

**WILHELM HALBFASS AND HIS IMPACT
ON SOUTH ASIAN AND CROSS-CULTURAL STUDIES**

Federico Squarcini

India and Europe:
At the Dawn of a New Hermeneutic Era *

The South Asian intellectual panorama has been portrayed for centuries as a consistent and impervious monolith, easily framed – according to this received opinion – by a few epitomizing effigies, such as the so-called Indian mysticism (twin of the “Asian irrationalism”), the static tradition of India and its perennial philosophy (which nicely matches its “soteriological wisdom”), all invariably understood as universally fitting notions.

This common view gained significant ground after the beginning of the eighteenth century, although some of its roots can be traced back to the endeavour of leading figures in South Asian thought, even prior to colonization, to establish a unified “cultural” canon. Having proved itself to be an effective apologetic and propagandistic tool, it has continued its career until today in the context of the activism of representatives of so-called Neo-Hinduism. It found fertile ground because it has been reinforced by some classical models of approach to South Asian thought which have been classified by Amartya Sen into “magisterial, exoticist [and] curatorial”.¹

Contemporary scholars have variedly characterized the features of this common perception, emphasizing some aspects over others. Quite a number of examples could be quoted, ranging from Daya Krishna’s idea of “three myths about Indian philosophy”² to Sheldon Pollock’s description of “[...] the fantasy of a uniquely religion-obsessed India (and a uniquely transcendent Indian wisdom)”³ and Romila Thapar’s attempts to oppose the deep-rooted conviction that “[...] Indian religions were not based on dogma”.⁴

No matter how we may perceive it, there is no doubt that this static representation of the intellectual world of South Asia is to be held responsible for the growing isolation of the different philosophical traditions and the fracture in their dialogue, as well as for the increasing refusal on the part of philosophers to build an environment of shared beliefs and to welcome the variegated realities of world-wide philosophical practice. This predicament may be deemed worrisome from many points of view, not the least under the aspect of the problematic relation among different fields of philosophical research which we witness in the West. In this sense Michael Dummett’s authoritative words sound both as a warning and a plea:

In the western world, the philosophers of different countries are certainly not able to repair the fracture that has occurred in this century and was never healed by organizing conventions of people who speak without mutual understanding. The remedy can be found only in gradually stimulating an interest for the work of those who belong to different schools, and only if philosophers will discover that they can use that work within their own context. [...] This particular cultural hiatus, however deplorable, is still less disastrous than the one provoked by the ignorance of philosophical traditions beyond our cultural history, which is displayed by the western world. We study ancient Greek philosophy and medieval western philosophy; but even though the work of

* I would like to thank Prof. Karin Preisendanz for the attention she devoted to this essay and for suggesting significant editorial improvements of the same.

¹ Cf. Sen 1997: 1-26.

² Cf. Krishna 1991: 3-15.

³ Pollock 1993: 81.

⁴ Thapar 2000: 213.

Islamic philosophers has played an important role in the development of our discipline in western Europe, it is nowadays studied only by Arabists. Similarly, Indian and Chinese philosophies are studied only within the scope of oriental languages and literatures, and not by philosophers. I suspect that there are treasures to discover in both, but most worrisome is not the likelihood that we will continue to ignore these treasures, but rather the fact that we are hampering the participation of contemporaneous philosophers of these countries in a common enterprise.⁵

One of the first steps necessary to truly address Dummett's call is to remove the thick veil created by the common view described above. In this step Wilhelm Halbfass (1940–2000) plays an important role. Over the last decades Halbfass, perhaps more than anyone else, endeavoured to leave behind received opinions. He made the South Asian philosophical traditions part of the world of philosophical thinking through the acute problematization of their central assumptions and a sophisticated contextualization of their theoretical frameworks. In this process Halbfass made matchless contributions;⁶ among them, the volume I am going to discuss here stands supreme.

A Major Event Named *India and Europe*

The reflections contained in the present paper concern the book *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*.⁷ It is a dense and substantial work that has gained increasing relevance, topicality and interest in the two decades after its publication, a token of the strength of its contents and of the “prophetic” wisdom of its author. With this book Halbfass provided an important contribution to the philosophical–comparative debate and participated in the process of broadening the views of philosophical discourse as such. While exploring with rare mastery and acumen the most crucial and delicate moments in the encounter between South Asian and European intellectual traditions,⁸ he established a solid foundation for reworking the problem of commensurability of cultures, the issue of mutual influence among intellectual constructs, the question of “translatability” with respect to different philosophical areas, and especially the issue of modalities in conducting a “dialogue”. As a matter of fact, *India and Europe* examines the respective cultural identities of the South Asian and European “counterparts” in dialogue, scrutinizes the premises and conditions of their meetings,

⁵ Cf. Dummett 1986: 41–42: “Alla frattura che si è aperta nel nostro secolo e che tuttavia non è mai stata incolumabile, tra i filosofi di diversi paesi del mondo occidentale non si può certo porre rimedio organizzando convegni nei quali la gente parli senza capirsi. Vi si può rimediare solo stimolando gradualmente un interesse per il lavoro di coloro che appartengono a scuole diverse e solo se i filosofi scopriranno di poter far uso di quel lavoro all'interno del proprio contesto. [...] Questo particolare iato culturale, per quanto deprecabile, è tuttavia meno disastroso di quello provocato dall'ignoranza che il mondo occidentale dimostra per le tradizioni filosofiche che fuoriescono dalla nostra storia culturale. Noi studiamo la filosofia greca antica e la filosofia medievale occidentale; ma anche se l'opera dei filosofi islamici ha svolto un ruolo importante nello sviluppo della nostra disciplina in Europa occidentale, al giorno d'oggi essa viene studiata tra noi solo dagli studiosi di arabo. Analogamente, le filosofie indiane e cinesi sono studiate solo entro il contesto delle lingue e delle letterature orientali e non dai filosofi. Sospetto che ci siano dei tesori da scoprire in entrambe, ma ciò che dovrebbe preoccuparci di più non è tanto la possibilità di continuare a ignorare questi tesori, quanto piuttosto il fatto che stiamo creando degli ostacoli alla partecipazione da parte dei filosofi contemporanei di quei paesi all'impresa comune.”

⁶ A list of Halbfass' publications until 1997 can be found in Franco and Preisendanz 1997: xxv–xxxiv.

⁷ The original work written in German dates back to 1981. However, it gained its present popularity only after the publication of an enlarged English version in 1988. Further details on these two editions are given below (cf. nn. 12–13). In the following, all quotations from *India and Europe* refer to the most recent Indian edition, i.e., Halbfass 1990.

⁸ Halbfass himself alludes to the cultural background of his work – particularly to “[...] certain Continental European ways of thinking” –, although this background did not prevent him from investing the topics dealt with in his book and his reflections on them with a much wider horizon. Cf. Halbfass 1990: xii.

discusses the genesis and development of philosophical ideas, and employs – even supersedes – many essential aspects of Gadamer’s hermeneutic theory.

The diffusion of the fruitful and intriguing perspectives sketched within this work among scholars lead to the publication, in 1997, of a massive work (over 650 pages) in which more than twenty specialists from all over the world dealt with the impact of Halbfass’ thought on the Indological discipline, on the history of ideas and on comparative studies.⁹ In the editors’ words,

Indien und Europa came as an exciting surprise for the scholarly world of Indology, philosophy and religious studies. [...] [T]he book brought together in an innovative way Indological research and philosophical research in the history of ideas. This achievement was due, to a great extent, to Halbfass’ talent for combining philological perspicacity with regard to particulars with a broad philosophical view with regard to the whole. It was immediately clear then, as it is clear now, that the publication of *Indien und Europa* was a major event in the history of Indology and that the serious study and philosophical appreciation of Indian Philosophy past and present would have to change profoundly.¹⁰

Let us briefly deal with the book’s intellectual history. The original German edition, entitled *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*,¹¹ was reexamined by its author some five years after its publication. This revision took place in the context of an English translation (published first in 1988 and in a slightly revised edition in 1990),¹² which was in many respects more than a mere translation,¹³ and went together with an enlargement of the original text. Besides a new section on Schelling dovetailing with the original twenty chapters, the English version contains four new chapters appended to the original text; these are chapters 21-24 in which Halbfass gathers his research and reflections belonging to the period after the publication of *Indien und Europa*, facing and discussing themes that were – and still are – most crucial in the encounter of the two cultural contexts. These chapters present the treatment of the notions of experience, *Erfahrung*, *Erlebnis*, *anubhava*, *anubhūti* and *sākṣāt-kāra* (ch. 21), a digression on the theme of “tolerance”, in its specific application as “doctrinal tolerance” (ch. 22), reflections on and suggestions for developing a new comparative method (ch. 23), and a close observation of the *vexata quaestio* of a “complete europeanization of the earth and of mankind” (ch. 24).¹⁴ The final version of Halbfass’ masterpiece – now consisting of twenty-four chapters amounting to a total of 622 pages – is structured according to three main thematic areas, the first being “India in the History of European Self-Understanding” (chapters 1 to 10), the second “The Indian Tradition and the Presence of Europe” (chapters 11 to 20), and the third “Appendices: Illustrations and Reflections” (chapters 21 to 24).

⁹ Cf. Franco and Preisendanz 1997.

¹⁰ Franco and Preisendanz 1997: viii.

¹¹ Cf. Halbfass 1981.

¹² The version published in 1990 in India contains twenty-four chapters, preceded by three prefaces: one written in Berlin (1989) for the Indian edition, one written in Tokyo (1988) for the first English edition, and one extracted from the preface written in the United States (1980) for the German edition.

¹³ The translation of the German original resulted in meaningful variations. It is hardly feasible in the present context to point out all changes made by Halbfass in the process of translation; let me just point out that in order to reconstruct the intellectual history of this work it would be worthwhile to compare the conclusion of paragraphs 251, 253, 259, 261, 265, 268, and 273, the beginning of paragraphs 256 and 273, and the whole of paragraphs 275 and 277 (especially the end of paragraph 273) in the German edition with the corresponding sections of chapter 15 in the English edition.

¹⁴ This last issue was repeatedly treated by Halbfass in later years; cf. Halbfass 1993 and 1999. Cf. also Halbfass 1988. Besides chapter 24 of Halbfass 1990, see Halbfass 1990: 167-170.

The chapters are packed and dense, abounding in references to primary South Asian sources and the works of the European philosophers and thinkers involved. Although each page contains a great wealth of information, this does not result in a dry compilation, philologically sound but devoid of intellectual pathos. On the contrary, *India and Europe* is perhaps one of the rare cases in which the employment of a bulky bibliographical apparatus does not obstruct the development of subtle and profound philosophical thought.

Let me now try to present at least a glimpse of the contents that have made *India and Europe* a major event, as a humble attempt to expand its deserved fame and to further investigate its always fecund expositions.

Glimpses at Some Peculiar Aims of *India and Europe*

Some of the main purposes of *India and Europe* are summed up by Halbfass himself in the preface:

[...] This is *not* a book on the current situation or the most recent developments in the “East-West dialogue,” nor is it a comprehensive history of the mutual relations and influences between India and Europe. Instead, it is an attempt to describe and clarify some of the historical presuppositions of their mutual understanding, specifically in areas such as religion, philosophy and science. It is an attempt to show how Indians and Europeans have viewed each other in these areas of encounter, how they have asserted and questioned themselves, what they have expected from each other, how they have articulated their own identity, and how they have dealt with the otherness of the other. In this sense, the book is an “essay in *understanding*” – an attempt to clarify and “understand” horizons of self-understanding and perspectives of mutual understanding and, perhaps, to articulate some of the basic problems and ambiguities concerning the global process of “Westernization.”¹⁵

The dual analysis announced by Halbfass in these lines is the main feature of *India and Europe*. It amounts to a resolve that constantly surfaces on its pages and enlivens them, shifting the observer’s perspectives and disclosing areas of fruitful complexity. *India and Europe* is recurrently inviting us to conduct our research with the awareness that before – and while – looking at the Other we have to ask questions about our own identity, our way to approach Otherness, the role of Otherness in the formation of our own sense of identity, and the way we are looked upon by the Other. We should in this way become more aware of the mobility of certain borders and of the relativity of certain assumptions, of the possibility of a mutual influence among interlocutors and of the existence of an infinite hermeneutic circle.¹⁶ This approach neither brings Halbfass to a theoretical standstill nor causes him to create an “absolute Other” carefully carved out of generalizations and abstractions. It rather seems to further deepen his – and our – own self-understanding and lead to the discovery of preconceived notions, biases, and prejudices¹⁷ on the one hand, and on the other to be conducive to the de-

¹⁵ Halbfass 1990: xi.

¹⁶ In many passages of *India and Europe* central themes of H.G. Gadamer’s hermeneutics emerge, although Halbfass emends and modifies individual aspects of this perspective. Cf., for example, Halbfass 1990: 164-168. On the Gadamer–Halbfass connection, see Franco and Preisendanz 1997: xii-xiii and Dallmayr 1996: 120-122. On the relevance of Gadamer’s work in the field of contemporary cross-cultural studies relating to India, see the chapter “Gadamer and Hermeneutics: Exploding the Myth of Objectivity” in King 1999: 72-80, the chapter “Gadamer, Derrida, and the Hermeneutics of Difference” in Dallmayr 1996: 39-62, and Clarke 1997: 182-190.

¹⁷ On the application of the Gadamerian concepts of “prejudice” (*Vorurteil*) and “fusion of horizons” (*Horizontverschmelzung*), cf. Halbfass 1990: 164-166.

parture not only from hegemonic thought or imperialism of reasoning¹⁸ but also from stern and contentious criticism directed at it.¹⁹ Halbfass – aloof from mere ideological positions and cheap or captious judgments – remains convinced that valid methodological and theoretical options have not yet been provided

[...] to the quiet and patient pursuit of understanding (“dialogic understanding” [...]), which is never uncritical, but cannot be iconoclastic either.²⁰

This is not an easy task, of course, but Halbfass thinks that in the course of this careful and patient process it will become easier to discern the gap between observation and theory or theory and justification, and to avert the risk of “becoming native”:

Understanding ancient Indian thought cannot mean “becoming like the ancient Indians,” thinking and seeing the world exactly like them. We are not capable of such “objectivity,” and if we were, we would obviously *not* be “like the Indians”. The goal of a radical “philosophical ἐποχή”, an unqualified abstention from one’s own background and presuppositions, is unrealistic and undesirable. We cannot and need not “disregard” ourselves in the process of understanding.²¹

This perspective is rich and promising, but most of all far removed from an understanding of “cultures” which would otherwise remain static, uncritical, and one-directional, totally oblivious of the fact that

[f]rom the processual perspective, “culture” or “civilization” [...] becomes nothing but an arbitrary moment – a still frame in a film – illegitimately generalized; each of these moments is in fact only an instance of exchange, a point of trans-shipment, a site for reprocessing cultural goods that are always-already other.²²

Working on this foundation, Halbfass thoroughly examines the role played by the Indian intellectual traditions in the formation of European philosophical thinking, from ancient classical times to the first half of the twentieth century. He inquires about the reception of European philosophical thinking by the Indian intellectual traditions. He carefully looks at the tensions within the Indian world where an intense dialectic between modern and traditional self-awareness has developed. In the process he does not attempt to establish a ranking of the interlocutors; rather he creates the conditions for the beginning of a new and hermeneutically more careful dialogue. In his reasoning Halbfass welcomes theoretical elements of the Gadamerian lesson²³ and thus basically agrees that

[e]ine sachangemessene Hermeneutik [...] im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen [hätte]. [...] Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang.²⁴

The complex and delicate issues dealt with in *India and Europe* cross the boundaries of specialized areas and are positioned with great relevance vis-à-vis the “history” of our “West-

¹⁸ See the dense paragraphs in Halbfass 1990: 167-170 in which Halbfass discusses the Husserlian and Heideggerian conceptions relating to the Greek–Western primacy in “philosophy”.

¹⁹ Expressed in Said 1995 and echoed in the ideological repercussions which followed the first publication of this book in 1978. Halbfass’ position in this respect is explicitly stated in Halbfass 1991: 9-13 and Halbfass 1997. On this theme, see also Robbins 1992.

²⁰ Halbfass 1997: 18.

²¹ Halbfass 1990: 164.

²² Pollock 1995: 136.

²³ I am here referring to the principle of the “consciousness of historical determination” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). In other words, historical understanding should not limit itself to the object of investigation; rather it should also inquire into the situation in which it finds itself because the latter inquiry is part of the process of understanding. Cf. Gadamer 1965: 284-295.

²⁴ Gadamer 1965: 283.

ern” present, in which we have to face the ethical–philosophical implications derived from an increasingly “inter-connected” world that is becoming more and more – albeit often in words only – inter-cultural.

Inquiry and Hermeneutical Process in *India and Europe*

Woven as a well-designed tapestry, *India and Europe* develops on many levels, partially on account of the peculiar hermeneutical method implemented by Halbfass, who has a penchant for interspersing his prose with large sections consisting of questions. Far from being a mere stylistic device, this recurrent “return to questioning” expresses the depth of Halbfass’ thinking, reminding us that “[d]ie Kunst des Fragens [...] die Kunst des Weiterfragens [ist], d.h. aber [...] die Kunst des Denkens”.²⁵

The many questions voiced in *India and Europe* interrupt the reading process and compel the reader to suspend his attention focussed on the text and switch it to the contents of the questions he has just run into. These questions are posed by the author to himself and form the starting-points of his research.²⁶ They are always crucial questions, which in some cases are unanswerable and in others have only implicit answers; yet they are never gratuitous or superfluous. They possess a heuristic potential and push the reader’s thoughts away from places – perceived as “safe” places, i.e., the seats of convictions, persuasions and foundational axioms – where they usually dwell and where the seeds of convenient and reckless generalisations, radical culturalism and hurried essentialism are deposited. In this way Halbfass puts in jeopardy the most recurrent mystifications, stereotypes and prejudices – promoted and maintained both by some Western authors and by representatives of Indian modernity – relating to the Indian (but not only Indian) intellectual and cultural plethora. For this very reason Halbfass’ work has

[...] profoundly changed our perception of Indian philosophy: Indian philosophy is no longer something that is immovably fixed in the past or, in its present-day “authentic” appearance, a mere fossilized relic from the past. It is alive and “dialogically” creative; it keeps on changing in dynamic encounters, just as the European tradition does.²⁷

The incisiveness of Halbfass’ “art of questioning” announces itself in the very first pages of *India and Europe*, where the inquiry deals with the alleged inferiority and anachronism of the Indian intellectual traditions, assigned to them *a priori* by some “fathers” of European culture keen to establish the primacy of Western thought:

Is Hegel’s scheme of historical subordination and his association of the idea of philosophy with the historical identity and destiny of Europe entirely obsolete? Does it reflect the attitude of his own time and the earlier history of European interest in India? To what extent has it influenced its subsequent development? Has it finally been superseded by the progress of Indian and “Oriental” studies and by the results of objective historical research? But to what extent is such research itself a European phenomenon and part of European self-affirmation? To what extent does it reflect European perspectives and motivations? How, on the other hand, has the encounter with India, the accumulation of information about it, affected the European self-understanding and sense of identity? Has it affected the meaning of religion and philosophy itself? How and why did Europeans become interested in Indian thought? Which questions and expectations did they have concerning

²⁵ Gadamer 1965: 349; Halbfass has no doubt welcomed a large part of Gadamer’s reflections on the fundamental role of questioning in “understanding”, mainly stated in Gadamer 1965: 344–360.

²⁶ For examples, see Halbfass’ strings of questions in Halbfass 1990: 2, 10, 116, 132, 143, 161, 163–164, 166, 169, 173, 183–184, 260–262, 283, 329, 374–375, 379–380, 386–390, 394–395, 401–402, 419, 422–423, 434 and 438–441.

²⁷ Franco and Preisendanz 1997: xv.

India and themselves? How much “search” for “Indian wisdom” has there been, and what is its significance?²⁸

India and Europe and the Problem of What is Philosophy

The above questions sketch the course of an ambitious research program which requires many years of work to obtain even partial results, but they also confront the reader with an ancient, yet still alive, question: How, where and why did humanity witness the birth of philosophical thought? Halbfass' questions, besides arousing interest in issues of a historical and philological nature, outline the intellectual climate in which efforts were made to produce some “answers” exactly to this question. Over the last two centuries claims were insistently made – mainly on the European side – to have solved the problems linked to the genesis and definability of “philosophy”, almost as if there would be fear of the collapse of an objective monopoly or of the degeneration of philosophy into dubious arbitrariness and indefiniteness. Focussing on Hegel, Halbfass aims to expose the void created after protracted debates and tedious research in some “classical” environments.²⁹

With a thorough knowledge of Hegel's œuvre and historical context, Halbfass embarks on his reasoning starting from the premises of Hegel's authoritative argumentation.³⁰ To get a glimpse of the gap between Hegel's and Halbfass' points of view, let me quote two meaningful passages – in some respects diametrically opposed to each other – excerpted from Hegel's work and from *India and Europe*. In the course of his reflections on the origin of philosophy, Hegel wrote:

This is the general connection between political freedom and the emergence of freedom of thought [...]. Philosophy therefore appears in history when free political institutions exist. [...] To this end we needed thinking to be at home with itself, and consequently a separation of the spirit from nature, from its immersion in matter [...]. On the contrary, this stage is the lowest, the least true; it is not produced by spirit itself. It is the nature of the Oriental world in general. On the other hand, the first form of free and spiritual self-consciousness, and therefore the beginning of philosophy, is to be found in the Greeks [...]. What for us is law, ethical life, the state, is present there only in a substantial, natural, patriarchal way, i.e. without subjective freedom. Even morality, which we call conscience, does not exist there. The Oriental manner is a petrified natural or-

²⁸ Halbfass 1990: 2.

²⁹ It seems that the “classicism” of some circles continues to be in want of a serious re-examination because of the issue of a possible Oriental matrix for Greek philosophy, even though it is often dismissed as if fully resolved. According to some sources, “[...] la critica più rigorosa, già a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, ha radunato una serie di contro argomentazioni che, ormai, si possono considerare obbiettivamente incontrovertibili” (Reale 1987: Vol. 1, p. 13). From such statements one is expected to infer that “[l]a filosofia, sia come termine sia come concetto, è considerata dalla quasi totalità degli studiosi come una creazione propria del genio dei Greci” (Reale et al. 1987: Vol. 1, p. 7). Actually, the question of primacy has hardly any relevance outside the context of an apodictic and hegemonic knowledge. Such stale perspectives ought to be overcome on the strength of more recent research and of broader and more fruitful visions. In this connection, it is worthwhile to consider some lines by G. Giannantoni according to whom the “[...] allargamento dell'orizzonte storico e culturale ha altresì tolto molto peso a due problemi che hanno a lungo richiamato l'attenzione degli storici: se cioè il pensiero greco abbia esordito come naturalismo o come umanesimo e se esso sia o meno debitore verso l'Oriente delle sue prime manifestazioni. In entrambi i casi le opposte ed estreme tesi si sono oramai rivelate astratte, pur nel riconoscimento delle parziali verità che le hanno suggerite [...]” (cf. Giannantoni 1975: Vol. 3, p. 8).

³⁰ Halbfass devotes much space to Hegel's writings. Cf. Halbfass 1990: 2-3, 6-7, 78-83, 84-99 (a full chapter on Hegel), 100-124, 132-137, 146-151, 196-198, 306-308, 422-425 and 434-439. On the relationship between Hegel and Indian thought, see moreover Marchignoli 2002: 87-102, Droit 1988, Droit 1989: 185-197, Viyagappa 1980, and Hulin 1979.

der, compatible with the highest nobility and worst possible character [...]. It follows that there can be no philosophical knowledge in the East [...]. Consequently the East is to be excluded from the history of philosophy.³¹

Let us now turn to Halbfass' views, expressed in the closing paragraph of a chapter wholly devoted to a "comparative" examination of the terms *darśana*, *ānvīkṣikī* and "philosophy":

Today, it is no longer necessary to argue that there was philosophy in India in a sense which is fully compatible with what European philosophers have actually been doing, and with what is documented in European philosophical literature. There has been practical wisdom and conceptual sophistication in India, constructive metaphysics as well as critical epistemology, ontology as well as linguistic analysis: and in general, there has been a level of reflexivity and conceptual articulation which is fully commensurable with what we find in Europe. This commensurability of actual philosophical thinking, and the peculiar and distinctive role which philosophy, as well as its name and concept, have played in Europe are equally fundamental premises for the comparative study of Indian and European thought, for any future cooperation of Indology and philosophy, and for the philosophical "dialogue" between India and the West.³²

Despite their audacity, novelty and depth (characteristics resulting from Halbfass' thorough research based on pinpointed historical and rigorous philological analyses), these statements in *India and Europe* are not meant to establish a hierarchy of values or effect a merger of the two contrasted philosophical horizons in a mutually reductive fashion. Rather they encourage the recognition of peculiarities belonging to the various philosophical configurations without preventing their dialogue within a possible universe of commensurable meanings.

In this connection, it is important to keep in mind that Halbfass deserves the credit of having contextualized many of Hegel's statements related to "oriental" issues and having determined their proper place in his intellectual biography. In the process Halbfass has shown further problematic aspects of Hegel's thinking, related, e.g., to the one-sidedness expressed in the above-quoted statements which – together with others of the same type – have become part of an undisputed canon taken for granted by some Hegelians. Nevertheless, Hegel did not lack the faculty to recognize the potential commensurability of European and Indian philosophical traditions – as Halbfass has shown in some instances – and, after having read some essays by H.Th. Colebrooke on the philosophical positions of Sāṃkhya and Nyāya–Vaiśeṣika authors, drastically revised his view and eventually explicitly stated that in India there had been an "eigentliche Philosophie" and some "wirklich philosophische Systeme" as well as philosophical systems that "sehr wohl den Namen der Philosophie verdient haben". However, he was never willing to dismantle the structural hierarchy related to the genesis of "philosophy" that he had earlier designed.³³

It should be clear that the age-old polemics concerning the origin of philosophy and its geographical location tenaciously conducted by philologists and historians remain a secondary

³¹ Hegel 1985: 166, 167, 168 and 171. The alleged lack of subjective freedom in the "oriental world" (the generalizing use of the term "oriental" is by itself paradigmatic because it uncritically lumps together an endless plurality of subjects) is meant to be the opposite of freedom which characterizes the genesis of philosophy amongst the Greeks (dealt with in detail in Hegel 1985: 164-174). This view has had a long life and has become part of the "standard" philosophical literature of our times, both in the University and High School format. For some examples, see Abbagnano 1995: Vol. 1, pp. 4-5, Abbagnano and Fornero 1988: Vol. 1, pp. 14-15, Reale 1987: 34-36 and Reale et al. 1987: 6.

³² Halbfass 1990: 286.

³³ For the last issue and on Hegel's sources for his revised considerations, see the well-documented passages in Halbfass 1990: 96-99. The above statements by Hegel can be traced in the six-month lecture cycles on the history of philosophy delivered by him in 1825-1826; cf. Hegel 1998: 133-166.

issue for Halbfass, although it deserves, in his opinion,³⁴ a more appropriate problematization in order to avoid a radicalization of the discussion and the formation of impenetrable boundaries, which could only lead to “autistic” isolation and cultural solipsism. After all, any attempt to solve the conflict between “Orientalists” and “Westernists”³⁵ has to take account of the need for extraordinary linguistic, philological and historical skills on the part of both participants – Asian and Western – in the debate, which have to be applied before either side can claim to have added anything new to what has already been said.³⁶ Whatever the case may be,

[it has] been repeated countless times, and always rightly so, that the issue of a “beginning” in the history of philosophy has no meaning from a theoretical or historical point of view. The idea of Thales being the “first” philosopher is justified only by the fragmentary records at our disposal. This merely conventional “beginning” becomes increasingly questionable as studies progress and the knowledge of the origins of Greek culture is expanded and deepened.³⁷

The main concern must therefore shift to the need for understanding how and to what extent the respective cultural constructs hamper, determine or interfere with the possibility of weaving a fruitful *philosophical* conversation between works and representatives belonging to different contexts. The sentence of the Indologist Paul Hacker chosen as the *incipit* of *India and Europe* (already in its first edition) is particularly meaningful in this connection:

There ought to be a philosophizing which is based on an immediate knowledge of Indian *and* European sources.³⁸

Any other way of proceeding is too restricting, if not completely unfeasible. After all, how could one decree what is or what is not “philosophy” when, according to some contemporary authors, the status of this “science” is based on sealed and self-referential theoretical systems³⁹ or, according to the minimal definition, on some “open” statements – mainly for this

³⁴ As is well illustrated by Halbfass 1990: 2-23.

³⁵ One should keep in mind that the pronouncedly “Westernist” position – i.e., the claim of a radical autonomy of philosophical thought in ancient Greece – is, along with many of the arguments linked to this specific problem, largely based on the main thesis of the multi-volume work by E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, whose first edition came out in the second half of the nineteenth century (1855). On the debate between the “Orientalists” and “Westernists”, see the bibliographical survey in Dal Pra 1975: Vol. 3, p. 361.

³⁶ In recent years many efforts were made in this direction, and scholars with Indological and “classical” skills have attempted – with remarkable results – to broaden the perspective of the wider issue at hand. Cf. Vassiliades 2000, Karttunen 1989, Karttunen 1997a, Karttunen 1997b, De Romanis and Tchernia 1997, Halbfass 1995, Arora 1991, and André and Filliozat 1986.

³⁷ Cf. Giannantoni 1975: 8: “È stato ripetuto infinite volte, e sempre giustamente, che il problema dell’ ‘inizio’ della storia della filosofia non ha senso né da un punto di vista teorico né da un punto di vista storico. Il fatto che si consideri Talete il ‘primo’ filosofo ha la sua giustificazione solo nella frammentarietà della documentazione in nostro possesso. Tuttavia, verso questo inizio, soltanto convenzionale, aumentano sempre più, con il progredire degli studi, le riserve, a mano a mano che si allarga e si approfondisce la conoscenza delle origini della cultura greca.”

³⁸ Halbfass 1990: xv. Already in one of his first articles written in 1968 (cf. Halbfass 1968), Halbfass tried to conceive a new and hermeneutically more conscious “comparative” path (with all the semantic specificity that this term has for Halbfass, as is well illustrated in chapter 23 of *India and Europe*). Later he gradually refined this path, although in my view he never meant to develop a canonical “comparative method” and remained primarily interested in “dialogue” (*Gespräch*) and “understanding” (*Verständnis*).

³⁹ I am thinking of the discussion that broke out in Europe and the United States during the second half of the twentieth century about the “end of philosophy” and the “ancillarity” of philosophical thought vis-à-vis the natural sciences, a discussion which revived the problem of a more extended or narrower definition of philosophy. Meaningful synopses of these issues can be found in Putnam 1998, D’Agostini 1997: 1-55, Restaino 1990, Rorty 1989a, Cohen and Dascal 1989, and Eco 1982.

reason shared by many – taken from Greek classics?⁴⁰ Perhaps one should rather welcome a wider approach, designed to smooth out categorical statements, which is combined with all due warnings of caution and the awareness that the word “philosophy” is not – and never was, either for us or for the ancient Greeks – univocal, exact, self-evident, unilateral and definitive.

While reflecting critically on this topic, one should notice that

[t]he concept of philosophy is, so to say, a “familiar” one; it is not a concept but a “family of concepts” whose members, having emerged in different and successive historical periods, are close to each other but widely remote in their extremes. To date, the notion of philosophy is not expressed by any possibly intelligent and universally valid definition, but by the entire complex of its history.⁴¹

Yet this necessarily prompts some basic questions: What do we mean by “the entire complex of its history”? Where are the limits of this “complex”? Is it at all possible to further extend these limits? Was a definition perhaps avoided in order to satisfy needs of a “philosophical” order? Is it possible today to reach a consensus on the criteria for belonging to the “family” of philosophy? As for the problem of defining what philosophy is, why should one not talk of a large polythetic “family” made up of units characterized by prototypic features? And finally, what would be the use of extending the range of possible philosophies when there are insurmountable problems of cultural relativity?⁴²

In this connection, Halbfass did provide some answers by way of his various considerations. But beware: Although in the background of his writings one can sense the conviction that centuries of articulate philosophical elaboration in India could give useful clues to the global philosophical debate – both on particulars and on fundamental problems –, we never witness a pro-Indian apology. On the contrary, Halbfass raises precise objections against a faction of today’s “Neo-Hindu” traditionalism.⁴³ And his intention is never to support Indian intellectual traditions – no matter whether classical or modern – by opportunistically bestowing upon them the “stature” of European systems of thought. His is rather an invitation to observe how a particular philosophical discourse has been conducted in the context of different cultural constructs and how it can be conducted today, with a view to enlarge the number of “possible worlds”.⁴⁴

Actually, Halbfass’ answers are a call to work, seriously and rigorously, from the perspective of encounter and philosophical dialogue, trespassing the arbitrary boundaries established by certain disciplines, overcoming parochial interests and moving beyond the quagmire of a

⁴⁰ See the still useful survey of classical sources on the problem of defining the term “philosophy” in Zeller and Mondolfo 1932: Vol. I/1, pp. 1-9. One should also underline the complexity and pluralism of the ancient Greek philosophical universe, well described in Mansfeld 1990 and 1992. Cf. furthermore Algra et al. 1996 and 1999.

⁴¹ Cf. Preti 1961: 7: “Quello di filosofia è un concetto di tipo, diciamo, ‘familiare’; cioè non è un concetto, ma una ‘famiglia di concetti’ i cui membri, sorti in epoche differenti e successive della storia, sono contigui l’uno all’altro, ma lontanissimi agli estremi. La nozione di filosofia non è data da alcuna possibile definizione intelligente e valida universalmente fino ad oggi, bensì dall’intero complesso della sua storia.” The subsequent pages on the problem of the definition of philosophy are also worthwhile reading.

⁴² The relativistic thesis of R. Rorty on the “East–West” encounter is discussed with care and acumen by J.N. Mohanty; cf. Rorty 1989b and Mohanty 1992: 285-300. Besides the book reviewed by Rorty, see also Deutsch 1994, another work on the same theme.

⁴³ Cf. Halbfass 1990: 287-309 and 334-348.

⁴⁴ This is also at the basis of Halbfass’ concern about, e.g., the ancient connections between the classical Greek world and ancient India. Cf. especially Halbfass 1990: 4.

decayed europeanistic rhetoric.⁴⁵ It is no longer worthwhile to pursue complicated arguments for a possible primacy of “Western” philosophy, to animatedly debate about the true matrix and authentic geographical origin of philosophy (and thus instill the suspicion that such animosity is a sort of *excusatio non petita, accusatio manifesta*) or to establish the superiority of one cultural specificity over another, which often ends in a reification of both. It is preferable to understand in more depth the qualitative aspects of speculative and philosophical thought elaborated by humanity in the course of the ages, also in the Indian intellectual traditions (to be distinguished here from religious and devotional traditions).⁴⁶ But the latter are still looked upon with suspicion in some Western “orthodox” traditions, whose representatives most of the time hardly know anything about the Indian treatises on philosophy of language, logic, ontology and epistemology, which often date back to the first centuries of our era.

A careful encounter with the philosophical contents of Indian traditions could allow the philosophical specificity of westerners – provided that there is a single collective specificity and that it can be characterized at all – to add new hues to already known problems, to discover wholly new approaches, and to become more aware of the obscuring veil generated by the adoption of clichés and stereotypes which are part of the baggage of every narrow-range cultural model.

Only with a true awareness of these long-standing biases will it be possible, for instance, to realize that statements like

[...] [C]oncerning philosophy, on the other hand, we happen to witness [in Greece] a new phenomenon that lacks not only a precise counterpart in these [oriental] populations, but also any strictly and specifically analogous one,⁴⁷

and

The only foundation of eastern wisdom is *tradition*. Instead, Greek philosophy is *research*,⁴⁸

have to be considered at least problematic; unless, of course, we feel happy in the prison of the cheap and uncritical tautology “Western philosophy takes birth in the West” and thus show our total obliviousness to the fact that an encounter with diversity – often not at all having the character of an easy and serene dinner conversation – not only can prove fruitful and is therefore desirable, but is sometimes both necessary and unavoidable.⁴⁹

⁴⁵ See also the considerations expressed in Perret 1998: n. 1.

⁴⁶ As a contribution to the understanding of South Asian classical intellectual traditions, I have recently edited two volumes. Cf. Squarcini 2002 and 2005.

⁴⁷ Cf. Reale et al. 1987: 7: “[...] per quanto concerne la filosofia, invece, noi [in Grecia] ci troviamo di fronte ad un fenomeno così nuovo, che non solo non ha un corrispettivo preciso presso questi popoli [dell’Oriente], ma che non ha nemmeno qualcosa di strettamente e di specificamente analogo.”

⁴⁸ Cf. Abbagnano 1995: 4: “Il solo fondamento della sapienza orientale è la *tradizione*. La filosofia greca invece è *ricerca*.”

⁴⁹ In recent years, also owing to Halbfass’ ground-breaking work, the specifically philosophical contribution of classical Indian authors is attracting the interest of many international publishing houses. In several philosophical encyclopedias one can find numerous and lengthy entries, in some cases full-fledged essays, that are devoted to aspects of Indian philosophical thought and edited by specialists, such as B.K. Matilal, J.N. Mohanty and W. Halbfass himself, who triggered the revaluation of Indian philosophy through their research. Cf. Craig 1998, Deutsch and Bontekoe 1998, and Carr and Mahalingam 1997; cf. also Scharfstein 1998.

Towards a “Method” for Philosophical Understanding and Cooperation

There is great need to strive for an encounter and a cooperation between the different philosophical currents originating from various areas of the world and in diverse historical contexts. In this connection let me resort again to Dummett’s words, which demonstrate the necessity for rethinking some dialogic contexts:

Our ignorance of other cultures was relatively less important when they were also ignoring ours. But this aloofness is no longer possible in intellectual issues than in economic life. [...] Philosophy, however, like the arts, although not to the same degree, and more than mathematics and sciences, is the expression of a culture. Philosophers in India or China therefore cannot turn their backs to their philosophical past; our ignorance of this past creates for them the problem of not knowing how to contribute to the common discussion of problems of philosophy. We do not have any experience of this: we do not know what it can possibly mean to address other philosophers without assuming that they know something about the theories contained in the *Critique of Pure Reason* or about the target of Hume’s skepticism. In this regard I cannot claim any superiority: about Indian or Chinese philosophy I am as ignorant as the majority of my colleagues. I just wish to take the opportunity to draw attention to a state of affairs we rarely notice or, even more rarely, seek remedy for.⁵⁰

In this context Halbfass’ arguments appear in all their relevance: for him, the core of the problem is not the legitimization of full-scale action or the violation of boundaries which are mostly just dictated by habit, but rather the determination of the conditions and characteristics which enhance the commensurability, and further the encounter, of the thoughts of authors situated within different realities. These conditions and characteristics have to be sought – and this is possible in spite of distance – in the convergence of themes and issues, in the similarity of pursued epistemic aims, in shared theoretical needs, and in the concordance of philosophical axioms. Of course, this essential tuning should not be aprioristically adjusted to temporal or chronological categories, preconceived models of rationality,⁵¹ linguistic borders, or mere geographical areas.⁵²

Every approach to an idea – even one which is close to our thinking and familiar to us – requires a great deal of effort towards historical re-contextualization, an awareness of the thinker’s sources with a focus on the cultural climate in which he operated, a knowledge of his intellectual biography, and access to his linguistic universe (be it an unfamiliar language, some technical jargon, or else). Comparison may be made of works and thoughts of authors

⁵⁰ Cf. Dummett 1986: 42: “La nostra ignoranza delle altre culture importava relativamente poco quando esse erano altrettanto ignoranti della nostra. Ma l’isolamento non è ormai possibile nelle questioni intellettuali più di quanto non lo sia nella vita economica. [...] La filosofia tuttavia, come l’arte, anche se non nella stessa misura, e più della matematica e delle scienze, è espressione di una cultura. E per questo i filosofi in India o in Cina non possono voltar le spalle al proprio passato filosofico; la nostra ignoranza di quel passato crea loro il problema di non sapere come contribuire alla discussione comune dei problemi della filosofia. Di questo non abbiamo nessuna esperienza: non sappiamo che cosa possa significare rivolgersi ad altri filosofi senza poter assumere che essi sappiano quali sono le teorie contenute nella *Critica della ragion pura* o su che cosa fosse scettico Hume. Sotto questo punto di vista, non posso vantare nessuna superiorità: sono altrettanto ignorante della maggior parte dei miei colleghi della filosofia indiana o cinese. Desidero solo cogliere un’opportunità per attirar l’attenzione su uno stato di cose di cui raramente sembriamo accorgerci e a cui ancor meno cerchiamo di porre rimedio.”

⁵¹ Unless one thinks of rationality as the private property of some world areas. The challenge of the western exclusionistic attitude has stimulated important research on the applicability, universality and nature of the very concept of “rationality”. Cf. Chakrabarti 1997, Ganeri 1996, Shekhawat 1992, Biderman and Scharfstein 1989, and Mohanty 1988.

⁵² For an interesting discussion of the idea of a “geographical repartition” of cultural and thinking models, cf. Wood 1990.

situated in a common cultural landscape, or it may involve authors who are quite “removed” from each other; nevertheless, similar efforts will be required. After all, do we not perceive a pronounced difference also among the perspectives and interests which inspired the work of, say, Comte and Hölderlin, Lessing and Bacon, Kripke and Sartre, Heidegger and Quine or Carnap, in spite of their shared status as “Western philosophers”?⁵³

It should therefore be clear that with *India and Europe* we have in front of us a methodological discussion relating to a “gradation of difficulties” in trans-cultural dialogue, and not a debate on the “likelihood of its feasibility.”⁵⁴ This is proven by the fact that in this work Halbfass not only paves the way for a new understanding of South Asian intellectual and cultural Otherness, but also invites all who face the tough daily task of “understanding” (*Verständnis*) any cultural Otherness – be it remote or near – to participate in an earnest endeavor. After all, the dialogue with Otherness is a constant in our life, characterized by the perennial process of relating to what is unfamiliar. It is in the context of this permanent encounter with Otherness that the premises for the actualization of the hermeneutic circle have to be ascertained; this circle, which sometimes leads to the unusual and unexpected understanding both of our and the Other’s world of meanings, is thus a steady becoming, always liable to variations within a dynamic *Horizontverschmelzung*.⁵⁵

In *India and Europe* Halbfass outlines the dialogic process that has characterized, molded and enlivened all philosophical traditions in history, which for this very reason are never “given” and are always involved in amending and revising their contents.

If all this makes some sense, why, at a certain point in history, should one arbitrarily delimit, encapsulate and localize – and thus reify and suspend – this process of continuous metamorphosis that has for centuries allowed the transformation and renewed articulation of human thought? In this connection it is important to admit, as Gadamer does, that “[v]ielmehr [...] Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte [ist]” and that “[i]m Walten der Tradition [...] ständig solche Verschmelzung statt-[findet]”.⁵⁶ *India and Europe* puts before us evidence which shows that we no longer have valid motives to preclude the actuation of a “hermeneutic dialogue” (*hermeneutisches Gespräch*) between distant philosophical horizons or to deny its necessity, unless we wish to keep lingering over trivial matters of primacy or over the preservation of the European cultural inheritance, thus erecting a drastic barrier between horizons.

In these matters, Halbfass shows neither doubt nor hesitation and chooses the path of a dialectical dialogue between different worlds, even though he remains ready to discuss, revise and rethink his way of encountering diversity:

Certainly, we want to be “beyond” European and Eurocentric claims to higher or absolute authority; we want to be “beyond” the “epistemic subjugation” of non-Western traditions and avoid false essentializations and reifications. We also want to be “beyond” the meaningless proliferation

⁵³ After all, the problems linked to pluralism within the western tradition are hardly new issues, as nicely described in the instructive pages of P. Rossi’s “Introduzione” (Rossi 1995: Vol. 1, pp. 9-17), and by F. D’Agostini (1997: 1-18).

⁵⁴ Cf. Halbfass 1990: 165-166.

⁵⁵ On the concept of “fusion of horizons” (*Horizontverschmelzung*), cf. Gadamer 1965: 286-290, 356-357 and 375.

⁵⁶ Gadamer 1965: 289. In some crucial passages in *India and Europe*, Halbfass underlines the limited conception that Gadamer himself has of this *Horizontverschmelzung* (Gadamer in fact does not seem to conceive of a fusion of “too distant” cultural horizons) and proposes a departure, not so much from the principle as from the limits imposed on it by its advocator. Cf. Halbfass 1990: 164-167.

of “objective” information which is one of the ingredients of the “Europeanization of the earth”. But do we want to be “beyond” the quiet and patient pursuit of understanding, which has also been part of the history of Indian and “Oriental” studies? And do we want to be “beyond” legitimate generalizations, which are inherent in the process of understanding itself? Once we commit ourselves to the pursuit of understanding, we have to live with the constant presence of misunderstanding and the inevitability of prejudice. But we also have to be aware of the positive potential, the seeds inherent within prejudice, which call for its transcendence and make understanding possible.⁵⁷

His is therefore a consciously open perspective, based on the idea that “encounter” is one of the fundamental episodes of “philosophical comparison”.

The Future of the Dialogic Situation

In a few lines at the end of *India and Europe*, Halbfass sums up his views in a sort of philosophical manifesto:

“Comparative philosophy,” if it is possible at all, is still in a nascent stage, and it requires much critical reflection and hermeneutic awareness. Western partners in the comparative enterprise and the East-West “dialogue” have to be aware of their historical background and of some long-standing biases in the European approach to non-European traditions – as well as of an inherent bias and one-sidedness in the “comparative” approach as such: They have to recognize that their allegedly neutral, purely theoretical, and objective approach is itself the result and expression of peculiar historical and cultural developments, and that the very openness of comparative, cross-cultural “research” is conditioned by an implicit European parochialism, by one peculiar, almost idiosyncratic manner of understanding reality. [...] The expression “comparative philosophy” itself is ambiguous. It does not make it clear whether philosophy is the subject or the object of comparing. Do we philosophize while we are comparing, i.e. in and through comparison, or do we just deal with philosophy or philosophies as objects of comparative historical or anthropological research? If “comparative philosophy” is supposed to be *philosophy*, it cannot just be the comparison of *philosophies*. It cannot be the objectifying, juxtaposing, synoptic, comparative investigation of historical, anthropological or doxographic data. Comparative philosophy is philosophy insofar as it aims at self-understanding. It has to be ready to bring its own standpoint, and the conditions and the horizon of comparison itself, into the process of comparison which thus assumes the reflexive, self-referring dimension which constitutes philosophy.⁵⁸

Halbfass does not forget, however, that today’s cultural relations between India and Europe do not rest on the axis of a perfect symmetry; he himself points out that

[m]odern Indian thought finds itself in a historical context created by Europe, and it has difficulties speaking for itself. Even in its self-representation and self-assertion, it speaks to a large extent in a European idiom.⁵⁹

Nonetheless one can sense – and keep desiring – a renewal of the dialogue between the concerned counterparts and their partnership in a joint philosophical and theoretical debate, leaving behind the idea that

[...] the dialogue and debate between India and Europe has been decided in favor of Europe, or that India has been superseded by Europe. The power of the Indian tradition has not exhausted itself in the self-representation and self-interpretation of modern India.⁶⁰

⁵⁷ Halbfass 1997: 22-23.

⁵⁸ Halbfass 1990: 433.

⁵⁹ Ibid., p. 375.

⁶⁰ Loc. cit. (cf. n. 58).

Indeed, as clearly shown in *India and Europe* as well as in Halbfass' subsequent œuvre, "[t]he dialogic situation is still open".⁶¹

References

- Abbagnano, N.
1995 *Storia della Filosofia*. Milano (repr.).
- Abbagnano, N. and G. Fornero
1988 *Filosofi e filosofie nella storia*. Torino (repr.).
- Algra, K.A., P.W. van der Horst and D.T. Runia (eds.)
1996 *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*. Leiden.
- Algra, K., J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield (eds.)
1999 *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge.
- André, J. and J. Filliozat
1986 *L'Inde vue de Rome: textes latins de l'antiquité relatifs à l'Inde*. Paris.
- Arora, U.P. (ed.)
1991 *Graeco-Indica: India's Cultural Contacts with the Greek World*. Delhi.
- Biderman, S. and Ben-Ami Scharfstein (eds.)
1989 *Rationality in Question: On Eastern and Western View of Rationality*. Leiden.
- Carr, B. and I. Mahalingam (eds.)
1997 *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. London.
- Chakrabarti, A.
1997 "Rationality in Indian Philosophy." In: E. Deutsch and R. Bontekoe 1997: 259-278.
- Clarke, J.J.
1997 *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. London.
- Cohen, A. and M. Dascal (eds.)
1989 *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis*. La Salle.
- Craig, E. (ed.)
1998 *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 10 vols. London.
- D'Agostini, F.
1997 *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milano.
- Dallmayr, F.
1996 *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. Albany.

⁶¹ Loc. cit.

- Dal Pra, M. (ed.)
1975 *Storia della filosofia*. Milano.
- De Romanis, F. and A. Tchernia (eds.)
1997 *Crossing: Early Mediterranean Contacts with India*. Delhi.
- Deutsch, E. (ed.)
1994 *Culture and Modernity: East–West Philosophic Perspectives*. Delhi (repr.).
- Deutsch, E. and R. Bontekoe (eds.)
1998 *A Companion to World Philosophies*. Oxford.
- Droit, R.-P.
1988 “Victor Cousin, la Bhagavad Gītā et l’ombre de Hegel.” *Puruṣārtha* 11: 175-195.
1989 *L’oubli de l’Inde: une amnésie philosophique*. Paris.
- Dummett, M. (tr.)
1986 *La verità e altri enigmi*. Milano.
- Eco, U. (ed.)
1982 *Che cosa fanno oggi i filosofi*. Milano.
- Franco, E. and K. Preisendanz (eds.)
1997 *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Amsterdam/Atlanta.
- Gadamer, H.G.
1965 *Wahrheit und Methode*. Tübingen.
- Ganeri, J.
1996 “The Hindu Syllogism: Nineteenth-Century Perceptions of Indian Logical Thought.” *Philosophy East and West* 46/1: 1-16.
- Giannantoni, G.
1975 “Le origini.” In: Dal Pra 1975: Vol. 3, pp. 1-21.
- Halbfass, W.
1968 “Indian and Western Philosophy: Preliminary Remarks on a Method of Comparison.” *Journal of the Bihar Research Society* 54: 359-364.
1981 *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel.
1988 “Europa, Indien und die Europäisierung der Erde.” In: K. Michalski (ed.), *Europa und die Folgen*, Stuttgart, pp. 230-252.
1990 *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi 1990.
1991 *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Albany.
1993 “Die indische Entdeckung Europas und die ‘Europäisierung der Erde’.” In: R.A. Mall and D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam, pp. 199-212.
1995 “Early Indian References to the Greeks and the First Encounters between Buddhism and the West.” In: H. Bechert (ed.), *When did the Buddha Live?*, Delhi, pp. 195-210.
1997 “Research and Reflection: Responses to my Respondents. I. Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme.” In: Franco and Preisendanz 1997: 1-25.

- 1999 "La scoperta indiana dell'Europa." In: E. Fizzotti and F. Squarcini (eds.), *L'Oriente che non tramonta: movimenti religiosi di origine orientale in Italia*, Rome, pp. 19-27.
- Hegel, G.W.F.
1985 *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*. Trs. T.M. Knox and A.V. Miller. Oxford.
- 1998 *Lezioni sulla storia della filosofia*. Vol. 1. Trs. E. Codignola and G. Sanna. Firenze (repr.).
- Hulin, M.
1979 *Hegel et l'Orient: suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gītā*. Paris.
- Karttunen, K.
1989 *India in Early Greek Literature*. Helsinki. (Studia Orientalia 65)
- 1997a *India and the Hellenistic World*. Helsinki. (Studia Orientalia 83)
- 1997b "Greeks and Indian Wisdom." In: Franco and Preisendanz 1997: 117-122.
- King, R.
1999 *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. London.
- Krishna, Daya
1991 *Indian Philosophy: A Counter Perspective*. Delhi.
- Mansfeld, J.
1990 *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Maastricht.
- 1992 *Heresiography in Context: Hyppolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden.
- Marchignoli, S.
2002 "Che cos'è lo yoga? Traduzione ed egemonia alle origini dell'indologia tedesca." In: F. Squarcini (ed.), *Verso l'India, oltre l'India: scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*, Milano, pp. 87-102.
- Mohanty, J.N.
1988 "Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality." *Journal of the British Society of Phenomenology* 19: 269-281.
- 1992 *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*. New York.
- Perret, R.W.
1998 "Truth, Relativism and Western Conceptions of Indian Philosophy." *Asian Philosophy* 8/1: 19-29.
- Pollock, S.
1993 "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj." In: C. Breckenridge and P. van der Veer (eds.), *Orientalism and the Post-Colonial Predicament*, Philadelphia, pp. 76-133.
- 1995 "Literary History, Indian History, World History." *Social Scientist* 23/10-12: 112-142.

- Preti, G.
1961 "Filosofia." In: G. Preti (ed.), *Filosofia*, Milano, pp. 1-23. (*Enciclopedia Feltrinelli-Fischer* 14)
- Putnam, H.
1998 *Rinnovare la filosofia*. Tr. Sara Marconi. Milano.
- Reale, G.
1987 *Storia della filosofia antica*. 4 vols. Milano.
- Reale, G., D. Antiseri and M. Laeng
1987 *Filosofia e pedagogia dalle origini ad oggi*. 3 vols. Brescia 1987.
- Restaino, F.
1990 *Filosofia e post-filosofia in America: Rorty, Bernstein, MacIntyre*. Milano.
- Robbins, B.
1992 "The East is a Career: Edward Said and the Logics of Professionalism." In: M. Sprinker (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford, pp. 48-73.
- Rorty, R.
1989a *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*. Tr. A.G. Gargani. Roma/Bari.
1989b "Review of G.J. Larson and E. Deutsch (eds.), *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*." *Philosophy East and West* 39: 332-337.
- Rossi, P.
1995 "Introduzione." In: P. Rossi (ed.), *La filosofia*, Vol. 1, Torino, pp. 9-17.
- Said, E.W.
1995 *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Reprint with a new afterword. London.
- Scharfstein, Ben-Ami
1998 *A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant*. Albany.
- Sen, A.
1997 "Indian Traditions and the Western Imagination." *Daedalus* 129: 1-26.
- Shekhawat, V.
1992 "Specific Cultures and the Coexistence of Alternative Rationalities: A Case Study of the Contact of Indian and Greco-European Cultures." *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* 9/2: 125-134.
- Squarcini, F.
2002 *Verso l'India, Oltre l'India*. Milano.
2005 *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. Firenze/Delhi.
- Thapar, R.
2000 "Dissent and Protest in the Early Indian Tradition." In: R. Thapar, *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*, Delhi, pp. 213-234.

- Vassiliades, D.Th.
2000 *The Greeks in India: A Survey in Philosophical Understanding*. Delhi.
- Viyagappa, I.
1980 *G.W.F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*. Roma.
- Wood, D.
1990 *Philosophy at the Limit*. London.
- Zeller, E.
1855 *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig.
- Zeller, E. and R. Mondolfo
1932 *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. 6 vols. Firenze.

Ram Adhar Mall

Das Projekt “Interkulturelle Philosophie”: Wilhelm Halbfass – ein Glücksfall zwischen Indologie und Philosophie

“Die Aufgaben ... des interkulturellen Philosophierens
sind groß und dringlich.”

Wilhelm Halbfass

1. Ein Wort zuvor

Meine langjährigen Gespräche mit Wilhelm Halbfass und meine Lektüre seiner auch im Geiste der interkulturellen Philosophie geschriebenen Werke haben mich erneut dazu geführt, über das nicht immer sehr glückliche Verhältnis zwischen Indologie und der (indischen) Philosophie nachzudenken. Indien ist freilich den Indologen zu großem Dank verpflichtet, aber es bleibt ein Beigeschmack, dass das indische philosophische Denken *qua* philosophisches Denken nicht seine ihm gebührende Bedeutung erlangte. Mircea Eliade beklagte sich und sprach von einer zweiten “missglückten Renaissance”,¹ womit er die Entdeckung des asiatischen Geistes (der Upanishaden, der Sanskrit-Sprache und des Buddhismus) im neunzehnten Jahrhundert meinte, die, im Gegensatz zur ersten Renaissance, nur von den Indologen wahr- und ernst genommen wurde und nicht von den Fachphilosophen, Fachtheologen, Historikern u.a. Dass dazu die Indologen selbst ihren Teil beigetragen haben, kann man daraus ersehen, dass Philosophie mit der griechisch-europäischen gleichgesetzt wurde. Indologen haben selten gegen diese unrechtmäßige Gleichsetzung protestiert, und die Fachphilosophen haben anscheinend dieses Schweigen der Indologen als eine Bestätigung empfunden. Ein leuchtendes Beispiel in der richtigen Richtung war der Philosoph und Indologe, Paul Deussen. Leider wurde er jedoch von den Fachphilosophen kaum rezipiert. Wilhelm Halbfass, der zu früh der philosophischen Welt, vor allem dem interkulturellen Philosophieren, entrissen wurde, war erneut ein Glücksfall, und interkulturelle Philosophie wünscht sich und hofft, dass die großartigen Leistungen dieses genialen Gelehrten auch die Philosophen dazu bewegen werden, sich kritisch mit der indischen Philosophie als Philosophie auseinanderzusetzen.

Wilhelm Halbfass ist sowohl Fachphilosoph als auch Indologe. Seine Werke atmen einen Geist der Philosophie, der über die geographischen und kulturellen Grenzen hinaus weht. Seine philologische Exzellenz paart sich mit einer genuinen philosophischen Reflexion. So ist Halbfass ein leuchtendes Beispiel sowohl für Indologen als auch für Philosophen. Es ist wahr, dass fast alle Orientalistikfächer eine europäische Erfindung sind und eine historische Kontingenz darstellen. Als man an den westlichen akademischen Institutionen das Fach Indologie einrichtete, rief man eine Fachdisziplin ins Leben, die nicht nur die indischen Sprachen, indische Geschichte, Religion und Kultur zum Thema hat, sondern auch die reiche Palette der indischen Philosophien. Einige interkulturell philosophisch orientierte Denker fragen heute, ob es auch eine “Deutschologie” oder “Frankologie” nach dem Muster der Indologie geben könnte oder sollte. Nicht ganz zu Unrecht spricht Halbfass hier vom Phänomen einer “Objektivierung”. Aber nicht jede Objektivierung bringt notwendigerweise eine Geringschätzung oder Ablehnung einer Kultur mit sich. Ferner wird auch die Frage gestellt, ob ein

¹ Vgl. M. Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Wien 1973, p. 76.

europäischer Fachphilosoph das Urteil eines Germanisten als Germanisten über die Phänomenologie des Geistes Hegels als ein genuin fachphilosophisches Urteil akzeptieren würde. Gerade dies ist in der Regel die Praxis gewesen, wenn es um die Übernahme der Urteile der Indologen hinsichtlich der indischen Philosophie ging. Freilich ist hier auch im Traum nicht daran gedacht, dass ein Indologe nicht zugleich ein Philosoph sein kann. Gerade Halbfass ist ein leuchtendes Beispiel. Halbfass als Schüler der bekannten Indologen Ernst Waldschmidt und Paul Hacker ist interkulturell–philosophisch genug, um deren Enge der Auffassungen (besonders bei Hacker) hinsichtlich der indischen Religion, Philosophie und Ethik bloßzulegen und Hacker zu Recht eine typisch christlich–eurozentrische Sicht zu bescheinigen. In seiner Verteidigung Vivekanandas und der konzeptuellen Legitimation der impersonalen Ethik der Advaita-Vedānta-Philosophie schreibt Halbfass: “I have tried ... to argue that Hacker’s radical critique reflects above all, a typically Christian and European obsession with the concept of the individual person.”²

Es ist ein glücklicher Zufall, dass Halbfass, der von der indischen Philosophie und Religion mehr versteht als Hegel, Husserl, Heidegger und Gadamer zusammen genommen, in seinen diesbezüglichen Schriften deren philosophische Enge bloßlegt, ohne deren philosophische Größe im ganzen zu schmälern. Sehr zu Recht weist Halbfass die zu kurzatmigen Bemerkungen von der “Europäisierung der Menschheit” (Husserl) oder von der “Europäisierung der Erde” (Heidegger) zurück. Ebenso legitim und notwendig ist Halbfass’ Forderung, die Dichotomie von Okzident und Orient zu verlassen. Philosophisches Denken *qua* philosophisches Denken kennt keine Nationalität, auch wenn es konkreter Orte, Personen und Sprachen bedarf.

Des öfteren sprachen wir (Halbfass und ich) über die Möglichkeit einer konkreten institutionellen Einrichtung und Gestaltung der indischen (auch der chinesischen) Philosophie innerhalb der philosophischen Studiengänge. Ich erzählte ihm von der bekannten Anekdote über Jaspers, der in seiner Baseler Zeit oft Vorlesungen und Seminare über indische und chinesische Philosophie hielt. Es wird in diesem Zusammenhang von einem Gespräch zwischen einem Journalisten und Jaspers erzählt. Der Journalist fragte Jaspers, ob er (Jaspers) Sanskrit und Chinesisch beherrschte. Jaspers antwortete: „Nein.“ Auf die weitere Frage des Journalisten, wie er dann darüber Lehrveranstaltungen halten könne, soll Jaspers geantwortet haben:

Mein Herr, die eine *philosophia perennis* ist sowohl in Griechenland als auch in China und Indien beheimatet. Auch wenn ich jetzt versuchen würde, Sanskrit zu lernen, würde ich es nie soweit bringen, dass ich die Originaltexte ohne die Übersetzungen und Kommentare richtig buchstabieren könnte. Da ich die eine schicksalhafte Notwendigkeit darin erblickte, unseren Studenten über diese Geburtsorte der Philosophie auch zu unterrichten, habe ich ca. zehn Übersetzungen des Buches Tao te king von Lao Tze gelesen, darüber reflexiv–meditativ nachgedacht und über meine Befunde die Studierenden informiert. Ferner sind heute Übersetzungen aus diesen philosophischen Zentren, nicht nur der Quantität, sondern der Qualität nach, in ausreichendem Maße erhältlich. Auch unsere europäischen Studenten informieren sich über die griechische Philosophie oft durch gute Übersetzungen.

Ich schlug Halbfass einen praktikablen Weg der Einführung eines “Sanskritums” vor. Er begrüßte meine Idee, aber wies dennoch auf die immer noch unverständlichen Vorbehalte der Fachphilosophen hin, die Hegel bei den Philosophen, Śāṅkara, Nāgārjuna und Bhartṛhari aber bei den Indologen sein lassen wollen.

² W. Halbfass, “Research and Reflection: Responses to my Respondents. V. Developments and Attitudes in Neo-Hinduism; Indian Religion, Past and Present”, in: E. Franco und K. Preisendanz (eds.), *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Amsterdam 1997, pp. 587-594 (p. 588).

Sehr dankbar bin ich, sind wir – die wir an einer neuen, interkulturell–philosophischen Rezeption z.B. der indischen Philosophie als Philosophie in den philosophischen Fachbereichen interessiert sind – Halbfass, dessen Schriften ein Stück konkrete angewandte interkulturelle Philosophie darstellen. Einer bloß vergleichenden Philosophie gegenüber war Halbfass zurückhaltend und kritisch und betonte die Notwendigkeit einer interkulturell–philosophischen Orientierung als eine Vorbedingung für die Möglichkeit einer komparativen Philosophie. Er wusste sehr genau, dass Hegel bei seinen Vergleichen vor allem den mit dem Anspruch einer universellen Geltung auftretenden Maßstab, das *tertium comparationis*, ausschließlich in der griechisch–europäischen Denktradition dingfest gemacht hatte. Hegel warf zwar, und dies nicht immer zu Unrecht, den Romantikern eine kompensatorische Sehnsucht vor, ist aber selbst nicht ganz freizusprechen von einer ähnlichen Romantisierung der griechisch–europäischen Tradition.

Auf die Frage "Was tut man, wenn man philosophiert?" lassen wir die Geschichte der Philosophie selbst eine Antwort geben. Wenn wir die Weltphilosophiegeschichte Revue passieren lassen, so schält sich eine einigermaßen akzeptable Bestimmung der Philosophie heraus. Dieser eher empiristische Weg macht deutlich, dass Philosophie in dem menschlichen Streben besteht, methodologische, metaphysisch–ontologische, logisch–erkenntnistheoretische, ethisch–moralische und anthropologische Grundfragen mit Hilfe der Reflexion über die menschliche Erfahrung zu verstehen, zu deuten, zu erklären und auch zu begründen. Ein solches Nachdenken existierte und existiert in mehreren Kultur- und Sprachräumen, mögen diese Räume sich noch so stark voneinander unterscheiden.

Will man das Allgemeine des Philosophiebegriffs erfassen, so muss man es nicht essentiell, ausschließlich mit den dafür vorgesehenen sprachlichen Ausdrücken gleichsetzen. Gerade eine solche Gleichsetzung hat zu dem lexikalischen Argument geführt, das die Abwesenheit eines Synonyms für den griechischen Ausdruck Philosophie in Indien mit der Abwesenheit der Philosophie an sich gleichsetzt. Auch hier gilt, was Goethe schon wusste: Name ist doch Schall und Rauch. Sprachverstand ist freilich eine notwendige, aber nicht eine hinreichende Bedingung für Sachverstand. So ist eines der zentralen Anliegen einer interkulturell–philosophischen Orientierung, eine rein philologische und/oder formale, apriorische Grenzziehung des Philosophiebegriffs zu vermeiden, mit dem Ziel, das größere Gemeinsame des Philosophierens eher in den Fragestellungen als in den Antworten zu suchen. Auch wenn man den nicht-okzidental Denktraditionen philosophische Fragestellungen zutraut, lässt man nämlich das eigentliche Prädikat "Philosophie" nur den Antworten der okzidental Philosophie zukommen. So ist für den großen Philosophiehermeneutiker Gadamer der

Begriff der Philosophie ... noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gefragt werden, gegeben haben.³

Verwandte Stereotypen, Klischees und Vorurteile findet man nicht nur bei vielen Denkern der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart. Solche Urteile verraten eine nicht zu verantwortende Unkenntnis der rein akademischen Philosophie, die wir z.B. im Buddhismus und in der Nyāya-Philosophie finden. Der bekannte Phänomenologe und indische Philosoph J.N. Mohanty meint, und dies zu Recht, dass es einem übel wird, wenn man die aus Unkenntnis und aus apriorischen Bestimmungen der Philosophie geborenen unqualifizierten Urteile von

³ H.-G. Gadamer, "Europa und die Oikoumene", in: H.H. Gander (ed.), *Europa und die Philosophie*, Stuttgart 1993, pp. 67-86.

Philosophen hört, die fast nichts von dem verstehen, worüber sie reden.⁴ Daher ist eine bloß kulturell–provinzialistische Bestimmung der Philosophie abzulehnen, denn eine solche Lesart der Philosophie führt zu einem Kulturalismus und Provinzialismus in der Philosophie, indem sie eine bestimmte philosophische Konvention verabsolutiert. Ist dies nicht etwa ein verabsolutierter Relativismus? Daher die Notwendigkeit einer interkulturell–philosophischen Lesart.

Es ist die Enge eines Wissenschaftsverständnisses, welches die Vielfalt der philosophischen Denkarten reduktiv behandelt und sehr dogmatisch von dem einen absoluten Text, von der einen wahren Philosophie und von der einen wahren Interpretation ausgeht und diese für sich allein in Anspruch nimmt. Wer aber mit der Vielfalt angemessen wissenschaftlich umgehen will, darf die Vielfalt nicht als einen Mangel, sondern muss sie eher als eine anthropologisch–philosophisch verankerte Bereicherung auffassen. Nur so kann man einen unnötigen Kampf zwischen den philosophischen Geburtsorten vermeiden und dem Reichtum des welt–philosophischen Erbes gerecht werden. Sollten wir heute im Geiste einer interkulturell–philosophischen Orientierung an der Schwelle einer “dritten Renaissance” stehen, und vieles spricht dafür, so bin ich zuversichtlich, dass die Werke Halbfass’ dazu beitragen werden, dass diese Renaissance zu einem Erfolg wird.

2. Das ambivalente Verhältnis der Indologie zur indischen Philosophie

Der indische Philosoph, Logiker und Sanskritist B.K. Matilal nimmt argumentativ Partei in der bekannten Meinungsverschiedenheit zwischen H. Jacobi und P. Hacker um das Vorhandensein der Philosophie in Indien unter dem bekannten Terminus *anvikṣikī*. Kauṭilya führte diesen Begriff ein und definierte ihn als eine grundlegende kritische Reflexion für alle wissenschaftlichen Untersuchungen. Halbfass hat diesen analytischen und reflexiv–kritischen Begriff der Philosophie detailliert dargestellt.⁵ Während Jacobi *anvikṣikī* als eine theoretisch orientierte methodologische Grundlagenwissenschaft interpretierte,⁶ lehnte Hacker diese Lesart des indischen philosophischen Denkens ab und meinte fälschlicherweise, dass Jacobi den Begriff der europäischen Philosophie auf das indische Denken übertrage und seinen eigenen Vorurteilen unterliege.⁷

Matilal meint, das Hacker hier nicht nur Jacobi Unrecht tue, sondern ebenso der indischen Philosophie, und dies leider trotz seiner guten indologischen Kenntnisse. Matilal schreibt: “Hacker was wrong in his critique of the point (apparently made by Jacobi) that ‘philosophy’ (*anvikṣikī*) in India constituted an autonomous domain.”⁸ Es ist freilich richtig: Indien ist der europäischen Indologie zu großem Dank verpflichtet. Aber gerade sie ist es auch, die “My-

⁴ Mohanty schreibt: “It is indeed sickening to find philosophers argue a thesis about a field about which they know almost next to nothing – and so inevitably using arguments that follow apriori from their methodological premisses ...” (J.N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*, Oxford 1992, p. 288).

⁵ Vgl. W. Halbfass, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart 1981, pp. 310ff.

⁶ Vgl. H. Jacobi, “Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie”, *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 35 (1911): 732–743, repr. in: H. Jacobi, *Kleine Schriften*, ed. B. Kölver, Wiesbaden 1970, pp. 547–558.

⁷ Vgl. P. Hacker, “Anvikṣikī”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 2 (1958): 54–83.

⁸ B.K. Matilal, *Philosophy, Culture and Religion: The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*, Vol. 1: *Mind, Language and World*, ed. J. Ganeri, New Delhi 2002, pp. 359f.

then und Halbwahrheiten" über Indien produziert und eine klischeehafte westliche Wahrnehmung Indiens tradiert. Dies kommt einer tragischen historischen Kontingenz gleich.

Die Philosophen, Theologen, Historiker, Literaten und andere Intellektuelle in Europa haben sich an der einseitigen und zum größten Teil falschen Interpretation der indischen Philosophie, Kultur und Religion durch die Indologen orientiert und eine eurozentrische Historiographie der Kulturwissenschaft etabliert. Matilal spricht in diesem Zusammenhang von "Dogmen des Orientalismus" (On Dogmas of Orientalism) und schreibt:

The ambivalent attitude of the indological scholars has been visible in both their occasional over-enthusiasm and in their unsympathetic criticism ... Briefly, for these scholars who were much attached to their Eurocentric selfhood, the Oriental man was either sub-human or super-human, never human ...

The pioneer Orientalist, William Jones, propounded the "seductive idea" that the Asians excelled in the sphere of imagination and poetic insight while reason and scientific arguments were the grand prerogative of the West. This was the beginning of the grand contrast between India and the West, which led to the (false) theory of the binary opposition between India's imaginative irrationality and the Western rationality and scientific outlook.⁹

Auch sehr bedauerlich, weil sehr verbreitet, ist die Ansicht des großartigen Indologen und Sanskritisten F.M. Müller, der fast im Geiste Hegels von einem stufentheoretischen Entwicklungsschema der Philosophie ausgeht, den Kulminationspunkt in der europäischen Philosophie erblickt und meint, wer indische Philosophie von der indischen Religion trennt, ruiniere die indische Philosophie. Halbfass hat diese und ähnliche Stellen zitiert und kritisch diskutiert.¹⁰ Auch hier ist Halbfass als Indologe und Philosoph wegweisend, indem er die indische Philosophie als Philosophie in den weltphilosophischen Diskurs bringt und den Mythos des bloß emotionalen und imaginativen Asiaten und des rationalen und analytischen Europäers entlarvt. Das Buch über sein Werk und Wirken mit dem passenden Titel *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, herausgegeben von E. Franco und K. Preisendanz, belegt dies.

In einem freundschaftlich kollegialen und kritischen Gespräch monierte ich einmal bei Halbfass, dass er den fast "neo-logistischen" Ausdruck "Neo-Hinduismus" verwende und ihn von seinem Lehrer Hacker kritiklos übernehme und tradiere. Neo-Hinduismus ist nämlich eine Selbstauslegung im Sinne eines sich wandelnden Selbstverständnisses im Prozess der geschichtlichen Entwicklung. Alle Religionen unterliegen diesem Prozess.¹¹ In diesem Sinne könnte man mit Recht ebenso von einem "Neo-Christentum" sprechen und so z.B. den Protestantismus bezeichnen. Halbfass lächelte und meinte, er hätte auch hier den Sachverhalt im Geiste einer interkulturellen und interreligiösen Orientierung kritisch darstellen können und sollen, aber der Ausdruck "Neo-Hinduismus" habe sich so gut eingebürgert. Matilal unternimmt eine detaillierte Untersuchung dieses "Neologismus" und schreibt: "Neo-Hinduism is neither suitable nor adequate for expressing what it intends to express."¹²

⁹ B.K. Matilal, *ibid.*, p. 396.

¹⁰ W. Halbfass, *op. cit.* (cf. n. 5), pp. 151ff.

¹¹ In seinen knappen Kommentaren zu "Traditional Hinduism and Neo-Hinduism" schreibt Mohanty (*Explorations in Philosophy*, Vol. 1: *Indian Philosophy*, New Delhi 2001, p. 77): "... if no cultural phenomenon, religion including, remains tied to the original formulations and the classical statements, then it is not Hinduism alone that is guilty of evolving into a 'neo-form'. To the contrary, that such varieties of response to the new challenges (from the West) were forthcoming, demonstrates the resilience of Hinduism."

¹² B.K. Matilal, *op. cit.* (cf. n. 8), p. 416.

3. Das Projekt: Interkulturelle Philosophie

Die Notwendigkeit einer interkulturell-philosophischen Aufklärung und Emanzipation kann man aus einer Begegnung zwischen einem recht bekannten Indologen und einem indischen/europäischen Philosophen ersehen. Von dieser Begegnung erzählte mir einmal Mohanty. Im Gespräch sagte, besser: gestand der Indologe, dass er an den Wahrheitsgehalt des gesamten indischen philosophischen Denkens nicht glaube. Auf die Frage des Philosophen, warum er sich denn mit dem indischen Denken beschäftige und einiges sogar übersetze, gab er die Antwort, dass er als ein Fachindologe dazu verpflichtet sei. Das Hauptinteresse des Indologen galt den Manuskripten im rein syntaktischen und linguistischen Sinne. Ihn interessierten z.B. nicht Nāgārjuna oder Śāṅkara, die sich als Philosophen mit der Frage nach der Wahrheit beschäftigten. Der Indologe suchte Wahrheit *über* die indische Philosophie und die indischen Philosophen und nicht Wahrheit *in* der indischen Philosophie und in dem Denken der indischen Philosophen. Wer so über andere Kulturen, Philosophien und Religionen denkt, hat schon das *tertium comparationis* in einer bestimmten Tradition ausschließlich (aber auch selbstverschuldet) dingfest gemacht. Eine solche Vorgehensweise macht die Disziplin der Komparatistik zum Muster ohne Wert und führt zu einer Enge und Blindheit dem unermesslichen Reichtum des weltphilosophischen Denkens gegenüber. Auf die Frage des Philosophen, woher er denn wisse, dass die philosophische Wahrheit nur in der europäischen und nicht z.B. in der indischen Philosophie zu finden sei, wiederholte er das uralte Klischee: Philosophie sei ja nur griechisch-europäisch. Auf die Gegenfrage des Philosophen, dass es namhafte europäische bzw. amerikanische Philosophen wie z.B. Schopenhauer, Deussen, Nietzsche, Jaspers, Strawson und Quine, um nur einige zu nennen, gibt, die Philosophie nicht für eine geographische Kategorie halten und mehrere Geburtsorte der Philosophie annehmen, sagte er ein wenig verlegen, es gehe hier um Randerscheinungen.

Gerade heute wird von der Philosophie und den Philosophen im Weltkontext des Denkens erwartet, dass eine angemessene Philosophie der Hermeneutik erarbeitet wird, die die philosophische Wahrheit orthoft ortlos sein lässt und sie nicht an eine bestimmte philosophische Tradition bindet. Das interkulturelle Projekt der Philosophie im Vergleich der Kulturen verfolgt zwei Ziele: Erstens hält es das Verstehen von Kulturen, die nicht unsere eigenen sind, sowohl theoretisch als auch praktisch für möglich. Auch Gegenargumenten gestehen wir die Eigenschaft zu, Argumente zu sein, mögen diese auch konträr oder gar kontradiktorisch zu unseren eigenen sein. Zweitens unterstreicht das Projekt das Werturteil, dass es äußerst wichtig und lohnend ist, einen interkulturellen Diskurs zu üben und so unseren Denkhorizont zu erweitern.

Das Projekt "Philosophie im Vergleich der Kulturen" (sprich: interkulturelle Philosophie) steckt noch in den Kinderschuhen, aber das Anliegen ist so alt wie das menschliche Denken selbst. Nur ist heute das Anliegen schicksalhaft und besonders wichtig.

Philosophie im Singular ist und bleibt mit Rändern versehen, was jedoch hilft, eine rein stipulative Definition der Philosophie zu vermeiden. Denn selbst begriffsgeschichtlich kennt Philosophie keine Homogenität, sei es intra- oder interkulturell. Dies mag einigen als eine hilflose Aktion erscheinen. Aber lässt man die Angebote der Philosophiedefinitionen in der Geschichte der Philosophie Revue passieren, so stellt man fest, dass eine jede Auswahl aus dem reichen Reservoir eine persönliche ist und man das Temperament des Philosophen nicht ganz außer Acht lassen kann. Ähnlich verhält es sich auch mit dem Kulturbegriff. Auch hier ist eine persönliche Entscheidung am Werke. Was jedoch dennoch vermieden werden muss, ist die Verabsolutierung einer bestimmten Präferenz. Sprechen wir z.B. von der westlich-

europäischen Kultur und Philosophie, so stellt sich die Frage, ob wir hierbei an eine einheitliche Entität denken oder auch die griechischen, römischen, christlichen und naturwissenschaftlichen Faktoren mitberücksichtigen. Nicht viel anders verhält es sich, wenn wir von der islamischen, chinesischen oder indischen Kultur sprechen. Dass wir dennoch Kulturen, Philosophien und Religionen miteinander vergleichen, liegt nicht so sehr daran, dass sie radikal unterschiedliche Probleme behandeln, sondern dass sie unterschiedliche Aspekte und Akzentuierungen der gleichen Probleme hervorheben. Ferner sind die Kulturen keine rein monadischen Gebilde, weil ein bestimmter Grad der Vernetzung stets zu beobachten war und ist.

Im Hinblick auf das Problem des Verstehens anderer Kulturen gehe ich von der Position eines gesunden Menschenverstandes aus, die unterschiedliche Grade des Verstehens und Nicht-Verstehens unter den Kulturen als real annimmt. Es ist freilich möglich, dass man das Phänomen des Verstehens von vornherein *per definitionem* so festlegt, dass kein Angehöriger z.B. der Kultur B einen Angehörigen der Kultur A verstehen kann. Solche Schritte sind jedoch bloß analytisch, aprioristisch und tautologisch und bar jeder genuinen Information. Sie sind zwar nicht falsch, lösen aber nicht die Probleme, die sie vorgeben, lösen zu können.

Oft wird den Philosophiehistorikern der Vorwurf gemacht, sie behandelten die philosophischen Probleme unter Vernachlässigung potenter außerphilosophischer Faktoren. Bertrand Russell ist hier eine der Ausnahmen, und er berücksichtigt in seinem Werk *A History of Western Philosophy* auch diese Faktoren und gibt seiner Schrift den Untertitel "Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day". Kaiser Konstantin und das Christentum, Kaiser Aśoka und der Buddhismus, die Verbreitung der westlichen Kultur, Philosophie und Religion im Zeitalter des Kolonialismus, Missionarismus und Imperialismus belegen dies. Das philosophische Denken in Indien z.B. weist stets eine besondere Nähe zum religiösen, spirituellen und befreienden Ziel auf, ohne dass es sich dem religiösen Ziel unterordnet, wie z.B. die klassischen Schulen des Buddhismus und die Nyāya-Philosophie, um nur ein Beispiel zu nennen. Die griechische Philosophie steht unter dem Einfluss der Organisation der Stadtstaaten. Weitere Beispiele sind: das christliche Denken und die Existenz der Feudalstaaten, Hegel und der Nationalstaat, Marx und das Weltproletariat. Selbst Platon entwirft eine Art philosophische Theologie und begegnet so der religiösen Skepsis. Karl Jaspers schlägt den Weg des "philosophischen Glaubens" vor und unterscheidet ihn von den rein naturwissenschaftlichen und theologischen Wegen.

4. Zur interkulturellen analogen Hermeneutik

Das heutige Angesprochensein der Kulturen, Philosophien, Religionen und politischen Weltanschauungen ist von ganz anderer Qualität als das gewesene. Dieses erneute Angesprochensein Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch Europa und Europas durch Asien, Afrika und Lateinamerika ist gekennzeichnet durch eine konkrete Situation, in der die nicht-europäischen Kontinente mit ihren je eigenen Stimmen am Gespräch beteiligt sind. Dies ist in dieser Weise kaum je der Fall gewesen.

Dieses Gespräch ist begleitet von einer vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik. Erstens geht es um ein Selbstverständnis Europas durch Europa. Trotz aller inneren Unstimmigkeiten hat sich Europa, zum größten Teil unter dem Einfluss außerphilosophischer Faktoren, den Nicht-Europäern als etwas Einheitliches präsentiert. Zweitens gibt es das europäische Verstehen der nicht-europäischen Kulturen, Religionen und Philosophien. Die institutionalisierten Fächer der Orientalistik und Ethnologie belegen dies. Hegel und andere gehen von der festen Überzeugung aus, dass Asien sich selbst nicht ganz richtig versteht und Asien zu ver-

stehen Asien zu überwinden bedeutet. Fast eine Art theoretische Gewalt ist am Werke, wenn man meint, dass man die anderen besser versteht als sie sich selbst verstehen. Freilich setzen wir hier voraus, dass es um gleichberechtigte Diskurspartner geht. Oft wird das lexikalische Argument verstanden als ein Beweis für das Nichtvorhandensein eines genuin philosophischen Denkens in den außereuropäischen Denktraditionen. Aber Worte entscheiden nicht über das Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhalts. Auch darf man die Sprachstruktur nicht dahingehend verstehen, dass man sie mit einer bestimmten Denkstruktur wesentlich gleichsetzt. Ferner wurde lange die Ansicht vertreten: Immer wenn es eine Geschichte gibt, gibt es Philosophie. Die Orientalen besitzen eigentlich keine Geschichte. Folglich gibt es bei ihnen keine Philosophie. Drittens sind da die nicht-europäischen Kulturkreise, die ihr Selbstverständnis heute auch selbst vortragen und dies nicht den anderen überlassen. Viertens ist da das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen. In dieser Situation stellt sich die Frage: Wer versteht wen, wie und warum am besten? Es mag Europa überraschen, dass Europa heute interpretierbar geworden ist.

So verlangt die *de facto* existierende hermeneutische Situation nach einer Philosophie der Hermeneutik, die offen genug ist, um die Traditionsgebundenheit einzusehen, auch des eigenen Standpunkts. Eine interkulturell orientierte hermeneutische Philosophie muss die Forderung nach einer Theorie erfüllen, nach der weder die Welt, mit der wir uns auseinandersetzen, noch die Begriffe, Methoden, Auffassungen und Systeme, die wir dabei entwickeln, historisch unveränderliche, apriorische Größen darstellen.

Eine Hermeneutik, die das Identitätsmodell zum Paradigma erhebt, unternimmt eine Verdoppelung des Selbstverstehens in ihrem Versuch, das Andere, das Fremde zu verstehen. Sie versucht, das zu Verstehende in seiner Substanz so zu verändern, dass das Fremde zu einem Echo ihrer selbst wird. Wer Wahrheit durch die eigene Tradition und die eigene Tradition durch die Wahrheit exklusivistisch definiert, macht sich der *petitio principii* schuldig und gefährdet eine interkulturelle Verständigung. Verstehen ist nach diesem Modell stets mit irgendeiner Form von Gewalt verbunden.

Das Motto einer interkulturellen Hermeneutik lautet daher: Das Verstehenwollen und das Verstandenwerdenwollen gehören zusammen und stellen die zwei Seiten derselben hermeneutischen Münze dar. Wo alles nur dem Wunsch, dass man verstanden werden will, untergeordnet ist, dort wird das Andere in seinem Eigenrecht erst gar nicht wahr- und ernstgenommen. In diesem Sinne studierten die Missionare und auch manche Ethnologen mit viel Mühe fremde Sprachen wie z.B. Chinesisch oder Sanskrit nicht so sehr, um die Fremden zu verstehen, sondern in der Hauptsache, um von ihnen verstanden zu werden. In dem Verstehen des Anderen ist zwar der hermeneutische Zirkel nicht ganz vermeidbar; er darf jedoch auch nicht dogmatisiert werden, als wäre man nur noch dessen Gefangener.

Gadamer's großartige Hermeneutik steht in einem ambivalenten Verhältnis zur interkulturellen philosophischen Kommunikation und Verständigung. Erstens weil sie den hermeneutischen Zirkel fast ontologisiert, zweitens weil sie die Rolle der Tradition übermäßig betont, drittens weil sie die Tendenz hat, philosophische Wahrheit durch die griechisch-europäische Tradition und diese Tradition durch die philosophische Wahrheit zu definieren, viertens weil sie eine zu enge Rehabilitierung der Vorurteile betreibt und fünftens weil sie für eine Universalität eintritt, die im Wege einer offenen interkulturellen Verständigung steht. Es ist wahr, dass die Rolle der Vorurteile als anfängliche Bedingung für die Möglichkeit des Verstehens niemals gezeugnet werden kann. Die Vorurteile wollen das Verstehen des Anderen erleichtern, aber sie vergegenständlichen die Anderen und führen zu fixierten Typologien und geben

uns ein "handliches Auslegungsschema" der Anderen, diese innerhalb des eigenen Verstehenschema zu deuten.¹³ Mit Recht ist Alfred Schütz der Ansicht, dass solche Verstehensmuster in den engen Grenzen des Eigenen gefangen sind. Und sie können "keine direkten sozialen Beziehungen zu der fremden Gruppe herstellen", denn diese kommen darin "nur als Gegenstände, aber darüber hinaus nicht als Adressaten möglicher Handlungen" vor.¹⁴

Von den folgenden drei hermeneutischen Modellen bejaht die interkulturelle Philosophie das dritte. Diese Modelle sehen so aus: 1. Das Identitätsmodell erhebt das Selbstverstehen einer Kultur, Philosophie oder Religion zu einem exklusiven Paradigma und verleiht der sonst richtigen phänomenologischen Einsicht einen zu strengen Sinn: Das Unbekannte muss im Modus des Bekannten verstanden werden. Diese Hermeneutik lässt sich von der identitätsphilosophisch orientierten Fiktion einer totalen Kommensurabilität leiten. In einer angewandten Form besagt sie: Nur ein Buddhist kann einen Buddhisten, nur ein Christ einen Christen, nur ein Platoniker einen Platoniker, nur ein Hegelianer einen Hegelianer verstehen. Da es aber den Platoniker nicht gibt, führt diese Hermeneutik sich selbst *ad absurdum*. 2. Die Hermeneutik der totalen Differenz verabsolutiert die Unterschiede und hängt der Fiktion einer völligen Inkommensurabilität an. Während die Fiktion der totalen Kommensurabilität das interkulturelle Verstehen zu einer Farce werden lässt, macht die Fiktion der völligen Inkommensurabilität das gegenseitige Verstehen unmöglich. 3. Die "analogische Hermeneutik", für die die interkulturelle Philosophie plädiert, reduziert nicht und vermeidet die beiden beschriebenen Fiktionen. Sie geht von den aus vielerlei Gründen vorhandenen Überlappungen aus, die Kommunikation und Übersetzung erst ermöglichen. Diese Überlappungen können vom Biologisch-Anthropologischen bis hin zum Politischen reichen.

Die Andersheit des Anderen wird erreicht, ohne sie zu reduzieren oder zu vernachlässigen. Die starke Identitätstendenz der Moderne und die ebenso starke Differenzthese der Postmoderne verlieren so ihren Stachel. Nur Überlappungen lassen Auslegungen zu. Die Überlappungen entstehen, sie sind nicht autonom. Sie sind in das Leben eingebettet und hängen von Begründungszusammenhängen, Methoden, Erkenntnissen, Werten, Interessen und Interpretationen ab. Jenseits aller Ontologisierung stellen die Überlappungen die auf dem Boden des Empirischen zu erreichenden und zu begründenden Gemeinsamkeiten dar. Sehr zu Recht heißt es bei Dilthey:

Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre.¹⁵

Die analogische Hermeneutik vertritt ferner die Ansicht, dass man auch das versteht und verstehen kann, was man nicht ist, sein kann oder sein will. Das Verstehen im Geiste der analogen Hermeneutik pocht nicht auf ein Verstehen im Sinne des Einleuchtens und Überzeugens, sondern vollzieht ein Verstehen auch im Sinne des Sich-zurücknehmen-Könnens. Die analogische Hermeneutik erlaubt uns auch, das zu verstehen, was wir nicht unbedingt vorher konstituiert haben müssen. Die Grenze der Hermeneutik, auch der phänomenologischen, ist dort, wo es auch eine Grenze der Konstituierbarkeit gibt. Allen Intentionen des Verstehens

¹³ Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960; J. Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", in: K.-O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, pp. 120-159; P. Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", in: P. Rabinov und W.M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Sciences*, Berkeley 1979, pp. 73-101; Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fortworth 1976.

¹⁴ A. Schütz, "Der Fremde", in: A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Den Haag 1972, p. 61.

¹⁵ W. Dilthey, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Göttingen 1973, p. 225.

geht das analogisch Andere als das zu Verstehende voraus und ist und bleibt nicht restlos konstituierbar. Nur einem Gott ist es möglich, nach seinem eigenen Bilde zu schaffen.

Das hermeneutische Subjekt der interkulturellen analogischen Hermeneutik ist nicht ein Subjekt neben dem empirischen, kulturellen und historischen, sondern es ist dasselbe Subjekt mit einer interkulturellen Einstellung, welche es orthaft ortlos sein lässt. Ein solches hermeneutisches Subjekt als eine meditativ-reflexive Instanz hat keine bestimmte Sprache als seine Muttersprache. Es wird immer von dem Bewusstsein begleitet, dass ein jedes konkretes Subjekt auch ein anderes hätte sein können. Die Naivität des bloß mundanen Subjekts besteht in dem Unvermögen, den eigenen Standpunkt als einen unter vielen wahrnehmen zu können. Die höherstufige Einstellung des hermeneutischen Subjekts ermöglicht uns, dass wir Standpunkte, einschließlich des eigenen, als Standpunkte begreifen und die nötige Offenheit und Toleranz bezeugen.¹⁶

5. Zur interkulturellen Philosophie

Die Konzeption einer interkulturellen Philosophie, die einer interkulturellen analogischen Hermeneutik zugrunde liegt, möchte ich folgendermaßen darstellen.

5.1. Was interkulturelle Philosophie nicht ist

- Interkulturelle Philosophie ist nicht der Name einer bestimmten philosophischen Konvention, sei sie europäisch oder nicht-europäisch, denn eine solche Sicht führt zum Kulturalismus und verhindert einen offenen interkulturellen Diskurs.

Trotz der notwendigen Zentren der unterschiedlichen philosophischen Traditionen (Ursprungsorte der Philosophie) ist die interkulturelle Philosophie orthaft, jedoch ortlos. Eine jede konkrete philosophische Tradition kennt einen Ort und eine Zeit und insofern ist sie stets orthaft. Da aber Philosophie qua Philosophie in keiner Tradition ausschließlich aufgeht, ist sie auch ortlos. Sie ist daher auch nicht eine weitere Addition zu den schon vorhandenen Disziplinen der Philosophie.

- Interkulturelle Philosophie ist nicht ein Eklektizismus der verschiedenen philosophischen Traditionen, deren Darstellung über die Philosophiegeschichte im Sinne einer Buchbinderkunst nebeneinander heute noch zu finden ist.

- Interkulturelle Philosophie ist auch nicht eine bloße Abstraktion, formal-logisch und *per definitionem* dingfest gemacht. Eine solche methodologisch-apriorische Bestimmung hilft uns wenig.

- Sie ist aber auch nicht eine bloße Reaktion oder Hilfskonstruktion angesichts der *de facto* pluralistischen Situation der philosophischen Szene im heutigen Weltkontext der Kulturen. Mit anderen Worten, die interkulturelle Philosophie darf nicht zu einem bloßen, aus der Not geborenen politischen Konstrukt reduziert werden.

- Bei der interkulturellen Philosophie geht es auch nicht um eine Ästhetisierung, um ein schwärmerisch romantisches und exotisch-dilettantisches Interesse für das Außereuropäische. Dafür ist das Anliegen der interkulturellen Verständigung zu ernst.

¹⁶ Vgl. R.A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995, pp. 91ff.

- Interkulturelle Philosophie ist auch nicht ein Ort der Kompensation, beim Anderen das zu finden, was einem fehlt. In diesem Sinne hat man aufgrund von Vorurteilen und Unkenntnis von der europäischen Philosophie und von der asiatischen Weisheit gesprochen (Philosophie und Philousia).
- Interkulturelle Philosophie ist siebtens auch kein Ableger der Postmodernität, auch wenn diese jene bejaht und unterstützt. Es ist freilich richtig, dass ein gewisser Zusammenhang zwischen Dekolonialisierung und Dekonstruktion besteht.
- Interkulturelle Philosophie ist achtens auch nicht eine trans-kulturelle Philosophie, wenn dieser Terminus eine außerhalb/oberhalb der mannigfaltigen philosophischen Traditionen wie ein Fixstern stehende Instanz meinen soll. Dies ist einer der Gründe, warum wir die Vorsilbe inter- der Vorsilbe trans- vorziehen. Ferner ist die Vorsilbe trans- philosophisch und theologisch fast überbesetzt und reich belegt. Das Präfix inter- weist auf einen beobachtbaren, erlebbaren und sich analogisch fortsetzenden Zwischenraum hin, fast im Sinne von Wittgensteins These von der Familienähnlichkeit. Eine einzige Bedeutung der Vorsilbe trans-, die m.E. der interkulturell-philosophischen Orientierung entspricht und ihr gerecht wird, ist die einer Einstellung, die nicht jenseits und außerhalb der Kulturen und Philosophien zu postieren ist, sondern innerhalb dieser und sie begleitend. Fast von einer Art Familienähnlichkeit könnte man hier zwischen dieser und der transzendentalen Reduktion als einer der religiösen Bekehrung gleichkommenden Einstellung in der Phänomenologie Husserls sprechen.

Es mutet seltsam an, wenn der europäische Philosoph der indischen Philosophie vorwirft, sie sei zu religiös, und der Theologe die indische Religion für zu philosophisch hält. Es bleibt zu hoffen, dass im Geiste der interkulturellen Philosophie eine begriffliche und inhaltliche Klärung diesen scheinbaren Widerspruch auflöst. Wer an der Kreuzung der unterschiedlichen Kulturen steht und in und von der Übertragung und Übersetzung der Lebensformen und Sprachspiele lebt, erfährt hautnah die Dringlichkeit, Schwierigkeit und Notwendigkeit einer interkulturellen Verständigung. Philosophie *qua* Philosophie macht keine Sprache zu ihrer einzigen Muttersprache. Sprachstruktur bestimmt zwar die Denkstruktur, fesselt diese jedoch nicht ganz. Ein Studium der Philosophiegeschichte unterschiedlicher Traditionen belegt dies.

5.2. Was interkulturelle Philosophie ist

- Interkulturelle Philosophie ist der Name einer geistigen, philosophischen Einstellung, die alle kulturellen Prägungen der einen *philosophia perennis* wie ein Schatten begleitet und verhindert, dass diese sich in einen absoluten Stand setzen.
- Methodisch verfährt sie dabei so, dass sie kein Begriffssystem unnötig privilegiert und auf begriffliche Konkordanz aus ist. So leistet sie einen wesentlichen Beitrag zu einem befreienden Diskurs. So ist die Rede einiger lateinamerikanischer Philosophen von einer befreienden Philosophie völlig richtig. Es ist eine hausgemachte Angst zu meinen, interkulturelle Philosophie dekonstruiere die Begriffe Wahrheit, Kultur, Religion und Philosophie. Was sie jedoch deutlich werden lässt, ist der extrem relativistische und verabsolutierende Gebrauch, der von diesen Begriffen gemacht worden ist und zum Teil immer noch gemacht wird. Ist Philosophie etwas Universelles, was sie zweifelsohne ist, so kann sie nicht die Verabsolutierung einer philosophischen Konvention sein.
- Interkulturelle Philosophie indiziert demnach einen Konflikt, weil lange vernachlässigte philosophische Kulturen, die aus Ignoranz, Arroganz und auch wegen diverser außerphiloso-

phischer Faktoren missverstanden und unterdrückt wurden, im heutigen Weltkontext der Philosophie ihre Gleichberechtigung einklagen.

- Interkulturelle Philosophie stellt auch einen Anspruch dar, weil die nicht-europäischen Philosophien und Kulturen mit ihren je eigenen Fragestellungen Lösungsansätze anbieten wollen.

So stellt interkulturelle Philosophie auch einen Emanzipationsprozess dar, wobei festzuhalten bleibt, dass es hierbei nicht um eine Emanzipation im Sinne der innereuropäischen Emanzipation im Zeitalter der Aufklärung geht, sondern um eine Emanzipation des nicht- und außereuropäischen Denkens von seinen Jahrhunderte, ja sogar Jahrtausende alten in Europa entstandenen einseitigen Bildern.

- Interkulturelle Philosophie ist dann die Einsicht in die Notwendigkeit, Philosophiehistorie von Grund auf neu zu konzipieren und zu gestalten. Die Universalität der philosophischen Rationalität zeigt sich so in verschiedenen philosophischen Traditionen, transzendiert diese jedoch auch.

- Bei der interkulturellen Philosophie geht es um die Konzeption einer Philosophie, die das eine Omnipräsente der *philosophia perennis* in vielen Rassen, Kulturen und Sprachen hörbar macht.

- So wehrt die interkulturelle Philosophie die mächtige Tendenz einiger Philosophien, Kulturen, Religionen und politischen Weltanschauungen ab, sich zu globalisieren. Die Einheitlichkeit der Hardware der europäischen technologischen Formation darf sich nicht die gesunde Vielfalt der Software der Kulturen einverleiben. "Verwestlichung" ist nicht ohne weiteres "Europäisierung". Man möchte fast von einem "Mythos" der "Europäisierung der Menschheit" sprechen. Die Ansichten von Philosophen wie Hegel, Husserl und Heidegger belegen dies.

- Interkulturelle Philosophie plädiert daher für Einheit ohne Einheitlichkeit. Die Transkulturalität der formalen, technologischen und naturwissenschaftlichen Begriffsapparate darf nicht verwechselt werden mit dem Geist der Interkulturalität.

- Zum Wesen der interkulturellen Philosophie gehört das Kultivieren der Einsicht in die erkenntnistheoretische, methodologische, metaphysische, ethisch-moralische, politische und religiöse Bescheidenheit des je eigenen Zugangs zum regulativen Einen mit vielen Namen.

- In der Abwesenheit eines allseitig akzeptablen archimedischen Punktes behandelt die interkulturelle Philosophie die verschiedenen Philosophien als zwar unterschiedliche, aber nicht radikal unterschiedliche Wegweiser zur wahren Philosophie. Was Philosophie ist, macht die interkulturelle Philosophie eher an den Fragestellungen als an den Antworten der Philosophen dingfest. Und dies tut sie sowohl inter- als auch intrakulturell. Die Singularisierung der Rede von der einen europäischen, indischen oder chinesischen Philosophie ist idealisierend; sie ist reduktiv und nimmt *partem pro toto*.

- Interkulturelle Philosophie zielt so auf eine Transformation der Philosophie jenseits ihrer bloß monokulturellen Zentriertheit.

- Interkulturelle Philosophie stellt dann die notwendige Bedingung für die Möglichkeit der Disziplin der komparativen Philosophie dar, denn die letztere ist und bleibt ohne die erstere ein bloßes Nebeneinander der Philosophien. Hegel hat zwar die außereuropäischen Philosophien, Religionen und Kulturen vergleichend dargestellt, aber das *tertium comparationis* machte er ausschließlich in der europäischen Tradition fest.

- Interkulturelle Philosophie entwirft so ein Modell der Philosophie, das die allgemeine Applizierbarkeit des Begriffs Philosophie bejaht unter legitimer Anerkennung der Vielfalt der philosophischen Zentren und Ursprünge.
- Interkulturelle Philosophie legt den historischen Kontingenzcharakter einer philosophisch-historiographischen Praxis bloß, die alle nicht-europäischen Philosophien im Rahmen und nur vom Standpunkt der europäischen Philosophie her thematisiert. Dass es aber auch anders herum ebenso legitim und möglich ist, ist eines der Anliegen der interkulturellen Philosophie.
- Dass es einen Orientalismus und nicht einen Okzidentalismus gibt, ist eine historische Kontingenz. Interkulturelle Philosophie ist sich zwar des Eurozentrismus des westlichen Orientalismus bewusst und schätzt das Verdienst von Edward Said hoch, aber sie möchte nicht das Kind mit dem Bade ausschütten und zielt auf einen interkulturellen Diskurs, der die alte Konstellation der Orient-Okzident-Dichotomie hinter sich lässt, Zentren bejaht, aber Zentrismus ablehnt.
- Interkulturelle Philosophie ist nicht bloß außereuropäische Philosophie, denn dies würde wiederum einen Kulturalismus der europäischen Philosophie bedeuten. In einem Brief an Jaspers spricht Hannah Arendt von der Notwendigkeit einer "Deprovinzialisierung der westlichen Philosophie".
- Die Universalität der interkulturellen philosophischen Einstellung verlangt daher die Rücknahme einer jeden Verabsolutierung des okzidental oder orientalen Geistes. Sehr zu recht spricht daher Helmuth Plessner von einem "schöpferischen Verzicht", ohne die universale Sinnsuche der Philosophie aufzugeben.¹⁷
- Interkulturelle Philosophie weist die Enge und die metonymische Ungenauigkeit bei der Feststellung der Philosophie zurück, weil die Sache der Philosophie im Namen oder im Ausdruck Philosophie nicht aufgeht. Es macht wenig Sinn, das lexikalische Argument so weit zu dehnen.
- Interkulturelle Philosophie weist auch die unbegründeten Ansprüche des sogenannten linguistischen Arguments zurück, das eine bestimmte Sprachstruktur, z.B. die indo-europäische, essentiell mit dem philosophischen Denken verbindet. Hier hat Gadamer Recht, wenn er sagt, dass das, was in einer Sprache gesagt wird, auch in einer anderen Sprache gesagt werden kann. Freilich ist die Art und Weise des Sagens kaum übersetzbar.
- *Last but not least* plädiert interkulturelle Philosophie für die Erarbeitung, Entwicklung und Kultivierung (in Theorie und Praxis) einer interkulturellen philosophischen Kompetenz, die die eine konkrete Philosophie nicht kennt und anerkennt und die alte Gewohnheit, den heutigen philosophischen, kulturellen und religiösen Reichtum durch eine gewaltsame Zuordnung zum Eigenen, d.h. zu den eigenen einheimischen Kategorien und Begriffen, zu ersetzen, zurückweist. Mit anderen Worten, sie weist die Enge und die Unfruchtbarkeit eines bloß historisierenden Diskurses zurück und fordert von den Philosophen und ihren Diskursen, dass sie eine monolithische, monologische Hermeneutik aufgeben.

¹⁷ Vgl. H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt 1979, p. 332.

6. Was heißt Philosophien und Philosophen interkulturell–philosophisch lesen?

Wem die interkulturell orientierte Einstellung fehlt, der mag über eine fremde Kultur noch so gut informiert sein, kann aber die notwendige Distanz zur eigenen Tradition nicht besitzen, eine kritische, unparteiische Distanz, welche die Vorbedingung für die Möglichkeit einer interkulturellen Philosophie in Lehre und Forschung ist. Hegel ist z.B. zu loben für seinen ersten systematischen Versuch, auch die außereuropäischen Philosophien, Kulturen und Religionen in seiner Geschichte der Weltphilosophie dargestellt zu haben. Zurückzuweisen ist jedoch seine zu eurozentrische philosophiehistoriographische Auffassung, die Philosophie, Kultur und Religion anderen Traditionen abspricht. Wo das *tertium comparationis* in der je eigenen Tradition dingfest gemacht wird, verbunden mit einem universalistischen Geltungsanspruch, dort kann kein interkulturell–philosophischer Geist wehen. Dies ist auch der Grund dafür, dass vergleichende Philosophie nicht die Erwartungen erfüllt hat, die man sich von ihr erhofft hatte. Als ich im Geiste der interkulturellen Philosophie erneut Hegels “Phänomenologie des Geistes” las, war ich begeistert, erstaunt und enttäuscht. Begeistert, weil diese großartige Schrift ein ebenso großartiges Projekt des menschlichen Geistes vorstellt; erstaunt und enttäuscht über die Enge seiner Auffassung von Philosophie, Kultur und Religion. Seine Unkenntnis mag dabei eine Rolle gespielt haben, aber es gab zur gleichen Zeit andere Denker, die anderer Ansicht waren. Daher ist die in seinem Denksystem verankerte Enge nicht ganz von der Hand zu weisen. Hegel ist blind hinsichtlich anderer Formen des Geistes z.B. in der indischen und chinesischen Philosophie. So stellt Hegels “Phänomenologie” eine Phänomenologie des Geistes und die einzige dar. Der absolute Geist geht nicht in einer bestimmten Phänomenologie restlos auf. Im Geiste seiner “interpretive anthropology” heißt es sehr zu Recht bei Clifford Geertz:

To see ourselves as others see us can be eye-opening. ... But it is from the far more difficult achievement of seeing ourselves amongst others, as a local example of the forms human life has locally taken, a case among cases, a world among worlds ...¹⁸

Eine ähnliche Enge zeigt auch Husserl in seinem kulturphilosophischen Denken, wenn er die griechisch–europäische Rationalität als die einzige Form der Rationalität ansieht und der europäischen Kultur eine “universelle Entelechie” zuschreibt, und dies trotz der von Natur aus offenen phänomenologischen Methode. Ferner ist seine bekannte Rede von der “Europäisierung der Menschheit” ein weiterer Beleg seiner eurozentrischen Sichtweise. Husserl als ein Europäer *par excellence* ist zutiefst von der menschheitlichen Sendung des Abendlandes überzeugt. Obwohl nicht aus gleichen Gründen und Motiven ist auch Heidegger der Ansicht, dass Philosophie *qua* Philosophie europäisch ist und nur europäisch sein kann. Daher seine bekannte Rede, dass “europäische Philosophie eine Tautologie sei”. In einem Gespräch mit einem Japaner schreibt Heidegger, “der Name und das, was er nennt, stammen aus dem europäischen Denken, aus der Philosophie”.¹⁹ Hier leistet Heidegger dem Eindruck Vorschub, dass nicht nur der Name (was richtig ist), sondern auch die Sache der Philosophie (was nicht richtig ist) griechisch und europäisch sei. Heidegger, der Lao Tzu immer wieder gelesen haben soll, hätte jedoch merken müssen, dass das Tao in dem Namen Tao nicht restlos aufgeht. Wer Philosophie zu einem europäischen Geschick macht, engt die Universalität der Philosophie unnötig ein. Karl Löwith meinte in diesem Zusammenhang, dass Heidegger der Grundüberzeugung gewesen sei, dass das Sein für den griechisch–europäischen Geist eine Vorliebe habe.²⁰ Eine solche Überzeugung, ob europäisch oder nicht, schadet der Unparti-

¹⁸ C. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, p. 16.

¹⁹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1960, p. 86.

²⁰ Vgl. K. Löwith, *Geschichtliche Abhandlungen*, Stuttgart 1960, p. 175.

lichkeit der philosophischen Wahrheit. Heidegger ist stellenweise dem Interkulturell-Philosophischen nahe, aber er kann von der wesensmäßigen Verbindung zwischen Philosophie und Europa nicht absehen. Philosophie ist ihm zufolge ein europäisches Geschick.

Karl Jaspers, zumindest der spätere, lässt sich vom empirischen Gang der Geschichte leiten, was seine weltphilosophischen Ansichten geprägt hat, ebenso wie seine bekannte Achsenzeitthese, China, Indien und Griechenland zu verstehen, denn diese These lässt den Geist der Philosophie auch außerhalb Europas wehen. Seine neue Deutung der *philosophia perennis* ist ein weiterer Beleg dafür, dass die Universalität der einen Philosophie kompatibel ist mit ihren kulturspezifischen Gestalten. So schreibt er:

Es ist die *philosophia perennis*, welche die Gemeinsamkeit schafft, in der die Fernsten miteinander verbunden sind, die Chinesen mit den Abendländern, die Denker vor 2500 Jahren mit der Gegenwart.²¹

Die folgenden Worte Jaspers' hinsichtlich eines künftigen Ganges der Weltphilosophie mögen einigen ein wenig gestelzt erscheinen, sie atmen jedoch zu Recht den Geist der interkulturellen Philosophie. Jaspers schreibt:

Wir sind auf dem Weg vom Abendrot der europäischen Philosophie durch die Dämmerung unserer Zeit zur Morgenröte der Weltphilosophie.²²

In diesem Sinne war Jaspers einer der wenigen europäischen Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts, der eine neue Historiographie der Philosophie konzipierte, die von einem der besten Kenner der Jasperschen Philosophie, Hans Saner, unter dem Titel *Weltgeschichte der Philosophie: Einleitung. Aus dem Nachlaß* in München (1982) herausgegeben wurde. Leider hat Jaspers sein großartiges Projekt, eine Weltgeschichte der "Denkformen" und der "philosophischen Gehalte" zu schreiben, nicht vollenden können. Aber das reiche Material seines Nachlasses wird das zentrale Anliegen der interkulturellen Philosophie fördern.

Ludwig Wittgenstein begreift seine Philosophie als revolutionär, als einen Bruch mit der Vergangenheit, womit freilich die griechisch-europäische Vergangenheit der Philosophie gemeint ist. Dies macht er deutlich:

Dieses Buch [*Philosophische Bemerkungen* (1930); Vf.] ist für solche geschrieben, die seinem Geist freundlich gegenüberstehen. Dieser Geist ist ein anderer als der der großen europäischen und amerikanischen Zivilisation, in der wir alle stehen. Dieser äußert sich in einem Fortschritt, in einem Bauen immer größerer und komplizierterer Strukturen, jener andere in einem Streben nach Klarheit und Durchsichtigkeit welcher Strukturen immer. Dieser will die Welt durch ihre Peripherie – in ihrer Mannigfaltigkeit – erfassen, jener in ihrem Zentrum – ihrem Wesen. Daher reiht dieser ein Gebilde an das andere, steigt quasi von Stufe zu Stufe immer weiter, während jener dort bleibt, wo er ist, und immer dasselbe erfassen will.²³

Wittgenstein sagt jedoch nicht *expressis verbis*, wo dieser andere philosophische Geist beheimatet ist (China, Indien, Afrika oder ...). Zu vermuten ist jedoch, dass Wittgenstein mit der Zeit die Vergeblichkeit der kategorialen und sprachlichen Bestimmung einsah und der Ansicht war, dass Philosophie keine geographische Kategorie sei.

Familienähnlichkeits- und Kontextualitätsthese unterstützen das Anliegen der interkulturellen Philosophie, da sie den Allgemeinbegriff von seiner ontologischen und essentialistischen Fixierung befreien. Der bekannte Wittgenstein-Forscher Thomas T. Tominaga stellt sogar

²¹ K. Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie*, hrsg. aus dem Nachlaß von H. Saner, München 1982, p. 56.

²² K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick: Reden und Aufsätze*, München 1951, p. 391.

²³ L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen* (1930), Schriften, Bd. 2, Frankfurt 1964, Vorwort.

eine Verwandtschaft zwischen dem buddhistischen Tetralemma und der Philosophie Wittgensteins fest,²⁴ denn in den Fragestellungen der Philosophen besteht eine größere Gemeinsamkeit als in den Antworten.

Sollte die Frage nach dem Wesen der Philosophie überhaupt entscheidbar sein, so wird sie als Kulturprodukt nie ihre kulturspezifischen Merkmale ganz abstreifen können, es sei denn, sie täte es durch bloße *a priori* und formal-logische Bestimmung. Wer den Grundsatz der Widerspruchsfreiheit übermäßig betont, vergisst, dass die Selbsterkenntnis der Philosophie uns eines anderen belehrt. Eine jede Verabsolutierung einer bestimmten Position der Philosophie monopolisiert das Denken in einem bestimmten Kulturkreis, sei dieser europäisch oder nicht-europäisch. Sehr zu Recht heißt es bei Plessner:

Die Frage nach dem Wesen der Philosophie findet ihre Antwort nicht mehr in den schulmäßigen Formen geschichtlicher Traditionen, wenn sie nicht der Opposition gegen diese Formen das gleiche Recht auf sie zugesteht.²⁵

Interkulturelle Philosophie ist nicht nur eine quantitative, sondern auch eine qualitative Bereicherung der theoretischen und praktischen Fragestellungen und Lösungsangebote der Philosophie im Vergleich der Kulturen. Die Botschaft der Schriften Halbfass' ist nicht nur "Beyond Orientalism", sondern ebenso "Beyond Comparative Philosophy", und er macht dies deutlich, wenn er im Epilog seines bekannten Buches *Indien und Europa* vom "abstrakten und rhetorischen Charakter der bisherigen 'Comparative Philosophy'" spricht und die Frage stellt: "Gibt es Aussicht auf philosophisch bedeutsame 'vergleichende Philosophie'?"²⁶ Damit spricht Halbfass das zentrale Anliegen des Projekts der interkulturellen Philosophie an.

²⁴ Vgl. T. Tominaga, "Wittgenstein's Tractatus and Buddhist 'Four-Fold Logic'", in: E. Leinfellner (ed.), *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought: Proceedings of the 2nd International Wittgenstein Symposium*, Wien 1978, pp. 184-190.

²⁵ H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt 1979, p. 11.

²⁶ W. Halbfass, op. cit. (cf. n. 5), p. 437.