

Bianca Boteva-Richter

Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro

Für Markus

Danksagung:

Bei allen, die mich bei der Erstellung dieses Buches unterstützt haben, möchte ich mich heimit bedanken. Ganz besonders bei folgenden Lehrern und Freunden, sowie bei meiner Familie:

Ich danke ganz herzlich Herrn Prof. Franz Martin Wimmer für die Ermunterung, Rat und Optimismus. Ihm verdanke ich meine Liebe und mein Interesse an die interkulturellen Philosophie. Danken möchte ich auch Herrn Prof. Helmuth Vetter für seine Unterstützung.

Meiner Familie, die mich unermüdlich bestärkte und mir Zeit zum Arbeiten verschaffte, danke ich ganz besonders: Meiner Mutter Zena, meinem Mann Markus für die Liebe und Geduld und meinem Sohn Niklas, der oft nicht stören durfte, danke ich dafür, dass er mich die Welt mit anderen Augen sehen lässt.

Allen Freunden, die Korrektur gelesen haben, danke ich für die große Hilfe.

Meinen ehemaligen Lehrern von der Universität München, Herrn Prof. Carl Steensstrup, Herrn Prof. Johannes Laube und Frau Osawa-Mestermacher danke ich dafür, dass sie in mir eine langanhaltende Liebe zur Kultur und Philosophie Japans entfacht haben.

Bianca Boteva-Richter

Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro

Ein abendländisch-asiatischer Vorschlag
für das Arbeiten im interkulturellen Bereich

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Design Markus Richter, Aquarell Niklas Richter (2 Jahre)

Verlag Traugott Bautz GmbH 99734 Nordhausen 2009
ISBN 978-3-88309-527-1

Inhalt

I.	Vorwort	7
1.	Einleitung	9
1.1.	Orts- und Problembestimmung eines interkulturellen Bedarfsfalles .	11
1.2.	Watsuji Tetsuros Begriffs- und Methodenbildung im Austausch der Denkkulturen	15
1.3.	Die Möglichkeit eines methodologischen Gewinns für die interkulturelle Beweisführung	18
2.	Das philosophie-historische Beispiel der Kyoto Schule als Folge der frühen Rezeption Heideggers in Japan.....	23
2.1.	Watsuji Tetsuro – die Struktur von <i>ningen</i>	28
3.	Watsuji Tetsuros Methodentransfer als Beispiel eines korrelativen interkulturellen Denkaustausches. Die analytische Vorgehensweise (Synthese/These/Antithese) in den Werken.....	32
3.1.	Fudo – Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur .	32
3.2.	<i>Ningen no Gaku toshite no Rinrigaku</i> – Ethik als Wissenschaft vom Menschen.....	38
3.2.1.	Die analytische Struktur des Werkes	38
3.2.2.	Die synthetische Ableitung von <i>ningen</i>	42
3.2.3.	Die abendländische Ausgangsthese	43
3.2.4.	Die interkulturelle Synthese	45
3.2.5.	Die rückangewandte Antithese	46
3.2.6.	Die wiederkehrende Synthese.....	47
3.2.7.	Die abschließende kulturübergreifende Antithese	49
3.2.8.	Die synthetische Ableitung der Welt, <i>seken</i> , als Öffentlichkeit.....	49
3.2.9.	Die synthetische Existenz, <i>sonzai</i> , als praktischer Handlungszusammenhang	51
3.2.10.	Die abendländischen Ausgangsthesen in der rückangewandten kritisch-reflexiven Antithese	56
3.3.	<i>Rinrigaku</i> –Ethik.....	81
3.3.1.	Die analytische Struktur des Werkes	81
3.3.2.	Die interkulturelle Synthese.....	85
3.3.3.	Die rückangewandte Antithese	86
3.3.4.	Die synthetische Ableitung von <i>ningen</i> , <i>ningen sonzai</i> , etc.....	87
3.3.5.	Die interkulturelle Methodik Watsujis.....	92
3.3.6.	Die wiederkehrende, rückangewandte Antithese	96
3.3.7.	Die synthetische Darstellung der menschlichen Verbindungen: von der kleineren zur größeren Gemeinschaft. Die dialektische Struktur von <i>ningen</i>	97

3.3.8.	Die räumlich-zeitliche Struktur des menschlichen Daseins: private und öffentliche Existenz	101
4.	Der Methodentransfer Watsujis als methodologischer Gewinn in der interkulturellen Beweisführung.....	124
4.1.	Die Frage nach den Formen interkulturellen Philosophierens	124
4.1.1.	Bestimmungskriterien einer interkulturellen Philosophie und einiger ihrer vielfältigen Aufgaben, wie sie auch von der Philosophie Watsuji Tetsuros denkend nachgezeichnet wurden	124
4.1.2.	Notwendiger Durchgang: Philosophie, Kultur, Interkulturalität; auch in der Gedankenwelt Watsujis	129
4.1.3.	Notwendige Kriterien eines methodischen Arbeitens im Bereich der interkulturellen Philosophie	134
4.2.	Das Modell des Methodentransfers Watsuji Tetsuros	138
4.2.1.	Watsujis rezeptive Ausgangssituation	138
4.2.2.	Der Methodentransfer Watsujis als ein mögliches interkulturelles Verfahren	140
4.2.2.1.	Der Methodentransfer als interkulturelles Synthese-These-Antithese-Verfahren	144
4.2.2.2.	Die interkulturelle Synthese.....	144
4.2.2.3.	Der neue synthetische Begriff <i>ningen</i> : Mensch-Zwischen	147
4.2.2.4.	Die abendländische Ausgangs-These.....	148
4.2.2.5.	Die kritisch rückangewandte interkulturelle Antithese.....	149
4.2.2.6.	Die Strukturierung als interkulturelle Synthese-These-Antithese....	150
4.2.3.	Der methodologische Gewinn.....	156
4.2.4.	Die Anwendbarkeit des Methodentransfers in bezug auf Texte der modernen Philosophie am Beispiel der Menschenrechte.....	158
4.2.5.	Die praktische Anwendung des Methodentransfers: interkulturelle Gärten und der Mensch als geographisch – klimatisches Wesen.....	167
5.	Schlusswort	180
6.	Literaturverzeichnis	182

I. Vorwort

Es ist eine Sache, einen bedeutenden Philosophen des vergangenen Jahrhunderts kennen zu lernen, über den bislang in Europa wenig zu hören war, obwohl einige seiner Werke auch auf Deutsch zugänglich sind. Es lohnt sich, Watsuji Tetsuro zu begegnen und dieses Buch ist ein Weg dazu. Fragt man sich zudem, wohin die Begegnung führen könnte, so lässt einen Boteva-Richter nicht im Unklaren, wenn sie ihre Forschungsfrage formuliert: *Wie kann man eine Völkerverständigung initiieren, sie dynamisch halten, ohne zur Gänze einer All-Einheits oder Universalisierungsidee zu verfallen? Wie agiert man kulturübergreifend diskursiv, ohne einen Kulturrelativismus als einzige Möglichkeit von interindividueller Verbundenheit darzustellen?*

Sollte Watsuji auf diese Gretchenfrage aller interkulturellen Theorie und Praxis tatsächlich eine Antwort vorschlagen, so wäre es geradezu Leichtsinn, ihn zu ignorieren. Genau dies aber ist das Thema des vorliegenden Buches – eine Methode des gegenseitigen Interpretierens und Aushandelns von Begriffen und Denkweisen aufzuzeigen, durch welche Ungleichseitigkeiten der Wahrnehmung und bloßer Exotismus minimiert, vielmehr aus der Begegnung heraus Neues gedacht werden kann, das zuvor in keiner der begegnenden Kulturen vorhanden war. Boteva-Richter rekonstruiert eine solche Methode aus gründlicher Kenntnis der Schriften Watsujis. Selbst wer ihn als Verfasser einer Kulturtheorie – in *Fudo* – schon kannte, wird mit diesem Thema eine bedeutende neue Entdeckung machen können.

Neben *Fudo* ist es vor allem das systematische Hauptwerk Watsujis – unter dem Titel *Ethik als Wissenschaft vom Menschen* seit kurzem einer deutschen Leserschaft zugänglich – woraus die Autorin die zentralen Ideen zu einer Methode rekonstruiert. Ihr Ergebnis: *Watsujis Begriffsbildung im Austausch der Denkkulturen eröffnet Möglichkeiten nicht nur im deutsch-japanischen dialogen Bereich, sondern ist durchaus einer kulturübergreifenden und somit weltweiten Nutzung fähig.*

Die Probleme betreffen in erster Linie die Bedeutung des *inter*, des *Zwischen*, wie es zum Beispiel in der *interkulturellen Philosophie* eine entscheidende Rolle spielt. Fraglich ist, wie, von wem, mit welchen Mitteln und zu welchen Zwecken ein gegenseitiges Aufklären bei kulturell differenten Philosophietraditionen vonstatten gehen soll und kann.

Von zentraler Bedeutung ist hierbei der Begriff vom Menschen als einem natürlichen, sozialen und kulturellen Wesen. Boteva-Richter erschließt hier – wie z.B. mit dem Terminus „ningen“人間, der in Watsujis Verwendung die vielfältigen Dimensionen des Menschseins anspricht – ein begriffliches Feld, das ihr für die Entwicklung der zentralen These des Buches dient.

Es ist im Wesentlichen die von Watsuji in dessen Auseinandersetzung mit systematischen philosophischen Fragestellungen entwickelte Methode, die Boteva-Richter hier als wegweisend vorstellt. Damit meint sie einen wiederholbaren gedanklichen Dreischritt eigener Art, den sie vor allem an Watsujis Menschenbegriff entwickelt: ausgehend von einer „abendländischen Ausgangsthe“ (worunter die Denkgeschichte von

Aristoteles bis Heidegger verstanden wird), wird eine „Synthese“ entworfen, deren Begrifflichkeiten aus einer kulturell anderen (in Watsujis Fall: der buddhistischen und konfuzianischen Ethik) stammt. Dadurch werden Bedeutungserweiterungen erreicht, die für beide Traditionen etwas Neues darstellen, sodass also nicht nur eine von ihnen zum Maßstab für beide erhoben werden kann.

Den dritten und interessantesten Schritt stellt die „rückangewandte interkulturelle Antithese“ dar. Diese gibt die Möglichkeit einer kritischen Prüfung *beider* – oder im Idealfall mit der Beteiligung von allen inhaltlich relevanten Traditionen: *aller* – Ausgangsthesen, aus denen sie entwickelt wurde.

Boteva-Richter verweist mit diesem ihrem Ansatz tatsächlich auf den entscheidenden Punkt jeder möglichen Theorie über Interkulturalität, nämlich auf die Frage, wie Maßstäbe gewonnen werden können, gegenseitige Aneignungen nicht nur zu beschreiben und vielleicht zu erklären, sondern auch in einer Weise zu bewerten, die sowohl der Skylla der Gleichgültigkeit (in jedem Sinn dieses Worts) als auch der Charybdis eines letztlich doch monokulturell gedachten Deutungsmonopols zu entgehen.

Diese Frage hat auch in bisherigen Debatten über interkulturelle Philosophie stets eine wichtige Rolle gespielt, etwa in Malls Konzept einer „analogischen Hermeneutik“, in Panikkars Vorschlag, nach „homöomorphen Äquivalenten“ zu suchen, in Wiredus Postulat einer „Entkolonisierung philosophischer Begriffe“ oder in Wimmers Konzept eines „Polylogs“. Boteva-Richter kennt und bespricht diese Reflexionen, aber sie geht mit Watsuji einen wichtigen Schritt weiter, indem sie an konkreten Begriffen und einem konkreten Prozess der Aneignung zeigt, wie eine kritische Prüfung des Angeeigneten und auch der Ausgangsposition, und schließlich eine begriffliche Weiterentwicklung möglich ist.

An zwei weniger abstrakten, vielmehr praxisbezogenen Themenbereichen wird die Methode schließlich hier in ihren Grundzügen illustriert: an der Frage der Begründung allgemeiner Menschenrechte und – überraschender Weise – in einem sehr schönen, ansprechenden Kapitel über interkulturelle Gärten, in dem auch die Interpretation des japanischen Steingartens unternommen wird.

So führt die Lesereise durch dieses Buch in unterschiedliche Gefilde – zu einem der großen Philosophen Japans ebenso, wie in die Zwischen-Natur des Menschen, zu Möglichkeiten kritisch-synthetischer Begegnung im Denken und zuletzt in die Welt schöner und hintersinniger Gärten.

Wien, im September 2009
Franz Martin Wimmer

1. Einleitung

Wenn man davon ausgeht, dass Philosophieren darin besteht, "zu zeigen, wie etwas zu denken ist, welche Schritte man gehen muss, um zu einem bestimmten Ergebnis zu kommen"¹, dann wird hier ein Versuch unternommen, um zu zeigen, wie interkulturelle Philosophie zu denken sein kann. Es ist der Versuch, einen Weg aufzuzeigen, wie man interkulturell methodisch vorgehen kann, ohne einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben. Der Schlüssel zu sämtlichen Philosophien der Welt wird wohl weiterhin gesucht werden. Ich glaube, ihn zu finden, ist auch auf dem Wege der interkulturellen Philosophie nicht möglich, wenn man ein Abgleiten ins Mystische vermeiden will und einer reinen Wissenschaftlichkeit zu folgen sucht. Doch wenn dieses Unterfangen, einen methodischen Weg für das interkulturelle Philosophieren zu finden, einem unmöglich erscheint, so sollte man sich dessen erinnern, was Philosophie sein soll: denken und kritisch befragen, Wege suchen und diese begehen, ohne die Angst zu haben, den hohen Anforderungen nicht gerecht zu werden. Die wissenschaftliche Neugierde stellte deshalb auch bei dieser Suche nach einer geeigneten Methode für die interkulturelle Analyse die treibende Kraft dar. Und selbstverständlich auch die Liebe zur europäischen und japanischen Philosophie.

Um sich an die Methode Watsuji Tetsuros² sowie an deren Folgen für die interkulturelle Philosophie heranzuwagen, bedarf es zunächst einigen Mutes. Es bedarf sogar sehr viel an Mut, denn die Lebens- und Denkbedingungen der Japaner, sind mittlerweile kein ganz unbekanntes Feld, keine Terra Inkognita mehr. Zwar stand und steht die Waagschale des Wissensdurstes nicht immer im Gleichgewicht, sie neigte sich immer ein wenig hinab in Richtung der anderen und hob sich etwas höher auf Seiten Europas und des europäischen Denkens. Damit ist gemeint, dass das Interesse der anderen an Europa und dem europäischen Denken, vor allem seit dem 18. Jahrhundert, um ein Vielfaches größer und stärker war und ist, als das Interesse der „Euramerikaner“ an den Denkern der restlichen Welt. Die Metapher der Waagschale veranschaulicht aber auch einen Mangel: War denn nicht die der unterschätzten anderen Schale eigentlich voller? Voller an Wissen, aber vor allem voller an Interesse, Begeisterung und Energie? Und war die europäische Schale, auf der bevorzugte Seite nach oben zeigend, nicht eigentlich im Laufe der Zeit entleert worden durch Arroganz, Ignoranz und einen sich auf frühere Erfolge stützenden Müßiggang? Oder geschieht mit einer solchen Behauptung den Europäern Unrecht? Solchen und anderen Fragen, die den Austausch zwischen den Denksystemen Europas und der restlichen Welt betreffen, haben sich viele und auch wichtige Denker vor allem im Bereich interkultureller Philosophie gewidmet. Und das nicht erst seit heute.

Bereits 1860 hielt Karl Rosenkranz, ein Schüler Hegels in Königsberg, einen Vortrag mit dem Titel "Japan und die Japaner"³, doch entstand

¹Luckner, Andreas: Martin Heidegger: „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar, F.Schöningh Verlag, Paderborn 1997, S. 12

²Alle Namen in dieser Arbeit, wo nicht ausdrücklich angezeigt, folgen dem japanischen Prinzip: Familienname, Vorname

³Ohashi, Ryosuke: Japan im interkulturellen Dialog, Iudicium Verlag, München 1999

„erst in den letzten zehn Jahren, also nach Heideggers Tod, ein wirkliches und ernsthaftes, wenn auch immer noch allzu spärliches Interesse an diesen Dingen zu wachsen..., abseits „eurotaoistischer“ Moden und Garküchen“⁴.

Und obwohl Kenner zwar schon seit geraumer Zeit von diesem

„erstaunlichsten Phänomen“ wissen, muss „das Erstaunen fast blind bleiben, und das Phänomen kann als ein solches kaum zum Vorschein kommen, solange nahezu alle Zeugnisse und Dokumente jener nun schon bald siebzig Jahre währenden `Wirkungsgeschichte` allein schon aus sprachlichen Gründen unzugänglich bleiben.“⁵

Und doch muss man dem widersprechen; auch die Denker und Denkschüler Europas sind nicht blind im Anschauen und Bestaunen der Phänomene und taub gegenüber den Klängen fremder Sprachen. Das Interesse wächst, sowie die kulturelle, fachliche und auch sprachliche Kompetenz. Die Versuche, sich der Philosophie auch eines den Europäern so fremden Landes wie Japan zu nähern, werden immer zahlreicher und die aus dem Bemühen resultierenden Beiträge fachlich interessanter. Diese interkulturellen Versuche, das dialogische und inzwischen wohl schon „polylogische“⁶ Bemühen, werden zum Teil durch die japanischen Institutionen und Denker unterstützt. Auf jeden Fall aber wird mit klugen Augen beobachtet und gesichtet, was hier in Europa und Nordamerika aus den neu gewonnenen Erkenntnissen der Lehren Japans schöpferisch verwertet und rezipiert wird und wie die Darstellung der alten und modernen Philosophie Japans strukturiert und angeboten wird. Es wird ebenfalls wahrgenommen, wie kompetent sich der Umgang mit neuem und altem Wissen diesbezüglich entwickelt, aber vor allem, wie die Korrekturen falscher und klischeehafter, doch bislang sich als ungeheuer hartnäckig erweisender (Lehr)Meinungen in Angriff genommen werden. Die Japaner und die japanischen Denker, allem voran der in dieser Arbeit vorgestellte Philosoph Watsuji Tetsuro, also diejenigen, die eine lange und fruchtbare Tradition der Rezeption und Aneignung fremder Kulturgüter aufzuweisen haben, wissen die Vorteile und das Bemühen um das Wertvolle des anderen zu schätzen. Vor allem wird die von Franz Martin Wimmer betonte und geforderte „Freiwilligkeit bei der Aneignung des fremden Kulturgutes“⁷ sowie die „Weiterentwicklung unseres Denkens“⁸ positiv auffallen. War es doch an der Zeit, sich über den eigenen Horizont hinauszuwagen, denn während die

⁴Buchner, Hartmut: Zur Einführung, In: Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers, Buchner, H. (Hrsg.), Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1989, S. 16

⁵Ebd., S. 15

⁶Wimmer, Franz-Martin/Amerbauer M./Chini T.C.: Interkulturelle Philosophie: Probleme und Ansätze. Skriptum zur Vorlesung, Universitätsverlag Wien 2000

⁷Wimmer, Franz-Martin: Zur Aufgabe des Kulturvergleichs in der Philosophiehistorie, In: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wimmer, F.M. (Hrsg.), Passagen Verlag, Wien 1988, S. 150 und S.152

⁸Wimmer, Franz-Martin: Zur Aufgabe des Kulturvergleichs in der Philosophiehistorie, In: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wimmer, F.M. (Hrsg.), Passagen Verlag, Wien 1988, S. 150 und S. 152

„Studenten der Philosophie aus den außereuropäischen Ländern an die Universitäten Europas und Nordamerikas pilgern, dass sie nach Möglichkeit dort publizieren, dass sie die Anerkennung und den Anschluss an die akademischen Diskussion in den Industrieländern schätzen, dass sie Werke aus Euramerika rezipieren, übersetzen, kommentieren – und dass das Umgekehrte kaum oder gar nicht zutrifft“ so gilt weiterhin, daß „weder dieses Erlebnis des Mangels bisher von großem Einfluß auf die akademischen Diskussionen der Philosophen gewesen“ ist „– wenn man von gelegentlichen Bemühungen etwa um eine ökologische Ethik absieht – noch wird die Rezeption außereuropäischen Kulturguts in einer solchen Richtung betrieben, dass daraus eine Weiterentwicklung unseres Denkens – und nicht lediglich die Entwicklung eines alternativen Fühlens oder einer alternativen Religiosität – folgen würde.“⁹

Es gilt also künftig diesen Mangel aufzuheben, d.h., die Bedürfnisse der interkulturellen Philosophie, die wichtige Bereiche des menschlichen Daseins betreffen (wie z.B. die Fragen nach der Gleichberechtigung der Menschen oder der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte), zu erfüllen. Deshalb möchte ich mich hier zunächst mit einer Orts- und Problembestimmung des interkulturellen Bedarfsfalles beschäftigen.

1.1. Orts – und Problembestimmung des interkulturellen Bedarfsfalles

Das Problem des von mir so genannten „Methodentransfer“ Watsujis muss unter dem Aspekt der interkulturellen Philosophie analysiert werden. Die Methodik sollte dann, bei ausreichender und wohlüberlegter Herausarbeitung, zu den bisher existierenden Instrumenten der interkulturellen Untersuchungen und vor allem den Beweisführungen hinzutreten können.

Doch zunächst sollten wir die Termini Kultur, globale Kultur, globale Philosophie und deren Sinnsuche zu klären versuchen, sowie aufzeigen, was es mit der interkulturellen Philosophie und deren allgemeinen Fragen auf sich hat. „Mit der „Kultur“ (einer Gesellschaft, eines Volkes, eines Menschen) bezeichne ich allerdings etwas intern Universelles, die jeweilige Einheit der Form aller Lebensäußerungen einer Gruppe von Menschen, und wir grenzen sie von der anderen Kultur einer anderen Gruppe ab, welche wiederum für diese intern universell ist. Der Begriff der internen Universalität schließt den einer rezeptiven Kultur nicht aus.“¹⁰

“The term culture usually means an indigenous heritage of norms, values, beliefs and doctrines which determine the sum total of people`s achievements in different realms of human endeavour. A cultural tradition or civilisation as historians would like to put it, is therefore made up of general customs and behaviours in terms of which a society`s distinctive cultural identity is established. Culture in this popular sense finds ex-

⁹Ebd., S. 149 und S. 150

¹⁰Wimmer,Franz-Martin/Amerbauer M./Chini T.C.: Interkulturelle Philosophie: Probleme und Ansätze. Skriptum zur Vorlesung, Universitätsverlag Wien 2000, S. 42

pression in the artefacts, including language, physical structures as well as the social institutions put in place within a community of man.”¹¹

Diese nicht nur von den Philosophen Wimmer und Oluwole als intern universell bezeichnete Eigentümlichkeit der Kultur verursacht bis heute Missverständnisse hinsichtlich der Dominanz bzw. Gleichwertigkeit der verschiedenen Denksysteme der Welt. Beanspruchen doch alle oder viele davon den ersten Rang hinsichtlich der eigenen internen Qualitäten, was sich in einer expansiven, integrativen, multiplen oder transitorischen Zentrismusbestrebung wiederfindet.¹² Diese Problematik hat sich besonders in den letzten Jahren insofern zugespitzt, als wir uns nun in verstärktem Maße in einer globalen Welt/Kultur befinden, bzw. uns hineinzubewegen meinen. Eine Globalität allerdings, die als „interaktives, polyloges System“ aus verschiedenen Kulturen erzeugt sein könnte, wobei es sich nur um gleichwertige, und somit gleichberechtigte, Werte und Wertsysteme handeln sollte, gibt es nicht. Und dennoch sind wir in zunehmendem Maße in Kontakt mit oder betroffen von einer oder mehreren Kulturen, samt ihren internen Attributen, wie Sprache, Wohn- oder Essgewohnheiten, Bekleidung, etc. Am meisten sind wir natürlich zunächst von den Alltagsgegenständen einer Kultur bzw. ihrer Alltagssprache erreicht. Doch diese internen Artefakte sind in einer natürlichen Weise mit und aus dem Denken der jeweiligen Kultur bestimmt und herausgebildet. Also sehen wir uns in weiterer Folge unweigerlich mit der Denkart, dem Denksystem und der Denktradition einer oder mehrerer verschiedener Kulturen konfrontiert. In den meisten Fällen sind die Vermischungen und die Rezeptionen so alt und komplex bzw. vielfältig, dass wir uns eines fremden Einflusses nicht bewusst sind: Die Rezeption selbst ist also zur Eigen-artigkeit und Eigen-tümlichkeit geworden. Und genau diese Vermischung oder das Streben danach, das Fehlen der „Inselartigkeit“ der verschiedenen Kulturen, die ewige Sehnsucht nach der Bruderschaft aller Menschen, die uns nun erreichende Globalität, sind möglicherweise Hinweise auf einen einheitlichen Ursprung. Oder wenn nicht dieses, dann wenigstens Zeichen einer Sehnsucht nach einer uns vorangegangenen, vorindividuellen Einheit, die uns wiederum eine künftige allgemeine Basis für Verständigung und Gleichberechtigung liefern könnte.

„Es gibt intellektuelle Bezüge, die quer durch die ganze Vielfalt der Menschen gehen – ihre Traditionen, Lebensstile, Sprachen, Wissensformen, Nationalitäten, und Kulturen. Die Universalität dieser Bezüge geht auf die Tatsache zurück, dass sie mit dem Phänomen unserer Existenz in der Welt selbst verwoben sind. Die Unterschiede der räumlich-zeitlichen Einordnung von Menschen haben ihre Fragen qualitativ nicht sehr stark beeinflusst, soweit diese sich auf den Sinn ihres Lebens, auf den Ursprung ihres Bewusstseins, den Anfang und den Urgrund des Universums oder darauf bezogen haben, was Menschen tun sollten, um zu Selbsterfüllung und Vollkommenheit zu gelan-

¹¹Oluwole, Sophie: Culture, Nationalism and Philosophy, In: Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective, Kimmerle, H. und Wimmer F.M. (Hrsg.), Edition Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta 1997, S. 23

¹²Vgl. Typen von Kulturzentrismen in: Interkulturelle Philosophie: Probleme und Ansätze. Skriptum zur Vorlesung, Wimmer, Franz-Martin/Amerbauer M./Chini T.C., Universitätsverlag Wien 2000, S. 49

gen....., d.h. er (der Mensch) wird sozusagen das Archetypische hinter dem ganzen Drama der Existenz erforschen wollen und nach Harmonie mit sich selbst und mit seiner Umgebung streben.

Einzig der Mensch überschreitet seine passive Stellung im kosmischen Schema, indem er schöpferische Fragen stellt. Philosophen wie Wissenschaftler haben diese Fragen aufgeworfen, wenn auch mit unterschiedlichem Tenor.“¹³

Dieser Glaube an die Möglichkeit einer Allgemeinheit bzw. dem Menschen als solchen archetypisch zukommende Universalität der Fragen ist in meinen Augen grundlegend für die Gleichstellung der verschiedenen philosophischen Systeme in der Welt. Und letztere wiederum ist als Voraussetzung für die von Wimmer und anderen interkulturellen Philosophen geforderten Polyloge und eine rege Konversation im gegenseitigen Austausch der Kulturen dringend nötig.

Denn eins ist nun unumgänglich geworden;

„Heute beginnt sich (aber) die Philosophie als Philosophie aufzulösen. Auflösung der Philosophie meint erstens, dass die bisherigen Grundthemen der Philosophie, wie „Sein“, „Substanz“, „System“, „Subjekt“ usw. nicht mehr bloß erneuert werden, sondern sich als Grundthemen auflösen. Somit bedeutet Auflösung der Philosophie zweitens, dass die sogenannte „erste“ Philosophie sich aufgelöst hat, und der Grundcharakter des philosophischen Denkens überhaupt unsichtbar geworden ist....Es ist natürlich möglich, dass in naher Zukunft wieder ein großer Denker erscheint. Aber auch in diesem Falle dürfte ein Wiederaufbau der Philosophie im Sinne einer einfachen Verlängerung der bisherigen Philosophiegeschichte unmöglich sein. Denn Philosophie ist ihrem Wesen nach der im Element des Denkens gefasste Ausdruck ihres Zeitalters.“¹⁴

Wenn also unser Zeitalter global und kulturübergreifend ist, oder wenigstens in einigen Bereichen, so müsste sich auch eine Auflösung hinsichtlich des eurozentristischen Gedankenguts vollziehen. Denn:

„Jeder der vielen Philosophen, jedes philosophische System in der Welt entwickelt sich in diesem Sinne aus einem begrenzten Weg der Seinserfassung, d.h. der Sicht des Seins von einem privilegierten Punkt aus, der durch den besonderen psycho-kulturellen Hintergrund festgelegt ist, zu dem der spezifische Philosoph oder das bestimmte philosophische System gehört.“¹⁵

Eine einseitige Erfassung der Welt ist, sobald man den provinziellen Gedankenraum seiner unmittelbaren Umwelt verlässt, nicht mehr möglich. Das Anliegen und die Forderungen der interkulturellen Philosophie nach einer Öffnung der etablierten, also eu-

¹³Sinari, Ramakant: Begegnung der Philosophien und die Möglichkeit einer Einheits-Ontologie, In: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wimmer, F.M. (Hrsg.), Passagen Verlag, Wien 1988, S. 77

¹⁴Ohashi, Ryosuke: Zen und Philosophie. Kontinuität der Diskontinuität, In: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wimmer, F.M. (Hrsg.), Passagen Verlag, Wien 1988, S. 97

¹⁵Sinari, Ramakant: Begegnung der Philosophien und die Möglichkeit einer Einheits-Ontologie. In: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wimmer, F.M. (Hrsg.), Passagen Verlag, Wien 1988, S. 83

rozentristisch bestimmten Philosophie, und der Anerkennung der anderen Philosophie-systeme in der Welt ist wesentlich und dringend. Denn, selbst wenn man vom Argument des Provinzialismus absehen könnte, sind die beiden anderen Argumente der Humanität und der gelungenen Kulturrezeption von außerordentlicher Wichtigkeit.¹⁶ Das Argument der Humanität kommt u.a. am Beispiel der immer wieder diskutierten Gültigkeit und Allgemeinheit der Menschenrechte zum Tragen. Und dies ist ein allgemeines und allumfassendes, kulturübergreifendes Anliegen der Menschheit. Das Argument der gelungenen Kulturrezeption wiederum zeigt uns, dass „durch gelungene Kulturrezeptionen eine echte Weiterentwicklung und Stärkung der rezipierenden Kultur“¹⁷ stattfinden kann. Das ist im Fall Japans, und zwar insbesondere durch die fruchtbare Rezeption Heideggers, die in die Methode Watsujis mündete, eingetreten.

Mehr denn je gilt heute:

die „Borniertheit, Beschränkung auf die eigene Kultur als auf die einzig wahre, eigentliche Menschheitskultur.....und eine solche Einstellung dem Fremden gegenüber hatte gewiß positive, kulturbildende Funktion in der Geschichte der Menschheit, doch kann sie uns heute nicht mehr als wünschenswert erscheinen, nachdem es möglich geworden ist, das Leben aller Menschen des Planeten durch Entscheidungen zu beeinflussen oder sogar zu bestimmen, die nur von einem kleinen Teil der Menschheit - oder auch nur in dessen Namen - getroffen werden.“¹⁸

Die Anliegen und Forderungen der interkulturellen Philosophie sind also sehr vielfältig, geradezu bunt, genauso wie die Themen, denen sie sich verschrieben hat. Aus einem Zusammenspiel der Denktraditionen sollen neue Modelle und Konzepte entstehen. Und, was im Bereich der Philosophie sicher noch schwieriger ist, keine dieser Richtungen oder Methoden darf einen Absolutheitsanspruch vertreten. Es geht um eine Öffnung zu Gunsten und auf Kosten aller Beteiligten, weg von dem angestammten Eurozentrismus und mit Einbezug vieler Kulturattribute und -traditionen. Die dabei entstehenden Schwierigkeiten sind geradezu ursprünglicher Natur: Was ist/soll als (zur) Philosophie gewertet werden? Welche Werte und Maßstäbe sollen anerkannt werden? Und wie geht man mit den Ursprüngen dieser um?

Wie soll/kann die Philosophie (und die Denker) mit einer solchen Fülle fertig werden? Wo findet man einen Konsens und eine aufrichtige Akzeptanz der Vorschläge und Lösungsansätze?

Wir wissen inzwischen, dass wir einen neuen Weg beschreiten wollen und kennen auch die Richtung, wohin wir uns wenden müssen. Die Art und Weise dieser Annäherung aber ist uns noch unbekannt.

Wir wollen davon ausgehen, dass es sich verhält, wie der Philosoph Ram Adhar Mall behauptet:

¹⁶Amerbauer, Martin: Argumente für interkulturelle Philosophie, In: Interkulturelle Philosophie: Probleme und Ansätze. Skriptum zur Vorlesung, Wimmer, F. M./Amerbauer M./Chini T.C., Universitätsverlag Wien 2000, S. 127

¹⁷Wimmer, Franz-Martin: Zur Aufgabe des Kulturvergleichs in der Philosophiegeschichte, In: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wimmer, F.M. (Hrsg.), Passagen Verlag, Wien 1988, S.153

¹⁸Ebd., S.150

„Philosophische Systeme sollten vergleichbar sein, was sie auch de facto sind. Dies bedeutet aber, dass eine universale Vernunft in den jeweiligen Systemen angenommen werden kann. Diese allgemeinbegriffliche Identität der philosophischen Rationalität ist ein Markenzeichen der Interkulturalität der Philosophie“ und „m.a.W. kann es sich bei der interkulturellen Vernunft nur um eine „analogische“ Vernunft handeln, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie sich nicht in den absoluten Stand setzt, sondern sich bescheidet und so ihre orthafte Ortlosigkeit unter Beweis stellt“.¹⁹

Unter dieser Annahme möchten wir nun den Methodentransfer Watsujis hinsichtlich seiner Eignung als Teil des interkulturellen interaktiven Methodensystems untersuchen. Dieses Ineinandergreifen der Philosophien wird bereits von mehreren interkulturelle Philosophen, wie z.B. von Heinz Kimmerle, gefordert: „es wird vorausgesetzt, dass die verschiedenen Kulturen einen eigenen Stil des Philosophierens kennen und dass jede Kultur im Blick auf die anderen etwas zu geben und etwas zu empfangen hat.“²⁰

In einem solchen Sinne des ortlosen Ineinandergreifens sowie im Austausch sind der Methodentransfer²¹ Watsujis und daraus resultierend seine neue Begriffsbildung entstanden.

1.2. Watsuji Tetsuros Begriffs- und Methodenbildung im Austausch der Denkkulturen

Die Philosophiegeschichte in Japan ist gekennzeichnet durch rege rezeptive Reflexion. Die Anfänge dessen, was heute als „buddhistische Philosophie“ bekannt ist, begann mit der im 6. Jahrhundert stattgefundenen Einführung des Buddhismus aus China und in der weiteren Folge Entwicklung eigener religiöser und philosophischer Richtungen. Zunächst bestand eine intensive Verflechtung von Religion und Philosophie, so wie beim frühen Buddhismus in Indien. Durch den religiösen Import aus China mussten sich die japanischen Gelehrten nicht nur mit intensiven und ernsthaften Studien der buddhistischen Schriften beschäftigen. Als die Not des Bedürfnisses nach einer Religion wie dem Buddhismus durch diesen Import gelindert war, entstand eine neue Erklärungsnot. Es gab keine, der japanischen Sprache angemessenen Schriftzeichen, die sowohl ethymologisch, als auch religiös und philosophisch den originalen Inhalten und Werten aus dem Sanskrit oder den chinesischen Übertragungen entsprechen konnten.

„Die Interpretation buddhistischer Werke erfolgte somit aufgrund der chinesisch gegebenen Terminologie aus japanischer Sicht, wobei – man denke an die enge Verbunden-

¹⁹Mall, Ram Adhar: Zur interkulturellen Theorie der Vernunft-Ein Paradigmenwechsel, In: Vernunftbegriffe in der Moderne, Stuttgarter Hegel-Kongress 1993, Fulda, H.-F., Horstmann, R.-P. (Hrsg.), Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1994, S. 750-762

²⁰Kimmerle, Heinz: Philosophie in Afrika-afrikanische Philosophie. Annäherung an einen interkulturellen Philosophiebegriff, Ed. Qumran in Campus Verlag, Frankfurt a.M., 1991, S. 125

²¹Zum Begriff Methodentransfer siehe Methoden-Teil 4.2.2., S. 141

heit von Sprache und Denkformen – die Gefahr von Missverständnissen und Fehlinterpretationen gegeben war, wie sie auch die frühen Übersetzungen der Sanskrittexte ins Chinesische aufweisen. Buddhistisches Schrifttum in japanischer Sprache entfaltete sich erst wesentlich später. Ähnlichen Problemen standen die Japaner bei der Übernahme des Konfuzianismus, des Taoismus und vor allem im 19. Jahrhundert bei der Übernahme westlicher Philosophie gegenüber.²²

Somit begann eine Zeit der intensiven Auseinandersetzung mit Sprache und den durch sie transportierten Inhalten; ein Aneignungs- und Übersetzungsprozess, der in seiner extensiven und intensiven Art bis heute an Kraft und Energie nicht nachgelassen hat. Diese Übersetzungen beinhalten aber auch verschiedene Hindernisse und Gefahren in sich. Die Gefahr der Sprache selbst, die Begriffe nicht nur zu transferieren sondern zum Teil neu zu denken bzw. neu zusammensetzen, ist im Japanischen besonders stark ausgeprägt. Der Priorität der sprachlichen Problematik bei den Übersetzungen philosophischer Texte wohl bewusst, wurden mehrere Untersuchungen, der Begriffsbildung im Japanischen, unter Berücksichtigung der buddhistischen Terminologie, gewidmet. Termini wie beispielsweise Wahrheit, Sein, Wirklichkeit und Ereignis durchliefen verschiedene Übersetzungsstufen. Die unterschiedlichen Interpretationen spiegelten sich darin und führten zum großen Teil zu Wortneubildungen im Japanischen, insbesondere weil die Problematik der philosophischen Übersetzungen nicht in der Formkorrektheit, sondern in der Sinndeutung liegt. Die den buddhistischen Ausdrücken entsprechenden, aber aus der europäischen Philosophietradition eingeführten Fachausdrücke mussten zunächst ebenfalls überdacht und philosophisch begründet werden. Erst dann konnten sie endgültig einen Einzug in die moderne japanische Philosophie finden.²³ Unter den japanischen Wissenschaftler, die sich auf dem Weg der europäischen Philosophie und insbesondere auf der heideggerischen Sprache aufgemacht haben, war auch Watsuji Tetsuro, ein bedeutender japanischer Denker und Künstler. Er lebte von 1889 bis 1960 und hat einen umfassenden Nachlass an Werken in Philosophie, Literatur, Kultur und Geschichtswissenschaft hinterlassen. Um einen kurzen Überblick über das Wirken dieser besonders in Japan ungewöhnlichen Persönlichkeit zu geben, möchte ich hier einige der Themen seiner Publikationen, anführen: *Nietzsche (1913)*, *S. Kierkegaard (1915)*, *Pilgerschaft zu alten Tempeln (1919)*, *Die Kultur des alten Japan (1920)*, *Geistesgeschichte Japans (1926)*, *Kulturgeschichtliche Bedeutung des Urchristentums (1926)*, *Praktische Philosophie des Urbuddhismus (1927)*, *Ethik als Wissenschaft vom Menschen (1934)*, *Fudo-Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur (1935)*, *Ethik (1937)*, *Symbol der nationalen Einheit (1948)*, *Kunstgeschichte Japans, etc.* Darüberhinaus hat er eine Reihe literarischer Arbeiten, wie z.B. philosophische Essays, Erzählungen, Romane und Theaterstücke geschrieben. Diese sind allerdings nicht in

²²Brüll, Lydia: Die japanische Philosophie. Eine Einführung, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, S. 3/4

²³Es gibt allerdings für Termini wie Sein, Zeit, etc. immer noch verschiedene Übersetzungen, wie beispielsweise auch der Titel „Sein und Zeit“ im Japanischen, vgl. Park, Soon-Young: Die Rezeption der deutschen Philosophie in Japan und Korea, Dissertation Bochum, 1976

seine Gesamtausgabe aufgenommen worden, die in Japan bereits zu den modernen Klassikern zählt.

Watsuji Tetsuro war einer der ersten, der unter dem Einfluss Heideggers einen neuen Begriff des menschlichen Seins analysierte und ihm zu einem „ursprünglichen Sinn“ verhalf. Nach eigenen Angaben kam ihm die Idee, das Klima zu problematisieren und den Begriff „ningen“ – „Mensch-Zwischen“ einzuführen bereits 1927, als er Heideggers „Sein und Zeit“ las. Er empfand beim Begriff des Daseins, so wie ihn Heidegger analysierte, eine Unzufriedenheit. Die Erklärung des Seins unter dem Horizont der Zeit fand er unzureichend und einseitig dargestellt.

„Es war in Berlin im Frühsommer 1927, als ich begann, mich mit dem Problem des *fudo*, Klima, zu beschäftigen. Damals las ich gerade Heideggers „Sein und Zeit“. Sein Versuch, menschliche Existenz in ihrer Zeitlichkeit zu verstehen, fesselte mich, aber ich fragte mich, weshalb er, wenn er der Zeitlichkeit als subjektiver Daseinsstruktur so viel Gewicht beimisst, nicht zugleich auch die Räumlichkeit als eine ebenso ursprüngliche Daseinsstruktur gelten lässt....Heidegger hält an diesem Punkt inne, denn Dasein ist für ihn lediglich das Dasein des einzelnen; er versteht unter Dasein das Dasein des einzelnen Menschen.“²⁴

Doch für Watsuji, der ab 1925 Professor am Lehrstuhl für Ethik an der kaiserlichen Universität Kyoto war, galt:

„...nur dann, wenn die menschliche Existenz in ihrer faktischen Dualität genommen wird, werden Raum und Zeit miteinander verknüpft und erscheint auch die Geschichte (was bei Heidegger nie ganz deutlich wird) erst in ihrer wahren Gestalt. Gleichzeitig offenbart sich der Zusammenhang zwischen Geschichte und Klima.“²⁵

Watsuji, der als großer Kenner der abendländischen Philosophie bekannt war, „hielt es (dennoch) für seine eigentliche Aufgabe, eine dem japanischen Denken angemessene Philosophie zu entwickeln“²⁶. Dies gelang ihm wohl am eindrucksvollsten mit seinen Werken „Ethik“ „*Rinrigaku*“ und Ethik als Wissenschaft vom Menschen“ „*Ningen no Gaku to shite no Rinrigaku*“. Die dabei verwendete Terminologie wie „Dasein“ als „Mensch-Zwischen“, „*ningen*“ und das „Zwischen“ „*aidagara*“, hat er bereits im Vorwort seiner Klimatologie „*Fudo*“ analytisch dargelegt. In der Vorgehensweise, d.h. in der Herausarbeitung und Analyse bei der Begriffsbildung bedient sich Watsuji der destruktiven Hermeneutik Heideggers. Er schöpft aber auch aus seinem tiefen Wissen der buddhistischen Terminologie und Analytik, so dass man eindeutig erkennen kann, dass

²⁴Watsuji, Tetsuro: *Fudo-Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur*, Fischer-Barnicol, D./Ryogi, O. (Übers.), Primus Verlag, Darmstadt 1997, S. 4

²⁵Yuasa, Yasuo: Kiyoshi Miki und Tetsuro Watsuji in der Begegnung mit der Philosophie Martin Heideggers, In: *Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*, Buchner, H. (Hrsg.), Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1989, S. 73

²⁶Yuasa, Yasuo: Kiyoshi Miki und Tetsuro Watsuji in der Begegnung mit der Philosophie Martin Heideggers, In: *Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*, Buchner, H. (Hrsg.), Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1989, S. 71

die von ihm neu gebildeten Begriffe ihre Wurzel in der traditionellen Etymologie enthüllen, und durch die Destruktion in einer einzigartigen Analyse ihre wahre Gestalt für alle, auch für Nicht-Japaner und Nicht-Buddhisten, sichtbar werden. Auf diese Art und Weise ist das Vorgehen Watsujis neuartig und für die interkulturelle Philosophie interessant und nützlich. Die neuen Begriffe verleugnen ihre Herkunft nicht, sie unterliegen nicht zur Gänze fremden Strömungen oder Tendenzen. Zusätzlich ermöglichen solche Begriffsneubildungen, durch die nicht eigene, fremde Methodik der Herausarbeitung, ein Überprüfen der allgemeinen Gültigkeit.

„Damit zieht Watsuji die letzte Konsequenz seiner Versuche, sich des Eigenen im Anhalt am Fremden zu versichern. Das Resultat ist eine hermeneutische Ontologie des Daseins, deren geschichtliche Quellen in der Tradition des ethischen Denkens von Buddhismus und Konfuzianismus liegen.“²⁷

Derart enthüllt der Blick von Außen, was intrakulturell möglicherweise nicht sichtbar werden kann und macht die Begriffe auch für kulturfremde Denker und Wissenschaftler zugänglich. Die anschließende Analyse wiederum fremden Gedankengutes mit Anwendung dieser neuen Begriffe ermöglicht eine Rücküberprüfung, die ihrerseits neue Horizonte und Möglichkeiten des Denkens eröffnen kann. Diese Nützlichkeit der Methodik Watsujis für die interkulturelle Philosophie wird nun in den folgenden Kapiteln dargestellt.

1.3. Die Möglichkeit eines methodologischen Gewinns für die interkulturelle Beweisführung

Um sich einen Zugang zur interkulturellen Problematik zu verschaffen, muss man zunächst die Fragen, denen sich die interkulturelle Philosophie verschrieben hat, stellen, die verschiedenen Denkpfade begehen und über die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten reflektieren. Da die interkulturelle Philosophie keine Richtung oder Denkkultur bevorzugen möchte, und eine Gleichberechtigung oder besser gesagt Enteuropäisierung anstrebt, soll sie vielen Stimmen Gehör verschaffen. Die zu befragenden Problembereiche fangen mit den Ursprüngen jeglichen Philosophierens an: Was ist Philosophie, was ist als solche zu werten? Wimmer meint dazu in einem Diskurs über Ethnophilosophie versus Universalisierung:

„Wenn die Strukturen von Sprache oder Institutionen eines Volkes rekonstruiert und dies dann als dessen „Philosophie“ bezeichnet oder wenn Sprichwörter interpretiert werden, so stammen die Kategorien und Begriffe, mit deren Hilfe da interpretiert wird, regelmäßig aus dem Fundus der europäischen Philosophie.....Es scheint durchaus einem emanzipatorischen Interesse zu entsprechen, wenn die Spruchweisheit eines Volkes gesammelt und interpretiert wird,...Würden wir aber im Ernst gegen oder für Kants Auffassung von Raum und Zeit mit Hilfe eines grimm'schen Märchens argumentieren

²⁷Liederbach, Hans Peter: Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt, Iudicium Verlag, München 2001, S. 90

?In ähnlicher Weise absurd mutet es an, wenn zu hören ist, Kants Morallehre sei von den Gikuyu in einem ihrer Sprichwörter widerlegt worden. ...Wenn wir die Voraussetzung einer möglichen objektiven Gültigkeit von philosophischen Erkenntnissen leugnen, so mag man das, was dann vorgebracht wird, nennen, wie man will. Um Philosophie handelt es sich dann nicht.²⁸

Wimmer setzt sich aber gleichwohl und vor allem in den letzten Jahren für die Anerkennung der Oralität als philosophische Methode ein. Diese ist nicht schriftlich festgelegt und somit „literal“ nachvollziehbar. Doch selbst in der mündlichen Weitergabe über Jahrhunderte gesichert, kann sie dennoch Fragen nicht nur alter, sondern auch neuer Philosophie und deren Bedürfnisse, beantworten und befriedigen.²⁹

Hier wird also nur ein kleiner Teilbereich der interkulturellen Problematik sichtbar. Heterogen sind die Strömungen, die durch die verschiedenen Sehnsüchte der interkulturell Philosophierenden ausgelöst werden. Es gibt u.a. eine Ethnophilosophie, Universalisierungsbestrebungen, eine All-Einheits-Idee, Globalphilosophie und deren Debatten, transkulturelle Bemühungen. Ich glaube, wie schon anfangs erwähnt, an eine, wenn auch nicht eindeutige, oder im vereinfachten Sinne verifizierbare, allgemeine Ausgangsbasis oder anders gesagt: einen Allgemeingrund des Philosophierens. Diese Allgemeinheit braucht nicht in detaillierter Gliederung ident für alle Völker oder Kulturen zu sein, doch leitet sie sich aus den Eigentümlichkeiten und Eigenschaften der menschlichen Natur, als einem für alle verbindenden oder besser gesagt vorindividuellen, kollektiven Gemeinschaftsboden ab. Aus diesem heraus eröffnet sich für uns, als Menschen, die Möglichkeit, zu denken und zu philosophieren. Und dies begründet die Tatsache, warum die Fragen, vor allem solche ontologischer Natur, ungeachtet der Kulturkreise und Denkschulen, so ähnlich formuliert sind. Ich möchte dennoch keinem „platonischen Irrtum“ verfallen³⁰; die Unterschiede sind gravierender und mehr als bloße, tiefe Einkerbungen in einer All-Einheit. Genausowenig möchte ich mich einer romantischen These, wonach alles unterschiedlich und kulturell zu begreifen wäre, anschließen.

Ich stimme also folgenden zwei Thesen zu; der „Polylog – These“ Wimmers und der „These der Möglichkeit der interkulturellen Verständigung“ Holensteins.³¹ Wimmer vertritt die These, dass nur durch einen Polylog der Traditionen, d.h. „durch gegenseitigen vollständigen Einfluss“, wobei gilt dass: „für jede Tradition jede andere exo-

²⁸Wimmer, Franz Martin: Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen, Bremer Philosophica, Studiengang Philosophie, Bremen 1997, S. 161/162

²⁹Vgl. Diplomarbeit von Chini T.C.: Oralität und Literalität als philosophische Methoden, Universität Wien 2004

³⁰Vgl. Holenstein, Elmar: Kulturphilosophische Perspektiven: Schulbeispiel Schweiz; Europäische Identität auf dem Prüfstand; globale Verständigungsmöglichkeiten, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1998, S. 257-274

³¹Ebd., S. 274, und Wimmer, Franz Martin: Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen, Bremer Philosophica, Studiengang Philosophie, Bremen 1997, S.164

tisch³² ist: „ $A \Leftrightarrow B$ und $A \Leftrightarrow C$ und $A \Leftrightarrow D$ und $B \Leftrightarrow C$ und $B \Leftrightarrow D$ und $C \Leftrightarrow D$ “³³, ein Diskurs, der von der interkulturellen Philosophie geforderten Ansätzen möglich sei.

Holenstein wiederum glaubt an die „Möglichkeit der interkulturellen Verständigung dank der intrakulturell ebenso notwendigen spezifisch menschlichen Fähigkeit zum Perspektivenwechsel.“³⁴

Eine solche vorindividuelle Einheit ist meiner Meinung nach notwendig für eine Möglichkeit zum Diskurs und zur Verständigung. Ungeachtet aller kulturell bedingten Unterschiede, auch im Philosophieren, gibt es also Fragen und Ansätze, die dem Menschen wesensnotwendig sind. Diesen, wie z.B. der Frage nach den Menschenrechten, der Frage nach der Kommunikation zwischen den Kulturen, der Völkerverträge und dem Austausch in den verschiedensten Bereichen, gilt es Rede und auch Antwort zu stehen. Es ist notwendig, akzeptable Lösungen für alle zu suchen und zu finden. Mit der „Einheit der Vernunft in der Vielheit Ihrer Stimmen“³⁵ zu sprechen, ist für die Menschheit wesens- und lebensnotwendig. Aber dies, was soweit allen, auch Nicht-Philosophen klar zu sein scheint, scheitert oft bereits in den ersten Ansätzen. Es kommt lediglich zu vereinzelt oder gar keinen Lösungsversuchen, vor allem im philosophischen Bereich. Das ist umso erstaunlicher, als solche Diskurse, Lösungen, Hin- und Rückrezeptionen in anderen Bereichen, wie z.B. in der Wirtschaft und Technik, durchaus funktionieren können. Auf die in solchen Fragenstellungen üblichen Einwände, dass ja auch in solchen Bereichen meist nur euramerikanisches Kulturgut rezipiert wird, antwortet Wimmer:

„Diese Annahme wäre historisch sicherlich falsch, und sofern für die Gegenwart eine solche Einlinigkeit zutrifft, wird daraus auf Dauer auch ein Provinzialismus euramerikanischer Wissenschaft und Technik zu erwarten sein. Das Beispiel der Industrie, wohl aber auch schon einiger wissenschaftlicher Disziplinen in Japan zeigt, dass verhältnismäßig schnell bedeutende Innovationen von außereuropäischen Industrievölkern³⁶ ausgehen können und werden.“³⁷

Nachdem die Anliegen der interkulturellen Philosophie in Kürze umrissen und gleichzeitig die damit verbundenen Schwierigkeiten gezeigt wurden, wenden wir uns nun möglichen Problemlösungen zu. Wie kann man eine Völkerverständigung initiieren, dynamisch halten, ohne zur Gänze einer All-Einheits oder Universalisierungsidee zu verfallen? Wie agiert man kulturübergreifend diskursiv, ohne einen Kulturrelativismus

³²Vgl. Wimmer, Franz Martin, Ebd., S. 169

³³Ebd.

³⁴Holenstein, Elmar: Kulturphilosophische Perspektiven: Schulbeispiel Schweiz; Europäische Identität auf dem Prüfstand; globale Verständigungsmöglichkeiten, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1998, S. 274

³⁵Habermas, Jürgen, In: Einheit und Vielheit: XIV, Deutscher Kongress für Philosophie, Giessen 1987, Odo Marquard (Hrsg.), Meiner Verlag, Hamburg 1990

³⁶Der Nobelpreisträger für Chemie 2002 ist der Japaner Tanaka, Koichi.

³⁷Wimmer, Franz-Martin: Zur Aufgabe des Kulturvergleichs in der Philosophiegeschichte, In: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wimmer, F.M. (Hrsg.), Passagen Verlag, Wien 1988, S. 155

als einzige Möglichkeit von interindividueller Verbundenheit darzustellen? Wie erreicht man eine Öffnung, die einen kommunikativen Ort erst ermöglicht und Vorurteile abbaut, ohne einer Ethnophilosophie zu erliegen?

So heterogen wie ihre Anliegen sind die Probleme der interkulturellen Philosophie selbst. Und wie bereits eingangs erwähnt, eröffnet sich auch jenseits dieser klassischen Fragestellungen die Problematik gleichberechtigter Methoden oder Systeme. Kein Denker darf im Sinne der interkulturellen Philosophie auf Überlegenheit und Allgültigkeit seiner These drängen. Welche Einheit der Vernunft sollen wir also mit den verschiedenen Stimmen ausdrücken ?

Dieses Unterfangen ist trotz gegenteiliger Meinungen nicht so hoffnungslos, wie es zunächst erscheint. Die Schwierigkeiten, die durch die kulturell bedingte Vielheit entstehen, eröffnen auch neue Chancen. Es enthüllen sich neue Sichtweisen und Lösungsmöglichkeiten, neue Wege, die man begehen möchte. Die historisch verschütteten Wege zu außereuropäischen Philosophiesystemen entbergen sich allmählich. Hinter dem europäischen Dickicht eröffnen sich Horizonte von ungeahnten und unerforschten Weiten menschlichen Denkens. Wenn man aus dem vollem Schatz der Weltphilosophie oder, genauer gesagt, aus den verschiedenen philosophischen Systemen schöpfen möchte, resultieren somit *mehrere Lösungsvorschläge als geeignete Maßnahme*. Die Probleme und Fragestellungen der interkulturellen Philosophie sind meiner Meinung nach am ehesten durch ein interaktives, ineinandergreifendes, polyloges System mehrerer Methoden zu lösen. Dabei sollte auf jeden Fall, wie von verschiedenen interkulturellen Philosophen wie z.B. Wimmer, Hohlenstein, Mall, etc., gefordert, eine kulturübergreifende Kommunikation zwischen den Methoden und Denkern stattfinden. Auch ein Austausch und ein gleichberechtigter Polylog, zwischen zumindest bikulturell bedingten Denkweisen, sollte dynamisiert werden. Da es laut Mall unmöglich ist, sich über universale Verständigungsformen zu einigen, könnten je nach Diskurs mehrere Methoden, am besten wenigstens eine davon in kulturübergreifender Weise, bei der Beweisführung zum Einsatz kommen.

In diesem Sinne möchte ich als *eine mögliche Form* zur interkulturellen Beweisführung den Methodentransfer, wie bereits von Watsuji erfolgreich angewendet, vorstellen. Durch eine von Heidegger entlehene Methodik der hermeneutischen Destruktion, arbeitet Watsuji den ursprünglichen Sinn philosophischer Termini heraus, er enthüllt ihren wirklichen philosophischen Wert, macht sie, ihre japanischen Wurzeln beachtend, so fest, dass er dann damit kulturübergreifend und kulturunabhängig arbeiten kann. Vermittels dieser philosophisch neu definierten Termini analysiert Watsuji verschiedene Denkschulen der abendländischen Philosophie. Auf diese Weise eröffnet er eine neue Sichtweise alter abendländische Probleme und Termini. Die Rücküberprüfbarkeit aus neuer, außereuropäischer Sicht, führt zu neuen Erkenntnissen und auf jeden Fall zu einer neuen Entfaltung alter, inzwischen nicht mehr hinterfragter, abendländischer Wahrheiten.

Mit dieser einsetzbaren interaktiven Methode, wären einige Anliegen der interkulturellen Philosophie, wie z.B. die Frage nach der Öffnung gegenüber fremden Systemen, die These der dynamischen Überlappungen, das Polylog-Konzept, die Forderung nach

einem terminologischen Austausch, die Möglichkeit einer kulturübergreifenden Rücküberprüfung, sowie die Ermöglichung eines kritischen Blickes nach innen (intra-kulturell), befriedigt. Auch dem wichtigen Anliegen der Gleichberechtigungsdebatte wird Rechnung getragen. Eine Methodik, die es ermöglicht, neue Begriffe so zu konstruieren, dass eine weltweite, interkulturelle Nutzung möglich wird, schafft neue Dimensionen bei der Beweisführung vor allem neuer philosophischer Texte. Dass bei Watsuji diese Methode von Heidegger her und somit wieder aus Europa kommt, also abendländisch ist, wird zwar für verständliche und auch gut begründete Kritik sorgen, doch sollte man diesen Sachverhalt nicht nur in deren Negation betrachten. Wenn man den Blickwinkel ändert, könnte man nämlich umgekehrt argumentieren. Falls den außereuropäischen Philosophiesystemen eine Gleichberechtigung aus eurozentristischer Sicht abgesprochen wird, könnte es gerade deshalb umso nützlicher sein, aus dieser Perspektive, d.h. mit abendländischer Methodik, zu argumentieren .