

10¹¹
2004

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren



PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT

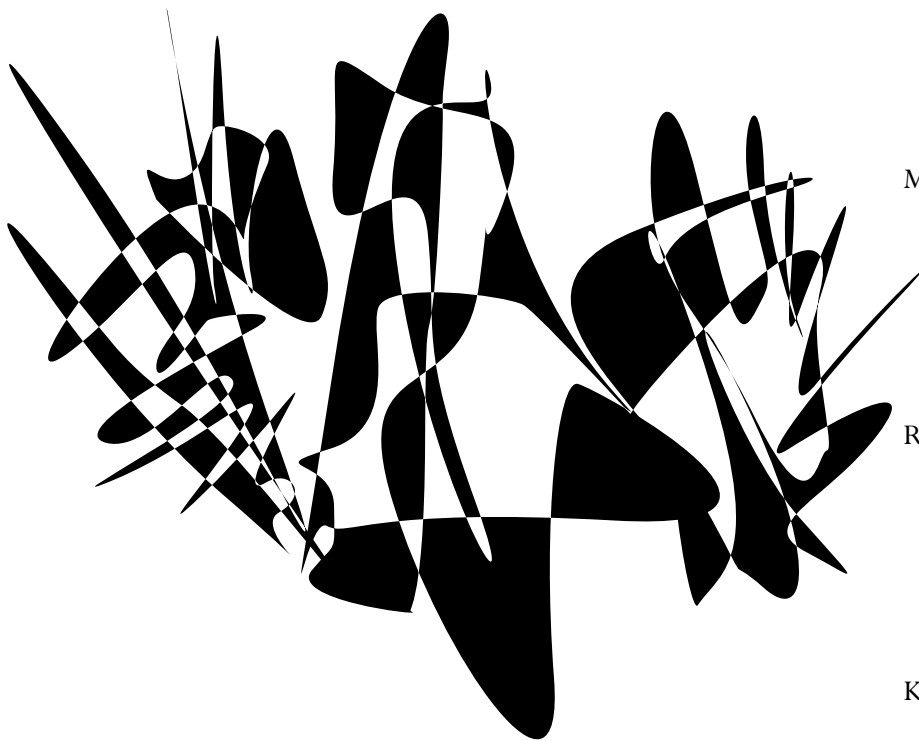
Beiträge von
S. Panneerselvam
Anand Amaladass
Mathias Obert
Rolf Elberfeld
Raúl Fornet-Betancourt
Jamel Ben Abdeljelil
Abdelaziz Labib
Azelarabe Lahkim Bennani
D. A. Masolo

sowie
Marilena Chaui
Nausikaa Schirilla
Kitaro Nishida
u.a.

SONDERDRUCK

thema

Philosophie im 20. Jahrhundert



6

S. Panneerselvam

*Indische Philosophie im 20. Jahrhundert
Teil I*

17

Anand amaladass

*Philosophische Trends im 20. Jahrhundert
in Indien
Teil II – Politisch-religiöse Denker*

30

Mathias Obert

*Philosophie im chinesischen Sprachraum –
Chinesische Philosophie?*

51

Rolf Elberfeld

*Philosophie in Japan –
Japanische Philosophie*

67

Kitarô Nishida

Wissenschaftliche Methodik

73

Kitarô Nishida

Das Problem der japanischen Kultur

81

Raúl Fornet-Betancourt

*Lateinamerikanische Philosophie im
20. Jahrhundert*

98

Jamel Ben Abdeljelil

*Philosophie und Philosophieren im
arabischen Kontext im 20. Jahrhundert*

104

Abdelaziz Labib

*Eine Quelle des zeitgenössischen arabischen
Denkens: Adib Ishaq (1856–1884) und das
Problem der politischen Gemeinschaft*

113

Azelarabe Lahkim Bennani

*Kultur und Philosophie an der
marokkanischen Universität*

122

Dismas A. Masolo

*Die Konstruktion einer Tradition.
Afrikanische Philosophie im neuen
Jahrtausend*

forum

146

Marilena Chaui

*Brasilien: Gründungsmythos und autoritäre
Gesellschaft*

177

Nausikaa Schirilla

*Gewährte Autonomie – Eine interkulturelle
Konzeption?*

190

Zoran Mimica

Haikus

192

Bücher und Medien

214

impresum

215

polylog bestellen & abonnieren

Indische Philosophie im 20. Jahrhundert

TEIL 1

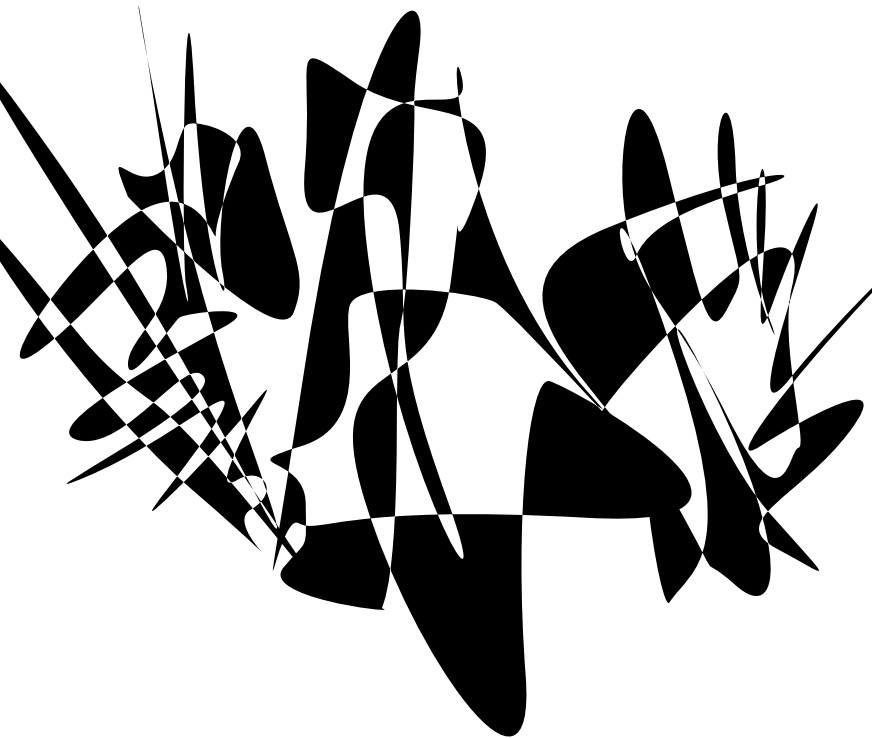
Aus dem Englischen: Karl Baier

S. PANNEERSELVAM unterrichtet an der
University of Madras, Chennai.

Philosophie ist eine Reflexion auf die Selbsterfahrung des Menschen. Die Art dieser Reflexion hängt von dem Philosophie-Typus ab, dem man sich verschreibt. Im Bezug auf moderne indische Philosophie unterscheidet sich zwei Basis-Typen, je nachdem, ob jemand in seiner indischen Tradition oder in einer vom Westen entlehnten Philosophie verwurzelt ist. Wenn eine Person ihre Reflexion mehr oder weniger auf einer entlehnten Tradition aufbaut, was für moderne indische Philosophen unumgänglich zu sein scheint, muss man überlegen, auf welche Weise das fruchtbar werden kann.

K. Satchidananda Murty unterscheidet in *Philosophy in India* drei verschiedene Gattungen traditioneller indischer Philosophie, die zu verschiedenen Zeiten vorherrschten, aber auch nebeneinander existieren.¹ Zunächst erscheint Philosophie als rationale, kritisch-aufklärende Revision vorgegebener Inhalte aus Theologie, Ökonomie und politischer Wissenschaft sowie als Hilfsmittel und Basis-Wissen im Bereich der Handlungen und Pflichten, hilfreich zum Erreichen geistigen Gleichgewichts (*niḥikā*); zweitens entfaltet sich Philosophie in einer Vielzahl von Systemen, die Ideen erkenntnistheoretischer, metaphysischer und ethischer Art zu einer Weltsicht vereinen (*darśana*). Schließlich gibt es Philosophie auch als intuitives Netzwerk von Ansichten über den Menschen, seine Natur und Bestimmung sowie die letzte Wirklichkeit bzw. Gott, das in

¹ K. S. Murty: *Philosophy in India. Traditions, Teachings, Research*, New Delhi 1991, VII.





Sprichwörtern, Liedern, Reden und Schriften der Mystiker, Heiligen und Weisen enthalten ist (Populär-Philosophie). Von diesen drei findet man die erste und zweite in Sanskrit-, Pali- und Prakrit-Quellen und die dritte zumeist in anderen indischen Sprachen. Philosophen in Indien beschäftigen sich mit allen drei Gattungen, wobei sie natürlich Schwerpunkte entsprechend ihren jeweiligen Interessen setzen. Ein umfassendes Verständnis indischer Philosophie ist jedenfalls nur erreichbar, wenn man alle drei berücksichtigt.

Als diese traditionelle indische Philosophie sich unter dem Joch der britischen Herrschaft wand, versuchten u. a. christliche Missionare die Schwäche indischen Denkens und indischer Kultur aufzuzeigen, um damit ihre eigene Überlegenheit zu beweisen. Es wurden Bücher über indische Philosophie geschrieben und eine Vielzahl religiöser und philosophischer Werke aus dem Sanskrit übersetzt. Dadurch entstand in Indien eine Welle des Bewusstwerdens in Bezug auf die eigene Tradition. Ohne Zweifel eröffneten die Ankunft der Europäer und die Gründung des riesigen britischen Reiches auf indischem Boden auf diese und andere Weisen im 19. Jahrhundert ein neues Kapitel der kulturellen und politischen Geschichte Indiens.

Die von westlichem Wissen geprägten indischen Intellektuellen hatten bald ihre eigenen, von westlicher Welt gefärbten Visionen. Sie begannen indische Konzepte mit westlichen Begriffen zu beurteilen und die Dynamik der Zivilisation des Westens fing an, die Jahrhunderte alten indischen Traditionen und Ideale zu zerbrechen. Eine Zeitlang sah es sogar so aus, als würde die alte indische Zivilisation einfach durch die westliche ersetzt werden. Rammohun Roy, der Vater des modernen Indien, trat in dieser Zeit auf, gefolgt von Swami Vivekananda, Swami Rama Tirtha und anderen. Als bereits westlich erzogene Inder waren sie erschüttert über die Not derjenigen ihrer Landsleute, die sich dagegen wehrten, das Erbe ihrer

Vorfahren zu verlassen und die fremden kulturellen Muster und Werte anzunehmen, die ihnen aufgezwungen wurden. Außerdem half die von Orientalisten besorgte Übersetzung vieler alter Sanskrit-Texte ins Englische und ihre Veröffentlichung in Oxford unter dem Titel *Sacred Books of the East* den Indern dabei die Bedeutung ihres reichen spirituellen Erbes zu erkennen und die Notwendigkeit zu verspüren, es zu verteidigen. Aber man verstand auch, dass es möglich und notwendig war, bestimmte Trends der westlichen Zivilisation ins Gewebe der indischen Kultur einzuflechten, ohne ihre aus alter Zeit stammenden Wurzeln zu verletzen. Um sie den modernen Bedingungen anzupassen, unterzogen sie die überkommenen Denkweisen einer Revision. So interpretierte man z. B. die Vedānta-Texte im Licht westlicher Ideen und entwickelte ein Ethos, das dem indischen Geist im modernen Kontext am besten entsprach.

Für Roy und Vivekananda ist der Westen zugleich Symbol eines neuen Zeitalters und eines neuen Wissens. Roy, der spirituell fest im Vedānta verankert war, kannte zugleich verschiedene geistige Bewegungen des Westens und hatte ein tiefes Verständnis der großen philosophischen Gedanken des Abendlands. Nur so war konnte er Indien auf den Weg zu Fortschritt und Freiheit führen. Nicht nur bei ihm, auch in den Werken von Aurobindo, Radhakrishnan und anderen finden wir den bewussten Versuch, die Richtung, in der die westlich orientierten Intellektuellen das indische Denken studiert hatten, umzudrehen. Anstatt indische Ideen an westlichen Begriffen zu messen, reinterpretierten sie westliche Ideen mit traditionell indischen Gedanken.

Die moderne indische Philosophie, die so allmählich entstand, wurde von 1917 an zu einer bedeutenden Größe. Man teilt ihre Entwicklung heute in zwei grobe Phasen ein: die Periode von 1917–1947 und die von 1947, dem Jahr der Unabhängigkeit, bis heute. 1917 bietet

[...] finden wir den bewussten Versuch, die Richtung, in der die westlich orientierten Intellektuellen das indische Denken studiert hatten, umzudrehen. Anstatt indische Ideen an westlichen Begriffen zu messen, reinterpretierten sie westliche Ideen mit traditionell indischen Gedanken.

[...] entstand eine Kluft, eine Art von Kommunikations-Krise in Bezug auf das traditionelle Gelehrtentum.

sich als Beginn an, weil in diesem Jahr Gandhi zum Führer der nationalen Befreiungs-Bewegung wurde und zugleich Aurobindos Philosophie zu erster Berühmtheit gelangte. Aurobindo war sowohl mit dem traditionellen wie auch mit dem westlich-indologischen Verständnis der Veden unzufrieden. Er lieferte mit seinem neuen Ansatz einen signifikanten Beitrag zur Gestaltung moderner indischer Philosophie, und manche betrachten ihn deshalb als Vater der indischen Gegenwarts-Philosophie. In ähnlicher Weise gab auch Radhakrishnan als Interpret der Tradition der indischen Philosophie eine neue Richtung. Seine Kommentare zu den alten Texten waren erfrischend originell, und er glaubte fest daran, dass seine Rolle als Kommentator darin bestand, die Bedeutung und Aktualität der zentralen Wahrheiten der klassischen Schriften für das Atom-Zeitalter zu enthüllen.

Die Entwicklung in den ersten Jahrzehnten der postkolonialen Epoche wurde in den siebziger Jahren durch drei wichtige Sammelbände zur indischen Gegenwarts-Philosophie dokumentiert, die von Forschern verschiedener Universitäten herausgegeben wurden.² Man hat allgemein an diesen Werken ausgesetzt, dass sie sich hauptsächlich mit westlich-orientiertem philosophischen Denken befassen. Die Diskussion genuin indischer Philosophie kommt darin tatsächlich relativ kurz weg. In der Folge kam die Kritik auf, die indische Philosophie hätte ihre Richtung verloren und müsse sie neu finden, wenn sie überhaupt Zukunft haben sollte.

Warum entstand dieses Problem? Die Schwierigkeiten, mit denen sich indische Philosophen heute konfrontiert sehen, rühren zum Teil von ihren mangelnden Sanskrit-Kenntnissen her, zum Teil aber auch von dem Einfluss des anti-metaphysischen Trends in

der anglo-amerikanischen Philosophie. Durch beides entstand eine Kluft, eine Art von Kommunikations-Krise in Bezug auf das traditionelle Gelehrtentum.

Unter den indischen Philosophen gibt es gegenwärtig drei Hauptgruppen. Eine Gruppe ist gut ausgebildet in der indischen Tradition. Ihr fehlen aber Kenntnisse in Bezug auf ausländische Sprachen und philosophische Methoden. Eine zweite Gruppe ist zwar ausgebildet in westlicher Philosophie, besonders hinsichtlich Existentialismus, Phänomenologie und analytischer Philosophie, lehnt jedoch die traditionelle indische Philosophie ab und glaubt, dass die Tradition nichts zur Gegenwartsphilosophie beizutragen hat. Die dritte Gruppe kennt sich sowohl in westlicher als auch in traditioneller Philosophie aus und versucht westliche Modelle und Methoden auf genuin indische philosophische Fragestellungen anzuwenden. Diese Gruppe könnte einen echten Wandel in der indischen Philosophie herbeiführen.

Wie produktiv ist indisches Denken noch? Inwieweit sind unsere indigenen Methoden heute akzeptierbar? Sind wir darauf vorbereitet, etwas von einer anderen Kultur anzunehmen, das uns weiter führen könnte? Was bedeutet die Übersetzung westlicher Ideen in unsere eigenen? All diese Fragen heutiger indischer Philosophie kann man an die Vertreter der dritten Gruppe richten und sie allein sind auch in der Lage, auf sie zu antworten und Lösungen für sie zu finden. Die Sanskrit-Pandits, aus denen die erste Gruppe besteht, sind unfähig, ihre Gedanken in eine Fremdsprache zu übersetzen. Deshalb sind sie für jemand, der sich außerhalb ihres Kreises bewegt, nur schwer zugänglich. Die westlich orientierten Philosophen, also die zweite Gruppe, schreibt hauptsächlich für ein in Indien lebendes Fachpublikum. Suresh Chandra wies in diesem Zu-

² K. Satchidananda Murty und K. Ramakrishna (Hg.): *Current Trends in Indian Philosophy*, Waltair and Bombay 1972; M. Chatterjee (Hg.), *Contemporary Indian Philosophy*. Series Two, London 1974; N. K. Devaraja (Hg.), *Indian Philosophy Today*, New Delhi 1975.



sammenhang darauf hin, dass indische Gelehrte, die über westliche Literatur schreiben, im Westen selbst nicht ernst genommen werden.³ Also hängt die Zukunft indischer Philosophie von einem synthetischen und assimilierenden Zugang indischer Philosophen zur modernen westlichen Philosophie ab. Der indische Philosoph von heute muss seine Perspektive ausweiten und seine Methodik schärfen, um die Bewegungen modernen westlichen Denkens sorgfältig zu studieren und behutsam in des eigene Denken zu integrieren. Anders gesagt, »wir müssen philosophisch lebendig und aktiv werden.«⁴

Viele zeitgenössische indische Philosophen haben die Notwendigkeit und Methode einer wirklich modernen Art zu philosophieren aufgezeigt. Man spricht heute von der Etablierung einer kreativen philosophischen Tradition in Indien, die selbstbewußt die Kern-Tradition aufnimmt und sich als Fortsetzung der Diskussion jener Themen, Inhalte und Probleme versteht, die in dieser Tradition formuliert wurden bzw. sich aus ihr ergeben, »egal in welcher Sprache und ohne Rücksicht auf die geographische und sozio-politische Zugehörigkeit des Autors.«⁵ S. Bhattacharyyas Verwendung mathematischer Logik um Navya-Nyaya zu beschreiben, B. K. Matilals Versuch den Nyaya-Realismus mit Hilfe der analytischen Philosophie zu verstehen, J. N. Mohantys Anwendung husserlscher Phänomenologie auf Problemstellungen der indischen Tradition, G. Mishras linguistisches und analytisches, ebenso wie R. Balasubramanias phänomenologisches Modell für das Verständnis von Advaitā und S. Raos Analyse dieser Philosophie sind kreative methodische Zugänge, die zeigen, dass zeitgenössische Denker ihre Identität bewahren konnten.

Mit Blick auf die Gesamtheit an Versuchen der Anknüpfung an traditionelle indische Philosophie mit modernen westlichen Methoden sehe ich hauptsächlich zwei Modelle am Werk: ein reduktionistisches und ein komparativ-analytisches. Ich möchte diese beiden Vorgangsweisen am Beispiel zweier sprachanalytisch orientierter Autoren erläutern.

G. Mishra geht mit einem wittgensteinianischen Standpunkt an Śa karas Philosophie heran. Er ist der Ansicht, dass für Śa kara *abda pramāṇa* eine Kritik der Struktur und Funktion der Sprache bedeutete und behauptet, dass das einzige Ziel seines Denkens linguistische Analyse war. »*Metaphysik befasste sich selbst in den Tagen Śa karas offen und erklärtermaßen mit linguistischer und logischer Analyse – mit Analyse der logischen Konzepte oder Ausarbeitung des konzeptuellen Rahmens und nichts sonst.*«⁶ Dies ist ohne Zweifel eine reduktionistische Vorgangsweise, denn obwohl Sprachanalyse bei Śa kara eine bedeutende Rolle spielt, kann man nicht sein gesamtes Werk darauf zurückführen. G. Mishra gelangt durch seine Einseitigkeit aber auf jeden Fall zu einigen neuen Einsichten. So stellt Śa karas Lehre von *adyasa* nach Mishra eine Philosophie der Sprache dar und nicht eine Ansicht über den illusionären Charakter der Welt, in der wir sind, leben und uns bewegen. Seine beiden wichtigen sprachanalytischen Studien zur Tradition, *Analytical Studies in Indian Philosophical Problems* (1971) und *The Advaita conception of Philosophy: its method, scope and limits* (1971) können als Paradigmen dieser Interpretationsrichtung bezeichnet werden. Śa karas Sprachphilosophie wird vor dem Hintergrund westlicher Tradition gesehen, und es wird der Nachweis versucht,

Mit Blick auf die Gesamtheit an Versuchen der Anknüpfung an traditionelle indische Philosophie mit modernen westlichen Methoden sehe ich hauptsächlich zwei Modelle am Werk: ein reduktionistisches und ein komparativ-analytisches.

3 Siehe S. Chandras Statement in: K. S. Murty, *Philosophy in India*, a.a.O., 151.

4 A.a.O., 152.

5 J. N. Mohanty: *Indian philosophy between Tradition and Modernity*, in: S. S. Rao Pappu and R Puligandla (Hg.): *Indian Philosophy: Past and Future*, New Delhi 1982, 235.

6 G. Mishra: *Sankaras Doctrine of Adyasa: Difficulties of Propositional Symbolism*, in: *Indian Philosophical Quarterly*, vol. II, no.3, April 1975, 229.

dass in der indischen Tradition die analytische Methode nicht unbekannt war. Mishra meint, die traditionellen indischen Philosophen der Vergangenheit hätten dasselbe getan, was auch zeitgenössische westliche Philosophen als Philosophie praktizieren. Außerdem macht er geltend: » *a karas Logik bestätigt und verstärkt die Entdeckungen dieser Sprachphilosophie. Seine Bedeutungstheorie und seine Theorie der Propositionen zeigt, dass jede Beschreibungs-Sprache dem Sinn nach unvollständig ist und nur Identifikations-Propositionen eine in sich vollständige Bedeutung haben.*«⁷

B. K. Matilal (1935–1992) ist ein wichtiger Denker, der versuchte, die verschiedenen Systeme indischer Philosophie nach dem analytisch-komparativen Modell zu verstehen. Seine Forschungen zur indischen Sprachphilosophie und -Analyse sind eingegangen in *Logic, Language and Reality* (1985), *Analytical Philosophy in Comparative Perspective* (hg. mit J. L. Shaw) und *The Word and the World* (1990). Auch seiner Meinung nach bildete, was wir Sprachphilosophie nennen, immer schon einen Teil der allgemeinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen der klassischen Philosophen, genauer einen Teil des *pramāṇaśāstra*, der Theorie der »Evidenz« von Überzeugungen und Wissen. Die Frage, die traditionell dabei im Mittelpunkt stand, lautete: Wie überträgt eine sprachliche Äußerung durch Kommunikation ihrer Bedeutung Wissen an den Hörer? Matilal zählt folgende Themen auf, die dann im Einzelnen von der altindischen Sprachphilosophie diskutiert wurden: »... *Analyse der signifikanten Komponenten von Sätzen und Worten, der Beziehung zwischen Wort und Bedeutung, Klassifizierung der Worte nach ihrem Beitrag zur Semantik, Einteilung der Worte in Bezug auf das Schema ontologischer Kategorien, logische und psychologische Faktoren im Verständnis der Bedeutung eines Satzes, die philosophische Relevanz*

7 G. Mishra: *Analytical Studies in Indian Philosophical Problems*, Bhubaneswar 1971, 8.

8 B. K. Matilal: *The Word and the World*, New Delhi 1990, 5.

9 T. M. P. Mahadevan (with G. V. Saroja): *Contemporary Indian Philosophy*, New Delhi 1981, 6.

grammatischer Analyse, die Prinzipien der Linguistik – all das wurde von den indischen Philosophen über Jahrhunderte hin wiederholt diskutiert.«⁸ Motilals komparativ-analytische Methode hat gewisse Vorteile. Erstens reduziert sie nicht alles auf Sprachanalyse, vermeidet also den Fehler des Reduktionismus. Außerdem erlaubt sie uns indische philosophische Probleme in Kategorien westlicher Methodologie zu durchdenken und über die Frage zu grübeln, warum sehr ähnliche Rätsel bei verschiedenen Völkern verschiedene Antworten hervorrufen.

Zeitgenössische indische Philosophen haben sich natürlich nicht nur mit Sprachanalyse, sondern auch mit Fragen bezüglich des Menschen und seiner Beziehung zur Gesellschaft beschäftigt. Die Fokussierung auf praktische Probleme ist geradezu ein Erkennungszeichen moderner indischer Philosophie. Das traditionelle Verständnis von Philosophie wurde in ein modernes verwandelt, indem der Mensch ins Zentrum der Philosophie rückte. Außerdem konnten die modernen Denker ihr politisches Umfeld, namentlich die Freiheitsbewegung nicht ignorieren. Direkt oder indirekt nehmen sie in ihren Schriften darauf Bezug. Aurobindo ist ein gutes Beispiel dafür und auch für die Tatsache, dass viele moderne Philosophen Indiens (mindestens der ersten Generationen) nicht im akademischen Umfeld angesiedelt sind. T. M. P. Mahadevan meint nach Aufzählung einer langen Liste von bedeutenden modernen indischen Denkern: »... *Von diesen sind nur zwei akademische Philosophen, nämlich S. Radhakrishnan und K. C. Bhattacharyya. Die anderen haben sich vor allem in anderen Gebieten des Denkens, Handelns und der Erfahrung hervorgetan, wie z.B. Politik, Poesie und Mystik.*«⁹

Obwohl es nicht möglich ist, die Namen aller gegenwärtigen Philosophen Indiens auch nur zu erwähnen, möchte ich einige von ihnen

Die Fokussierung auf praktische Probleme ist geradezu ein Erkennungszeichen moderner indischer Philosophie. Das traditionelle Verständnis von Philosophie wurde in ein modernes verwandelt, indem der Mensch ins Zentrum der Philosophie rückte.



vorstellen, mit dem Ziel, das Modell von Philosophie, das sie jeweils übernommen oder neu vorgeschlagen haben, darzustellen. Ich unterteile ihre Ansätze in vier Klassen: das rein advaitische Modell, das analytisch-phänomenologische, das kritische sozio-politische und das inklusivistische Modell. Diese Klassifizierung ist nicht als rigide Einteilung gedacht.

1. Das rein advaitische Modell

Nach K. C. Bhattacharyya (1875–1949) gibt es drei Zweige der Philosophie, basierend auf den drei Arten theoretischen Denkens, die Philosophie des Objekts, des Subjekts und der Wahrheit. Erstere untersucht die Substanzialität der Objekte, zweitere Metaphysik, Logik, empirische Psychologie und Axiologie. Die Philosophie der Wahrheit schließlich behandelt laut Bhattacharyya das Absolute, das unbegrenzt und frei von allen Bestimmungen ist und drei Formen hat: Wahrheit, Freiheit und Wert. Bhattacharyya übernimmt das Advaitā-Modell, um seine Philosophie zu erläutern. So fungiert etwa in seinen Schriften die Philosophie des Selbst als ein Symbol für das Absolute. »Als ein Positives ist sogar das T nur ein Symbol für das Absolute und deshalb hat es, nichts in sich seiend, nichts von dem es unterschieden werden kann und ist Absolutes.«¹⁰ Die höchste Stufe des Subjekt-Seins ist die der Selbst-Negation, in der das Selbst seine Freiheit realisiert.

S. Radhakrishnan (1888–1975) ist ein idealistischer Denker und ebenfalls Advaitin. Die universale Weite seines Denkens verleiht ihm einen herausragenden Platz in der Philosophiegeschichte. Er konnte westlichen Interpreten gegenüber erfolgreich beweisen, dass indische Philosophie weder pessimistisch noch dogmatisch ist. Besonders seine Interpretation der

prasth natrayas ist einzigartig. Durch umfangreiche Schriften zur indischen Kultur, Religion und zum Hinduismus von einem advaitischen Standpunkt aus wurde er weltberühmt. Radhakrishnan glaubte, dass der Intellekt nur oberflächliches Wissen vermittelt, während die Intuition die Wahrheit enthüllt und zu vollständigem Wissen führt. Intuitives Wissen, so meint er, »entsteht aus einer Vereinigung von Geist und Wirklichkeit. Es ist ein Gewärtigen der Wahrheit der Dinge durch Identität. Wir werden eins mit der Wahrheit, eins mit dem Objekt des Wissens. Das Objekt wird nicht als Objekt außerhalb des Selbst gesehen, sondern als Teil des Selbst.«¹¹

Auch T. M. P. Mahadevan (1911–1983) ist ein großer Vertreter des Advaitā. »In akademischen Kreisen sind Mahadevan und Advait Synonyme. Er ist ein praktizierender Advaitin durch Übung und Temperament«, schrieb Balasubramanian einmal über ihn. Mahadevan war in der Tat die Verkörperung des Advaitā. »Advait, dessen Darstellung ich mein ganzes Leben gewidmet habe, ist keine philosophische Schule, noch kann es auf das eingeschränkt werden, was man heutzutage ‚Philosophie‘ nennt«, beschreibt er selbst die Richtung, der er so sehr verbunden war, »Advait ist ein symbolischer Name für das Prinzip der Nicht-Dualität.«¹²

Er veröffentlichte eine Unzahl von Artikeln und nahezu 50 Bücher, darunter *Spirit of Indian Philosophy* (1952), *The Saints of India* (1961), *Invitations to Indian Philosophy* (1977), *Ramana Maharshi* (1977) und *A Philosopher looks back* (1982). Man fragt sich, ob Mahadevan irgendetwas philosophisch Originelles unabhängig von der exzellenten Darstellung des Advaitā, an der er sein Leben lang arbeitete, geschaffen hat. R. Prasad verneint dies und meint man fände bei ihm nichts als eine traditionalistische und dogmatische Glorifizierung des Advaitā Vedanta, die von seinem Anhaften an einer

Advaita basiert auf der Idee, dass die höchste Stufe des Subjekt-Seins die Selbst-Negation ist, in der das Selbst seine Freiheit realisiert.

10 K. C. Bhattacharyya: *Studies in Philosophy*, Vol. II, Calcutta 1958, 117.

11 S. Radhakrishnan: *An Idealist View of Life*, London 137.

12 T. M. P. Mahadevan: *A Philosopher Looks Back*, Bombay 1982, 205.

R. Sundara RAJAN kritisiert das Vorurteil des Eurozentrismus und erforscht die Möglichkeit eines neuen Weges, indem er die »Europäischen Themen« zu identifizieren versucht.

spiritualistischen Sicht der Tradition herrührt, wie sie von R. Prasad kritisiert wird, auf den ich gleich noch zu sprechen komme.¹³ Bei Mahadevan zeigen sich die Grenzen traditionellen Philosophierens. Er sah nur Advaitā und er sah ihn überall. Für ihn waren auch Denker wie Tagore, Gandhi und Sri Aurobindo Advaitins. Gut geschult in Prä-Śa kara, Post-Śa kara und gegenwärtigem Advaitā, versuchte er andere Systeme und Denker ganz von seinem advaitischen Hintergrund her zu verstehen. Er sah Advaitā nicht im Konflikt mit irgendeiner anderen Denkweise oder Schule. Wenn, dann waren es die anderen, die sich einbildeten, im Gegensatz zum Advaitā zu stehen.

2. Das analytisch-phänomenologische Modell

Rajendra Prasad (1926) arbeitet auf dem Feld der Analytischen Philosophie und Angewandten Ethik. Einige seiner interessanten und anregenden Werke sind *Karma, Causation and Retributive Morality* (1989), *Problem of Ends and Means in Private and Public Morality* (1989), *Rules of Language* (1989), *Aesthetics, Morality and Jivanmukti: Evaluation of an Indian Perspective* (1992) und *Varnadharmā, Niskama Karma and Practical Morality* (1999) In seiner Auseinandersetzung mit der Tradition gelangt er zu dem Schluss, dass die meisten indischen Philosophen spiritualistisch ausgerichtet waren bzw. eine spiritualistische Interpretation der klassischen indischen Philosophie vertraten. Er nennt diese Interpretation »*ST conception*« und ist der Meinung, dass diese Sichtweise negative Implikationen hat. »*Sie verstärkt den Dogmatismus und unproduktiven Traditionalismus, und regt dazu an, rein interpretierenden, exegetischen Studien zur klassischen indischen Philosophie übermäßige*

Wichtigkeit zu geben.«¹⁴ Besonders in kritischen Studien zu einigen grundlegenden Konzepten indischer Ethik stellt er seine denkerische Offenheit unter Beweis. Angewandte Ethik, so Prasad, »*muss konsequenzialistisch in dem Sinn sein, dass jede Methode der Anwendung eines ethischen Prinzips oder einer Norm utilitaristisch bewertet werden muss, d. h. durch die Resultate, die sie produziert, oder voraussichtlich produzieren wird. Die Resultate müssen moralisch gute Gewohnheiten des Geistes hervorrufen oder stärken.*«¹⁵

R. Sundara Rajan (1935–1997) war ein bedeutender Fachmann in den Gebieten Philosophie der Natur- und Sozialwissenschaften, Philosophie des Geistes, philosophischer Logik, Analytischer Philosophie und Kritischer Theorie. Er war besonders der Phänomenologie und analytischen Philosophie zugetan und interessierte sich für interdisziplinäre Studien. Zu seinen Hauptwerken gehören *Structure and Change in Philosophy* (1974), *Innovative Competence and Social Change* (1986), *Towards a Critique of Cultural Reason* (1987), *The Primacy of the Political* (1991), *Studies in Phenomenology, Hermeneutics and Deconstruction* (1991), *Transformations of Transcendental Philosophy* (1994), *Humanization of Transzendental Philosophy* (1997) und *Beyond the Crisis of European Sciences*, Vol. I (posthum 1998).

Eine genaue Untersuchung seiner Philosophie würde drei Gedankenstränge aufzeigen können: einen phänomenologischen, linguistischen und ökologischen. In fast allen seiner Schriften sind diese drei Denkweisen miteinander verflochten. Er kritisiert in ihnen das Vorurteil des Eurozentrismus und erforscht die Möglichkeit eines neuen Weges, indem er die »Europäischen Themen« zu identifizieren versucht, d. h. die allgemeinen Charakteristika des Stils und der Motivation, die für

¹³ Siehe R. Prasad: *Tradition, Freedom and Philosophical Creativity*, in: S. S. Rama Rao Pappu, R. Puligandla (Hg.):

Indian Philosophy: Past and Future, a.a.O., 303.

¹⁴ A.a.O., 302.

¹⁵ R. Prasad: *Varnadharmā, Niskama Karma and Practical Morality*, New Delhi 1998, 289.



die modernen Wissenschaften kennzeichnend sind. Rajan versucht auf diese Weise die Notwendigkeit eines begrifflichen Rahmens für das Verständnis der Wissenschaft aufzuzeigen und die Beziehung zwischen Wissenschaft und Philosophie zu stärken. Er entwickelte dazu ein vierfältige Betrachtungsweise der Wissenschaft: Wissenschaft als Möglichkeit, Faktum, Problem und Hoffnung, wobei unter letzterem die Hoffnung auf eine Lösung der gegenwärtigen Krisis der europäischen Naturwissenschaft gemeint ist. Der Ausweg besteht für S. Rajan in einem angemessenem Verständnis von Lebenswelt und Wissenschaft. Er setzte sich außerdem für einen »partizipativen Humanismus« ein. Nach dieser Auffassung besitzt nur der Mensch die Fähigkeit, das Gute der anderen Arten des Lebens zu verstehen. Der damit verbundene Übergang von einer autozentrischen zur allozentrischen menschlichen Natur ist nur möglich, wenn eine Transformation des Menschen und seiner Denkweise geschieht. Diese Transformation soll durch die Interaktion von ökologischen und politischen Verständnishorizonten ermöglicht werden.

3. Das kritische sozio-politische Modell

Daya Krishna (1924), den man den »indischen Sokrates« nennen könnte, weil er für sein kritisch fragendes Denken bekannt ist, lehrte Philosophie an den Universitäten von Sagar und Rajasthan und war außerdem Gastprofessor am Carleton College, Northfield und an der Universität von Hawaii. Zur Zeit arbeitet er als Herausgeber des *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*. Er hat während der letzten 45 Jahre sehr viel über Philosophie, Soziologie, Ökonomie und Literatur geschrieben.

Hauptwerke: *India's Intellectual Traditions* (1987), *The Art of the Conceptual* (1989), *Sa v da: A Dialogue between two Philosophical Traditions* (ed. with M. P. Rege, R. C. Dwivedi

and Mukund Lath) (1991), *The Philosophy of J. N. Mohanty* (ed. with K. L. Sharma) (1991), *Future of Historiography of Cultures and Civilizations* (1997) und *New Perspectives in Indian Philosophy* (2001).

Daya Krishna untersuchte die Beziehung zwischen Logik und empirischer Realität, Wesen und Kunst des Philosophierens, Probleme der Freiheit und ihres Verhältnisses zu den Werten sowie Themen der sozialen und politischen Philosophie. Er hat auf mutige Weise eine erfrischende Gegen-Perspektive zur herkömmlichen Sicht indischer Philosophie vorgeschlagen, die einige festgefahrene Vorurteile in Frage stellt, z.B. dass *mok a*, d. h. spirituelle Befreiung das Haupt-Thema aller indischen Philosophie darstellt. »Das tote, mumifizierte Bild indischer Philosophie«, meint Krishna, »wird nur wieder lebendig werden, wenn sie als lebendiger Strom von Denkern gesehen wird, die mit schwierigen Problemen rangen, welche philosophisch gesehen, heute so lebendig sind, wie sie es in der fernen Vergangenheit waren [...] Es ist an der Zeit, dass das falsche Bild entfernt wird und die lebendigen Anliegen des alten Denkens wieder zum Leben erweckt werden.«¹⁶

Auch Debiprasad Chattopadhyaya (1933) ist ein Philosoph mit internationaler Reputation, der viel zur Sozial-Theorie und politischen Philosophie, aber auch zu erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Fragen geschrieben hat.

Sein Hauptwerke: *Individuals and Societies: A Methodological Inquiry* (1967), *Societies and Cultures* (1973), *Individuals and Worlds: Essays in Anthropological Rationalism* (1976), *History, Society and Polity* (1976), *Form, Aesthetic Experience and the Beautiful: an introduction to aesthetics* (in Bengali, 1981), *Environment, Evolution and Values: Studies in Man, Society and Science* (1982), *Knowledge, Freedom and Language* (1989), *Anthropology and Historiography of Science* (1990) und *Interdis-*

»Das tote, mumifizierte Bild indischer Philosophie wird nur wieder lebendig werden, wenn sie als lebendiger Strom von Denkern gesehen wird, die mit schwierigen Problemen rangen, welche philosophisch gesehen, heute so lebendig sind, wie sie es in der fernen Vergangenheit waren [...] Es ist an der Zeit, dass das falsche Bild entfernt wird und die lebendigen Anliegen des alten Denkens wieder zum Leben erweckt werden.«

Daya KRISHNA

¹⁶ Daya Krishna: *Indian Philosophy: A Counter Perspective*, Oxford 1991, 15.

»Kontinuierliches Wachstum an Wissen, besonders in seiner wissenschaftlichen Form und der Fortschritt der Technologie lassen uns oft unser kulturelles Erbe und unsere kulturelle Vergangenheit in Frage stellen.«

Debiprasad CHATTOPADYAYA

ciplinary Studies in Science, Technology, Philosophy and Culture (1996).

Der Mensch ist für Chattopadhyaya ein mehrdimensionales, fehlbares und semiotisches Wesen. Wir bewegen uns nicht nur in Raum und Zeit, sondern auch und wahrscheinlich in einem wahreren Sinn in der Gesellschaft als ihre integralen Teile. Unser Leben partizipiert an der Geschichte, deren Autoren und zugleich Geschöpfe wir sind. Wir haben Vergangenheit als Tradition, die uns unterstützt und reglementiert. Menschliches Sein ist hineingeboren und eingebettet in eine Kultur, die durch Tradition ebenso wie durch Modernität gekennzeichnet ist, durch Sprache und Mythen, Wissenschaft und Technik. Was immer jemand tut und selbst wenn sie/er kosmopolitisch ist, immer trägt sie/er eine spezifische kulturelle Identität mit sich. Als semiotische Wesen gehört Zeichengebrauch zu unserem Wesen und wir können nicht anders als mit Hilfe unserer kulturellen Zeichensysteme darüber zu reflektieren, wer und was wir sind. Diese Reflexion bezieht sich auch auf soziale Faktoren und Institutionen wie Geschichte, Kultur und Sprache. Von ihnen am Leben erhalten, stellen wir sie zugleich in Frage. Der menschliche Sinn für Werte kann nie von einer bestimmten Tradition und Kultur völlig beherrscht werden. Die Herausforderung der Modernisierung ist unentzinnbar. Chattopadhyaya sagt mit Recht: »Kontinuierliches Wachstum an Wissen, besonders in seiner wissenschaftlichen Form und der Fortschritt der Technologie lassen uns oft unser kulturelles Erbe und unsere kulturelle Vergangenheit in Frage stellen.«¹⁷

Seiner Meinung nach ist der Mensch mehr Projekt als Produkt und es gehört zu seinem Wesen mittels kultureller Ressourcen den Blick nach vorne zu richten. In *Individuals and Worlds: Essays in Anthropological Rationalism* entwickelt er den Gedanken, dass alles, was durch

¹⁷ D. P. Chattopadhyaya: *Societies and Cultures*, Bombay 1973, X.

¹⁸ K. Satchidanandana Murty: *Reason and Revelation in Advaita Vedanta*, Waltair/New York 1959, 252.

menschliches Bemühen zustande kommt, der menschlichen Beschränktheit unterliegt. Anthropologischer Rationalismus müsse sowohl die Fehlbarkeit des Menschen wie das Wissenswachstum berücksichtigen. Das Grundproblem des klassischen Rationalismus sei, dass er nicht die menschliche Voraussetzung der Vernunft in Betracht gezogen habe und sie als über alles erhabene rationale Entität betrachtete. Ähnlich habe es der klassische Empirismus verabsäumt, die Wichtigkeit des Wachstums menschlichen Wissens zu beachten, was zu Skeptizismus und einer eindimensionalen Sicht des Individuums und der Welt geführt habe.

4. Das Inklusivitäts-Modell

K. Satchidananda Murty (1924) lehrte mehr als 35 Jahre lang Philosophie an mehreren östlichen und westlichen Universitäten. Sein Werk wurde in Indien mehrfach preisgekrönt. In seinen mehr als 25 in Englisch und 12 in Telugu verfassten Büchern behandelt er u.a. fernöstliche Philosophie, Ethik, politischer und Sozialphilosophie, Friedensstudien und Themen indischer Kultur und Philosophie. Auch er zählt zu den indischen Philosophen, die gerne interdisziplinär arbeiten. Seine kritischen Studien zum Advaitā, *Revelation and Reason in Advait Vedanta*, verdienen besondere Erwähnung. Er sieht Schwierigkeiten in Bezug auf das Konzept von Māya und Brahman. Hinsichtlich des Konzepts von Māya fragt er: »Wie kann das anfangslose māya-avidyā ein Ende haben? Von wem und wie kann gewusst werden, dass avidyā ein Ende hat?«¹⁸ Die Lehre des nicht-dualen Brahman hält Murty für widersprüchlich und deshalb logisch unhaltbar. Insofern niemand, so sein radikaler Schluss, der von ihrer Wahrheit überzeugt ist, diese Lehre lehren kann, ist



sie auch in keiner Schrift enthalten.¹⁹ Murty ist ein Philosoph der Inklusivität.²⁰ Die Unterscheidung von »indischer« und »westlicher« Philosophie findet bei ihm keine Zustimmung. »Der Ausdruck ‚indische Philosophie‘ ist in sich verwirrend; niemand spricht von indischer Physik, indischer Astronomie, oder indischer Biologie. Wir haben Philosophie ganz genau so wie wir Meteorologie, Ökonomie und Geologie haben. Alle Völker der Erde haben zu diesen Wissenschaften beigetragen.«²¹

R. Balasubramanian (geb. 1929) ist ein weiterer im In- und Ausland bekannter Advaitā-Gelehrter. Auch sein Denken ist durch eine Inklusivitäts-Perspektive ausgezeichnet, denn er kombiniert in seinen Schriften indische und westliche Philosophie, indem er analytische und phänomenologische Methoden zur Interpretation des Advaitā verwendet. Dadurch wirft er neues Licht auf die alte Tradition. Seine Schriften kann man in vier Kategorien einteilen. Zuerst Arbeiten wie *The Taitiriyopanishad-bh ya of Sure vara* (1974) und *The Naiskarymysiddhi of Sure vara* (1988). Die zweite Kategorie enthält Schriften von einem Advaitā-Standpunkt aus, z.B. *Advait Ved nta* (1976) oder sein letztes Werk *T. M. P. Mahadevan* (1998), das in der *Builders of Indian Philosophy Series* erschienen ist. Die dritte Art von Schriften, die vor allem aus einer Vielzahl von Artikeln besteht, versucht Advaitā von einem westlichen Verständnis aus zu begreifen. An vierter Stelle sind Werke zu nennen, die er herausgegeben hat, z. B. *Gandhian Thought* (1981) und *Freedom Progress and Society* (1986). Besonders erwähnt werden müssen die beiden von ihm editierten Werke *Advait Ved nta* (2000) und *Theistic Ved nta* (2003) In *Advait Ved nta* wird erstmals zwischen klas-

sischem, gegenwärtigem und volkstümlichem Vedānta differenziert und seine Entwicklung unter diesen Aspekten dargestellt. Auf ähnliche Weise wird in *Theistic Ved nta* der Versuch unternommen, die theistischen Systeme unter den drei Haupt-Gesichtspunkten »Reise durch das Erbe«, »Ausdrucksformen des Erbes« und »Verteidigung des Erbes« zu behandeln.

In Bezug auf die Rolle des Philosophen sagt Balasubramanian zu Recht, dass Philosophie, die in erster Linie für die Menschen da ist, einen gesellschaftlichen Auftrag zu erfüllen hat. Es gäbe Fragen des alltäglichen Lebens, die den gesamten Bereich der Philosophie betreffen, und Philosophie habe den Menschen dabei zu helfen, ihr Nachdenken über diese Probleme zu verbessern.²² Balasubramanian ist weder Traditionalist noch Indologe. Er verbindet westliche Tradition mit der indischen, um die Bedeutung der letzteren zu zeigen. Seine Methode ähnelt dabei in gewisser Weise der Kyōto-Schule, die ebenfalls Philosophie mit einer Loyalität gegenüber ihrer japanischen Tradition betreiben will, zugleich aber offen ist für die westliche Tradition und deshalb beides in ihrem Denken zu vereinigen vermag. Auch Balasubramanian meint, dass die Vertrautheit mit den Entwicklungen westlicher Philosophie der indischen Philosophie nicht nur helfen kann, ihre eigene Tradition neu schätzen zu lernen, sondern auch dazu beiträgt, spezifische Problemstellungen traditionellen indischen Denkens auf bessere Weise angehen zu können.

Er spricht sich für eine Philosophie der Befreiung aus, in der die Verantwortung des Philosophen zugunsten der Menschen tätig zu sein, verwirklicht wird. Für ihn gibt es zwei

»Der Ausdruck ›indische Philosophie‹ ist in sich verwirrend; niemand spricht von indischer Physik, indischer Astronomie, oder indischer Biologie. Wir haben Philosophie ganz genau so wie wir Meteorologie, Ökonomie und Geologie haben. Alle Völker der Erde haben zu diesen Wissenschaften beigetragen.«

K. Satchidananda MURTY

¹⁹ Siehe a.a.O., 253.

²⁰ Siehe R. Balasubramanian: *The Ramifications of the Real in the Philosophy of Inclusiveness*, in: S. Bhattacharyya and A. Vohra (Hg.): *The Philosophy of K. Satchidananda Murty*, New Delhi 1995, 1.

²¹ K. Satchidananda Murty: *Evolution of Philosophy in India*, Waltair 1952, 279.

²² R. Balasubramanian: *The Beginning and the End of Philosophy and the Role of the Philosopher: A Vedāntic Perspective* in: Anand Amaladass (Hg.): *The Role of the Philosopher Today*, Chennai 1994, 33–34.



Thema
Philosophie im 20. Jahrhundert

Arten zu philosophieren: die humanistische und die wissenschaftliche. Humanistisch philosophierend studiert der Philosoph den Menschen und das Universum. Wissenschaftliche Philosophie beschäftigt sich dagegen mit Fragen der Analyse, Verallgemeinerung, des logischen Schließens und der Verifikation. Bei-

de Formen der Philosophie würden einander nicht widersprechen. Als wissenschaftlicher Philosoph bevorzugt er Analytiker, die wie er selbst »philosophische Einzelprobleme aufgreifen und sie analysieren, ohne dabei philosophische Systeme zu konstruieren«. ²³

²³ R. Balasubramanian: *Presidential Adress, Indian Philosophical Congress 59th Session, Jabalpur, December 1984*, 3.