

Abweisende Vereinnahmung – Strukturen und Probleme philosophischer Japandiskurse*

Hans Peter Liederbach (Tôkyô)

In Japan gibt es eine lange Tradition der Selbstbesinnung. Die Frage, was das spezifisch Japanische an der japanischen Kultur sei, wird in den verschiedenen Humanwissenschaften immer wieder gestellt, auch in der Philosophie.¹ In der Japanologie des deutschsprachigen Raumes werden diese Bemühungen, sich über das Eigene zu verständigen, als „Japandiskurse“ bezeichnet. Jens Heise hat ihre philosophische Relevanz als „Materialien zur Kulturhermeneutik“ herausgestellt und ihren „hermeneutischen Kern“ wie folgt beschrieben. Demnach haben die „Japandiskurse, die den rasanten Prozess der Modernisierung begleiten, [...] vor allem das Verhältnis von vormodern und modern in der japanischen Kultur zum Thema. Sie betreiben die Interpretation der Moderne, indem sie die Vormoderne an eine theoretische Sprache anschließen. Dabei sind sie von einer doppelten Differenz bestimmt: Differenz gegenüber der abendländischen Kultur und Differenz von Tradition und Moderne der japanischen Kultur selbst. [...] Geltung kann die japanische Moderne in den Japandiskursen nur in Bezug auf westliche Tradition beanspruchen; sie sind ihrer Bestimmung nach interkulturell. Sie entnehmen der wissenschaftlichen Tradition des Westens die theoretischen Mittel, um die alte Kultur in eine moderne Sprache zu übersetzen, in der sich die japanische Gegenwart selbst verständigen kann. Das ist ihr hermeneutischer Kern, durch den sie sich von den empirischen Wissenschaften unterscheiden, die sie jedoch in Anspruch nehmen.“²

* Dieser Aufsatz geht auf einen im Februar 2003 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen gehaltenen Vortrag zurück, der im September desselben Jahres, in japanischer Fassung, an der Universität Kyôto wiederholt wurde. Ich danke besonders Herrn Prof. Klaus Antoni für wichtige Hinweise.

1 Vgl. SUGIMOTO Yoshio/Ross MOUER: *Nihonjinron no hoteishiki*. Tôkyô: Chikuma gakugei bunko 1995.

2 Jens HEISE: „Nihonron. Materialien zur Kulturhermeneutik“, in: Ulrich MENZEL (Hg.): *Im Schatten des Siegers: JAPAN*. 3 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, Bd. 1: Kultur und Gesellschaft, S. 76–97, hier: S. 76f. Die folgenden Überlegungen kreisen um den strukturellen Gehalt dieses „hermeneutischen Kerns“. Sie verstehen sich als Ausarbeitung des von Heise gegebenen Hinweises, es handele sich bei den Japandiskursen um ein Übersetzen. Ich möchte den Blick aber weniger auf das Übersetzen des Vormodernen ins Moderne richten, sondern auf die zwischen dem Eigenen, Japanischen, und dem Fremden, Europäischen, herrschenden Übersetzungsverhältnisse. Von einem hinreichenden Verständnis dessen hängt ab, wie man die problematischen Aspekte, die in der Aneignung des Fremden liegen, bewertet. Methodisch orientiere ich mich dabei vor allem an Günter FIGAL: „Die Komplexität philo-

Die philosophischen Japandiskurse, um die allein es in diesem Aufsatz geht, kann man im Anschluss an Heise als Versuche beschreiben, das Denken in Japan so darzustellen, dass man sich gegenwärtig in ihm verstehen kann. Das trifft nicht nur auf die von japanischer Seite aus unternommenen Diskurse zu, sondern ebenso auf solche westlicher Provenienz. Ohne hier auf die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen beiden einzugehen, kann zumindest soviel gesagt werden, dass in allen philosophischen Japandiskursen das Denken in Japan jeweils als ein Spielraum des Verstehens dargestellt wird, in dem das vormoderne japanische Denken eine für ein unter modernen Bedingungen stehendes Selbstverständnis relevante Bedeutung erhalten soll. Es geht den philosophischen Japandiskursen nicht um die exakte geistesgeschichtliche Erforschung von Einzelphänomenen, sondern um die Darstellung von Sinnzusammenhängen. Aus Heises Ausführungen kann man ferner entnehmen, dass die Darstellung des Eigenen allenfalls im Sinn einer Selbstverständigung, nicht aber im Sinn einer Selbstbegründung gemeint sein kann. Darin, dass die Japandiskurse an den Prinzipien einer „topologischen Vernunft“ orientiert sind, derzufolge Symbole nicht das Sein repräsentieren, sondern Bedeutungen artikulieren, die wiederum nur im Zusammenhang anderer Bedeutungen verständlich sind,³ zeigen sie Berührungspunkte mit der auf Hans-Georg Gadamer zurückgehenden philosophischen Hermeneutik. Beiden stellt sich Vernunft als etwas Begrenztes dar; Letztbegründungsansprüche und allumfassende Systematik sind ihnen fremd oder fremd geworden. Dass sich das Denken in Japan nicht in Letztbegründungsprojekte verstiegen hat, ist sicherlich vor allem dem „Postulat der buddhistischen Philosophie“ geschuldet, „es könne kein Sein geben, das in seiner Substanz auf sich selbst beharre.“⁴ Dementsprechend sind den Möglichkeiten eines philosophischen Selbstverstehens Grenzen gezogen. Wo das Denken sich nicht auf einen einheitlichen Grund zurückführen lässt, kann es über sich selbst immer nur begrenzten Aufschluss erhalten.

Dass die philosophischen Japandiskurse der Moderne für die Darstellung ihres Eigenen stets auf fremdes, d.h. europäisches Denken angewiesen sind, macht einen Aspekt dieser Begrenztheit aus; darin liegt ihr besonderer Reiz, aber auch ihre Schwierigkeit. Um den Japandiskursen gerecht zu werden, muss das in ihnen dargestellte Japanische in einen sachlichen Zusammenhang mit dem Europäischen gestellt werden, durch dessen Aneignung das Japanische jeweils artikuliert werden konnte. Für die Bewertung der philosophischen Japandiskurse genügt es also nicht, sie in ihrem innerjapanischen Kontext geistesgeschichtlich zu verorten – diese Forschungsrichtung hat ihr eigenes Recht und ihre eigene Notwendigkeit –, vielmehr gilt es, die im Hintergrund wirksamen westlichen Philosopheme aufzuweisen und herauszuarbeiten, in welcher Weise

sophischer Hermeneutik“, in: ders.: *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1996, S. 11–31.

3 Vgl. HEISE, a. a. O., S. 79.

4 Ebd., S. 88.

sie die Artikulation des Eigenen ermöglichten.⁵ Dadurch erst gewinnt der „hermeneutische Kern“ der philosophischen Japandiskurse seine jeweilige konkrete Gestalt. Ein solcher, von sachlichem Interesse geleiteter Zugang wird sich ebenso wenig auf Ideologiekritik⁶ reduzieren lassen wie auf den Versuch, die philosophischen Japandiskurse psychoanalytisch auf „Minderwertigkeitsgefühle gegenüber dem Westen“⁷ zurückzuführen. Man wird ihnen besser gerecht, wenn man sie unter einer hermeneutischen Fragestellung betrachtet.

Die These von der Angewiesenheit auf das Fremde zur Bestimmung des Eigenen lässt sich leicht verifizieren. Besonders in der auf Nishida Kitarô zurückgehenden Kyôto-Schule in der japanischen Philosophie finden sich zahlreiche Versuche, in der Auseinandersetzung mit Konzeptionen der europäischen Philosophie die Möglichkeiten eines japanischen Denkens auszuloten. Man kann dazu etwa auf den aus Heideggers „Gespräch über die Sprache“⁸ bekannten „Grafen“ (eigentlich: Baron) Kuki Shûzô und sein Werk *Die Struktur von iki*⁹ verweisen, in dem er unter Zuhilfenahme der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers eine Bestimmung eines spezifisch japanischen ästhetischen Phänomens versuchte, sowie auf Watsuji Tetsurô, der methodologische Anleihen bei Heidegger nahm, um eine Strukturbeschreibung des Daseins aus japanischer Perspektive durchzuführen.¹⁰ In ähnlich produktiver Weise hat sich der frühe Nishida für die Herausarbeitung der buddhistisch anmutenden „reinen Erfah-

5 Es versteht sich, dass es dabei nicht bei bloßen Hinweisen bleiben darf; dass z.B. Watsuji Tetsurô seine *Ethik* unter dem entschiedenen Einfluss der Heideggerschen Existenzialontologie geschrieben hat, kann man schon dem immer wieder zitierten Vorwort zu *Fûdo* entnehmen. Tiefer gehende, den sachlichen Gehalt des Verhältnisses zwischen Heidegger und Watsuji ausschöpfende Erörterungen sind hingegen selten. Hierzu habe ich an anderem Ort einige Überlegungen angestellt; vgl. Verf.: *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsurôs. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*. München: iudicium 2001; vgl. jetzt auch die vorzügliche Darstellung der Wirkungsgeschichte Heideggers in Japan von MINE Hideki: *Haideggâ to Nihon no tetsugaku*. Kyôto: Mineruba shobô 2002.

6 Vgl. z.B. TOSAKA Jun: „Nihon no bunka genshō“, in: *Tosaka Jun zenshû*. Tôkyô: Keisô shobô 1965–79, Bd.5, S.62–125 und seine Kritik an Watsujis *Ethik*, „Nihon rinrigaku to ningengaku – Watsuji rinrigaku no shakaiteki igi wo bunseki suru“, in: a. a. O., Bd.2, S.299–308. Als neuere Beispiele für die ideologiekritisch ausgerichtete Watsuji-Kritik vgl. etwa: YAMADA Kô: *Watsuji Tetsurô ron*. Tôkyô: Kadensha 1987; SAKAI Naoki: *Nihon no shisô to iu mondai*. Tôkyô: Iwanami shoten 1997, bes. S.79–141. Indessen lassen sich Sakais vielschichtige und gedankenreiche Arbeiten nicht auf Ideologiekritik reduzieren.

7 Peter N. DALE: *The Myth of Japanese Uniqueness*. Oxford: The Nissan Institute/Routledge Japanese Studies Series 1990, S.176.

8 In: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd.12, Frankfurt a.M.: Klostermann 1985, S.79–146.

9 *Iki no kôzô*, in: *Kuki Shûzô zenshû*. Tôkyô: Iwanami shoten 1981–1982, Bd.1, S.1–86.

10 Vgl. *Ningen no gaku to shite no rinrigaku*, in: *Watsuji Tetsurô zenshû* (= WTZ). Tôkyô: Iwanami shoten 1961–1962, Bd.9, S.1–192; *Rinrigaku*, in: WTZ, Bde.10 und 11; *Fûdo*, in: WTZ, Bd.8, S.1–256. Auf Watsuji wird noch zurückzukommen sein; vgl. auch die o.g. Arbeit des Verf., Abschn. 3 und 4. Texte und Zitate Watsujis werden nach der Gesamtausgabe unter der Sigle WTZ mit Angabe von Band- und Seitenzahl nachgewiesen.

nung“ auf Fichte und William James bezogen.¹¹ Und später, als es ihm um die Begründung einer „östlichen Logik“ sowie um geschichtsphilosophische Probleme ging, nahm Hegel einen wichtigen Platz in seinem Denken ein.¹² Andere Beispiele sind die Nietzsche-Interpretationen Nishitani Keijis¹³ und Ueda Shizuterus Auseinandersetzung mit Meister Eckhart.¹⁴ Für Nishitani und Ueda dienen Nietzsche bzw. Eckhart dazu, sich des zenbuddhistischen Denkens als ihres Eigenen zu vergewissern.

Inwiefern hier von einer Übernahme der „theoretischen Mittel“ der philosophischen Tradition des Abendlandes gesprochen werden kann, scheint auf den ersten Blick zwar offensichtlich, tatsächlich stellt dieses Phänomen aber eine nicht geringe hermeneutische Herausforderung dar. Sicherlich ist es vor allem die im Westen entwickelte Begriffssprache und ihre japanischen Übersetzungen, auf die die philosophischen Japandiskurse zurückgreifen. Wenn es so ist, dass die philosophischen Japandiskurse die gegenwärtige Darstellung des vergangenen Eigenen betreiben, wäre für jeden Einzelfall gesondert zu fragen, wie die fremden Begriffe auf die Artikulation des Eigenen durchschlagen. Jedenfalls ist nicht anzunehmen, dass sie, wie ein Baugerüst, nach getaner Arbeit abmontiert werden, und einen unverstellten Blick auf ein genuin japanisches Denken freigeben könnten. Dazu sind Denken und Sprache zu eng miteinander verflochten. Gleichwohl besteht das Ziel der philosophischen Japandiskurse oft genug darin, ein vom Fremden radikal verschiedenes, singuläres Eigenes zu behaupten. Die Frage nach dem hermeneutischen Sinn des Übersetzungsverhältnisses zwischen dem Denken in Japan und der europäischen Philosophie wird dringlich.

Die Angewiesenheit auf das Fremde wird von den an einem philosophischen Dialog zwischen Ost und West Interessierten meist als Offenheit gegenüber dem Fremden und insofern als für ein ‚interkulturelles‘ Gespräch vorbildlich gedeutet.¹⁵ Diese Einschätzung stützt sich auf den Befund, dass seit Beginn der Meiji-

11 Vgl. *Über das Gute (Zen no kenkyū)*, 1911). Übers. von Peter PÖRTNER. Frankfurt a.M.: Insel 1989, S. 18.

12 Vgl. z.B. die in den Bänden 7–10 der Nishida-Gesamtausgabe versammelten „Philosophischen Aufsätze (*tetsugaku ronbunshū*) 2–4“; *Nishida Kitarō zenshū*. Tōkyō: Iwanami shoten 1961–1962.

13 Vgl. Nishitanis Auseinandersetzung mit Nietzsche in: *Was ist Religion?* Frankfurt a.M.: Insel 1986, S. 143–199, bes. S. 163ff.

14 Shizuteru UEDA: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1955; ders.: „Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart“, in: *Eranos* 50. Frankfurt a.M. 1982. Zur Eckhart-Rezeption Uedas vgl. Till BECKMANN: „Die Meister Eckhart-Rezeption der Kyoto-Schule“, in: *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 136 (Juni 1997), S. 83–90.

15 Japan denke „west-östlich“ bzw. „menschheitlich“ (Dora Fischer-Barnicol in ihrer Einleitung zu Keiji NISHITANI: *Was ist Religion?*, a. a. O., S. 15); vgl. auch Elmar WEINMAYR: „Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), S. 1–21; Georg STENGER: „Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung

Zeit fast das ganze europäische Denken bereitwillig in Japan rezipiert wurde; indes ist sie einseitig. Ganz davon abgesehen, dass aus der Aufnahme des Fremden nicht unbedingt schon eine für ein ‚interkulturelles‘ Philosophieren vorbildliche Haltung folgen muss – in Japan kontrastiert der bereitwilligen Aufnahme des Fremden, im Gegenteil, ein dem philosophischen Gespräch zwischen den Kulturen abträglicher Gestus der Selbstbehauptung, der sich, in unterschiedlich starker Ausprägung, bei fast allen führenden japanischen Philosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nachweisen lässt. So hat etwa der späte Nishida einen geschichtsphilosophischen Entwurf vorgelegt, demzufolge die „Prinzipien einer neuen Weltordnung“ aus einem genuin japanischen Denken, das sowohl Elemente der Shintô-Religion als auch des Zen-Buddhismus enthält, hervorgehen sollen.¹⁶ Tanabe hat beansprucht, mit seiner „Todesdialektik“ die eigentlichen Intentionen des späten Heidegger – die „Überwindung der Metaphysik“ zu einem „nicht-metaphysischen Denken“ – erfüllen zu können, und das im Zen geübte Denken des Nichts gegen das Seinsdenken der abendländischen Tradition ausgespielt.¹⁷ Ähnlich verfährt Nishitani, wenn er den Nihilismus Nietzsches als gegenüber dem zenbuddhistischen Denken unterlegen ausgibt.¹⁸ Und auch Watsujis Arbeiten sind nicht immer ganz frei von Versuchen, ein spezifisch japanisches Menschenbild gegenüber den europäischen Konzeptionen vom Menschen von Aristoteles bis Heidegger als überlegen auszuweisen.¹⁹

Nicht, dass eine sachliche Überlegenheit gegenüber europäischen Konzeptionen von vornherein auszuschließen wäre; es fällt aber auf, dass in den philosophischen Japandiskursen sachlich begründete Argumente mit kulturalistischen Tendenzen oftmals eine unheilvolle Verbindung eingehen; nicht selten scheint es, als solle allein schon das Prädikat „japanisch“ sachliche Überlegenheit verbürgen.²⁰ David A. Dilworth hat diese Vermengung von „metaphysical and cultural predicates“²¹ zum Ausgangspunkt seiner Kritik an der in der Philoso-

für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 103 (1996), S. 90–103, S. 323–338, hier: S. 332.

16 Vgl. „Nihon bunka no mondai“, in: *Nishida Kitarô zenshû*, a. a. O., Bd. 12, S. 275–383. Die politischen Implikationen von Nishidas Spätphilosophie beleuchtet KOBAYASHI Toshiaki: „Die Stützung des Tennôismus durch die Philosophie. Zum politischen Standpunkt Kitarô Nishida während des II. Weltkriegs“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 44. Jahrgang, 1996, Heft 6, S. 975–986; siehe auch Klaus KRACHT: „Nishida und die Politik. Erster Teil“, in: *Japonica Humboldtiana* 5 (2001), S. 205–250.

17 TANABE Hajime: „Sei no sonzaigaku ka shi no benshōhō ka“, in: *Tanabe Hajime zenshû*. Tōkyō: Chikuma shobō 1962, Bd. 13, S. 525–580.

18 NISHITANI, a. a. O. Ähnlich auch Uedas Kritik an der „mangelnden Radikalität“ Eckharts im Vergleich mit dem Zen-Buddhismus; vgl. BECKMANN, a. a. O., S. 88f.

19 WATSUJI Tetsurō: „Ningen no gaku to shite no rinrigaku“, a. a. O., S. 37–129.

20 Ein in dieser Hinsicht extremes Beispiel bietet UMEHARA Takeshi: *Nihon bunkaron*. Tōkyō: Kōdansha 1976.

21 Kitarō NISHIDA: *Last Writings*. Translated with an Introduction by D. A. Dilworth. Honolulu: University of Hawaii Press 1987, S. 146.

phie der Kyôto-Schule anzutreffenden kulturalistisch-essenzialistischen Tendenz gemacht. Diese Tendenz, das Eigene „für singular zu erklären und [...] deswegen für diskursiv nicht zugänglich zu halten“,²² führt soweit, dem abendländischen Denken *a priori* die Möglichkeit eines substanziellen Verständnisses des japanischen Denkens abzusprechen. Es handelt sich dabei um eine für die philosophischen Japandiskurse typische Doppelstrategie, die ich als abweisende Vereinnahmung bezeichnen möchte: Zunächst werden dem europäischen Denken die Konzeptionen und Begriffe entnommen, die für die gegenwärtige Darstellung des Denkens in Japan von Bedeutung zu sein scheinen; und in einem zweiten Schritt wird dann das anverwandelte fremde Denken als dem Eigenen gegenüber defizitär und für sein zureichendes Verständnis als ungeeignet ausgegeben.²³ Kein Zweifel, dass Kritik an diesem philosophischen „myth of Japanese uniqueness“ (Dale) angebracht ist. Man sollte den japanischen Selbststilisierungen mit einem gesunden Misstrauen begegnen, nicht zuletzt deswegen, weil die Stilisierung des Eigenen oft genug durch Stilisierungen des Fremden erkaufte wird, die alles andere als überzeugend sind.²⁴ Es leuchtet nicht ein, wenn das europäische Denken als für die Bestimmung des Eigenen unabdingbares Element in Anspruch genommen, das so bestimmte Eigene dem Verstehen durch das für es konstitutive Fremde dann aber wieder entzogen wird. Allerdings wird darauf zu achten sein, dass die Differenz zwischen den sachlichen Gehalten und den unplausiblen Selbstbehauptungen in den philosophischen Japandiskursen nicht verwischt wird. Es ist wenig hilfreich, die Konzeptionen z.B. Kukis oder Watsujis als „ästhetischen Nationalismus“²⁵ bzw. als „Versuch, Heideggersche Vorstellungen für die Konstruktion einer eigentümlich japanischen Art von faschistischer Staatsethik auszubeuten“²⁶ politisch korrekt abzufertigen und sich so der sachlichen Auseinandersetzung zu entziehen.²⁷ Interes-

22 HEISE, a. a. O., S. 79.

23 Vgl. z. B. ÔHASHI Ryôsuke: „Shisô to shite no Nihon bunka ron“, in: *Chûô kôron* 1988 (11), S. 81–95; auch die Heidegger-Rezeption Tsujimura Kôichis, die noch eingehend dargestellt werden soll, folgt dieser Strategie. – Neben dem Denken Heideggers und Nietzsches ist es die Philosophie Hegels, die immer wieder von den philosophischen Japandiskursen auf diese Weise in Anspruch genommenen wird. Außer den schon genannten Nishida und Tanabe kann als neuestes Beispiel für diese Tendenz das Buch von TAKAYAMA Mamoru: *Hêgeru te-tsugaku to mu no ronri*. Tôkyô: Tôkyô daigaku shuppankai 2001 gelten; vgl. auch den luziden Kommentar von KASHIMA Tôru in: *Shisô*, 10/2002, S. 46–49.

24 Meistens handelt es sich um stereotype Entgegensetzungen wie z. B. „weiches“ und „hartes“ Denken (ÔHASHI, a. a. O.), „sanftmütige“ und „zorngefüllte“ Kultur (UMEHARA, a. a. O.).

25 DALE, a. a. O., S. 72.

26 Ebd., S. 154.

27 Verantwortlich für diese vergrößernde Kritik ist Dales fehlende Vertrautheit mit *Sein und Zeit*; ohne jedoch die Zusammenhänge zwischen der heideggerschen Existenzialontologie und Kukis Hermeneutik von *iki* bzw. Watsujis *Ethik* auf philosophischem Niveau zu durchschauen, ist an eine angemessene Beurteilung der Versuche von Kuki und Watsuji freilich nicht zu denken.

sant werden die philosophischen Japandiskurse erst, wenn man sich auf sie einlässt, freilich ohne dabei die ihnen eigentümlichen Schwierigkeiten zuzudecken.

Eine Schwierigkeit steckt in dem oben als abweisende Vereinnahmung charakterisierten Verhältnis zwischen den von den philosophischen Japandiskursen in Anspruch genommenen europäischen Konzeptionen und dem Denken in Japan. Es fragt sich, ob das Problematische dieses Verhältnisses auf den Aspekt der Abweisung beschränkt werden darf. So kann man nicht ohne Grund bezweifeln, ob in der für die philosophischen Japandiskurse eigentümlichen Konstellation – der doppelten Differenz gegenüber dem Fremden und dem vormodernen Eigenen – eine Bestimmung des Denkens in Japan in seiner Besonderheit überhaupt möglich ist. Wenn beispielsweise Kuki seine Hermeneutik von *iki* gegen den Dandyismus eines Baudelaire abhebt, lautet der Einwand, hier seien gar keine substantiellen Unterscheidungen angebracht, da Kuki seine Analysen unter Rekurs auf die französische Dandy-Literatur durchführe; es handele sich um eine „verdeckte Vertauschung (*disguised transposition*)“, Kuki übernehme die Konzeptionen Baudelaires und d’Aurevillys für die Darstellung von deren japanischem Gegenstück, um aber im Nachhinein alle Vergleiche mit dem Original zu tilgen.²⁸ Watsuji wird vorgehalten, er rezipiere Heidegger nur zur Hälfte, wenn er die „individualistischen“ Elemente der Daseinsanalyse ausblende und die Existenz in der Gemeinschaft betone. Auch bei Watsuji werde etwas als Eigenes ausgegeben, was eigentlich europäischer Provenienz sei, wobei die europäischen Quellen verstümmelt würden.²⁹ Wenn die philosophischen Japandiskurse schon auf das europäische Denken zurückgreifen müssen, so kann man folgern, dann sollten sie sich auch deren sachlichen Maßstäben unterstellen.

Welcher Status kommt den japanischen Interpretationen des Fremden nun zu? Handelt es sich bei Kukis und Watsujis Anverwandlungen des europäischen Denkens – und sie sind für Dale stellvertretend für die philosophischen Japandiskurse überhaupt – also um „Manipulation“,³⁰ „Fälschung [und] Betrug“,³¹ „Ausbeutung“,³² „Diebstahl“ [und] „Plagiat[e]“,³³ deren Ziel darin besteht, „den Zauber der Tradition vor der Logik reifer Modernität zu bewahren“³⁴? Liegt das zentrale Problem der philosophischen Japandiskurse nicht allein in der Abweisung des Fremden als vielmehr schon in seiner Aneignung?

Die von Dale mit wütender Akribie zusammengetragenen Belege scheinen geeignet zu sein, das Unternehmen der philosophischen Japandiskurse als Ganzes in Frage zu stellen. Zugespitzt läuft seine Kritik darauf hinaus, dass die Bezugnahme auf das Fremde zu keiner Darstellung eines Eigenen führt; ihr kann

28 Vgl. DALE, a. a. O., S. 72.

29 Vgl. ebd., S. 217f.

30 Ebd., S. 73.

31 Ebd., S. 210.

32 Vgl. ebd., S. 154.

33 Ebd., S. 221.

34 Ebd., S. 73.

demnach nur der negative Sinn des Plagiats zugesprochen werden. Sofern dieser Einwand aber unter den methodologischen Voraussetzungen von Ideologiekritik und Psychoanalyse steht, ist er ungeeignet, den philosophischen Japandiskursen auf sachlicher Ebene, und d.h. philosophisch gerecht zu werden. In Wahrheit hat man nicht viel verstanden, wenn man zu wissen glaubt, die Arbeiten von Watsuji, Kuki und anderen verdanken sich einem anti-modernen bzw. – nimmt man Europa als Chiffre für Modernität – anti-europäischen Affekt. Eine die sachlichen Gehalte der philosophischen Japandiskurse berücksichtigende Kritik darf sich nicht im Vorhof der Sache aufhalten, sie muss zu ihrem Kern vordringen. Dazu gehört vor allem, den positiven Sinn der Angewiesenheit auf das Fremde herauszuarbeiten.

Wenn es zutrifft, dass die philosophischen Japandiskurse zur Bestimmung des Eigenen auf das Fremde angewiesen sind und das Denken in Japan trotzdem in seiner Besonderheit darstellen, gilt es, sie gegen von außen kommende Einwände zu verteidigen, denen zufolge die Anverwandlung des Fremden von vornherein dessen Maßstäben (seiner Eingebundenheit in historische und sachliche Kontexte) unterstellt sein müsse. Diese Aufgabe zentriert in der hermeneutischen Analyse des die philosophischen Japandiskurse bestimmenden Verhältnisses zwischen Fremdem und Eigenem. Hierin liegt das Ziel des vorliegenden Aufsatzes. Ich werde versuchen, die These einsichtig zu machen, dass die in den philosophischen Japandiskursen angestrebte Darstellung des Eigenen unter bestimmten Voraussetzungen sinnvoll möglich ist. Gleichzeitig werde ich zu zeigen versuchen, dass die philosophischen Japandiskurse ihre Glaubwürdigkeit verspielen, wenn sie das Eigene als singulär und dem Verstehen durch das Fremde als nicht zugänglich behaupten. Zunächst aber wende ich mich dem Fälschungsvorwurf zu. Es wird sich zeigen, dass die in den philosophischen Japandiskursen vollzogene Aneignung des Fremden einer bestimmten Logik folgt, die nicht zum Gegenstand einer von außen kommenden Kritik gemacht werden darf. Ich wähle zur Veranschaulichung dieser These ein Beispiel aus der neueren Heidegger-Rezeption in Japan. Es wäre zwar einfacher, den Vorwurf direkt durch eine Analyse von Watsujis Heidegger-Interpretation zu widerlegen, überzeugender ist es aber, den Vorwurf vor seiner Widerlegung möglichst stark zu machen. Denn schließlich geht es nicht um die Berichtigung eines einzelnen Fehltrteils, sondern um die Frage, ob die philosophischen Japandiskurse als solche den Vorwürfen der Fälschung ausgesetzt sind. Auf Watsuji ist im Zusammenhang mit dem Vorwurf des Plagiats zurückzukommen. Wie sich zeigen wird, kann der philosophische Japandiskurs Watsujis als Beispiel für die gelungene Darstellung des japanischen Denkens in seiner Besonderheit gelten.

Fälschungen?

Fraglos haben die meisten der in den philosophischen Japandiskursen vollzogenen Interpretationen des Fremden etwas Gewalttames an sich. Der Eindruck, hier werde das europäische Denken dekontextuiert und in Zusammenhänge integriert, in denen sein Sinn nur verzerrt zur Darstellung kommen kann, ist

schwer von der Hand zu weisen. Wenn etwa Tsujimura Kôichi³⁵ die Heideggerische Konzeption des „Seins zum Tode“ in den Kontext der zenbuddhistischen Erfahrung des „Großen Todes“ überführt, wird er dem Heideggerschen Gedanken offensichtlich nicht gerecht. Allerdings beabsichtigt Tsujimura keine textimmanente Heidegger-Exegese; allein deshalb ist schon absehbar, dass der Fälschungsvorwurf relativiert werden muss. Aber sehen wir genauer zu.

Tsujimura bezieht sich deshalb auf das „Sein zum Tode“, weil damit eine existenzielle Erfahrung bezeichnet ist, die, wie er denkt, deutliche Parallelen zu der Erfahrung des „Großen Todes“ im Zen-Buddhismus aufweist. Wie Heidegger in *Sein und Zeit* ausführt, ist mit dem „Sein zum Tode“ eine Erfahrung intendiert, die das Dasein in einen gewandelten, eigentlichen Bezug zur Welt versetzt. Ähnlich soll es sich mit der Erfahrung des „Großen Todes“ verhalten, die eine ebenso radikale Umkehr des Menschen ermöglichen kann. Tsujimura will im Anschluss an Heidegger einen nicht-metaphysischen Daseinsbegriff entwickeln, auf dessen Grundlage er die Konstitution einer singulär japanischen Philosophie anstrebt. Es geht ihm, genauer gesagt, darum, dem Denken im Zen-Buddhismus, wie es für ihn im durch die zenbuddhistische Erleuchtungserfahrung ermöglichten „Selbstgewahren des absoluten Nichts“³⁶ angelegt ist, zu einer philosophischen Gestalt zu verhelfen. Heideggers Denken dient dabei als „eine Art Wegweiser“, es zeige „einen Steg [...], der vom Zen-Buddhismus zur Philosophie führen kann. [...] Deutlicher gesagt, der Weg geht vom Zen aus und über ein Nachdenken des Denkens Heideggers zu einer möglichen japanischen Philosophie. Es ist ein notwendiger Umweg.“³⁷ Nötig wird dieser Umweg, weil der Zen-Buddhismus „noch nicht dazu kommt, den Bereich der Wahrheit bzw. der Unwahrheit *denkend* zu klären“, es mangle ihm „ein epochales Denken und Fragen der Welt.“³⁸ Tsujimura geht dabei von einer Verwandtschaft zwi-

35 Tsujimura Kôichi (*1922) ist einer der letzten in der langen Reihe direkter japanischer Heidegger-Schüler, die seit den frühen 20er Jahren zu dem Extraordinarius nach Marburg und dann zum Nachfolger auf dem Husserl-Lehrstuhl nach Freiburg i. Br. gepilgert waren. Die Liste der japanischen Heidegger-Schüler ist lang und liest sich fast wie das *Who's who* der japanischen Philosophenszene der 30er bis 60er Jahre des 20. Jahrhunderts; fast alle der führenden japanischen Philosophen dieses Zeitraums studierten bei Heidegger und machten nach ihrer Rückkehr das Denken ihres Lehrers in Japan weithin bekannt. Der hohe Bekanntheitsgrad und die immer noch ungebrochene Popularität Heideggers unter japanischen Philosophiestudenten und -professoren ist sicherlich auch auf diese lange und intensive Vermittlungsgeschichte zurückzuführen; vgl. hierzu: Hartmut BUCHNER (Hg.): *Japan und Heidegger*. Sigmaringen: Thorbecke 1989; Thomas BUCHHEIM (Hg.): *Dekonstruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*. Weinheim: VCH. Acta Humaniora 1989; MINE Hideki: *Haideggâ to Nihon no tetsugaku*, a. a. O.

36 TSUJIMURA Kôichi: „U no toi to zettai mu“, in: ders.: *Haideggâ ronkô*. Tôkyô: Sôbunsha 1971, S. 3–54, hier: S. 22.

37 „Martin Heidegger im Zeugnis von Tsujimura Kôichi“, in: Richard WISSER (Hg.): *Martin Heidegger im Gespräch*. Freiburg/München: Alber 1970, S. 27–30, hier: S. 27.

38 Vgl. TSUJIMURA: „Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie“. Festrede zum 26. September 1969, in: BUCHNER (Hg.): *Japan und Heidegger*, a. a. O., S. 159–165, hier: S. 165.

schen der Philosophie Heideggers und dem Denken im Zen aus; beide hätten einen explizit nicht-metaphysischen Charakter, der sich bei beiden in der Konzeption des Todes zeige. In der Auseinandersetzung mit Heideggers „Sein zum Tode“ will Tsujimura den zenbuddhistischen Gedanken des „Großen Todes“ klären und so den Zen als japanische Philosophie auf eine sachliche, nicht-metaphysische Grundlage stellen.³⁹ Man kann dahinter die Absicht vermuten, den Zen als avancierteste Philosophie, als ganz auf der Höhe der Zeit herauszustellen.⁴⁰

Der Einwand, hier werde etwas eigentlich Inkommensurables zusammengewungen, liegt auf der Hand. Selbstverständlich ging es Heidegger nicht um die buddhistische Nichtserfahrung, sondern darum, über den Aufweis des Seins des Daseins die Seinsfrage neu zu stellen. Begreift man *Sein und Zeit* aus seinem wirkungsgeschichtlichen Kontext heraus, werden die Bezüge dieses Werkes zum Ganzen der abendländischen Ontologie sichtbar, ein Zusammenhang mit zenbuddhistischer Erleuchtung lässt sich hingegen nicht feststellen. Kein Zweifel, dass die Heideggerschen Gedanken aus dieser Perspektive nur verzerrt in den Blick kommen können. Man kann hier mit Maruyama Masao von „selektiver Aufnahme (*sentaku-teki sesshu*)“⁴¹ sprechen. In seinem Bestreben, eine japanische Philosophie zu konstituieren, interpretiert Tsujimura das „Sein zum Tode“ auf eine Weise, die mit dem Gesamtkonzept von *Sein und Zeit* nicht zu vereinbaren ist. Wenn Maruyama im Zusammenhang mit der Aufnahmepraxis des europäischen Denkens in Japan beklagt, „dass in jeder Generation jede Gruppe mit der *zu ihrer Zeit gerade* starken Nation oder Geistesströmung in Europa in einer Art *Querverbindung* gekoppelt ist und sich ein demgemäß in sich abgeschlossenes Europabild schafft, während die historischen *Längsverbindungen* des übernommenen Gedankengutes ignoriert werden“,⁴² hat er damit eine treffende Beschreibung von Tsujimuras Vorgehensweise gegeben. Die Dekontextuierung der Heideggerschen Todeskonzeption bedeutet hier vor allem ihre Enthistorisierung.

Eine Alternative wäre, die europäischen Konzeptionen in ihrem geschichtlichen Kontext zu untersuchen. Durch die Historisierung des Fremden entpuppte

39 Auch wenn die Rede vom „nicht-“ oder „nachmetaphysischen“ Denken sich aus der Metaphysikkritik, wie sie Heidegger seit den 30er Jahren geübt hat, speist, glaubt Tsujimura schon in *Sein und Zeit* nicht-metaphysische Motive erkennen zu können. Er hebt besonders die Einsicht in die Zeitlichkeit des Daseins hervor; vgl. TSUJIMURA: „U no toi to zettai mu“, a. a. O., S. 18: „Die spezifische Seinsweise des Menschen, sofern er ‚geschichtlich‘ ist, kann mit der auf das ‚von Natur aus Seiende‘ festgelegten metaphysischen Begrifflichkeit nicht genügend erfasst werden.“

40 Gleichzeitig behauptet Tsujimura die Erfahrung des absoluten Nichts als repräsentativ für das japanische Denken überhaupt. Auf diesen Aspekt ist im Zusammenhang mit Watsuji zurückzukommen. Eine ähnliche Hypostasierung versucht ÔHASHI, a. a. O.

41 MARUYAMA Masao: „Rekishi ishiki no ‚kosô““, in: *Chûsei to hangyaku*. Tôkyô: Chikuma shobô 1992, S. 293–251, hier: S. 318.

42 „Denken in Japan“, übers. von Wolfgang SCHAMONI, in: Masao MARUYAMA: *Denken in Japan*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 21–88, hier: S. 25.

sich seine vermeintliche Ähnlichkeit mit dem Eigenen rasch als Schein. Wollten die philosophischen Japandiskurse diese Alternative aufgreifen, so müssten sie bemüht sein, das Fremde aus seiner Wirkungsgeschichte heraus zu verstehen und dann versuchen, es in den Kontext ihres Eigenen zu übersetzen. Zwar lassen sich wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge klarerweise nicht im Ganzen in fremde Kontexte übersetzen, aber die Prüfung, ob das Fremde ohne größeren Sinnverlust ins Eigene integriert werden kann, sollte man den philosophischen Japandiskursen zumuten dürfen. Neben der Historisierung des Fremden müsste auch das vormoderne Denken in Japan in seiner Historizität herausgestellt werden; damit würde abermals seine Verschiedenheit von der Philosophie des Abendlandes hervortreten. Der Gewinn dieser Operation läge in der Möglichkeit einer nicht gewaltsamen Übersetzung des Fremden ins Eigene. Dazu müssten sich das Fremde und das Eigene als zwei ineinander übersetzbare Sinnzusammenhänge begreifen lassen. Indessen ist damit eine Voraussetzung gemacht, deren Geltung für die philosophischen Japandiskurse bezweifelt werden muss, die Existenz eines klar umrissenen Begriffs des Eigenen, von dem her und auf den hin die Übersetzbarkeit des Fremden geprüft werden kann. Aber nur, wenn es dem Denken in Japan möglich wäre, sich einen Begriff des japanischen Denkens zu bilden, könnte es sich mit dem abendländischen Denken in ein nicht-gewaltsames Übersetzungsverhältnis setzen.

Sich selbst einen Begriff vom Eigenen zu geben, bedeutet, das Eigene so darzustellen, dass man sich gegenwärtig in ihm verstehen kann. So wurde zuvor schon das Ziel der Japandiskurse bestimmt. Dass wir nun auf diese Bestimmung im Zusammenhang des Fälschungsvorwurfs zurückkommen müssen, liegt daran, dass die Angewiesenheit auf das (moderne) Fremde nicht darin besteht, einen durch das vormoderne japanische Denken konstituierten, faktisch vorliegenden Spielraum, in dem man sich gegenwärtig selbst verstehen kann, für moderne Probleme und Fragestellungen fruchtbar zu machen. Es ist vielmehr so, dass in den philosophischen Japandiskursen das vormoderne Denken in Japan durch die Aneignung des Fremden überhaupt erst als Spielraum für ein gegenwärtiges Verstehen zur Sprache gebracht wird, und nicht nur eine moderne Fassung erhält. Diese These spricht nicht gegen die Existenz einer japanischen Geistesgeschichte, und auch in allen anderen Bereichen der japanischen Kultur gibt es wirkungsgeschichtliche Kontinuitäten. Dass es philosophischen Japandiskursen mit ihren geistesgeschichtlichen Reflexionen trotzdem nicht gelingt, sich ihres Eigenen als eines wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs vergewissern zu können, hat seinen Grund in der diskontinuierlichen Struktur des Denkens in Japan.

Es ist ein naheliegender Gedanke, dass ein geistesgeschichtlich motiviertes Selbstverständnis seinen Grund in einer Tradition findet, deren man sich deshalb vergewissern kann, weil sie mit der eigenen Gegenwart in einem kontinuierlichen Überlieferungszusammenhang steht. Insofern Traditionen Kontinuität stiften, können sie als geschichtliche Spielräume begriffen werden, in denen man sich selbst verstehen kann. Bestimmt man Tradition im Anschluss an Ga-

damer als wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang,⁴³ der Möglichkeiten des (Selbst-) Verstehens freisetzt, kann man das in diesen Zusammenhang gehörende Verstehen als die Darstellung dieses Spielraumes beschreiben, die immer wieder neu vollzogen werden, sich aber gleichzeitig in den Grenzen des durch die Tradition eröffneten Spielraumes halten muss. Der Spielraum der Tradition ermöglicht seine eigene Darstellung und ist gleichzeitig nur in dieser gegenwärtig. Das Verstehen von dieser Art kann somit als ein Darstellen seines eigenen Spielraums verstanden werden.⁴⁴ Die Pointe von Gadammers Hermeneutik der Wirkungsgeschichte liegt darin, dass sie den Spielraum der Tradition als geschlossenen Sinnhorizont bestimmt. Im Verstehen der Tradition wird diese weitergeführt und in ihrer Sinneinheit zur Darstellung gebracht.⁴⁵ Auf diese Einheit gründet sich das der Gadammerschen Hermeneutik eigene Vertrauen in die Überlieferung.

In Japan hat sich eine wirkungsgeschichtliche Tradition, die das Vertrauen in die Kontinuität der Tradition hätte fördern können, nicht etabliert. Für die philosophischen Japandiskurse lässt sich die Frage, was das Denken in Japan in seiner Besonderheit sei, nicht im Rekurs auf eine für die Gegenwart verbindliche Tradition beantworten.⁴⁶ Vielmehr muss das Denken in Japan als in keinem umfassenden inneren Zusammenhang stehende Vielfalt von Denkrichtungen und -strömungen verstanden werden. In den Worten Maruyamas: „In Japan hat sich keine als Kristallisationspunkt oder Koordinatenachse dienende geistige Tradition zu bilden vermocht, die die Vorstellungen und Ideen der verschiedenen Epochen ohne Ausnahme zueinander in Beziehung gesetzt hätte [...]“⁴⁷ Aus dem Nichtvorhandensein einer umfassenden geistigen Tradition kann sowohl die für die philosophischen Japandiskurse typische, diskontinuierliche Aufnahme des Fremden als auch die von aller historischen Korrektheit unbelastete Anverwandlung des Eigenen, für die Tsujimuras Zuwendung zum Zen-Buddhismus exemplarisch ist, verständlich gemacht werden. Der im japanischen Denken so häufig anzutreffende Eklektizismus hat hierin seine strukturelle Ursache. Später hat Maruyama die Ursprünge der wesenhaften Diskontinuität des Denkens in Japan in der Kosmogonie des *Kojiki* aufgesucht und geistesgeschichtlich ausgewiesen.⁴⁸ Ebenso, wie das Denken in Japan von Letztbegründungsansprüchen Abstand nimmt, hat sich in seiner Geschichte kein die ver-

43 Hans-Georg GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr 1990 (6. Aufl.), S. 305ff.

44 Vgl. hierzu genauer FIGAL, a. a. O., S. 23ff.

45 Vgl. *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 473: „Sagen, was man meint, sich Verständlichmachen, hält [...] das Gesagte mit einer Unendlichkeit des Ungesagten in der Einheit eines Sinnes zusammen und läßt es so verstanden werden.“

46 Diese grundlegende Einsicht in das Wesen des Denkens in Japan verdanken wir MARUYAMA Masao: „Denken in Japan“, a. a. O., sowie: MARUYAMA Masao, „Rekishishi no ,kosô“, a. a. O. Besonders der zweite Aufsatz ist geeignet, die Diskontinuität im japanischen Denken verständlich zu machen; vgl. Verf., a. a. O., S. 39–53.

47 „Denken in Japan“, a. a. O., S. 23.

48 „Rekishishi no ,kosô“, a. a. O.

schiedenen nach Japan eingeströmten Philosopheme tragendes Fundament gebildet. Inwiefern diese beiden Momente untereinander zusammenhängen, kann hier nicht untersucht werden. Fraglos aber kommt die Diskontinuität des Denkens in Japan den Selbstverständigungsversuchen in den philosophischen Japandiskursen entgegen. Der geistesgeschichtliche Vorrat des Denkens in Japan ist reich, und wo keine verbindliche Tradition der Anverwandlung des Vergangenen einen Maßstab entgegenhält, kann je nach den gegenwärtigen Erfordernissen auf bestimmte Elemente dieses Vorrates zurückgegriffen werden. Dementsprechend hat es das Denken in Japan immer wieder vermocht, sich mehr oder weniger subtil auf die verschiedenen philosophischen Konzeptionen der abendländischen Tradition einzustellen. Das Fremde wirkte dabei ebenso stimulierend, wie es zur Abgrenzung herausforderte. Die Kehrseite dieser bemerkenswerten Geschmeidigkeit liegt in der Unmöglichkeit, sich seines Eigenen im Ganzen zu versichern. Und aus der Diskontinuität des Denkens in Japan folgt für die Interpretation des Eigenen, dass es unplausibel ist, einen Teil des Denkens in Japan als das Ganze eines japanischen Denkens zu hypostasieren.

Wenn also die philosophischen Japandiskurse nicht von einem für sich bestehenden Eigenen ausgehen können, das als Grund für das Selbstverstehen dienen könnte, wird es schwierig, das Fremde auf seine Übersetzbarkeit zu prüfen. Denn nur eine kontinuierliche wirkungsgeschichtliche Tradition könnte einen Maßstab bereitstellen, an dem das Verstehen des Eigenen gemessen werden könnte, und gleichzeitig wäre es dieser Maßstab – neben dem, der das Verstehen des Fremden ermöglichte – den man zur Beurteilung der Übersetzbarkeit des Fremden heranziehen müsste. Was Dale als Fälschung beurteilt, ist in Wahrheit eine nicht zu vermeidende Gewaltsamkeit der Interpretation, ohne die das Denken in Japan gegenwärtig nicht zur Sprache gebracht werden könnte. Die Forderung nach historischer Korrektheit muss folgenlos bleiben, wenn es darum geht, das vormoderne Eigene unter modernen Bedingungen zur Sprache zu bringen. Um den sich hierin zeigenden positiven Sinn der Gewaltsamkeit sichtbar zu machen, muss die hermeneutische Struktur der Vereinnahmung aufgeklärt werden.

Perspektivische Integration

Es ist deutlich geworden, dass sich in den philosophischen Japandiskursen die aus der Diskontinuität des Denkens in Japan resultierende Vereinnahmung nicht nur auf das Fremde, sondern auch auf das Eigene bezieht. Der daraus resultierende Eklektizismus kann aus der Dekontextuierung des jeweils Vereinnahmten plausibel gemacht werden. Heises Hinweis, dass das Fremde für die Bestimmung des Eigenen unverzichtbar ist, scheint nur ein weiterer Beleg für diesen Eklektizismus im japanischen Denken zu sein. Allerdings spitzt sich in den philosophischen Japandiskursen die Schwierigkeit, sich des Eigenen als eines geschlossenen Sinnhorizontes zu vergewissern, zu. Weder können sie von einem kontinuierlichen Traditionszusammenhang des Denkens in Japan ausgehen, noch hat das vormoderne Eigene aus sich selbst heraus die für ein unter moder-

nen Bedingungen stehendes Selbstverständnis erforderliche Relevanz. Gegenwärtig bedeutsam wird das vormoderne Denken in Japan durch seine Interpretation, die es von einer bestimmten (modernen) Perspektive aus in den Blick nimmt, welche durch das angeeignete Fremde eröffnet wird. Dem Blick aus dieser Perspektive bietet sich das vormoderne Denken in Japan als ein Ensemble von Möglichkeiten des Selbstverstehens dar, nicht jedoch als kontinuierlicher Traditionszusammenhang. Erst durch die Vereinnahmung des Fremden wird die Möglichkeit geschaffen, das Eigene als Zusammenhang darzustellen, in dem das Denken in Japan sich gegenwärtig selbst verstehen kann. Die Vereinnahmung des Fremden meint demnach nicht seine Integration in einen durch das vormoderne Denken in Japan konstituierten Horizont des Eigenen, der unabhängig von dieser Integration für sich bestünde, sondern hat den Sinn von Horizontbildung. Indem die philosophischen Japandiskurse das Fremde ins Eigene integrieren, ziehen sie den Horizont des Eigenen immer wieder neu. Dabei richtet sich die Entscheidung, was jeweils vom vergangenen Eigenen in diesen Horizont Eingang findet, ganz nach den gegenwärtigen Erfordernissen, die aus der vom Fremden eröffneten Perspektive erwachsen.⁴⁹

Somit kann die in den philosophischen Japandiskursen erfolgende Darstellung des vergangenen Eigenen im Rekurs auf das Prinzip der Wirkungsgeschichte nicht angemessen verstanden werden. Ist es bei Gadamer nämlich so, dass gegenwärtige Interpretationen der Vergangenheit immer nur deren Bestätigung sein können, und also die Interpretationsleistung gegenüber der maßgebenden Kraft der Tradition zurücktritt,⁵⁰ kann man bei den philosophischen Japandiskursen das Gegenteil beobachten. Hier überwiegt die Aneignung der Vergangenheit diese so sehr, dass die Gegenwart geradezu bestimmen kann, was in den Spielraum des gegenwärtigen Selbstverstehens Eingang findet. An diesem Punkt setzt die bereits angesprochene Enthistorisierung ein: In der durch das Fremde eröffneten Perspektive können die historischen Aspekte und Bezüge des vergangenen Eigenen klarerweise nicht in der Weise berücksichtigt werden, wie es in streng geistesgeschichtlichen Untersuchungen möglich wäre, die sich auf das Eigene in seiner Historizität beschränken. Es sind in der Regel sachliche Perspektiven, deren Entstehen sich einer vom Eigenen verschiedenen Wirkungsgeschichte verdankt, in denen das Eigene verständlich gemacht wird. Und dass das Fremde in seiner Historizität nicht berücksichtigt werden kann, wird aus seiner Funktion verständlich, die es in den philosophischen Japandiskursen einnimmt. Das Fremde fungiert als Perspektiven- und Ideenlieferant, als Material, das von japanischer Seite aus zwanglos vereinnahmt wird.

49 Beim späten Nishida ist es die Geschichtsteleologie Hegels, die die Funktion der Perspektive übernimmt; für Nishitani und Ueda wird sie von Nietzsche bzw. Eckhart bereit gestellt; Watsuji orientiert sich, wie nach ihm Tsujimura, an Heidegger. Diese Aufzählung könnte beliebig erweitert werden.

50 Vgl. *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 476: „[...] es ist der Gehalt der Überlieferung selbst, der allein [für jedes Verstehen] maßgeblich ist und sich zur Sprache bringt.“

Wie das Eigene verstanden werden soll, wird zum einen also durch die vom Fremden übernommene Perspektive, zum anderen aber auch durch die Interessen der Interpreten bestimmt. Denn nicht zuletzt ihnen verdankt sich die Auswahl der fremden Perspektive. Wird das Eigene also von einem derart bestimmten gegenwärtigen Standpunkt in den Blick genommen, tritt die bestimmende Kraft der Tradition in den Hintergrund. Das führt aber dazu, dass nicht mehr erkennbar ist, in welchen Zusammenhang des Eigenen das Fremde und das eigene Vergangene eigentlich integriert werden sollen, sodass man fast schon sagen kann, das Eigene werde in den philosophischen Japandiskursen nicht dargestellt, sondern hergestellt. Gleichzeitig aber ist die perspektivische Integration, ihrem Selbstverständnis nach, nichts anderes als ein Übersetzen zwischen zwei für sich bestehenden Sinnzusammenhängen.

Bei Tsujimura wird es deutlich: Das Denken im Zen wird als bestehender Sinnzusammenhang vorausgesetzt; nur seine gegenwärtige Bedeutung verdankt sich, so scheint es, dem Heideggerschen Denken. Undurchschaut bleibt dabei, dass der eigene Sinnzusammenhang erst durch den Übersetzungs- bzw. Integrationsvollzug gebildet wird. Es ist nicht so, dass Tsujimura sich zuerst, unabhängig von der durch Heidegger eröffneten nach-metaphysischen Perspektive, einen kohärenten Begriff vom Zen gemacht und diesen dann auf das Denken Heideggers appliziert hätte. Der durch die gegenwärtige Aneignung erschlossene Sinn des Eigenen steht nicht neben einem von dieser Aneignung unabhängigen, „ursprünglichen“ Sinn.⁵¹ Diese allgemeine hermeneutische Wahrheit trifft umso mehr auf das Denken in Japan zu, wo der Integrationsvollzug nicht hinter das Maßgebende einer Tradition zurücktreten muss. Selbstverständlich kann dem Denken im Zen auch unabhängig von der Philosophie Heideggers Bedeutung zukommen; die kultur- und geistesgeschichtlichen Forschungen zu diesem Thema sind Legion, und das nicht nur in Japan.⁵² Die gegenwärtige Bedeutung des Denkens im Zen kann durch geistesgeschichtliche Forschung allein jedoch nicht aufgewiesen werden. Dazu bedarf es der Öffnung einer Perspektive durch die europäische Philosophie. Dann erst kann hervortreten, welche Bedeutung Konzeptionen wie die des „Großen Todes“ für das Philosophieren in der fortgeschrittenen Moderne besitzen. Es ist dieser „moderne“ Sinn, den das Denken im Zen nicht aus sich selbst heraus konstituieren kann. Zum Spielraum gegenwärtigen Selbstverstehens wird es erst durch die Integration des Fremden.

Was kann aber noch als Eigenes angesprochen werden, wenn die Integration des Fremden nicht als sein Übersetzen ins Eigene verstanden werden kann? Offenbar nur noch der Integrationsvollzug selbst. Man kann hier mit Nietzsche vom Wirken einer „plastischen Kraft“ sprechen, von einem „Sich-einverleiben“ des Fremden wie des eigenen Vergangenen,⁵³ allerdings mit dem entscheidenden

51 Vgl. *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 401f.

52 Daneben sind natürlich auch Perspektiven denkbar, die durch andere europäische Philosophen eröffnet werden; vgl. bes. die o. g. Arbeiten von Nishitani und Ueda.

53 Vgl. Nietzsches zweite der „unzeitgemässen Betrachtungen“: „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“, in: Friedrich NIETZSCHE: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von

den Unterschied, dass die plastische Kraft des Selbstverstehens nicht als Antwort auf einen überbordenden Historismus ins Spiel gebracht wird, wie es bei Nietzsches Kritik an der Geschichtsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts der Fall war, sondern aus dem Nichtvorhandensein einer Kontinuität stiftenden Tradition hervorgeht.

Daraus, dass Tsujimuras philosophischer Japandiskurs dem Modell der perspektivischen Integration folgt, kann also kein Fälschungsvorwurf abgeleitet werden. Der hermeneutische Sinn seines Diskurses kann vielmehr nur im Zusammenhang dieses Interpretationsmodells verständlich gemacht werden. Als in sich kohärente Interpretationsform hat die perspektivische Integration ihr eigenes Recht. Sie betont einen Aspekt des Verstehens, der im Modell der Wirkungsgeschichte unterbelichtet bleiben muss. Die Frage nach dem Eigenen beantwortet sich für ein wirkungsgeschichtlich geprägtes Verstehen durch die Kontinuität der Tradition; ihr gegenüber tritt der Aspekt des Interpretationsvollzuges in den Hintergrund. Das Modell der perspektivischen Integration bietet dazu ein spiegelverkehrtes Bild. Hier ist es der Integrationsvollzug, der seinen Spielraum überwiegt. Es ist nicht schwierig einzusehen, dass dieses hermeneutische Modell im Kontext der philosophischen Japandiskurse zu „selektiven Aufnahmen“ führen muss. Diese haben ihre hermeneutische Notwendigkeit. Wenn das Eigene als singulärer, in sich begründbarer Gedankenzusammenhang behauptet werden soll, ist es weiterhin gut nachvollziehbar, dass die Aneignung des Fremden, ihrem – undurchschauten – Selbstverständnis nach, als ein Übersetzen ins Eigene vollzogen wird. Und dass die Integrationsleistung die maßgebende Kraft des Integrierten überwiegt, lässt sich, wie gezeigt, aus der diskontinuierlichen Struktur des Denkens in Japan verständlich machen; der Gedanke, dass, wie im Modell der Wirkungsgeschichte, die Tradition ihre Aneignung überwiegen könnte, ist für das Denken in Japan höchst unplausibel.

Nachdem Tsujimuras Vereinnahmung von *Sein und Zeit* in ihrer hermeneutischen Struktur nachvollzogen wurde, müssen wir uns nun dem zweiten Aspekt seines philosophischen Japandiskurses, der Abweisung, zuwenden.

Abweisung

Wie schon angesprochen, wird in den philosophischen Japandiskursen, um das Eigene als singulär behaupten zu können, das Fremde häufig als dem Eigenen gegenüber defizitär abgewiesen und dieses als dem Verstehen durch jenes nicht zugänglich ausgegeben. Dieses Vorgehen wurde als Abweisung bezeichnet. Abweisung ist ein bestimmendes Moment auch in Tsujimuras Strategie. Wenn man seine Heidegger-Interpretation weiter verfolgt, zeigt sich, dass es ihm vor allem darum geht, die Überlegenheit des Denkens im Zen gegenüber dem Denken Heideggers zu behaupten. Denn im Zen werde zu Ende gedacht, was bei Heidegger nur unvollkommen zum Ausdruck gekommen sei. Bekanntlich be-

Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, Bd. 1. München/Berlin/New York: dtv 1988 (2. Aufl.), S. 243–334, hier: S. 251; vgl. genauer hierzu: FIGAL, a. a. O., S. 25ff.

zeichnet Heidegger den Tod als „eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit“ des Daseins.⁵⁴ Als ein Moment der „vorlaufenden Entschlossenheit“ hat das „Sein zum Tode“ die Funktion, das Verfallen des Daseins zu unterbrechen und somit ein eigentliches Existieren zu ermöglichen. In diesen Bestimmungen glaubt Tsujimura, ein Defizit zu erkennen: „Im Verstehen des ‚Todes‘ als eine ‚Möglichkeit‘ herrscht deutlich ‚die Sorge der Beständigkeit und des Bestandes‘, die sich ‚vor allem‘ darum sorgt, ‚dass das Dasein sein kann‘, d.h. es herrscht, wie man auch sagen könnte, ein letztes Festhalten am Leben.“⁵⁵ Was Tsujimura hier moniert, ist der Möglichkeitscharakter des Todes. Im Sein zum Tode wird das Dasein nicht zu Nichts, sondern macht, im Gegenteil, eine ausgezeichnete Seinserfahrung, wie auch in der Stimmung der Angst, wo sich das Sein vor dem Hintergrund des Nichts zeigt. Im Unterschied zu dieser Differenz von Sein und Nichts in der vorlaufenden Entschlossenheit kommt es, Tsujimura zufolge, im „Großen Tod“ zu der Erfahrung, dass das „eigene Nichts unvermittelt das eigene Sein ist“, d.h. zum „Selbstgewahren des absoluten Nichts“.⁵⁶ Aufgrund dieser Deutung zeigt sich für Tsujimura, dass das „Sein zum Tode“ noch nicht die nicht-metaphysische Valenz hat, die ihm, seiner Deutung gemäß, eigentlich hätte zukommen müssen. Dadurch, dass Heidegger das „Sein zum Tode“ nur als eine, wenn auch ausgezeichnete, Möglichkeit gefasst hatte, sei er nicht zur Erfahrung der eigenen Nichtigkeit durchgedrungen und habe sich folglich noch nicht ganz von der Metaphysik und ihrer Vorstellung der beständigen Anwesenheit lösen können. Und auch beim späten Heidegger findet Tsujimura noch metaphysische Restbestände, insofern Heidegger immer nach der Wahrheit des Seins frage, und sich somit der Nichtserfahrung, wie sie für den Zenbuddhismus charakteristisch ist, verschließe.⁵⁷ Eine wirkliche Überwindung der Metaphysik ist für Tsujimura aber erst aufgrund der Erfahrung des absoluten Nichts möglich, und insofern scheint es nur folgerichtig, dass er kritisiert, Heidegger habe bis zuletzt am Denken des Seins festgehalten und sich somit noch nicht ganz von der Metaphysik lösen können.⁵⁸ Deshalb sei es geboten, „vom Standpunkt des ‚absoluten Nichts‘ aus die ‚Seinsfrage‘ zu korrigieren“.⁵⁹ Zwar zeige sich „eine große Nähe zwischen der ‚Wahrheit des Zen‘ und der ‚Wahrheit des Seins‘“, letztlich besteht Tsujimura aber darauf, dass sie „völlig verschiedenen Dimensionen angehören, oder besser, als völlig verschiedene Dimensionen sind.“⁶⁰ Die Singularität des Denkens im Zen gründet sich für Tsujimura auf der Nichtsprachlichkeit der Erfahrung des „Großen Todes“, die den Grund für alles Denken und Sprechen ausmache. Die Überwindung der

54 *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 250.

55 TSUJIMURA: „U no toi to zettai mu“, a. a. O., S. 22.

56 Ebd.

57 Vgl. ebd., S. 44ff.

58 Vgl. ebd., S. 45.

59 Ebd., S. 53.

60 Ebd., S. 45.

Metaphysik sei allein von diesem nicht-sprachlichen Standpunkt aus möglich. Heidegger dagegen bleibe in gewisser Weise noch der Metaphysik verhaftet, weil er im Medium der Sprache verharre und nicht zu der alles Sprechen und Denken überschreitenden Erfahrung des „Großen Todes“ gelangen könne.⁶¹

Das Problem dieser Selbstbehauptung liegt in der Logik der Entgegensetzung. Haben die philosophischen Japandiskurse, wie bei Tsujimura, ein singuläres japanisches Denken zum Gegenstand, müssen sie ein Selbstverstehen anstreben, das, unabhängig vom Fremden, im Eigenen seinen Grund findet. Ihrem Selbstverständnis nach werden sie das integrierte vormoderne Denken in Japan als das Eigene ausgehen. Sie müssten aber zugeben, dass es nicht als kontinuierlicher, aus sich heraus als für ein gegenwärtiges Selbstverständnis sinnvoller Zusammenhang verstanden werden kann. Handelte es sich bei dem Integrierten nur, mit Gadamer gesprochen, um das verfremdete Eigene, könnte hier eine Ergänzung durch die Hermeneutik der Wirkungsgeschichte ansetzen. Wo es sich bei dem Integrierten aber nicht nur um das Eigene, Fremdgewordene, handelt, sondern zumal um Fremdes, bleibt einem Versuch, das Eigene als inhaltlich distinkt zu bestimmen, scheinbar nur der Ausweg, das integrierte Fremde vom integrierten vergangenen Eigenen zu isolieren, d.h. für Tsujimura: Heideggers Denken abzuweisen, und das Denken im Zen als das Eigene zu behaupten. Die Abweisung des Fremden stimmt mit der für die perspektivische Integration zentralen Voraussetzung zusammen, die Integration des Fremden als sein Übersetzen ins Eigene zu begreifen. Es leuchtet aber sofort ein, dass dieser Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Wo das Eigene sich nur in der gegenwärtig durch das Fremde vorgegebenen Perspektive verständlich machen lässt, muss jeder Versuch, das Eigene an sich selbst zu fassen, vergeblich bleiben. Andererseits kann im Zusammenhang der perspektivischen Integration der Versuch einer inhaltlichen Bestimmung des Eigenen anders nicht erfolgen, weil der Integrationsvollzug sich selbst nur als ein Übersetzen des Fremden ins Eigene begreifen kann. Etwas Eigenes kommt bei den perspektivischen Integrationen aber doch heraus, nur eben nicht als ein in sich begründeter Sinnzusammenhang, sondern ein Eigenes, das sich allein in einer durch das Fremde geleiteten perspektivischen Brechung zeigen kann. Es kann durchaus sinnvoll sein, den „Großen Tod“ von Heidegger her zu denken, sofern man das so dargestellte Eigene nicht verabsolutiert. Ohne das Fremde keine für ein gegenwärtiges Selbstverstehen relevante Perspektive, aber mit dem Fremden kein singuläres Eigenes. Wo die philosophischen Japandiskurse im Schema der perspektivischen Integration vollzogen werden, müssen sie das Fremde sich einverleiben, können es aber nur bei Strafe des Selbstwiderspruchs abweisen. Vereinnahmung und Abweisung vertragen sich nicht.

Tsujimuras Kritik an Heidegger erliegt eben diesem Widerspruch. Er verleibt sich Heideggers Denken ein, übersieht aber dabei, dass dieses Einverleiben gleichzeitig als Bildung eines Spielraumes verstanden werden muss, in dem erst

61 Vgl. ebd., S. 45f.

die Möglichkeiten einer explizit nicht-metaphysischen japanischen Philosophie erschlossen werden können. Seine Tendenz zur Polarisierung – dort das noch der Metaphysik verhaftete Seinsdenken Heideggers, hier das zenbuddhistische Denken des Nichts, das die Metaphysik immer schon überwunden habe – blendet die Angewiesenheit auf das Fremde zugunsten unplausibler Selbstbehauptungen aus. Dass das Denken im Zen nur auf einem „Umweg“ über die Metaphysikkritik Heideggers auf die Höhe der Zeit gebracht werden kann, verweist jedoch auf einen Mangel an Kontinuität und an einheitlicher Gestalt dieses Denkens, die ihm aber zuzusprechen sein müssten, wenn man es so frontal gegen die abendländische Tradition von Platon bis Heidegger in Stellung bringen will, wie Tsujimura es vorführt. Aus demselben Grund ist es auch nicht möglich, die Integration des Heideggerschen Denkens systematisch als Übersetzungsvollzug von dessen Tradition in den Traditionszusammenhang eines japanischen Denkens zu begreifen, weil sich ja im Integrationsvollzug dieser Zusammenhang erst herausbildet.⁶²

Nach diesen kritischen Anmerkungen ist nun abschließend zu untersuchen, wie es prinzipiell um die Möglichkeiten der philosophischen Japandiskurse steht, ihr Eigenes vom Fremden abzuheben und in seiner Besonderheit zur Darstellung zu bringen.

Konstellationen

Der Vorwurf des Plagiats lief darauf hinaus, den philosophischen Japandiskursen die Möglichkeit abzusprechen, ein Eigenes zur Darstellung zu bringen. Durch die vorangegangenen Überlegungen wurde die Vereinnahmung des Fremden zwar als ein für die philosophischen Japandiskurse essentieller Bestandteil aufgewiesen; der Vorwurf des geistigen Diebstahls konnte jedoch noch nicht widerlegt werden. Im Gegenteil, die Einsicht in die Struktur der abweisenden Vereinnahmung scheint den Eindruck noch zu verstärken, es handele sich bei dem als genuin japanisches Denken Behaupteten nur um Plagiate europäischer Philosopheme. Wenn die philosophischen Japandiskurse im Stil Tsujimuras ihr Eigenes als vom Fremden radikal verschieden ausgeben, sind sie mit Recht in die Kritik zu nehmen. Allerdings müsste in jedem Einzelfall geprüft werden, ob in der abweisenden Vereinnahmung des Fremden tatsächlich etwas Eigenes zur Sprache gebracht wird, und nur die Abweisung des Fremden als unplausibel kritisiert werden müsste, oder ob es sich tatsächlich um geistigen Diebstahl handelt, bei dem das Fremde in eine japanische Verkleidung gesteckt und als das Eigene ausgegeben wird. Ob sich in den philosophischen Japandiskursen wirklich etwas Eigenes zeigen kann, hängt nicht zuletzt davon ab, ob das auf japanischer Seite zur Darstellung Gebrachte hinreichend distinkt vom Europäischen ist, aber dennoch so auf es bezogen werden kann, dass dieses sich

62 Es ist ein bloßes Missverständnis, wenn man hinter diesem systematischen Argument einen „sociological put-down“ vermutet, wie Joseph S. O’Leary in seiner Besprechung meines Buches (a. a. O.) in: *Monumenta Nipponica* 58:1, S. 148.

unter einem neuen Aspekt zeigt. Für die philosophischen Japandiskurse besteht eine Alternative zur Selbstbehauptung in einer Darstellung des Denkens in Japan, die seine perspektivische Bedingtheit ebenso erkennen lässt, wie sie gleichzeitig eine neue Perspektive auf die verhandelte Sache eröffnet. Damit wird die Widersprüchlichkeit der abweisenden Vereinnahmung vermieden, und gleichzeitig kann das Denken in Japan in seiner Besonderheit hervortreten.

Besonders die Arbeiten des von Dale so heftig gescholtenen Watsuji Tetsurō sind ein Beispiel dafür, dass in den philosophischen Japandiskursen sehr wohl etwas genuin Japanisches, oder besser: Ostasiatisches, zur Darstellung gebracht werden kann, ohne dabei der fatalen Logik der Entgegensetzung folgen zu müssen.⁶³ Tsujimura war dieser Logik gefolgt und hatte den Fehler begangen, die Sache, um die es ihm und Heidegger gemeinsam geht, die Überwindung der Metaphysik, ganz mit seinem Eigenen, dem Denken im Zen, zu identifizieren. Dadurch konnte seine Kritik an Heideggers „Sein zum Tode“ nicht mehr auf den ursprünglichen Kontext dieser Konzeption zurückbezogen werden. Statt ein philosophisches Gespräch zwischen den Kulturen zu initiieren, verlegte Tsujimura sich aufs Polarisieren. Watsuji hingegen erliegt nicht der Versuchung, das Eigene als dem Fremden gegenüber radikal verschieden und für dessen Verstehen unzugänglich zu behaupten.⁶⁴ Das Eigene – das meint bei ihm das ethische Denken in Japan und China, das er im Anschluss an *Sein und Zeit* für eine Ontologie des Daseins aus japanischer Perspektive fruchtbar macht. Anders als Tsujimura identifiziert er das Eigene nicht mit der verhandelten Sache; sein Versuch gibt das Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem als Konstellation zu erkennen, in der die Sache in einer Weise hervortritt, die anders unzugänglich bleibt.⁶⁵ Doch sehen wir zuerst, wie Watsuji seine Ontologie des Daseins in der Auseinandersetzung mit Heidegger entwickelt.

Watsuji verfolgt das Projekt einer „Ethik als Wissenschaft vom Dasein“.⁶⁶ Wie nach ihm Tsujimura entnimmt er *Sein und Zeit* die entscheidenden Begriffe und Konzepte. Watsuji orientiert sich insbesondere an der Einsicht, dass das Dasein nichts Vorhandenes ist, sondern existiert, und folglich bestimmt er, wie Heidegger, das Wesen des Daseins als Existenz, wobei sein Existenzbegriff sich

63 Watsuji Tetsurō (1889–1960) ist ebenso als Kulturhistoriker wie auch als Ethiker bekannt. Seine in den 30er und 40er Jahren entstandene *Ethik* ist der groß angelegte Versuch, eine systematische praktische Philosophie aus japanischer Perspektive zu entwickeln. Zwar ist die *Ethik* in weiten Teilen nicht nur eine Auseinandersetzung mit Heideggers *Sein und Zeit*, sondern auch mit Aristoteles, Hegel und anderen maßgeblichen abendländischen Denkern. Wie Watsuji aber im Vorwort zu *Fūdo* mitteilt, kommt dem Anstoß, den Heidegger für sein Denken darstellt, eine besondere Bedeutung zu; vgl. WTZ 8: 1f.

64 Vgl. dagegen HEISE, a. a. O., S. 88: „Es gibt immer wieder Stellen, an denen es so scheint, als wolle Watsuji den philosophischen Diskurs unterbrechen, um das alte Japan vor den Ansprüchen der Reflexion in Schutz zu nehmen.“ In Watsujis systematischen Arbeiten habe ich derartige Stellen noch nicht gefunden.

65 Zum Begriff der Konstellation vgl. FIGAL, a. a. O., S. 28ff.

66 Entsprechend lautet der Titel von Watsujis 1934 erschienener Prolegomena zu seiner Ethik *Ningen no gaku to shite no rinrigaku*; vgl. WTZ 9: 1–192.

jedoch deutlich von dem Heideggers unterscheidet. Heidegger hatte die Existenz an ein eigentliches Existenzideal geknüpft, dem gegenüber das alltägliche Dasein, Heidegger nennt es Faktizität, nur eine Verfallsform darstellt. Diesem uneigentlichen Sein mit Anderen steht gegenüber eine in radikaler Vereinzelung zu sich selbst kommende individuelle Existenz. Eigentlich zu sich selbst kommt die Existenz im Sein zum Tode. Dem gegenüber fasst Watsuji die Existenz als „Zwischensein (*aidagara*)“, d.h. das Dasein existiert immer nur in Beziehung auf Andere und kann sich selbst nur von dieser Beziehunghaftigkeit her verstehen. Gegenüber Heideggers Gedanken der vereinzelt eigentlichen Existenz bezieht Watsuji mit seiner Konzeption des Zwischenseins eine entschiedene Gegenposition.

Den Begriff des Zwischenseins gewinnt Watsuji, indem er Einsichten des ethischen Denkens in Buddhismus und Konfuzianismus vor dem durch die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* eröffneten Problemhintergrund interpretiert. Die von ihm vollzogene Darstellung der eigenen Tradition hat einen wesentlich anderen Sinn als die geistesgeschichtlich oder philologisch motivierte Auslegung tradierter Texte.⁶⁷ Indem er die Texte seiner Tradition in den Zusammenhang von *Sein und Zeit* rückt, setzt er Möglichkeiten des Denkens frei, die in der Geschichte dieser Texte allein nicht angelegt waren. So geht es Watsuji um die Probleme von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, um die Struktur der Welt sowie, allgemein, um eine „Ethik als Ontologie“ (WTZ 9: 153). Das Problem von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit stellt sich für Watsuji als Frage nach der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft. Hier liegen die Einsatzpunkte für seine Interpretationen von kanonischen Texten des Konfuzianismus. Wie er betont, spreche sich beispielsweise bei Menzius⁶⁸ die „Grundhaltung“ aus, „die menschlichen Beziehungen vom Seinsgrund, den die menschliche Gemeinschaft darstellt, zu begreifen“ (WTZ 9: 10f.). Und auch in buddhistischen Texten findet Watsuji Hinweise darauf, dass das Dasein nicht als Individuum aufgefasst werden dürfe, sondern, seiner individuell-gemeinschaftlichen Doppelstruktur gemäß, als Dasein im Sinne von „Mensch des Zwischen (*ningen*)“: „Dasein (*ningen*) ist selbst Welt (*yo no naka*) und gleichzeitig der Einzelne (*hito*) in der Welt.“ (WTZ 9:20, 130) Und weiter heißt es: „Dasein sind wir selbst in einem bestimmten Zwischensein.“ (WTZ

67 Es gilt, den systematischen Sinn von Watsujis Klassiker-Auslegungen festzuhalten und gegen sachlich unangemessene Polemik zu verteidigen; z.B. DALE, a.a.O., S.216. Schon Tosaka Jun hatte die „Beweis- und Erklärungskraft“ von Watsujis Hermeneutik bezweifelt und in seinem Rekurs auf Etymologien „eine logische Lücke“ zwischen Sprache und Wirklichkeit feststellen wollen; vgl. „Nihon rinrigaku to ningengaku – Watsuji rinrigaku no shakaiteki igi wo bunseki suru“, a.a.O., Bd.2, S.299ff. Indes ist es ein Missverständnis, wollte man Watsuji oder Heidegger einen „etymologising realism“ (DALE, ebd.) unterstellen. Gegenüber Einwänden dieser Art ist geltend zu machen, dass Etymologien „nicht Beweisstücke [sind], sondern Vorausleistungen der begrifflichen Analyse, und sie finden erst in dieser ihren festen Grund.“ (*Wahrheit und Methode*, a.a.O., S.109.) Der Wahrheitsgehalt von Watsujis Sachanalysen wird durch seine etymologischen Untersuchungen in keiner Weise beeinträchtigt.

68 Vgl. SPPY *Meng-tzu*, 5:13a7–8.

9:130) Den sich hierin aussprechenden individuell-gemeinschaftlichen Doppelcharakter des Daseins entfaltet Watsuji in der *Ethik* als dialektische „Bewegung der doppelten Negation“; erst durch die Negation des Individuums verwirklichte sich die eigentliche Ganzheit des Daseins (WTZ 10:26).

Nach dem Gesagten ist es verständlich, dass für Watsuji, wie nach ihm auch für Tsujimura, die Heideggersche Todeskonzeption zum Gegenstand heftiger Kritik werden musste. Allerdings vergleicht er sie nicht mit der Erfahrung des „Großen Todes“ als des vermeintlich ganz Anderen, sondern kritisiert sie in einer Weise, die sich in die Architektonik von *Sein und Zeit* integrieren lässt. Denn anders als Tsujimura, der glaubte, Heidegger mangelnde Radikalität vorgehalten zu müssen, geht Watsujis Kritik in die entgegengesetzte Richtung. Für Watsuji musste schon im Möglichkeitscharakter des Seins zum Tode eine fundamentale Schwierigkeit liegen. Seine Verwirklichung, wie sie Tsujimura forderte, hätte diese Schwierigkeit nur noch gesteigert. Tatsächlich war die Vereinzelung des Daseins im Sein zum Tode im Plan von *Sein und Zeit* so nicht vorgesehen. Faktizität und Existenz gehören nämlich zusammen, und die Existenz darf nicht gegen die Faktizität ausgespielt werden. Watsuji hat diesen Widerspruch in *Sein und Zeit* intuitiv erkannt und gegen den Existenzbegriff der vereinzelt Eigentlichkeit die Existenz in der Gemeinschaft betont. Gleichzeitig macht er den Anspruch darauf geltend, mit dem Begriff des Zwischenseins eine Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft geliefert zu haben, die allen bisher in der philosophischen Tradition Europas entwickelten Konzepten insofern überlegen sei, als diese nur unvollendet zum Ausdruck brächten, was mit der Konzeption des Zwischenseins auf den Begriff gebracht sei. Man kann mit Gründen bezweifeln, ob dieser Anspruch zu Recht besteht.⁶⁹

In *Fûdo* hat Watsuji Hinweise darauf gegeben, wie Heideggers Einseitigkeit ausgeglichen werden kann, ohne in das andere Extrem zu verfallen. Der Begriff des Klimas ist geeignet, eine überzeugendere Bestimmung des Verhältnisses von Faktizität und Existenz zu liefern, als es Heidegger selbst gelungen war. Nimmt man Watsujis Hinweise zusammen, erhält man einen Verstehensbegriff, dem zufolge das Selbstverstehen des Daseins nicht als durch die Einsicht in die geschichtslosen Strukturen eigentlicher Existenz ermöglicht beschrieben werden darf, sondern als durch die selbstdurchsichtige Existenz im Klima. Klimatisches Verstehen wird durch eine Transzendenzerfahrung ermöglicht, deren Korrelate nicht, wie bei Heideggers ontologischer Differenz, jenseits der Faktizität liegen, sondern an einem Ort, bei dem sich Existenz und Faktizität gegenseitig durch-

⁶⁹ Watsujis *Ethik* bleibt hinter diesem Anspruch weit zurück. Seine Absicht bestand darin, Individuum und Gemeinschaft als gleichursprünglich zu fassen, sodass keines von beiden das andere begründet. *De facto* liefert die *Ethik* aber eine Beschreibung, wonach der Aspekt der Gemeinschaft auf Kosten des individuellen überbetont wird. Diese Einseitigkeit wurde zum Gegenstand teilweise heftiger Kritik; vgl. Naoki SAKAI: *Nihon no shisô to iu mondai*, a. a. O., S. 79–141 und Robert N. BELLAH: „Japans Cultural Identity. Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsurô“, in: *The Journal of Asian Studies* XXIV:4 (August 1965), S. 573–594; vgl. auch DALE, a. a. O., 216–223; Verf., a. a. O., S. 121ff.

dringen.⁷⁰ In diese Richtung weist Watsujis Bemerkung, das Dasein verstehe im Hinausstehen ins Klima „Formen der Gemeinschaftsbildung, Formen des Bewusstseins, somit Formen der Bildung von Sprache, ferner Produktionsformen, Weisen des Hausbaus usw.“ (WTZ 8:18). Diese „Formen“ können als Spielräume des Verstehens aufgefasst werden, in die das Verstehen einerseits eingelassen ist, die durch das verstehende Entwerfen des Daseins andererseits aber auch permanent verändert werden. Auf der Folie von Watsujis Klimatologie kann auch seine Konzeption der „Leere (*kû*)“ von ihren dialektischen Beschränkungen befreit und für einen nicht-substantialistischen Daseinsbegriff fruchtbar gemacht werden.⁷¹

Es spricht einiges dafür, dass die „Verunglückung“⁷² des Projektes von *Sein und Zeit* mit der Verkoppelung von Seinsfrage und Daseinsanalyse zu tun hat. Nicht nur das in der Fundamentalontologie angelegte „Zurücktreten der Bezugnahme auf eine geschichtliche Gegenwart“⁷³ ist dafür verantwortlich zu machen. Es stellt sich darüber hinaus die Frage, ob das menschliche Dasein in der Perspektive der Fundamentalontologie überhaupt angemessen beschrieben werden kann. Es geht nicht darum, ontische Ergänzungen in die Fundamentalanalyse des Daseins einzubringen, und so die von Heidegger gegebenen Beschreibungen um lebensweltliche oder kulturelle Aspekte zu bereichern. Auch Watsuji hatte solches nicht im Sinn.⁷⁴ Die Frage ist vielmehr, ob die von Heidegger behauptete ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem dem tatsächlichen Entwurfbereich des Verstehens gerecht zu werden vermag. Watsujis Begriff des Klimas kann auf geschichtlich-klimatische Grenzen des Verstehens aufmerksam machen, die einen anderen Sinn haben als die „Uneigentlichkeit“ und das „Verfallen“ in *Sein und Zeit*. Ich breche hier die inhaltliche Erörterung von Watsujis Wissenschaft vom Menschen ab und wende mich nun ihren hermeneutischen Voraussetzungen zu.

Auf den ersten Blick scheint sich Watsujis Zugang zu seinem Eigenen und zum Fremden nicht wesentlich von dem Tsujimuras zu unterscheiden, abgesehen davon, dass Watsujis Kenntnisse des Denkens in Japan sehr viel gründlicher sind. Wie nach ihm Tsujimura, dekontextuiert er das Heideggersche Denken und macht es für eine gegenwärtig relevante Bestimmung des ethischen Denkens in Japan fruchtbar. Unter dem Aspekt der Vereinnahmung verfahren Watsuji und Tsujimura gleichermaßen gewaltsam. In Watsujis pluralistischem Zugang zum Eigenen liegt aber ein wichtiger Unterschied zu Tsujimuras Versuch, das Denken im Zen als repräsentativ für das Denken in Japan in seiner Gesamtheit aus-

70 Vgl. Augustin BERQUE: *Le Sauvage et L'artifice. Les Japonais Devant La Nature*. Paris: Gallimard 1986, Abschn. II, Kap. 4.

71 Vgl. MINE, a. a. O., S. 112–117.

72 So Heidegger in einem Brief an Max Kommerell; vgl. Max KOMMERELL: *Briefe und Aufzeichnungen 1919–1944*. Hg. von I. JENS. Olten/Freiburg i. Br.: Walter 1967, S. 405.

73 Günter FIGAL: *Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius 1992, S. 73.

74 Auch hier übersieht O'Leary das Entscheidende, wenn er Watsujis Wissenschaft vom Dasein als „existential anthropology“ (*Monumenta Nipponica*, 58: 1, ebd.) abqualifiziert.

zugeben. War die dem Logos unzugängliche Erfahrung des absoluten Nichts wie geschaffen, um ein singuläres japanisches Denken zu hypostasieren, ermöglichen die überlieferten Texte des ethischen Denkens in Japan und China, sachlich ausweisbare Bezüge zwischen dem Eigenen und dem Fremden herzustellen. Zwar bilden diese Texte keinen Zusammenhang, der für das Denken in Japan als Ganzes repräsentativ ist, und der, für sich genommen, den philosophischen Japandiskursen ermöglichen könnte, ein unter modernen Bedingungen stehendes Selbstverständnis auszubilden; sie bilden aber einen sachlichen Zusammenhang, der, obgleich geistesgeschichtlich erforschbar, seine gegenwärtige Bedeutung erst durch die vom Fremden eröffnete Perspektive erhält.

Dadurch verschiebt sich das Verhältnis von Integrationsvollzug und Integriertem. War es bei Tsujimura so, dass die Integration die maßgebende Kraft des Integrierten aufhob, und dergestalt der Horizont des Eigenen neu gezogen wurde, sind bei Watsuji sowohl die das Verstehen ermöglichende Rolle der Überlieferung als auch das Eigenrecht der Interpretation berücksichtigt. Zwar wird für ihn das Eigene primär in der durch *Sein und Zeit* eröffneten Perspektive sichtbar, seine Interpretationen von konfuzianischen und buddhistischen Texten sind aber immer noch als Interpretationen dieser Texte erkennbar. Allerdings zeigen sie sich jetzt unter einem Aspekt, der in ihrer Überlieferungsgeschichte nicht angelegt war. Selbstverständlich konnte es Menzius noch nicht um das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft gehen; aber Watsujis Interpretation zeigt, dass die „Fünf menschlichen Beziehungen“ sehr wohl unter diesem Aspekt verstanden werden können. Das gleiche trifft auf Watsujis Auslegung des buddhistischen Weltbegriffs zu. Dass er Welt primär von der raumzeitlichen Verfasstheit des Daseins her als geschichtliche Lebenswelt deutet,⁷⁵ wird von den buddhistischen Schriften unmittelbar gewiss nicht nahe gelegt. Und dennoch ist es keineswegs sinnlos, den buddhistischen Weltbegriff so auszulegen. Watsujis Interpretationen bewegen sich also im Spielraum der überlieferten Texte, stellen ihn aber in einer Weise dar, die durch die Überlieferung selbst nicht garantiert werden kann.

Somit hat die Überlieferung bei Watsuji zwar nicht die bestimmende Macht einer kontinuierlichen Wirkungsgeschichte, dient aber ebenso wenig nur als Material für die Integrationsleistung. Ersteres ist allein deswegen schon unplausibel, weil die Überlieferung ja erst durch die Begegnung mit dem Fremden zum Sprechen gebracht wird. Dass sie so zum Sprechen gebracht werden kann, verdankt sich jedoch auch nicht allein der Perspektive des Fremden, der entsprechend die plastische Kraft das vergangene Eigene in die Gegenwart integrieren könnte, sondern der spezifischen Konstellation, in der Eigenes und Fremdes zueinander treten. In dieser Konstellation erscheint die Überlieferung des ethischen Denkens in Ostasien als ein durch Texte gebildeter Zusammenhang, dessen sachliche Begrenztheit auch die Grenzen seiner Interpretation ausmacht. Und ebenso wird in der Konstellation eine neue Perspektive auf das

75 Vgl. WTZ 9:27.

Fremde und die von ihm aufgeworfenen Probleme eröffnet. Das Sein des Daseins als „Leere (*kû*)“ zu beschreiben, ist ein genuin ostasiatischer Interpretationsansatz, der von *Sein und Zeit* aus direkt nicht erreichbar ist. Insofern gelingt es Watsuji durchaus, eine Besonderheit des Denkens in Japan aufzuweisen.⁷⁶ Seine Stärke hat dieser Aufweis darin, nicht durch Polarisierungen erkaufte worden zu sein, was sich daran zeigt, dass Watsujis Kritik an Heideggers Daseinsanalyse auf den Zusammenhang von *Sein und Zeit* bezogen und für eine Korrektur an Heideggers Einseitigkeit fruchtbar gemacht werden kann. Anders gesagt, führt die Übersetzung von Heideggers Denken in den Zusammenhang des ethischen Denkens in Japan zu Einsichten, die wieder in den Kontext der Fundamentalontologie zurückübersetzt werden können. Somit kann man Watsujis philosophischen Japandiskurs als Darstellung des Eigenen *und* des Fremden in einer sich ereignenden Konstellation bezeichnen. Denn bei Watsuji kann „an einer plötzlich aufleuchtenden Möglichkeit des Verstehens die Erfahrung eines Freiraums gemacht werden, in den Eigenes und Fremdes – nicht nur Verfremdetes – gleichermaßen gehören.“⁷⁷

Nach welchen Kriterien kann die Geltung der philosophischen Japandiskurse nun beurteilt werden? Zunächst kann ihnen die Gewaltsamkeit, mit der sie sich das Fremde und vergangene Eigene einverleiben, nicht als Dekontextuierung vorgehalten werden, deren Ziel es ist, das Fremde absichtsvoll zu verfälschen. Aus der Angewiesenheit auf das Fremde folgt aber auch, dass dessen Abweisung nicht überzeugen kann. Ein singuläres japanisches Denken ist eine Fiktion, einmal aus Gründen, die in der Diskontinuität des Denkens in Japan zu suchen sind, und dann aufgrund des vormodernen Charakters dieses Denkens, das, um eine für ein unter modernen Bedingungen stehendes Selbstverständnis relevante Bedeutung zu erlangen, auf die durch die europäische Philosophie eröffneten Problemperspektiven angewiesen ist. Ein Eigenes können die philosophischen Japandiskurse nur zur Sprache bringen, wenn sie ihre Bedingtheit produktiv umsetzen in neue Perspektiven auf die Probleme, an denen sich ihr Selbstverstehen ausbilden konnte. Das Eigene, das Fremde und die verhandelte Sache rücken so in eine bestimmte Konstellation, in der das dargestellte Eigene seine Besonderheit dadurch unter Beweis stellen kann, dass es auf den Zusammenhang des Fremden bezogen, aber trotzdem von ihm abgehoben werden kann.

76 Ähnliches wäre auch für das Denken im Zen möglich, sofern man seine perspektivische Bedingtheit beachtete.

77 FIGAL, a. a. O., S. 28. Watsujis philosophischer Japandiskurs kann demnach nicht ganz nach dem Modell der perspektivischen Integration verstanden werden. Allenfalls die Vereinnahmung des Fremden folgt diesem Modell; die Zuwendung zum Eigenen folgt jedoch einer hermeneutischen Logik, die als „Modell der sich ereignenden Konstellationen“ beschrieben werden kann.

Zusammenfassung

Bei den in den philosophischen Japandiskursen unternommenen Bemühungen, sich des Eigenen zu vergewissern, handelt es sich um Interpretationsleistungen, mit denen das vergangene Eigene gegenwärtig dargestellt wird. Dazu ist aber, so die an Heide anknüpfende Ausgangsthese, der Rekurs auf das Fremde unabdingbar. Der vorliegende Aufsatz machte es sich zur Aufgabe, die Struktur dieser Interpretationsleistung hermeneutisch aufzuweisen. Wie die Darstellung des Eigenen unter Zuhilfenahme des Fremden nach dem Modell der perspektivischen Integration erfolgen kann, wurde am Beispiel Tsujimuras gezeigt. Die Struktur der „abweisenden Vereinnahmung“ konnte als für seinen Versuch bestimmend herausgestellt werden. Als daran problematisch zeigte sich zunächst, dass Tsujimura das für die Darstellung des Eigenen (das Denken im Zen) notwendige Fremde (das Denken Heideggers) zunächst aufnimmt, es dann aber, nachdem das Eigene seine Gestalt gefunden hat, als diesem unterlegen abweist. Verständlich wird diese Strategie durch das hermeneutische Modell der perspektivischen Integration. Wo die Integration das Integrierte überwiegt und so ein Spielraum des Verstehens hergestellt wird, zeigt sich der Sinn des Eigenen allein unter der gegenwärtigen Perspektive der Integrationsleistung. Die verstehende Gegenwart bestimmt, was im Spielraum des Eigenen Platz findet und was nicht. Dieses Vorgehen entspricht der diskontinuierlichen Struktur des Denkens in Japan, sodass auch Einwände dagegen, die sich auf das Modell der Wirkungsgeschichte berufen, nicht verfangen. Wo das Eigene durch keine Kontinuität der Überlieferung gesichert ist, muss der Integrationsleistung eine für die Darstellung des Eigenen zentrale Rolle zukommen. Allerdings leuchtet es nicht mehr ein, wenn Tsujimura das Eigene dann doch wieder als einen in sich kohärenten Zusammenhang behauptet und gegen das Fremde abgrenzt. Überzeugender wäre es gewesen, wenn er auf die Selbstbehauptung des Eigenen verzichtet und das Fremde als integralen Bestandteil des Eigenen anerkannt hätte. Vor dem Hintergrund dieses Widerspruchs wurde die Frage diskutiert, inwiefern die philosophischen Japandiskurse überhaupt etwas spezifisch Japanisches zur Geltung bringen können. Eine Antwort konnte am Beispiel von Watsujis Daseinsanalyse aus japanischer Perspektive angedeutet werden. Mit den Japandiskursen im Stile Tsujimuras teilt Watsuji die Voraussetzung, zur Bestimmung des Eigenen auf das Fremde angewiesen zu sein. Auch für ihn kann dem Eigenen eine gegenwärtige Bedeutung nur aus einer durch das Fremde eröffneten Perspektive zuwachsen. Daraus folgt, dass auch Watsuji das Fremde integrieren muss; bei ihm verfestigt sich der Integrationsvollzug aber nicht zur abweisenden Vereinnahmung. Man kann es so beschreiben, dass für Watsuji Fremdes und Eigenes in eine bestimmte Konstellation rücken, in der beide auf eine je neue Weise dargestellt werden. Dementsprechend werden bei ihm die Integrationsleistung und das Integrierte gleichermaßen berücksichtigt. Das Eigene wird bei Watsuji nicht hergestellt, sondern in einer bestimmten Konstellation mit dem Fremden dargestellt. Nur so kann die Angewiesenheit auf das Fremde berücksichtigt und gleichzeitig das Eigene in seiner Besonderheit dargestellt werden. Für die Ab-

weisung des Fremden ist bei Watsuji kein Platz. Ebenso erscheint das Eigene bei ihm nicht als bloßes Material für das Wirken der plastischen Kraft; die Darstellung des Eigenen hält sich in dessen Spielraum, der aber weder durch die Maßgabe der Tradition, noch durch die von Fremden bereitgestellte Perspektive allein eröffnet wird. Der Spielraum des gegenwärtigen Selbstverstehens wird für Watsuji vielmehr in der Konstellation von Fremdem und Eigenem augenblicklich zugänglich. Watsujis Versuch führt am Beispiel des ethischen Denkens in Japan vor, wie das In-der-Welt-Sein als allgemeines philosophisches Problem aus japanischer Perspektive beleuchtet werden kann; nicht aber behauptet er mit seiner *Ethik* ein japanisches In-der-Welt-Sein, das dann gegen ein abendländisches In-der-Welt-Sein abgegrenzt und als dem Fremden unzugänglich ausgegeben werden könnte. In Watsujis philosophischem Japandiskurs tritt die „interkulturelle Bestimmung“ (Heise) der Japandiskurse in aller Deutlichkeit hervor, und es scheint, als fänden sich darin sogar zentrale Elemente für ein philosophisches Gespräch zwischen den Kulturen überhaupt. Doch die Problematik eines ‚interkulturellen‘ Philosophierens kann hier nicht mehr erörtert werden.