

len noch Indices-Bände kommen, die das Werk nach thematischen Gesichtspunkten aufschlüsseln. – Man muß den Mut und die Schaffenskraft des Verf. bewundern, der dieses Unternehmen ohne großen Mitarbeiterstab und ohne die Hilfe elektronischer Datenverarbeitung in Angriff genommen hat. Es stellt ein wertvolles Arbeitsinstrument dar für jeden, der sich mit der Geschichte des philosophischen Denkens in Spanien befaßt.

K. Reinhardt

Halbfass, Wilhelm, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/Stuttgart: Schwabe 1981. 550 S.

Der philosophische Vergleich zwischen indischem und europäischem Denken setzt genaue Kenntnis der Formen denkerischer Auseinandersetzung voraus, die sich in der Geschichte der kulturellen Begegnung herausgebildet haben. H. hat eine umfassende historisch angelegte Arbeit vorgelegt, die weder einzelne europäische philosophische Lehren mit indischen vergleicht, noch bloß gegenseitige Einflüsse rekonstruiert, sondern vielmehr die Perspektiven des Interesses aneinander und des Zugangs zueinander festhält, also Problemen des Kontextes und Horizontes philosophischer Begegnung gewidmet ist. H. stellt die hermeneutischen und geschichtlichen Begegnungsweisen vor, so daß jeder neue Begegnungsversuch sich seiner eigenen Genese und Absicht bewußt werden kann, bzw. eine gewisse Orientierung durch die Geschichte der Begegnung erhält. – Im 1. Teil (11–188) behandelt H. die Muster eines europäischen Zugangs zu indischem Denken. Themenschwerpunkte: Das philosophische Indienbild der Antike; die islamische Begegnung; der Zugang der Missionare; Atheismus, Aufklärung und die Frühgeschichte der Indologie; Romantik; Hegel; Schopenhauer; Indiendeutung nach Hegel und Schopenhauer; der Umgang der europäischen Geschichtsschreibung der Philosophie mit indischem Denken; neue Entwicklungen. Im 2. Teil (189–438) stellt H. die indische Tradition und ihre Aneignung der europäischen Philosophie vor. Themenschwerpunkte: Die traditionelle indische Xenologie; Rammohan Roy; Neuhinduisismus und moderner, indischer Traditionalismus; Entwicklungen im 20. Jahrhundert; der Philosophiebegriff und dessen Aneignung; Begriff des Dharma; indische Doxographie und die „Geschichtslosigkeit“ des modernen Traditionsverständnisses; indischer Inklusivismus und europäischer Exklusivismus. Während die europäischen Zugänge im großen und ganzen von je verschieden kombinierten und gewichteten Motiven der Selbstdarstellung, Selbstbestätigung und Selbstkritik beherrscht werden, so werden indische Perspektiven meist von Selbstverherrlichung oder Apologetik bestimmt. Für den indischen Raum heute ist interessant, daß dort besonders viel über Philosophie als solche gehandelt wird: Definitionen und Erklärungen über Wesen und Aufgaben von Philosophie im allgemeinen und in speziellen Bereichen herrschen vor. „Die folgenden Motive sind hier besonders augenfällig und zugleich beispielhaft: die Tendenz, die Philosophie ganz ins Zentrum der indischen Tradition zu rücken; die Orientierung am Verhältnis Philosophie-Religion; die Verwischung des Unterschiedes zwischen Appell und Feststellung; die Neigung, sowohl die indische Philosophie wie die Philosophie schlechthin auf appellative Idealdefinitionen festzulegen; die Betonung der praktischen, von der ethischen Orientierung des Individuums bis zur Weltpolitik reichenden Implikationen der Philosophie; die Tendenz ‚Erfahrung‘ und ‚Intuition‘ als Grundlage der Religion wie auch der Philosophie zu präsentieren und beide auf dieser Grundlage ineinander übergehen zu lassen; die Verwendung des Begriffs der Philosophie als Vehikel der universalistischen und inklusivistischen Ansprüche des modernen Hinduismus (344).“ Explizit oder implizit wird *daršana* als ein tieferer Begriff oder als Ausdruck der Erfüllung dessen verstanden, was im Westen unter dem Titel „Philosophie“ geschieht oder angestrebt wird. Es gibt Philosophie in Indien wie im Westen; aber insofern Philosophie im indischen Verständnis als *daršana* sich darstellt, ist sie doch zugleich auch etwas wesentlich anderes und Ursprünglicheres: Was bei den Europäern als analytische und theoretische Erkenntnisbemühung geschieht und verstanden wird, wird von den Indern als ein ursprüngliches Sehen und ganzheitliches Realisieren verstanden und vollzogen (354). Im modernen Hinduismus hat sich also eine Wende vollzogen, weg von Philosophie als bloßem System von Lehrmeinungen, hin zu Philosophie als Ausdruck unmittelbarer Erfahrung des Sinns, Intuition, Realisation des Absoluten. Allerdings gibt es, trotz ähnlicher Grundansichten, noch keine einheitliche und allgemein akzeptierte Terminologie. Dies bringt der konkreten vergleichend philosophischen Ar-

beit erhebliche Schwierigkeiten. Jedoch ist H.s Werk als Geschichte der Begegnung nicht auf die Lösung solcher Schwierigkeiten hin konzipiert. Nichtsdestotrotz trägt der Umgang mit der Fülle von Quellen in einer geschickten Verbindung zwischen indologischem und philosophisch-begriffsgeschichtlichem Vorgehen dazu bei, daß auch auf Sachfragen hin die vergleichende Philosophie Anregungen erhält: vgl. z. B. zu den Begriffen daršana und anviksiki 296 ff. – Warum H. allerdings nicht auf die jüngste Weise der Begegnung zwischen Indien und Europa, die zwischen Veda und Wissenschaft, eingegangen ist, bleibt unerklärlich. Hier bahnt sich ein neuer Typ der Begegnung an, der aus einem natur- und erfahrungswissenschaftlich geprägten Dialog zwischen vedischen Pandits und westlichen Wissenschaftlern hervorgeht und speziell für die philosophische Erkenntnistheorie wie für Naturphilosophie von Bedeutung sein dürfte. Seit Beginn dieses Jh.s leisteten Vorarbeiten in diese Richtung: G. B. Burch, I. B. Hart, C. Kunhan Raja, P. J. Chaudhury, S. Vayssac, J. B. Filliozat. Von indischer Seite wird diese Perspektive z. Z. wesentlich von Mahesh Yogi vorangetrieben. Kernthema der Begegnung: Verifikation der Kompatibilität zwischen den Aussagen der vedischen Wissenschaften und den von modernen westlichen Wissenschaften gewonnenen Einsichten in die Natur und ihre Gesetze. Obschon H. diese vielversprechende Begegnungsweise unberücksichtigt läßt, stellt sein Werk eine herausragende Leistung dar, die bei aller Detailinformation auch dem der Materie noch fremden Forscher eine profunde Einführung in indisches Denken wie in den aktuellen Sinn der geistigen Bezugnahme auf es gibt.

F. T. Gottwald

3. Metaphysik usw.

Bloch, Walter, *Der Satz der Bestimmtheit. Die Unverträglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis und metaphysischer Skepsis*. Basel/Stuttgart: Schwabe 1981. 211 S.

Das Ziel des Verf.s ist durch den Untertitel seines Buches klar ausgedrückt. Unter dem Satz der Bestimmtheit versteht er die Aussage, daß es nichts in jeder Hinsicht Unbestimmtes geben kann (63). Für den Bereich der Erfahrung läßt sich leicht zeigen, daß alles, was es dort in vielerlei Hinsicht an Unbestimmtem gibt, dennoch von anderem, Bestimmtem verschieden, also nicht völlig unbestimmt ist (63/64). Der Satz gilt aber auch von allem, was etwa über unsere Erfahrungswelt hinausginge, für eventuelle metaphysische Bereiche. Den Beweis dafür führt B. indirekt. Aus der Annahme eines völlig Unbestimmten in einem beliebigen Sachbereich würde nämlich folgen, daß es auch von keinem realen Phänomen unserer Erfahrungswelt mehr unterschieden, damit aber auch diese untereinander nicht mehr verschieden wären (65–67). Der Verzicht auf den Satz würde mit logischer Notwendigkeit jede Alltags- und jede wissenschaftliche Aussage über unsere Erfahrungswelt unmöglich machen und zur absoluten Skepsis führen. – In jeder Aussage über einen Sachverhalt ist demnach auch eine metaphysische Aussage impliziert, nämlich der Satz der Bestimmtheit, ob nun der Aussagende sich dessen bewußt ist oder nicht. M. E. ist damit zwar noch nicht explizit gemacht, daß es Realbereiche außer dem Erfahrungsbereich gibt, wohl aber, daß im verneinenden Falle der Erfahrungsbereich selbst metaphysisch absolut gesetzt wird. Vollkommene Unbestimmtheit in jeder Hinsicht wäre die totale Ununterschiedenheit von Sein und Nichts. Daß diese Unbestimmtheit unmöglich ist, ist der Sinn des metaphysischen Nicht-Widerspruch-Prinzips. Trotz seines formalen Charakters betrifft es jedes Materiale einer Erkenntnis als innere Bedingung ihrer Möglichkeit. – Aus dem Satz der Bestimmtheit deduziert der Verf. keine weiter gegliederte Metaphysik, was schlechter Rationalismus wäre. Etwas anderes wäre die Ausdehnung des indirekten Verfahrens auf weitere Alternativen des Seins. Dies unterläßt der Verf. Er bemüht sich vielmehr, die vielfachen Schranken und Gefährdungen unserer Erkenntnismöglichkeiten aufzuzeigen (Kap. 1–4). Im Anschluß an den Satz der Bestimmtheit behandelt er dann das Universalienproblem in neuer Sicht. Er zeigt, daß sowohl der Platonismus wie der Nominalismus zu unaufhebbaaren Schwierigkeiten führen. Der Sache nach bewegt er sich in der aristotelischen Mitte, ohne jedoch eine allgemeine theoretische Lösung zu geben. Die Literatur der scholastisch orientierten Erkenntnistheorie und Metaphysik mit ihrer Unter-