polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

Nr. 5 2000

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-04-8

erkenntnisquellen

DAVID P. LAWRENCE
Zu Abhinavaguptas Offenbarungstheorie

AHARON SHEAR-YASHUV
Talmudische Gedanken über die »Erkenntnisse der Glaubenslehren«

JAKÓB STUCHLIK
Tod und Geburt der Philosophie in einer spirituellen Praxis des Buddhismus

MANFRED B. STEGER
Führt spirituelle Selbsterfahrung zu mehr Mitgefühl in politischen Ansichten?

HANS SCHELKSHORN
In eigener Sache. Zum Konflikt zwischen Österreich und der Europäischen Union

JAY L. GARFIELD
Zeitlichkeit und Andersheit. Dimensionen hermeneutischer Distanz

SHIN-JA KIM
Dasan Jeongs Theorie der Natur des Menschen

SONDERDRUCK

6
DAVID P. LAWRENCE
Zu Abhinavaguptas Offenbarungstheorie

19
AHARON SHEAR-YASHUV
Talmudische Gedanken über die »Erkenntnisse der Glaubenslehren«

26
JAKÓB STUCHLIK
Tod und Geburt der Philosophie in einer spirituellen Praxis des Buddhismus

31
MANFRED B. STEGER
Führt spirituelle Selbsterfahrung zu mehr Mitgefühl in politischen Ansichten?

4
thema
erkenntnisquellen

forum

36
HANS SCHELKSHORN
In eigener Sache.
Zum Konflikt zwischen Österreich und der Europäischen Union

42
JAY L. GARFIELD
Zeitlichkeit und Andersheit.
Dimensionen hermeneutischer Distanz

62
SHIN-JA KIM
Dasan Jeongs Theorie der Natur des Menschen

75
LOUIS VILLORO
Über Konsensdemokratie
Zu einigen Ideen Kwasi Wiredus

bücher & medien

80
URSULA BAATZ
Tibetischer Buddhismus.
oder: Gibt es einen Ausweg aus Shangri-La?
zu drei Tibet-Büchern der letzten Zeit

82
WOLFGANG TOMASCHITZ
zu R. Elberfeld: Kitaro Nishida

84
NAUSIKAA SCHIRILLA
zu E. Gutiérrez Rodríguez: Intellektuelle Migrantinnen

86
GÜNTHER MAHR
zu V. Flores García: El lugar que da veridad

88
F. OCHIENG-ODHIAMBO
zu S. O. Imbo: An Introduction to African Philosophy

90
URSULA BAATZ
zu K. Baier: Yoga auf dem Weg nach Westen

92
tips

Jay L. Garfield

Zeitlichkeit und Andersheit: Dimensionen hermeneutischer Distanz

Schnappschüsse aus dem Reisealbum eines Philosophen[1]

Übersetzung (auch der Zitate): Franz M. Wimmer

JAY GARFIELD lehrt am unter anderem am *Smith College* (Massachusetts) und an der *University of Tasmania*. Zu Bio- und Bibliograhpie s. http://www.smith.edu/philosophy/faculty/jgarfield/

Danksagung des Autors:
Ich danke Kathryn ADDELSON, Janet GYATSO, Meredith MICHAELS und Jeffrey WALLEN für ihre ausführlichen und wertvollen Kommentare zu früheren Entwürfen dieses Artikels. Besonders danke ich Ehrw. Acarya Ngawang SAMTEN für die vielen leidenschaftlichen und aufschlussreichen Gespräche zu diesen Themen. Im Laufe der Jahre hat er mir viel über den interkulturellen Austausch und über Interpretation beigebracht. Es ist schwer, sich die letzten fünf Jahre ohne diese Zusammenarbeit vorzustellen.

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren
Seite 42–61
polylog 5
Wien 2000

»Wenn westliche Philosophen nicht denken, daß die Philosophie zur Befreiung aus dem Kreis der Existenzen führen kann, wozu betreiben sie sie dann?« (Eine Frage, die mir Dutzende von tibetischen Kollegen und Studenten gestellt haben.) *»Aber natürlich kommt es bei all dem darauf an, Erleuchtung zu erlangen. Sonst wäre Philosophie doch bloßer Jux.«* (Je Tsong Khapa in *The Essence of Eloquence* als Kommentar zur Motivation philosophischer Analyse.) *»Ich fürchte, diese Studenten bekommen nichts als religiöse Indoktrinierung. Ich meine: sie studieren den Buddhismus, oder nicht? Und sind nicht die meisten Lehrer Mönche?«* (Dekan eines kleinen weltlichen okzidentalen College, an dem die Werke von Thomas von Aquin, Augustinus, al-Farabi und Maimonides in Philosophiekursen unterrichtet werden.) *»Ich kann verstehen, warum Sie nach Indien gekommen sind, um buddhistische Philosophie zu studieren. Denn unsere Tradition ist tatsächlich tief und weit. Aber offen gestanden kann ich nicht sehen, was wir von Euch lernen könnten. Denn die westliche Philosophie ist sehr oberflächlich und behandelt keine wichtigen Fragen.«* (Ehrw. Gen Lobzang Gyatso, Direktor des *Institute of Buddhist Dialectics* als Antwort auf das Angebot zu Vorlesungen über westliche Philosophie an seinem College.)

»Wie kann ein authentischer Kommentar seinen Bezugstext kritisieren? ... Einen Kommentar, der authentisch sein soll, kann nur jemand schreiben, der in der Nachfolge des Bezugstextes steht und die Erlaubnis hat, ihn auszuführen. Aus diesem Grunde könnte ich nie einen authentischen Kommentar zu einem westlichen Text schreiben. Wenn ich den Kommentar eines westlichen Gelehrten lese, frage ich sofort: ›Wer war sein Lehrer?‹ und dann: ›Kommentiert diese Person aus der Perspektive dieser Nachfolge?‹« (Ehrw. Acarya Ngawang Samten, Direktor des Forschungsdepartments am Central Institute of Higher Tibetan Studies).

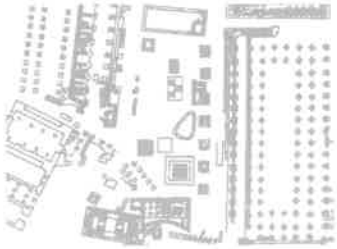
»Locke sagt eine Menge darüber, wie Gott uns natürliche Rechte verleiht und wie die Gesellschaft diese Rechte respektieren muß. Wenn man keine Religion mit einem Gott hat, was für einen Sinn macht das dann?«

»...›Vom Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet ...‹: ist das wirklich weltlich gedacht oder muß man Christ sein, um es zu akzeptieren?«

»Vergißt denn Mill nicht, daß ein Einzelner nur den Zweck hat, seiner Gesellschaft zu nützen? Wie kann jemand vollkommene individuelle Freiheit haben, wenn seine Gesellschaft ihn braucht? Wozu würde er existieren?«

(Auswahl an Fragen, die von tibetischen Studenten der westlichen politischen Philosophie gestellt wurden.)

[1] Alle Fußnoten stehen in den Marginalspalten, die Fußnote eins auf der gegenüberliegenden Seite.



1. Einleitung

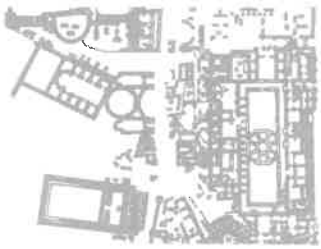
Die hermeneutische Theorie hat immer zu tun mit Geschichtlichkeit und Horizonten, Vorurteilen und Zielsetzungen, die den Akt des Interpretierens sowohl bedingen als auch dringlich machen. Ich möchte daher mit einigen Bemerkungen über die Situation beginnen, in der ich mich selbst befinde und die mich zu diesem versuchsweisen und offenen Hinterfragen meiner eigenen philosophischen Tätigkeit führt. Den Großteil der letzten zehn Jahre verbrachte ich mit Arbeiten über interkulturelle Philosophie. Was ich dabei vor Augen habe, schließt die Übersetzung und Zusammenstellung von Textkommentaren für euro-amerikanische ZuhörerInnen ebenso ein wie eine Reihe von Aktivitäten, die man in die Rubrik des interkulturellen akademischen Austauschs einordnen kann. Alles das ist, wie ich zeigen werde, aus einem Guß. Es gehört zwingend zu dem einen interkulturellen Wagnis.

Aber solche Unternehmungen sind trotz des Modischen von Multikulturalität an Universitäten und in der allgemeinen Kultur zutiefst fragwürdig. Um zu einem Verständnis eines Falles von solchem gegenseitigen Austausch zu gelangen, muß man die historischen Bedingungen untersuchen, unter denen er stattfindet; man muß auch nach den jeweiligen Merkmalen von jeder der Texttraditionen fragen, die so zum Kontakt gebracht werden; man muß die Beziehung untersuchen, in denen sie zueinander stehen; die Art und überhaupt die Möglichkeit linguistischer und kultureller Übersetzung, die ein solcher Austausch einschließt; und schließlich auch die schiere Möglichkeit, einen Text in einer Tradition zu lesen, die nicht die eigene ist.

Alle diese Fragen sind mit wirklich politischer Bedeutung beladen. Wir arbeiten im Schatten des Kolonialismus und dessen intellektuellem Flügel, dem Orientalismus. Diese Geschichte bedingt die Art, wie wir die Literatur lesen und wie wir den Gelehrten nichtwestlichen Kulturen antworten, wie sie unsere Literatur lesen und uns antworten, sie bedingt sogar unsere Vorstellung davon, was eine Texttradition ist und was eine Grenze ausmacht, über die hinweg Traditionen einander gegenüberstehen. Überdies treffen euro-amerikanische Akademiker sich mit tibetischen oder indischen Akademikern unter ungleichen Machtbedingungen. Der Machtunterschied zeigt sich konkret in ökonomischen und akademischen Bedingungen: Zugangsmöglichkeiten zu Universitätsposten; zu Stipendien und Zuschüssen; zu Bibliotheken, Zeitschriften und Verlagen; und selbst in der Fähigkeit, dieses unentbehrliche Werkzeug der akademischen Zunft, den Laptop, zu erwerben. Kurz, im Zugang zu den Siegeln der Echtheit und zu den Positionen, von denen aus diese Siegel gewährt oder verweigert werden können. Subtiler noch, aber darum nicht weniger bedeutsam, kodieren die Sprachen, in denen wir uns austauschen, Machtbeziehungen. Es ist kein Zufall, daß viel mehr philosophische Texte aus dem Tibetischen ins Englische übersetzt werden als umgekehrt und daß das Meiste an wissenschaftlicher Literatur über tibetische Philosophie in Englisch, Italienisch oder Deutsch publiziert wird – in Sprachen, die viele der herausragendsten tibetischen Philosophen weder lesen noch sprechen. Man kann sich nicht für interkulturelle Studien und Interpretationen engagieren, ohne in diese politischen Probleme verwickelt zu werden. Wer sie ignoriert, ist sich lediglich der Verwicklung nicht bewußt. Zudem ist diese politische Dimension in dem Grad, als hermeneutische Tätigkeit wesentlich historischen Charakter hat – und dies ist ein sehr hoher Grad – und in dem Ausmaß, als politische Tasachen zentral für den historischen Charakter jedes Moments haben – ebenfalls

›1 Man könnte sich natürlich auf die Behauptung berufen, daß die sogenannte "asiatische Philosophie" nicht wirklich philosophisch ist, sondern eher einen grundlegend religiösen Charakter hat. Ich kann hier nicht darauf eingehen, diese unglückselige und überholte Tendenz gründlich zu untersuchen. Es muss genügen, drei unüberwindliche Schwierigkeiten dieser Strategie anzumerken: Erstens, so vieles in indischen, chinesischen, tibetischen und japanischen philosophischen Texten befaßt sich direkt mit Fragen, die jeder als fundamental philosophische erkennen kann, wie beispielsweise die Beziehung zwischen Substanz und Attributen, die Natur der Kausalität, persönliche Identität, Freiheit und Determinismus, die Natur der Zeit, etc., und geht diesen Fragen durch solch eine anerkannt philosophische Analyse nach, daß niemand der diese Texte ernsthaft studiert hat, mit reinem Gewissen behaupten kann, daß sie weniger philosophisch seien als westliche Abhandlungen zu diesen Themen. Zweitens ignoriert diese Bewegung die Tatsache, dass vieles in der westlichen Philosophie ziemlich religiöser Natur ist und von spezifisch religiösen Fragen hergeleitet wird. Es sind nicht nur die Werke von Augustinus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Ockham und anderen katholischen Philosophen des Mittelalters in Betracht zu ziehen sondern auch die Arbeiten von so modernen Persönlichkeiten wie Berkeley, Descartes und Kant.

(Forsetzung Seite 43)



(›1 Fortsetzung)
Drittens setzt diese Bewegung eine klare Trennung zwischen dem philosophischen und dem religiösen Umgang mit philosophischen und religiösen Problemen voraus und eine klare Vorstellung der Kriterien, die eine Arbeit als religiös klassifizieren. Dies ist gefährlich, besonders wenn das jeweilige Modell der Religion vornehmlich semitisch ist. Denn für den Gegensatz zwischen akademischer Philosophie und Religion, der für das westliche intellektuelle Leben der Moderne und Postmoderne charakteristisch ist, findet man in Asien keine Analogie. Aber dies kann den philosophischen Status von asiatischen Traditionen kaum anfechten, außer wir wollen darauf drängen, daß die westliche Philosophie nicht in Griechenland sondern in Königsberg ihren Anfang nimmt.

›2 Dies erfordert unmittelbare Berichtigung: Diese Voraussetzungen sind nicht wahr. Hermetische Isolation war für keine asiatische oder europäische Tradition je möglich. Doch selbst wenn man glaubt, daß dies einst der Fall war, so ist dies jetzt sicherlich nicht so.

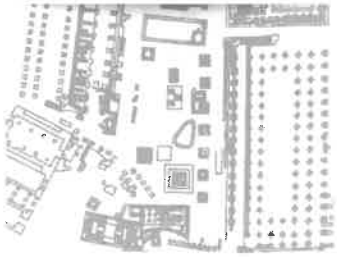
›3 Vgl. Deutsch (1989) und Smart (1989) für hilfreiche Diskussion über die Schwierigkeiten, westliche hermeneutische Methoden auf asiatische philosophische Traditionen anzuwenden, oder Lopez (1988) und Cabezon (1994) für fruchtbare Diskussionen über die für buddhistische Traditionen typischerweise sehr unterschiedlichen hermeneutischen Ansätze.

ein sehr hohes Maß – wesentlicher Teil des Charakters heutiger interkultureller Hermeneutik. Man kann sie nicht ausklammern, so wünschenswert dies auch scheinen mag.

Warum also sollte man auf solch schwierigem Gelände weitergehen, insbesondere wenn einen das Vorrücken als philosophischen Söldner in einen seltsamen, spätkolonialen Stellvertreterkrieg verwickeln kann, wenn auch noch so unfreiwillig? Die Antworten an dieser Stelle sind einfach und, jedenfalls für mich, vollkommen zwingend. Erstens stellt sich heraus, daß der Okzident kein Monopol auf gute philosophische Ideen hat. Wer daher als »Philosophie« nur etwas bezeichnet, was die Griechen und ihre deutschen Nachfahren getan haben, und daher nichts aus Asien einbezieht, begeht einen von zwei groben Fehlern: Entweder man nimmt fälschlich an, daß kein Asiate jemals das getan hat, was die Griechen und Deutschen getan haben (reflexiv über das Wesen der Dinge zu denken!) oder man nimmt an, daß es etwas ganz Besonderes um solche Reflexionen auf sich hat, wenn sie in Athen oder Freiburg stattfinden. Aber was könnte das sein? So ist, wenn jemand Philosophie studieren will, die Beschränkung des Gesichtskreises auf die europäische Tradition sowohl willkürlich als auch unklug.[2]

Der zweite Grund ist folgender: Die Welt wächst zunehmend zusammen. Noch vor wenigen Jahrzehnten konnten wir tibetische Philosophie ignorieren und die Tibeter konnten unsere Philosophie ignorieren, einfach weil Tibet und seine intellektuelle Gemeinschaft mehr oder weniger hermetisch hinter dem Himalaya abgeschlossen war, ebenso wie vor einigen Jahrhunderten die europäischen und die indischen Weisen ohne Gefahr einander ignorieren konnten, aber das ist nicht mehr so.[3] Vielleicht war ja kulturelle Reinheit eine gute Idee. Vielleicht aber auch nicht. Ob so oder so, sie ist Vergangenheit (wenn es sie je gegeben hat). Dan Quayle in seiner charakteristischen Eloquenz hat es so ausgedrückt: *»We live in a global world.«* Es wird darum zunehmend schwieriger, selbst wenn man wollte, den Kontakt mit anderen philosophischen Traditionen zu vermeiden. Leute, die anders aussehen, die ihr geistiges Leben anders verstehen, die andere Bücher in seltsamen Sprachen lesen, ziehen oft im Büro nebenan ein! Oder sie kommen in dein Seminar! Und wenn sie das tun, geschehen seltsame Dinge, wie die gesammelten Kuriosa am Beginn dieses Essays zeigen. Sie können insgesamt so gelesen werden, daß sie ein Problem stellen oder anzeigen: Wie ist es bei den offenbar grundlegenden und methodologischen Abgründen zwischen uns und denjenigen, deren Kollegen wir sein wollen, möglich, in produktiver Weise miteinander umzugehen – wirkliche Kollegen zu werden? Denk an diese Schnappschüsse, wenn du weiterliest. Dieser Aufsatz ist ein Versuch, sie und das breitere Phänomen, das sie anzeigen, zu verstehen und von da aus sowohl die Möglichkeit als auch den Wert interkultureller Interpretation aufzuweisen.

Wie die neuerliche Beschleunigung interkulteller Kontakte zu verstehen ist, ist eine komplizierte Frage. Einerseits könnte man sagen, daß das, was wir am Ende des 20. Jahrhunderts sehen, ein schnell fortschreitender interkultureller Dialog oder ein Zusammenfließen von Kulturen sei, wobei jede zur Gärung beiträgt. Aber diese optimistische Sicht der Situation ist sicher zu naiv. Sie ignoriert das gewaltige Ungleichgewicht zwischen den Ressourcen und der Macht der westlichen Kultur und derjenigen, mit denen sie in Kontakt kommt. Bedenken wir dieses Ungleichgewicht und die Realität des Kontakts, so mag es zutreffender sein, wenn wir sagen, daß wir gegenwärtig Zeugen der Auslöschung der anderen Kulturen der Welt durch den Westen sind. Aber diese Ansicht ist auch zu einfach. Denn die Auslöschung ist nicht vollständig und dies nicht bloß aufgrund mangelnden Einsatzes



oder Erfolgs. Selbst wenn (ein großes WENN) man eine auftauchende westliche Globalkultur annimmt, so wird dies eher eine veränderte Kultur aufgrund der Einverleibung vieler Züge aus denjenigen sein, die sie ablöst. Oder man könnte diese Ablösung nicht als Prozeß der Auslöschung sehen, sondern als eine Rekontextualisierung anderer Traditionen in Beziehung auf den Westen. Ich lege mich hier in dieser Frage nicht fest. Wie immer man diese Situation versteht, wirft sie ein Problem auf: In dem Maß, in dem wir Traditionen als untereinander radikal verschieden betrachten, ist schwer zu sehen, wie eine fruchtbare interkulturelle Interpretation überhaupt stattfinden kann. Denn wenn wir diesen starken Begriff von Tradition ernstnehmen, so bringt jede Tradition – also jede zeitlich ausgedehnte Menge von Texten, seien sie schriftlich oder mündlich, musikalisch oder künstlerisch – ihre eigene hermeneutische Methode mit sich. Insoweit eine solche Methode einer Tradition immanent und in erster Linie mit der Relation von Texten und Interpreten zu ganz besonderen Traditionen befaßt ist, werden diese hermeneutischen Theorien schlecht geeignet sein, Texte fremder Traditionen lesbar zu machen.[4]

Ich begann intensiv über dieses Problem nachzudenken, als ich die Übersetzung eines indischen buddhistischen philosophischen Textes und einen Kommentar dazu in Angriff nahm. Das Ziel, westlichen LeserInnen einen vielwertigen Text auf Englisch vorzulegen, ohne dessen verfügbare Lesarten in seiner eigenen Tradition auszulöschen und ihm doch ein Leben mit neuen Möglichkeiten in Englisch zu gestatten, war zugleich dringend und anscheinend theoretisch unmöglich: dringend wegen der Kraft und Klarheit der philosophischen Vision, der ich begegnete und was ich als seinen potentiellen Wert für westliche Philosophen ansah; unmöglich wegen der Unangemessenheit, die hermeneutische Theorie der westlichen Tradition hineinzunehmen und wegen der unvermeidlich selbstzerstörerischen Alternative, die buddhistische Hermeneutik in den Westen zu exportieren, um einen buddhistischen Text für westliche LeserInnen lesbar zu machen.

So kam ich zu dem Schluß, daß wir einen allgemeineren hermeneutischen Zugang in globaler Forschung brauchen – nicht ein kontextfreies archimedisches Prinzip universeller Interpretation. Das wäre eine Schimäre. Sondern eine praktische Anleitung, um über Grenzen hinweg miteinander zu sprechen mit dem Ziel, etwas an gegenseitigem Verstehen zu erreichen. Nichts Transzendentes. Nur eine brauchbare Anleitung für einen fruchtbaren Austausch zwischen Menschen guten Willens.

Diese Bemerkung über das Sprechen – über die Unterhaltung zwischen Menschen – im Unterschied zum Befragen von Text ist bewußt und für mein Projekt hier zentral. Ich werde dafür argumentieren, daß einem Modell des Verstehens und der Interpretation, das Traditionen oder deren Texte als primitiv und die Bergung von Sinn aus Texten als das Ziel hermeneutischer Tätigkeit annimmt, die Mittel fehlen, interkulturellen Austausch zu erklären. Wir können jedoch ein gewisses Maß an Verstehen dieser Tätigkeit erlangen, wenn wir pragmatischer an sie herangehen. Das heißt, wie ich fordern werde, interkulturelle Interpretation kann nur so weit verstanden werden, als wir selbst uns begreifen als Beteiligte mit Gesprächspartnern zu einem gemeinsamen Zweck und die Texte, mit denen wir umgehen, Texte-im-Gelesenwerden oder im-Erklärtwerden sind.

Das Problem für den interkulturellen Forscher ist nicht einfach, daß Verstehen schwierig zu erreichen ist, sondern vielmehr, daß es nicht klar ist, ob Verstehen bei wirklich distinkten kulturellen Traditionen möglich ist – oder sogar: ob wir einen klaren Begriff davon haben können, was ein solches Verstehen wäre. Dies ist so, weil Verstehen als hermeneutischer Be-

›4 Wir täten wahrscheinlich gut daran, uns ebenfalls nach unseren Motiven zu fragen, die auf diesem Gebiet selbst oft problematisch sind.

griff am klarsten damit expliziert worden ist, daß es eine wesentlich zeitliche Struktur hat, was eine historische Orientierung des Lesers mit Rücksicht auf den gelesenen Text und auf die Tradition, die sowohl Leser wie Text umfaßt, einschließt. Diese lineare Struktur, wie sie von solchen Theoretikern wie Heidegger und Gadamer dem Lesen und dem Verstehen zugesprochen wurde, ist weder willkürlich noch provinziell. Die buddhistische hermeneutische Tradition beispielsweise stimmt in diesem Punkt der fundamental zeitlichen Struktur der hermeneutischen Aufgabe überein, obwohl sie im Detail wirklich sehr verschieden von europäischer hermeneutischer Theorie ist.

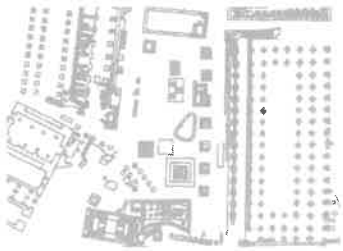
LITERATURANGABEN Seite 56ff.

›5 Diese Voraussetzung besteht nicht in der Annahme, daß der Sinn eines Textes im Laufe der Geschichte unverändert bleibt, sondern, daß der Text selbst nicht nur durch Veränderungen des Sinns erkennbar ist sondern daß er auch eine relevant Einheit hermeneutischer Analyse darstellt: Es sind nämlich die Texte, die wir verstehen wollen.

Schreiben, Lesen und Sprechen sind kommunikative Akte, die stets unvollständig ausgeführt werden. Jedes hat nur Erfolg, indem er einen undefinierten Hintergrund voraussetzt, eine Vorurteilsstruktur und eine Horizont, der fähig ist, eine Menge von wesentlich nicht-festgelegten Zeichen festzulegen. Fehlt ein solcher Kontext, so ist ein Text nichts weiter als aufwendig verteilte Tinte, ein Gespräch nur abstrakte Tonfolgen. Sinn kommt in die Knoten von Indras Netz nur von der unendlichen Distanz, die von jedem Seil markiert wird. Was aber könnte einen angemessenen Kontext für interkulturelles Verstehen bilden und wie sollten wir einen solchen Kontext schaffen?[5] Im allgemeinen wird der hermeneutische Kontext durch jene Geschichte von Rufen und Antworten geliefert, welche zusammen eine Tradition ausmachen. Rufe mögen Antworten an unerwarteten Orten finden; Antworten mögen für eine Weile ignoriert werden und dann neu auftauchen. Schlussendlich ist diese improvisierende, gesprächsweise Aktivität die Quelle des im wesentlichen zeitlichen Charakters menschlicher Existenz. Unsere kognitiven Episoden gewinnen Gehalt aus unserer Geschichte und sie nehmen eine Zukunft vorweg, deren Kontext sie selbst konstruieren. Unsere Individualität spiegelt unsere kollektive intellektuelle Geschichte, selbst wenn sie diese konstituiert. J. L. Mehta drückt den Punkt so aus:

»[Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty] ... reflektieren auf der Grundlage der [westlichen] Tradition, sodaß die Fragen, die sie aufwerfen und zu beantworten suchen, notwendigerweise einen Bezug zu dieser Tradition haben. Sie zeigen auch ein innerhalb der Philosophie selbst relativ neues Interesse für eben diesen Sachverhalt als einem integralen Teil jenes Strebens n ach Universalität, das dem philosophischen Denken wesentlich ist. Was wir Fortschritt in der Philosophie nennen, hängt in großem Ausmaß von dem beständigen Herausstellen und Überwinden unserer Naivität ab, vom Überwinden dessen, was an irgendeiner Stelle für selbstverständlich gilt und unausgesprochen bleibt. Philosophische Ansprüche auf Universalität sind nicht nur bei einzelnen Denkern, sondern auch in ganzen Traditionen ihrerseits in vorausgesetzten Besonderheiten von Sichtweisen verwurzelt und das, was einmal als eine offenkundige, einfache und absolut gültige Behauptung betrachtet wurde, stellt sich als etwas heraus, das durch bestimmte implizite Voraussetzungen »möglich gemacht« wurde. Ein bedeutsamer Fortschritt im gegenwärtigen philosophischen Bewußtsein besteht darin, daß der Sinn für neue Arten von Fragen wächst, die dadurch hervorgerufen werden, sowie in der Suche nach einer breiteren Allgemeinheit des Denkens und Ausdrückens, die sich der Besonderheiten durchaus bewußt ist, welche sie zu übersteigen sucht, die sich aber auch der Tatsache bewußt ist, daß ein solches Übersteigen stets in Relation zu den Besonderheiten verbleibt, die seinen Ausgangspunkt konstituieren.« [Mehta 1985a, S. 135f]

Trotz seines Optimismus hinsichtlich der gegenwärtigen Philosophie verweist Mehta hier nebenbei auf das Problem, dem wir gegenüberstehen: Die hermeneutische Theorie der Gegenwart setzt zumeist die Integrität und relative Inselhaftigkeit von Traditionen sowie, trotz ihrer Geschichtlichkeit, die Stabilität von Texten als Gegenständen von Interpretation voraus. Ohne integrale Traditionen ist der Hintergrund, vor dem Interpretation stattfindet,



zu unbestimmt, um Verstehen hervorzubringen. Nur indem wir den Text als eine grundlegende Analyseeinheit nehmen, gelangen wir zum Begriff der sich entwickelnden Horizonte eines Textes und einer Tradition als konstruiert durch eine Reihe von Texten.[6] Schlußendlich setzt dieser hermeneutische Standpunkt jedoch voraus, daß wir beim Lesen wissen können, in welcher/n Tradition/en wir und der Text, den wir lesen seine/n Ort/e hat – und daß diese Tatsache festliegt. Anders gäbe es nicht die Fähigkeit, zur relevanten Tradition in der Interpretation Zugang zu bekommen.

Jede dieser drei Annahmen muß in Frage gestellt werden. Es ist nicht klar, daß die intellektuellen Traditionen der Welt – wenn der Ausdruck weit genug gebraucht wird, sodaß nicht trivialerweise aus seiner Definition Inselhaftigkeit folgt – jemals gegenseitig isoliert waren, und es ist klar, daß sie es jetzt nicht sind. Es ist überhaupt nicht klar, daß für das Nachdenken über den Zweck der Forschung und des Lesens, insbesondere in einem interkulturellen Kontext, die Auslegung von bestimmten Texten das zentrale Phänomen für das Verstehen ist. Und es ist weit davon entfernt, klar zu sein, daß wir auf eine unproblematische Weise uns selbst oder die Texte, die wir in diesen Kontexten lesen, in die eine oder andere Tradition einordnen können, vielmehr scheint es in diesem Kontext in jedem Fall gar nicht wünschenswert, dies zu tun.

Die Integrität und Eindimensionalität von Traditionen in Frage zu stellen, heißt auch die Rolle des hermeneutischen Abstands neu zu bedenken. Der zeitliche Abstand – in diesem Zusammenhang am häufigsten diskutiert – kann ein Hindernis für das Verstehen sein. Die Zeit kann Leser vom Idiom, von den Anliegen oder den Voraussetzungen eines Textes distanzieren und dasjenige dunkel und seltsam machen, was einem Zeitgenossen des Autors ganz vertraut war. Aber der zeitliche Abstand ist auch wesentlich für die Möglichkeit echten Verstehens und für ein Fortschreiten in einer Tradition – das heißt, für die Möglichkeit intellektueller *Geschichte*. Ohne Abstand könnte, was an einem Zeitpunkt vorausgesetzt wird, nie zu einem anderen Zeitpunkt in Frage gestellt werden. Das Verstehen, immer ein Zusammenspiel von wirkenden Vorurteilen und enthüllten Vorurteilen, ist nur möglich, wenn wir weit genug von unserem Gegenstand entfernt sind, um ihn vollständiger zu sehen und somit aufzudecken, was er vor jedem in seiner Nachbarschaft verbirgt.

Dieser doppelseitige Charakter des Abstands macht im interkulturellen Kontext neugierig. Denn während Sprach- und Kulturbar rieren imstande sind, zu verbergen, was dem nderen bekannt ist – geradeso, wie zeitlicher Abstand etwas zum Mysterium machen kann, was aus der Nähe ganz selbstverständlich ist –, sollte man denken, daß ebenso, wie zeitlicher Abstand auch aufdeckt, was aus der Nähe verborgen ist, kultureller Abstand etwas offensichtlich für einen irgendwie fremden Interpreten macht, was für den in einer Kultur Lebenden verborgen ist.[7] Vielleicht lesen wir so Platon mit größerem Verständnis als Platon selbst es je gekonnt hätte, Tibeter oder Tutsis können Platon – und insbesondere Quine – mit größerem Verständnis lesen, als wir es je könnten.

Damit ist die Aufgabe bestimmt. Ich habe vor, die Möglichkeit interkulturellen Verstehens und die Beziehung zu untersuchen, welche ein solches Verstehen zwischen Lesern und Texten anzeigt, die durch Andersheit wie durch die Zeit getrennt sind, und auch zwischen Gesprächspartnern aus unterschiedlichen Traditionen. Ich untersuche dies in optimistischer Haltung, die aus nichts weiter als aus meinem eigenen Sinn für die Vorteile entspringt, die durch derartige Zusammenarbeit schon erreicht wurden, wenn sie im Vertrauen unternommen wurden, und ich hoffe zu einem etwas besseren Verständnis der Differenz zwi-

›6 Das geht soweit, daß unsere Weise des Seins, zu sein was wir sind, historisch ist.

›7 Dies ist einfach eine Folge der zweifachen semantischen Thesen über die Zusammengesetztheit und die Kontextualisierung des Sinns. So wie die Bedeutung jedes semantischen Ganzen von der Bedeutung ihrer Teile abhängt – zu lasten einer magischen Theorie des Verstehens – kann jede semantische Markierung nur einer Bedeutung zugunsten ihrer systematischen Relationen zu den bedeutungstragenden Ausdrücken zugeschrieben werden, in deren Umgebung sie funktioniert, zu lasten einer magischen Theorie des Verstehens. Indem wir die Interpretation eines Ausdrucks verteidigen, berufen wir uns nur auf die Tatsache, daß der Ausdruck selbst und der Text, in dem er situiert ist zusammen mehr Sinn ergeben, wenn er in dieser Weise interpretiert wird, als jeder Teil für sich in einer konkurrierenden Interpretation. Wir verteidigen die Interpretation eines ganzen Textes nur, indem wir zeigen, daß diese Interpretation durch jene von uns vorgeschlagenen konstituierenden Ausdrücke bestimmt ist. Keine andere interpretative Strategie ist zulässig.

schen den Abständen zu kommen, die auf diesen unterschiedlichen hermeneutischen Achsen zu finden sind.

Beginnen will damit, daß ich ein paar Gemeinplätze hermeneutischer Theorie auf den Tisch lege – zumindest so, wie ich sie in meiner vertrauten Tradition finde. Mit diesem Werkzeug auf dem Tisch werde ich mich einem Überblick über Zeitlichkeit und Andersheit als Achsen der Differenz zuwenden. Zum Schluß will ich ein Bild jener Art von Unterhaltung zu entwickeln versuchen, von der ich hoffe, daß sie möglich ist.

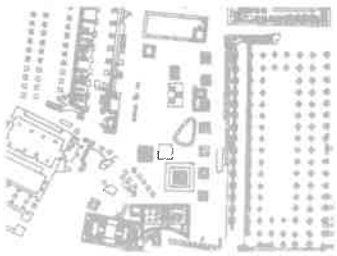
2. Hermeneutische Zirkel

Es ist seit Heideggers Darlegung des Verstehens in *Sein und Zeit* zum Gemeinplatz geworden, den zirkelhaften Charakter des hermeneutischen Unternehmens anzumerken. Es reicht jedoch zur Charakterisierung der Komplexität des Labyrinths der Interpretation nicht hin, die Tatsächlichkeit des hermeneutischen Zirkels lediglich anzumerken. Denn in jeder interpretativen Situation gibt es Zirkel in Zirkeln. Zunächst können wir den Zirkel bemerken, der durch das Verhältnis zwischen irgendeinem Bericht über den Sinn eines ganzen Texts und einem Bericht über den Sinn von dessen Teilen konstituiert wird. Jede Theorie über den Sinn eines Text als Ganzem baut auf einer Interpretation seiner Bestandteile auf. Gleichzeitig aber kann irgendeine Hypothese über irgendeinen Teil eines Textes – eines Worts, eines Satzes oder sogar eines Kapitels – nur durch Verweis auf einen Bericht über dessen Rolle im Text als Ganzem und über dessen Verhältnis zum übrigen Text gerechtfertigt werden. Dies konstituiert den ersten hermeneutischen Zirkel.[8]

Dieser Zirkel hat sein Spiegelbild in einem weit größeren und, in unserem Zusammenhang, weit wichtigeren hermeneutischen Zirkel: Wie Teil und Ganzes im Verstehen eines Textes wechselseitig aufeinander bezogen sind, so sind Teil und Ganzes auch wechselseitig aufeinander bezogen in unserem Verstehen einer Tradition. Ein Text macht Sinn nur als Antwort auf seine Vorgänger und nur im Licht seiner Folgerungen für künftige Texte, und schließlich nur, wie er im Licht nachfolgender Kommentare gesehen wird. Man stelle sich bloß einmal vor, jemand wollte einen ernsthaften Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* schreiben, ohne irgendeinen Bezug zu Descartes' *Meditationen*, Humes *Treatise of Human Nature* oder Lockes *Essay Concerning Human Understanding*. Man stelle sich vor, jemand wollte die Bedeutung der *Kritik* erklären, ohne Hegel oder Schopenhauer oder Heidegger, Sellars oder Quine zu erwähnen. Man stelle sich vor, *Mūlamādhymikakārikā* als eine Text vom Mars zu verstehen ohne den Kontext, den die Debatten um Abhidharma oder die Prajñāparamitā-Literatur dafür gesetzt haben. Noch besser stelle man sich vor, jemand wollte seine Bedeutung erklären ohne eine Erwähnung von Buddhapalita, Bhāvaviveka oder Candrakīrti. Diese herausragenden Texte, um Gadamers treffendes Wort zu gebrauchen, leiten ihre Bedeutung und ihre Berühmtheit von ihrer jeweiligen Rolle in den Traditionen ab, in denen sie ihren Ort haben. Zugleich aber enthalten die Traditionen selbst, welche die Bedeutung dieser Texte festlegen, genau die Texte, die sie möglich machen. Dieser zweite hermeneutische Zirkel hat daher dieselbe Struktur in einem größeren historischen Maßstab wie der erste Zirkel, den wir angemerkt haben.

Der dritte Zirkel – ihn betont Heidegger am stärksten – betrifft das Verhältnis zwischen dem Leser und dem Text im Kontext der Interpretation selbst. Ein Text ist mehr als Tintenspritzer auf Papier oder Bewegung der Atmosphäre. Ein Text ist als solcher durch sei-

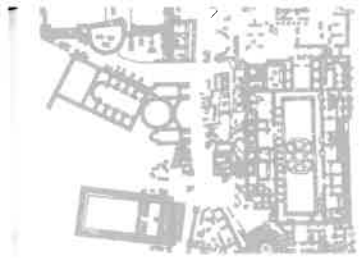
›8 Das heißt nicht, daß unsere Blindheit und unsere Vorurteile durch eine hermeneutische Praktik nie wahrgenommen werden können. Dieses In-den-Vordergrund-bringen ist in der Tat eine der wichtigsten Absichten einer solchen Praktik – und unseres Eintretens in einen Dialog. Aber die Struktur unserer Untersuchungen über diese Blindheit und diese Vorurteile unterscheidet sich nicht von der Struktur, die sie unvermeidbar macht. Das heißt, sie werden nur vor noch mehr Hintergrund bewußt. Um in einer Metapher nach Heidegger und Gadamer zu sprechen, Phänomene kommen nur vor einem durch unsere Traditionen und unsere Vorurteile konstituierten Horizont zu Bewußtsein. Man kann sich immer an ein Objekt am Horizont annähern und es in den Vordergrund holen. Aber doch immer vor einem anderen Horizont.



nen Sinn konstituiert und also dadurch, daß er verstanden wird. Sein Charakter, seine Identität sind somit bestimmt durch eine Geschichte von Leserbegegnungen. Jede Begegnung verwandelt seinen Sinn und somit seine Identität. Darin drückt sich zentral die Geschichtlichkeit eines jeden Texts aus. Aber weder sind LeserInnen biologische Organismen, zumindest nicht *qua* LeserIn, so körperlich er oder sie sein mag. Als LeserInnen sind sie eine Struktur von Vorurteilen, Vorannahmen, Ansichten: Sie besetzen den Horizont, dessen Interaktion mit demjenigen des Textes das Phänomen des Verstehens konstituiert. Denn ein Text, um verstanden zu werden, muß aus dem Horizont der LeserInnen für ihre begleitenden Vorurteile, Fragen und Aufmerksamkeiten verändert werden. Das heißt, im Verstehen eines Textes werden LeserInnen selbst anders. Jede von zwei anscheinend gleichen Begegnungen eines einzelnen Gelehrten mit einem einzigen Text sind in Wahrheit je zwei unterschiedliche erste Begegnungen – in jedem Fall begegnet ein/e neue/r LeserIn einem neuen Text. Dieser dritte hermeneutische Zirkel ist auch konstitutiv für die zeitlichen und interaktiven Dimensionen der Persönlichkeit. Er bringt uns inden zentralen Bereich der tatsächlichen Begegnung mit dem Text – mit der Praxis des Lesens – in der Forschung. Es ist einfach, sich intellektuelle Traditionen so vorzustellen, als wären sie von abstrakten Texten gebildet, die von entkörperten DenkerInnen gelesen werden. Eine solche Vorstellung verfehlt aber das Herz der Sache. Eine Tradition ist eine Tradition von Akten und Aktivitäten. Das schließt Leseakte, Schreibakte und insbesondere Sprechakte ein. Indem wir uns mehr auf die Verstehenspraxis konzentrieren, werden wir hoffentlich unseren Weg zu einem legitimen interkulturellen intellektuellen Unternehmen klarer sehen.

Diese drei hermeneutischen Zirkel schließen einander ein. Keiner kann realisiert werden ohne die anderen. Zusammen konstituieren sie sowohl, was es heißt, ein Text zu sein, eine Tradition zu sein, ein/e LeserIn zu sein. Jeder davon führt zu einer endlosen Spirale textueller Evolution und zur Rekonstruktion sowohl des Inhalts als des Kontexts durch das Zusammenspiel und die Entwicklung der Horizonte des Texts, der Tradition und des Interpreten. Dieses Zusammenspiel modifiziert jedes teilnehmende Teil beständig. Jeder ernsthafte Text ist verfaßt und jede ernsthafte Lektüre wird unternommen mit dem Blick auf diese historische Dimension. Die Begegnungen jedoch, welche diese Geschichte konstituieren, werden in Diskussionen von Traditionen selbst leicht übersehen, selbst von jenen – wie etwa Gadamer und Heidegger –, die so viel dazu getan haben, in ihren Darlegungen der hermeneutischen Zirkel die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Man denkt dann an die Tradition selbst als an eine Sammlung von Texten und an die hermeneutische Praxis als lediglich ein Mittel, wodurch diese Texte gelesen und ausgeweitet werden. Ich möchte hier Form und Inhalt umdrehen und betonen, daß wir auf den Interpretationsakt und den Akt der Diskussion als zentrale konstitutive Bestandteile von Traditionen achten und uns auf Texte konzentrieren, nicht als wären es unabhängige Studienobjekte, vielmehr als Texte-im-Gelesenwerden; und daß wir unseren Austausch mit unseren Kollengen und Studenten als das Zentrum unseres intellektuellen Lebens betrachten. Nur indem wir diese radikal pragmatische Wendung vollziehen, können wir die Möglichkeit eines interkulturellen Dialogs verstehen.

Eine Darstellung der zirkulären und zeitlichen Struktur des Verstehens und des Schreibens streng nach Gadamer und Heidegger setzt die Integrität und die Eindimensionalität einer Tradition voraus. Die Tradition ist in dieser Sichtweise der Kontext, der den Textsinn und sein Verstehen möglich macht und dies gibt sowohl den Schreiben wie dem Lesen Sinn.



Wenn dieses Bild korrekt ist, so gibt es keinen Weg, um die Möglichkeit des Überschreitens von Traditionen zu verstehen. Es schickt sich darum, bevor wir uns den problematischen Situationen zuwenden, denen wir begegnen, wenn unterschiedliche Traditionen einander begegnen, genauer den Begriff von Tradition selbst zu untersuchen.

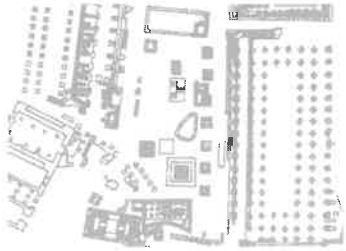
3. *Die Rolle von Tradition*

Traditionen ermöglichen Verstehen. Aber diese Möglichkeit wird immer nur durch Abschließung erlangt. Wenn wir einen Text verstehen, so beuten wir dessen rückverweisendes Verhältnis zu seinen Vorläufern ebenso wie unseren Hintergrund an Vorurteilen aus, den wir aus unserer kulturellen Situiertheit geerbt haben. Diese Überlegungen sind *mutatis mutandis* auf gesprächsweise Interaktionen anzuwenden. Einen Text als Analyseobjekt einzuordnen beinhaltet, daß bestimmte Merkmale dieses Texte als entscheidend herausgestellt, andere unterdrückt werden, daß gewissen zwischentextlichen Bezügen der Vorrang vor anderen zugesprochen wird, daß unter den Kommentartraditionen eine Auswahl getroffen wird. Das Befragen eines Textes ist immer interessegeleitetes Befragen. Ein Text, ganz aus dem Kontext gerissen, kann unmöglich gelesen werden; einem kontextlosen Austausch kann man unmöglich folgen, einfach wegen des wesentlich intertextuellen Charakter eines jeden Texts. Aber all dies bedeutet, daß wir beim *Auswählen* und *Hervorheben* unvermeidlicherweise auch *gegen etwas* auswählen. Verstehen schließt darum als Teil seiner Struktur selbst auch *Blindheit* ein.[9]

Eine hauptsächliche Rolle von Tradition liegt darin, das Material für diesen Horizont zur Verfügung zu stellen – den intertextuellen Kontext und den Hintergrund an Vorurteilen bereitzustellen, der Lesen und Sprechen möglich macht. Traditionen stellen den Kontext bereit, in welchem das Aufdecken von Sinn und das Verfassen eines sinnvollen Textes erst möglich werden. Gleichzeitig aber verbergen Traditionen die Vorurteile, die sie enthalten ebenso, wie alternative Leseweisen und mögliche Bedeutungen der Texte, deren Lektüre sie ermöglichen. Und noch einmal: Gerade wie die hermeneutische Aufgabe die Möglichkeit einschließt, die eigenen Horizonte in den Vordergrund zu rücken, so impliziert jede Tradition die Möglichkeit, ihre eigenen historischen Horizonte in den Vordergrund zu stellen.

Traditionen spielen, sowohl nach Gadamers wie nach der Hermeneutiktheorie des Mahāyāna-Buddhismus, noch eine andere entscheidende Rolle im hermeneutischen Unterfangen: Eine Tradition ist ein Speicher nicht nur des Kontexts, sondern auch des Kommentars. Der Kommentar liefert eine explizite Lektüre eines oder einer Reihe von Ursprungstexten, oder auch eines früheren Kommentars. Sammlungen von Kommentaren definieren den Bereich von Möglichkeiten. Und selbst wenn man einen Kommentar für irrig oder zumindest erfolglos hält, verlangt er nach Anwort und Beachtung. In einer artikulierten Tradition, wie es die philosophischen, musikalischen, künstlerischen oder literarischen Traditionen des Westens, von Süd- und Zentralasien oder von Ostasien sind, besteht ein großer Teil des Textmaterials aus Kommentaren und Subkommentaren, und diese Kommentare stellen Zwänge für nachfolgende Diskussionen dieser Texte dar. Die Aufmerksamkeit auf die Rolle des Kommentars hat mich tatsächlich zu einer Zeit, als ich zugleich einen Kommentar über einen Text aus Asien für eine westliche und über eine Reihe westlicher Texte für eine tibetische Zuhörerschaft schrieb, zu meinen eigenen Fragen über die Möglichkeit und Eigenart interkulturellen Austauschs geführt. Es ist gerade die Kommentarliteratur, wo die zeitliche Dimension einer Tradition am entscheidend-

›9 Hierbei denke ich sowohl an die epistemischen Fragen, die in Wittgensteins *Über Gewissheit* aufgeworfen werden, als auch an die semantischen Fragen in den *Philosophischen Untersuchungen*. Es geht nicht nur darum, daß wir über historisches Wissen verfügen, das den Autoren und frühern Kommentatoren dieser Texte natürlich fehlte, – Wissen über die Ereignisse die zwischen der Erstellung dieser Texte und der Gegenwart geschehen sind – noch darum, daß unsere philosophische Methode oder Einsicht in irgendeiner Weise besser ist als die ihre.Die Texte, wenn sie in meinem Sinne gesehen werden, sind selbst durch ihre intertextuellen Relationen, durch ihre Lesarten und durch die Gespräche unter ihren Lesern bestimmt. Solche Texte sind immer unvollständig und werden daher von nachfolgenden Lesern immer besser verstanden.



sten ist und wo Traditionen auch am ehesten als inselhaft und einheitlich erscheinen mögen. Aber dieser Schein kann trügen: Gegenseitige Durchdringungen sind offenbar – manchmal anerkannt (wie in den Fällen von Schopenhauer oder Dharmakīrti); manchmal vermutet (Pyrrho oder Ngok). Und sofern Übersetzung, Interaktion, Austausch und Dialog vorkommen, vervielfachen sich die intertextuellen Beziehungen. Eliot Deutsch stellt in seiner Beschreibung südasiatischer Texttradionen das vor, was wir die »Standardversion« einer Kommentartradition nennen könnten:

»Ein Traditionstext hat ... autoritative Quellen, begründet in mündlicher Überlieferung, deren Zusammenfassungen, deren weitergehende schriftliche Ausarbeitungen. Der Basiskommentar (bhāṣya) *oder die kürzeren Kommentare* (vṛttis) *mit den Subkommentaren* (ā īkās) *und Glossen* (vārttikas) *bilden, hermeneutisch gesehen, integrale Teile eines zusammenhängenden Arguments oder Textes. Sie sind nicht so sehr Anhänge zu einem im übrigen fixierten und fertigen Werk (dem* sūtra*) ... als vielmehr Beiträge zu einem größeren, sich entwickelnden Werk. Das exegetische Material weitet Argumente und Ideen aus, es klärt und verändert sie, und es stellte neue vor, gewöhnlich mit zunehmender Präzision ..., indem es versucht, den Ideengehalt zu größerer Kohärenz zu bringen. Der kommentierende Philosoph sucht seiner autoritativen Quelle treu zu bleiben, aber mit seinen eigenen schöpferischen Ausdrücken. Das ist der Grund, warum wir von seinem Werk zusammen mit seinen autoritativen Quellen sagen können, daß dadurch ein »Traditionstext« konstituiert wird!«* [Deutsch 1989, S. 169f]

Aber das Problem sollte offensichtlich sein, das ein derartiges Bild aufwirft: In dem Maß, als Traditionen derart integral sind, in dem Maß, als Autoren innerhalb einer festgelegten Tradition auswählen und sich selbst einordnen müssen, ist die Aussicht auf Austausch zwischen Traditionen gleich null. Denn innerhalb einer jeden erfordern das Verstehen, das Schreiben wie das Sprechen vollkommene Situierung. Und niemand kann an zwei Orten zugleich sein. Dies ist doppelt problematisch: Einerseits macht das die tatsächliche Durchlässigkeit von Traditionen zu einem Geheimnis. Andererseits ist es ein Argument gegen jeden Versuch zu einem echten gegenseitigen Austausch in der Zukunft. Die letztere Konsequenz ist besonders störend. Denn wenn die Sicht, wie Deutsch sie hier ausführt, korrekt ist, so zieht sie die Möglichkeit nach sich, daß eine Vielheit von Traditionen sich ihrer bewußt werden. Die Wahl – oder zufälliges Besetzen – irgendeiner von ihnen wird willkürlich. Und gerade so, wie kein rationaler Interpret einen bestimmten historischen Augenblick als denjenigen privilegieren würde, in dem die Interpretation stattfinden sollte, so sollte auch niemand eine bestimmte Tradition als diejenige privilegieren, innerhalb derer Interpretation stattfinden soll. Wie die Zeitlichkeit verlangt, das Historische an Texten zu beachten, so sollte die Andersheit verlangen, auf das interkulturell Bedeutsame an Texten zu achten. Wenn wir aber die starke These von der Integrität und Inselhaftigkeit akzeptieren, so ist diese Forderung unerfüllbar. Andererseits ist natürlich vieles korrekt an der gadamerschen Sicht von Traditionen, wie sie Deutsch vorstellt. Die Aufgabe besteht darin, diese Einsichten zu bewahren und zugleich das Netzwerk intertextueller und interpersonaler Verbindungen, die uns zur Verfügung stehen, auszuweiten.

Eine Tradition legt auch die Nähe eines Lesers zu einem Text fest, wie sie die Nähe eines Diskutanten zu einem Gesprächspartner bestimmt. Es ist eine Bestimmung von Selbigkeit oder Differenz, in der auch die Möglichkeit bestimmt wird, als echter Gesprächspartner im Unterschied zum intellektuellen Fremden aufzutreten. Nehmen wir an, ein naher Kollege kommt in Ihr Büro und fragt Sie um Ihre Meinung über einen Punkt der Universitätspolitik oder über ein neues Buch. Die anschließende Unterhaltung wird den gemein-

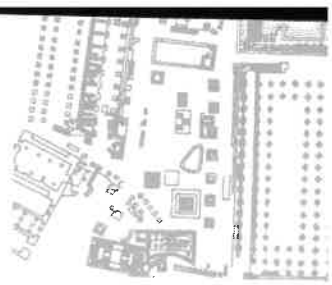
Eine Tradition legt auch die Nähe eines Lesers zu einem Text fest, wie sie die Nähe eines Diskutanten zu einem Gesprächspartner bestimmt. J. G.

samen Hintergrund widerspiegeln, ebenso die Ziele, den Sinn dafür, was wichtig und entscheidend ist, Dialogstrategien und gegenseitiges Vertrauen. Das Verstehen, das Sie beide für die Bemerkungen, Ansichten, Zustand und Situation des jeweils anderen erreichen, ist durch diesen gemeinsamen Hintergrund bestimmt. Nehmen wir nun an, daß stattdessen eine tuwinische Anthropologin auftaucht, ausgerüstet mit ihrem Aufnahmegerät, in Buschjacke und Tropenhelm, um amerikanische Akademiker zu erforschen. Sie stellt dieselben Fragen, bringt dieselben Ansichten in Bezug auf dieselben Themen zur Sprache. Ihre Antwort auf diese, oberflächlich gesehen identischen Gesprächseröffnungen werden entschieden anders sein: Tatsächlich handelt es sich in keiner interessanten Hinsicht um dieselben Eröffnungen. Sie werden von einer Fremden interviewt. Kein gemeinsamer Hintergrund kann vorausgesetzt werden. Wie werden Ihre Bemerkungen interpretiert werden? Wie kann sie wissen, was Sie meinen und auf welche unausgesprochenen Nebentöne Sie antworten? Können Sie ihr trauen? Sollte sie Ihnen trauen? Was ist aus ihrer Perspektive wichtig und was aus der Ihren? Was muß ausdrücklich gesagt werden? Wie spricht man angemessen als ein Informant, als Anthropologe im Unterschied zu einem Freund? Wie hört man angemessen zu? Schwierige Fragen. Was immer aber die Antworten sind, zwei Binsenwahrheiten können wir anmerken: Vieles von dem, was für Sie und Ihren Freund offenkundig ist, wird der tuwinischen Forscherin verborgen bleiben. Vieles von dem, was sie über Sie herausfindet, wird für Sie und Ihren Freund überraschend sein – bislang verborgen einfach aufgrund seiner Nähe.

Hier steht die Möglichkeit eines schöpferischen Gesprächs zur Frage. Es ist schwierig, über diese Dinge mit der Genauigkeit zu sprechen, wie man es gerne täte. Aber wir können eine interessante Spannung entlang der Dimension von Andersheit hier anmerken: Wenn wir tatsächlich Welten besetzen, die *toto genere* verschieden sind, so werden wir voneinander bestenfalls Schnappschüsse wie in einem Reisebildband erhalten: Die Leute zuhause werden Augen und Ohren aufsperren. Aber gelernt wird dabei nichts. Wenn wir einander zu ähnlich sind, so wird nicht genug hervortreten um die Sache zu mehr als zu einem freundlichen Geplauder zu machen. Denken wir für einen Moment unsere jeweiligen Positionen nicht als durch Mauern getrennt, sondern in einem Abstand in einem stetigen Raum. Eine Position einzunehmen heißt dann an einer »Lebensform« genau im wittgensteinschen Sinne teilzunehmen.[10] Das bedeutet, daß vieles von dem Hintergrund, den wir ausbeuten, unausgesprochen bleibt – er enthält eher praktische als theoretische Weisheit. Der Ethnologe verschlüsselt einiges von diesem Hintergrund in einer expliziteren Form. Aber ein Gespräch setzt voraus, daß genug von diesem stillschweigenden Hintergrund gemeinsam sind, um einen Austausch möglich zu machen – eine Überlappung in kognitiven und gesprächsweisen Fähigkeiten. Wie viel? Das wird von vielen Faktoren abhängen und in jedem Kontext anders aussehen. Wenn es sich um einen Austausch und nicht um eine Untersuchung handeln soll, so brauchen wir genug Nähe in gewissen Dimensionen, um zu sprechen, und genug Abstand, um zu sehen.

Dieselbe Reihe von Phänomenen, welche Abstand und Nähe im Gespräch bestimmt, bestimmt auch unsere Beziehungen zu Texten, mit denen wir in einen Dialog treten. Wenn jemand sehr viel mit einem Text gemeinsam hat, so wird er an ihn mit einer Vertrautheit herangehen, die den Dialog erleichtert, die aber gleichzeitig all das verdeckt, was man mit dem Text teilt. Wenn jemand auf einen fremden Text stößt, so wird viel von dem verborgen bleiben, was für Interpreten der Heimatkultur offensichtlich ist. Aber vieles von dem, was sie mit dem Text teilen, wird für den fremden Le-

›10 Diese Beziehung des anderen zu der heimischen Tradition des Schreibens ist unglaublich komplex und verlangt nach einer unabhängigen Untersuchung. Es geht um die von Gegensätzen bestimmte Selbst-Definition; um die selektive Zuordnung des Materials; um die Zuordnung von Autorität; um Objektivierung usw.. Im Moment gehe ich nicht weiter darauf ein.



ser offenkundig sein, obwohl es für jene verborgen ist. Unser Verständnis dieses Phänomens hängt davon ab, wie wir Traditionen selbst verstehen. Wenn wir sie als zu starr auffassen, so werden sie schließlich die Welt in Insider und Outsider aufteilen und Grenzüberschreitungen werden zu Geheimnissen. Wenn wir sie neu so denken, daß sie Orte in einem eher stetigen Raum markieren, ist diese zweifache Rolle des Abstands erfaßbar.

4. *Die Rolle des Abstands*

Der Raum, in dem hermeneutischer Abstand begrenzt ist, ist nicht selbstverständlich in alle Richtungen ident. Merken wir einige spezielle Züge von zeitlichem Abstand an. Erstens reifen Texte mit der Zeit. Eine Folge von Kommentaren, Antworten, Verteidigungen und Einflüssen verändert einen Text. Dieser Punkt ist besonders klar, wenn wir Texte pragmatisch verstehen – als konstituiert durch ihre Begegnungen. Wir lesen die erste *Kritik* heute auf eine Weise, wie Kants Zeitgenossen und unmittelbare Nachfolger dies niemals konnten. Heute ist dies der Text, was er damals nicht hätte sein können, der den Bruch zwischen Hegel und Schopenhauer bestimmt; die Grundlegung von Bartletts Psychologie; das Ende der frühen Neuzeit und so weiter. Überdies aber ist es der Text, dessen Lesarten von Hegel, von Schopenhauer, von Kemp Smith, von Wolff usw. bestimmt sind. Mūlamādhyamikakārikā ist heute, was es im zweiten Jahrhundert niemals hätte sein können, die Grundlegung des Mādhyamika; es ist der Text, der den Bruch zwischen den Schulen der Svātantrika und der Prāsaṅgika bestimmt und so weiter. Überdies ist es der Text, dessen Lesarten von Aryadeva, Buddhapālita, Bhāvaviveka, Candrakīrti, Chih-I usw. bestimmt sind. Herausragende Texte gewinnen mit dem Ablauf der Zeit an Bedeutung.[11]

Die Zeit ist noch in einer anderen wichtigen Hinsicht etwas Besonderes. Traditionen haben, auch wenn sie als weniger starr angesehen werden als das bei Heidegger, Gadamer und ihren Nachfolgern der Fall ist, mit dem menschlichen Leben eine tiefe zeitliche Struktur gemeinsam. Texte werden verfaßt in Antwort auf eine Textgeschichte und mit einem Blick auf die Zukunft. Das mag wie eine Binsenwahrheit aussehen. Insofern wir aber die Dimension des zeitlichen Abstands mit der kulturellen vergleichen, ist es eine wirklich bedeutsame Binsenwahrheit. Denn wir verfassen Texte anders, indem wir die Traditionsgeschichte, die wir als die unsrige betrachten, vor Augen haben, als wir es tun, wenn wir das vor Augen haben, was wir für andere Traditionen halten. Gewöhnlich werden wir – es sei denn, wir sind ausdrücklich in interkulturelle Aktivitäten involviert – für diejenigen schreiben, die wir als unsere Kollegen betrachten. Wenn andere uns in diesem Zusammenhang zum Bewußtsein kommen, dann typischerweise so, daß über sie geschrieben wird oder sie ausgeschlossen werden.[12]

Meine Begegnungen mit tibetischen Kollegen – Begegnungen in Gleichzeitigkeit, aber transkulturell –, die solche Fragen stellen wie *»Wenn westliche Philosophen nicht denken, daß die Philosophie zur Befreiung aus dem Kreis der Existenzen führen kann, wozu betreiben sie sie dann?«* und die mich bloß anstarren oder lachen, wenn ich den Eigenwert von Wissen zu erklären versuche, haben mich dazu geführt, den säkularen Charakter (oder: die säkularen Vorwände) der zeitgenössischen westlichen Philosophie und ihrer zwangshaften Beziehung zu Wissenschaft und Religion in den Vordergrund zu rücken und zu prüfen. Aber ebendiese Begegnung hat es meinen tibetischen Kollegen auch erlaubt, die Annahme zu problematisieren, daß selbst alles an ihrem philosophischen Bemühen wichtig für die Erlösung ist. Abstand scheint in dieser Weise symmetrisch zu wirken, unabhängig von den Dimensionen, entlang derer er gemessen wird.

›11 Letzteres ist jedoch in keiner Weise ein universelles Dilemma.

›12 Die Tatsache, daß dieses Argument auch in Hinsicht auf unser Lesen westlicher Texte gebracht werden kann, deren Horizonte merklich anders sind, bestärkt nur den Punkt, daß »Traditionen« kaum monolithisch sind.

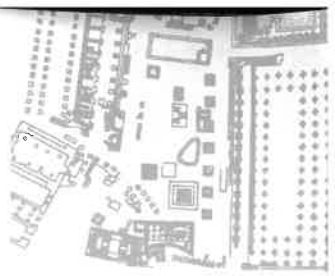
Außerdem dient Abstand in jeder Dimension dazu, uns mit einem stärkeren Sinn für den Kontext eines Werkes zu versehen. Je näher man zeitlich einem Text in der eigenen Tradition steht, desto schwieriger ist es, den Kontext zu sehen, teils weil viele der zentralen intertextuellen Beziehungen den Text mit späteren Texten verbinden werden, teils aber auch, weil jene späteren Texte und die von ihnen veranlaßten intertextuellen Beziehungen wieder neue Beziehungen des Textes selbst zu seinen Zeitgenossen und Vorgängern veranlassen werden. Zeitlicher Abstand hellt diese Beziehungen und somit diese Bedeutungsdimensionen auf. Kultureller Abstand kann aber eine solche Erschließung ebenfalls vollbringen. So habe ich, zum Beispiel, die sukzessive Hinzufügung unterschiedlicher ontologischer Perspektiven für Gegenstände innerhalb des Idealismus in der Entwicklung von Berkeley aus (der äußere Gegenständen ein rein ideales Sein zuschreibt) über Kant (der sie in einem Sinn als ideal ansieht, aber so, daß sie auch eine empirische Wirklichkeit haben, die vom Denken abhängt) bis zu Schopenhauer (der diese beiden Perspektiven in einer dritten gründet, welche eine Einsicht in die noumenale Natur von Phänomenen ermöglicht) erst bemerkt, als ich diese Philosophen durch die Linse der Yogācāralehre sah, welche diese Dinge thematisiert, indem sie sie vom Standpunkt des Idealismus aus versteht. Da dies im Westen nicht thematisiert wurde, ohne Abstand zur Dimension der Andersheit, bleibt dieses besondere Entwicklungsmerkmal unserer Tradition unsichtbar, wenn wir unser Blickfeld auf europäische Texte beschränken. Haben wir es aber einmal bemerkt, so erklärt es vielleicht den fortschreitenden Charakter des westlichen idealistischen Denkens und die merkwürdige Tatsache, daß das, was als theistischer Immaterialismus anfängt, zur Grundlegung eines wissenschaftlichen Realismus wird.

5. *Die Besonderheiten von Andersheit*

Wie wir im Fall zeitlichen Abstands gesehen haben, stellen sich die Vorzüge und Nachteile von Andersheit als zwei Seiten einer Medaille heraus. Wir können vier verschiedene Arten von Barrieren für das Verstehen anmerken, die Andersheit aufwirft, wobei wir uns dessen bewußt bleiben, daß diese Barrieren darum noch keine Vereitler sind. Zuerst und am offensichtlichsten bringt Andersheit weniger Zugang zu der Tradition mit sich, in deren Kontext ein Text am natürlichsten situiert ist, und zwar in zweierlei Hinsicht: Einmal werden Leser und Text nicht viel aufgrund eines gemeinsamen Erbes miteinander teilen, und dann wird der Leser im allgemeinen viel weniger von der Hintergrundliteratur wissen, auf die der Text antwortet, wie auch von der Kommentarliteratur zum Text, als jemand, der in seine unmittelbare kulturelle Tradition eingetaucht ist.[13]

Zweitens wird die Sprache oft ein Hindernis für volles Verstehen darstellen. Ein Leser mag gezwungen sein, Übersetzungen zu lesen und somit sich teilweise auf die Interpretation anderer zu verlassen, auch auf die Unberechenbarkeiten vager und miteinander konkurrierender Übersetzungen. Drittens kreuzen sich oft die Absichten bei Text und Leser, wenn sie nicht die gleiche Kultur teilen. Wenn zum Beispiel am Schluß einer ausführlichen und sehr technischen Diskussion einer Debatte, welche die Natur linguistischer Bedeutung und deren Verbindung mit inneren Ereignissen betrifft – einer Diskussion, die ein analytischer Erkenntnistheoretiker natürlich mit Genuß lesen wird – Je Tsong Khapa (Tibet, 14. Jahrhundert) schreibt: *»Aber natürlich geht es bei all dem nur darum, Erleuchtung zu erlangen. Sonst wäre Philosophie doch bloßer Jux«*, fühlt man unmittelbar den Abstand zwischen einem zeitgenössischen westlichen Philosophen, der oberflächlich gesehen in der-

›13 Das heißt nicht, daß Kollegialität in einem intrakulturellen Kontext je unproblematisch ist. Warum sollte jemand den Verdacht hegen, daß es so wäre, die Weite des verfügbaren Raums jeder Kultur und die konkreten Umstände interpersoneller Beziehungen vorausgesetzt? Man sollte nicht erwarten, daß kollegiale Beziehungen im interkulturellen Kontext weniger problematisch sind. Doch es ist ein großer Schritt vorwärts im Gegensatz zu interrogatorisch-informierenden oder Guru-Schüler-Beziehungen, einfach kollegiale Verhältnisse zu erzeugen.



selben Debatte engagiert ist und dem Autor von *The Essence of True Eloquence*. Verfehlt man den Gehalt eines Textes richtig einzuschätzen, so kann das zu einer Fehllektüre führen, indem man vielleicht genau jene Anliegen nachreiht, welche die Tradition herausstreichen oder jene hervorhebt, welche die Tradition nachreihen würde.[14]

Auf der abstraktesten Ebene schließlich begegnen wir einem Puzzle, das die Struktur der Beziehung zwischen Leser und Text selbst betrifft, wenn Traditionsgrenzen überschritten werden. Denn wie wir oben in unserer Diskussion über den hermeneutischen Zirkel zwischen Leser und Text gesehen haben, ist diese Beziehung in ihrem intrakulturellen Kontext, wo man sie ungefähr in Gadamers Begriffen versteht, von einem wesentlich zeitlichen und wechselseitigen Charakter. Beim Lesen fremder Texte kommt in dieser Hinsicht nicht nur eine unzeitliche Dimension hinzu, sondern diese Zirkularität und Wechselseitigkeit ist, zumindest auf den ersten Blick, unterbrochen: Innerhalb einer Tradition schreiben wir in der Vorannahme, daß unser Werk von denen gelesen werden wird, die unsere Anliegen teilen und deren Sichtweisen davon geprägt werden in jenem delikaten *pas de deux* von Selbigkeit und Differenz, welchen eine Tradition vermittelt. Wir schreiben auch in der Vorannahme (oder zumindest in der leeren Hoffnung), daß unser Text selbst sich entwickeln wird in der Antwort auf nachfolgende Lektüre, Antworten und Kommentare. Der zirkuläre Charakter dieser Beziehung zwischen Leser und Text stellt sicher, daß Texte wie Leser gleichermaßen der Veränderung in der Geschichte einer Tradition unterworfen sind. Wenn wir aber einen fremden Text in dieser Blickrichtung lesen, so verletzt unsere Andersheit diese Erwartung des Autors, eine Erwartung betreffend die Art zukünftiger Leser, und macht es unmöglich – oder mindestens höchst unwahrscheinlich –, daß unser eigenes Lesen, so sehr wir auch immer von dem Text in unvorhergeseher Weise angesprochen sein mögen, in ähnlicher Weise auf den Text selbst einwirken wird. Denn in dem Maße, als wir außerhalb einer Tradition bleiben, wird unsere Antwort auf ihre Texte irrelevant für deren Rezeption innerhalb dieser Tradition bleiben. Verstehen wird in einem solchen Fall nicht zum Phänomen einer fortschreitenden Spirale gegenseitigen Einflusses, sondern zu einer seltsamen psychologischen Sackgasse. Dieses komplexe Problem hat Panikkar in folgender Weise erkundet:

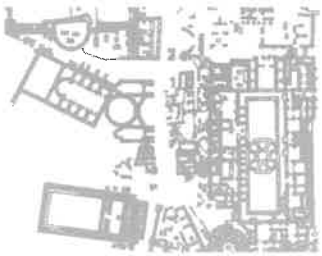
»Eine diatopische Hermeneutik ist die geforderte Interpretation, wenn der zu überwindende Abstand, den jedes Verstehen braucht, nicht nur ein Abstand innerhalb einer einzigen Kultur ... oder nur ein zeitlicher Abstand ist ..., sondern der Abstandt zwischen zwei ... Kulturen, die unabhängig voneinander in verschiedenen Räumen (Topoi) je für sich Methoden des Philosophierens und Wege zur Erreichung von Einsicht entwickelt haben. ...

Das große Problem eines derartigen hermeneutischen Zugangs ist der besondere Typus von Vorverständnis, der notwendig ist, will man die Grenzen der eigenen philosophischen Welt überschreiten. Dieses Problem besteht bereits innerhalb einer einzelnen Kultur. Aber in unserem Fall haben wir es mit etwas spezifisch Anderen zu tun. Hier stehen wir unter einem differenten Mythos oder Horizont der Einsichtigkeit. Wir verstehen, weil wir innerhalb des hermeneutischen Zirkels sind. Aber wie können wir etwas verstehen, das nicht zu unserem Zirkel gehört?« [Panikkar 1989, S. 130]

Die Tatsache, daß es möglich ist, schöpferische Begegnungen über kulturelle Grenzen hinweg zu haben und daß Texte erfolgreich übersetzt, gelesen und diskutiert werden von Personen, die in einem kulturellen Abstand dazu stehen, sollte uns auf Schwachstellen dieser Zugangsweise zur Aufgabe der Hermeneutik achten lassen. Auch hier wieder besteht das Problem einfach darin, daß in diesem Modell jeder derartige Erfolg ein Wunder oder zumindest ein Geheimnis ist. Wenn wir indessen, statt uns auf das Entdecken von Sinn in einem Text durch einen Leser zu konzentrieren, den Blick auf den

›14 PANIKKAR hebt folgende Vorstellung hervor:

»... [W]e forge the common language, we reach a mutual comprehension, we cross the boundaries. This is what I call dialogical philosophy. It is not the imposition of one philosophy or one mode of understanding, but the forging of a common universe of discourse in the very encounter, in the dialogical dialogue taking place not once for all, but in the actual encounter.
We do not assume here any hermeneutical circle. We create that circle through the existential encounter. We do not start a dialectical dialogue, which accepts a priori some rules before dialogue takes place. This theory cannot be severed from the praxis.
Diatopical hermeneutics is not just theory. The rules here do not precede the understanding nor the theory the praxis. At the same time, the praxis implies the theories of the meeting partners ...«



schöpferischen Gebrauch eines Textes zu einer Zeit durch einen Leser oder durch eine möglicherweise intern differenzierte Kollegenschaft und Studenten richten und wenn wir den Akt des Lesens und Interpretierens schriftlicher Texte dezentrieren, dabei unsere Sicht so ausweiten, daß auch Diskussion, Kommentar und andere Formen des Austauschs einbezogen sind, löst sich das Geheimnis auf. Die Menge des Materials, das solchen Gruppen verfügbar ist, ist viel breiter. Unvermeidliche Einteilungung erleichtern Gespräch und Studium. Texte können in einer Vielheit von Wegen schöpferisch gebraucht werden. Unübersteigbare Barrieren werden zu herausfordernden Hürden.

6. Die Politik von Andersheit

Besteht eine machtvolle Gelehrtentradition, praktiziert von den Mitgliedern einer politisch und wirtschaftlich machtvollen Gruppe, so ist es tatsächlich möglich, ein Wissen über eine andere Kultur anzueignen, indem man sie als Gegenstand unter die Linse des eigenen intellektuellen Mikroskops legt. Dabei verändert man allerdings diese Wissensmenge in grundlegender Weise. Tatsächlich ist die Veränderung so vollständig, daß die fremde Kultur, wenn das Verfahren erfolgreich ist, zu einem lediglich historischen Phänomen wird. Die Autorität als Leser und Interpret von deren Texten geht von jenen innerhalb der Tradition zu den fremden Experten über. Fremde Kommentare erlangen das Übergewicht über traditionelle Kommentare. Die hermeneutische Methode des Eroberers wird zum Standardwerkzeug beim Lesen der Besiegten und die besiegte Tradition wird, wie ein tibetischer Kollege es ausdrückt, zur *»Domäne von Museumskuratoren«*. In dem Maß, als wir eine kulturell differente Menge von Texten und Praktiken hinreichend schätzen, sodaß wir ernsthaft ein aktives Engagement mit Mitgliedern jener Gesellschaft in Erwägung ziehen, deren Texte und Praktiken dies sind, ist dies keine mögliche Haltung. Daya Krishna ist in diesem Punkt besonders ausführlich:

»Über die Grenzen hinweg, die durch das ›Wir‹ und das ›Sie‹ definiert sind, ist die Welt vergleichender Studien unvermeidlicherweise ein Versuch, auf dasjenige, was per definitionem *›eine andere Wirklichkeit‹ ist, vom Gesichtspunkt dessen aus zu schauen, was diese nicht ist. … [Dies impliziert einen] Verweis auf den Universalismus des Wissens und die Identifizierung des Wissens mit dem privilegierten ›Wir‹, von dessen Gesichtspunkt aus alle ›anderen‹ Gesellschaften und Kulturen beurteilt und bewertet werden. Die Wurzeln der privilegierten Stellung sind im allgemeinen in der politischen und wirtschaftlichen Stärke der Gesellschaft gelegen, welcher der Betrachter zufällig angehörte. … Vergleichende Studien waren im Großen und Ganzen ein Anhang zur Ausweitung der politischen und wirtschaftlichen Macht einiger europäischer Länder über den Erdball. … Da diese Expansion nicht nur von einem phänomenalen Anwachsen in einigen traditionellen Wissensgebieten begleitet war, sondern auch durch die Demarkation und Konsolidierung von neuen Gebieten, wodurch neue Wissensgebiete bestimmt wurden, rechtfertigte sich damit der Anspruch, daß alles ›Wissen‹, das vom Westen entdeckt wurde, universal gültig sei. Dieses wurde daher als ein universeller Standard angesehen, an dem alle anderen Gesellschaften und Kulturen irgendwo auf der Welt zu messen seien. …*

Kulturvergleichende Studien bedeuteten daher in Wirklichkeit, daß alle anderen Gesellschaften und Kulturen in Standardbegriffen, welche die westlichen Gesellschaften und Kulturen zur Verfügung stellten, verglichen wurden. … Die Gelehrten, die jenen anderen Gesellschaften und Kulturen angehörten, akzeptierten die Normen, die ihnen westliche Gelehrte zur Verfügung stellten, statt auf die westliche Gesellschaft und Kultur von ihrer eigenen Perspektive her zu schauen, und sie versuchten zu zeigen, daß die Errungenschaften auf verschiedenen Gebieten innerhalb ihrer eigenen Kulturen mit jenen des Westens parallel liefen, sodaß sie in keiner Weise als unterlegen betrachtet werden können. Diese Übernahme

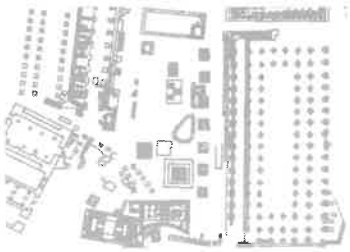
D. Bar-On (1993)
»Indeterminacy of Translation: Theory and Practice.«
in: *Philosophy and Phenomenological* Research. LIII, 4, pp. 718–810

J. Cabezon (1994)
Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism.
Albany: State University of New York Press.

D. Davidson (1974)
»On the Very Idea of a Conceptual Scheme.«
Proceedings and Addresses of the APA 47, 5–20

E. Deutsch (1989)
»Knowledge and the Tradition Text in Indian Philosophy.«
in: Larson & Deutsch 1989, pp. 165–173

E. Deutsch (ed.) (1991)
Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives.
Honolulu: University of Hawaii Press.



von Voreingenommenheit verhinderte das Aufkommen dessen, was man ›vergleichende ›vergleichende Studien‹‹ nennen könnte, was wohl zu ausgewogeneren Perspektiven auf diesen Gebieten geführt hätte.

Überdies waren die sogenannten vergleichenden Studien in erster Linie eine Suche nach Fakten oder der Bericht über Daten in der Begriffssprache, wie sie im Westen bereits ausgebildet war. Die Fragen, auf die Antworten gesucht wurden, waren von vornherein im Licht der Beziehungen festgelegt, welche als bedeutsam, oder der Theorien, die als überprüfbar gesehen wurden.« [Krishna 1989, S. 72f]

Man muß jedoch noch eine andere Frage aufwerfen: Wenn wir einen Begriffsrahmen aufgegeben hatten, der Traditionen als diskret und gegenseitig unzugänglich behandelt, zugunsten eines anderen, dem zufolge wir in unterschiedlichen Abständen voneinander Positionen beziehen, so können wir fragen: Ist es dann noch angemessen für irgendjemand, sich mit einem bestimmten Ort im Raum zufrieden zu geben? Oder gibt es einen epistemischen und vielleicht einen moralischen Imperativ, ein wenig umherzuziehen? Man vergleiche für einen Augenblick den zeitlichen Fall. Es wäre der Gipfel an Irrationalität und Hochmut für irgendwen, wollte man behaupten, daß alle früheren historischen Momente im Irrtum befangen gewesen seien und unsere Zeit allein in das Licht der Wahrheit aufgestiegen sei. Ebenso wie die Ansichten unserer Vorgänger in allen Bereichen durch angemessenere oder aufgeklärtere Ansichten ersetzt worden sind, so wird daßelbe auch mit unseren durch unsere Nachfolger geschehen. Es gibt keinen erkenntnistheoretisch privilegierten Augenblick. Der Fall sollte in Hinsicht auf den kulturellen Raum eher noch klarer sein. Es läßt sich schwerlich ernsthaft der Gedanke vertreten, daß die westliche Musik die Tradition ist, die allein den Ohrenschmaus richtig hinkriegt, daß der japanische Buddhismus jener Standpunkt ist, von dem aus die grundlegende Natur der Wirklichkeit untersucht werden sollte, oder daß die deutsche Hermeneutiktheorie der einzige adäquate Begriffsrahmen für Interpretation und Kritik ist. Da unterschiedliche Positionen in diesem kulturellen Raum gegeben sind, wird es so etwas wie ein erkenntnistheoretischer Imperativ, die Dinge von mehreren und nicht nur von einer aus zu sehen, ebenso wie die Landvermessung eine Dreiecksaufnahme verlangt.

Der Imperativ ist sowohl moralisch wie politisch. Denn wenn jene, die in mächtigen oder angesehen Positionen sind, es nicht schaffen, andere Standpunkte ernst zu nehmen, so brandmarkt das diese Positionen. Das Versäumnis, jene aus anderen kulturellen Positionen in unseren Dialogen zuzulassen, bringt eine klare Stellungnahme über Clubmitgliedschaft zum Ausdruck. Insoweit dies Botschaften sind, wie wir sie nicht aussenden wollen, sollten wir noch einmal über kulturelle Selbstgefälligkeit nachdenken. Diese Anliegen sind erst recht zwingend, wenn sie im gegenwärtigen postkolonialen Kontext aufgeworfen werden. Denn von vielen der Traditionen her, mit denen wir befaßt sind, können legitime Klagen über Ausbeutung einerseits oder Marginalisierung andererseits geführt werden. Ob man dies nun vom Standpunkt einer intellektuellen Wiedergutmachung oder eines heilsamen Multikulturalismus her angeht, es kann ein starkes Argument für eine moralische Verpflichtung auf Seiten westlicher Intellektueller dafür sprechen, sich ernsthaft mit den Traditionen anderer auseinanderzusetzen. Ich denke, unter dem Strich ist eine interkulturelle Interaktion nicht nur möglich, sondern geboten. Aber wie erreicht man das auf eine Weise, sodaß die Fallgruben des Orientalismus vermieden werden?

Das erste, was hier zu sagen ist, ist eine Art fader Gemeinplatz: Kollegialität ist schrecklich wichtig. Das ist sowohl von epistemologischer wie von politischer Bedeutung. Der Punkt ist folgender: In der Begegnung mit einer fremden Tradition begegnen wir nicht

H.-G. Gadamer (1975)
Truth and Method.
New York: Seabury Press.

H.-G. Gadamer (1976)
Philosophical Hermeneutics.
Berkeley: University of California Press.

M. Heidegger (1958)
»What is Philosophy?«
New York: Twayne Publishers.

M. Heidegger (1962)
Being and Time.
London: SCM Press.

D. Krishna (1989)
»Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought To Be.«
in Larson & Deutsch 1989, pp. 71-83

G. J. Larson & E. Deutsch (eds.) (1989)
Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy.
Delhi: Motilal Banarsidass.

einer versteinerten Reihe von Texten, sondern einer aktiven Form des intellektuellen Lebens. Dies erfordert echte Interaktion mit lebenden Gelehrten auf gleichem Fuße. Sie können weder als »Informanten« noch auch wie Orakel behandelt werden. Als Kollegen in Interaktion zu treten setzt voraus, daß wir und unsere Gesprächspartner mit Fragen, Information, jeder mit einem legitimen Anliegen und Interesse kommen. Es bedeutet, darauf vorbereitet zu sein, zu fragen, zu antworten, zu korrigieren und man auch befragt, daß einem geantwortet und daß man korrigiert wird. Das klingt einfach.

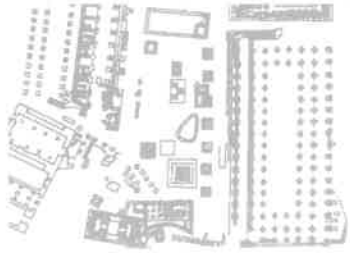
Einer der Gründe, warum es dies nicht ist, liegt darin, daß in jeder solchen Begegnung jede Seite ihren oder seinen eigenen Hintergrund von Vorurteilen in Bezug auf die andere Seite mitbringt. Diese erfordern ein bestimmtes Maß an Artikulierung und Problematisierung. (Viele meiner westlichen Kollegen betrachten, noch bevor sie eine Zeile gelesen haben, buddhistische philosophische Texte als nichts weiter als religiöse Mystik ohne jeden philosophischen Wert, im Gegensatz zu der weltlichen Strenge von Augustinus, Thomas von Aquin und Descartes. Aber eine der lehrreichsten Erfahrungen in dieser Hinsicht hatte ich, als ein hervorragender tibetischer Gelehrter auf mein Angebot zu einer Vorlesung über westliche Philosophie an dem Institut, das er leitet, antwortete: *»Ich kann verstehen, warum Sie nach Indien gekommen sind, um buddhistische Philosophie zu studieren. Denn unsere Tradition ist tatsächlich tief und weit. Aber offen gestanden kann ich nicht sehen, was wir von Euch lernen könnten. Denn die westliche Philosophie ist sehr oberflächlich und behandelt keine wichtigen Fragen.«*) Echter Dialog verlangt, daß wir damit beginnen, unsere eigenen Ansichten über die jeweils andern zu prüfen, in Frage zu stellen und nötigenfalls zu revidieren – und daß wir die Basis für unsere Kollegialität weniger voraussetzen als vielmehr erst entwickeln.[15]

›15 Alles in allem, wie können wir die Distanz zwischen den zwei Topoi der diatopischen Hermeneutik auf null reduzieren oder zumindest verringen? Die Antwort hier ist eine, die Theorie und Praxis zusammenführt. Nur jene Personen, die aus dem einen oder anderen Grund die Grenzen zweier Kulturen existentiell überschritten haben, und die in einer dieser zuhause sind, sollten zuerst fähig sein zu verstehen und dann zu übersetzen. Diatopische Hermeneutiken sind nicht universell. Generell funktionieren sie zwischen zwei und nicht zwischen vielen Topoi. Sie bringen eine Kultur, eine Sprache, eine Philosophie in eine andere Kultur, Sprache oder Religion, und machen sie somit verständlich. Diatopische Hermeneutik ist genauso Kunst wie Wissenschaft, Praxis wie Theorie. Es ist eine kreative Begegnung und es existiert kein Plan für Kreativität.

7. Das Problem der Übersetzung

Kulturvergleichende Studien und Interpretationen verwickeln einen unvermeidlicherweise in Besorgnisse hinsichtlich von Übersetzung. Unbestimmtheit is nicht lediglich ein »theoretisches« Problem, das mythische Linguisten im Dschungel plagt, die den Auftrag haben, Übersetzungshandbücher für radikal unterschiedliche Sprachen herzustellen. In dem Augenblick, wo man von den Phrasenbüchern für Touristen zur Übersetzung großer Texte übergeht, verbinden sich die Vielwertigkeit des Quellentexts und seine wesentliche Intertextualität, sodaß eine unendliche Zahl von gleich schlechten Übersetzungen und keine guten verfügbar werden. Jeder vernünftige Vorschlag für eine getreue Übersetzung wird auf andere ebenso vernünftige Vorschläge stoßen. Denn in einer Übersetzung sucht man immer eine ganze Reihe von Dingen miteinander ins Gleichgewicht zu bringen (Dinge wie lexikalische Assoziationen, Reim oder Silbenlänge, Wortwiederholungen, Beibehaltung des Stils oder von rhetorisch wichtigen syntaktischen Mitteln, Mehrdeutigkeiten oder Wortspielen), die unvermeidlicherweise bei jeder Gelegenheit in Konflikt miteinander geraten werden. Welches Desiderat das Übergewicht bekommt, kann oft die eigene Lesart des Textes und seine Beziehung zum Kontext umdrehen. (Vgl. Bar-On, 1993) Und natürlich wird die Art und Weise, wie ein Text übersetzt wurde, ihrerseits festlegen, wie er später gelesen werden wird. Übersetzung und Interpretation sind somit hoffnungslos verknüpft und beide sind grundsätzlich undeterminiert.

Es gibt auch eine wichtige politische Dimension beim Übersetzen. Übersetzungsprojekte sind typischerweise asymmetrisch: Die Texte einer Tradition werden übersetzt, indem sie untersucht und die autoritative Beurteilung auf deren herrschende Tradition übertragen wird. Selten aber finden wir, daß die herrschende Tradition, das Subjekt des Übersetzens, ihre



eigenen Texte in die Sprache der untergeordneten Tradition, in die des Objekts von Übersetzung überträgt. Dies privilegiert die Sprache des Subjekts und verstärkt somit wiederum den privilegierten Status der Tradition des Subjekts zu ungunsten der Tradition, die das Objekt bildet. Das Werk der untergeordneten Tradition wird somit als Untersuchungsobjekt angeglichen, während die übergeordnete Tradition sich damit gratulieren kann, daß sie »ihren Horizont ausgeweitet« und noch mehr in den Gesichtskreis ihrer eigenen Methode eingebracht hat. Daya Krishan beschreibt diese Situation anschaulich:

»Die meisten Diskussionen über indische Philosophie wird in den europäischen Sprachen durchgeführt. Notgedrungen müssen daher die Sanskritbegriffe in ihre westlichen Entsprechungen übersetzt werden, was den letzteren einen magistralen Status hinsichtlich der Frage verleiht, was die ersten bedeuten oder bedeuten sollten. Das Umgekehrte findet gewöhnlich nicht statt; aber kürzlich, als in Puna das Experiment versucht wurde, einige Thesen von Russell und Wittgenstein in Sanskrit zu übersetzen, sodaß Antworten Personen entlockt werden könnten, die in indischer traditioneller Philosophie ausgebildet waren, wurde die Schwierigkeit offenkundig. Wie konnten die Pundits – Philosophen, die in klassischer Weise an den Sanskrit-Klassikern gebildet waren – aus dem klug werden, was Russell und Wittgenstein sagten? Da die meisten von ihnen nicht Englisch konnten, mußten die Dinge in Sanskrit übersetzt werden, aber dann führten diese Sanskritbegriffe die gewöhnlichen Konnotationen mit sich, mit denen man sie assoziiert und setzten dem Versuch, ihnen eine neue Bedeutung zuzulegen, Widerstand entgegen.« [Krishna 1989, S. 78]

Nur allzu oft wird die Aufgabe, die philosophischen Werke des dominanten Mitglieds eine kulturellen Paares in die Sprache des anderen zu übersetzen, unterlassen zugunsten der Aufgabe, Stipendien für Studierende aus der untergeordneten Kultur zur Verfügung zu stellen, damit sie die Sprache und die Texte der dominanten Kultur studieren können. Was wäre die Folge, wenn wir Übersetzungen unserer Werke in die Sprachen »exotischer« Kulturen als autoritativ und den Sachverstand ihrer Gelehrten als Interpreten unserer eigenen Texte anerkennen würden? Vielleicht ein echter Austausch.

8. *Wie man ein schöpferisches Gespräch führen soll*

Wie sollen wir auf unseren fremden Kollegen zugehen? Es gibt immer die Möglichkeit, dies in der guten alten Art zu tun: Wir nennen ihn einen »Informanten« und pressen ihn gehörig aus, was seine Ansichten über Text und Tradition betrifft, was dann, wenn es übersetzt, indiziert, analysiert, systematisiert und als Daten innerhalb unserer eigenen Forschung berichtet ist, in den Wissensbestand eingeht. Man braucht an dieser Stelle nicht viel Worte hinsichtlich des widerlichen Charakters dieses kolonialistischen Zugangs zur Gelehrsamkeit verlieren. Andererseits könnten wir aber in einer Art vorgehen, die dem (paradoxer Weise so genannten) New Age entspricht: Wir können Schüler werden und alles das kritiklos und mit größter Ehrfurcht akzeptieren, was unser neuentdeckter, passend exotischer Guru sagt. Er ist schließlich unfehlbar. Und selbst wenn er es nicht ist, wer gäbe uns das Recht, sein Wort in Frage zu stellen? (Man muß sich ab einem bestimmten Punkt fragen, warum gerade fremde Kulturen so fruchtbar im Hervorbringen von solch orakelhaften Gestalten sind.)

Man ist versucht, hier eine weitere Trivialität anzubringen: Sei kollegial! Nicht mehr und nicht weniger.[16] Aber wenn das entweder ein gemeinsames Modell der Kollegialität erfordert oder eines, das beide überschreitet, so wären wir wieder beim Ausgangspunkt. Selbst kollegiale Beziehungen müssen in Hinsicht auf die Forderungen und Voraussetzungen einer jeden Kultur verhandelt werden. Die Sache ist nicht simpel. Denn gemeinsame Absichten können nicht vorausgesetzt werden. Es könnte sein, daß unsere Ziele in einer Diskussion ebenso verschieden

›16 Diatopische Hermeneutik kann keine spezifischen Interpretations-Regeln vorschreiben. Wollen wir eine von Grund auf andere Philosophie interpretieren, müssen wir die Schule dieser Philosophie besuchen, und selbst in ihr Universum des Diskurses eintauchen, soweit uns das möglich ist. Wir müssen unsere Parameter überwinden und uns in einen partizipativen Prozeß stürzen, dessen Ergebnis wir möglicherweise nicht vorhersehen können. Der Prozeß könnte mit dem des Lernens einer neuen Sprache verglichen werden. Am Anfang übersetzen wir durch Vergleich mit der Muttersprache, doch sobald wir die Sprache besser beherrschen, denken und sprechen wir direkt in diesem anderen linguistischen Universum. Die Topoi werden durch einfaches Übertreten und der Verwirklichung der Begegnung verbunden. Der Prozeß könnte mit einem authentischen Konversationsprozeß (mit der anderen Philosophie) verglichen werden. Gegenseitige Befruchtungen können stattfinden.

sind wie unsere Voraussetzungen darüber, was möglich oder passend ist. Ein tibetischer Kollege beispielsweise betont, daß er beim Lesen westlicher Texte mit dem Vorverständnis herangeht, daß sie im Unterschied zu buddhistischen Texten nicht eine Traditionsreihe spiegeln, die sich auf einen unfehlbaren kanonischen Grund stützt, und daß sie ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum enthalten werden. Überdies unterwirft er sich bei dieser Lektüre westlichen Interpretationen und verläßt sich weder auf seine eigene »Autorität«, um diese Texte unabhängig zu lesen, noch auch auf die »Authentizität« irgendeiner Lesart, die er entwickeln mag. Authentizität und Autorität verlangen vom seinem Standpunkt und demjenigen der Kultur, die er repräsentiert, daß jemand in einer angemessenen Traditionsreihe steht und der Text, den er kommentiert, bereits in der eigenen Traditionsreihe auf kanonische Weise ausgelegt ist. Ziel des Kommentars ist es in seiner Sicht niemals, irgendeine originelle philosophische Idee oder Interpretation zu entwickeln, sondern die Intention des Autors aufzudecken. Debatten in der Sekundärliteratur betreffen immer die Intention des Autors und das einzige Kriterium für erfolgreiche Interpretation ist die Aufdeckung dieser Intention. Daher ist seine erste Frage, wenn er das Werk westlicher Kommentatoren über buddhistische Philosophie liest: »Wer war sein Lehrer?« und die nächste Frage: »Kommentiert diese Person aus der Perspektive dieser Nachfolge?« Nur wenn die Antworten auf diese Fragen zufriedenstellend ausfallen, kann der Kommentar ernst genommen werden. Das besagt nicht, daß es nicht Ideen gibt, die aus einem nicht-autoritativen Text entnommen werden können. Aber die Beziehung zu einem solchen Text wird ganz anders sein als diejenige zu einem autoritativen Text. Tibetische Gelehrte finden es oft sonderbar und etwas spaßig, daß westliche Philosophen sowohl ihre eigenen Texte als auch das Werk buddhistischer Philosophen so anders behandeln und daß wir dem Text, getrennt von seinem Autor, eine solche Autonomie zuschreiben wie wir auch den Interpreten so große Freiheiten zugestehen. Mein Kollege vergleicht die Beziehung des Autors zum Text mit der Beziehung des Bergmanns zum Gold: Sobald er es gefördert hat, liegt es an anderen, etwas daraus zu machen und der Bergmann wird vom Goldschmied vergessen. Eine passende Metapher.

Man beachte also, daß es oft so sein kann, daß bei der Zusammenarbeit eines westlichen und eines tibetischen Gelehrten unterschiedliche Aufgaben verfolgt werden: Westliche Gelehrte mögen sich ganz behaglich dabei fühlen, wenn sie einen buddhistischen Text in ihren philosophischen Kanon, in ihr Repertoire einfügen: Platon, der Buddha, Aristoteles, Nāgārjuna, Berkeley, Vasubandhu, Kant, Candrakīrti ... Der Reisende bringt Andenken nach Hause. Der tibetische Gelehrte andererseits mag die westlichen Texte wegen der Einsichten in seinem eigenen Denken lesen, aber er beläßt sie dort, wo er sie gefunden hat. Sie bleiben fremd. In dieser Art von intellektuellem Tourismus bleiben die Sehenswürdigkeiten, die man sieht, im Ausland, obwohl die Lehren, die sie vermitteln, auch noch wertvoll sein mögen, wenn man wieder zuhause ist. Dieser Unterschied ist keine Schranke der Zusammenarbeit. Übersieht man aber die Unterschiede, so kann dies zu Missverständnissen führen. Ein schöpferisches Gespräch verlangt Aufmerksamkeit für diese Unterschiede, und ein produktives Eingehen auf die Literatur jeder der beiden Kulturen verlangt von dem, der aus einem gewissen Abstand kommt, dieselbe Aufmerksamkeit. Dies, könnten wir sagen, ist ein hermeneutischer Abstand zweiter Stufe – ein Abstand der überlagerten Methode auf einen Abstand von primär textuellem Anliegen.

Dies verweist auf die Notwendigkeit ausführlich in der Tradition, mit der man in Wechselwirkung zu treten hofft, zu lesen, ihre Sprache(n) zu lernen und geduldigt und still den Insidern zuzuhören, wenn sie ihre Tradition auslegen. Wie immer in Amerika die Haltung ge-

D. Lopez (1988)
Buddhist Hermeneutics.
Honolulu: University of Hawaii Press.

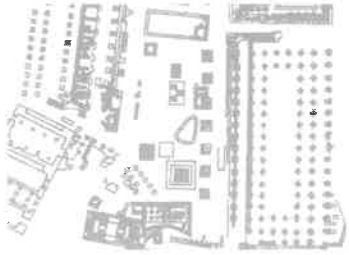
J. L. Mehta (1985)
India and the West: The Problem of Understanding.
Cambridge: Harvard University Press.

J. L. Mehta (1985a)
»Understanding and Tradition.«
in: Mehta 1985, pp. 134–159

M. Michaels (1985)
»The Woman in the Supermarket and the Man On the Street.«
Hampshire College Philosophy Colloquium

R. Pannikar (1989)
»What is Comparative Philosophy Comparing?«
in: Larson & Deutsch (1989), pp. 116–136

N. Smart (1989)
»The Analogy of Meaning and the Tasks of Comparative Philosophy.«
in: Larson & Deutsch (1989), pp. 174-183



genüber Traditionsreihen ist, mein Verständis der buddhistischen Texte, die ich lese, steigert sich durch die Hochschätzung von deren Rolle in der buddhistischen Tradition und meine Bereitwilligkeit, in eine Überlieferungsreihe einzutreten gibt mir den Zugang zu Interaktionen, die anders nicht erreichbar wären, wie es auch neue Interpretationsperspektiven verschafft. Tibeter, die sich eingehend mit uns und unseren Texten einlassen, entwickeln die Fähigkeit, schöpferischer in Diskussionen über unsere Texte und in einen vergleichenden Austausch einzutreten, wenn sie dazu gelangen, unsere unterschiedlichen Interpretationspraktiken zu schätzen. Wie Davidson den illusorischen Charakter der Unterscheidung von Form und Inhalt betont hat, so müssen wir uns vor Augen halten, daß hermeneutische Methode und philosophischer Inhalt letztlich Teile eines nahtlosen Ganzen sind. Um eine Verhandlung über Zusammenarbeit in der Hermeneutik zu beginnen, ist gegenseitiges methodologisches Verstehen eine Vorbedingung.

Sei nicht damit zufrieden, eine fremde Tradition zu studieren. Unterrichte auch deine eigene. Denn all die Forderungen nach Vertrautheit mit dem Anderen, dem du gegenüberstehst, stellen sich ebenso an deine Gesprächspartner. Kollegiale Interaktion verlangt diese Art von Symmetrie. Es entspricht guten Manieren, daß man ebenso beiträgt, wie man lernt. Aber darüberhinaus erhascht man beim Unterrichten, wenn man sich den Schwierigkeiten aussetzt, die eigene Tradition einem anderen klar zu machen, einen Schimmer von deren Konturen und einen tieferen Einblick in die Vorurteile des Anderen. Nichts hat meine Einschätzung der westlichen politischen Philosophie so sehr verändert als der Umstand, daß ich sie an einer tibetischen Universität unterrichtete. Reflektierende Lehre gibt einem nicht nur bessere Kollegen, sondern stellt eine einzigartige Gelegenheit für das Verstehen dar.

In dieser Art von echtem Austausch zwischen Kollegen werden die Vorteile von Andersheit sichtbar und auch ihre Verschiedenheit von Zeitlichkeit als einer Dimension hermentischen Abstands. Denn in diesem Bereich taucht die Möglichkeit auf, wechselseitig die jeweils eigenen Texte und Anliegen gegen einen anderen Horizont zu platzieren und zu beobachten, wie neue Texte und Anliegen im Umriß erscheinen, indem sie mit den eigenen in Interaktion treten. Die dynamische Natur des gelehrten Austauschs ist für diesen Prozeß nicht nebensächlich oder bloß förderlich. Sie ist wesentlich. Denn noch einmal: Verstehen verwirklicht sich in der Interaktion von historisch verorteten Lesern mit Texten und von Gesprächspartnern mit einander. Das trifft nicht weniger auf inter-traditionales als auf intra-traditionales Verstehen zu. Nur wenn wir uns auf solche wirkliche Interaktionen einlassen, können wir hoffen, von der spezifischen Art von Abstand zu profitieren, welchen die Andersheit darstellt. Denn dabei werden wir sehen, wie wir als Rezipienten unserer Tradition und er Gesprächspartner als Rezipient der seinen jeder dazu kommt, das Werk des Anderen zu verstehen. Und im Dialog kann das dynamische Wechselspiel unserer Horizonte eine Perspektive einbringen, die in einem echten Antworten auf die Voraussetzungen und Einsichten eines jeden besteht.

Schließlich, und dies ist vielleicht am wichtigsten, ist vorauszusetzen, daß alles, was Wert hat, in diesem Austausch erreicht werden soll. Wer sich ihm wie ein Pirat oder auch als Verteiler von intellektueller Nachsichtigkeit nähert, schließt Verstehen von vornherein aus, indem er Interaktion ausschließt. Nur durch eine echte Offenheit kann das Blühen von zwei Traditionen, entfernt genug, sodaß sie eine Perspektive zulassen und nahe genug, um miteinander zu sprechen, die Früchte wechselseitiger Befruchtung abwerfen und aus der Differenz nicht eine Barriere machen, sondern eine Förderung für das Verstehen.

Übersetzung (auch der Zitate) aus dem Englischen: Franz Martin Wimmer

Übersetzung der in die Marginalspalten gerückten Fußnoten: Tina Chini