

polylog 54₂₀₂₅

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer
Erfahrung des »Fremden«

Mit Beiträgen von Mathias Obert, Yukiko Kuwayama, Barbara Schellhammer,
Yves Vendé, Bernhard Leistle und anderen

Sonderdruck

Erfahrung des »Fremden«

hg. von Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer

E

- 3 FRANZ GMAINER-PRANZL/BARBARA SCHELLHAMMER
Die Erfahrung des Fremden in interkulturell-philosophischer Perspektive
Einleitung
- 9 BARBARA SCHELLHAMMER
Sensibilisierung oder Selbstbehauptung? Zur Bedeutung einer responsiven Resilienz
- 21 MATHIAS OBERT
Befremden in der Kultur: Einige Überlegungen dazu, was »chinesische Philosophie« nicht ist
- 35 YVES VENDÉ
Chinese Philosophy and Waldenfels' »Phenomenology of the Alien«
- 47 YUKIKO KUWAYAMA
*Die Gefühlskultur und ihre Transformabilität:
Von Ágnes Hellers Gefühlstheorie zu einer interkulturellen Gefühlsphänomenologie*
- 61 BERNHARD LEISTLE
*Begegnung zweier Fremder
Überlegungen zum Verhältnis zwischen Bernhard Waldenfels' Phänomenologie
und interkultureller Philosophie*
- 73 BARBARA NIEDER
Von der Brüchigkeit des Begegnens
- 79 MARTIN MÜHLICH
*Spannungsfeld Atmung.
Überlegungen zu einem alltäglichen, leibkörperlichen Phänomen*
- 85 CORNELIA BRANDSTÖTTER-GUGG
Erziehung als Aneignung, Enteignung oder als Response
- 95 LUCA MARIA SCARANTINO
Ansprache zum 25. Weltkongress für Philosophie am 1. August 2024 in Rom

π' τοπ

B

- 95 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE
- 102 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN
- 116 IMPRESSUM
- 117 BESTELLEN

KARL BAIER

Eine Kritik der Denkfigur des Non-Dualismus im buddhistischen Modernismus

Fabian Völker: *Philosophie der Nondualität. Religionshistorische Einordnung und philosophische Kritik der Buddhismusinterpretation David R. Loys*
Freiburg/München: Alber 2020, 883 S., ISBN: 978-3-495-49140-9.

Fabian Völkers aus seiner Dissertation hervorgegangene über achthundert Seiten lange Studie behandelt mit David R. Loy (geb. 1947), einen der international bekanntesten und einflussreichsten Gelehrten des zeitgenössischen Buddhismus. Loys vielbändiges, in mehrere Sprachen übersetztes Werk wird darin erstmals in einer umfassenden Monographie dargestellt und interpretiert. Der Untertitel des Buches nennt zwei Hauptgesichtspunkte, nach denen Loys Philosophie untersucht werden soll: »religionshistorische Einordnung« und »philosophische Kritik«. Später werden zur religionshistorischen ohne weitere Begründung eine »geistesgeschichtliche« (107, 114, 119) und eine »philosophiegeschichtliche« Einordnung (387) hinzugefügt, was insofern stimmig ist, als Völker

tatsächlich nicht nur religionsgeschichtliche, sondern auch noch andere historische Kontexte als Deutungshorizonte heranzieht.

ZUR AKTUALITÄT VON LOYS DENKEN UND SEINER RELIGIÖSEN PRÄGUNG DURCH DEN SANBŌ-KYŌDAN

Im Einleitungskapitel skizziert Völker die von vielen Krisen geschüttelte, »weltumspannende Notlage der Gegenwart« (19), die er u. a. an der ökologischen Krise und negativen Folgen des Turbokapitalismus festmacht. Er plädiert dafür, dass Loy ein Autor ist, mit dem auseinanderzusetzen sich lohnt, weil er aus buddhistischer Sicht über Auswege aus diesen problematischen Entwicklungen nachdenkt. Die auf diesen

Appetitanreger folgenden weiteren zwei Einleitungskapitel geben eine informationsreiche »biographisch-werkgeschichtliche Einführung« (65) in Loys Denken sowie in die Geschichte und Lehren der zenbuddhistischen Reformgemeinschaft Sanbō-Kyōdan, der er angehört.

Als für die folgende Arbeit wichtige Ergebnisse nimmt Völker daraus vor allem die Einsicht mit, dass Loy die Eckpfeiler seines Verständnisses des Buddhismus von seinem Zen-Lehrer Yamada vermittelt bekam. Dies gilt insbesondere für die auch sonst im Sanbō-Kyōdan vertretene modernistische Auffassung des Zen als Vermittlungsinstanz einer universal gültigen, transreligiösen Erfahrung, die den geschichts- und kontextinvarianten Ursprung und Einheitsgrund aller Religionen darstellen soll. Eine Auffassung, die Völker schon an dieser Stelle als veraltetes essentialistisches Konstrukt bezeichnet (91).

Ein weiteres problematisches Sanbō-Kyōdan-Erbe, das Völker adressiert, besteht darin, dass die Gründerväter dieser Richtung, Harada und Yasutani, während des Zweiten Weltkriegs im Namen des Buddhismus eine sexistische, ebenso ultranationalistische wie militaristische Ideologie mit antisemitischen Zügen vertraten. Der amerikanische Philosoph steht politisch ganz woanders, aber es drängt sich die Frage auf, »wie tragfähig sein Programm eines auf nondualer Erfahrung gegründeten engagierten Buddhismus sein kann, wenn bereits die ›erleuchteten‹ Meister seiner eigenen Tradition ein derart amoralisches Fehlverhalten dokumentieren.« (85) In dem späteren Kapitel 9.2.4 kommt Völker auf dieses Problem zurück und argumentiert, dass zwei Antworten darauf möglich sind. Waren die beiden Schulgründer tatsächlich erleuchtet, dann sei damit Loys These, dass die nonduale Erfahrung der Wirklichkeit von den Wurzeln unsittlichen Verhaltens befreit, falsifiziert und Loys sozial engagierter Ökobuddhismus verliere seine Basis. Waren nicht einmal die beiden Zenmeister erleuchtet, stelle sich die Frage, wie die für die Rettung des Planeten nötige kollektive Erleuchtung je eintreten könne (411f.). Loy könne keinen Ausweg aus dieser Aporie zeigen, weshalb sein Versuch einer rein auf nondualer

Erfahrung gegründeten Ethik gescheitert sei, was Völker später dann mit Blick auf Loys Umweltethik ausführlich aufweist (706–716).

VÖLKERS DISKUSSION DER ENTWICKLUNG VON LOYS DENKEN

In seiner Darstellung von Loys Denken geht Völker davon aus, dass es in der Entwicklung von dessen Philosophie keinen Bruch gab. Loy hat seiner Meinung nach mit *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy* (1988), die philosophischen Grundlagen für alle weiteren Arbeiten vorgelegt. Auch der Gedanke, die innere Leere (*lack*) als ausschlaggebendes Grundübel anzusetzen, auf dem Loys zweites Hauptwerk *Lack and Transcendence* (1996) beruht, sei bereits in *Nonduality* antizipiert worden und durchbricht die werkimmanente Stringenz von Loys Arbeiten nicht (66). Da für Völkers Grundlagenkritik an Loy besonders der Begriff der Nondualität, wie er in *Nonduality* entwickelt wurde, relevant ist, ist die werkgeschichtliche Kontinuitätsthese für seine gesamte Argumentation zentral. In einem späteren Kapitel nennt er allerdings selbst eine Ausnahme von dieser Regel, insofern er konzidiert, dass Loys späterer Evolutionismus nicht mit seiner ursprünglichen Theorie kompatibel ist (300–316).

Ausgehend von der Idee der Nichtdualität fügte der amerikanische Buddhist nicht nur eine Evolutionstheorie zu seinem Ansatz hinzu, sondern entwarf auch eine eigene nonduale Psychologie und Psychohistorie, mittels derer er einen kritischen Blick auf die abendländische Kultur und Geistesgeschichte wirft. Außerdem stellt er sich als Vertreter des engagierten Buddhismus sozialen, ökonomischen und ökologischen Zeitfragen. Die im Hauptteil der Dissertation erfolgende systematische Darstellung und Kritik der Philosophie Loys hält sich an die Abfolge von Themen, die Loy sukzessive in seinen Publikationen behandelt. Es ist Völker hoch anzurechnen, dass er sich in jeden der verschiedenen Bereiche, die von Loy behandelt werden, gründlich einarbeitete und so über ein beeindruckendes Wissen bezüglich der jeweiligen Kontexte der Überlegungen des buddhistischen Den-

kers verfügt. Er integriert dieses Wissen umsichtig und gut nachvollziehbar in seine Arbeit. Als Leser profitiert man über die Aufschlüsse zu Loys Werk hinaus von den anregenden, wenngleich manchmal etwas weitläufigen Exkursen (zu Mystikbegriff und Mystikforschung, zur Buddhismusinterpretation von Stephen Bachelor und ihrer Kritik, zur transpersonalen Psychologie, den Grundlagen von Freud, und zum engagierten Buddhismus), in denen einzelne Themen aus dem weiteren Kontext der Arbeit vertiefend erläutert werden.

Völker rekonstruiert die Entfaltung von Loys Denken in der Abfolge eines erst philosophischen, dann psychologischen und schließlich sozialkritischen Fokus »anhand der zentralen thematischen Momente der Reduktion, Deduktion, Sublimation, Realisation, Kulmination, Evolution, Reinkarnation, Introspektion, Retrospektion und Aktion.« (106f.) Diese »Momente«, die auch als Überschriften der Kapitel des Hauptteils fungieren, sollen anscheinend für die inhaltlichen Hauptpunkte bzw. Intentionen von Loys Philosophie und/oder Völkers Analyse desselben stehen. Wie sie gewonnen wurden, kann man nur raten, weil dazu keine Angaben in der Arbeit gemacht werden. Es scheint, dass Völker sie teils von Loy übernimmt, teils als analytische Kategorien an die untersuchten Schriften heranträgt bzw. aus ihnen ableitet. Dass diese Termini sich alle reimen, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier recht disparate Gesichtspunkte herangezogen werden. Abgesehen von dieser Kapitelgliederung lässt sich (aus Sicht des Rezensenten) der Hauptteil in folgende übergreifende Themenblöcke einteilen: Kap. 2–8: Loys Philosophie der Nondualität; Kap 9: Kritische Zwischenreflexion in drei Teilen mit einem Mittelteil zur mystischen Erfahrung; Kap 10: Loys Psychologie und Psychohistorie, Kap. 11: sein engagierter Buddhismus. Das abschließende 12. Kapitel fasst unter dem Titel »Komprehension« die Ergebnisse der Arbeit zusammen.

DREI FORMEN VON NONDUALITÄT

Die Diskussion von Loys Konzept der Nondualität und seiner Implikationen bilden das Zentrum der

Arbeit. Völker entwickelt anhand von Mahāyāna-buddhistischen und hinduistischen Quellen und einer Differenzierung verschiedener Formen von Nondualität durch den indischen Philosophen Tirupattur R. V. Murti (111) eine trichotome Typologie (79–85), welche die heuristische Funktion erfüllen soll, die Ambiguität von Loys Begriff der Nondualität aufzulösen, sein Konzept von Nondualität zu klären und geistesgeschichtlich einzuordnen. Sie dient darüber hinaus als Maßstab für die philosophische Kritik an Loy (85). Es werden drei Konzepte von Nondualität unterschieden. In allen dreien fungiert Dualität als Titel für eine zu überwindende, leidhafte und auf Verblendung beruhende Verhaftung an die vielfältige phänomenale Welt. Die Erfahrung von Nondualität hat dagegen eine soteriologische Qualität, insofern sie mit der Erfahrung einer unbedingten Wirklichkeit verbunden wird, die radikale Befreiung und endgültiges Heil bedeutet. Die drei Formen der so verstandenen Nondualität sind

1) die Erfahrung einer transzendenten nondualen Wirklichkeit, auch asymmetrische Nondualität genannt (111). Diese Form von Non-Dualität postuliert eine transphänomenale Wirklichkeit, die durch ein form- und gestaltloses Bewusstsein erfahren wird, und zwar in unmittelbarer Intuition oder quasikataleptischen Versenkungszuständen, was in den entsprechenden nondualen Traditionen als erlösungskonstitutiv betrachtet wird (113). Diese Nondualität ist insofern asymmetrisch, als die nonduale absolute Wirklichkeit zwar das Wesen der phänomenalen Welt ausmacht, die Umkehrung dieses Satzes aber nicht gilt.

2) die nonduale Wirklichkeit der sinnlichen Erfahrung oder symmetrische Nondualität, in der eine Nichtzweiheit von Subjekt und Objekt gegeben ist (111, 579), die mit der letzten Wirklichkeit identifiziert wird und

3) die nach der Erleuchtung erlangte Erfahrung der phänomenalen Welt (Nondualität von Nondualität und Dualität, Synthesis des Relativen und Absoluten, 104f.). Bei dieser Art der Nichtzweiheit handelt es sich um eine nicht-duale Wahrnehmung der natürlichen Welt vom Standpunkt der Erleuchtung aus.

INTERPRETATION DER PHILOSOPHIE LOYS AUS DER SICHT VON VÖLKERS NONDUALITÄTS-VERSTÄNDNIS

Legt man diese Typologie an Loys Konzept der Nondualität an, dann ergibt sich nach Völkers Analyse, dass er jede Form einer asymmetrischen Nondualität und deren Erfahrung ablehnt, und in einem radikalen Phänomenalismus die symmetrische Nondualität als einzig wahren Typus behauptet. Den Typus 3 kennt er nicht, bzw. kann er ihn nicht vom Standpunkt des verblendeten Befangenseins in einem dualen Erfahrungsmodus unterscheiden.

Völker unterzieht außerdem Loys Auseinandersetzung mit verwandten und konträren Ansätzen, etwa Derridas Dekonstruktivismus (89–100) und theistischen Konzeptionen transzendenter Wirklichkeit (143–157) einer kritischen Revision. Er arbeitet heraus, dass Loy mit dem Ausschluss des Bezugs auf eine nonduale transzendente Wirklichkeit im Widerspruch zu bedeutenden buddhistischen Traditionen steht. Ganz ohne Haftpunkt in der buddhistischen Geistesgeschichte ist seine Konzeption von Nondualität jedoch nicht. Nach Völker lässt sie sich als Adaptation der »phänomenalistischen Wirklichkeitsdeutung« des japanischen Zenmeisters Dōgen Zenji aus dem 13. Jahrhundert (236–242) lesen. Infolgedessen impliziert Völkers Auseinandersetzung mit Loy auch eine Kritik des von Dōgen ausgehenden Strangs buddhistischen Denkens.

Die letzte nonduale Wirklichkeit sei für Loy ein stehendes und zugleich fließendes Jetzt von begriffslos wahrgenommenen atomistischen Impressionen, die sich frei von einem erkennenden Subjekt und erkanntem Objekt selbstleuchtend ereignen. Diese Position wird als radikaler Phänomenalismus identifiziert (110–143).

KRITIK DES LOY'SCHEN PHÄNOMENALISMUS

In scharfsinniger Weise weist Völker in der Folge die negativen Implikationen dieses Phänomenalismus auf, wobei er u. a. auf Argumente zurückgreift, die bereits um 1900 von Kritikern des radikalen Empirioskritizismus, der große Ähnlichkeit zu Loys Position aufweist,

entwickelt wurden (347–349). Demnach handelt sich um einen im Kern solipsistischen und nihilistischen Standpunkt, der es nicht erlaubt, eine erfahrungsunabhängige, nach eigenen Gesetzen ablaufende Wirklichkeit zu denken. Die Probleme, die daraus u. a. für die Begründung einer Ethik entstehen, liegen auf der Hand und werden von Völker wie oben schon angedeutet, stringent aufgezeigt. Die Kritik erfolgt auf konstruktive Weise und macht die Umrisse einer nondualen Religionsphilosophie erkennbar, welche die Untiefen der Philosophie Loys vermeidet, indem sie einerseits von einer nondualen absoluten Wirklichkeit ausgeht und andererseits ein nichtduales Verständnis der Welt der Vielheit vom Standpunkt eines Inneseins der absoluten nondualen Wirklichkeit kennt. Der Status, den die zweite Form von Nondualität in Völkers eigenem Nondualitätsdenken hat, ob es sich dabei für ihn um eine illusionäre Konstruktion handelt, oder ob sie seiner Meinung nach für eine positiv konnotierte Erfahrung steht, wenn man sie nicht fälschlich für die letzte Wirklichkeit hält, ist dem Rezensenten nicht klar geworden.

Völker behandelt den Sensualismus, die offensichtlich größte Schwachstelle von Loys Philosophie, als Angelpunkt seines gesamten Denkens und disqualifiziert von dort aus darüber hinausweisende Überlegungen als systeminkonsistent. Solche Ansätze lassen sich bei Loy durchaus finden, etwa in seinen Überlegungen zum »Geistraum«, die von Völker nur kurz behandelt (101) werden, in Loys *Nonduality* aber ein ganzes Kapitel einnehmen. Auch Loys Interpretation der nondual erfahrenen Zeit als *nunc stans et nunc fluens* (185), sowie der Begriff des holistischen Ganzen bzw. der Welt könnte man als Elemente seiner Philosophie betrachten, die auf der Basis eines radikalen Phänomenalismus gar nicht denkbar sind, ebenso die in seinem späteren Denken wichtig gewordene Evolutionstheorie. Mag sein, dass Loys Denken sich damit interne Widersprüche einhandelt, aber es ist möglicherweise nicht so eindeutig auf einen nihilistischen Sensualismus festzunageln, wie Völker das will. Ich möchte mir hier als Nicht-Experte in Sachen Loy kein Urteil anmaßen.

ZU AUFBAU UND METHODE DER ARBEIT

Die Orientierung bei der Lektüre von Völkers weitläufigen Studie zu behalten, ist keine ganz leichte Aufgabe, zumal Methode und Aufbau des Buches nur eher nebenher in knappen Bemerkungen angedeutet werden. Das Fehlen eines Einleitungskapitels, das die als Deutungshorizont dienende philosophische Hintergrundtheorie und Methodenfragen sowie das Gliederungschema der Arbeit behandeln würde, macht sich hier bemerkbar. Sie müssen im Verlauf der Lektüre aus verstreuten Andeutungen rekonstruiert werden.

Auch die Frage wie sich in Völkers Ansatz historische Einordnung und philosophische Kritik zueinander verhalten, hätte eine explizite Diskussion verdient. Am Ende des ersten Kapitels merkt der Autor dazu an, dass die von ihm vorgeschlagene Typologie der Nondualität es möglich mache, Loys Denken geistesgeschichtlich einzuordnen, »und damit einer philosophischen Kritik zugänglich zu machen« (114). Demnach beruht die historiographische Einordnung auf einem bestimmten kategorialen Rahmen, und soll ihrerseits dann philosophische Kritik ermöglichen. Eine systematische Reflexion dieses Fundierungszusammenhangs entwickelt Völker, soweit ich sehen kann, nicht. Ebenso wenig wird ausgeführt, an welche historische Ordnungsgesichtspunkte der Autor sich hält. Das lange Kapitel über Loys Interpretation der europäischen Geistesgeschichte (498–569) beschränkt sich weitgehend auf eine Nacherzählung von Loys Geschichtsbild, ohne es genauer philosophisch zu interpretieren bzw. historisch zu kontextualisieren. Das ist schade, denn ein Vergleich mit anderen philosophischen oder psychologischen Konstruktionen des Verlaufs der europäischen Geschichte und eine Verortung und Diskussion der wichtigsten historiographischen Quellen Loys hätte sicher zu aufschlussreichen Ergebnissen geführt. Dieses Kapitel hätte auch Gelegenheit geboten, dass Völker seinen eigenen geschichtsphilosophischen bzw. philosophiegeschichtlichen Horizont zur Diskussion stellt. An manchen Stellen kommt zum Vorschein, dass Völker diesbezüglich mit voraussetzungsreichen Hintergrundannahmen arbeitet, etwa wenn er an Loy aussetzt, er falle mit seinem Kosmo-

zentrismus, der sich vom transzendentalen Subjekt abkehre, hinter die in gewisser Weise irreversible kopernikanische Wende Kants zurück »in eine letztlich vorkritische Epistemologie« (720).

VÖLKERS PHILOSOPHISCHER HINTERGRUND

Von welchem philosophischen Standpunkt aus, welche Vorgangsweisen philosophischer Kritik zum Zug kommen, wird ebenfalls nicht, oder, wie an der gerade erwähnten Stelle, nur am Rande, erwähnt. Aus den wenigen Andeutungen geht hervor, dass Völker auf transzendentalphilosophischer Basis und besonders in Anlehnung an Fichtes Philosophie argumentiert (siehe dazu auch 215 f., 435, 447). In einer Fußnote erläutert er, dass er im Gefolge Rudolf Ottos Transzendentalphilosophie als »geltungsreflexive Grundlage einer transkulturellen Religionsphilosophie« fruchtbar machen will. Eine »sprach-, kultur- und kontextinvariante Vernunft« und ein damit verbundener Wahrheitsmonismus soll das Fundament einer religionskomparatistisch arbeitenden Religionsphilosophie bilden (435, Anm. 243) Aus kleineren Arbeiten, die er im zeitlichen und inhaltlichen Umfeld seiner Dissertation veröffentlichte, geht hervor, dass für Völker in der Tat eine fichteanische Transzendentalphilosophie die Grundlagenwissenschaft schlechthin darstellt, die seiner Meinung nach durch eine Verbindung von intuitiver Einsicht und Retorsionsargumenten zu unbezweifelbar gewissen Einsichten führt.¹ Insbesondere soll es damit möglich sein, auf stringente Weise

1 Vgl. Völker, Fabian: *Transzendentalphilosophie und transkulturelle Religionsphilosophie. Zur Lehre des Absoluten bei Śārikara und Fichte*, in: Kai Gregor (Hg.): *Philosophie der Zukunft – Zukunft der Philosophie. Zu den Perspektiven der Philosophie als Grundlagenwissenschaft*, Freiburg/München 2020, 184–242; ders.: *Methodologie und Mystik. Plädoyer für eine integrale Religionswissenschaft*, in: Klaus Hock (Hg.): *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und interkultureller Theologie*, Leipzig 2020, 343–366; ders.: *Transzendente Subjektivität und Geistmetaphysik. Zur noomorphem Grundlegung des anthropologischen Transzendenzbezugs im Advaita- und Viśiṣṭādvaita-Vedānta*, in: Bernhard Nitsche, Florian Raab (Hg.): *Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz?*, Paderborn 2018, 199–223.

aufzuweisen, dass das »unhintergehbare«, aus einer »Totalabstraktion« gewonnene »reine Wissen«, das nach Völker die »Grundlage aller positiven Einzelwissenschaften« bildet, selbst noch einmal in einem unbegreiflichen absoluten Sein fundiert ist.²

Die Basis für Völkers Verständnis der nicht-philosophischen Wissenschaften und also auch der verschiedenen Disziplinen der Religionsforschung ist eine hierarchisierende Ordnung der Wissensformen, die auf der strengen Unterscheidung von empirischen, auf Tatsachenerkenntnis beruhenden Einzelwissenschaften einerseits und einem philosophischem Wissen andererseits beruht, das er mit einer transzendentalphilosophischen Analyse der Bedingungen der Möglichkeit empirischen Wissens identifiziert.

In Bezug auf die Einschätzung der geistigen Situation der Gegenwart aus dieser Perspektive folgt Völker der »schonungslosen Analyse« des fichteanisch orientierten Philosophen Wolfgang Janke, der die Kritik, die Fichte in seiner Vorlesung *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitaltes* (1804) äußerte, mithilfe von Nietzsches Diagnose eines angeblich vorherrschenden Nihilismus verschärfte.³ Er referiert zustimmend Jankes Auffassung der Gegenwart als »Zeitalter philosophischer Nichtbesinnung, des wissenschaftsgläubigen Positivismus und des unvollkommenen pathologischen Nihilismus, der zwanghaft von einem übersteigerten Misstrauen motiviert sei, alle idealistischen Sinnstiftungen und metaphysischen Wahrheiten als lebensdienliche Illusionen zu durchschauen.«⁴ Diese Diagnose ist möglicherweise für seine Loy-Interpretation relevant, weil durch sie die überaus scharfe Kritik an dem buddhistischen Philosophen verständlicher wird. Für Völker ist Loy offenbar ein Repräsentant jenes larvierten Nihilismus des gegenwärtigen Zeitalters, gegen den die Transzendentalphilosophie als Hüterin verbindlicher metaphysischer Wahrheiten antritt.

2 Völker: *Transzendentalphilosophie*, 199f.

3 A. a. O., 184–188.

4 A. a. O., 185.

ABSCHLIESSENDE WÜRDIGUNG

Es gibt meines Wissens keinen deutschsprachigen Philosophen der Völker mit einem vergleichbar detaillierten Wissen bezüglich der Geschichte des buddhistischen Denkens das Wasser reichen könnte. Dabei gehen seine Kenntnisse weit über reines Faktenwissen hinaus. Er entwickelt einen genuin philosophierenden Zugang zu den im Verlauf von mehr als zweitausend Jahren entfalteten komplexen Fragestellungen und Diskursen der weit verzweigten Schulen und Richtungen. Auch in Bezug auf die Hindu-Religionen und christliche Traditionen hat er beeindruckende Kenntnisse aufzuweisen.

Ein weiterer großer Vorzug des Zugangs von Völker liegt in seiner Offenheit für die Ergebnisse der Einzelwissenschaften wie etwa Religionsgeschichte, Psychologie oder Mystikforschung, die angesichts seiner Verhältnisbestimmung von philosophischer Erkenntnis und positiven Wissenschaften keine Selbstverständlichkeit darstellt.

Gerade im Lager der jüngeren deutschen Transzendentalphilosophie waren Ansätze zu interkulturellem Philosophieren bisher dünn gesät und in Bezug auf die Kenntnis außereuropäischer Philosophie gab es noch viel Luft nach oben (man denke etwa an Dieter Henrichs Vorstoß vom Motiv der All-Einheit aus Brücken zum sogenannten »östlichen Denken« zu schlagen). Mit Fabian Völker und seinem Ansatz einerseits Śāṅkara (wenig überraschend) und andererseits einen transzendentalphilosophisch interpretierten Nāgārjuna, als Partner auf Augenhöhe anzuerkennen, die an das Reflexionsniveau des deutschen Idealismus heranreichen und andererseits die Schwachstellen von Loy und Philosophien des buddhistischen Modernismus aufzuzeigen, wird ein ganz neues Diskussionsniveau interkultureller Transzendentalphilosophie erreicht, welches an dem zu Paul Deussens Zeiten erreichten Rezeptionsstand anschließt und den seither enorm gewachsenen Fundus an Wissen über hinduistische und buddhistische Quellen zu integrieren vermag.