

Die Zukunft der japanischen Philosophie in Deutschland

Gereon KOPF

Die Situation und Zukunft der japanischen Philosophie in Deutschland konstituiert sicher keinen Einzelfall, sondern ähnelt weitgehend der in den meisten westeuropäischen Ländern. Wie Jacynthe Tremblay in ihrem Aufsatz mit Blick auf Frankreich erwähnt, sind eine Verbesserung elektronischer und digitaler Medien, eine Zunahme an Sekundärliteratur und Übersetzungen wie auch eine Intensivierung der internationalen Kooperation in Deutschland ebenfalls unbedingt notwendig, um eine Verbreitung der japanischen Philosophie zu fördern. Ihre weiteren Vorschläge, wie zum Beispiel daß es notwendig sei, bei den VerlegerInnen ein erhöhtes Bewußtsein für die japanische Philosophie zu wecken, sind auch im deutschen Kontext hilfreich. Auch wäre es, wie Tiziano Tosolini es im Fall Italiens in seinem Aufsatz bemerkt, dem Projekt der japanischen Philosophie eher zukömmlich, wenn sie mit der europäischen Philosophie der Gegenwart und ins Besondere mit der Philosophie der Postmoderne in Zusammenhang gebracht würde. Damit würde der japanischen Philosophie eine Relevanz gegeben, die wichtig ist, um die Veröffentlichungen von Werken, die entweder in den Bereich der japani-

* Dieser Artikel ist ein Produkt meines zweijährigen Aufenthaltes am Nanzan Institut für Religion and Kultur, der durch ein großzügiges Stipendium der Nihon Gakujutsu Shinkōkai und durch die Freistellung von meinen Lehrverpflichtungen am Luther College ermöglicht wurde.

schen Philosophie fallen oder wenigstens sich mit ihr befassen, den deutschen Verlagshäusern schmackhaft zu machen.

Es scheint überhaupt der Schlüssel zur Verbreitung der japanischen Philosophie zu sein, das Interesse an ihr zu wecken. Man muß sich in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen, daß es während des Studiums in Deutschland einer besonderen Energie und Motivation bedarf, japanische Philosophie als Hauptfach zu wählen. Nicht nur spielt japanische Philosophie, wenn überhaupt, allenfalls nur eine untergeordnete Rolle im Angebot der philosophischen Fakultäten in Deutschland, sie wird vielerorts überhaupt nicht als Philosophie angesehen, sondern nur in den Fakultäten der Japanologie, Ethnologie oder Religionswissenschaft als ein Teilfach dieser Gebiete behandelt. Dazu kommt natürlich die Tatsache, daß sich nicht wenige deutsche PhilosophInnen scheuen, sich des Japanischen zu bemächtigen, oder nur unzureichendes Wissen über die japanischen – und genereller: die ostasiatischen – Kulturen besitzen. Um diese Barrieren zu überwinden, braucht es natürlich neben der finanziellen Unterstützung und einer Zunahme von Lehrstühlen für und Kongressen über japanische Philosophie in Deutschland eine grundsätzliche Anerkennung nicht nur dessen, daß es in Japan eine eigenständige philosophische Tradition gibt, sondern auch, daß gerade diese Tradition zum allgemeinen philosophischen Diskurs beitragen und ihn weiterbringen kann.

Mit anderen Worten: Eine erfolgreiche Verbreitung japanischer Philosophie in Deutschland setzt voraus, daß sowohl Universitätsverwaltungen als auch ProfessorInnen und StudentInnen von der Wichtigkeit ihres Studiums überzeugt sind. Die Verwaltungen, um neue Stellen zu schaffen, die ProfessorInnen, um Kongresse zu organisieren und japanische Philosophie in ihre Vorlesungen einzubeziehen, die StudentInnen, um, wenn sie vor der Wahl ihres Schwerpunktes stehen, nicht davor zurückzuschrecken, sich mit einer neuen Sprache und Tradition auseinander zu setzen. Dies ist besonders wichtig, da es immer einfacher ist, sich in ein gemachtes Bett zu legen, als sich mühselig einen neuen Weg durchs Unterholz einer fremden Sprache und Kultur zu bahnen. Unglücklicher-, aber verständlicherweise liegt die Beweislast der Relevanz japanischer Philosophie für Philosophie und Gesellschaft überhaupt bei den wenigen PhilosophInnen und WissenschaftlerInnen, die sich ihr widmen. Im Allgemeinen wird es wohl einfacher sein, für Interesse an der japanischen Philosophie zu werben, wenn es gelingt, ihre philosophische Relevanz zu vermitteln. Um es noch konkreter auszudrücken, es scheint mir ein bes-

serer Grund zu sein, die Philosophie eines Watsuji Tetsurō zu studieren, weil sie zu einer allgemeinen Ethik beiträgt und nicht, weil sie japanisch ist. Was einer solchen Einstellung aber im Wege steht, ist eine Darstellung der japanischen Philosophie, die den Aspekt des Japanischen über ihren Inhalt stellt.

Obwohl eine Darstellung der japanischen Philosophie als Ausdruck der japanischen Kultur zweifellos ihre Berechtigung hat, gerade weil die intellektuelle und philosophische Tradition Japans oft übersehen oder gar mißachtet wird, bewirkt sie auch oft den gegenteiligen Effekt, indem schon die Kategorie „japanische Philosophie“ an sich, aber auch deren Darstellung im Allgemeinen, eine Substanz des „Japanischen“ oder zumindest eine Vorherrschaft der ethnischen wie auch der sprachlichen Dimension über die eigentlichen philosophischen Inhalte suggeriert. Dies ist zwar sicher nicht nur in Deutschland so, aber ich werde hier diese Problem mit einem Blick auf die deutschsprachige Literatur zu durchleuchten suchen.

Das größte Marketingproblem der japanischen Philosophie in Deutschland liegt sicherlich in ihrer Darstellung primär als japanische Philosophie. Ist sie einmal begrifflich als „japanische Philosophie“ gefaßt, stellt sich folgendes Problem. Wird sie als der europäischen ähnlich dargestellt, stellt sich den PhilosophInnen in Deutschland die Frage, warum das Studium der japanischen Philosophie und Sprache dann überhaupt notwendig sei; wird sie als das ganz Andere benannt, liegt für viele der Verdacht nahe, daß die sogenannte japanische Philosophie vielleicht überhaupt keine Philosophie darstelle und überhaupt philosophisch nicht unbedingt relevant sei. Dieses Problem läßt sich anhand von zwei Problemfeldern verdeutlichen, dem Philosophiebegriff selbst und der Darstellung der japanischen Denksysteme.

Oft wird der Begriff der Philosophie kulturspezifisch als „westliche“ oder „europäische“ Errungenschaft definiert. Ein Beispiel für einen solchen Philosophiebegriff liefert Oswald Schwemmer, der Philosophie zwar erst kulturspezifisch „als institutionalisierte Selbstreflektion der europäischen Geistes- und Zivilisationsgeschichte“¹ definiert, aber dann doch methodologisch orientiert als ein „aus ihrem am Logos, der Ratio

1. O. Schwemmer, „Europäische Rationalität und philosophisches Formdenken.“ In: *Zukünftiges Menschsein – Ethik zwischen Ost und West*. Hrsg.: Ralf Elm und Mamoru Takayama. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2003, 37.

oder der Vernunft orientierten Selbstverständnis“, d.h. als „Explikationsunternehmen“, als „argumentsanalytischen Logos“ und als „dialektische Systematik“² behandelt und vorstellt. Ob vom Autor beabsichtigt oder nicht, im Lichte dieser Beschreibung kann sich der Leser dieses Aufsatzes im Kontext einer vergleichenden Philosophie des Eindrucks nicht erwehren, daß dieses „Explikationsunternehmen“ und diese „dialektische Systematik“ ein schlechthin europäisches Unterfangen oder zumindest ein Unternehmen sei, das seine Wurzeln ausschließlich in der europäischen Tradition hat. Daß solch ein Philosophiebegriff problematisch ist, zeigt Walter Schweidler in dem Aufsatz „Was ist Philosophie?“; der in dem gleichen Sammelband wie Schwemmers Aufsatz erschienen ist, nicht zuletzt dadurch, daß Nicolai Hartman selbst Martin Heidegger nicht unbedingt als Philosophen anerkannte und Karl Jaspers „ganz selbstverständlich Buddha, Konfuzius, Laozi, und Nāgārjuna“ in seine „Geschichte der ‘großen Philosophen’“ einbezogen hat.³ Schweidler schließt aus dieser Betrachtung, daß die Eigenheit der „westlichen“ Philosophie einzig in der Bildung des philosophischen Diskurses in der europäischen Tradition liegt. „Zum Phänotypus der ‘Philosophie’ im westlichen Sinne gehört dementsprechend ein signifikant geringeres Maß an Ausbildung von ‘Schulen’ ... wie sie Jahrhunderte und sogar Jahrtausende die östliche Tradition bestimmen. Nicht auf der intra-, wohl aber auf der intertextuellen Ebene kann man insofern ein griechisch-abendländisches Geburtsrecht des eine gesamte Kultur prägenden Diskurses namens ‘Philosophie’ begründet betrachten.“⁴

Einen interessanten Ansatz eines methodologisch eng definierten Philosophiebegriffs, der aber nicht kulturspezifisch ist, kann man bei Gregor Paul finden. Pauls Verständnis von der Philosophie als „rationaler Reflektion“ ist zwar auch eng gefaßt, richtet sich aber deutlich gegen ein kulturspezifisches Verständnis von Philosophie. Das Problem mit seiner Ausführung ist nicht so sehr die Enge seines Philosophiebegriffs, sondern seine Anwendung dessen, die zumindest schwer nachvollziehbar, wenn nicht inkonsistent ist. Matsudo hat in seinem Aufsatz schon ange-

2. Schwemmer, *ibid.*, 38, 57, 58.

3. W. Schweidler, „Was ist Philosophie?“ In: *Zukünftiges Menschsein Ethik zwischen Ost und West*. Hrsg.: Ralf Elm und Mamoru Takayama. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2003, 20.

4. Schweidler, *ibid.*, 25.

merkt, daß Paul Platon und Kūkai unter diesen Philosophiebegriff faßt, Nishida Kitarō und Martin Heidegger jedoch nicht. So eine Differenzierung scheint schwer mit Argumenten zu belegen zu sein, aber Paul trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er erklärt, daß „im Großen und Ganzen gesehen, Fragestellungen, Gegenstände, Disziplinen und Methoden, Äußerlichkeiten beiseite gelassen, die gleichen [sind] wie im Westen auch.“⁵ Es ist wichtig festzuhalten, daß Paul seine enge Definition nicht dazu verwendet, um verschiedene Kulturkreise zu differenzieren, sondern um aus seiner Sichtweise den philosophischen Weizen von der Spreu kulturunabhängig auszusortieren.

Diesem Verständnis steht Lydia Brülls weiter Philosophiebegriff als „denkendes Suchen“⁶ und Peter Pörtners und Jens Heises „kulturunterscheidender“ Philosophiebegriff gegenüber.⁷ Letztere begreifen die japanischen Denksysteme als topologische oder intuitive und westliche Denkansätze als kritische Philosophie. Diese Verallgemeinerung ist natürlich schwer haltbar, da es dazu Gegenbeispiele auf beiden Seiten gibt. Hinzu kommt, daß selbst Hakamaya Noriaki, der wie Pörtner und Heise Giambattista Vicos Rhetorik benutzt, um den japanischen Buddhismus zu analysieren, diesen begrifflichen Unterschied zwischen einer topologischen und kritischen Philosophie nicht als einen interkulturellen, sondern eher als einen intrareligiösen Unterschied zwischen einem korrekten und einem dekadenten Buddhismus sieht.⁸

Dazu kommt, daß zum Beispiel Nishida und Tanabe interessanterweise ausschließlich die Philosophie Kants als kritische Philosophie betrachten und ihre eigene Philosophie als „radikalen Kritizismus“ (*tetteiteki hihan shugi*) oder als „absolute Kritik“ (*zettai hihan*), d.h. als Variationen einer kritischen Philosophie, bezeichnen. Dies stellt natürlich das gesamte Unternehmen von Pörtner und Heise, aber auch von Hakamaya, in Frage. Das Model, das Pörtner und Heise anwenden, ist, wie es die Denker des ‘kritischen Buddhismus’ offen zugeben, ideologisch und nicht

5. G. Paul, *Die Philosophie Japans*. München: Iudicium Verlag, 1993, 341.

6. L. Brüll, *Die Japanische Philosophie – Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

7. J. Heise und P. Pörtner. *Die Philosophie Japans – Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1995.

8. Hakamaya Noriaki, *Hihan bukkyō*. Tokyo: Daizō Shuppan, 1990.

beschreibend und daher als Kategorie einer vergleichenden oder gar interkulturellen Philosophie unbedingt nicht anwendbar.

Genau betrachtet, führen die zwei unterschiedlichen Ansätze, japanische Philosophie zu verstehen, zum gleichen Ergebnis, nämlich zu der Mythologisierung der „westlichen“ Philosophie als Vernunft und des japanischen Denkens als kulturspezifische Intuition. Eine ähnliche Tendenz zur Mythologisierung liegt der Differenzierung zwischen einer „westlichen Philosophie“ und „der quasi-philosophischen Gedankenwelt des Ostens“⁹ zu Grunde. So unterscheidet zum Beispiel Ōhashi Ryōsuke, der sich generell dieser Problematik sehr bewußt ist, zwischen einem „japanischen Auge“ und einem „deutschen Auge“, obwohl er zur selben Zeit zugibt, daß auch Deutsche ein japanisches Auge und JapanerInnen ein deutsches Auge besitzen können. Ironischerweise bekräftigt selbst Brüll mit ihrem sogenannten weitgefaßten Philosophiebegriff diesen Eindruck zweier verschiedenen Gedankenwelten, insofern sie suggeriert, daß die japanische Philosophie einem engen Philosophiebegriff nicht gerecht werden könne. Andernfalls gäbe es keinen Grund, überhaupt von einem „weit gefaßten“ Philosophiebegriff zu sprechen.

Ähnlich ist auch der Unterschied zwischen einem engen und einem weiten Philosophiebegriff nicht nur in der Rhetorik deutscher Philosophen zu finden. Anders als in Indien und China, die nicht zwischen ihrer eigenen intellektuellen Tradition und derer der „westlichen“ Kolonialmächte unterscheiden, werden in Japan seit der Meji-Zeit „westliche Philosophie“ und „japanisches Denken“ unterschiedlich als *tetsugaku* und *shisō* behandelt. Im Gegensatz zu engen Philosophiebegriffen „made in the West“ liegt diesem Unterschied nicht ein doppelter Philosophiebegriff zu Grunde, sondern er beruht auf der Annahme zweier verschiedener Traditionen und Denksysteme. Es würde zu weit führen, dieses Problem hier gründlich zu durchleuchten, es ist aber wichtig zu betonen, daß Denksysteme des Altertums und des Mittelalters von Ost und West nicht am Maßstab der Moderne gemessen werden können.

Interessanterweise gelingt es Pauls engem Philosophiebegriff aufzuzeigen, daß selbst bei einem engen Philosophiebegriff der Unterschied nicht inter- sondern intrakulturell ist. Folgerichtig gibt es auf der einen Seite Philosophie im engeren Sinne in Japan und auf der anderen selbst unter

9. Ōhashi Ryōsuke, *Japan im Interkulturellen Dialog*. München: Iudicum, 1999, 134.

den Mitgliedern des Kanons der europäischen Philosophie Beispiele, die diesem engen Philosophiebegriff nicht gerecht werden. Im selben Sinne bemerkt Schweidler: „Wie kann man die Bedeutung des Wortes ‘Philosophie’ auf einen kulturell zentrierten Text-Kanon reduzieren wollen, wenn es so offensichtlich Berührungen und Überkreuzungen zwischen Existenzverfahren von Denkern innerhalb wie außerhalb dieses Kanons gibt?“¹⁰ So gesehen ist es, selbst wenn man einen Philosophiebegriff anwendet, der jegliches kritische und systematische Denken einschließt, offensichtlich, daß das Verständnis „japanischer Philosophie“ als eigenständige philosophische Tradition, die verschiedene Einflüsse von außen integriert, seine Gültigkeit hat.

Die „Konstruktion der Differenz“¹¹ zwischen der „östlichen“ und der „westlichen“ Tradition wie auch zwischen der „Philosophie“ und der „Nichtphilosophie“ ist nicht auf den Philosophiebegriff begrenzt, sondern spiegelt sich vor allem in der Darstellung und Selbstdarstellung der japanischen Philosophie in Deutschland wieder. Dieses Problem ist vielschichtig. So schließt zum Beispiel Junko Hamada ihre Einführung in die japanische Philosophie mit einem Kapitel über „Das Scheitern der Vernunft.“¹² Natürlich ist ein solcher Abschnitt in einer Einführung in die japanische Philosophie gerechtfertigt, da dieser Titel das philosophische Projekt von Denkern wie Yasuo Yuasa beschreibt. Zur gleichen Zeit muß man natürlich auch anmerken, daß seit der Mitte des 20. Jahrhunderts die Vernunft nicht nur in Japan sondern auch vor allem in Europa in ihre Grenzen verwiesen worden ist. Das Problem dieses Titels liegt daher nicht in seiner Aussage selbst, sondern an dem geistesgeschichtlichen Milieu, das er zum Ausdruck bringt. Genauer gesagt, das Problem liegt in der Tatsache begründet, daß mit Bezug zum japanischen Denken immer noch die Frage gestellt wird, ob es als Philosophie anzuerkennen ist.

Diesen Zweifel, daß es in Japan wirklich eine Philosophie gibt, wird durch die Repräsentanten der japanischen Philosophie in Deutschland unbeabsichtigterweise weiter bekräftigt. So ist zum Beispiel Ueda Shizuteru, der führende gegenwärtige Repräsentant der Kyoto-Schule, in Deutschland hauptsächlich für sein Werk über Zen-Philosophie und

10. Schweidler, loc. cit., 30.

11. Schweidler, *ibid.*, 30.

12. J. Hamada, *Japanische Philosophie nach 1868*. Leiden: J. Brill, 1994.

Meister Eckhart bekannt. Ōhashi, ein weiterer führender japanischer Philosoph der Gegenwart, schließt in seine Textsammlung der Kyoto-Schule mit Ausnahme von Tanabe Hajime fast ausschließlich Religionsphilosophen ein und erwähnt die Mitglieder des so genannten linken Flügels der Kyoto-Schule nur am Rand. Dazu kommt, daß die Vorreiter des japanischen Denkens in der westlichen Welt, die zwar weder in Japan als führend gelten, noch auf Deutsch geschrieben haben, aber dennoch in Deutschland gelesen werden, nämlich D.T. Suzuki und Masao Abe, dieses Vorurteil nur noch bestärken, indem sie japanisches Denken als das dem westlichen Denken ganz Andere und gleichzeitig nicht als Philosophie im eigenen Sinne definieren. Genauso ist es ein Problem, daß speziell die drei Vorreiter der Kyoto-Schule, Nishida, Tanabe und Nishitani Keiji (1990-1990) immer auf der einen Seite im Kontext des Diskurses der deutschen Philosophie, dann aber halt doch pauschal als sich von ihr unterscheidend – in Liederbachs Worten: als die „westliche“ Philosophie gleichzeitig vereinnahmend und dann doch ablehnend – dargestellt werden.

Die Alternative dazu, die die japanische Philosophie immer noch hinter exotisch anmutenden Floskeln, die den Hauch des Kōans vermitteln, versteckt und als eine Flucht vor der Vernunft ausgibt, ist ebenso problematisch. Es ist natürlich wahr, daß viele PhilosophInnen Japans die Grenzen des Denkens und der Sprache aufzeigen, aber die Folge einer einseitigen Darstellung der japanischen Philosophie als das Andere ist, daß das Bild entsteht, japanische Philosophie sei nicht philosophisch, sondern esoterisch, und vor allem ganz anders als „westliche Philosophie.“ Daraus schließen dann viele, die mit den japanischen Gedankenwelten nicht vertraut sind, daß sie lediglich für den Feinschmecker der japanischen Kultur oder vielleicht noch für die Religionswissenschaftlerin interessant sei, nicht aber für die PhilosophInnen. Das Problem liegt letztlich darin begründet, daß, obwohl die meisten Philosophen und Wissenschaftler sich einig sind, daß die alten Vorurteile, die den Westen inhaltlich und methodisch vom Osten abgrenzen, überholt sind, die Anwendung der Begriffe „Westen“ und „Osten“ immer noch eine geistige Trennung suggeriert, die sich dann in den Definitionen und Darstellungen der japanischen Philosophie widerspiegelt.

Solch eine konstruierte Differenz ist aber aus mehreren Gründen problematisch. Erstens stellt sich grundsätzlich die Frage, was „japanische Philosophie“ ist. Ist das Kriterium des Japanischen der Herkunftsort, die

Nationalität oder die Ethnizität der AutorInnen oder ist es gar ein ungreifbares Substrat, der Geist der japanischen Kultur? Konstituiert der Aufsatz eines Japaners über Kant japanische Philosophie? Oder der Aufsatz einer Deutschen über Dōgen? Diese Fragen haben sehr weit reichende Konsequenzen. Zum Beispiel Nishida, der oft als der Begründer der japanischen und als ein Repräsentant buddhistischer Philosophie gefeiert wird, widmete einen Großteil seines philosophischen Werks der Rezeption deutscher Philosophie. Obwohl er sich schon 1927 auf die intellektuelle Tradition Ostasiens berief und von 1939-1945 seine Philosophie offiziell als „japanisch“ oder „ostasiatisch“ kennzeichnete, ist es keine Frage, daß Nishida zumindest von 1911 bis 1939 seine Begrifflichkeit im Kontext der europäischen Philosophie konzipierte.

Natürlich hat Nishida den Anspruch, die traditionelle Philosophie, die von den Vorsokratikern bis hin ins zwanzigste Jahrhundert entwickelt wurde, neu zu gestalten und zu denken, aber den selben Anspruch haben auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger und Jacques Derrida. Daher deutet Kritik der traditionellen Philosophie noch lange nicht auf eine separate philosophische Tradition hin. Hinzu kommt, daß die Mehrheit der PhilosophInnen in Japan europäische und nordamerikanische Philosophie betreiben, während die WissenschaftlerInnen, die sich dem Buddhismus, dem Konfuzianismus und der der Philosophie der Kyoto-Schule, d.h. eben den Denksystemen, die in den oben beschriebenen Büchern als „japanische Philosophie“ bezeichnet werden, in der Minderheit sind. Zum Beispiel das Werk *Die Intellektuelle Tradition Japans im 20. Jahrhundert*¹³ stellt von all den DenkerInnen, die als japanische Philosophen behandelt werden, nur Tanabe Hajime vor.

Dieses Problem wird nur größer, wenn der Begriff der japanischen Philosophie benutzt wird, um das japanische Gedankengut vom so genannten „westlichen“ Import abzugrenzen. Dann müßte man eigentlich auch die intellektuellen Einflüsse aus China und Korea von einer als „japanischen“ konzipierten Tradition abziehen. So ein Unterfangen würde aber das Bild der japanischen Philosophie grundsätzlich ändern. Genauso problematisch ist natürlich der sogenannte *Nihonjinron*, d.h. die Theorie der Besonderheit Japans. Diese ist immer weniger haltbar und auch in sich selbst inkonsistent. Nicht nur hat Oguma Eiji in seinem

13. Narita Ryūichi und Yoshimi Shun'ya, *20 seiki nihon no shisō*. Tokyo: Sakuinsha, 2002.

eindrucksvollen Werk *Die Herkunft des Mythos' über die Homogenität Japans* den Mythos der ethnischen Homogenität Japans entlarvt und sezziert,¹⁴ Liederbach hat in seinem Aufsatz „Abweisende Vereinnahmung – Strukturen und Probleme der philosophischen Japandiskurse“ am Beispiel Tsujimura Kōichis gezeigt, wie nicht wenige japanische Philosophen die Ideologie des *Nihonjinrons* dazu verwenden, ihre eigene Identität paradoxerweise durch die gleichzeitige Vereinnahmung und Ablehnung der „westlichen“ Begrifflichkeit zu errichten. Diese Diskurse bauen einen künstlichen Gegensatz zwischen den zwei Hirngespinnsten „Japan“ und dem „Westen“ auf, deren Existenz ideologisch und nicht philosophisch argumentativ begründet ist. Die Rede von dem japanischen Wesen ist im Allgemeinen sehr problematisch, wie es von Denkern wie Yoshino Kōsaku¹⁵ und Hans-Peter Liederbach ausreichend belegt ist, da es sich bei einem solchen Substrat, dem japanischen Geist oder dem Wesen Japans, nicht um Realität, sondern eher um eine ideologisch bedingte Fiktion handelt.¹⁶

In diesem Zusammenhang schlägt Gregor Paul vor, von der „Philosophie in Japan“ und nicht von einer „japanische Philosophie“ zu sprechen. Er begründet seine Wortwahl damit, daß der Begriff „japanische Philosophie“ zwar die geographische Herkunft und die Sprache eines bestimmten Textes beschreibt, aber nicht einen „japanischen Geist“ dessen „Wesen überdies jeweils im spezifischen und für andere quasi notwendigen Fremden liegen soll.“¹⁷

Meines Erachtens wäre der Verbreitung der japanischen Philosophie in Deutschland viel geholfen, wenn die Rhetorik, die den Osten gegen den Westen und umgekehrt ausspielt, aufgehoben würde, und die japanische Philosophie als eine eigenständige Tradition mit vielen Einflüssen dargestellt würde. Schlagwörter wie der Titel von Lily Abeggs berühmtem Buch „Ostasien denkt anders“¹⁸ sind einfach nicht mehr haltbar, nicht

14. Oguma Eiji, *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen: nihonjin no jigazō no keifu*. Tokyo Shin'yōsha, 1995.

15. Yoshino Kōsaku, *Bunka nashonarizumu no shakaigaku: Gendai nihon no aidentiti no yukue*. Nagoya: Nagoya Daigaku Shuppankai, 1997.

16. H.-P. Liederbach, „Abweisende Vereinnahmung: Strukturen und Probleme der Philosophischen Japandiskurse.“ in *Nachrichten: Die Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Asiens* 73, 1/2 (2003): 35–63.

17. Paul, op. cit., 14.

18. L. Abegg, *Ostasien Denkt Anders*. Zürich: Atlantis, 1949.

nur, weil sie interkulturelle Gemeinsamkeiten verleugnen, sondern auch, da sie vorgeben, daß alle Denkrichtungen Ostasiens einheitlich dargestellt werden können, und damit Unterschiede zwischen diesen Denkströmungen übergehen. Das zweischneidige Schwert des Orientalismus, das die Welt auf der einen Seite in zwei Hälften aufteilt und auf der anderen Seite ein ungreifbares Substrat des Ostens wie des Westens postuliert, muß an der Komplexität der verschiedenen intellektuellen Traditionen und deren unzähligen Verknüpfungen zerbrechen. Schweidler fordert daher eine „Destruktion der Differenz“ zwischen der „Philosophie“ und der „Nichtphilosophie“ und zwischen dem „östlichen“ und dem „westlichen“ Denken:

Die Frage „Was ist Philosophie?“ wird dort zur Brücke zwischen unterschiedlichen Denkerfahrungen, wo gerade durch sie die Philosophie das zum Thema macht, wovon sie gelenkt – im Wittgensteinischen Sinne ‘gepeitscht’ – wird, solange sie diese Frage nicht stellt, wo also die Frage, was sie sei, mit dem Augenblick der Überwindung dessen, was sie zu sein glaubte, eins ist. Geschichtlich gesehen, eröffnet sich von eben dieser Denkfigur her mit Sicherheit auch ein Weg, der die Differenz, die sich durch die Geschlossenheit und Kontinuität des bei Platon entsprungenen Philosophierens konstruiert hat, sowohl bewahrend wie überwindend aufheben kann. Der antitheoretische Affekt, der etwa im buddhistischen Denken durch die berühmte Abweisung spekulativer Fragen durch seinen Stifter selbst tragend am Werk zu sein scheint, kann gerade als die Grundform der Thematisierung dessen gedacht werden, was sein praktisches Wesen nur zu entfalten mag, indem es den Schein erweckt, Theorie zu sein.¹⁹

Es ist dann die Aufgabe der Philosophen und ihrer Kommentatoren in der Philosophie, speziell die neuzeitliche und gegenwärtige Philosophie nicht als kulturspezifisch, sondern im Sinne Rolf Elberfelds als „interkulturelle Philosophie“ zu betrachten.²⁰ Dasselbe gilt natürlich auch für die Philosophien des Altertums und des Mittelalters, denn selbst die Denksysteme eines Dōgens oder eines G. W. Leibniz²¹ können nicht nur als spezifisch japanisch oder deutsch, sondern müssen in dem Spannungs-

19. Schweidler, loc. cit. 35.

20. R. Elberfeld, *Nishida Kitarō (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*. Amsterdam, Rodopi, 1999.

feld, das Elberfeld das „Spannungsfeld der Interkulturalität“ nennt, verstanden werden. Dies kann nur geschehen, wenn, wie Liederbach es aufzeigt, die ideologischen Unterströmungen philosophischer Texte und ihre Tendenz, eine eigene Identität zu begründen und sich gegenüber dem Fremden abzugrenzen, erkannt wird, und, wie Elberfeld vorschlägt, im Spannungsfeld eines erweiterten Ich-Du-Prinzips, das die Komplexität der interkulturellen Begegnung in Betracht zieht, verstanden werden. Eine solche postorientalistische Darstellung der japanischen Philosophie würde es ermöglichen, nicht nur interkulturelle sondern auch intrakulturelle Verschiedenheiten zu erkennen und interkulturelle Vergleiche anzustellen. Japanische Philosophie ist dann nicht mehr das exotische Objekt der Neugier für das Andere, sondern wird zum Ansprechpartner gerade für die deutsche Philosophie, mit der sie, wie Elberfeld in seinem Aufsatz dokumentiert hat, vor knapp 100 Jahren einen so regen, wenn auch hauptsächlich persönlich geprägten Austausch hatte.

Eine vielschichtige Behandlung der japanischer Traditionen würde hervorheben, daß es in Japan neben den vielen Variationen auf die Begrifflichkeit des Nichts,²¹ die von den verschiedenen Denksystemen der Kyoto-Schule vorgestellt wurden, auch eine Form des Marxismus, des Humanismus, des Konfuzianismus und des Madhyamika Buddhismus gibt. Dieser Vielschichtigkeit der japanischen Tradition, die das sozialphilosophische Experiment eines Mutai Risaku und auch die dekonstruktive Dialektik eines Takahashi Satomi einschließt, wird in der deutschsprachigen Literatur selten tiefere Beachtung geschenkt. Sie taucht wohl in den verschiedenen Einführungen zu den japanischen Gedankenwelten auf, wird aber nicht in die Grundsatzdiskussionen über den Begriff der japanischen Philosophie mit einbezogen. Dazu fehlt es auch an Übersetzungen der meisten japanischen DenkerInnen. Denn selbst wenn eine Leser eines Handbuches Interesse an der Philosophie eines Mutai oder des Konfuzianismus eines Ishida Baigan bekäme, die Tatsache, daß weder Übersetzungen ihrer Werke noch Kommentare in der deutschen Sprache vorhanden sind, würde die erste Neugier eines zum Studium der japanischen Philosophie noch nicht entschlossenen Novizen im Keim ersticken. Wenn nicht nur Studenten des Buddhismus und des interreligiösen Dialogs, sondern auch Studenten der Dialektik,

21. J. Heisig, *Philosophers of Nothingness*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.

der Philosophie des Körpers, des Humanismus und der Erkenntnistheorie erkennen, daß es selbst in Japan Beiträge zu ihrem Thema gibt, wird sich das Interesse an der japanischen Philosophie als philosophische Tradition vergrößern. Ein größeres Interesse an den intellektuellen Errungenschaften Japans würde auch philosophische Fakultäten in Deutschland veranlassen, das Studium der japanischen Traditionen zu fördern, und Institutionen dazu bewegen, diese Projekte finanziell zu unterstützen. Die Voraussetzung dafür ist auf jeden Fall eine Darstellung und Selbstdarstellung der japanischen Philosophie als vielschichtig sowie Übersetzungen und Behandlungen von Werken, die bis jetzt außer in Randnotizen einer Einführung nicht erwähnt werden.

Von diesen Überlegungen können wir dann folgende praktische Vorschläge für eine erfolgreiche Verbreitung japanischer Philosophie in Deutschland ableiten. Zuerst muß ein interkultureller Raum geschaffen werden, indem Denker und Texte an Inhalten und nicht an ihrer Herkunft oder Originalsprache gemessen werden. Da die Philosophie den Anspruch erhebt, universal zu sein, besteht kein Grund, außer einem geschichtlichen oder politischen, daß dieser Raum und selbst eine philosophische Methodik ausschließlich von einer Philosophie, die von der griechischen Philosophie inspiriert ist, getragen wird.

Wie Elberfeld schon in seinem Werk über Nishida Philosophie als interkulturelle Philosophie ausgeführt hat, schlägt Nishida das ideale Modell einer solchen Begrifflichkeit der Interkulturalität vor. Mit anderen Worten, die Entwicklung einer solchen interkulturellen Philosophie kann, wenn sie zum Beispiel in dem Werk Nishidas begründet liegt, ein Beitrag der japanischen Traditionen zum allgemeinen wissenschaftlichen und intellektuellen Diskurs darstellen. Ebenso könnte man einen solchen Diskurs der Interkulturalität von der buddhistischen Tradition und ihrer Begrifflichkeit her formulieren, der nicht nur einen solchen interkulturellen Raum, sondern vor allem auch eine Methodologie der interkulturellen Begegnung ermöglicht. Um ein solches Projekt verwirklichen zu können, müssen internationale Foren gefördert werden, deren Thema spezifisch philosophische Problemstellungen und nicht ein Text oder ein Denker sind. Zusätzlich wird es notwendig sein, daß bei diesen Foren gezielt zu Beiträgen verschiedener intellektueller Traditionen und Denkströmungen eingeladen wird.

Genauso sind Japanaufenthalte europäischer PhilosophInnen notwendig, damit diese sehen, daß das japanische Denken nicht mit Meditation

identisch ist, sondern ein „systematisches“ „Explikationsunternehmen“ darstellt, das eine große Reihe „traditioneller“ philosophischer Themen einschließt. Übersetzungen und Kommentare nicht nur von und zu den religionsphilosophischen Texten eines Nishidas oder eines Nishitanis, sondern zu der ganzen Mannigfaltigkeit japanischer Philosophie würden auch das Interesse an der japanischen Philosophie erhöhen. Was zudem fehlt in der deutschen wie auch der japanischen Sprache sind Ausführungen einer japanischen Philosophie als japanische Philosophie, die nicht nur die deutsche Begrifflichkeit vereinnahmen und dann ablehnen, sondern ein eigenes Vokabular und eine eigene Fragestellung haben, welche die Philosophie bereichern. Am wichtigsten wird es jedoch sein, den Wert japanischer Tradition nicht darin zu begründen, daß sie japanisch ist, sondern darin, daß sie einen unersetzlichen Beitrag zu einer interkulturellen Philosophie stiften kann.