ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-31-5 € 16,–

33 2015

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

ZUR (IR-)RELEVANZ VON PHILOSOPHIE IN INTERKULTURELLER ORIENTIERUNG

Mit Beiträgen von JACINTA MWENDE MAWEU, TERBLANCHE DELPORT, NDUMISO DLADLA, TAKASHI SHIMAZAKI, SANG BONG KIM, BEKELE GUTEMA, FABIAN LEHMANN und anderen

SONDERDRUCK

INHALT

3
BIANCA BOTEVA-RICHTER / ANKE GRANESS
FRANZ GMAINER-PRANZL
Zur (Ir-)Relevanz von Philosophie in interkultureller Orientierung
Einleitung

9
JACINTA MWENDE MAWEU
Zur Relevanz der Philosophie für die menschliche Entwicklung

21
TERBLANCHE DELPORT & NDUMISO DLADLA
Südafrikas Kolonialphilosophie
Rassismus und die Marginalisierung der Afrikanischen Philosophie

39
TAKASHI SHIMAZAKI
Prinzipielle und methodologische Betrachtung über interkulturelle Philosophie

55
SANG BONG KIM
Von der Selbstverlorenheit im Anderen zur Schwangerschaft des Geistes
Die koreanische Philosophie aus der Perspektive der interkulturellen Philosophie

69
Relevanz und Verantwortung der Philosophie in Afrika
INTERVIEW MIT DISMAS MASOLO, ORIARE NYARWATH UND LEONHARD PRAEG

85
BEKELE GUTEMA
Wohin geht die afrikanische Universität?

107
FABIAN LEHMANN
Christoph Schlingensiefs Operndorf in Burkina Faso
Missverständnisse als Potenzial für interkulturelle Aushandlungsprozesse

123
REZENSIONEN & TIPPS

150
IMPRESSUM

eines philosophischen Kanons sichtbar machen. Der Versuch des Anschlusses an die Tradition durch die westlich ausgebildeten japanischen Philosophen erscheint somit beispielhaft für solche Prozesse und nicht nur als Ausdruck nationalistischer Tendenzen, sondern auch als Emanzipationsbewegung der japanischen Philosophie, die »den Grundstein gelegt [hat] für eine moderne Position in der intellektuellen Globalgeschichte« (S. 19). Leider wird dieser Ansatz nicht weiter verfolgt. Das Problem einer kontextsensitiven *und* philosophischen Annäherung wird nicht gelöst, sondern ständig umkreist. Das fällt besonders in den zentralen Kapiteln 5 und 6 auf. Dort wird zunächst der Faszikel dôtuku übersetzt und diskutiert sowie mit Hilfe der Rhetorik auch auf die Rolle der Koan und der Sprachpraxis im Shôbôgenzô reflektiert. Trotzdem kann Müller hier zeigen, dass bei Dôgen um den Begriff *dôtuku* (»der vollkommene Ausdruck [der Wahrheit]«) herum eine Sprachtheorie angelegt ist, die auf die grundlegende buddhistische Einsicht aufbaut, dass Befangenheit und Befreiung sich derselben Mittel bedienen. Dieser Gedanke verschiebt den Fokus von der verdinglichenden Funktion zur Medialität der Sprache selbst. Die symboltheoretische Explikation dieser Verschiebung ist überzeugend und kann durch den weiten Begriff der Artikulation auch das Verhältnis von Ausdruck und Unausgedrücktem aufklären. Wäre nun aber an die Stelle einer extensiven Anbindung eine intensivere Auseinandersetzung mit der logischen Basis des Symbolbegriffs getreten, hätte auch die fundamentale Relationalität von Dôgens Sprachverständnis noch besser »übersetzt« werden können. Da nach Cassirer die »Logik des Symbolbegriffs« auf Korrelation beruht, dieser also kein einfacher, einen Bereich definierender Begriff ist, sondern die konkrete Beziehung unterscheidbarer Momente bezeichnet, stellt er immer »das eine im anderen« dar und hebt so auch die Trennung von Immanenz und Transzendenz auf. Hier wird eine relationslogische Übereinstimmung deutlich, die bis auf Nagarjunas Begriff der Leere (*śūnyatā*) verweist und weitergehende Analysen zu einer anderen Form der Radikalität hätte ermöglichen können: der Vermittlung und des »mittleren Weges«. Vielleicht könnten wir uns dann zukünftig auch Ernst Cassirer mehr wie einen Zen-Meister vorstellen.

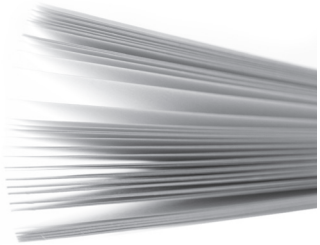
»Dôgens Verhältnis zur Sprache wandelt sich [...] von einem bloß praktischen Mittel der Kommunikation hin zu ihrer affirmativen Theoretisierung, wenn er die Idee einer allumfassenden Artikulation von Welt durch Sprache formuliert« (S. 267).

JULIUS GÜNTHER

Niemand werden oder der Versuch Nichts zu sagen

zu: Byung-Chul Han: Philosophie des Zen-Buddhismus

Das Buch *Philosophie des Zen-Buddhismus* von Byung-Chul Han, Professor der Philosophie und Kulturwissenschaft an der Universität Berlin, hat seine ganz eigene Methode und Zielführung.



Bereits im Vorwort weist Han darauf hin, dass der Zen-Buddhismus im Gegensatz zu abendländischen philosophischen Theorien kein komplexes Theoriegebäude aufweist. Der Zen-Buddhismus ist vor allem eine auf Praxis und Seins- bzw. Bewusstseinserfahrung konzentrierte Philosophie. Somit geht es Han weniger um die Darstellung *der* Philosophie des Zen-Buddhismus, als vielmehr um ein »*Philosophieren über* und *mit* dem Zen-Buddhismus« (S. 8) im Rahmen einer komparatistischen Studie.

Im Text tauchen des Öfteren sogenannte *Haikus* – japanische Kurzgedichte – auf, die es dem Leser ermöglichen sollen, sich besser in die jeweils behandelte Thematik einzustimmen. Das Buch ist in sechs Kapitel gegliedert, die sich jeweils einem Thema widmen. Han beginnt jedes Kapitel mit der Erörterung eines oder mehrerer westlicher philosophischer Konzepte, welche er im Fortgang mit der Zen-buddhistischen Lehre vergleicht und beleuchtet.

Ausgehend von Hegel, Descartes, Leibnitz, Heidegger, Meister Eckhart und deren onto-theologischen Konzeptionen von Substanz, Gott, Wesen, Schöpfung usw. versucht Han im ersten Kapitel »Religion ohne Gott« das Zen-buddhistische *Nichts* abzugrenzen von einer bloßen negativ theologischen Auffassung desselben. Dass es im Zen-Buddhismus keinen Gott gibt, heißt nicht, dass dieser dort verneint wird. Es gibt vielmehr keine Notwendigkeit für ein transzendentes (metaphysisches) Prinzip eines Gottes. Wie Han anhand mehrerer westlicher Konzepte belegt, zeigt sich in einem solchen Gottesprinzip gleichermaßen eine »narzisstische Innerlichkeit«, eine »göttliche Autoerotik« und ein »göttlicher Aktionismus« (S. 27), begleitet von einem Substanz-Akzidenz Problem. Im Gegensatz dazu stellt das *Nichts* des Zen-Buddhismus die Gegenfigur zu jeglicher Substanztheorie dar. Dieses *Nichts* ist *leer*, jeglicher Innerlichkeit entleert, woraus aber nicht eine reine Äußerlichkeit, sondern einfach nur *Leere* folgt. Diese *Leere* ist nicht *im Gegensatz zu* etwas Vollem leer oder *von* etwas leer, vielmehr einfache Leerheit. Der Zen-Buddhismus ist somit nicht von einer statischen Transzendenz, sondern von einer vielgestaltigen Immanenz geprägt, die ein Vertrauen ins Hier und Jetzt, ein ursprüngliches Weltvertrauen, ermöglicht. Hierin zeigt sich für Han, dass der Zen-Buddhismus – im Gegensatz zu abendländischer Philosophie oder Theologie – eine echte Welt(offene)-Religion, frei von jeglichem Heroismus und Aktionismus ist (S. 33).

Im zweiten Kapitel »Leere« versucht Han, ebenfalls ausgehend vom Substanzbegriff, den Zen-buddhistischen Begriff *sûnyatâ* (Leerheit) zu erläutern. Die Substanz, so Han, ist immer nur im Gegensatz zu anderem und somit Ausdruck von Trennung und Unterscheidung. Sie ist ein In-sich-geschlossen-sein, das quasi angefüllt ist mit sich selbst. Im Unterschied dazu ist die Leerheit Ausdruck vollkommener Offenheit. Sie ist jedoch kein Entstehungsprinzip und auch keine erste Ursache, sondern vielmehr eine »offene Weite«, die ohne Differenz und Unterscheidung auskommt; sie ist somit ein »Medium der Freundlichkeit« (S. 44 f.).

Byung-Chul Han:
Philosophie des Zen-Buddhismus,
(Universal-Bibliothek 18185),
Stuttgart: Reclam Verlag 2002,
ISBN: 9783150181850, 136 Seiten.

Wie Han im Folgenden betont, folgt aus der Indifferenz der Leerheit jedoch keineswegs, dass diese eine bloße Negation des Seienden oder eine Formel des Nihilismus und Skeptizismus ist. Die Leerheit ist vielmehr eine Bejahung des Seins, allerdings ohne die substanzhafte Abgrenzung zwischen verschiedenen Einzeldingen und ohne die Trennung von Subjekt und Objekt. Sie ist in diesem Sinne eine »freundliche In-Differenz« (S. 47).

Diesen Weg geht niemand an diesem Herbstabend. Bashô (S.62)

Das dritte Kapitel »Niemand« beginnt mit einer Darstellung der Seelenkonzeption von Leibnitz. Aus dessen monadisch-subjektivistischer Auffassung der Seele folgt laut Han eine auf Innerlichkeit fokussierte Subjektkonzeption und damit ein Wollen und Begehren des Seins, da dieses als different vom Subjekt betrachtet wird. Ist für Leibnitz die Seele gleichsam ein monadischer Spiegel, angefüllt mit Welt, so wird im Zen-Buddhismus dieser Spiegel als selbst*los*, entspiegelt und leer, als quasi »*niemandig*« (S. 64) angesehen. Fällt diese perspektivische Verfasstheit weg, verschwindet zugleich auch jedes Streben und Begehren, und das Sein erscheint als schrankenlose Öffnung. Für den Menschen folgt daraus eine freundliche Sorglosigkeit, da das subjektive Streben und die Sorge um das als different angesehene Sein wegfallen. Der Zenbuddhistische leere Spiegel ist in seiner Leerheit jedoch nicht passiv oder träge, sondern ist der Trennung von Aktivität und Passivität vorgängig. Der Mensch in diesem Zustand oder Erlebnis (*Satori)* ist gleichsam der Spiegel des *So-seins* der Welt. Um die Leerheit besser zu veranschaulichen, lässt Han diesen Darlegungen Beschreibungen und Erklärungen der japanischen Malerei, des Nô-Spiels, der Ikebana Kunst und des Haiku folgen. So ist z.B. das Haiku dahingehend ein Beispiel des Spiegels des So-Seins, da es ohne lyrisches Ich – also quasi ohne subjektive Seele – auskommt und somit weder personal noch impersonal, sondern leer, offen und freundlich ist (S. 79 f).

Die bis dahin gewonnenen Einsichten in den Zen-Buddhismus versucht Han, nun im vierten Kapitel »Nirgends wohnen«, mit einer Darstellung des Reisetagebuchs des Dichters Bashô weiter zu vertiefen. Das Diktum »Nirgends wohnen« fasst er auf als eine Verabschiedung von jeglicher Form des Festhaltens, einem ständigen Abschiednehmen, welches nicht melancholisch, sondern heiter die Endlichkeit und Wandelbarkeit der Welt betont und auf diese Weise in ihr weilt. Das »Nirgends wohnen« ist ein ständiges Unterwegs-Sein ohne Ziel im nicht pejorativen Sinne und gleicht so einem Verweilen im Gegenwärtigen und einem immer schon Angekommen-sein (S. 89). Han stellt den wandernden Bashô als Gegenfigur zum griechischen Odysseus dar. Beide sind gleichermaßen im Ungewissen unterwegs, wobei Bashô im Gehen bereits schon angekommen ist, während Odysseus das Heil im Ziel und die Reise als Mittel zu diesem Zweck ansieht.

In Entsprechung hierzu skizziert Han im fünften Kapitel »Tod« einen Vergleich der Todesauffassungen im Rahmen abendländischer Theoriegebäude (Platon, Hegel, Fichte, Meister Eckhart, Heidegger) einerseits und des Zen-Buddhismus andererseits. Für erstere ist

der Tod insofern keine Katastrophe, da er als Übergang in eine höhere Seinsebene oder als Rückkehr zum Ursprung der Dinge erklärt wird. Abendländische Denker, so Han, setzen auf diese Weise der Sterblichkeit und Endlichkeit die Vorstellung einer transzendenten Unendlichkeit bzw. Ewigkeit entgegen. Der Zen-Buddhismus versucht dagegen, der Endlichkeit nicht zu entfliehen, sondern hält mittels der Vorstellung des »Nirgends wohnen« mit ihr Schritt und wehrt sich nicht gegen sie. Gerade durch die Betonung und Erfahrung der immanenten Endlichkeit soll das Ich »entinnerlicht« werden und so die Chance erhalten, »nicht *Ich* zu sein« (S. 108). Durch dieses *Entleeren* des Selbst wird dies quasi zum *Nichtselbst*, und *Niemand* stirbt. Diese Möglichkeit, »*sich* wegzusterben«, annulliert das Selbst jedoch nicht, sondern »lichtet es ins Offene« und lässt ein »selbstloses Selbst« (S. 108) entstehen.

Im sechsten und letzten Kapitel »Freundlichkeit« hebt Han anhand der vorgestellten Auffassungen und Begrifflichkeit hervor, dass das Ziel (freilich im eingeschränkten Sinne, da ja die Ziellosigkeit und das Angekommen-Sein das »Ziel« ist) der Zen-buddhistischen Praxis – die Leere – ein Medium der Freundlichkeit ist. Diese auf das menschliche Mitsein bezogene »archaische Freundlichkeit« der Indifferenz grenzt Han ab von Hegels »archaischer Feindlichkeit« der differenten Selbste. Die Freundlichkeit ist Ausdruck der Leere und ist nicht bloße kommunikative Freundlichkeit mehrerer Personen, sondern beruht auf Selbst- und Besitzlosigkeit. Sie ist somit nicht der gedoppelten Innerlichkeit zweier Individuen verpflichtet, sondern vielmehr Mitgefühl gegenüber dem Seienden überhaupt und äußert sich in freundlicher Offenheit ohne Begehren gegenüber dem Sein.

Hans *Philosophie des Zen-Buddhismus* hält, was er im Vorwort verspricht. Er gibt weder eine Anleitung für die Zen-buddhistische Praxis noch bleibt er bei einer bloßen Erklärung der buddhistischen Terminologie und Wirklichkeitsauffassung stehen, sondern arbeitet vergleichend, ausgehend von westlichen Konzepten, heraus, was der Zen-Buddhismus *nicht* ist. Nach der Durchführung dieser *ex-negativo* Methode erläutert er das Ergebnis mit reichhaltigen Beispielen aus Literatur und Kultur der buddhistisch geprägten Länder, was dem Leser die Möglichkeit zur konkreten Anschauung und Verdeutlichung der Einsicht ermöglicht. Es gelingt ihm auf diese Weise, Missverständnisse und eventuelle Vorurteile des westlichen Lesers zu beseitigen. Dem Leser wird Schritt für Schritt klarer, worauf es dem Zen-Buddhismus ankommt und worauf nicht. Eine mehr oder minder genaue Kenntnis der westlichen Konzepte und Theorien, auf die sich Han bezieht, ist dabei jedoch hilfreich, da sonst der Unterschied zum Zen-Buddhismus nicht deutlich wird. Hans Methode, die Philosophie des Zen-Buddhismus immer in Abgrenzung zur philosophischen Sicht des Abendlandes darzustellen, erweist sich letztendlich als fruchtbar und erfolgreich. Folgt man Han, so ist es in diesem Kontext wohl ein Lob zu sagen, dass *die* Philosophie des Zen-Buddhismus *leer* ist und es sie *nicht* gibt.

Hin- und herüber,
das Herz, so wie die Weide,
läßt alles geschehen.
Bashô (S.65)