

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-13-7 € 15

polylog

15 2006

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

*f*ormen  
DES  
PHILOSOPHIERENS

mit Beiträgen von

Anand AMALADASS

Rolf ELBERFELD

Heinz KIMMERLE

Jan ASSMANN

Paul TIEDEMANN

SONDERDRUCK



7

ANAND AMALADASS

*Literarische Formen des Philosophierens*



19

ROLF ELBERFELD

*Aspekte philosophischer Textpragmatik in  
Ostasien und die Idee einer »transformativen  
Phänomenologie«*

47

HEINZ KIMMERLE

*Afrikanische Philosophie in westlichen Sprachen  
Eine postkoloniale Problemkonstellation*



65

JAN ASSMANN

*Etymographie  
Zum Verhältnis von Bild und Begriff in der ägyptischen  
Hieroglyphenschrift*



81

PAUL TIEDEMANN

*Der Streit der Sinologen um die Menschenwürde*

90 Bücher & Medien

128 Impressum

129 polylog Bestellen

ANANAD AMALADASS

## Literarische Formen des Philosophierens<sup>1</sup>

Übersetzung aus dem Englischen Tina C. Ambos und Martin Ross

Beginnen wir mit der Frage, was Philosophie-  
ren ist. In der griechischen Tradition versteht  
man unter Philosophie die Suche nach der Es-  
senz oder »Washeit« der Dinge (*quidditas*). In  
diesem Sinne wurde Philosophie im europä-  
ischen Kontext in einer spezifischen schrift-  
lichen Form entwickelt und ausgedrückt – ei-  
ner speziellen Form der Sprache, die sich von  
anderen Formen der Kommunikation wie  
Poesie, Drama oder Mythologie etc. unter-  
scheidet.

Heute, im Kontext des interkulturellen  
Philosophierens, wo Philosophie als Sinnde-  
utung der Wirklichkeit mit allen vorhandenen  
Mitteln verstanden wird – Wirklichkeit, die

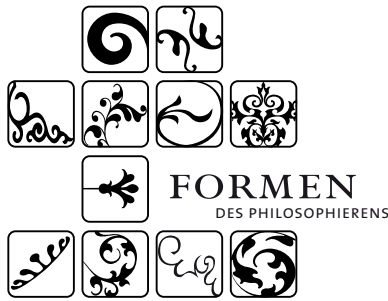
---

<sup>1</sup> Auf Englisch erschienen in: *Satya Nilayam – Chennai Journal of Intercultural Philosophy* 8/2005, S. 7–20. Wir danken Michael Shorny für fachkundige Hinweise und Hilfe bei der Übersetzung spezieller Stellen; TA, MR.

man selbst ist, Wirklichkeit, die die eigene  
Umgebung ist, und Wirklichkeit, die diese  
zwei Bereiche überschreitet –, in diesem Kon-  
text also wird die Suche nach verschiedenen  
Formen des Philosophierens interessant. Das  
können Grade entwickelter und sogar sehr  
ausgereifter Formen von Ausdrücken wie den  
Künsten sein, die Arten des Denkens und  
Handelns enthüllen könnten, Weisheitslitera-  
tur in Form von Sprichwörtern, Volkserzäh-  
lungen, Ritualen, Bräuchen und Traditionen.

Es ist interessant zu beobachten, wie ei-  
nige PhilosophInnen oder DenkerInnen, die  
einen spezifischen Typ von Sprache benut-  
zen könnten, der in einem technischen Sinn  
als Philosophie oder Theologie akzeptiert ist,  
auch andere Formen angenommen haben, um  
ihre Ideen zu kommunizieren. Zum Beispiel  
schrieb der berühmte indische Philosoph Jya-  
nata Bhaṭṭa von Kashmir (8. Jahrhundert AD),

A. AMALADASS ist Professor für  
Philosophie am Satya Nilayam  
Institut, Chennai, Gastprofessor  
am Institut für Indologie der  
Universität Wien und Mitglied  
der Redaktion von polylog.



Wenn Sinndeutung der Wirklichkeit Philosophie ist, dann müssen verschiedene Formen der Kommunikation, wie sie von verschiedenen Denkern verwendet werden, akzeptiert werden.

ein Philosoph der Nyāya-Schule, der die philosophische Abhandlung *Nyāyamañjarī* geschrieben hat, auch ein Drama zu demselben Thema in vier Akten, *Āgamadambara*<sup>2</sup>, worin er sich mit dem Problem der Pluralität von Religionen beschäftigt, indem er einige Kriterien für die Akzeptanz verschiedener religiöser Glauben als wahr und authentisch angibt. Ist das ein anderer Weg, eine Idee effektiver zu kommunizieren, um sie zu popularisieren? Oder ist das eine andere Form des Philosophierens?

Wenn Sinndeutung der Wirklichkeit Philosophie ist, dann müssen verschiedene Formen der Kommunikation, wie sie von verschiedenen Denkern verwendet werden, akzeptiert werden. Wo solche Formen als zulässige Mittel akzeptiert werden und mit welchen die Denker vertraut sind, ist auch von kulturellen Faktoren abhängig. Zum Beispiel, Abhinavagupta, ein Kashmiri-Śaiva-Philosoph aus dem zehnten Jahrhundert, unterscheidet drei Formen des Kommunizierens, indem er deren Effektivität evaluiert: Die Weise der Schriften (*āgama*), bei der der verwendete Typ von Sprache der eines Herrn zu seinem Diener entspricht, eine des Befehls (»tu dieses, tu jenes nicht«, etc.); zweitens, die Weise der Geschichte (*itihāsa*), bei der die Sprache wie jene eines Freundes, der Logik und Argumente anwendet, gebraucht wird, eine der Überzeugung; und drittens, die Weise der Literatur (*kāvya*), die wie jene der Liebhaberin

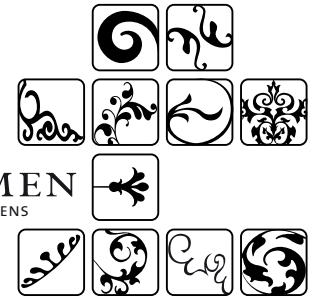
dem Geliebten schmeichelnd ist. Abhinavagupta zufolge ist der dritte Typ effektiver als der Rest. Diesen bevorzugt er für feinsinnige Dinge im Leben, die nicht mit Hilfe von Wörtern in denotativer oder deskriptiver Sprache umschrieben werden können.

Die bevorzugte Form der Kommunikation im Westen scheint, obwohl nicht ausschließlich, die der geschriebenen Kommunikation zu sein. Die semitischen Religionen, zum Beispiel, sind im Großen und Ganzen gegen die Erstellung eines Bildnisses Gottes. Sie betonen die Rolle der Geschichte, und ihr Kriterium für Wahrheit ist, was an einem bestimmten Punkt in der Geschichte wirklich stattgefunden hat. Andere werden als unwahre Mythologie verworfen. Der asiatische Weg des Philosophierens und Theologisierens, andererseits, war nicht explizit, das heißt durch Mythen, Geschichten, Sprichwörter, Dramen, Parabeln, Symbole und so weiter überliefert.<sup>3</sup>

Der übliche Einwand gegen diese Art der Kommunikation ist jener des Verstehens. Man muss interpretieren, und es ist nicht für alle einfach zu verstehen, was mit allen diesen kommunikativen Formen gemeint ist, und die Interpretation kann auch variieren. Deshalb können wir nicht präzise sagen, was mit einem Symbol oder einem Mythos gemeint ist. Aber das gilt auch für die verbale Kommunikation. Konzepte und Typen von Sprache, die

<sup>2</sup> »Āgamadambara«, wörtl. »das Zusammenkommen der Schriften« oder »die Begegnung der Religionen«; d. Übers.

<sup>3</sup> Vgl. Attipat Krishnaswami RAMANUJAN: *Is There an Indian Way of Thinking? An Informal Essay*, in: *Contribution to Indian Sociology*, (n. s.), 23, 1. (1989), Sage Publications: New Delhi/Newbury Park/London, S. 41–58.



in einem spezifischen kulturellen Kontext für Philosophie oder Theologie entwickelt werden, sind nicht ohne Ambiguität. Man braucht eine spezielle Ausbildung, um in den Typ von Sprache und in Begriffe eingeführt zu werden, die in einem speziellen Kontext präzise definiert sind.

Wenn diese Formen wie Mythen, Symbole oder Parabeln verwendet werden, um religiöse Werte zu kommunizieren, die den Anspruch erheben, universell zu sein, dann wird die Frage der Geltung dieser Werte für alle Völker zur Diskussion gestellt. Wenn diese Werte kulturell bestimmt sind, d. h. durch kulturelle Symbole und Konzepte kommuniziert, die durch einen bestimmten Kontext gefärbt sind, wie erklären wir dann einen universellen Wahrheitsanspruch? Können wir ohne Widerspruch über Transzendenz sprechen?

Nehmen wir also mit diesen einführenden Bemerkungen ein paar Beispiele aus der indischen Tradition zur Hand, um einige Formen der Sinndeutung der Wirklichkeit oder des Philosophierens zu identifizieren.

---

#### ŚANKARAS METHODE DES PHILOSOPHIERENS

---

Śankara (ca. 700 AD), zum Beispiel, philosophiert oder theologisiert mit Geschichten und Metaphern in der Tradition von Schriften wie den Upanishaden. Śankaras Ziel als Exponent des Vedanta ist das Wissen um Brahman, das Höchste. Den Vedantins (d. s. Vedanta-Anhänger; d. Übers.) zufolge erlangt man solch

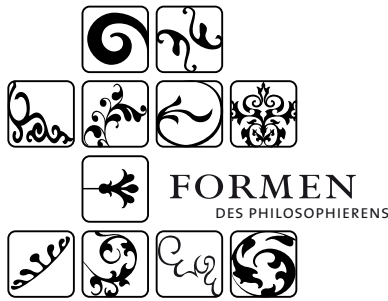
ein Wissen allein auf der Basis von Schriften. Dieses Wissen ist erlösend, es führt zur Befreiung (*mokṣa*). Das ist die Essenz theologischer Reflexion, die fundamental für Śankaras Denken ist.

Zu Śankaras Formen des Philosophierens und Theologisierens gehören Beispiele, die dem indischen Schriftenkanon folgen, die Verwendung von Geschichten, methodischen Vorgangsweisen etc. In den Upanishaden ist der Gebrauch von Beispielen üblich. Das Selbst wird mit einem Block aus Salz verglichen, der durchgehend gleich schmeckt. Śankara argumentiert mit dem Beispiel des Feuers und des Funkens, dass der Funke nichts als Feuer ist, so wie das Selbst nichts anderes ist als das Höchste Selbst. Wie Elliott Deutsch es beschreibt: »Beispiele funktionieren nicht so sehr als Mittel, jemanden in einem oberflächlichen rationalistischen Sinne zu überzeugen, sondern als Mittel, jemanden auf neue Möglichkeiten der Erfahrung aufmerksam zu machen.«<sup>4</sup> Śankara zitiert seine Lieblingsbeispiele in Gruppen. In einer typischen Passage vergleicht er das gesamte vergängliche Universum von Mitteln und Zwecken mit einem fließenden Fluß oder einer Lampenflamme; es ist ohne Substanz wie eine Bananenschale, wie Schaum, eine magische Illusion, ein Trugbild, ein Traum und so weiter. Mehrfacher Gebrauch ist hilfreich, wenn Beispiele dazu beitragen, Verstehen zu erhellen. Aber es zeigt auch, wie religiöse Sprache operiert.

---

4 Elliot DEUTSCH: *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, The University Press of Hawaii, Honolulu 1980, S. 94 (Übersetzung des Zitats T. Ambos).

Wenn diese Formen wie Mythen, Symbole oder Parabeln verwendet werden, um religiöse Werte zu kommunizieren, die den Anspruch erheben, universell zu sein, dann wird die Frage der Geltung dieser Werte für alle Völker zur Diskussion gestellt.



Für Śankara ist Brahman sowohl unerkennbar (in einem kognitiven Sinn) als auch erkennbar (in einem intuitiven Sinn).

Śankara identifiziert die Motive der Schriften, indem er Geschichten erzählt: um Verstehen zu erleichtern, um die richtige Gesinnung in dem Suchenden zu erwecken, um Mittel der Wissensvermittlung zu zeigen und um das Wissen zu rühmen, sodass die Schüler ermutigt werden, danach zu streben.<sup>5</sup> Nehmen wir die Geschichte von dem zehnten Mann, die sich mit der plötzlichen Realisierung der Wahrheit beschäftigt. »Eine Gruppe von zehn Männern überquert einen Fluss. Als sie auf der anderen Seite angekommen waren, versucht einer der Männer sie zu zählen, um sicher zu gehen, dass keiner fehlt. Aber er kann nur neun finden. Alle beklagen den Verlust, bis ein Passant ›Du bist der zehnte‹ sagt zu dem Mann, der durchgezählt hatte, aber vergessen hatte, sich selbst zu zählen.« An diesem Punkt scheint die Wahrheit auf. Śankara bezieht sich oft auf diese Geschichte und illustriert, wie der große Spruch der Upanischaden – »Das bist Du« – plötzlich einen zuvor verwirrten Hörer durchdringt.

Für Śankara ist Brahman sowohl unerkennbar (in einem kognitiven Sinn) als auch erkennbar (in einem intuitiven Sinn). Brahman ist essentiell unerkennbar, und trotzdem ist das Bedürfnis, es zu erkennen, durch die Schrift vorgegeben. Das Unerkennbare zu erkennen ist der ganze Sinn des vedantischen Suchens. Śankara erklärt, dass die Methode »sukzessives Sehen, das tiefgründiger ist« beinhaltet (sūkṣmatā-pāramparya-darśanena). Durch

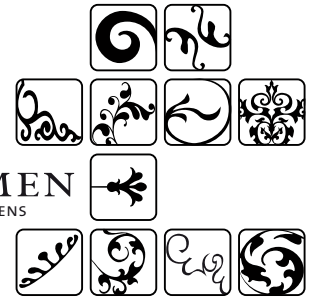
eine innere Suche der Prozesse der Wahrnehmung, die durch die Schrift geleitet wird, soll der Schüler das rein Individuelle überwinden und seine Einheit mit der Höchsten Person realisieren, die die Quelle von allem ist.

Es stellt sich die Frage nach dem Übergang von dem Erkannten zu dem Unerkannten. In diesem frühen Stadium, wenn das Verlangen, Brahman zu erkennen, zum ersten Mal geweckt wird, können verschiedene vorläufige Beschreibungen von Brahman gemacht werden. Der Lehrer beginnt bei dem Grad des Verstehens des Suchenden. Er beschreibt Brahman in Begriffen, die der Suchende begreifen kann, auf was auch immer für einer Ebene er sie begreift. Śankara gebraucht das Prinzip, den Stern Arundhati<sup>6</sup> zu sehen. Der Arundhati-Stern ist zu klein, um mit bloßem Auge gesehen zu werden. Der Freund der Braut zeigt zuerst auf die größeren Sterne, die man leicht sehen kann. Schrittweise ist der Beobachter fähig, den kleinen Stern Arundhati zu sehen, indem er alle Sterne im Umfeld eliminiert. So ermöglicht auch jeder kleine Fortschritt auf dem Weg zur vollen Realisation den Initiierten, klarer zu sehen, dass das Bild in der Tat nicht das höchste Brahman ist. So können alle Worte etwas Licht auf die Dinge werfen, auf die sie sich beziehen, aber immer auf der Basis einer Beziehung und so nur in einem beschränkten qualifizierten Sinne.

In diesem Prozess des Philosophierens benutzt Śankara bestimmte Konzepte, aber diese Konzepte werden in einer Weise entwickelt

<sup>5</sup> Vgl. Jacqueline Suthren HIRST: *The Place of Teaching Techniques in Śankara's Theology*, in: *Journal of Indian Philosophy*, 18/1990, S. 127.

<sup>6</sup> BSB 1. 1. 1; d. i. Śankaras Kommentar zum Brahma Sūtra (*Brahmasūtra Bhāṣya*); d. Übers.



und kommuniziert, die darauf abzielt, Verstehen effektiver zu machen. Es geht nicht bloß um eine konzeptuelle Denkweise, die mit einer die Vorstellungskraft anregenden literarischen Form kombiniert wird, und so intellektuelles Erkennen einfacher und intensiver machte.

---

#### MYTHEN VERMITTELN DEN SINN DES LEBENS

---

Könnte ein Mythos ein anderer Weg des Philosophierens sein? Mythen-Bildung ist auch eine intellektuelle Aktivität, die eine andere Form als die konzeptuelle Methode anwendet. Zum Beispiel wird der grundlegende Konflikt zwischen Gut und Böse am besten durch Mythen ausgedrückt. Man sagt, dass die Götter (*devas*) und die Dämonen (*asuras*) immer im Konflikt stehen und es ein immerwährender Kampf ist. Die Idee wird in verschiedenen Formen und Legenden ausgedrückt. Eine solche Version wird etymologisch verstanden als eine zwischen »dītis« und »adītis«, d. h. Engstirnigen und Aufgeschlossenen. Der andere ist der bekannte Mythos vom Quirlen des Ozeans<sup>7</sup> zur Erlangung der Unsterblichkeit durch Ambrosia (*amṛta*). Götter und Anti-Götter kommen zusammen, um den Ozean zu quirlen, indem sie den Berg mantara als Quirl verwenden und die Schlange als Schnur. Der Prozess selbst wird als ein lange ausgefochtener Kampf beschrieben, aber nicht ohne Risiken.

7 Anm. d. Übers.: vgl. dazu <http://www.ramanuja.org/sv/bhakti/archives/feb2003/0109.html> und <http://www.ibiblio.org/sripedia/srirangasri/archives/apro5/msg00025.html> (20. 5. 2006).

Der Sunahṣepa-Mythos, zum Beispiel ist ein anderer alter indischer Mythos, der das menschliche Befinden ausdrückt. Besonders die Bedeutung des menschlichen Leidens wird in Form eines Mythos präsentiert. Darauf wird im Rigveda hingewiesen, aber im Aitareya Brāhmana wird es im Detail erzählt. Hier ist eine kurze Zusammenfassung.<sup>8</sup>

Hariścandra war ein König der hundert Frauen, aber keinen Sohn hatte. In der indischen Tradition spielt der Sohn eine wichtige Rolle. Und das auch im Fall eines Königs, der einen Nachfolger für den Thron braucht. Der weise Narada rät Hariścandra, zu Gott Varuṇa für das Geschenk eines Sohnes zu beten. »Gib mir einen Sohn und ich werde ihn Dir opfern.« Varuṇa erhört den Wunsch, und Rohita wird geboren. Nach der Geburt des Sohns erinnert der Gott Varuṇa den Vater an sein Versprechen, seinen Sohn zu opfern. Aber Hariścandra findet immer neue Ausreden, um das Opfer zu vertagen. Als der Moment sein Versprechen zu erfüllen kam, ist Rohita erwachsen. Er versteht, dass es um sein Leben geht, und flüchtet in den Wald. Er wandert herum, um seinem Schicksal, geopfert zu werden, zu entkommen. In der Zwischenzeit wird sein Vater als Strafe für die Nichterfüllung des Schwurs von Wassersucht befallen. Rohita wandert weiter und weiter und findet im Wald der armen Brahmin Ajīgarta, der von Hunger geplagt ist, mit seinen drei Söhnen. Rohita verspricht ihm hundert Kühe, wenn Ajīgarta ihm einen seiner Söhne als Substitut für sein eigenes Opfer gibt. Der

8 Vgl. Raimon PANIKKAR: *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press: Mahwah N.J., 1979, S. 98–184.

Mythen-Bildung ist auch eine intellektuelle Aktivität, die eine andere Form als die konzeptuelle Methode anwendet.

Vater will ihm den Ältesten nicht geben und die Mutter hängt an dem Jüngsten. So wurde der mittlere Sohn Sunaḥśepa verkauft, um geopfert zu werden. Nun kehrt Rohita mit seinem Substituts-Opfer zu seinem Vater zurück. Hariścandra bietet dem Gott Varuṇa den jungen Brahmin an, als Substitut für Rohita. Das Opfer wird vorbereitet und für einen weiteren Preis von hundert Kühen wird Sunaḥśepa von seinem eigenen Vater an die Opferstelle gebunden. Die Priester haben alles vorbereitet, aber keiner ist bereit, das Messer zu erheben, um Sunaḥśepa zu töten. Der gierige Vater war bereit, seinen eigenen Sohn für weitere hundert Kühe zu töten. – Es ist interessant, dass Sunaḥśepa bis zu diesem Moment still bleibt. Als er erkennt, was mit ihm geschieht, sucht er die Hilfe der Götter. Er betet zu verschiedenen Göttern, um befreit zu werden. Mit jedem Vers seines Gebets brechen seine Fesseln, eine nach der anderen. Mit dem letzten Vers bricht seine letzte Fessel, und Hariścandra ist geheilt. Nun bitten die Priester Sunaḥśepa, den Opferprozess, der schon begonnen hatte, zu vollenden. Sie beten: »O Agni, Sunaḥśepa wurde tausendmal angebunden und wurde durch Dich befreit. Befreie uns auch, O Agni, von den Fesseln, die wir hier haben.« Am Ende des Opfers akzeptiert der weise Priester Viśvamitra Sunaḥśepa als seinen Adoptivsohn.

Dieser Mythos kann von verschiedenen Standpunkten aus interpretiert werden, um die Bedeutung der menschlichen Bestimmung und des Leidens hervorzuheben<sup>9</sup>:

1) Leiden ist eine Unvollkommenheit, ein Makel. Hariścandra hat alles, aber keinen Sohn. Dieser Mangel setzt eine Kette von weiteren Leiden in Bewegung.

2) Leiden ist eine Voraussetzung für Glück. Die Bedingung, unter der Hariścandra seinen Sohn bekommt, nämlich ihn später zu opfern, wird nicht in Frage gestellt, da er weiß, dass eine solche Bitte eine kostspielige ist.

3) Leiden ist eine Bedrohung, eine Gefahr. Eine Schuld muss gezahlt werden, ein Versprechen erfüllt. Die Tatsache, dass zuerst der Vater, dann der Sohn Rohita es ersehnen, führt zu einer weiteren Quelle des Leidens. Rohita entkommt dem physischen Tod, aber nicht der Schuld und ihren Konsequenzen. Seine Flucht ist schmerzvoll ruhelos.

4) Leiden ist Krankheit. Hariścandra ist krank, weil er seine Pflicht nicht erfüllt. Mit modernen psychosomatischen Begriffen würden wir sagen, er ist krank infolge des Verdrängens seiner Schuld.

5) Leiden ist ein psychischer Effekt wie Hunger. Ajḡarta und seine Familie leiden Hunger, und dieses Leiden verleitet ihn zur extremen Tat, seinen Sohn zu verkaufen und zu töten.

6) Leiden heißt dem Tod übergeben zu werden. Sunaḥśepa selbst leidet weder physisch, noch moralisch. Sein Leiden ist die Bedrohung, das Opfer zu sein.

Man könnte vielleicht glauben, dass diese Geschichten oder Legenden reine Illustrationen einer Idee sind, so wie einige die Sprache selbst für etwas Äußerliches halten, wie ein Hemd, das wir tragen, das beliebig gewechselt werden kann. Es ist nicht so, dass wir zuerst

[www.polylog.org](http://www.polylog.org)

Texte, Foren, Links usw.auf  
deutsch, englisch  
und spanisch.

[www.polylog.net](http://www.polylog.net)

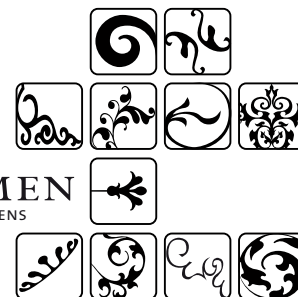
Die Homepage dieser  
Zeitschrift

[www.wigip.org](http://www.wigip.org)

Die Homepage der Wiener  
Gesellschaft für  
interkulturelle Philosophie  
– Herausgeberin  
von polylog.

<sup>9</sup> Vgl. Anand AMALADASS: *Introduction to Philosophy*, Satya Nilayam Publications: Chennai 2001, S.149–152.





eine Idee haben und sie dann durch die Sprache ausdrücken. Wir denken immer schon sprachlich. Dies wurde in der modernen Hermeneutik weitgehend diskutiert und verworfen, da die Sprache das »Haus des Seins« ist, in dem wir leben, uns bewegen und unser Sein haben, wie Heidegger es ausdrücken würde. Wenn jemand klar beschreiben könnte, was durch Drama, Tanz oder Malerei dargestellt wird, dann wären die Kunstformen reine Dekoration und entbehrlich. Aber das ist nicht der Fall. Die wahre Kunst kann nicht durch einen Zeitungsbericht substituiert werden, noch kann durch denotative Sprache umschrieben werden, was die Künste auslösen. In der Tat, wie Ānandavardhana (9. Jahrhundert AD) sagt, die essentiellen Dinge im Leben können nur durch evokative Sprache (*dhvani*) oder Zeichensprache kommuniziert werden und nicht durch deskriptive Sprache, wie alle unsere Epen und Mythen zeigen.<sup>10</sup>

---

#### TANZ ALS FORM DER LEBENS-INTERPRETATION

---

Zuweilen wird das Drama eine Theaterfassung des Mythos.<sup>11</sup> Das Opfer ist tatsächlich dem Drama verwandt, das den Mythos repräsentiert. Naṭya Śāstra, der Grundtext der Schönen Künste in Indien, spricht von

<sup>10</sup> Vgl. Anand AMALADASS: *Philosophical Implications of Dhvani. Experience of Symbol Language in Indian Aesthetics*, Publications of the De Nobili Research Library: Wien, 1984. S.198.

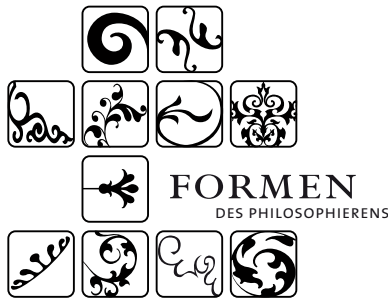
<sup>11</sup> Vgl. Natalia LIDOVA: *Drama and Ritual of Early Hinduism*, Motilal Banarsidass: Delhi 1994.

der Theaterraufführung als Opfer (*yajña*) und bezeichnet als erstes Drama den bereits erwähnten Mythos des den Ozean-Quirlens, um Ambrosia zu erhalten.

Die śivaitischen Denker beispielsweise theologisieren mit ästhetischen Kategorien.<sup>12</sup> Śiva ist der Künstler schlechthin, Prinz des Tanzes oder König unter den Tänzern (Nāṭarāja). Man identifiziert seine Tanzbewegungen mit dem fünfsilbigen Mantra (*śi va ya na ma*), und diese fünf Silben werden in Korrespondenz zu den fünffachen Funktionen der Gottheit gezeigt: Schöpfung, Bewahrung, Zerstörung, Verstecken und Rettung. Der Tanz ist das Symbol für Gottes Omnipräsenz, durch den göttlichen Tanz ist die Welt bewahrt, erneuert; seine ganze Bewegung ist kontrolliert, so wie der Trommler den Rhythmus der Tanzbewegungen kontrolliert. Śiva ist derjenige, der die Trommel schlägt, und so wird das Universum in Balance gehalten. Er tanzt aus Freude und ruft dieselbe Erregung und Freude in jenen hervor, die diesem Tanz beiwohnen oder an der Tanzbewegung teilnehmen. Auf diese Weise werden sie verändert und Teil der Bewegung, die so die göttliche Präsenz vermittelt. Wer diesen Rhythmus nicht wahrnimmt, ist nicht im Einklang und also isoliert und verpasst die rettende Anmut, die dem ganzen Universum unnötigerweise dargeboten wird. Diese Teilnahme ist das Zeichen der Solidarität mit dem ganzen Universum.

<sup>12</sup> Anand AMALADASS: *Warum tanzen die Götter?*, in: Michaela Schwarzbauer (Hg.), *Konflikt und Harmonie*, Peter Lang: Frankfurt am Main u.a. 2003, S. 35–47.

In der Tat, wie Anandavardhana (9. Jahrhundert AD) sagt, die essentiellen Dinge im Leben können nur durch evokative Sprache (*dhvani*) oder Zeichensprache kommuniziert werden und nicht durch deskriptive Sprache, wie alle unsere Epen und Mythen zeigen.



## DAS SPIELERISCHE ELEMENT IM AKT DES PHILOSOPHIERENS

Schrittweise Übergänge führen vom heiligen Rätselwettbewerb, die Ursprünge der Dinge betreffend, zum Wettstreit und schließlich zu philosophischen und theologischen Disputationen.

Huizinga verfolgt in seinem Buch »Homo Ludens«<sup>13</sup> die Geschichte des Philosophierens eher an den Formen des Philosophierens – sowohl in den westlichen als auch in den indischen Traditionen. Der philosophische Diskurs ist in Form von Rätseln und Wettbewerben abgefasst. Die Brahmanen konkurrierten in *jātaṅvidya* – Wissen um die Ursprünge – oder in *brahmodya* – der »Äußerung von heiligen Dingen«. Verschiedene Hymnen im Rigveda enthalten Fragen in Zusammenhang mit kosmischen Phänomenen. »Ich befrage dich über die äußersten Enden der Erde; ich frage dich, wo ist der Nabel der Erde? Ich befrage dich über den Samen des Hengstes; ich frage dich, wo ist der höchste Punkt der Rede?« Das dominierende Element dieser Hymnen ist die Rätselform, die Lösung hängt ab vom Wissen über Rituale und ihre Symbole. Paul Deussen nennt die 10. Hymne »vielleicht das bewundernswerteste Stück Philosophie, das aus alten Zeiten auf uns gekommen ist«.<sup>14</sup>

Die enigmatischen Fragen der vedischen Hymnen gehen den tiefgründigen Verkündigungen der Upanischaden voraus. Der Rätselwettbewerb hat nichts mit bloßer Entspannung zu tun. Das Rätsel war ursprünglich ein geheiligtes Spiel und rituelles Element von

höchster Wichtigkeit. Das Rätsel verzweigt sich schrittweise in zwei Richtungen: einerseits mystische Philosophie, andererseits Entspannung. Der rituelle Rätselwettbewerb ist charakteristisch in der Erzählung der Mahabharata: Während ihrer Wanderungen erreichen die Paṇḍavas einen Teich im Wald. Der darin wohnende Wassergeist untersagt ihnen das Trinken, bis sie seine Fragen beantwortet haben. Jene, die seine Anordnung ignorieren, fallen tot zu Boden. Yudhistira war bereit, die Fragen zu beantworten. Schrittweise Übergänge führen vom heiligen Rätselwettbewerb, die Ursprünge der Dinge betreffend, zum Wettstreit und schließlich zu philosophischen und theologischen Disputationen.

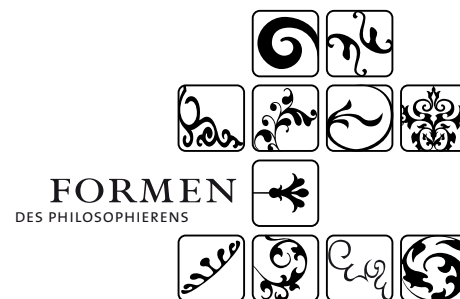
Klearchos von Soloi, ein Aristoteles-Schüler, entwickelte in einer Abhandlung in Sprichwörtern eine Theorie des Rätsels und bewies so, dass das Rätsel einmal Gegenstand der Philosophie war. Von den frühesten Zeiten bis zu den späten Sophisten und Rhetoren erschien der Philosoph stets als typischer Champion. Er forderte seine Rivalen heraus, attackierte sie mit vehementer Kritik und pries seine eigenen Meinungen als die einzig wahren. Die frühesten Sammlungen philosophischer Texte sind in Stil und Form polemisch und agonistisch. Für Heraklit sind Natur und Leben ein Rätsel (*griphos*), und er selbst ist der Rätsellöser.<sup>15</sup>

Die Sophisten waren verantwortlich für die griechische Auffassung von Erziehung und Kultur. Echte Sophistik ist eng mit dem Rätsel

13 Vgl. JOHAN HUIZINGA: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Rowohlt: Reinbek 2004<sup>11</sup>.

14 PAUL DEUSSEN: *Allgemeine Geschichte der Philosophie I*. Brockhaus: Leipzig 1894, S. 120. Zit. n. JOHAN HUIZINGA, *Homo Ludens* (Fn. 13), S. 120–121.

15 WERNER JAEGER: *Paideia I*, de Gruyter: Berlin 1934, S. 180–181. Zit. n. JOHAN HUIZINGA, *Homo Ludens* (Fn. 13), S. 131.



verbunden. Ihr Übergang zum Sokratischen Gespräch ist fließend. Platons Sprecher betrachteten ihre philosophische Beschäftigung als angenehmen Zeitvertreib. Huizinga skizziert die aufeinander folgenden Phasen der Philosophie wie folgt: Er beginnt in der fernen Vergangenheit mit dem geheiligten Rätselspiel, das zugleich Rätsel und festliche Unterhaltung ist. Auf der religiösen Seite gibt es der tiefgründigen Philo- und Theosophie der Upanischaden Aufschwung, auch den intuitiven Blitzsichten der Vorsokratiker; auf der Seite des Spieles führt es zu den Sophisten. Diese beiden Seiten sind nicht völlig verschieden. Platon erhebt die Philosophie als die Suche nach Wahrheit in Höhen, die er alleine erreichen konnte, aber immer in dieser abgehobenen Form, die das der Philosophie ureigenste Moment war und ist.<sup>16</sup>

Später dominierten Disputation und Deklamation, und sie waren ein Thema öffentlichen Wettbewerbs. Hier standen die unbezweifelbaren Spielqualitäten im Vordergrund. Es war Quintilian, der die Kunst der Deklamation und Rhetorik in lateinisches Leben und Literatur einführte. Die Kirchenväter geben uns einen geschwinden Eindruck in das, was im damaligen Unterricht geschah: das Summen von Argumentation, Wortklauberei und Haarspalterei übertönte alles. Schüler und Lehrer versuchten einander zu übertölpeln mit den »Fallstricken der Wörter und Netzen der Silben«, mit tausenden Strategemen

und Subtilitäten.<sup>17</sup> Wettstreit ist ein herausragendes Merkmal in der ganzen Entwicklung von Scholastik und Universität. Die endlosen Disputationen, deren Platz unsere gelehrten Diskussionen in Fachzeitschriften usw. eingenommen haben; das ernsthafte Zeremoniell, das noch immer das universitäre Leben kennzeichnet; ihre Teilungen und Unterteilungen, ja Spaltungen: all das sind Phänomene, die zur Sphäre von Wettbewerb und Spielregeln gehören.

---

#### LITERARISCHE FORMEN UND INTERPRETATION

---

Im Vorwort einer Publikation über »Literarische Formen der Philosophie« steht geschrieben: »Die Philosophie steht von Anfang an zwischen Dichtung und Wissenschaft. Sie hat nicht nur die Poesie immer wieder ablösen wollen, sie sollte selbst auch ihrerseits immer wieder in Wissenschaft aufgehen. In ihrem Versuch, sich von der Dichtung zu unterscheiden, hat sie sich verwissenschaftlicht, und in ihrer Sorge, von dieser vereinnahmt zu werden, hat sie sich poetisiert.«<sup>18</sup>

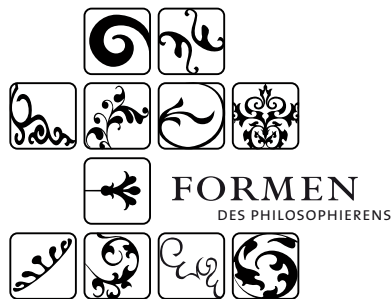
Man kann das Faktum nicht bestreiten, dass sich die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte in verschiedenen literarischen Formen präsentiert hat – Poesie, Mythos, Theater, Ritual und so weiter. Welche literarische Form auch immer beim Philosophieren verwendet wurde,

Wettstreit ist ein herausragendes Merkmal in der ganzen Entwicklung von Scholastik und Universität.

<sup>16</sup> Vgl. Johan HUIZINGA: *Homo Ludens* (Fn. 13), S. 166–167.

<sup>17</sup> Ebenda, S. 171.

<sup>18</sup> Gottfried GABRIEL, Christiane SCHILDKNECHT (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart: Metzler 1990, S. vii.



»... und das Verstehen der  
Sprache ist bedingt durch durch  
den Blick auf die Sache«

EMERICH CORETH

es mussten gewisse Richtlinien angenommen werden. So sollte etwa ein/e PhilosophIn sich nicht willkürlich ausdrücken, wenn er oder sie verstanden werden möchte. Aber dass er oder sie verstanden werden möchte, scheint sicherlich die Voraussetzung zu sein. Sonst würde er oder sie gar nicht schreiben.<sup>19</sup> Ein/e AutorIn kann mit einem Text mehr ausdrücken, als es ihm oder ihr bewusst ist – was überhaupt kein Hindernis ist; im Gegenteil: es ermöglicht das »bessere Verständnis«. Es wird schwieriger, wenn der/die AutorIn weniger sagt, als er oder sie sagen wollte; wenn er oder sie sich nicht klar ausdrückt oder in der Ausdrucksweise sich dem Inhalt nicht gewachsen zeigt. Das führt zu negativen Konsequenzen sowohl für die Wahrheit des Verstehens als auch für die Wahrheit des Wissens. Man sieht klar, dass diese beiden Wahrheitsaspekte trotz ihrer relativen Unabhängigkeit aufeinander bezogen sind, weil man diese Bemerkungen nur über den Inhalt versteht, und gleichzeitig ermöglicht das Verstehen der Bemerkung das Verstehen des Inhalts. So wird zu Recht gesagt: »Das Verstehen der Sache ist bedingt durch als den Blick auf die Sache; und das Verstehen der Sprache ist bedingt durch durch den Blick auf die Sache«<sup>20</sup>. Wer nichts von der fraglichen Sache versteht, kann nicht

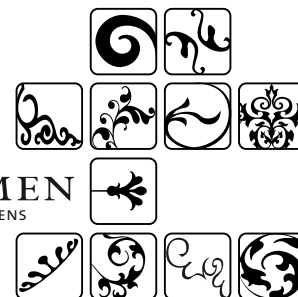
sagen, ob er oder sie die Bemerkung verstanden hat. Jedoch verlangt das Verstehen der Sache für den Vorgang des Verstehens nicht, dass da nur eine Meinung sein sollte oder eine bestimmte Darstellung des Inhalts. Vielmehr verlangt es nur, dass sowohl AutorIn als auch InterpretIn über die Sache gut informiert sein müssen, um einander zu verstehen.

Zweitens gibt es einen Unterschied zwischen Sinn und Bedeutung: »Ein Text enthält einen bestimmten Sinn; dieser besteht in dem, was der Autor durch eine bestimmte Zeichenfolge ausdrücken wollte; er wird also durch die Zeichen wiedergegeben. Bedeutung, andererseits, bezeichnet die Beziehung zwischen dem Sinn und einer Person, einer Konzeption, einer Situation oder irgend etwas ganz beliebigem [sic].«<sup>21</sup> Daher bleibt der Sinn konstant, solange ein Text verschiedene Dinge für verschiedene Leute in derselben Periode und einer anderen Ära bedeuten kann. Es kann vorkommen, dass ein/e AutorIn sich von seinem/ihrem Text distanziert; dann hat sich für ihn oder sie nicht der Sinn des Textes verändert, dafür aber seine Bedeutung. Falls sich mit der Bedeutung auch der Sinn des Textes ändert, dann braucht er oder sie sich nicht davon zu distanzieren. Mit der Distanzierung bringt der/die AutorIn zum Ausdruck, dass er oder sie sich nicht mehr mit dem Wechsel in der Bedeutung identifiziert. Bei literarischen Formen des Philosophierens muss man solche Faktoren mitberücksichtigen.

19 Vgl. Siegfried BATTISTI: *Interpretation als philosophische Aufgabe. Reflexionen über eine literarische Form der Philosophie*, in: Peter Tschuggnall, *Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs*, Mueller/Speiser: Salzburg 1998, S. 80–81.

20 Emerich CORETH: *Grundfragen der Hermeneutik*, Herder: Freiburg 1969, S. 182.

21 Eric Donald HIRSCH: *Prinzipien der Interpretation*, Fink (UTB): München, 1972, S. 23.




---

## SCHLUSS

---

Es geht hier nicht darum, eine indische Form des Philosophierens oder einen westlichen Weg des Denkens zu suchen. Wenn wir Philosophie als menschliche Aktivität begreifen, die mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln nach der allgemeinen Bedeutung der Realität sucht, dann ist das Wort, ist die Sprache fähig, viele Vorstellungen zu umfassen, abhängig eben von den uns zur Verfügung stehenden Mitteln und wie wir ihre Beschaffenheit verstehen. Es ist nicht bloß ein semantisches Problem, wenn man reine Begriffe oder Äquivalente sucht. Der aufstrebende Trend lädt uns ein nachzudenken, dass keine einzelne Kultur, Religion oder Tradition imstande ist, Gerechtigkeit zu üben angesichts der Zwangslage der mit den Augen des Menschen gesehenen Welt. Wir können tausenden vergangenen Stimmen zuhören, ohne eine einzige zu verschmähen. Mit Raimon Panikkar gesprochen, brauchen wir einige Mythen und Symbole, die für die menschliche oder übermenschliche Anstrengung stehen, der Realität Sinn abzugewinnen; die von unserer begrenzten Perspektive erzählen und gleichzeitig gerecht sind zu unserem gleichermaßen unbestreitbaren Endgültigkeitsanspruch. Philosophie könnte eines dieser Symbole sein,<sup>22</sup>

ungeachtet ihrer sprachlichen oder nicht-sprachlichen Formen.

Es ist eine Frage nach der Verwandtschaft zwischen *logos* und *mythos*. Allein mit dem *logos* (Vernunft, vernünftiges Wort) werden wir der menschlichen Erfahrung nicht gerecht, auch nicht dem jeweiligen Selbstverständnis der Religionen und Traditionen. *Mythos* ist nicht Irrationalität. Wir würden unsere Welt, unser menschliches Leben und das Universum enorm verkümmern lassen, wenn wir die Realität auf das reduzieren wollten, was der *logos* uns über sie erzählt. Es gibt auch ein anderes Erzählen, oder vielmehr konstituieren *mythos* und *logos* unser Erzählen, unsere menschliche Sprache. Die innere Harmonie zwischen *mythos* und *logos* ist was in unserem Philosophieren zählt. Weder durch den *mythos* allein noch durch den *logos* allein lebt der Mensch.

Es ist unsere Aufgabe, einander zu verstehen; unsere Lebenserfahrung ist das Fundament all unseres Denkens. Demgemäß machen wir uns anderen verständlich. Auch außerhalb des akademischen Bereichs beachtet man, was KünstlerInnen, PoetInnen und viele DenkerInnen gesagt haben. Und außer den Intellektuellen gibt es noch andere Kräfte in unserer Welt. Wahrheit gehört nicht nur der Welt des *logos* an, sondern auch der Ordnung des *mythos*.<sup>23</sup>

Wahrheit gehört nicht nur der Welt des *logos* an, sondern auch der Ordnung des *mythos*.

---

22 Raimon PANIKKAR: *Śatapathaprajñā: Should we speak of philosophy in classical India? – a case of homeomorphic equivalents*, in: Guttorm Floistad (Hg): *Contemporary Philosophy. A new survey Vol. 7: Asian philosophy*, Kluwer: Dordrecht u.a. 1993 11–67.

---

23 Vgl. Raimon PANIKKAR: *A Self-Critical Dialogue*, in: Joseph Prabhu (Hg.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books: New York 1996, S. 241.