

Peter PÖRTNER / Jens HEISE: *Die Philosophie Japans – Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner 1995. 482 S. (= Kröners Taschenausgabe, Bd.431)

Wer etwas über japanische Philosophie sagen möchte, muß sich zunächst mit der provozierenden Frage auseinandersetzen, ob es überhaupt so etwas wie Philosophie in Japan gibt. Diese Frage ist vorbehaltlos zu bejahen, übernimmt man beispielsweise den Philosophiebegriff Bertrand Russells. Nach Russell bestimmen überall auf der Welt drei Grundkonflikte des Menschen dessen Menschsein: Konflikte des Menschen mit der Natur, mit seinen Mitmenschen und mit sich selbst. Die reflektierende Auseinandersetzung mit diesen Konfliktfeldern ist dann das, was als Philosophie bezeichnet werden kann. Wer die Universalität dieser Definition akzeptiert, kann Philosophie in allen Kulturen entdecken. Selbst wenn viele der Kategorien, die im Zentrum der abendländischen Philosophie stehen, in der japanischen Philosophie überhaupt nicht vorhanden sind, ist dies noch kein hinreichender Grund, japanischen Gedankensystemen das Prädikat „Philosophie“ abzusprechen. Nur weil die meisten Dualismen, die von vielen westlichen Philosophen als grundlegend vorausgesetzt werden (Geist vs. Materie, Logik vs. Intuition, Gefühl vs. Verstand, Realität vs. Transzendenz), in Japan nur selten als grundsätzliche Gegenpositionen empfunden werden, beweist dies noch lange nicht, die japanische Kultur habe keine Philosophie hervorgebracht. Klaus Kracht hat in diesem Zusammenhang eine deutliche Position bezogen: „Solange wir nicht mit den Mitteln einer wissenschaftlichen Komparatistik transsoziöter Forschung bestimmen können, was denn das ‚Eigentliche‘ des japanischen Denkens sei, werden wir uns innerhalb des Geltungsbereichs wissenschaftlicher Aussagen mit der Feststellung und der Analyse dessen zu begnügen haben, *was, wie und warum* so ‚in Japan gedacht‘ worden ist und wird“ (*Studien zur Geschichte des Denkens in Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden 1986, S.40).

Das vorliegende Buch, das sich laut Klappentext als „Einführung in japanische Denkweisen“ versteht, gibt keine klare Antwort darauf, was, wie und warum so und nicht anders in Japan gedacht worden ist und wird. Obwohl Pörtner und Heise schon zu Beginn unbefangen von den „philosophisch relevanten Instanzen in Japan“, ja sogar von der „philosophische[n] Kultur Japans“ schreiben (S. 23), bleiben sie ihren Lesern letztlich die Antwort schuldig, wen oder was sie damit warum so bezeichnen. Zwar listen sie Themen der japanischen Geistesgeschichte auf, die fraglos wichtig sind; doch von ihnen als „Ecksteine sino-japanischen Philosophierens“ (S. 43) zu sprechen, ist irreführend, solange der eigene Philosophiebegriff nicht eindeutig definiert wird. Stattdessen eröffnen sie den Lesern gleich zu Anfang ein ambitiöses Projekt: „Unsere Darstellung der philosophischen Kultur in Japan orientieren wir am Modell topischer Philosophie. Darunter verstehen wir ein philosophisches Interesse, das nicht auf ein Wissen nach [sic] allgemeinen Prinzipien zielt, sondern auf ein Wissen des Konkreten, das in den sozialen und symbolischen Formen begründet ist. [...] Die östliche Philosophie ist topisch: Sie will die Welt nicht begründen, sondern interpretierbar und zugänglich machen.“ (S. 13).

Gegen eine topische Betrachtung der japanischen Philosophie läßt sich nichts einwenden. Im Gegenteil, renommierte Philosophiehistoriker wie Lucien Braun haben in der Topik „ein nützliches Mittel“ gesehen, „dem historischen Diskurs zwischen dem Willkürlichen der Meinung [...], dem Unbestimmten der Chronik [...], und der Eitelkeit des globalen Überflugs“ einen Platz zuzuweisen (*Geschichte der Philosophiegeschichte*. Darmstadt 1990, S. 385). Eine topische Betrachtungsweise, die systematisch durchgeführt wird, kann möglicherweise einiges bieten – nur halten die Autoren leider nicht, was sie in ihrem

Einleitungsteil versprechen. Um es gleich zu sagen: Trotz mancher brillanter Gedanken und anregender Einsichten, scheint mir ihr anspruchsvolles Projekt in mancherlei Hinsicht mißlungen.

Da ist nicht nur die konzeptlose Werkeinteilung, die das Material ohne zwingenden Grund uneinheitlich einmal nach Geistesströmungen, ein anderes Mal nach Epochen und dann wiederum rein nach Personen gliedert; zudem wird die Darstellung noch mit längeren Exkursen durchsetzt, die zum Teil wichtigere Informationen als die Kapitel enthalten, denen sie eingefügt sind. Äußerst irritierend ist auch die oft überaus nachlässige Art und Weise, in der mit den Forschungsergebnissen anderer umgegangen wird. So ist das gesamte Buch übersät mit unbelegten Zitaten, deren Quellen entweder nicht oder nur unvollständig genannt werden und sehr häufig in der Bibliographie nicht nachgewiesen sind (s. die Zitate auf S. 41, S. 45, S. 204, S. 258, S. 334, S. 349 sowie Anm. 137, 184, 535 und 548).

Ein anderes Problem ist die Eigenheit der Verfasser, auf Autoren namentlich hinzuweisen, ohne Belegstellen zu verifizieren oder die Werktitel der zitierten Quellen in die Bibliographie aufzunehmen. Man vergleiche z. B. „wie Nakamura Hajime sagt“ (S. 52), „nach einer Definition Shimizu Akitoshis, dessen idealtypischer Darstellung wir hier folgen“ (S. 57); „Hakeda hat ausführlich dargelegt“ (S. 193); „Nach Kuroda Toshio vollzog sich die Ausformung des japanischen mittelalterlichen Wissenssystem [sic] [...] in drei Stadien“ (S. 208–209) – zu all diesen Autoren fehlt jeder Quellennachweis. Wenn auf S. 73 Lydia Brüll als „Brüll in Hammitzsch: 1274“ zitiert wird (vgl. Anm. 121), ist es natürlich für alle Japanologen klar, daß hier auf das *Japan-Handbuch* verwiesen wird. Da sich aber in der Bibliographie weder ein *Japan-Handbuch* noch ein „Hammitzsch“ finden läßt, löst sich das Rätsel für unkundige Leser – und für solche sind Einführungen ja in erster Linie bestimmt – erst 424 Anmerkungen später, wenn Horst Hammitzsch erstmals als Herausgeber des *Japan-Handbuchs* identifiziert wird (s. S. 410). Ein ähnliches Problem ist die Kennzeichnung von Übersetzungen anderer Autoren. So werden beispielsweise alle Zitate aus Oscar Benls Übersetzung des *Tsurezuregusa* nur als „Yoshida“ im Anmerkungsapparat ausgewiesen. Wird Konfuzius zitiert, schreiben die Autoren durchweg nur „Lun-yü“; tatsächlich stammen jedoch alle Übersetzungen von Ralph Moritz (vgl. dessen *Konfuzius: Gespräche (Lun-yu)*).

Da die einzelnen Kapitel des Buches sowohl in inhaltlicher als auch in stilistischer Hinsicht von sehr unterschiedlicher Qualität, namentlich aber nicht gekennzeichnet sind, sieht sich der Rezensent – einer stilkritisch-kriminalistischen Lektüre abhold – außerstande, sie dem jeweils tatsächlich verantwortlichen Autor zuzuordnen. Der Abschnitt über den Konfuzianismus gehört zu den mit Abstand schwächsten Teilen des Werkes. Die beiden Autoren wiederholen hier unkritisch die grundlegenden Positionen, die Ralph Moritz in seinem kontrovers diskutierten Buch *Die Philosophie im alten China* (Berlin 1990) vertreten hat. (Für eine kritische Rezension s. *Orientalische Literaturzeitung*, 86 (1991) 5/6, S. 578–582.) Hierzu sei nur gesagt: Wer nicht mit beiden Beinen fest auf dem Boden des „historischen Materialismus“ steht, wird die Meinungen von Moritz nicht teilen können. Die Verfasser wiederholen aber nicht nur blindlings die monokausalen Erklärungsmuster von Moritz, der dazu neigt, Philosophiegeschichte als Ideologiegeschichte zu betreiben. Sie übernehmen auch dessen Versäumnisse. Wie Moritz beachten auch Pörtner und Heise oberflächlich nur drei wichtige Bücher der westlichen Sinologie, die aus den 80er Jahren stammen; eine Rezeption neuerer Arbeiten findet jedoch nicht statt. So wird z. B. noch immer von einer „altorientalische[n] Gesellschaft“ (S. 73) gesprochen, als

könne man heute noch einen Erkenntnisgewinn aus den Thesen zur „orientalischen Despotie“ gewinnen. Mit Moritz entlarven die beiden Autoren Konfuzius als „Klassenfeind“: Die Lehre des Konfuzius betone „die Rolle und die objektive Interessenlage der niederen Aristokratie“ (S. 63); folgerichtig sei der konfuzianische Begriff „Riten“ (*rei*) „[...] – seinem objektiven Wesen nach – die moralische, rituelle Verbrämung der Unterdrückung und Ausbeutung“ (S. 68).

Sind diese Ansichten auch strittig, so sind sie doch wenigstens klar und deutlich formuliert. Pörtner und Heise leisten sich indes sprachliche Kapriolen, die zwar in den Tiefdruckbeilagen von Tageszeitungen noch vertretbar, in einer sachlichen Einführung in die Philosophie Japans aber fehl am Platz sind. Beispielsweise kommt bei ihnen dem Shintōismus die Rolle zu, „Ausdrücke für das Vorsprachliche, das Unvordenkliche bereitzustellen“ (S. 55), was in der nicht pejorativ gemeinten Bedeutung des Wortes Unsinn ist. Der Leser erfährt, „erst im 18. Jahrhunderts [!] begannen die Bauern, eine eigene Topik zu buchstabieren [...]“ (S. 238), und von Hayashi Razan wird gesagt, er habe „mittels topischer Manipulation ein Korrespondenzgeflecht“ entwickelt, „in dem das menschliche Verhalten, der Kosmos, die Natur und die Gesellschaft in einem (letztlich politischen) Diskurs miteinander kurzgeschlossen sind“ (S. 237) – wie Hayashi eine „topische Manipulation“ betrieben haben soll, oder was hier konkret „kurzgeschlossen“ wurde, bleibt leider wie manch anderes das Geheimnis der Autoren.

Ein weiteres Problem ist die Erklärung philosophischer Systeme durch Montage sinnentleerter Allgemeinplätze. So heißt es: „Auch wenn Shao Yungs Idee, das kosmische Geschehen mittels mathematischer Kalkulation revolutionär war, verliert topisches Sortieren und Klassifizieren hier seine Bedeutung und wird ununterscheidbar von einem Verfahren der Beliebigkeit: anything goes.“ (S. 43). Das vielbemühte Schlagwort Paul Feyerabends wollte als Plädoyer für eine Methodenvielfalt verstanden werden, die in Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung von der Methodologie des Wiener Kreises entstanden ist. Die Formel *anything goes* auf Shao Yung zu beziehen, ist meines Erachtens absurd. Wenn es in einem späteren Abschnitt heißt, „in der Betonung des Gewöhnlichen, ja Vulgären (*zoku*) schlägt sich der für die Edo-Zeit typische neue Geist des Positivismus nieder“ (S. 252), wird wiederum mehr verschleiert als erklärt. Welche Art von „Positivismus“ ist hier gemeint? Es ist skurril, einen Begriff, der so tief in der europäischen Geistes-tradition verwurzelt ist, unkommentiert auf die zweifellos richtig benannte Grundstimmung einer japanischen Geschichtsepoche zu beziehen. Die Ursachen für eine Neubewertung der Phänomene, die *zoku* waren, läßt sich durch einen wie auch immer definierten „Positivismus“ nicht erklären.

Wenn davon gesprochen wird, daß Nigirjuna „die unilaterale Vorstellung der Kausalität durch eine bilaterale ersetzt“ hat, „in der jeder Agent auch Akt und jeder Akt auch Agent ist“, kommen die Verfasser zu dem Schluß, daß dadurch „die bedingende Relation (*en*) und mit ihm zusammen die Kausalkette (*engi*) überhaupt wesentlich modifiziert – in einem fast Hegelschen Sinne ‚aufgehoben‘“ wird (S. 137). Was ein fast Hegelscher Sinn ist, dürfte schwer zu bestimmen sein; unschwer läßt sich aber sagen, daß dieser Nachsatz nichts zum Verständnis der Lehren Nigirjunas beiträgt. An anderer Stelle schreiben die beiden Autoren: „Wie Hegel aus einer radikal anderen Perspektive sah auch Banzan die Armut als eine notwendige Folge des Reichtums.“ Das ist nicht falsch, nur sahen und sehen zahllose Denker dies sogar aus einer vollkommen gleichen Perspektive wie Banzan – was bringt daher der Hinweis auf Hegel? Welch ein Erkenntnisgewinn ist mit einer Formulierung wie der nachfolgenden verbunden: „In fernem Anklang an Hegel begehrt das Begehren bei Sorai, vom anderen anerkannt zu werden“ (S. 302)? Die Feststellung,

gewisse Emotionen eines japanischen Denkers fänden „fernen Anklang“ an ähnliche Gemütsbewegungen eines westlichen Denkers, ist trivial. Was ist damit ausgesagt, daß *ri* (allumfassendes Prinzip) „entfernt [mit] der zweiten der vier Ursachen (*aitia*) des Aristoteles zu vergleichen“ ist (S. 260)? Ein letztes Beispiel: „Jinsais Argument mutet ein wenig wie eine vorweggenommene Kritik an dem von George Herbert Mead eingeführten Konzept vom „generalisierten anderen“ an [...]“ (S. 283). Formulierungen der Art „etwas mutet ein wenig an wie“ tragen den Stempel erkenntnisloser Beliebtheit. Diese Darstellungsweise huldigt dem Prinzip der freien Assoziation, und das führt am Ende immer zu einem Reden über rein subjektive Befindlichkeiten.

Glücklicherweise ist dieses Buch nicht an allen Stellen gleich vage. Es finden sich lesenswerte Passagen, die philosophisch gehaltvoll und sprachlich gelungen sind. So sind die erfreulich umfangreichen Abschnitte, die dem Buddhismus gewidmet sind (S. 125–207), begrifflich präzise gefaßt, informativ annotiert und übersichtlich konzipiert. Hier scheinen die Autoren in ihrem eigentlichen Element zu sein. Daneben verdienen vor allem auch die zahlreichen Übersetzungen eine besondere Würdigung, die vielfach ein beeindruckendes Zeugnis ausgeprägten Sprachgefühls sind. Zudem erweitert der Abschnitt über Watsuji Tetsurô (S. 365–376) nachhaltig das Verständnis für diesen Denker; hier sind in überzeugender Weise eine Vielzahl von Primärtexten eigens übersetzt und anschaulich interpretiert. Daß Pörtner und Heise allerdings gerade an den Stellen Interessantes zu Tage fördern, an denen sie sich von ihrer eigenen Projektbestimmung entfernen und sich der konkreten Arbeit am Text widmen, entbehrt nicht einer gewissen Ironie.

Lydia Brüll hat mit ihrer hervorragenden Einführung *Die japanische Philosophie* (Darmstadt 1989) bewiesen, daß es durchaus möglich ist, auf engem Raum in die Philosophie Japans klar und verständlich einzuführen. Obwohl der Umfang des vorliegenden Buches jene Studie um das Doppelte übertrifft, ist es trotz aller partiellen Stärken kein Ersatz für das ältere Werk. Die besonderen und in ihrer an sich glücklichen Kombination eher seltenen Kompetenzen des Autorenpaars – hier der philosophisch geschulte Japanologe, dort der japanologisch geschulte Philosoph – scheinen mir in diesem Werk bedauerlicherweise nicht voll zum Tragen gekommen zu sein.

Christoph Körbs, Berlin