erkenntnis, steht als ein Letztes der Erfahrung des Handelnden nicht zur Verfügung. Es muss von einer dieses Letzte bereits erfahren habenden, wissenden Autorität gewonnen werden. Und diese Autorität ist der Buddha.⁴

Als Quelle solcher gültigen Erkenntnis werden zwei Arten anerkannt, Wahrnehmung und Schlussfolgerung. Beim Thema der Wahrnehmung werden neben der Definition der Sinneswahrnehmung auch die durch meditative Übung geschärfte Wahrnehmung der »Virtuosen«, der Mystiker, die Struktur der Erkenntnis, das Wesen der Vorstellung, das Problem des erkenntnisäußeren Objekts, und – damit zum Teil zusammenhängend – das Selbstbewusstsein der Erkenntnis behandelt. Zum Thema der Schlussfolgerung gehören neben der Definition und prozessualen Aspekten der Beweis und seine Fehler, und, als breites und für ganz Indien einflussreiches Gebiet die Lehre vom logischen Grund und seinen Fehlformen, also die eigentliche Logik, sowie, verbunden mit einer streng nominalistischen Lehre vom Begriff, die Sprachphilosophie, und darauf basierend die für den religiösen und sozialen Kontext bedeutsame Frage der Überlieferungsautorität. Daneben stehen, in Anwendung dieser Theorien, komplexe Beweise und Widerlegungen: der Beweis der Augenblicklichkeit alles Seienden in Ausarbeitung der Begründung der ersten Edlen Wahrheit vom Leiden aus der Vergänglichkeit. Er dient dem Nachweis der These, dass Seiendes nur in kausal verknüpften Ketten von infinitesimalen Phasen möglich ist. Damit und mit der Widerlegung der Idee eines Schöpfergottes und dem Nachweis der Möglichkeit besonderer Allwissenheit als Grundlage von Überlieferungsautorität entwickelt die Schule für Jahrhunderte eine intensive Polemik mit den verschiedenen Richtungen brahmanischer Philosophie.

Die zu dieser Tradition bis zu ihrem Untergang in Indien, und dann in ihrem Fortleben in Tibet gehörenden Denker verwirklichen, teils in Auseinandersetzung mit ihren Vorgängern, teils in oft scharfer Polemik mit ihren Gegnern einen diachronen dialektischen Prozess von Lehrsatz, Problem und Lösung in Form eines vertieften Lehrsatzes. Im Ganzen wie in den komplexen Einzelheiten ist das kulturelle Phänomen dieser erkenntnistheoretischen Tradition nicht nur als Forschungsobjekt von größter Faszination, sondern auch als Prüfstein für unsere Verstehenskapazitäten kaum zu übertreffen.

4 Vgl. Vetter 1964: 27; Steinkellner 1982; Steinkellner 2003; Franco 1997: 15 – 43; Dunne 2004: 233 – 252; Eltschinger 2007: 135 – 162.

Gibt es nun etwas an dieser philosophischen Tradition des indischen Buddhismus, das unsere Arbeit auch dadurch ermutigt, dass sie der Philosophie der Gegenwart bei der Lösung von Problemen nützen könnte? Ja und Nein.

Zunächst Nein: Trotz großer diesbezüglicher Hoffnungen bedeutender Fachvertreter seit dem Ende des 19. Jh.s ist heutzutage immer noch kaum ein kreativer Philosoph dazu bereit, die leider auch immer noch oft nur unzureichend erschlossenen oder für den sprachunkundigen Leser oft nur schwer verständlich vermittelten Texte aus den Welten über den Rand der europäischen Tradition hinaus wahr oder ernst zu nehmen. Ausnahmen gibt es natürlich. Aber vor allem: Die Antworten auf die überall gefragten und vergleichbaren großen Fragen nach dem Wesen des Menschen und der Beschaffenheit seiner Wirklichkeit sind durch die kulturell verschiedenen Kontexte bestimmt, haben ihren Wert für den jeweiligen Kontext, sind aber ohne seine Berücksichtigung oft wenig sinnvoll oder reizvoll.

Das heißt aber Nein im Allgemeinen, und zwar wissenschaftssystematisch und praktisch, weil die Philosophiegeschichte, die sich vor allem auf Texte bezieht und daher auch die Probleme der jeweiligen Philologie mit berücksichtigen muss, die Aufgabe hat, möglichst angemessen zu erfassen, was frühere Denker gesagt haben. Sie hat aber nicht primär die Aufgabe, sich systematisch auf einen jeweils aktuellen Problemzusammenhang zu beziehen.

Andererseits Ja: Diese Arbeit kann auch einen Beitrag leisten, nämlich dann, wenn ein älterer, auch vormoderner Gedanke, eine auch nicht zu unserer Tradition gehörende Sichtweise, sich auf ein Problem bezieht, das noch immer oder wiederum interessant ist oder unter einem neuen Aspekt gesehen wird. Es kann eine Stimme aus der Vergangenheit oder einer anderen Welt durchaus daraufhin gehört werden, ob sie einen im heutigen Lichte brauchbaren Beitrag zum systematischen Philosophieren bringen könne.

Ich bin schon öfter gefragt worden, ob es aus der erkenntnistheoretischen oder anderen philosophischen Traditionen des Buddhismus solche Beiträge zu Fragen der heutigen Philosophie gäbe. Angesichts der Vielfalt gegenwärtiger philosophischer Richtungen und Fokussierungen fühle ich mich natürlich durch diese Fragen meist völlig überfordert. Denn oft ist des einen Denkers Problem des anderen sinnloses Denkspiel. Es ist daher auch immer notwendig, aktuelle Problemfelder zu umgrenzen, für die derartige Beiträge aus der Denkgeschichte des Buddhismus überhaupt relevant sein könnten.

Als Beispiele möchte ich zwei Problemfelder anführen. Beide sind im philosophisch-naturwissenschaftlichen Grenzgebiet angesiedelt und heute aufgrund der raschen naturwissenschaftlichen Fortschritte für die Philosophie – auch im Sinne einer Selbstbehauptung – von großer Aktualität.

Das eine Gebiet ist die Frage der Kausalität. Darauf näher einzugehen ver-

bietet die Zeit. Hinweisen möchte ich nur darauf, dass im Buddhismus von Anfang an der Grundsatz gilt, dass alles Seiende verursacht und wirksam ist. Nach diesem Grundsatz werden in der buddhistischen Theoriebildung nicht nur die verschiedensten Kategorien von Ursachen unterschieden und in ihrem Zusammenwirken untersucht, sondern es wird auch die Auffassung konsequent ausgearbeitet, dass jede Wirkung einen unbegrenzten Ursachenkomplex voraussetzt, der natürlich nur zum Teil überprüft werden kann. Dass etwas Seiendes unverursacht sein könnte, wird jederzeit scharf abgelehnt. Kurz, ich meine, dass die einschlägigen buddhistischen Theorien für eine Überprüfung moderner Aussagen über Ausfälle oder Löcher in der Kausalität interessant sein könnten.

Das andere, zurzeit wohl viel aktuellere Gebiet ist das Verhältnis von Geist oder Bewusstsein und Körper oder Materie, im Lichte der neueren Erkenntnisse vor allem der Evolutionslehre und der Neurobiologie. Ich greife für dieses Beispiel auf meinen Lieblingsphilosophen Dharmakīrti zurück, der sich in einem seiner beiden Hauptwerke ausführlich mit Positionen aus verschiedenen Traditionen des indischen Materialismus und der Medizin beschäftigt hat. Das Beispiel eignet sich auch deshalb so gut, weil wir hier einen der allzu wenigen Fälle zur Verfügung haben, in denen der indische Text nicht nur in einer von Eli Franco vorgelegten Arbeit⁵ philologisch gut bearbeitet und klar übersetzt, sondern auch durch die Verdeutlichung der philosophisch relevanten Themen für den modernen Philosophen gut lesbar gemacht worden ist. Und darüber hinaus hat Francos Werk in der Besprechung durch John Taber⁶ auch eine präzise Einbringung dieser Ernte unter das Dach der aktuellen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Physikalismus der Naturwissenschaftler erfahren, auf die ich mich hier stützen kann.

Um Art und Motiv von Dharmakīrtis Ausführungen in das rechte Licht zu rücken, ist wieder ein Blick auf seinen Kontext nötig. Dieser ist einerseits geprägt durch die vom Buddha her vorgegebene Analyse der empirisch fassbaren Natur aller Lebewesen, z. B. des Menschen. Andererseits ist er bestimmt durch die Annahme der Wiederverkörperung des Erkenntniskontinuums im unendlichen Kreislauf leidhafter Existenzen, den zu beenden nur durch eine zahllose Existenzen durchlaufende Entwicklung moralischer und kognitiver Fähigkeiten für möglich gehalten wurde.

Die »Anthropologie« des Buddhismus unterscheidet fünf letzte als unterschiedlich erkennbare Konstituenten einer empirischen Person: Körper, Empfindung, begrifflich bestimmendes Bewusstsein, voluntative und affektive Reaktionen, und Wahrnehmung. In später vereinfachter Form stehen einander dann körperlich Materielles und Geistiges verbunden mit verschiedenen emotionalen

5 Franco 1997.

6 Taber 2003: 479 – 502.

und geistigen Phänomenen im Sinne eines prinzipiellen Dualismus gegenüber. All diese Phänomene sind gedacht als lediglich kausal verbundene Kontinuen infinitesimaler Phasen von Seiendem eigener Art. Über ein substanzielles, dauerndes, von diesen Konstituenten Verschiedenes, wie eine Seele, äußert sich der Buddha nicht, ob es etwa daneben existiere oder nicht, weil es nicht in gleicher Weise wie die übrigen Konstituenten erkennbar ist. Erst in seiner Nachfolge wird daraus, aus sozialen Gründen, wie ich meine, eine dezidierte Seelenleugnung,⁷ die dann auch zur Ablehnung von Substantiellem, Dauerndem in der inneren und äußeren Wirklichkeit überhaupt beiträgt.

Während nun alles Körperliche ersichtlich vergänglich ist, weil die Elemente sich umgruppieren, trifft das für die geistigen Konstituenten der Person nicht zu. Deren Kontinuen produzieren sich fort und koppeln sich immer wieder, als Folge vorhergehenden Handelns, des Karma, an neues Körperliches an. Die Mechanismen dieser Prozesse werden ausführlich durchdacht, sind aber für uns hier nicht von Bedeutung. Von Bedeutung ist, dass sich nach dieser Auffassung der letzte Geistigkeitsmoment beim Tode, versehen mit den Residuen aller vorangegangenen Erfahrungen als Erbe, zu einem neuen Leben hin fortsetzt. Und es ist diese Idee, die den Buddhisten auch die Annahme ermöglicht, dass eine über die einzelne Lebensperiode hinaus dauernde Entwicklung der geistigen und sittlichen Fähigkeiten bis hin zur letzten befreienden Erkenntnis möglich ist. Darauf gründet der religiöse Charakter des Buddhismus. Die Annahme, dass der Geist vom Körper verschieden ist, ist daher für Dharmakīrti auch die notwendige Voraussetzung dafür, dass er dem Buddha als Autorität für die Zielvorgaben seines Lebens folgen kann.⁸

Gleichzeitig ist damit aber auch gesichert, dass die wie Samen im Erkenntniskontinuum deponierten Erfahrungen und Prägungen durch das geistige, sprachliche und körperliche Handeln ihre Auswirkungen im gegenwärtigen Leben oder einer zukünftigen Wiederverkörperung haben, so dass die Normen der Moral überhaupt für sinnvoll gehalten werden können.

Einen positiven Beweis dieser Verschiedenheit hat Dharmakīrti aber nicht im Sinne, weil er sich in seiner Untersuchung nicht vorzüglich an die Mitglieder seiner eigenen Religionsgruppe wendet, sondern – durchaus im Sinne einer echt philosophischen Problembehandlung – seine Gedanken für alle Mitdenkenden als brauchbar ansehen möchte. Was er vielmehr zu zeigen versucht, ist bescheidener – und daher auch noch für die gegenwärtige Diskussion von Interesse: Er zeigt, dass die Annahme einer vom Körperlichen unabhängigen Geistigkeit und damit der Wiederverkörperung nicht unmöglich ist, indem er mit

7 Vgl. Steinkellner 2002: 183 – 185.

8 Vgl. Steinkellner 2003: n. 4.

seinen Argumenten die Zweifel an der Theorie untermauert, dass das Bewusstsein durch Körperliches bewirkt sein muss.

Denn die wesentliche Gegenposition, der er sich stellt, ist die eines reduktionistischen physikalischen Materialismus, wie ihn in klassischer Form die überlieferte Metapher vertritt: »Der Geist, das Bewusstsein, entsteht aus den Elementen, wie die Rauschkraft aus der Hefe.«

Traditionell wird diese reduktionistische Position durch die Buddhisten von ihrer eigenen Anschauung her bekämpft, die, wie gesagt, eine grundsätzliche Verschiedenheit der nach dem Prinzip derselben Kausalitätskonzeption verbundenen Kontinuen von Materiellem und Geistigem vertritt. In den aus dieser Anschauung heraus formulierten Argumenten, die letztlich aber nur für Buddhisten Gültigkeit haben, werden gewöhnlich die wichtigsten, strukturell verschiedenen Erklärungen für das Entstehen von Geistigkeit widerlegt, die im indischen Umfeld bekannt sind. Und zwar werden aporetische Beweise vorgebracht, die mit Bezug auf das Phänomen bewusster Erkenntnisse bei Neugeborenen zeigen wollen, dass diese Erkenntnisse nicht von etwas verursacht sein können, das nicht von der gleichen Art ist, also ebenfalls eine vorhergehende Erkenntnis sein muss.

Diese vier widerlegten Auffassungen seien kurz erwähnt: 1. das Erkennen wird als etwas Neues von einem ewigen Schöpfer geschaffen, 2. das Erkennen entspringt dem Erkenntniscontinuum der Eltern, 3. das Erkennen entspringt einer Mischung von Samen und Menstrualblut, also den Elementen, und 4. das Erkennen entsteht spontan, d. h. ohne Ursache.⁹

Im Ansatz von Dharmakīrtis Untersuchung der materialistischen These steht aber zunächst die Frage, was eine Erkenntnis in ihrer Erscheinungsform als Phase oder »Episode« von Geistigkeit verursache. Nach den Prinzipien buddhistischer Kausalitätsauffassung verursacht nur Ähnliches Ähnliches. Körperliches wie Ton verursacht Töpfe, aber nicht bewusste Erkenntnisse. Gälte dieses Prinzip nicht, könne alles aus allem entstehen.

Auch verschiedene Verbindungen von Materiellem, besonders im organischen Bereich, könnten etwas wie Erkenntnis nicht hervorbringen, denn es bliebe unerklärt, warum nicht jede Verbindung Geistiges verursacht. Es müsse also ein Mehr hinzukommen, das erklären kann, warum die eine Verbindung Geistiges verursacht, die andere nicht.

Ähnliches gelte für die Sinne. Sie seien zwar notwendig für das Entstehen von Erkenntnissen, wenn diese durch Mitwirken von Objekten und Sinnesvermögen entstehen, aber Erkenntnisse wie Erinnerung oder Selbstbewusstsein von Gefühlen oder Vorstellungen hingen nicht von den Sinnen ab. Solche Erkenntnisse seien auch möglich bei beschädigten Sinnen. Kurz, auch wenn der Körper in

⁹ Vgl. *Paralokasiddhi*.

irgendeiner Weise als Mitursache das Entstehen einer Erkenntnis unterstützt, bedeutet dies noch nicht, dass er ihre Ursache ist.

Der bemerkenswerteste Aspekt in Dharmakīrtis Auseinandersetzung ist jedoch sein Bezug auf den bei uns als *Occam's razor* bekannten Grundsatz, dass die einfachere Erklärung die sinnvollere ist: Da niemand beweisen könne, dass der Körper Erkenntnis entstehen lässt, warum sollte man den Körper als Ursache postulieren, wenn man doch in der unmittelbar vorhergehenden und noch dazu gleichartigen Erkenntnis eine viel einfachere Ursache annehmen könne.

In Hinblick auf die moderne Diskussion um das Bewusstsein fragt es sich wohl, wenn Dharmakīrti meint, dass nur ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbrächten, was genau er unter »ähnlich« versteht. Es ist ihm klar, dass die Gattung oder substanzuelle Form »Ton« nicht konstant bleibt, wenn ein Topf oder ein Haus produziert wird. Oder dass Wirkungen oft ganz überraschende andere Eigenschaften haben als die Ursachen, etwa Asche, wenn Holz verbrennt. Er leugnet also sicher nicht, dass materielle Ursachen etwas hervorbringen können, das komplexer oder anders organisiert ist als sie selbst. Er nimmt hier nur eine deutlich dualistische Position ein, indem er behauptet, dass Physisches nicht etwas verursachen könne, das nicht physisch ist.

Dharmakīrti steht damit aufseiten all jener modernen Philosophen, die meinen, dass Bewusstsein nicht auf Materielles zurückgeführt werden kann: Keine noch so detaillierte Beschreibung der mikro-physischen Zustände eines Organismus könne mit Sicherheit zeigen, dass dieser in diesem oder im makro-physischen Bereich eine Art von bewusster Erfahrung habe. Selbst die heutige Kenntnis des nervösen Mikrokosmos eines Gehirns und die Hypothese, dieses könne einfach als »komplexes System« mehr als seine Komponenten, beantworten die Frage nicht, warum solche »komplexen Systeme« mit bestimmten Bewusstseinsereignissen verbunden sind. Man kann nämlich, meines Wissens, noch immer nicht erklären, wie sie das machen, und daher können wir auch nicht, oder wenigstens noch nicht, wissen, dass sie es tun.

Dharmakīrti geht es wesentlich darum zu zeigen, dass es keine als gesetzmäßig erkennbare Kausalität zwischen materiellen Zuständen und Bewusstsein gibt. Sicherlich sind seine Kenntnisse von der Physiologie der Lebewesen alttertümlich und längst überholt. Dennoch hat seine Diskussion des Problems noch immer insofern Gültigkeit, als man zwar heute die Rahmenbedingungen für das Vorhandensein von Bewusstsein biologisch beschreiben kann, aber das Vorhandensein von regelmäßigen Verbindungen zwischen physischen und nicht-physischen Phänomenen immer noch wie eine Glaubensfrage behandelt werden muss. Und dass wir hier Glaubensartikel vor uns haben, hat Auswirkungen für weitere aktuelle Diskurse, wie etwa den von »Evolution versus *intelligent design*«. Eine Lösung für die Frage des Entstehens von Bewusstsein, die uns befriedigen könnte, hat natürlich auch Dharmakīrti nicht zu bieten. Sein Ziel

glaubte er damit erreicht zu haben, dass er gezeigt hat, dass die materialistische Seite nicht nachweisen kann, dass eine vom Körper unabhängige Existenz des Bewusstseins gänzlich unmöglich ist.

Nach nur diesem einen Beispiel, und wenn ich auch glaube, dass bestimmte Problembehandlungen durch solche in Zeit, Raum und Kultur entfernte »andere« wie Dharmakīrti selbst für gegenwärtiges Philosophieren von Interesse sein können, fragt es sich, ob eine solche Erwartung als Zielsetzung für das Geschäft der philologischen Philosophiegeschichte genügen könne. Ich halte diesen möglichen Nutzen nämlich eher für ein Nebenprodukt und möchte für die Berechtigung solcher Arbeiten einen viel wichtigeren Grund anführen. Dabei setze ich als selbstverständlich voraus, dass den in der Philologie als einer historischen Wissenschaft traditionell vorgesehenen Aufgaben der erhaltenden, verstehenden und vermittelnden Pflege ihrer überlieferten Zeugnisse in den jeweiligen Sprachen und Literaturen in einer unserer akademischen Kultur einigermmaßen gerechten Weise nachgegangen wird. Reicht das aber aus als Fundament für den Sinn und Wert philologischer und philosophiehistorischer Arbeit? Ich komme damit zuletzt auf die seit einigen Jahren, und oft mit ausdrücklichem Bedauern, aber auch mit Häme artikulierte so genannte »Krise der Geisteswissenschaft«.

Diese »Krise« wird besonders in mehreren Metamorphosen durch eine schon länger andauernde Kritik an den »historischen Wissenschaften«, also neben der Geschichtswissenschaft im engeren Sinne auch an den Philologien und ihrer hermeneutisch-historischen Methode behauptet. Eine Zeit lang wurde dabei zur Rettung der Philologien sogar die Abkehr von dieser Methode zugunsten von sozialwissenschaftlichen Methoden gefordert. Inzwischen scheint dieser Aspekt der »Krise« überwunden und durch vernünftige Kompromisse und interdisziplinäre Kooperationen unter Achtung der methodischen Verschiedenheiten in den jeweiligen Disziplinen weitgehend, und durch das Aufkommen neuer Frageansätze auch kreativ entschärft zu sein.

Viel ernster ist die Kritik seitens der »systematischen Wissenschaften« zu nehmen, die sich nicht auf historische Objekte richten, sondern auf aktuelle, von der Mathematik über die Natur- bis zu den Wirtschaftswissenschaften, die alle ihre Objekte unter dem Aspekt der Gegenwart, aber auch der Zukunft betrachten und neue Ergebnisse hervorbringen.

Vor einiger Zeit hat ein Wiener Professor, ich glaube der Technischen Universität, aber seinen Namen habe ich vergessen, in einer österreichischen Zeitung die Ansicht vertreten, als »Forschung« könne man nur die Tätigkeit von Naturwissenschaften bezeichnen, weil nur diese »Neues« entdecken würden. Die Tätigkeit der Geisteswissenschaften hingegen wäre nur als »Erinnerung« zu klassifizieren, und würde, so glaube ich mich an sein impliziertes Fazit zu er-

innern, keiner besonderen Unterstützung bedürfen, weil sie ja nichts Neues brächte, das vielleicht auch nützlich sein könnte.

Ich will mit seiner Meinung nicht rechten. Aber der Begriff der »Erinnerung« sei kurz beleuchtet, um meine These vom Wert der Erkenntnis des Denkens anderer etwas zu stützen. Gemeint hat der erwähnte Wissenschaftstheoretiker vermutlich »Erinnerung« als einen Vorgang, der nichts Neues, sondern nur schon Bekanntes als bewussten Inhalt wieder in das »Gedächtnis« als eines Erkenntnisvermögens holen kann, vergleichbar etwa der »Wiedererinnerung« (*anámnesis*) Platons, die ein Wissen aktualisiert, das man schon besitzt, aber vergessen hat. Eine solche »Erinnerung« kann, in Vorgang und Inhalt, als auf ein bestimmtes Subjekt begrenzt oder auch kollektiv als »kulturelles Gedächtnis« verstanden werden.

Wenn nun das »Denken anderer« »erinnert« wird, könnte man noch zugehen, dass es sich um eine Art Wiedererinnerung handeln kann, sofern diese anderen derselben, in historisch-gesellschaftlicher Weise verbundenen kulturellen Gruppe angehören, z. B. »die Europäer«, und dass der gegenwärtig Suchende sich durch diese Verbindung einer Art Erbschaft »erinnern« kann. Eine Untersuchung und Erkenntnis der Sprache und Begriffe des Aristoteles könnte, wegen der zugegeben historisch-komplexen, aber doch nachspürbaren Verbindung mit seinen Gedanken als »Erinnerung« in diesem Sinne bezeichnet werden. Dennoch wäre dieser Verbindungsfaden nur sehr dünn. Wir können ja nicht übersehen, dass eine uns heute adäquat erscheinende Erkenntnis von Aristoteles' Werk erst den philologisch arbeitenden Philosophiehistorikern aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu verdanken ist.¹⁰

Wie steht es aber mit dem Verstehen der Erkenntnis des »Denkens anderer«, die einer ganz anderen kulturellen Gruppe angehören, also in weit weniger verbundenem Sinne andere sind, wie chinesische, indische, australische, oder indianische Denker? Handelt es sich auch dabei um »Erinnerung«? Und wenn, wie weit müssten wir dann zurückgehen in der Menschheitsgeschichte? Jedenfalls viel weiter als die meisten Zeugnisse reichen. Das kollektive »kulturelle Gedächtnis« kann also nicht gemeint sein, denn dieses ist selbst Geschichte und Gesellschaften bildend.

Dem einzelnen Geisteswissenschaftler steht aber das »Denken anderer« nicht als Objekt seiner eigenen Erinnerung zur Verfügung: Er hat es ja noch nicht erkannt, es ist für ihn etwas Neues. Er gräbt die Zeugnisse dafür z. B. aus der Erde oder aus einer Handschrift, genauso wie der Naturwissenschaftler aus den Gegebenheiten der Natur.

Für mich persönlich bestätigt sich diese Vergleichbarkeit der Wissenschaften ganz subjektiv auch aus dem Erlebnis der Wissenschaftler bei der Suche und

10 Initiiert vor allem durch das Werk von Werner Jäger (vgl. Jäger 1923).

dem Finden von Neuem. Neugierde, Kenntnis der schon bekannten Wissensvoraussetzungen und Beherrschung der Methoden, Sorgfalt im methodischen Umgang mit dem Objekt, Arbeitsumwege und Aporien, kleine und große Irrtümer, Enttäuschungen, kleine und große Erfolge und die Freude darüber. Das ganze Wissenschaftlerleben ist, soweit ich sehen kann, von derselben Art.

Ein Einwand gegen diese Behauptung der Möglichkeit des Verstehens des Denkens anderer als einer Erkenntnis von etwa Neuem darf nicht verschwiegen werden: Er hängt mit dem Vorwurf, Geisteswissenschaft sei nichts als »Erinnerung«, zusammen, und eine Antwort kann wohl auch diesen weiter entkräften. Es geht um den so genannten hermeneutischen Zirkel, aufgrund dessen schon die Möglichkeit des Verstehens in Frage gestellt wird.

Ich leugne nicht das Vorliegen eines derartigen Zirkels. Er bedeutet für die Philologie, dass die eigene Vorstellungs- und Erfahrungswelt den Blick auf die eines anderen in der Weise verstellt, dass man in den Aussagen des anderen, als den zugänglichen historischen Zeugnissen, immer nur das erkennen kann, was man schon für sich selbst erkannt hat. Ich meine aber, dass dieser Zirkel methodisch durchbrochen werden kann, und dass er, wenn er als unvermeidbar und nicht auflösbar behauptet wird, unproduktiv ist, ins Leere gehend, ja letztlich sogar gefährlich.

Man wird den Zirkel bejahen, aber eben nur in methodisch vernünftigem Maße, weil man schon für die erste Bewegung zum anderen hin einen festen Ausgangspunkt braucht, und weil jeder Blick auf den anderen daher auswählend ist. Aber das muss nicht in der Maxime enden, dass man nur das sieht, was man schon weiß. Dieser für die historische Interpretation von Zeugnissen nach hermeneutischen Regeln unvermeidliche Zirkel kann und muss auf ganz einfache Weise unterbrochen werden: Ausgehend von einem auf der ersten Stufe der Neugierde schon gegebenen Vorverständnis des fraglichen Sinnzusammenhangs ordnen wir die untersuchten Zeugnisse ein, eines nach und mit dem anderen. Unser Vorverständnis wird in diesem Prozess korrigiert, und jedes weitere Zeugnis verbessert das Verständnis ständig. Das könnte so fortgehen, aber wir können ohne weitere Information nicht weitergehen und müssen uns mit einer abschließenden Interpretationshypothese begnügen. Spätere können nach Vermehrung der Zeugnisse weiter kommen. In jedem Fall hat sich das Verstehen von dem schon anfangs Gewussten, dem Vorverständnis, weit fortbewegt, und vor allem: der Weg kann jederzeit auch von anderen nachgeschritten und überprüft werden.

Wie in den Naturwissenschaften, deren Erkenntnisobjekte gemeinhin als vom erkennenden Subjekt unabhängige angenommen werden und daher als noch unerkannte, mit dem Ziel, »Neues« zu erkennen, erforscht werden, sind auch in den Geisteswissenschaften die Erkenntnisobjekte in gleicher Weise als vom Betrachter unabhängige zu postulieren. Und zwar nicht nur aus den ge-

nannten sachlichen Gründen, sondern auch aus einem im wesentlichen ethischen Grund: Wenn wir nicht annehmen wollen, dass die von anderen Lebewesen ausgehenden Signale noch unerkannte neue Informationen bieten, verzichten wir auf die Nutzung und Ausübung der unserem natürlichen Evolutionsstand entsprechenden Kapazität des bewussten Verstehens solcher Signale. Aber nur auf dem Fundament solcher Verstehenskapazität ruht jedes verantwortliche Handeln und damit das Bestehen und Weiterbestehen unserer Lebenswelt im engeren, gesellschaftlichen, wie im weiteren, alles Lebende, aber auch alles Tote einschließenden Sinne. Ein derartiges Verstehen zu leugnen ist daher, meine ich, zutiefst unmoralisch und reduziert in letzter Konsequenz menschliches Handeln auf das Ausleben der Triebe, was, wie wir aus Geschichte und Gegenwart wissen, fast immer nur in gewalttätigen Weisen erfolgt.

Die Beschäftigung mit anderen Völkern und Gesellschaften, sowie mit ihren materiellen und geistigen Hervorbringungen, hat eine lange Tradition – ich denke etwa an meinen frühen Lieblingsautor Herodot. Die Intensivierung der Wahrnehmung anderer ist, etwa in Europa, seit der Antike in historischen Sprüngen erfolgt. Und in der jüngsten Moderne ist diese Wahrnehmungsmöglichkeit dank des atemberaubenden Fortschritts der Informationstechnologie dermaßen gesteigert worden, dass sich keine Geisteswissenschaft mehr der ihr dadurch auferlegten Verantwortung entziehen kann. Sowohl intradisziplinäre als auch interdisziplinäre Arbeiten sind heute sowohl im regional kleinen Kreis als auch weltweit üblich. Aber dem erweiterten Sichthorizont steht dennoch nur der ständige Bezug auf die traditionellen Methoden der jeweiligen Disziplinen als Ausgangspunkt zur Verfügung, um die Überprüfbarkeit ihrer Ergebnisse zu gewährleisten.

Eine kulturanthropologisch orientierte Philologie, die sich auf das Denken anderer richtet, hat für die neue Welt eine wichtige Aufgabe. Denn diese hat sich bisher nur das vorwiegend aus naturwissenschaftlichen, wirtschaftlich-ökonomischen, technologischen und anderen nützlichen Materialien gewebtes Gewand einer Firma namens »Globalisierung« übergeworfen.

Was nämlich nach dem wissenschaftlich-technologischen Export der Leistungen europäischer Neuzeit in die ganze Welt immer noch weitgehend fehlt, ist eine wenigstens nachholende Intensivierung des Exports des ebenfalls der europäischen Neuzeit verdankten hermeneutischen Verstehens. Dieses ist in seiner Gemeinschaft und damit Frieden stiftenden Funktion noch immer nicht überall in unserer Welt angekommen. Die Philologie als jene Wissenschaft, in der sich das Verstehen als soziale Kulturtechnik ausgebildet und verfeinert hat, ist für die dringend nötige Intensivierung einer weltumspannenden Aufmerksamkeit auf den jeweils anderen gerade mit ihren traditionellen hermeneutischen Methoden hervorragend gerüstet. Für eine Aufmerksamkeit allerdings, die nicht einseitig als eine nur vom Europäischen her orientierte so genannte »interkulturelle

Kompetenz« zu aktivieren wäre, sondern für eine wechselseitige, von allen Gesellschaften her orientierte. Und zwar so, dass dieses Verstehen der anderen mit dem Ziel, die Wertvorstellungen der anderen als Werte enthaltend zu erkennen und mit Respekt anzuerkennen, überall in der neuen Welt die immer möglichen Konflikte zu rational gefestigtem Frieden und zur Erhaltung der in den jeweiligen Traditionen gründenden Verschiedenheiten bringen kann. Es steht wohl fest, dass viele Gesellschaften unserer Welt für dieses Programm erst noch gewonnen werden müssen, aber dieser Export wäre der Mühe wert, da wir doch täglich sehen, dass fast unüberschaubare Mittel für schlechtere Ziele investiert werden.

Als Vorreiter einer solchen »neuen hermeneutischen Ära«¹¹ hat Wilhelm Halbfass in seinen Arbeiten¹² dem Grundsatz von Hans-Georg Gadamer, dass »Verstehen seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang« ist,¹³ durch seine Analyse aller wichtigen Aspekte der Beziehungen zwischen Europa und Indien eine vorbildliche Konkretisierung gegeben. Es gilt in der gegenwärtigen, reichlich gefährlichen Lage der Welt darüber hinaus, dieses Verstehen der anderen wirkungsgeschichtlich mit dem Bewusstsein umzusetzen, dass das Verstehen des Objekts der Untersuchung von Seiten aller am Verstehen Beteiligten ein Verstehen der Situation impliziert, aus der heraus es selbst sich bewegt.¹⁴

In diesem Sinne halte ich die Philologie, trotz ihrer historischen Bindung an bestimmte Gesellschaften, für eine Hoffnung bringende, heute leider als solche noch durchaus unerkannte neue »Leitwissenschaft«. Damit will ich nicht, wie am Opernball, sagen »Alles Philologie!« Vielmehr nur, dass es in den alten und neuen Verantwortung tragenden Gesellschaften der Welt für die Erhaltung und Förderung der Arbeit des Verstehens von Texten als Orientierungsmodell, auch im weitesten Sinne, keine Alternative gibt. Ein hermeneutischer Dialog zwischen den verschiedenen Weltansichten, Religionen und Glückszielen der Weltgemeinschaft kann eine friedliche Neuordnung bewirken.

11 Squarcini 2007: 3 – 21.

12 Neben zahlreichen einschlägigen Einzelstudien vor allem durch sein umfassendes Werk *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung* (Halbfass 1981), mit wichtigen Ergänzungen übersetzt als *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding* (Halbfass 1988), sowie in vielen seiner Stellungnahmen zu den Beiträgen in Franco und Preisendanz 1997.

13 Gadamer 1965: 283.

14 Squarcini 2007: n. 23.

Bibliografie

Primärliteratur

Paralokasiddhi

Dharmottaras Paralokasiddhi. Nachweis der Wiedergeburt. Der tibetische Text kritisch herausgegeben und übersetzt von Ernst Steinkellner. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 15]. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1986.

Sekundärliteratur

Bronkhorst 1993

Johannes Bronkhorst, *Mysticism et rationalité en Inde: le cas du Vaiśeṣika.* *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 47 (1993) 559 – 569.

Dunne 2004

John Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy.* Boston: Wisdom Publications, 2004.

Eltschinger 2007

Vincent Eltschinger, *On 7th and 8th century Buddhist accounts of human action, practical rationality and soteriology.* In: *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday. Part 1,* ed. Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much und Helmut Tauscher. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70.1]. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 2007, 135 – 162.

Franco 1997

Eli Franco, *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth.* [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 38]. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1997.

Franco und Preisendanz 1997

Eli Franco und Karin Preisendanz (ed.), *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies.* Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1997.

Gadamer 1965

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag, 1965.

Halbfass 1981

Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel, Stuttgart: Schwabe und Co AG Verlag, 1981.

Halbfass 1988

Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding.* Albany: State University of New York Press, 1988.

Houben 1999

Jan Houben, Why did rationality thrive, but hardly survive in Kapila's system? On the *pramāṇas*, rationality and irrationality in Sāṃkhya (part I). *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 53 (1999) 491 – 512.

Houben 2001

Jan Houben, ›Verschriftlichung‹ and the relation between the *pramāṇas* in the history of the Sāṃkhya. *Études de Lettres (Revue de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Lausanne)* 3 (*La rationalité en Asie. Rationality in Asia*) (2001) 165 – 194.

Jäger 1923

Werner Jäger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann Verlag, 1923.

Schnädelbach 2004

Herbert Schnädelbach, *Erkenntnistheorie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2004.

Squarcini 2007

Federico Squarcini, India and Europe. At the Dawn of a New Hermeneutic Era. In: *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, ed. Karin Preisendanz. [Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 53]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

Steinkellner 1982

Ernst Steinkellner, The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism. *Nanto Bukkyō* 49 (1982) 1 – 15.

Steinkellner 2002

Ernst Steinkellner, Zur Lehre vom Nicht-Selbst (*anātman*) im frühen Buddhismus. In: *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, ed. Johann Figl und Hans-Dieter Klein. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2002, 171 – 186.

Steinkellner 2003

Ernst Steinkellner, Once More on Circles. *Journal of Indian Philosophy* 31 (2003) 323 – 341.

Taber 2003

John Taber, Dharmakīrti against Physicalism. *Journal of Indian Philosophy* 31 (2003) 479 – 502.

Tola und Dragonetti 2004

Fernando Tola und Carmen Dragonetti, *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2004.

Vetter 1964

Tilmann Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. [Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 1]. Wien: Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Hermann Böhlau Nachf., 1964.