

ISSN 1560-16325 | ISBN 978-3-901989-38-4 | € 16,-

polylog 39

2018

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Urbanität

Mit Beiträgen von WOLFGANG WELSCH, CHRISTIAN SMIGIEL, ANDREAS KOCH, CONSTANZE WOLFGRING, JIANPING GAO, JALE ERZEN, JULIA SONNLEITNER, NIKOLETA NIKISIANLI, SOPHIE ROCHE und anderen

SONDERDRUCK

3

FRANZ GMAINER-PRANZL, MĂDĂLINA DIACONU

*Urbanität als Kontext und Habitus interkulturellen
Philosophierens*

Einführung

7

WOLFGANG WELSCH

Civitas oder Kosmos?

19

CHRISTIAN SMIGIEL UND ANDREAS KOCH

*Formen von Urbanität in der kapitalistischen Moderne
und ihre Effekte*

35

CONSTANZE WOLFGRING

*Vom guten Leben:
Stadt und Utopie nach der industriellen Revolution*

53

JIANPING GAO

*Die Schönheit einer Stadt
Gedanken aus ökologischer Perspektive*

73

JALE ERZEN

Die Sprache der Stadt

89

JULIA SONNLEITNER

*Stadt und Erinnerung
Die Apartheid im Gedächtnis der Born-free-Generation*

105

NIKOLETA NIKISIANLI

*Urbanität im globalen Süden:
Herausforderungen, Anforderungen und das Potential von
Nord-Süd-Wissenschaftskooperationen*



119

SOPHIE ROCHE

*Kultur-Relation und Transkulturalität
Ein Nachdenken über Muslime in Deutschland
mit der Philosophie Édouard Glissants*

143

Berichte und Rezensionen

174

Impressum

175

polylog bestellen

wegs ekstatisch-mystisch, sondern sie verankert den Menschen wieder in seiner Welt und macht ihm die Welt wieder vertraut: »Das Eigentümliche an Landschaft ist, dass sie mich zur Welt gehörig macht.« (186) Darin gründet auch das gegenwärtige Bedürfnis nach Landschaft (und nach ihrer Theorie), die eine kompensatorische Funktion auszuüben scheint.

Die letzten Seiten des Buchs muten wie ein Manifest an, in dem Jullien das Landschaftsdenken überhaupt als einen Ausweg aus dem Schwanken zwischen der »mechanischen« Ausbeutung der Naturressourcen und der Nostalgie nach einem vermeintlich verlorenen Paradies präsentiert. Was dem Autor vorschwebt, ist eine »Ethik der *Disponibilität*« (212), die die Ethik der Freiheit ergänzen würde und ein Denken in Gegensätzen (Subjekt–Objekt, Diesseits–Transzendenz) überschreiten würde. Die klassische chinesi-

sche Kultur dient somit als Kontrastfolie und als Auslöser für eine Selbstreflexion über die westliche Kultur und als Reservoir von Alternativen. Darüber hinaus stellt der Band allerdings ohne Zweifel einen wichtigen Beitrag zur Theorie eines von mehreren Wissenschaften disputierten und für seinen verwirrenden Charakter berüchtigten Begriffs, nämlich der Landschaft, dar. Dass der Sinologe Jullien allein über das klassische chinesische Denkmodell nachdenkt und die Augen vor den umweltzerstörerischen Wirtschaftspraktiken im gegenwärtigen China verschließt, ebenso wie er die theoretischen Versuche der letzten Jahre außer Acht lässt, eine ökologische Umweltästhetik auf der Basis der chinesischen Traditionen zu gründen, mag zwar zu bedauern sein, kann jedoch den philosophischen Wert seines alternativen Denkmodells nicht schmälern.

BIANCA BOTEVA-RIECHTER

Philosophie in Japan (fast) ohne Kyoto

Zu: Hans Peter Liederbach (Hg.): *Philosophie im gegenwärtigen Japan*.

Hans Peter Liederbach (Hg.):

Philosophie im gegenwärtigen Japan

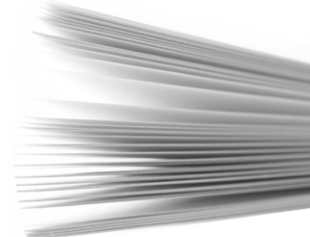
München: ludicium, 2017,

ISBN 978-3-86205-490-9, 210 S.

Was kann man am besten tun, wenn man als Forscher über die glückliche Fach-Kombination Japanologie und Philosophie verfügt? Es ist richtig in diesem Fall anzunehmen, dass derjenige Publikationen zum Thema »Denken in Japan« verfasst, so war dies auch im Falle Hans Peter Liederbachs.

Bekannt wurde er 2001 mit dem vielbeachteten Band *Martin Heidegger im Denken*

Watsuji Tetsurōs. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt. Und seitdem ist es nicht still um ihn geworden, ganz im Gegenteil: seit einigen Jahren hat er nun eine Professur an der Kwansai Gakuin Universität, in Nishinomiya, Präfektur Hyōgo, inne und gibt weiter wichtige und interessante Publikationen zum Thema Philosophie und/in Japan heraus.



Dementsprechend hoch sind die Erwartungen, wenn Hans Peter Liederbach ein neues Buch zur gegenwärtigen Lage der Philosophie in Japan herausbringt.

Das nun vorliegende Buch befriedigt diese und enthält neben einer ausführlichen kritischen Einführung sechs weitere Beiträge, die unterschiedliche philosophische Ausrichtungen anzubieten suchen.

Der erste Beitrag ist vom Hans Peter Liederbach selbst und bietet sowohl eine Einführung als auch einen Rundumschlag, und dies nicht nur hinsichtlich der Deutung und Darstellung der Philosophie der Kyōto-Schule, als auch eine Art kritischer Auseinandersetzung mit der Rezeption philosophischer Beiträge aus Japan im deutschsprachigen Raum.

Die Absicht, mit seinem neuen Werk einige gegenwärtige philosophische Richtungen und DenkerInnen in Japan vorzustellen, erklärt er durch die immer noch herrschende Einseitigkeit im wissenschaftlichen Austausch, sowie durch den »dringenden Bedarf [...], den japanischen Diskurs im Westen vorzustellen.« (10–11) Dieses Unterfangen ist nicht einfach zu erfüllen, denn, wie Liederbach treffend feststellt, »herrscht unter den mit der Philosophie in Japan befassten westlichen Philosophen und Japanologen keine Einigkeit darüber, wie das zu bewerkstelligen sei und was von dem japanischen Diskurs einer Vorstellung im Westen würdig sein soll.« (11)

Um diesem Diskurs bzw. dem Bedarf gerecht zu werden und sein Vorhaben zu erhehlen, setzt Liederbach mit einem kurzen Umriss der Kyōto-Schule und deren historischen

Rückblick an. Dabei geht er zunächst auf die Problematik der nationalistischen Verstrickung ihrer Mitglieder ein, die sich einem kulturellen Partikularismus verschrieben hätten und den japanischen, nationalistisch ausgerichteten, politisch-militärischen Kräften ideologisches Futter lieferten. Dies soweit die landläufige Meinung.¹ Die Einseitigkeit solcher Vorhaltungen möchte der Autor seinerseits weder reduzieren noch unterstützen, er will vielmehr bei einem solchen Diskurs in die Tiefe gehen und die ideologiegeschichtliche Patina allseitig durchbürsten. Es sei wahr, schreibt er in seinen Ausführungen, »dass das Denken der Kyōto-Schule untergründig zum Teil durch modernistische Motive bestimmt war und immer noch ist. Ebenso ist unbestreitbar, dass Nishida, Watsuji, et al. ihre kulturellen und historischen Voraussetzungen ausdrücklich in ihr Denken einbeziehen, um auf bestimmte Probleme bei der Einseitigkeit der westlichen Philosophie hinzuweisen.« (13) Doch dies sei nur die eine Seite der denkerischen Medaille.

Hans Peter Liederbach mahnt an, wie wenig sinnvoll es ist, sich auf diese »entweder-oder«-Spielart einzulassen. Er versucht indessen, die Möglichkeiten eines durchdringenden Zwischen als »sowohl-als-auch« zuzulassen, um sowohl die Philosophie der Kyōto-Schule angemessen zu würdigen, als auch

»Die Arbeiten japanischer Philosophen finden im philosophischen Diskurs des Westens kaum Berücksichtigung, wofür zweierlei verantwortlich gemacht werden kann: erstens die vom Westen aus unüberwindlich erscheinende Sprachbarriere, und zweitens die unter japanischen Philosophen nach wie vor weit verbreitete Neigung, fast ausschließlich für ein japanisches Publikum zu schreiben.«

(Hans Peter Liederbach, 10)

¹ Siehe dazu Jones, Christopher: *Interman and the »Inter« in International Relations: Watsuji Tetsurō and the Ethics of the Inbetween*. In *Journal Global Society*, 17/2003, 135–150, DOI: 10.1080/1360082032000069055

die gegenwärtigen DenkerInnen in Japan verstehen und von ihnen lernen zu können.

Hierfür umreißt er die sich in Japan hauptsächlich in den letzten Jahrzehnten, vor allem seit der Kyōto-Schule, herausgebildeten zwei Hauptrichtungen der Philosophie: Die Hermeneutik und die Analytische Philosophie, die sich hauptsächlich an einer Art Ideologiegrenze scheiden. Diese Grenze zieht die oben erwähnte Verstrickung der Mitglieder der Kyoto-Schule zur Zeit der Militärdiktatur (11).

Doch diese einfache Abschiebung in die rechte Ecke der Vergangenheit greift einfach zu kurz, wie der Autor wiederholt anmahnt, denn dafür »müsste eine notwendige Verbindung zwischen der philosophischen Substanz der Philosophie der Kyōto-Schule und den ideologisch belasteten Aussagen ihrer Protagonisten nachgewiesen werden.« (13)

Wenn es auch wahr ist, setzt Liederbach fort, dass fast alle Mitglieder der damaligen Denkfabrik Kyōto kulturalistische Züge aufweisen, ist es dennoch nicht von der Hand zu weisen, dass sie zugleich eine wichtige Kritik an der vorschnellen und teilweisen unreflektierten Aufnahme der Modernität aus dem Westen (in fast allen Bereichen) in Japan seit 1868 ausübten. Denn in diesem überaus schnellen Rezeptionstempo sind nicht nur die einfachen Menschen von der Lokomotive der Moderne überrollt worden. Es galt daher einen Rest oder wenigstens das, was als Eigenwertvoll bezeichnet und gespürt wurde zu retten oder in eine neue Form in das gegenwärtige Zeitalter zu überführen. Und eine

solche »produktive Bezugnahme weiterzuentwickeln, haben sich die Vertreter der hermeneutischen Richtung zur Aufgabe gestellt ...« (14). In diesem Sinne hat einer der Denker der Kyōto-Schule, Nishitani Keiji², der leider auch Teilnehmer am berüchtigten Symposium »Überwindung der Moderne« war, klargestellt, dass es hierbei um die Erfassung und Kritik der »vollständigen Europäisierung der Erde und des Menschen« (16) gehe. Als Gegenmittel hierzu benötige man laut Nishitani »einen grundlegenden Wandel in der Existenzweise des Menschen, wie er in der buddhistischen Erfahrung des »absoluten Nichts« herbeizuführen sei« (17).

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, sollte man sich laut Liederbach nicht (ausschließlich) den Denkern der Kyōto-Schule widmen. Der Herausgeber versucht deshalb mit der Kollektion ausgewählter Autoren im vorliegenden Band (es gibt leider keine Autorinnen) einen weiteren Zug auf dem japanischen Denkschachbrett zu setzen und »eine Sammlung historiographischer Untersuchungen zur Philosophie in Japan« (19) anzubieten.

Den Anfang macht der Geschichtsdurchgang Kashima Torus mit einer kritischen Bestandsaufnahme der narratologischen Praxis der Geschichtsschreibung in Japan. Diese schlug in den Jahren der Militärdiktatur einen fatalen Weg ein, so der Autor, der zudem von wissenschaftlicher Seite autorisiert wurde (37). Hierfür fehle es immer noch an kritischer Rück-reflexion, die durch die nach-

2 Die japanischen Namen folgen der in Japan üblichen Reihung: Familienname, Vorname.

Doch diese einfache Abschiebung in die rechte Ecke der Vergangenheit greift einfach zu kurz, wie der Autor wiederholt anmahnt, denn dafür »müsste eine notwendige Verbindung zwischen der philosophischen Substanz der Philosophie der Ky to-Schule und den ideologisch belasteten Aussagen ihrer Protagonisten nachgewiesen werden.«

(Hans Peter Liederbach, 13)



folgenden Jahre marxistischer Geschichtsauffassung nicht aufgehoben werden konnte. Laut dem Spezialisten für »europäisches Mittelalter und Renaissance«, Ozumi Shunji, war selbst »die Begegnung von Geschichtswissenschaft und linguistic turn, ehrlich gesagt, eine unglückliche Begegnung.« (ebd.) Denn in den 1990er-Jahren, als die längst überfällige Diskussion und politischen Verwicklungen um die Aufarbeitung der Verbrechen an den koreanischen Trostfrauen aktuell wurden, war »der Ort dieser Begegnung extrem politisiert; das Bewusstsein für den linguistic turn entstand in dieser Atmosphäre des Streits« (48).

Dieser politische Aspekt sowie die Aufarbeitung eines der schwierigsten Kapitel japanischer Geschichte ist wichtig und wird vom Autor mit einem Durchgang durch die Begriffe »Erzählung, Erzähltes, Erzählen, Erzähler« durchexerziert. Somit gelangt er zur »Struktur des Bestehens von ›Geschichte« (51) und stellt fest, dass der Erzähler die wichtigste Figur beim Schachspiel der Geschichtsweltergabe darstelle. Denn es reiche nicht, die Geschichten der Toten oder Beteiligten wiederzugeben, »die Stimmen der Toten werden nicht hörbar dadurch, dass wir uns hinsetzen und gut zuhören. Ohne die aktive Mitwirkung des Hörers bleiben sie unhörbar« (62). Es bedarf also eines »Vermittler[s], der zwischen den Toten der Vergangenheit und uns, die wir in der Gegenwart leben, eine Verbindung herstellt« (ebd.).

Wie kann aber dies bewerkstelligt werden? Kashima hat hierfür zwei Vorschläge parat: zum einen sollte sich der Historiker stets be-

wusst machen, dass der »Gemeinplatz, nicht mehr als nur einen hypothetischen Stellenwert hat« (68) und er den »ununterbrochenen Dialog zwischen verschiedenen Erinnerungen und den durch die von der Vergangenheit zurückgelassenen Augen gesehenen Spuren fortführen [soll]« (ebd.). Zum zweiten schlägt er vor, die im Gemeinplatz angesiedelten Quellen »einer radikalen Revision zu unterziehen« (ebd.).

Für die Erinnerungsarbeit und zum Ausfüllen dieser Kriterien verhilft das Narrativ »über einen Verdienst und Schuld der Menschheit« (69) qualitativ und gerecht nachzudenken. Es führt zu einem Neubewerten und Überbrücken von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Hier liegen also die Chancen und Möglichkeiten zum Erinnern, sich aufrichtig Entschuldigen und eventuell Neustarten, und dies auch beim schwierigen Kapitel der japanischen Geschichte.

Den dritten Beitrag bestreitet Tani Tōru, der in einem reduktiven Durchgang für eine Phänomenologisierung von Kultur plädiert. Der Anfang bzw. die Einleitung führt über den Begriff Kultur, der in Kontrast gesetzt wird zu Wildheit, Natur oder gar Zivilisation (71). Interessant ist sein Ausgangspunkt, der den »kosmopolitischen Standpunkt von Nishikawa« (73) annimmt und über die Ideologisierung von Kultur³ als »eine das Prinzip des Nationalstaats tief durchdringende betrügerische Staatsideologie« (ebd.) führt. In diesem Sinne geht Tani weiter und untersucht

3 Kultur vs. Zivilisation, auf Japanisch 文化 *bunka* vs. 文明 *bunmei*.

»Auch wenn man den gesellschaftlich-politischen Implikationen seines [Nishitanis] Beitrags nicht folgen wollen, wäre es zu kurz gegriffen, in ihm lediglich eine ›Revolt gegen den Westen‹ zu sehen. Es handelt sich vielmehr um eine in der Sache durchaus nachvollziehbare Kritik an dem von Europa und den USA ausgehenden, die gesamte Welt überziehenden Projekt der Modernisierung mit ihren tendenziell zerstörerischen und weitgehend nicht mehr kontrollierbaren Prozessen. Philosophisch hat Nishitani diese, mit Heidegger gesprochen, ›vollständige Europäisierung der Erde und des Menschen‹ als ›Nihilismus‹ auf den Begriff zu bringen versucht.«

(Hans Peter Liederbach, 15–16)

Jede/r von uns ist durch seine
»Wörter und Sprache tätowiert«.

(85)

den Begriff Ideologie als Wesenheit und Erscheinungsbild und gerät alsbald über die europäisch-etymologische Sicht zur Sache und Sprache bei Husserl und Heidegger. Interessant wird es ab S. 82, wo Tani, teilweise nach alter Watsuji-Manier, die seinerzeit viel Unheil heraufbeschworen und Unbehagen ausgelöst hat, auf die interkulturelle Begegnung von Sprache und Sprechen kommt. Jede/r von uns ist durch seine »Wörter und Sprache tätowiert« (85), so Tani eindringlich weiter, und führt die verbalisierten (nicht auf die Schriftzeichen, sondern auf einer akustischen Wurzel basierenden) Gemeinsamkeiten von unterschiedlichen Bedeutungsinhalten des Begriffes »Sein« auf Japanisch aus. Doch Tani reduziert nicht nur die Zeichen auf ihre Etymologie und verweist somit auf ihre weitere Bedeutung, so wie es seinerzeit Watsuji gemacht hat, sondern er nimmt ebenso die verbale Ausformung von Sein und exerziert sie durch die unterschiedlichen Seinsmodi hindurch; so bedeutet, laut Tani, »ari« bzw. »aru«⁴ auf Japanisch nicht nur »sein«, sondern ebenso »entstehen«, »erscheinen«, aber auch »wachsen« und »offenbaren«. »Arawaru« als Konjugation von »aru« ist ebenso »erscheinen« und hängt sogar mit »arasou«⁵

4 arawaru あらわる, arasou 争う, ara 荒

5 Hier unterscheidet sich die Vorgehensweise Tanis von derjenigen Watsujis, denn diese Ausführungen werden jeweils mit unterschiedlichen Schriftzeichen geschrieben, es besteht also keine Zeichen-Konnotation. Die japanische Sprache und vor allem Schrift bietet diesbezüglich ungeahnte Möglichkeiten: Ein Zeichen besitzt eine semantische und eine phonetische Ebene. Es hat zudem nicht nur eine, sondern mehrere Bedeutungen. Durch die Ähnlichkeit

»kämpfen« oder »ara« »wild, ungestüm, etc.« zusammen.⁶ Was daraus folgt, ist die Feststellung, dass ein von seiner Prägung her »völlig abgelöstes, gleichsam unparteiisches Verstehen einer anderen Kultur [...] nicht möglich [ist]« (86). Dies eben sollte mit der synthetischen Herleitung der Bedeutungsmöglichkeiten des Begriffes »Sein« demonstriert werden und auch daran »erinnert« werden, dass es keine reinen Sprachen, sondern nur Mischlinge gibt (wie beispielsweise die japanisch-chinesischen Schriftzeichen, etc.) und somit »das Erscheinen von Wörtern nicht einfach kulturell, sondern schon immer »interkulturell« (88) sei.

Der vierte Beitrag, der zunächst durch den Titel »Klinische Philosophie als Erfahrungskritik« etwas ungewöhnlich anmutet, berührt alsbald auf eine neue, erfrischende Weise einige der ältesten Fragen der Philosophie: Wie erfahren wir die Welt? Und ist sie (die Welt) so, wie wir sie erfahren? Die Frage der Wissen-serzeugung und -darstellung wird nicht nur seit Descartes und Wittgenstein kontrovers diskutiert (99–100). Angelehnt an Kobayashis Konzept des kommunikativen Designs kritisiert der Autor Nakaoka Norifumi die Art und Weise, wie Wissen in unserer Gesellschaft generiert und genutzt wird: Er mahnt an, dass in der alltäglichen Lebenswelt und in unserer

der Lesung verschiedener Zeichen (ara, ari, arasou, arawareru), die wiederum ihrerseits unterschiedliche Bedeutungen und Kombinationen haben, kann man sich hier philosophisch austoben.

6 Tani folgt hierfür der Wurzelherleitung von Shirakawa Shizu, Jikun, 2005.



»wissensbasierten Gesellschaft« es inzwischen nicht nur um die »Probleme der Wissenserzeugung [geht], sondern um Probleme, die bei der Verbreitung und Verbrauch von Wissen auftreten.« (98) Und hier kommen die PhilosophInnen ins Spiel, denn »[s]ofern das Geschäft der Philosophen zumal inmitten der gesellschaftlichen Wirklichkeit betrieben wird, kann es ihnen nicht gleichgültig sein, dass ihre Produkte verdinglicht und zum Objekt von ›Verbreitung und Verbrauch‹ werden« (98–99). Die Philosophie bzw. die PhilosophInnen müssen sich also einmischen. Aber wie und wo soll das geschehen?

Eine Möglichkeit dazu bietet, so der Autor, die klinische Philosophie, die, von einem konkreten gesellschaftlichen Ort aus agierend, es ermöglicht, »in den Bereich der ›Wissenserzeugung‹ hineinzukommen und von dort aus etwas in Bewegung zu setzen.« (ebd.)

Um dies zu ermöglichen, werden die Begriffe »Erfahrung« und »Kritik« nochmals aufgerollt, um damit zu einem neuen Standpunkt einer Naturgeschichte der Erkenntnis zu gelangen.

Hierfür bemüht Nakaoka die japanische Linguistik, um durch die Ausdrücke »zum Stehen kommen« (*tomaru*) und zum Stehen bringen (*tomeru*) die durch Verschriftlichung archivierte und weitergegebene menschliche Wissensgenerierung kritisch zu hinterfragen (101). »Etwas zum Stehen zu bringen« ermöglicht die Tätigkeit des Denkens und dies ist das philosophische Geschäft, so der Autor weiter. Nur wer Wissen anhält, kann es kritisch betrachten und Neubewerten, dabei

bedarf es aber der Haltung eines handelnden Denkens (101–104). Dies geschieht in dem Bemühen, »[d]en eigenen Standort fortwährend wechselnd [zu] betrachten; die dabei entstehenden Veränderungen der Umgebung [zu] übernehmen; sich dieser Veränderungen vergewissernd, die Dinge erneut [zu] betrachten« (104). Nakaoka plädiert in diesem Sinne für ein auf Fallbeispielen beruhendes, da ja veranschaulichendes, »exemplifiziertes Denken«, das »re-kontextualisierend« die Welt in ihrer Vielheit veranschaulichen kann (107). Durch die Fallbeispiele (hier thematisiert der Autor sogar das Krebsleiden seines Vaters) wird die »Ethik« »nicht einfach auf abgehobene Weise erörtert« (ebd.), sondern wird somit in einem Lebenskontext eingebettet. Es geht also um eine lebendige Ethik anstelle eines theoretischen Da-seins.

Die Fallbeispiele sind für Nakaoka die Möglichkeit, den/die Denker/in aktiv und passiv (als das Beispiel Wählende/r aber auch als vom Fallbeispiel Erwählter) am Geschehen einzubinden, um ihm/ihr die Möglichkeit zu geben, diese Erfahrung zu verschriftlichen.

Der darauf folgende Beitrag versucht sich an einem der ältesten Probleme der Philosophie, und das scheint überhaupt in vielen Beiträgen dieses Bandes der Fall zu sein: an der Darstellung der Zeit. Gleich zu Beginn des Beitrages verweist der Autor Itō Tōru auf die »Vielzahl der Zeitvorstellungen«; eine Darstellung, die in der interkulturellen Philosophie en vogue ist und von den Positivisten oder den Naturwissenschaftlern nicht so gern aufgegriffen wird. Die Frage ist dennoch

»[D]ie Begegnung von Geschichtswissenschaft und linguistic turn [war], ehrlich gesagt, eine unglückliche Begegnung. [...] [D]er Ort dieser Begegnung [war] extrem politisiert; das Bewusstsein für den linguistic turn entstand in dieser Atmosphäre des Streits.«

(Kashima Toru, 37–38)

so oder so virulent, denn »ob die lineare Zeit oder die kreisförmige Zeit die ›richtige‹ sei, [kann] so lange nicht entschieden werden [...], bis die Zeit an sich, so wie sie ist, in der Erfahrung zugänglich wird« (125). Um die Zeitvorstellungen zu unterscheiden, wird eine aus Japan bekannte, im Abendland nicht so gängige Verbindung zweier Kategorien ins Spiel gebracht: wie Zeit erfahren und somit weiter gedacht wird, hängt davon ab, »wie der Ort des die bildhaften Zeitvorstellungen formenden Subjekts gedacht wird« (ebd.). Die Zeit hängt also vom Ort des Geschehens bzw. von einem bestimmten Ort ab.

Mit Ort meint der Autor hierbei keinen geographischen Ort, der eine kulturelle Zeitvorstellung ermöglicht, sondern er unterscheidet zwischen innerer und äußerer Zeit und beruft sich dabei auf Augustinus (126).

Die innere Zeit ist indessen interessanter, findet der Autor. Er ist ja Philosoph, und die innere Zeit ist diejenige, die ihm »Muße« beschert und somit einen Blickpunkt ermöglicht, alle drei Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Innern verschmelzen zu lassen und der inneren gegenüber der äußeren Zeit den Vorrang zu geben (126–127). Doch diese innere Zeit ist von der Industrialisierung und damit einhergehenden Zeitfressern bedroht und zum Fragmentieren verurteilt.

Dies expliziert er am Beispiel des Romans *Das Graskissen-Buch* des bekannten japanischen Romanciers Natsume Sōseki. Sōseki verdichtet darin das Unbehagen, das Itō empfindet, indem er die Nützlichkeit der Zeit vorführt, die einer auf die Spitze getriebenen Zweck-

mäßigkeit frönt, um am Ende selbst zwecklos zu werden und derart die wertvolle, also die Lebenszeit, auszuhöhlen und substanzlos zu machen (128–129).

In diesem »haikuhaften Roman« versucht Sōseki, so der Autor weiter, eine neue Literaturgattung zu schaffen, die aus seiner Erschütterung durch die Unvereinbarkeit von englischer und japanischer/chinesischer Literatur herrühre. Es gebe keine »Universalität der Literatur« meint Sōseki und fragmentiert die Zeit absichtlich, um sie im *Graskissen-Buch* wieder zu verdichten, denn »die Länge der enthaltenen Zeit [entscheidet] keinesfalls über den Wert eines Werkes« (139).

»Diese Erschütterung von Literatur« hat, so Itō, weitreichende Konsequenzen für die menschliche Existenz, denn Literatur ist eine »Form [...], den Menschen zu verstehen« (140). Sōseki unterstreicht die Bedeutung dieser Erschütterung mitunter durch die bildhafte Darstellung der inneren und äußeren Zeit: die äußere Zeit stellt ein durch die Industrialisierung getaktetes, entortetes Leben dar, das uns durch »Dampfschiffeo [...], Eisenbahnzüge [...], Macht, Pflicht, Tugend und Anstand völlig erschöpft« (ebd.). Die innere Zeit hingegen lockt verheißungsvoll zum Rückzugsort (in diesem Fall dem Badeort Nakoi) und durch das Nicht-Menschliche als Antithese der Moderne. Interessant ist hierbei die Umkehrung der Inhalte: das Nicht-Menschliche ist die Rückzugsmöglichkeit (der Ort), die ein Innehalten und somit das Ausleben der Gefühle und der Gedanken zulässt, das Nicht-Menschliche ist also positiv besetzt. Wogegen das Menschi-

»[D]ie Geschichte ist übervoll mit den ungefilterten ›Stimmen der Toten‹ [...], die Stimmen der Toten werden nicht hörbar dadurch, dass wir uns hinsetzen und gut zuhören. Ohne die aktive Mitwirkung des Hörers bleiben sie unhörbar.«

(Kashima Toru, 61–62)



che das genaue Gegenteil darstellt, indem es die Industrialisierung und Hetze fördert und somit unsere wertvolle Lebenszeit stiehlt. Hierbei werden nicht nur die Kategorien Raum und Zeit verknüpft. Wenn man weiß, wie wichtig die Subjektivierung der Orte, um diese überhaupt als solche zu definieren, für die japanische Lebenswelt ist, wird man das Ungewöhnliche und den radikalen Schnitt bemerken, die durch diese Umkehrung von Sōseki unternommen wurden. Am Ende des Romans wird jedenfalls versucht, die innere und äußere Zeit miteinander zu versöhnen, indem der Autor der Hauptprotagonistin eine mitfühlende Traurigkeit aufs Antlitz zaubert. Derart wird »die ›nicht-menschliche‹ Welt, d. h. die Welt des Schönen mit der ›menschlichen‹ Welt, d. h. der Welt der Praxis, kurz: das Schöne mit dem Guten« versöhnt (142).

Der vorletzte Beitrag von Mine Hideki behandelt eine nicht nur in der japanischen Philosophie bekannte Szenerie: Die Logik des Ortes in Nishida Kitarōs Philosophie. Hier wird der Einfluss Kants auf Nishidas Denken untersucht, und das ist eher ungewöhnlich, denn so wie der Autor zugibt, »fühlte Nishida selbst sich mehr zu James, Bergson oder auch Fichte hingezogen.« (156) Dennoch ist die Untersuchung des Ortes stärker an Kant angelehnt als es sich Nishida selbst gewahr war, so der Autor des vorliegenden Textes (157). Nishida kritisierte an Kant, dass er zwar »die verschiedenen Wirkungsweisen des Erkenntnisvermögens analysiert und die Erfahrung ermöglichenden Beschränkungen aufgeklärt«, es jedoch unterlassen habe »die Möglichkeit

der transzendentalen Reflexion als solcher« aufzuklären (ebd.).

Hierbei entzündet sich das Versäumnis Nishidas, die reine Erfahrung als Kernstück des Guten restlos aufzuarbeiten. Dieses Versäumnis, das er in seinem ersten bekannten Werk nicht zur Gänze lösen konnte, trieb ihn jedoch dazu, es in seiner weiteren Forschung aufzuklären. Als zweiter Punkt monierte Nishida den Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, was sich nicht erst durch die Heideggerische Kant-Interpretation als problematisch herausgestellt hat (158). Dabei weist Nishida auf das alte abendländische Problem der Subjekt-Objekt-Trennung hin, das sich eben in dieser Dualität manifestiert. Auch die Fragen nach der Sinnlichkeit und dem Intellekt beschäftigten Nishida weiter. Er versuchte mittels einer Konzeption der Logik des Ortes (von Aristoteles) in Verbindung mit Kants Fragestellungen, und angereichert mit einem Durchgang durch die buddhistische Logik (reine Erfahrung, usw.) zu einem neuen Verständnis vom »selbstgewahren System des Allgemeinen« zu gelangen (159–160). Die Selbstgewahrung ist dadurch zu einer Art innerer Spiegelung erklärt und zwar in einer Art eines sich immerwährenden, ewig wiederholenden Prozesses. Hier entwickelte Nishida den Gedanken des Ortes als denjenigen Platz, wo sich Sehen und Wirken vereinen (oder beides sich ineinander verschränkt) (162). Hierbei ist Nishida als Zen Meister erkennbar und zitiert Analogien wie: »die Farbe sieht selbst die Farbe« oder »die Natur sieht selbst die Natur« (163). Das ist mit abendländischen Denkmustern schwer

»Ist es nicht vielmehr so, dass ich, gerade weil ich durch meine ›Wörter und Sprache‹, das Japanische geprägt bin, oder ›tätowiert‹, wie ich sagen möchte, dem Erscheinen des ›Seins‹ begegnen kann?«

(Tani Toru, 85–86)

aufzulösen, gleichwie, ob es sich hierbei um eine bereits von Nishida vorausgesetzte Substanz handelt oder nicht. Nishidas Standpunkt kann man jedoch verstehen, wenn die »Form der Zeit, und dann die Frage, wo und wie aposteriorische empirische Erkenntnis und apriorische Erkenntnis unterschieden werden und wie beide mit einander zusammenhängen« (171) gelöst werden. In Ausarbeitung der allgemeinen Schlussform legte Nishida den Fokus auf den Unterbegriff, indem er die zeitlichen Ebenen, Gegenwart (Unterbegriff), Vergangenheit und Zukunft (Oberbegriff), und vergehende Zeit (Mittelbegriff), beachtete (171–173). Er entwickelte also die »unmittelbare Bestimmungsebene des Ortes« um den Unterbegriff »herum« (173) und dies begründet er damit, dass »durch den Inhalt der Gegenwart der Inhalt der Zeit bestimmt wird« (173–174).

Hier wird es erneut buddhistisch: »Das »Allgemeine des Schlusses«, das auf der unterbegriffshaften Intuitionsebene entsteht, ist, wie sofort zu sehen ist, nicht verschieden von dem Sachverhalt der selbstgewahrten Bestimmung des Selbst, »sich in sich selbst zu spiegeln, indem es Nichts wird.« (174)

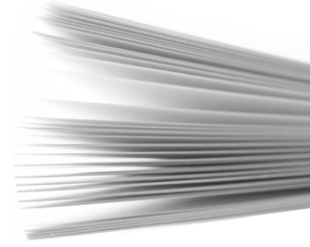
Der Autor Mine Hideki vollzieht in seinem sehr interessanten und anspruchsvollen Artikel einen doppelten Denkkakt: Er versucht die Kritik, die Nishida an Kants Denken anhand der vorher aufgezählten drei Punkten vorbringt, zu analysieren. Dabei handelt es sich aber nicht lediglich um ein neues Lesen von Kants Darstellung des Ortes oder des transzendentalen Bewusstseins, sondern gleichsam um

eine Lesung Nishidas von Kant her. Und diese doppelte Leistung erbringt Mine auch ohne nur einmal das Wort »Buddhismus« in den Mund zu nehmen. Er beschreibt die Selbstgewahrung als Spiegelung, den Ort des absoluten Nichts, etc. und zitiert dabei typische Zen-Gedanken wie »Der Spiegel spiegelt sich in sich selbst«. Diese Gedanken hat Nishida nicht lediglich durch seine Kenntnis von Kant oder Fichte zustande gebracht. Trotz dieser geringen Kritik ist der Artikel höchst lesenswert, denn durch die vollzogene doppelte Gedankenleistung kommt der Autor zum Schluss, dass »letztendlich das »Selbst« in Nishidas »selbstgewahrter Bestimmung des absoluten Nichts«, [der Platz ist] worin der Ort den Ort selbst bestimmt.« (191) Und dies ist nur durch das handelnde Selbst möglich, denn nur durch das Handeln können wir die intellektuelle Welt (z. B. Kants) überschreiten, sowie »aus dem selbstgewahren Bewusstseinsaspekt unseres Selbst heraustreten und im »Selbst«, das sieht ohne zu sehen, ankommen.« (192)

Der letzte Artikel des Bandes handelt von der Stellung der Tugend bei Heidegger und McDowell. Der Autor Kadowaki Shunsuke beschäftigt sich dabei mit der Pluralität der Holismen und unterscheidet dabei zwischen konstruktivistischem und nicht-konstruktivistischem Holismus (193). Der Unterschied zwischen diesen beiden liegt, so der Autor, im »Verständnis, das ein handelnd-tätiges Subjekt von diesem Ganzen hat« und »die holistische Struktur konstruiert« (194). Kadowaki verortet z. B. Heideggers *Sein und Zeit* in einem konstruktivistischen Holismus und zwar in einer

»Wenn heute von »wissensbasierter Gesellschaft« die Rede ist, dann meistens im Kontext dieses wissenssoziologischen Ansatzes. [...] [E]s handel[t] sich hier »nicht um die Probleme der Wissenserzeugung, sondern um Probleme, die bei Verbreitung und Verbrauch von Wissen auftreten«. Sofern das Geschäft der Philosophen zumal inmitten der gesellschaftlichen Wirklichkeit betrieben wird, kann es ihnen nicht gleichgültig sein, dass ihre Produkte verdinglicht und zum Objekt von »Verbreitung und Verbrauch« werden.«

(Nakaoka Narifumi, 98–99)



Unterart, die vor einem Horizont bzw. »Hintergrundverständnis dessen, dass Welt und Subjekt in der Welt sind, verortet ist« (195). Um dieses Hintergrundverständnis aufzuklären, greift Heidegger »auf den aristotelischen Terminus *hexis* zurück«. Heidegger verweist hierbei besonders auf den zeitlichen Charakter und bedient sich des Begriffs »Umsicht«, um den Ursprung des tugendhaften Handelns zu klären. Umsicht ist Handeln, so der Tenor des Artikels weiter, und wird durch das Handeln selbst gezeigt bzw. erworben (199–200). Abschließend zu Heidegger stellt der Autor fest, dass umsichtiges Handeln die Welt in einer besonderen Gestalt zeigt, und zwar als eine umsichtige Welt.

Im zweiten Teil des Artikels setzt Kadowaki zur gegenwärtigen Ethik über, und zwar in der Form der Tugend bei McDowell. McDowells Rückgang auf Aristoteles zeigt, so der Autor weiter, dass die »Tugend die Disposition zu angemessenem (richtigem, einer Situation entsprechendem) Verhalten« (202) darstellt. Er führt als Beispiel die »Freundlichkeit« an und fragt, welche Art von Wissen diese Sensibilität für ein angemessenes Verhalten darstellt (ebd.).

Aus Platzgründen ist es hier leider nicht möglich, auf die interessanten Gedanken des Autors in voller Länge einzugehen. Er spinnt die Analyse weiter und verknüpft im weiteren Verlauf »Tugend« und »Welt« bzw. erläutert die Notwendigkeit eines neuen, erweiterten Weltbegriffs. Hier treffen sich Heidegger und

McDowell, so die Ansicht Kadowakis, denn durch »die Rückbesinnung auf den Begriff der Tugend« gelangen sie zu »einer Erweiterung der Ontologie« (205). Soweit also die Gemeinsamkeiten. Doch die Unterschiede zwischen den beiden liegen wiederum in der begrifflichen Ausstattung, den Menschen zu denken (ebd.). Für McDowell ist ein »Hintergrund-Verständnis« notwendig, um die Gründe zu sehen und beschreiben zu können, die den Menschen dazu führen, auf eine bestimmte Weise zu handeln (ebd.). Dies wiederum sei für Heidegger, so der Heideggerianer Hubert Dreyfus, nicht zwingend notwendig, denn »für Heidegger zählt das Hintergrund-Verständnis nicht zum ›Raum der Gründe‹« (206).

Beides hat gute Gründe für und wider, doch der Autor des Artikels kommt analysierend zum Schluss, dass die Tugend, wenn sie »einen ›Raum der Gründe‹ konstruiert« auf ein allgemeines »Verstehen [...] des Selbstseins« (209) verweist, und dies insbesondere dadurch, »weil Tugend selbst eine Weise des mit dem Vermögen, Handlungen zu manifestieren ausgestatteten Verstehens ist« (ebd.).

Zum Schluss dieser etwas ausführlicheren Besprechung kann ich nur feststellen, dass, auch wenn bei dieser Vorstellung moderner Denker aus Japan interessante Philosophinnen fehlen, das Lesen dieses Bandes große Freude bereitet. Insbesondere durch die Kaleidoskopierung der philosophischen Themen ist es unbedingt lesenswert!

»Auch dass wir die Welt des bloß intellektuellen Selbst überschreiten und zur Ausdruckswelt der Kunst und zur Welt der Geschichte hinausgehen können, verdankt sich nur dessen, dass wir uns auf den Standpunkt des handelnden Selbst stellen, aus dem selbstgewahren Bewusstseinsaspekt unseres Selbst heraustreten und im ›Selbst, das sieht ohne zu sehen, ankommen.«

(Mine Hideki, 191–192)