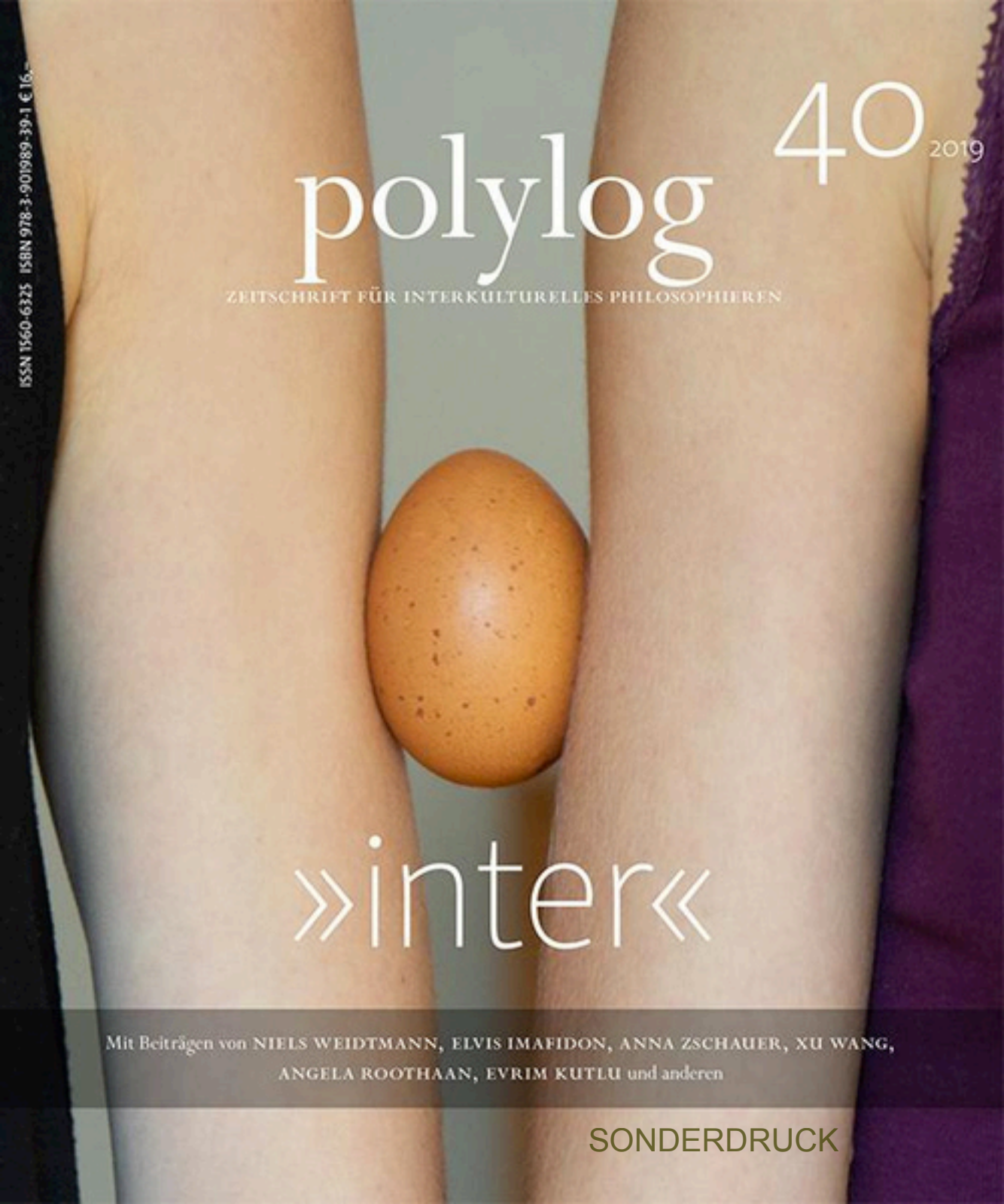
ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-9019989-39-1 € 16,–

polylog

40 2019

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



»inter«

Mit Beiträgen von NIELS WEIDTMANN, ELVIS IMAFIDON, ANNA ZSCHAUER, XU WANG, ANGELA ROOTHAAN, EVRIM KUTLU und anderen

SONDERDRUCK

3
B. SAAL & B. BOTEVA-RICHTER
Einleitung

7
NIELS WEIDTMANN
Das »Zwischen« als der Ort wahrer Wirklichkeit
Ein Plädoyer für das »Inter« in der Interkulturalität

19
ELVIS IMAFIDON
Zwischen den Zutaten und dem Gericht als solchem: Philosophie an Orten und darüber hinaus

37
ANNA ZSCHAUER
»inter« als aisthetische Qualität

53
XU WANG
Das Umdenken des Interpersonellen – Zhāng Zàis Konzeption des Qì (氣)

67
ANGELA ROOTHAAN
Interkulturell, transkulturell, cross-cultural – warum wir alle drei Begriffe brauchen

83
EVRIM KUTLU
Solidarität, Ausgleich und kosmopolitische Weltphilosophie nach Max Scheler

97 BERICHTE

99 REZENSIONEN UND TIPPS

126 IMPRESSUM

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI

Philosophische Sterne und unsichtbares Selbst

Zu: Bianca Boteva-Richter (Hrsg.): *Gegenwartsphilosophie aus Ost-Europa*

Was das Gemüt des Philosophiestudenten mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht erfüllt, ist – von dem in ihm klopfenden, moralischen Gesetz abgesehen – der bestirnte Himmel der philosophischen Ideen über ihm. Wer sein Philosophiestudium in Warschau, aber auch in Jerewan, Sofia, Bukarest oder Moskau anfängt, konfrontiert seine Vorstellungen darüber, was die Philosophie ist, sein soll und sein kann, zuerst mit ihrer Realität in der griechischen und lateinischen Antike. Wenn sein Blick auf die Geschichte der Philosophie in jener Phase seines Philosophiekurses auch dem aller anderen europäischen Studenten gleicht, enthüllt sich ihm bereits das von den Systemen des vor allem französischen, deutschen und englischen Mittelalters bestirnte Himmelsgewölbe auf eine verschiedene Weise als ihnen, und zwar als ein nach wie vor fremder Himmel. Wer Glück hat und z. B. Perser oder Pole ist, kann manchmal den Eindruck haben, dass die Sterne der neuzeitlichen Philosophie – wie Montesquieu, Rousseau oder der eher, bedauerlicherweise, von Zarin Katharina begeisterte, fortschrittlich gesinnte Voltaire – ihn nicht mehr mit dem leeren Blick streifen. Der heimliche, sich doch keineswegs erst seit der Neuzeit über dem Gemüt eines solchen Studenten erleuchtende philosophische Himmelssektor wird allerdings, diesem Anspruch auf Undurchsichtigkeit zum Trotz, auch von seinen eigenen Lehrern während des weiteren Studiums meistens nur am Rande behandelt – ungeachtet dessen, dass es eben dieser, von den jeweils ortsgebundenen, philosophischen Größen bestirnte Himmel sein soll, sein kann und manchmal auch ist, aus dem heraus das Licht, welches das Grenzenlose des moralischen Gesetzes beleuchtet, nicht nur in ihn hinein scheint.

Bianca Boteva-Richter (Hrsg.): *Gegenwartsphilosophie aus Ost-Europa*
Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie 73/2018, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz 2018, ISBN 3958862050, 122 S.

Das von Bianca Boteva-Richter herausgegebene Heft der internationalen Zeitschrift für Philosophie »Concordia« stellte sich zur Aufgabe, das Sehfeld der heutigen Student/innen, das fast ausschließlich die Konstellationen der philosophischen Ideen in Westeuropa umfasst, um ihre gegenwärtigen, osteuropäischen Äquivalente zu erweitern. Paradox ist, wie die Herausgeberin in ihrer Einleitung bemerkt, dass, »während zum Beispiel afrikanische, lateinamerikanische u. a. Philosophietraditionen in den letzten Jahrzehnten zunehmend stärkere Präsenz zeigen, […] der philosophische Dialog innerhalb Europas immer noch einseitig bestimmt« ist (3). Um zu diesem Dialog zu verhelfen, versammelt das Heft Besprechungen aktueller philosophischer Themen aus ausgewählten Ländern Osteuropas – Armenien, Bulgarien, Rumänien und Russland (alphabetisch geordnet). Insofern diese Auswahl, wie Bianca Boteva-Richter in der Einleitung zugibt, durchaus unzureichend bleibt, soll das nächste Heft, ihrer Ankündigung gemäß, der Darstellung heutiger Denkströmungen in Polen gewidmet werden. Das Verlangen, das nach der Lektüre des vorliegenden Heftes auch in dem einst in Warschau philosophisch geschulten und durch diese Erklärung ausgezeichneten Studenten geweckt wird, erweist sich doch als wesentlich größer. Es könnte nur durch die Erweiterung des geplanten Bandes um die parallelen Besprechungen der philosophischen Diskussionen auch in den anderen hier noch in Frage kommenden Ländern gestillt werden. Worüber der Leser von der eben erschienenen Sammlung der Texte fest überzeugt wird, ist nämlich, dass sie, neben dem beabsichtigten Ost-West Dialog, zuallererst zu einem Dialog innerhalb Osteuropas selbst verhelfen kann.

»[D]ie bulgarische Philosophie bestreitet das Vorurteil, nach dem je philosophischer die Philosophie sei, desto weniger anwendbar ihre Thesen; im Gegenteil weist sie auf, dass die Anwendung, parallel zu den rein theoretischen Erkenntnissen, ihren legitimen Platz in der Philosophie hat.« (T. Batuleva, S. 83)

Die Antwort auf die Frage, die Bianca Boteva-Richter in ihrer Einleitung zur Diskussion stellte, »was können wir von den ost-europäischen DenkerInnen und vom Dialog innerhalb Europas lernen?« (3), drängt sich dem östlichen philosophischen »Wir« sozusagen von selbst auf. Die von Max Scheler in den *Ursachen des Deutschenhasses* von 1917 geäußerte, doch auch in anderen westeuropäischen Kontexten in einer je modifizierten Form auftretende Meinung, dass Deutschland (oder Frankreich, England usw.) »im Besitze der Kaiserkrone des alten Römischen Reichs […] seine Söhne sandte, um die es umgebenden Völkerwelten moralisch und politisch zu organisieren«[1], mag zwar vom Gesichtspunkt jenes im selben Maße orts- und zeitgebunden »Wirs« aus als etwas übertrieben betrachtet werden. Was ost-europäische DenkerInnen vom Dialog innerhalb Europas im Laufe der Philosophiegeschichte gelernt haben, und was sie immer noch lernen können, ist jedoch auch ohne solche Hyperbeln »sonnenklar«, und zwar genauso, wie der Bericht Fichtes über das »eigentliche Wesen« der ihm zeitgenössischen Philosophie. Wenn das neueste Heft der »Concordia« auch davon zahlreiche Zeugnisse ablegt, regt es aber zugleich an, die von seiner Herausgeberin gestellte Frage auf eine noch

1 Max Scheler: *Die Ursachen des Deutschenhasses. Eine national-pädagogische Erörterung*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1917, 32.

andere Weise zu beantworten zu versuchen. Die Lehre, welche ost-europäische DenkerInnen vom Dialog nicht bloß innerhalb Europa, sondern auch untereinander ziehen können, scheint im Lichte der Sammlung *Gegenwartsphilosophie aus Ost-Europa* vor allem das Bewusstwerden ihres eigenen philosophischen Selbsts zu sein.

Zu einer solchen Selbstreflexion verhilft dem Leser allein schon die Struktur des hier präsentierten Heftes erheblich. Die Sammlung, die insgesamt acht Beiträge umfasst, widmet jedem berücksichtigten philosophischen Mikrokosmos je zwei Texte. Während der erste von ihnen die einschlägige lokale Denktradition sowie ihre zeitgenössischen Formen allgemein und skizzenhaft bespricht, konzentriert sich der zweite auf ihre ausgewählte, philosophische Persönlichkeit oder Denkströmung. Eine solche Struktur erlaubt dem Leser zunächst die weitreichende äußere Perspektive auf das Spektrum der sowohl tief in der heimischen Geschichte verwurzelten als auch woanders her entlehnten Denkpositionen, aus denen jeder Mikrokosmos jeweils besteht, zu gewinnen. Sie gibt den Leser aber auch, im nächsten Schritt, die Möglichkeit, sich durch die Vermittlung einer spezifischen Denkposition in diese konkrete Denktradition einzufühlen oder sozusagen »einzudenken«, das heißt die über jedem ihrer Angehörigen sich erleuchtenden Ideenkonstellationen gleichsam von innen her zu sehen. Es versteht sich von selbst, dass niemand, der eine solche Reise in eine fremde Ideenwelt antritt, sein eigenes – mit Kant gesprochen – »unsichtbares Selbst« zuhause zurücklässt. Die im Heft angebotene, doppelperspektivische Struktur der Besprechungen ermöglich somit zugleich die Reflexion jener fremden Konstellationen im Leser selbst, was das dem Fremdheimischen Fremde in seinem Eigenen spürbar werden lässt. Was eine kaiserliche Krönung einer solchen Selbstreflexion werden kann und vielleicht auch werden soll (wenngleich eher selten ist), scheint auf diese Weise auch das Bewusstwerden des dem Leser fremden, unsichtbaren Selbst der ihn umgebenden Ideenwelten zu sein, das ihm jeden Gedanken entfremdet, sie mindestens moralisch zu organisieren.

Die von der Herausgeberin getroffene Auswahl der Ideenwelten, die im Heft vorgestellt wurden, scheint insofern unwillkürlich zu sein, als dass alle von ihnen auf eine je eigene Weise in der Tradition des östlichen Christentums wurzeln. Dem polnischen Leser, dessen philosophisches Selbst in erster Linie durch dessen Verinnerlichung einerseits und der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Deutung des moralischen Gesetzes andererseits sichtbar geprägt ist, fällt schon bei der Lektüre des ersten Aufsatzes die tief in die Geschichte eingetauchten, fremdheimischen Ursprünge des sich vor ihm eröffnenden, philosophischen »Multiversums«, wie Scheler sagen würde, auf. Seyran Zakaryan weist in seinen *Essays über die armenische Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts und am Anfang des 21. Jahrhunderts* darauf hin, dass ihre Ursprünge in das fünfte Jahrhundert reichen und mit den Übersetzungen der Werke östli-

cher Kirchenväter wie Basilius dem Großen, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz ins Armenische verbunden sind. Neben den Vertretern der christlichen Apologetik, wie Mesrop Maschtoz, des armenischen Neoplatonismus, wie David der Unbesiegbare, oder der frühmittelalterlichen Naturphilosophie, wie Anania Schirakatsi, nennt der Autor auch eine Reihe anderer Größen der hochmittelalterlichen, im vierzehnten Jahrhundert unter anderen von der katholischen Scholastik beeinflussten armenischen Philosophie. Er erwähnt ihren Rückzug im späten Mittelalter, ihre Wiederherstellung im sechzehnten Jahrhundert und eine kontinuierliche Entwicklung seit der armenischen Aufklärung.

Zakaryan macht in seinem Aufsatz darauf aufmerksam, dass sich nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion neue Möglichkeiten für die Entwicklung des unabhängigen Armenien eröffneten. In der Gegenwart sind dies unter anderem die Neu- bzw. Wiederstellung der traditionellen philosophischen Fragen und die Reflexion darüber, wie die Transition und Transformation der Gesellschaft verwirklicht werden können. Unter den am heftigsten diskutierten Problemen nennt er den Wandel des Wertesystems, die Aktualisierung der nationalen Identität und die rechtlich-moralischen Fragen des armenischen Genozids. Was aus der polnischen Perspektive besonders beeindruckend erscheint, ist – neben der Tiefe der historischen Ursprünge der philosophischen Kultur in Armenien und ihrer beinahe ununterbrochenen Kontinuität – ihre ebenso tiefgreifende, gegenwärtige Selbstreflexion. Als Beispiele nennt Zakaryan in seinem Aufsatz die »Traditionology« von Edward S. Markaryan oder das Nachdenken Hamlet Ambakumi Gevorgyans und Karen A. Svasyans über das einerseits armenische und andererseits europäische kulturelle Selbst (10–15). Im zweiten, begleitenden Beitrag konzentriert sich Silva Petrosyan auf das philosophische Werk Euard Atayans und seiner »Suche nach der Seele und Freiheit« (19–29). Wenngleich Atayan, wie wir aus Petrosyans Text erfahren, seinen philosophischen Weg mit der Konfrontation mit der überall im 20. Jahrhundert sich aufdrängenden Probleme der Sprachphilosophie begann, nahm er in seinen späteren Schriften eine durchaus originelle Reflexion über den historischen Ort Armeniens im Multiversum der Weltzivilisationen auf. Als Nachfolger der Tradition von David dem Unbesiegbaren, der sich in seiner Metaphysik auf das Prinzip des Panalogismus bezog, deutet Atayan, darauf weist Petrosyan hin, die Freiheit – d. h. auch die heutige politische Freiheit Armeniens – als eine Harmonie zwischen Geist (Brahman) und Materie (Maya), deren lebendiges Symbol das Kreuz und die in ihm ausgedrückte »Gottesverweltlichung« ist (26–27).

Ebenso tiefgründig ist auch die Geschichte der russischen, in der Tradition der russisch-orthodoxen Kirche verwurzelten Philosophie zu betrachten. Als ihr *pars pro toto* wurde in dem von Bianca Boteva-Richter herausgegebenen Heft die Philosophie der All-Einheit von Wladimir Sergejewitsch Solowjow besprochen, in welcher Motive, die dieser Tradition zu Grunde liegen, aber auch

Elemente der Gnosis, der Kabbala sowie der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus auf eine explizite und originelle Weise zum Ausdruck kommen (99–109). Um die zeitgenössische Aktualität und Bedeutsamkeit dieser Philosophie aufzuzeigen, hat sich Irina V. Tsvyk in ihrem Aufsatz auf die Idee des Guten und die Lehre der Sittlichkeit im Denken Solowjows konzentriert. Seine Hauptaussage besteht, so Tsvyk, »in der These von der Existenz des Guten in der Welt als einer Art idealer Wesenheit, als einer Norm und als einem Imperativ« (100). Der Idee der Alleinheit gemäß, habe Solowjow mit der These vom idealen, doch in der Welt existierenden Guten als Fundament und Garant der Sittlichkeit ebenso die Existenz der natürlichen Basis der Moral bekräftigt, bei welcher es sich um Grundsätze der Sittlichkeit wie Scham, Mitleid (Barmherzigkeit) und Ehrfurcht handelt (100). Der Gedanke des natürlichen Grunds der Sittlichkeit erscheint in Tsvyks Interpretation insofern prinzipiell wichtig, als damit in der Ethik Solowjows die Unabhängigkeit der Ethik von der Religion und der Metaphysik begründet wird. Als besonders modern und aktuell soll dementsprechend, nach der Auffassung von Tsvyk, der folgende Gedanke Solowjows klingen: »Falls sich der schamlose Mensch eine Rückkehr zum tierischen Zustand vorstellen kann, fällt er unter das Niveau eines Tieres.« (101)

Insofern das Hauptthema des Heftes die Gegenwartsphilosophie *ex oriente* ist, wird die unergründliche, geschichtliche Tiefe der übrigen Ideenwelten nicht in den Vordergrund gerückt. Wenngleich, Armenien ausgenommen, nicht alle von ihnen als eine der »Wiegen der Zivilisation« bezeichnet werden können, fällt es einem trotzdem schwer, z. B. die von Tatyana Batuleva geäußerte These ohne weiteres zu akzeptieren, dass die Geschichte der gegenwärtigen philosophischen Kultur in Bulgarien relativ kurz sei. Batuleva bedient sich allerdings eines Begriffs der philosophischen Kultur in einem präzise bestimmten, von dem anerkannten bulgarischen Philosophen Mihail Batchvarov geprägten Sinne, nach welchem die philosophische Kultur nicht mit der Philosophiegeschichte identisch ist. Anders als diese, die auch in Bulgarien bis in das byzantinische Altertum reicht, umfasst die philosophische Kultur keineswegs bloß die Geschichte der philosophischen Systeme, Konzeptionen und Prinzipien. Ihr Begriff bezieht sich nach Batchvarovs Auffassung auf ein wirkliches, soziales »Leben der Philosophie«, was die Beurteilung der Rolle des philosophischen Erbes innerhalb des nationalen Erbes als solchem erlaubt. Über das so verstandene zeitgenössische Leben der Philosophie in Bulgarien liefert der Text von Batuleva einen ausführlichen, umfangreichen Bericht. Batuleva konzentriert sich in ihrem Aufsatz auf die Entwicklung der bulgarischen Ontologie, mittelalterliche Studien und Interpretationen von Kant, aber auch auf die analytische Philosophie, die Phänomenologie und die philosophische Hermeneutik. Wie Batuleva schreibt: »[D]ie bulgarische Philosophie bestreitet das Vorurteil, nach dem je philosophischer die Philosophie sei, desto weniger anwendbar ihre Thesen; im Gegenteil weist sie auf, dass die Anwendung, parallel zu

den rein theoretischen Erkenntnissen, ihren legitimen Platz in der Philosophie hat.« (38)

Die Reflexion über das eigene, philosophische Selbst erweist sich nicht nur in Bulgarien, sondern auch in allen anderen Ländern, die im Heft berücksichtigt werden, zugleich als eine Reflexion über die je eigene kulturelle und nationale Identität. Als ihre Kehrseite enthüllt sich jeweils auch der Versuch, jenes Selbst gegenüber der westeuropäischen philosophischen Kultur zu positionieren. Während Tatyana Batuleva als eine stabile Tendenz der post-totalitären philosophischen Kultur in Bulgarien das durchdringende Bedürfnis nach ihrer Wiederintegration in den europäischen philosophischen Raum identifiziert, legen die anderen Autoren auch die zahlreichen Zeugnisse der radikalen Kritik jenes Raumes vor. Was von allen Autoren, einschließlich Batuleva, betont wird, ist, dass die osteuropäischen Rezeptionen und Deutungen des europäischen philosophischen Erbes keineswegs bloße Wiederholungen seien. Sie sollten vielmehr als Niederschläge einer aktiven Auseinandersetzung gesehen werden, die auf eine schöpferische Transformation jenes Erbes abzielen. Die radikalsten Vorschläge für eine solche Transformation scheinen aus Jerewan (der Hauptstadt Armeniens) zu kommen. So sind z. B. nach Karen A. Svasyan Europa, die europäische Zivilisation und die Philosophie nicht bloß in einer Krisis, sondern tot (15). Wie Svasyan in seinen von Zakaryan präsentierten Büchern *Der Mensch im Labyrinth von Identitäten* und *Europa. Zwei Nekrologe* feststellt, kann als Symbol jenes Todes das berühmte Treffen der amerikanischen und sowjetischen Truppen auf der Brücke über der Elbe im Jahr 1945 betrachtet werden. Jener Tod, den das inzwischen zur Union vereinte Europa nicht bereit ist anzuerkennen, kann nach Svasyan durch jenes Treffen insofern symbolisiert werden, als dass damit allen klar wurde, dass die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten eine gemeinsame Grenze haben (ebd.).

Natürlich sind nicht alle PhilosophInnen aus Ost-Europa der Meinung Svasyans und behaupten, dass die Konstituenten Europas, wie der griechische Logos, das römische Recht und der christliche Glaube zu leeren Konzepten geworden sind. Nicht überall wird im Osten die Klage vorgebracht, dass auch die europäische Philosophie dasselbe Schicksal teilt, d. h. dass sie ihre »echten Topoi und originellen Quellen« verloren habe, um stattdessen bloß mit den »Schatten, Kopien und Simulacra« zu tun haben. Die pessimistischen Beurteilungen der philosophischen Kultur im gegenwärtigen Europa scheinen dennoch zu überwiegen, was einen zu der Vermutung verleiten kann, dass sie auch keineswegs bloße Wiederholungen der philosophischen Jeremiaden in Westeuropa sind. Es liegt mindestens dem polnischer Leser nahe, den (von dem Schriftsteller Tadeusz Konwicki) so genannten, in seiner unüberwindbaren, nationalen Selbstbezogenheit bestehenden, »polnischen Komplex« auf das Selbstbewusstsein der anderen im Heft präsentierten ost-europäischen PhilosophInnen zu projizieren. Ihm gemäß wird er geneigt sein zu vermuten, dass jene nach-heideggerschen Nekrologe der Philo-

sophie keineswegs ohne Zusammenhang mit dem (so gut wie) allgemeinen ost-europäischen Gefühl der Transparenz des je eigenen philosophischen Selbst bleiben. Als *mutatis mutandis* »rumänischer Komplex« scheint dieses Gefühl dem polnischen Leser insbesondere den Gegenstand der Auseinandersetzung mit Emile Cioran auszumachen, welchen Susan Sonntag in die »melancholische Parade europäischer Intellektueller, die die Revolte gegen den Intellekt unternommen haben«, einreihte und welchen Madalina Diaconu in ihrem Aufsatz als rumänischen Philosophen *à contre coeur* darstellte (72).

Was der Text von Madalina Diaconu beabsichtigt, ist, zum Verstehen des Werkes dieses weltberühmten Philosophen und Schriftstellers anhand einer »ideenhistorischen Kontextualisierung« beizutragen (ebd.). Konkret bedeutet es, dass es zu dem in diesem Aufsatz untersuchten Kontext der Philosophie von Cioran nicht so sehr, wie bisher, um die ihm vertraute westeuropäische Ideenwelt geht, als vielmehr um seine rumänische intellektuelle Herkunft. Madalina Diaconu rekonstruiert in ihrem Aufsatz die Rolle, die Ciorans dem nicht-rumänischen Leser nicht zugängliche frühe Lektüre und seine Denkquellen – vor allem die geistigen und politischen Debatten um die rumänische Identität in den 1930er-Jahren – für seine philosophische Entwicklung spielten. Als eines der wichtigsten Elemente dieses Kontextes stellt sie die Beteiligung Ciorans an der Bewältigung der Aufgabe, der sich auch die anderen Vertreter der sogenannten Generation 1927 damals stellten, heraus, nämlich, nicht anders als bei Mircea Eliade, Constantin Noica und Nae Ionescu, »ein Selbstbewusstsein der rumänischen Einheit innerhalb der neuen Territorialgrenzen« nach der Großen Vereinigung von 1918 herauszubilden. Diaconu erhellt die jugendliche Faszination des späteren »Skeptikers und Barbaren« – wie Cioran sich selbst nach dem Zweiten Weltkrieg bezeichnete – von der faschistischen Eisernen Garde und vergleicht seine Reflexionen über Rumänien mit jenen aus anderen, liberalen und konservativen politischen Lagern (73). Sie versucht die Frage zu beantworten, ob er mit seinem eingängigen »wütenden Enthusiasmus« für die rumänische Nation einerseits und seiner »kosmopolitischen Weisheit« im französischen Exil andererseits »*enfant terrible* oder ein Kind seiner Zeit« war (78). In der Konklusion ihres Aufsatzes stellt Diaconu fest, dass, so sehr Cioran auch bis zu seinem Lebensende darum gekämpft hat, sich von seiner »schmerzhaftleidenschaftlichen Liebe zu Rumänien« zu lösen, ihn seine nationale Herkunft jedoch immer wieder einholte. Wie sie schreibt, »blieb [er] am ›Vogelleim des Vaterlands‹ kleben: durch gleichaltrige und jüngere Freunde, durch die Sprache seiner Träume, für kurze Zeit sogar durch die Begeisterung für die Medienrevolution des Dezembers 1989« (83).

Das Jahr 1989 erweist sich als eine wichtige Zäsur in der Entwicklung der philosophischen Kultur in fast allen Länder, die im Heft vorgestellt werden. Viorel Cernica weist in seinem Aufsatz *Problems, Ideas and Methods in Romanian Philosophy in the Last Century* (55–71) darauf hin,

dass die rumänischen Philosophen innerhalb der drei letzten Dekaden zwei Hauptprobleme zu lösen hatten. Sie wurden vor die Aufgabe gestellt, erstens, »ihre eigene Tradition, die nach dem Zweiten Weltkrieg verdrängt oder missdeutet wurde, wiederherzustellen« und, zweitens, »sich den wichtigsten Ideen, Themen, Methoden usw. der gegenwärtigen Philosophie zu öffnen« (67). Wie Diaconu, betont auch Cernica, dass, obwohl die Anfänge der Philosophie in Rumänien bis in das 17. Jahrhundert reichen und die ausgefeilte Rezeption der vor allem französischen und deutschen intellektuellen Debatten das 19. und 20. Jahrhundert umfassen, die bedeutendste Periode für die Herausbildung der rumänischen philosophischen Kultur die Zwischenkriegszeit war (55). In seinem Aufsatz entfaltet er ein breites Panorama der damaligen rumänischen ›philosophischen Sterne‹ der ›ersten Größe‹, die auch in der Nachkriegszeit entweder unter der kommunistischen Diktatur oder im Exil tätig waren. Zu den Hauptströmungen der Philosophie, die mit dieser Tradition auf je verschiedene Weise verbunden sind und sich im gegenwärtigen Rumänien herausbilden, zählt Cernica die analytische Philosophie, die Phänomenologie, die angewandte Ethik und die angewandte philosophische Hermeneutik. Er stellt fest, dass die in den letzten Jahren veröffentlichten zahlreichen Bücher und Übersetzungen, gestifteten Institutionen sowie organisierten internationalen Tagungen nicht nur neue Wege des Philosophierens öffneten, sondern sich auch zu einer bedeutsamen philosophischen Tradition akkumulieren (67–68).

Die im Heft enthaltenen Aufsätze bestätigen, dass auch PhilosophInnen aus Armenien und Bulgarien dazu neigen, die vor ihnen stehenden gegenwärtigen Probleme und intellektuellen Aufgaben auf eine ähnliche Weise zu bestimmen, wie Viorel Cernica es getan hat. Während die Nachkriegszeit bis 1989 aus ihrer Perspektive als eine Art »schwarzes Loch« in der Entwicklung der philosophischen Kultur ihrer Länder erscheint, trägt Alexandr Zamaleev jenen vom Marxismus-Leninismus dominierten Abschnitt der ost-europäische Geschichte in seinem Text *Die russische Philosophie im post-klassischen Zeitalter* in ein Kontinuum der Philosophiegeschichte Russlands ein. Seiner Auffassung nach hat die Einflussnahme des Marxismus' am Anfang des 20. Jahrhunderts die grundlegende Erneuerung des geistigen Inhalts der russischen Philosophie möglich gemacht, und zwar durch die Ablösung der alten Nationalideologie. Eben daraus, so Zamaleev, »resultierte die Entstehung solcher philosophischer [sic!] Richtungen wie der konkrete Idealismus, der dialektische Materialismus und der positivistische Tektologismus« (85–86). Mehr noch: »[I]m sowjetischen Zeitalter, schreibt er, wuchs auf deren Grundlage die Philosophie des kritischen Szientismus, der den renaissancehaften Charakter der Entwicklung nationaler Weisheit auszeichnete.« (86)

Während das Ende der klassischen Periode der philosophischen Kultur in Russland für Zamaleev die Alleinheits-Philosophie Solowjows bildet, wird von ihm Nikolai Berdjajew als ein Vertreter dieser neuen Richtungen gehalten. Als der Urheber des konkreten

Idealismus, habe dieser es sich, nach Zamaleevs Auffassung, zur Aufgabe gemacht, den zur sowjetischen Staatsideologie erhobenen Marxismus-Leninismus von der hegelianischen Dialektik und vom philosophischen Materialismus zu säubern. Mit Sergei Bulgakov, einem anderen Vertreter jener Richtung und zugleich Anhänger der Solowjow'schen »Sophiologie«, galt er in dem von Zamaleev präsentierten, post-klassischen Zeitalter nicht nur als Apologet der menschlichen Freiheit und einer Anthropologie, die diese Freiheit mit Schaffenskraft verknüpft, sondern auch als Erneuerer der russischen religiösen Philosophie. Wenngleich Berdjajew und Bulgakow, samt den anderen Vertreter des konkreten Idealismus, wie Semjon Frank, Nikolai Lossky und Lew Schestow, aus dem sowjetischen Russland vertrieben wurden, so haben sie, schreibt Zamaleeev, »ihre religiös-philosophische Suche im Exil fortgeführt und einen indirekten Einfluss auf die Entwicklung der autochthonen sowjetischen Philosophie ausgeübt« (89). Zu den wichtigsten Elementen des philosophischen Erbes dieser Zeitalter wird von Zamaleev auch, neben den »autochthonen« Formen des dialektischen Materialismus von Georgi Plechanow und Vladimir Lenin sowie dem positivistischen und die absolute Wahrheit ablehnenden Tektologismus von Alexander Bogdanow, die Philosophie des kritischen Szientismus gerechnet. Diese Richtung, die in Werken von Alexander Ljubitschew ihre ausdrucksstärkste Ausprägung findet, leugnet die Möglichkeit, dass die Wissenschaft ohne Philosophie auskommt. Aus der Sicht anderer Vertreter, wie z. B. Mikhail Bachtin oder Juri Lotman, muss sich die Philosophie dennoch ihrerseits, um »die die Menschheit verbindende geistige Einheit neu zu stiften«, mit der Wissenschaft vereinen. Nur so könne es, jener die russische nationale Weisheit wiederherstellenden Richtung gemäß, »zu einer Etablierung eines ›kosmischen‹ menschlichen Lebens kommen, welches das Überleben und den Progress der Menschheit garantiert« (98).

Was das im Heft präsentierte philosophische Multiversum unbestreitbar eint, ist die Bedeutsamkeit einer vielmals als tot erklärten Denkrichtung – nämlich der Phänomenologie – für das gegenwärtige soziale Leben der Philosophie in den ost-europäischen Ländern. Eine besonders ausführliche kulturhistorische Bestandsaufnahme der Rezeption jener Richtung in Ost-Europa bietet der Aufsatz von Yvanka B. Raynova, der sich auf die zeitgenössischen phänomenologischen Forschungen in Bulgarien konzentriert. Für Raynova versteht es sich von selbst, dass die »nicht ideologischen Interpretationen der gegenwärtigen philosophischen Bewegungen, einschließlich Phänomenologie, Existentialphilosophie und Hermeneutik, erst nach dem 10. November 1989, d. h. nach dem Fall des Kommunismus« (43) in ihrem Land möglich wurden. Sie weist darauf hin, dass nach einer gewissen Idolatrie gegenüber Autoren wie Heidegger und Derrida in jener Zeitperiode Übersetzungen von und Arbeiten zu zahlreichen anderen Schlüsselfiguren (neben Edmund Husserl auch Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, Georg Misch

u. a.) wie auch Arbeiten zu Hauptproblemen der Phänomenologie entstanden sind. Neben den angewandten phänomenologischen Forschungen in Bulgarien hebt Raynova auch die ebenso zahlreichen Monographien zu Themen wie die Natur des individuellen Daseins, des »menschlichen Gesichts« der Stadt, die persönliche Verantwortlichkeit und die ethischen Dimensionen der Gesellschaft, die ästhetischen und religiösen Aspekte der Existenz hervor. Wie sie schreibt, waren »eine der positivsten Folgen des Endes des Kommunismus [...] die neuen Gelegenheiten der Vernetzung und des Austausches zwischen Forschern aus Ost- und Westeuropa [...], die allmähliche Öffnung und Diversifikation des bulgarischen philosophischen Diskurses sowie die Einbeziehung bulgarischer Forscher in die internationalen, phänomenologischen und hermeneutischen Debatten« (53–54).

»eine der positivsten Folgen des Endes des Kommunismus waren die neuen Gelegenheiten der Vernetzung und des Austausches zwischen Forschern aus Ost- und Westeuropa [...], die allmähliche Öffnung und Diversifikation des bulgarischen philosophischen Diskurses sowie die Einbeziehung bulgarischer Forscher in die internationalen, phänomenologischen und hermeneutischen Debatten.« (Y. Raynova, S. 53f.)

Insofern einige der AutorInnen des Heftes, wie Yvanka B. Raynova, Tatyana Batuleva und Madalina Diaconu, selbst anerkannte PhänomenologInnen sind, kann das Schwergewicht, das die Sammlung *Gegenwartsphilosophie aus Ost-Europa* auf die osteuropäische Rezeption der Phänomenologie legt, als einigermaßen ›interessebedingt‹ betrachtet werden. Der offensichtliche Einfluss der Idee der Phänomenologie auf die Gestaltung der philosophischen Kultur in allen Ländern, die im Heft berücksichtigt werden, lässt jedoch möglicherweise auch auf tiefere Gründe für jene Konjunktur schließen. Wenngleich Viorel Cernica in seinem Aufsatz darauf aufmerksam macht, dass die Phänomenologie ein Modell des Philosophierens zu sein scheint, das in Rumänien keine konstante und starke Präsenz aufweist, widmet er den längsten Paragraphen seines Aufsatzes einer ausführlichen Besprechung der Entwicklung »einer Art konstitutiven Phänomenologie« in diesem Land seit den 1930er-Jahren (62–67). Silva Petrosyan informiert uns in ihrem Text über die originelle Aneignung der phänomenologischen Methode des zeitgenössischen armenischen Philosophen Eduard Atayan, der in seiner Semiotik an die *epoché* Husserls anknüpft und »eine Welt sich vorzustellen versucht, aus welcher die Zeichen ausgeschlossen sind« (22). Selbst wenn im Aufsatz von Alexandr Zamaleev die umfangreiche russische Rezeption der Idee der Phänomenologie nicht zum gesonderten Thema wird, sind ihre zahlreichen autochthonen Transformationen in Russland ohnehin bekannt. Insbesondere dem in Warschau geschulten Philosophiestudenten liegt deswegen die Vermutung nahe, dass eine besondere Funktion, die jener Idee der Phänomenologie am ost-europäischen philosophischen Himmelsgewölbe zukommt, ihrer Bedeutsamkeit für das nicht nur philosophische Leben, sondern auch für das osteuropäische philosophische Selbst entspringt. Um das, was in dem von Bianca Boteva-Richter herausgegebenen Heft beabsichtig wird, sichtbar zu machen, bedarf es – mit Husserl gesprochen – nicht »der Forderung, mit eigenen Augen zu sehen, vielmehr: das Gesehene nicht unter dem Zwange der Vorurteile wegzudeuten«.[2]

2 Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1981, 71.