

BESPRECHUNGSAUFSATZ

INDIEN UND EUROPA: EIN UNGLEICHER DIALOG

Anmerkungen zu Wilhelm Halbfass⁺

Rainer Kimmig

I

Es ist ein Satz Paul Hackers, der Wilhelm Halbfass das Motto seines umfangreichen Versuchs gibt, "zum Verständnis der geistigen Bezüge zwischen Indien und Europa beizutragen" (S.7):

Es müßte ein Philosophieren geben, das auf unmittelbarer Kenntnis von indischen und europäischen Quellen gründet.

Damit umreißt er nicht nur den Anspruch, den er mit seiner Darstellung erhebt, sondern stellt diese sehr pointiert in die Nachfolge Friedrich Schlegels, der gefordert hatte:

Die Kenntnis der Philosophie ist wie zur Erforschung des orientalischen Altertums überhaupt, so insbesondere für das indische Studium sehr wesentlich und kaum zu entbehren. Wohl verstehen wir unter der Kenntnis der Philosophie etwas mehr als einige dialektische Übung, nach irgend einem eben umlaufenden System, was denen neu scheint welche die alten nicht kennen, alles konstruieren zu können; vor allem eine vertraute Bekanntschaft mit dem Geist jener großen alten Systeme, die auch auf das äußere Schicksal der Menschheit einen so mächtigen Einfluß gehabt haben¹.

Diesen Anspruch muß der Rezensent ernst nehmen; es ist die einzige Möglichkeit, einem derartigen Buch gerecht zu werden. Die im folgenden vorgebrachte Kritik möge nicht als Besserwisserei verstanden werden, sondern als Beitrag zu einer Diskussion, die das Werk von Halbfass ungeachtet seiner Schwächen gewiß verdient hat. Allein die Fülle des gebotenen Materials, auf die auch nur annähernd zuzugehen hier nicht möglich ist, macht das Buch zu einem unentbehrlichen Nachschlagwerk für jeden, der an der Auseinander-

⁺) Wilhelm Halbfass: Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel/Stuttgart: Schwabe und Co., 1981. 552 Seiten, DM 158.-

setzung zwischen Indien und Europa interessiert ist. Die gedankliche Durchdringung geht weit über die Darstellung in Arbeiten wie H. von Glasenapps ganz dem Anekdotischen verhafteten "Indienbild der deutschen Denker" hinaus. Im Grunde genommen ist der Versuch von Wilhelm Halbfass der erste seiner Art; dies macht nicht nur die Schwierigkeiten verständlich, mit denen sich sein Unternehmen konfrontiert sieht, sondern unterstreicht auch nachhaltig dessen Bedeutung.

II

... deutsche und amerikanische und französische
und britische und russische
und gesamteuropäische Orientalisten
quirlen unsern Weisheitsozean ...

Shamsher Bahadur Singh²

"Die eine Wirklichkeit Indiens nach außen hin ist, daß Indien immer gesucht worden ist." Mit diesem Satz Hegels aus den "Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte" eröffnet Halbfass den ersten Teil des Buches, der die Geschichte des europäischen Interesses an Indien von der Antike bis heute nachzuzeichnen versucht. Er interpretiert damit eine Vielfalt historischer Bezüge aus einer einzigen Chiffre heraus, die in dieser Form aus der deutschen Frühromantik stammt. Die Suche nach Indien, das bedeutet für die Romantiker in der Nachfolge von Herder nicht die Suche nach einer geographischen, historischen oder kulturellen Realität, sondern eine Suche nach dem Ursprung, nach dem verlorenen Paradies; Indien ist eine literarische Chiffre für die Heimat der Seele, für den wahren Quell der Religion, der Philosophie und - vor allem! - der Poesie; Indien ist eine Wirklichkeit, die es nicht irgendwo in einer unbestimmten Ferne zu entdecken, sondern in uns selbst wiederzufinden gilt. Zwar steht diese Chiffre im Zusammenhang des romantischen Denkens neben anderen, denen eine weit größere Bedeutung zukommt, so vor allem der des christlichen, katholischen Mittelalters; zwar erfährt sie bereits in Friedrich Schlegels grundlegender Schrift "Über die Sprache und Weisheit der Indier" (1808) durch die Konfrontation mit originalen indischen Dokumenten eine weitgehende Relativierung; trotzdem kann man sagen, daß ein beträchtlicher Anteil des europäischen, vor allem des deutschen Interesses an Indien während des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts von ihr bestimmt ist. Gewiß, daneben tritt, naturgemäß zunächst in England, dann aber auch auf dem Kontinent, ein ganz anderes, ein kolonialistisches Indienbild, dessen wesentliche Funktion es ist, die britische Herrschaft zu legitimieren; da jedoch der Romantiker im Grunde immer nur eine uneinholbare ferne Vergangenheit meint, während es dem kolonialistischen Denken um die reale Gegenwart Indiens

innerhalb des Britischen Imperiums geht, war es gar nicht so selten möglich, beide Vorstellungen nahtlos miteinander zu verbinden.

Dieses romantische Indienbild ist der Hintergrund, auf dem man den Satz von Hegel lesen muß. Hegel kritisiert zwar grundsätzlich die Sehnsucht nach dem Ursprung, weil sie mit seinem eigenen Denken unvereinbar ist; andererseits aber behält er das Konzept der Suche bei und überträgt es auf das geschichtliche Verhältnis zwischen Indien und Europa, ja sogar zwischen Indien und dem Rest der Welt überhaupt; ein Gedanke, der zunächst bestechend klingt, einer näheren historischen Prüfung jedoch nicht standhält.

Für die Antike und das Mittelalter jedenfalls läßt sich solch ein besonderes Verhältnis kaum postulieren. Das Interesse der Griechen an Indien war im wesentlichen geographisch und ethnographisch – genau wie ihr Interesse anderen Kulturen gegenüber auch, von dem es sich in nichts unterscheidet. In ihren Berichten, soweit erhalten, sind ernstzunehmende Nachrichten und krause Absurditäten untrennbar miteinander verwoben; selbst ein Autor wie Arrian, der sich gewöhnlich eher seriös und kritisch gibt, ist nicht ganz frei davon. Der Grieche, das ewige Kind, das nie erwachsen wird – so der ägyptische Priester im Timaios –, ist fasziniert von allem Fremden, Wunderbaren; es geht ihm, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht um Indien, sondern um im Grunde beliebig austauschbare Exotica; so daß es uns nicht weiter zu verwundern braucht, wenn uns die indischen "Gymnosophisten" bei Philostratos in Ägypten und bei Heliodor in Äthiopien wiederbegegnen³. Doch die in unserem Zusammenhang weit bedeutendere Frage ist diejenige nach den möglichen indischen Einflüssen auf die griechische Philosophie. Halbfass erörtert sie im Anschluß an die entsprechende Diskussion bei Diogenes Laertius; aber leider ist das der Antike gewidmete Kapitel das wohl schwächste des ganzen Buches, es bleibt völlig in formalistischer Aneinanderreihung von Äußerlichkeiten verhaftet. Wir erfahren zwar, daß derartige Einflüsse diskutiert werden, daß sie bereits in der Antike immer wieder diskutiert wurden – damals allerdings gleichberechtigt neben persischen, babylonischen, assyrischen, keltischen und anderen mehr –; wir erfahren jedoch nicht, was für Lehren, was für Inhalte es sind, bei denen ein indischer Ursprung für möglich gehalten wird; und wir erfahren ebenfalls nichts über die Diskussion, die darüber geführt wird, ob im einzelnen Fall die Annahme eines solchen Einflusses zwingend ist oder ob die entsprechende Lehre auch aus der inneren Entwicklung des griechischen Denkens heraus verstanden werden kann. Dies alles wäre aber umso wichtiger, als die direkten Zeugnisse von einer Begegnung mit indischen "Philosophen", die uns überliefert sind, im wesentlichen zwei Stereotypen gehorchen, die uns beide bei unserem Problem nicht weiterhelfen. Die eine dieser Formen ist die der Befragung; die Antworten, die der Fragende dabei von indischer Seite erhält, sind zumeist recht knapp und oft auch ziemlich kryptisch, Orakelsprüchen ähnlich, sie stehen also ganz in der griechischen Tradition der sieben Weisen. Ein gutes Beispiel für diesen Typus ist die Begegnung zwischen Alexander dem Großen und den zehn Gymnosophisten, von der Plutarch berichtet⁴. Die andere Form ist die nicht selten wunderbare Erzäh-

lung von der überragenden moralischen Integrität und den stupenden asketischen Leistungen einzelner Brahmanen oder Gymnosophisten; besonders beeindruckt hat die Griechen dabei der Hang der Inder zur Selbstverbrennung. Aber auch dann, wenn es einem Autor um mehr geht als um einen literarischen Topos, kommt er mangels wirklicher und detaillierter Kenntnisse kaum darüber hinaus. So nennt Klemens von Alexandria den Namen Buddhas, berichtet jedoch nichts von seiner Lehre, sondern erwähnt bloß, daß manche Inder ihn "wegen seines über die Maßen heiligen Lebenswandels wie einen Gott verehren"⁵. Ebenso ist bekannt, daß mehrere griechische Philosophen in Indien waren oder eine solche Reise zumindest geplant hatten; doch selbst im Falle Plotins, bei dem die Möglichkeit eines indischen Einflusses immer wieder diskutiert wird, wissen wir nur, daß er nach gründlichem Studium des griechischen Denkens "auch die bei den Persern und bei den Indern gebräuchliche und angesehene Philosophie kennenzulernen trachtete"⁶; ein Plan, der dann jedoch an äußeren Schwierigkeiten gescheitert ist. Wir besitzen keine Nachricht darüber, ob Plotin irgend etwas Genaueres von diesen Philosophien gewußt hatte, das ihn zu solch einem Unternehmen angeregt haben könnte; so daß es also auch bei ihm keinerlei biographischen Anhaltspunkt für eine Bekanntschaft mit dem indischen Denken gibt. Angesichts dieses durchgängigen Fehlens stichhaltiger äußerer Kriterien muß es umso befremdlicher anmuten, daß Halfbass jeder inhaltlichen Diskussion des Problems bewußt aus dem Weg zu gehen scheint.

Doch zurück zu der romantischen Chiffre der Suche. Es hat sich gezeigt, daß das Interesse der Antike an Indien sich nicht in diesem Sinne begreifen läßt; ähnliches könnte man auch für das Mittelalter und die beginnende Neuzeit bis hin zur Aufklärung nachweisen. Andererseits handelt es sich dabei um ein Motiv, das sich ohne weiteres in einen größeren Zusammenhang einordnen läßt, ja im Grunde erst dann wirklich zu verstehen ist, um eine in der europäischen Tradition immer wiederkehrende Vorstellung, bei der religiös-philosophische und politisch-ökonomische Antriebe oft aufs engste miteinander verwoben sind – man denke nur an die Eroberung und Kolonisierung Amerikas, die ja, vor allem im Bereich der heutigen Vereinigten Staaten, zu einem beträchtlichen Teil von religiösen Gemeinschaften getragen worden ist⁷. So ist auch der Archetypus für die romantische Suche nach Indien einerseits in mittelalterlichen Konzeptionen wie der Suche nach dem Gral zu sehen, zum anderen in der Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, in der sich für gewöhnlich Mythisches und historisierende Elemente wie die Vorstellung von der "Wiege der Kultur"⁸ zu einer krausen Einheit verbinden. Es ist das wesentliche Verdienst Friedrich Schlegels, durch seine Schrift "Über die Sprache und Weisheit der Indier" innerhalb des deutschen Sprachraums das Interesse an Indien von solcher naiven Ursprungssehnsucht weitgehend abgegrenzt und ihm eine wissenschaftliche Grundlage gegeben zu haben; und mögen seine Ergebnisse auch im einzelnen längst überholt sein, ist das Buch dennoch, was das Methodologische angeht, noch heute durchaus lesenswert (sofern man unter Methode mehr versteht als das philologische Rüstzeug zur Bewäl-

tigung von Detailproblemen). Obwohl sich im Anschluß an diese Pionierleistung sehr rasch die wissenschaftliche Indologie herausbildet, die sich in Reaktion auf die romantische Verklärung zusehends linguistisch-positivistisch ausrichtet und so die "Suche" nach Indien "aufhebt und neutralisiert", wie Halfbass an einer Stelle zu Recht bemerkt (S.191), bleibt zumindest im deutschen Sprachraum das Indienbild der Frühromantik dennoch bis weit in unser Jahrhundert im Bewußtsein einer breiten Öffentlichkeit vorherrschend, die darauf je nachdem mit Interesse oder Ablehnung reagiert. Es hat seinen vorerst letzten Höhepunkt erlebt im Werk Hermann Hesses, wo es allerdings recht eigenwillig mit dem schwäbischen Pietismus verquickt ist, und wurde erst in letzter Zeit dank der heute auch bei uns auftretenden Gurus und sonstigen spirituellen Meister durch einen jeder ursprünglichen romantischen Inspiration entbehrenden, sehr devotionalen und sehr subalternen "direkten" Kontakt zur östlichen Weisheit abgelöst.

Die unbestrittene Faszination, die von der Chiffre der Suche ausgeht, die Bedeutung, die ihr im deutschen Geistesleben während nahezu zweihundert Jahren immer wieder zugekommen ist, all das läßt es zwar durchaus verständlich erscheinen, daß Halfbass der Versuchung erliegt, im Anschluß an Hegel das Interesse Europas an Indien insgesamt als eine solche Suche zu deuten und auf diese Weise einer Vielfalt widersprüchlichster historischer Bezüge einen einheitlichen Sinn zu hypostasieren; es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, daß ein derartiges Vorgehen nichts anderes bedeutet als Geschichtsmetaphysik. "Die Suche nach Indien in der Geschichte der europäischen Philosophie" - so Titel und Programm des ersten Teils des Buches -; das ist eine Konstruktion, die sich in dieser Form nicht halten läßt; so daß uns nicht nur die Perspektive, unter der die Darstellung erfolgt, sondern auch die Ergebnisse, zu denen Halfbass gelangt, insofern sie von dieser Perspektive abhängig sind, prinzipiell fragwürdig werden müssen.

Der grundsätzliche Einwand, der gegen eine solche Geschichtsmetaphysik besteht, relativiert sich jedoch erheblich durch die nüchterne Form der Bestandsaufnahme, in der Halfbass auf weiten Strecken die geistesgeschichtlichen Beziehungen Europas zu Indien analysiert; die Vielfalt der Motive, die das Interesse auf europäischer Seite jeweils bestimmen, der sich permanent verändernde Horizont des Verstehens, all das ist - sieht man von dem Kapitel über die Antike ab - klar und pointiert herausgearbeitet. Ich möchte daher, bevor ich mich dem zweiten Teil des Buches zuwende, noch auf einige Einzelheiten der Darstellung eingehen, die mir von besonderem Interesse erscheinen.

Es ist schon fast ein Gemeinplatz, wenn man sagt, daß die beiden großen philosophischen Antipoden in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Hegel und Schopenhauer, sich auch in ihrer Einstellung zu Indien grundsätzlich unterscheiden. Während Schopenhauer oft nachgesagt wird, daß seine Philosophie mit dem indischen Denken - dem Buddhismus oder dem Vedānta, je nachdem - auf geradezu wundersame Weise übereinstimme⁹, ist das Urteil über Hegel im allgemeinen eher negativ. So schreibt ein auch heute noch in der Öffentlichkeit vielfach als maßgeblicher Vertreter seines Faches ange-

sehener Indologe, Hegel sei "ein auf das Abstrakte gerichteter Stubengelehrter", dessen Äußerungen über Indien "sehr unzulänglich ausgefallen" seien, "so daß ein Zerrbild entstand, das ungeachtet mancher richtig gesehener Einzelheiten im ganzen doch zeigt, daß er sich an eine Aufgabe gewagt hat, für deren Erfüllung ihm die Voraussetzungen fehlten"¹⁰. Daß eine solche Einschätzung der beiden Philosophen eine grobe Vereinfachung bedeutet, hat Halbfass überzeugend dargelegt; vor allem das Hegel-Kapitel, eines der besten des ganzen Buches, muß als notwendige Korrektur einer bisher nahezu allgemein üblichen Auffassung angesehen werden¹¹. Die Informationen, die Hegel über Indien besaß, waren gewiß unzulänglich; hier hatte Schopenhauer den gerade in der Anfangszeit der Indologie unschätzbaren Vorteil, ihn um fast dreißig Jahre zu überleben. Trotzdem kann man nicht übersehen, daß Hegel in den letzten zehn Jahren seines Lebens bemüht war, sich so weit als möglich eine systematische und umfassende Kenntnis der indischen Kultur zu verschaffen. Die Grundlage seines Indienbildes umreißt Halbfass folgendermaßen:

Verglichen mit Europa ist Indien "statisch", ist ohne die dem Westen eigentümliche Dynamik geschichtlichen Fortschreitens, sowohl in seiner allgemeinen Entwicklung wie auch insbesondere in seiner Geschichte der Philosophie (...) Indien ist zwar ein wichtiges Moment unseres eigenen Seins; und die Erschließung des indischen Denkens gehört in unsere eigene Selbstbesinnung hinein; aber sie bleibt doch Rückblick auf eine Stufe des Selbstbewußtseins, zu der wir nicht zurückkehren können und auf der unsere gegenwärtigen Probleme nicht zu lösen sind. (S. 109)

Diese Position enthält eine klare Absage an die Ursprungssehnsucht der Romantiker (die Friedrich Schlegel allerdings bereits in ähnlicher Weise überwunden hatte, ohne daß Hegel willens gewesen wäre, dies zur Kenntnis zu nehmen); sie beinhaltet ein klares Interesse an der indischen Kultur als solcher; aber auch sie sieht in Indien lediglich eine Vorstufe zur eigenen geschichtlichen Situation: nicht eine andere Kultur, die gleichberechtigt neben der unseren steht, sondern die unsere in einem früheren, primitiveren Zustand.

Diametral entgegengesetzt dazu das Interesse Schopenhauers. Für ihn zählt im Grunde nur, was seinem eigenen Denken gemäß ist; alles andere lehnt er ab, meist mit der für ihn typischen Schroffheit¹². Die indische Philosophie ist ihm "Spiegel und Medium der Selbstdarstellung und Selbstbestätigung" (Halbfass S. 132), was zur Konsequenz hat, daß er einen wirklichen Wert lediglich dem Studium der Upaniṣaden zumißt (jedoch ausschließlich in Anquetil Duperrons problematischer Sekundärübersetzung), später auch dem des gleichwertig neben sie tretenden Buddhismus, andererseits aber bei einem knappen Referat der Sāṃkhya-Philosophie ziemlich kleinlich aufrechnet, was richtig und was falsch sei - das heißt: was mit seinem eigenen System übereinstimmt und was nicht¹³. Das bedeutet jedoch keinesfalls, daß Schopenhauer seine Philosophie als eine bloße Wiederholung dessen betrachtet, was

nach seiner Ansicht die Upaniṣaden oder der Buddha bereits ebenso gelehrt hatten; vielmehr ist er der Überzeugung, diese Lehren als erster systematisch gefaßt, ihnen zum erstenmal eine innere Einheit und eine organisch durchgebildete Darstellung gegeben zu haben. So schreibt er in der Vorrede zum ersten Teil seines Hauptwerks: "... da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upaniṣaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzuteilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist"¹⁴. (Nebenbei: der Meister litt gewiß nicht unter falscher Bescheidenheit, doch gerade deshalb sollte man einen solchen Satz nicht ohne die relativierende Einschränkung des Autors zitieren, wie Halbfass dies tut - S.132 -; denn der eigenwillige Herr konnte sich, wenn er nur wollte, als durchaus taktvoll, mitunter gar als recht charmant erweisen.) - Schopenhauers Zugang zu Indien ist extrem selektiv: während Hegel innerhalb der Voraussetzungen seines Systems zumindest dem Anspruch nach ein umfassendes, enzyklopädisches Interesse, also eine grundsätzliche Offenheit gegenüber der indischen Kultur als Ganzem zeigt, beschränkt Schopenhauer sich darauf, das ihm Gemäße zu assimilieren, auch wenn diese Assimilation im einzelnen dann sehr weit zu gehen vermag.

Beiden jedoch, sowohl Hegel als auch Schopenhauer, jedem auf seine Weise, fehlt die Bereitschaft, sich mit einer der problematischsten Implikationen des romantischen Indienbildes kritisch auseinanderzusetzen: Indien, der Anfang, der Ursprung, dem unsere Sehnsucht gilt wie unserer eigenen Kindheit, ein solches Indien kann keine Gegenwart haben; es ist, je nach Sichtweise, immer dasselbe, statisch, ohne Entwicklung; oder es ist in seinem heutigen Zustand nur noch das degenerierte Zerrbild einer großen Vergangenheit, wofür man dann gewöhnlich die islamische Fremdherrschaft verantwortlich macht. Damit wird, was bei den Romantikern zunächst eine poetische Chiffre war, durch die Übertragung auf das real existierende Indien zur handfesten Ideologie; denn in einem solchen Bild ist die europäische Kultur auf jeden Fall die überlegene, weil sie als die entwickeltere dasteht: - eine Ideologie, die sich nur gradweise von derjenigen unterscheidet, welche sich etwa um die gleiche Zeit innerhalb der Ethnologie herausgebildet hatte und so hervorragend dazu geeignet war, Europas Herrschaft über die "primitiven", "ungebildeten" Völker zu legitimieren. Es ist ein verhältnismäßig kleiner Schritt - kleiner jedenfalls als man zunächst anzunehmen geneigt ist - von der romantischen Verklärung des alten Indien zur radikal imperialistischen Position eines Lord Macaulay, von dem der berühmte Satz stammt, "die ganze Literatur des Orients sei nicht soviel wert, wie das, was in den Büchern stehe, die in einem einzigen Regal in einer europäischen Bibliothek zu finden seien"¹⁵. Das romantische Indienbild beharrt gegenüber dieser Position wohl auf dem Wert der indischen Überlieferung, doch in der Praxis postuliert es gleichfalls die prinzipielle Überlegenheit und damit den Herrschaftsanspruch Europas.

Diese Verschränkung von romantischem Gefühl und imperialistischer Rationalität läßt sich exemplarisch in der Persönlichkeit Max Müllers beobachten,

den man wohl als den repräsentativen Indologen des 19. Jahrhunderts ansehen kann. Halbfass, sonst geneigt, sich bei politischen Implikationen eher zurückhaltend zu äußern, läßt es hier durchaus nicht an der zu wünschenden Deutlichkeit mangeln; allerdings klingt in seinen Worten eine unverhohlene Anerkennung mit, die mir nicht unbedenklich erscheint (S. 151 f.). Die indologische Forschung Müllers gilt vorwiegend den ältesten Denkmälern der indischen Literatur, insbesondere dem Rgveda, weil hier die Kindheit, die er sucht, am reinsten, am ursprünglichsten erhalten ist; in diesem Sinne schreibt er in "India - What Can It Teach Us?" über die wissenschaftliche Erschließung der altindischen Kultur: "It has added a new period to our historical consciousness, and revived the recollection of our childhood, which seemed to have vanished for ever ... We all come from the East, and in going to the East ... everybody ought to feel that he is going to his 'old home', full of memories, if only he can read them"¹⁶. Es hat sich in der Folge gezeigt, daß dieses romantische Motiv, das ja auch einen gewissen Hang zur unverbindlichen Schwärmerie enthält, auf die Dauer als Basis für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Indien nicht ausreicht. Die wissenschaftliche Indologie hat darauf, wie bereits erwähnt, mit einer oft extrem positivistischen und linguistischen Orientierung reagiert, die die inhaltliche Auseinandersetzung weitgehend Außenseitern überläßt; eine Tendenz, die bis heute spürbar nachwirkt und im Grunde durch die Einengung und Entfremdung religiöser, philosophischer, poetischer und kulturhistorischer Dokumente zum Studienobjekt eines ausschließlich sprachwissenschaftlichen und realienkundlichen Interesses nichts anderes beinhaltet als eine wissenschaftlich verkleidete Wiederholung der Wertlosigkeitserklärung des Lord Macaulay. Es ist durchaus angebracht, wenn Halbfass, freilich gut versteckt in einer Anmerkung, diese Ausrichtung als "Ausdruck und Mittel westlicher Selbstdarstellung und westlichen Überlegenheitsbewußtseins" (S. 483) charakterisiert; genausogut könnte man auch von einer spezifischen Form des Kulturimperialismus sprechen. Eine solche Kritik jedenfalls erscheint mir fundierter als diejenige, die Klaus Mylius von einem orthodox marxistischen Standpunkt aus vorträgt, geht es diesem doch im Grunde nur darum, den einen begrenzten Rahmen durch einen anderen zu ersetzen¹⁷.

Gegen Ende des ersten Teils, vor allem aber im letzten Kapitel desselben, greift Halbfass eine Kategorie auf, die das Motiv der Suche weitgehend ablöst und meiner Ansicht nach weit eher geeignet ist, in einer sinnvollen Beschreibung des Dialogs zwischen zwei Kulturen eine tragende Rolle zu spielen: die Kategorie des "Anderen". Das Scheitern aller vorschnellen Aneignungs- und Identifizierungsversuche hat in der modernen europäischen Geschichtsschreibung der Philosophie zu einer prinzipiellen Abgrenzung von jedem nichteuropäischen Denken geführt. Gegen das kategorische Verdikt, wie es vor allem H.-G. Gadamer sehr pointiert ausgesprochen hat, beharrt Halbfass jedoch zu Recht darauf, daß die grundsätzliche Andersheit des indischen Denkens kein Grund dafür sein kann, das Gespräch mit ihm zu verweigern; denn gerade die Andersheit des Anderen - nach einer anderen Terminologie das Nicht-

Identische - ist die eigentliche Voraussetzung eines jeden Gesprächs, insofern es ein Gespräch ist, ein Dialog, wie die Griechen sagten; ein Dialog freilich - so wäre hier zu ergänzen -, der von vornherein dazu verurteilt ist, stets Fragment zu bleiben, unterwegs zu sein - für eine Wissenschaft, der es um Vollständigkeit und allzeit um gesicherte, positive Ergebnisse zu tun ist, gewiß ein Ärgernis. Doch die Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit, die unablässige Bemühung, der Herausforderung standzuhalten, die von dieser ausgeht, der fortgesetzte Widerstand gegen die Versuchung, sie auf das Identische zu reduzieren, sie gleichzuschalten, zu vernichten: - das ist die Wurzel, die unabdingbare Voraussetzung der Humanität. In diesem Sinne muß man Halbfass nachdrücklich zustimmen, wenn er den ersten Teil des Buches mit den Worten schließt:

Verstehen, Verstehenwollen geschieht im Umgang mit orientalischem, mit indischem Denken: Dies jedenfalls zeigt uns, bei allen Irrwegen, Mißverständnissen und Voreiligkeiten, die bisherige Geschichte des Interesses an der indischen Philosophie. Wir finden uns angesprochen von der indischen Überlieferung als einer anderen - und wir finden uns zugleich auch angesprochen von einer eigenen, westlichen Tradition des Angesprochenenseins; dies ist ein geschichtlicher und hermeneutischer Tatbestand, der nicht mehr rückgängig zu machen ist. (S.187 f.)

III

Der zweite Teil des Buches - überschrieben: "Die indische Tradition und die Aneignung der europäischen Philosophie" - erörtert die in Gegenbewegung auf das europäische Interesse an Indien erfolgende Auseinandersetzung des indischen Denkens mit Europa. Da die Darstellung hier jedoch nicht nur ein Nachvollziehen historischer Entwicklungen, sondern auch detaillierte Studien zur Begriffsgeschichte zentraler Termini des indischen Denkens umfaßt, die sich einer Wiedergabe in unserem Rahmen entziehen, möchte ich mich darauf beschränken, einige wenige Punkte herauszugreifen, denen ein besonderes Gewicht zukommt.

Es sind im wesentlichen zwei leitende Begriffe, die die Untersuchung in diesem Teil bestimmen: der der Xenologie und der des Inklusivismus. Xenologie, in Anlehnung an Munasu Duala-M'bedy¹⁸, aber ohne dessen Implikationen zu übernehmen, so heißt bei Halbfass die Einstellung zum Fremden, die innerhalb einer Kultur entwickelt wird. Während der Buddhismus, vor allem das Mahāyāna, sich durch eine grundsätzliche Weltoffenheit auszeichnet, ist die brahmanische Orthodoxie stets auf strikte Abgrenzung bedacht, sie verhält sich exklusiv. Die Parallele zur wechselseitigen Exklusivität innerhalb der Hierarchie der Kasten ist unübersehbar; in der Tat läßt sich diese für das traditionelle Indien spezifische Form der Ausschließung überhaupt nur

auf dem Hintergrund der Kastenordnung verstehen, als ein Spezialfall gewissermaßen, der ebenso in der durchgängigen Opposition von "rein" und "unrein" begründet ist wie das ganze hierarchische System¹⁹. Nicht-Indier - der häufigste Terminus ist "mleccha" - werden allgemein den Śūdras oder den Kastenlosen gleichgestellt. Sie sind grundsätzlich unrein, vom Standpunkt der drei oberen Kasten (varṇa²⁰) aus "unberührbar". So ist in der Theorie, d. h. in den Dharmasāstras, der Kontakt mit Fremden ebenso verboten wie das Reisen ins Ausland; in der Praxis jedoch hat man durchaus Möglichkeiten gefunden, die strengen Regeln zu umgehen, wenn es sich aus Gründen der Politik oder des Handels als notwendig erwies. Trotzdem haben diese Restriktionen prinzipiell bis in die Zeit der britischen Herrschaft bestanden, selbst heute gibt es noch Relikte davon; doch die durch die Präsenz der Kolonialmacht erzwungene Auseinandersetzung mit Europa ließ der kritischen Intelligenz in Indien kaum eine andere Wahl, als neue Verhaltensweisen gegenüber den Fremden zu entwickeln.

Die in unserem Zusammenhang wichtigste dieser neuen Formen der Reaktion ist der sogenannte "Inklusivismus"; ein Begriff, den Halbfass von Paul Hacker übernimmt. Inklusivismus bezeichnet eine Tendenz vor allem des modernen Vedānta, jede Form von Philosophie und Religion als eine relative Wahrheit anzuerkennen, die aufgehoben ist in der absoluten Wahrheit des Vedānta. Ein solches Denken war hervorragend geeignet, jede missionarische Aktivität abzufangen; es gibt kaum etwas, das mehr zum Scheitern der christlichen Mission in Indien beigetragen hätte als diese Neutralisierungstechnik. Es ist durchaus richtig, darin "eine dem indischen Geist besonders gemäße Form der religiösen Selbstbehauptung", "eine - typisch indische - Methode der geistigen Auseinandersetzung und der Werbung"²¹ zu sehen, wie Hacker dies tut; doch die Feststellung, daß eine solche Haltung nichts mit Toleranz zu tun hat, impliziert, so sehr sie in der Sache auch zutrifft, eine Wertung, die einer kritischen Relativierung dringend bedurft hätte. Das Problem der Toleranz, insofern sie über die "praktische Toleranz" hinausgeht, stellt sich im Kontext des europäischen Denkens in gleicher Weise; es ist bezeichnend, daß auf indischer Seite sowohl das religiöse als auch das moderne ideologische Denken westlicher Provenienz als ausgesprochen exklusivistisch ("bahiṣkārvādi") empfunden wird²². Leider läßt es Halbfass hier bei ein paar zögernden Ansätzen bewenden (S. 430 f.), zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit dem Inklusivismus-Begriff Paul Hackers, mit seinen Voraussetzungen, seinen Implikationen, mit der Frage, ob es in der Tradition des europäischen Denkens, wenn auch nicht dieselben, so doch analoge Strukturen gibt, das Andere zu integrieren - zu all dem kommt es eigentlich nicht²³.

Als das wohl beste Kapitel des ganzen Buches möchte ich dasjenige über "Rammohan Roy und seine hermeneutische Situation" bezeichnen; man könnte es fast eine kleine Monographie nennen. Wie in einem Brennpunkt sind hier die zentralen Themen konzentriert; das Portrait des ersten Inders, der die europäische Herausforderung in exemplarischer Weise annimmt und auf sie

reagiert, gibt Halbfass die Gelegenheit, die grundsätzliche Natur dieser Reaktion zu analysieren – die spezifische Weise, in der Rammohan die hinduistische Tradition aufgreift und neu interpretiert; die Bedeutung der verschiedenen Sprachen – des Englischen und des Bengali – als sehr bewußt und differenziert eingesetzter Medien, ein jeweils verschiedenes Publikum anzusprechen; nicht zuletzt auch seine Abgrenzung von den Angriffen der Orthodoxie und andererseits von den Hoffnungen, welche die christlichen Missionare zu nächst in ihn gesetzt hatten:

Rammohans Beitrag zur Begegnung von Indien und Europa ist nicht in einer Lehre über das Verhältnis beider, ist überhaupt nicht in einem originalen theoretischen Modell zu suchen. Rammohans Beitrag liegt vielmehr ganz wesentlich in der Mannigfaltigkeit seiner Ausdrucksweisen, in der Spaltung und Spannung seiner hermeneutischen Orientierung, in der Praxis seines Eingehens auf und Appellierens an verschiedene Traditionen und Erwartungshorizonte, in der exemplarischen Klarheit und Entschiedenheit, in der er neue Möglichkeiten der interkulturellen Selbstdarstellung in die Tat umsetzt. (S.235)

Bei der Darstellung des modernen indischen Denkens nach Rammohan Roy jedoch wird eine der empfindlichsten Schwächen des Buches sichtbar. In einer Zeit, in der die traditionelle Philosophie in Indien dieselben Auflösungserscheinungen zeigt wie in Europa, bedeutet eine Beschränkung auf sie zugleich auch eine Beschränkung auf akademische Zirkel und die brahmanische Orthodoxie. Dadurch wird die fatale Tendenz unterstützt, das moderne indische Denken losgelöst von seiner historischen Situation auf seine "Echtheit" hin zu analysieren, "Indisches" von "Unindischem" zu trennen. Halbfass ist sich dieser Gefahr durchaus bewußt; trotzdem erliegt er immer wieder der Versuchung, spezifische Äußerungen des modernen Indiens durch den Hinweis auf europäische Einflüsse als hybride Denkgebilde von zweifelhaftem Wert abzuqualifizieren, was im Grunde darauf hinausläuft, Indien auf seine Vergangenheit zu fixieren, ihm – ähnlich wie es die romantische Verklärung getan hatte – eine Entwicklung, eine Gegenwart abzusprechen. Wenn ein Europäer sich mit Indien beschäftigt, ist dies ein beliebiges Steckenpferd, auch wenn es in akademischer Form geschieht; Indien dagegen hat aufgrund von mehr als zwei Jahrhunderten britischer Herrschaft gar keine andere Wahl, es muß sich mit Europa auseinandersetzen – weshalb das einzige Kriterium bei der Beurteilung modernen indischen Denkens die Intensität und Ernsthaftigkeit dieser Auseinandersetzung sein darf. Es gibt keinen Zweifel, daß das kreative Denken führender Autoren wie Jainendra Kumar, Ajneya (S. Vatsyayan)²⁴ oder Nirmal Varma²⁵ – um mich auf den Bereich des Hindi zu beschränken – in dieser Hinsicht weit eher repräsentativ für das moderne geistige Leben Indiens ist als dasjenige der offiziellen Philosophen "vom Fach"; es ist der eigentliche Ort, an dem die Auseinandersetzung mit dem Westen heute stattfindet. Immerhin wird man auch dann, wenn man sich mit diesen und anderen zeitgenössischen Autoren beschäftigen möchte, im Werk von Wilhelm

Halbfass eine unschätzbare Hilfe zum Verständnis ihres geistesgeschichtlichen Hintergrundes finden.

Anmerkungen:

- 1) Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd.VIII. München/Paderborn/Wien 1975, S.307.
- 2) Deutsche Übersetzung von Lothar Lutze in: Als wär die Freiheit wie ein Stein gefallen. Hindilyrik der Gegenwart. Tübingen/Basel 1968, S.15.
- 3) Heliodor, Aithiopika X, 2,1; zu Philostratos siehe Halbfass S.30.
- 4) Alexander, Kap.64.
- 5) Stromateis I,15; in: Patrologia Graeca, ed. Migne, Tomus VII, col.780.
- 6) Porphyrios, Vita Plotini 3,15.
- 7) vgl. hierzu Mircea Eliade: Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Wien 1973, vor allem das Kapitel "Paradies und Utopie", S.115-140.
- 8) In einer anonymen Vorankündigung von Friedrich Schlegels "Sprache und Weisheit". - Der ganze Satz lautet: "In Indien ist ja die Wiege der Kultur. Dort suchen und finden unsere Naturphilosophen die ächte ungetrennte Ur-Mythologie." Vom Sanskrit heißt es, es sei die "ehrwürdigste aller Sprachen". (Zitiert nach: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd.VIII, S.CCIII).
- 9) Ich beschränke mich darauf, hier als Beispiel E.Conze zu zitieren: "... Arthur Schopenhauer, whose thought, partly under Indian influence, exhibits numerous, and almost miraculous, coincidences with the basic tenets of Buddhist philosophy. The term 'parallel' implies that two lines run parallel at more than one point, and the degree of affinity existing between Schopenhauer and Buddhism will give us a standard by which to judge other alleged 'parallels'." (Thirty Years of Buddhist Studies, Oxford 1967, S.222). Die Wendung "miraculous coincidences" geht übrigens auf den Meister selbst zurück, der sich einem Anhänger gegenüber bereits im gleichen Sinn wie Conze geäußert hat (zitiert bei Halbfass, S.124).
- 10) H. von Glasenapp: Das Indienbild der deutschen Denker. Stuttgart 1960, S.39 f.; zitiert bei Halbfass, S.104.
- 11) Das Kapitel basiert auf einem bereits 1973 erschienenen Aufsatz von Halbfass (Hegel on the Philosophy of the Hindus. In: German Scholars on India I, ed.by the Embassy of the Federal Republic of Germany. Benares 1973).
- 12) Wesentlich für eine Beurteilung von Schopenhauers Beziehung zu Indien ist seine eigene Darstellung in "Einiges zur Sanskritliteratur". In: Parerga et Paralipomena II. Sämtliche Werke, hrsg.v. Arthus Hübscher, Bd.6. Wiesbaden 1972, S.420-428.
- 13) ebenda, S.424 f.
- 14) Die Welt als Wille und Vorstellung I, Sämtliche Werke, hrsg.v. Arthur Hübscher, Bd.2, Wiesbaden 1972, S.XII f.
- 15) H.Kulke, D.Rothermund: Geschichte Indiens. Stuttgart 1982, S.272.

- 16) Zitiert bei Halbfass, S.101.
- 17) "Ohne die linguistischen und philologischen Probleme auch nur im mindesten zu unterschätzen, kann ihre innerhalb der bürgerlichen Indologie absolute Dominanz doch nicht gebilligt werden. Hier hat die marxistische Indologie sehr viel früher Versäumtes beziehungsweise Vernachlässigtes nachzuholen. Dazu gehört insbesondere die Auswertung literarischer Quellen für sozialhistorische Untersuchungen." Klaus Mylius: Geschichte der Literatur im alten Indien. Leipzig 1983, S.488. - Allerdings handelt es sich hierbei eher um eine ideologische Absichtserklärung; die literaturgeschichtliche Darstellung im einzelnen bleibt davon weitgehend unberührt, abgesehen von den Abschnitten, die der Philosophie gewidmet sind.
- 18) M. Duala-M'bedy: Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie. Freiburg/München 1977. - Eine auch für unseren Zusammenhang interessante Auseinandersetzung mit den Thesen Duala-M'bedys bietet Justin Stagl: Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft. In: Hans-Peter Duerr (Hrsg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. Frankfurt 1981, Bd.1, S.273-295.
- 19) Es ist auffällig, daß Halbfass nirgends, wo es um das Problem der Kasten geht, Louis Dumont und seinen inzwischen bereits zum Klassiker gewordenen "Homo Hierarchicus" erwähnt, obwohl er die Begriffe "rein" und "unrein" teilweise ganz im Sinne Dumonts verwendet. Da er dessen Studie jedoch in einer Anmerkung erwähnt (S.465), und zwar in einer Weise, die darauf schließen läßt, daß er sehr wohl damit vertraut ist, spricht einiges dafür, daß sich hinter diesem beharrlichen Schweigen eine prinzipielle Ablehnung verbirgt.
- 20) Halbfass gibt "varṇa" mit "Kaste" wieder, "jāti" einmal, in einem biologischen Vergleich, sehr treffend mit "Spezies" (S.203).
- 21) Zitiert bei Halbfass, S.430.
- 22) Ajneya (S. Vatsyayan): Śaśvātī, Dillī 1979, S. 122.
- 23) Wohl geht Halbfass im Anschluß an den Theologen U. Mann auf inklusivistische Muster im Christentum ein (S.431), aber weit bedeutender wäre ein Vergleich des Vedānta und des Denkens von Hegel. Der Vedānta ist ahistorisch, das Andere wird als relative Wahrheit der absoluten Wahrheit untergeordnet und eingegliedert, bedeutet dann aber einen Weg zu dieser; Hegel denkt historisch, das Andere ist eine zu überwindende Stufe, die es aufzuheben gilt. In beiden Fällen geht es darum, wenngleich mit gänzlich verschiedener Technik, den Status des Anderen als eines Anderen anzugreifen, um es einem Ganzen einzuverleiben; in beiden erhebt sich die Frage, wie in einem solchen Denken wirkliche Toleranz möglich sei.
- 24) Eine Werkauswahl in deutscher Sprache ist erschienen unter dem Titel: Unterwegs zum Fluß. Erzählungen, Betrachtungen, Gedichte, Zwei Briefe. Freiburg 1985 (Neue Indische Bibliothek, Band 11).
- 25) In deutscher Übersetzung (von Lothar Lutze) ist erschienen der wichtige Essay "Die Vergangenheit: Eine Selbstbesinnung". In: Internationales Asienforum, Vol.11 (1980), Nr.3/4, S.319-330.