

André Julien S. E. Faict
Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs

LIBRI NIGRI

6

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebech · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Balázs Mezei · Budapest | Rosemary R. P. Lerner · Lima | Monika Malek · Wrocław | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Julia Orlova · St. Petersburg | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchyttsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee | Chung-Chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

André Julien S. E. Faict

Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs

Die vergleichende Philosophie von
Hajime Nakamura
im Dialog mit Anthropologie und Hermeneutik

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Die Forschungen, die diesem Buch zugrunde liegen,
wurden durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) ermöglicht

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2011

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-684-1

Meiner Mutter
in Dankbarkeit und Verbundenheit

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	17
1. Der Einsatz bei der Erkenntnisanthropologie Diltheys	33
1.1. Das Problem einer Grundlegung der Geisteswissenschaften	33
1.1.1. Rekurs auf die Totalität des Seelenlebens	33
1.1.2. Der Umfang des Lebensbegriffs bei Dilthey	34
1.1.3. Die Aspekte des Lebens	38
1.1.4. Übergang vom Lebensbegriff zum Erlebnisbegriff	43
1.2. Erkenntnisanthropologie und Hermeneutik	47
1.2.1. Realpsychologie: Verbindung von Anthropologie und Geschichte	47
1.2.2. Erkenntnisanthropologie	50
1.2.3. Verstehenstheorie und „hermeneutische Philosophie“	53
1.2.4. Das komplementäre Verhältnis von Erkenntnisanthropologie und Hermeneutik	56
2. Das Problem der Unergründlichkeit bei Dilthey, Misch und Plessner	60
2.1. Unergründlichkeit des Lebens bei Dilthey	60
2.1.1. Denken als eine Funktion des Lebens	60
2.1.2. Das Grundverhältnis von Gedankenmäßigkeit und Unergründlichkeit	62
2.2. Mischs Auseinandersetzung mit idealisierender Phänomenologie	64
2.2.1. Das Grundverhältnis von Gedankenmäßigkeit und Unergründlichkeit	64
2.2.2. Auseinandersetzung mit Husserl	66
2.2.3. Auseinandersetzung mit Heidegger	72
2.3. Der Mensch als Macht bei Plessner	77
2.3.1. Der Berührungspunkt von Dilthey-Schule und Plessner	77
2.3.2. Das Prinzip der Unergründlichkeit bzw. der offenen Frage	77
2.3.3. Die Resultate des Prinzips der offenen Frage	79

3.	Das Ausdrucksproblem bei Dilthey, Misch und Plessner	83
3.1.	Das Leben und seine Objektivationen	83
3.1.1.	Die Genese der Konzeption	83
3.1.2.	Die Formen der Lebensäußerungen	84
3.1.3.	Die Hermeneutik des objektiven Geistes	86
3.2.	Die frühe Ausdruckstheorie Plessners	89
3.2.1.	Die Schicht des Verhaltens	89
3.2.2.	Verhalten und Sinn	91
3.2.3.	Theorie des Verstehens von mimischem Ausdruck	92
3.2.4.	Exkurs: Die Expressivität in der „exzentrischen“ Anthropologie Plessners	93
3.3.	Ausdruck und Bedeutung in der Logik des Lebens bei Misch	103
3.3.1.	Der Ausgang vom Ausdruck	103
3.3.2.	Sprachlicher Ausdruck und Bedeutung (oder Sinn)	105
3.3.3.	Rein diskursive und evozierende Aussage	109
4.	Zur Wirkungsgeschichte	113
4.1.	Weiterführung durch Misch	113
4.1.1.	Über den Gegensatz von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft hinaus	113
4.1.2.	Die Verbindung der Philosophie mit den Geisteswissenschaften	114
4.1.3.	Hermeneutik als Grundwissenschaft	116
4.2.	Plessners Weiterführung in der Richtung auf eine philosophische Anthropologie	117
4.2.1.	Der Anknüpfungspunkt	117
4.2.2.	Philosophische Anthropologie	118
4.2.3.	Hermeneutik: eine universale Wissenschaft vom Ausdruck	120
4.3.	Bollnows Weg zur philosophischen Anthropologie	122
4.3.1.	Zugehörigkeit zur Dilthey-Schule	122
4.3.2.	Der Einfluss von der Existenzphilosophie	128
4.3.2.1.	Auseinandersetzung mit Jaspers	132
4.3.2.2.	Auseinandersetzung mit Heidegger	139
4.3.3.	Die methodischen Prinzipien der philosophischen Anthropologie	145
5.	Epilog	154
	Literaturverzeichnis	165

Vorwort

„Verstehen und Toleranz“, so lautet die interkulturelle Formel, mit der H. Nakamura (1912 – 1999) all das zusammenfasste, was ihm der entscheidende Punkt in der historischen Situation der Weltzivilisationen unserer Zeit zu sein schien. Die Position dieses japanischen Vordenkers kann anhand des folgenden Zitats veranschaulicht werden: *„Auch wenn Herrscher äußerst brutal und barbarisch vorgegangen sind, war früher eine Erholung einer Zivilisation erneut möglich. Das heißt, da es Bereiche gab, bis zu denen ihre Macht nicht reichte, konnten von dort Traditionen hervorragender Zivilisationen noch einmal aufgenommen und ausgeschöpft werden. Aber die Welt bildet allmählich eine Einheit, und wenn diesmal etwas geschieht, ist eine völlige Zerstörung längst nicht mehr wettzumachen. Diese Gefahr besteht. Bildet die Welt eine Einheit, ist somit das Verstehen und die Toleranz gegenüber dem Fremden unbedingt vonnöten.“*¹

In diesem Zitat möchte ich einen Aspekt von Nakamuras Gedanken als Hintergrund für das Thema meines Beitrags zu den anthropologischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs hervorheben. Nakamura bedient sich eines grundsätzlichen Widerspruchs, durch den unsere heutige Zeit gekennzeichnet ist und den man mit der Formel „Einheit oder Barbarei“ zusammenfassen könnte. Aus dieser Sicht ist die heutige Zeit als eine Zeit zu verstehen, die uns mit der gegenwärtigen „Barbarei“ oder „Einheit“ als eine der möglichen Dimensionen, durch die Zeit sichtbar und wirksam wird, konfrontiert. Die de facto hermeneutische Situation würde „Barbarei“ oder „Einheit“ erzeugen. Genau die Dynamik, die der Einsatz von atomaren Waffen in Gang gebracht hat, ist es, die zu „Verstehen und Toleranz“ bzw. interkulturell orientiertem Philosophieren, schlicht zur interkulturellen Philosophie, welche die ideologischen Umzäunungen zwischen den Zivilisationen niederreißt und die kulturellen Unterschiede aufleben lässt, geführt hat. Demnach fällt unsere Analyse folgendermaßen aus: Es ist kurzatmig, wenn man dem Fortschrittsglauben der Technologie, der „Hardware“ – um einen Begriff von Mall zu verwenden – vorbehaltlos folgt und

¹ H. Nakamura im Gespräch in: *Die bahnbrechende Wissenschaft* [gakumon no kaitaku], Tokyo 1986, S. 88.

die Idee einer Zivilisation mit der Europäisierung der Menschheit verwechselt. Sie ist faktisch nicht zu leugnen; nur allzu oft wird damit die philosophisch-religiöse Dimension der Kulturen, der „Softwares“, ihres pluralistischen Stellenwerts beraubt. Deshalb muss man dieser „Barbarei“ die Vision entgegenhalten, die Nakamura antizipiert, wenn er von „Verstehen und Toleranz“ spricht.

Als alternative Antwort auf diese kritische Weltlage schlägt Nakamura den Weg des Dialogs vor, der „das Herz des Menschen am Tiefsten berührt“², sich durch gegenseitiges Reden und Verstehen entwickelt und dessen Ziel es ist, eine „Einheit angesichts der Vielfalt“ (Mall) im Denken und Handeln zu erreichen. Aber die wichtige Grundbedingung für die Ermöglichung eines Dialogs ist, dass er ihn mit dem Geist der Toleranz verbindet. Denn dort, meint Nakamura, wo es keine tolerante Haltung den anderen Meinungen gegenüber gebe, könne kein Dialog entstehen.³ Dieser Gedanke ist deshalb für meine Überlegungen so entscheidend, weil er eine Perspektive eröffnet, von der aus ich die Charakterisierung der interkulturellen Philosophie als ein Dialog, der „Einheit“ stiftet, mit der Suche nach den *Voraussetzungen* dieses Dialogs verbinden kann: Wenn wir uns auf die von Nakamura dargelegte Vorbedingungen einlassen, so hat Frau Ueno in ihrer Dissertation gezeigt, dass diese in dem Rekurs auf „Teilwahrhaftigkeit des Denkens“ und „Toleranz“ bestehen können.⁴ Ich dahingegen möchte in meiner Dissertation vor dem skizzierten Hintergrund die *anthropologischen* Bedingungen darzulegen versuchen, unter denen der interkulturelle Dialog wirklich zu einer alternativen Antwort auf die „Barbarei“, die in unserem heutigen „Weltalter“ (Plessner) erzeugt wird, gedeihen kann. In diesem Sinne werde ich als Ausgangspunkt nicht auf die ausgewählten Gesamtwerke Hajime Nakamuras (NHS), insbesondere Sonderband II, zurückgreifen, sondern hauptsächlich auf das Werk *Suche nach dem Selbst* (jiko no tankyû), erschienen 2000 beim Seido-sha-Verlag, Tokyo.

Wir dürfen uns nun direkt der Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs zuwenden. Dabei stellt uns die direkte Behandlung dieser Frage vor ein Problem oder, vielmehr, ein Paradox: Wie können wir sicher sein, dass wir, wenn wir uns nicht auf den interkulturellen Dialog berufen, die Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen des interkultu-

² NHS Sonderband II, S. 209.

³ Ebd., S. 212.

⁴ K. Ueno, *Theoretische Grundlegung interkultureller Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der komparativen Philosophie Hajime Nakamuras*, Inaugural-Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität, München 2009, S. 24-38.

rellen Dialogs nicht einseitig oder ausgehend von einem monokulturellen Verständnis der Philosophie angehen? In anderen Worten: Sind die Analyse und die Erörterung der anthropologischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs nicht bereits eine gemeinsame Aufgabe, die das interkulturelle Medium verlangt? Gewiss könnte man auch andererseits die Fragestellung umkehren und mit der Analyse der interkulturellen Voraussetzungen beginnen, die jede (komparative) Philosophie, die auf der Höhe der realen Anforderungen des Dialogs der Kulturen sein will, übernehmen müsste. Mir leuchtet ein, dass diese Sicht der Fragestellung zur Definition und zur tiefgehenden Untersuchung der Wirkung des Interkulturellen in der vergleichenden Arbeit Nakamuras sowie der damit zusammenhängenden möglichen interkulturellen Transformation der komparativen Philosophie führt.

Trotz vieler Enttäuschungen hinsichtlich der Versprechungen und Hoffnungen der „vergleichenden Philosophie“ plädiert Nakamura dennoch für sie unter folgenden Bedingungen: Erstens sollen andere Möglichkeiten des Philosophierens anerkannt und diskutiert werden, indem man auf induktive Weise in der Vielfalt der kulturellen Traditionen von Osten und Westen ähnliche Eigenschaften des Denkens sammelt. Zum Beispiel, wenn ein Philosoph X die Probleme A, B, C thematisiert und ein Denker Y die Probleme B, C, D, dann können interkulturell-methodisch die Punkte A, B, C, D aufgestellt werden, wobei die Probleme B und C ähnliche Eigenschaften aufweisen. Zweitens sollen auch die Differenzen im Auge behalten und als ein anthropologischer Reichtum betrachtet werden. Drittens sollen Philosophen keine kategorischen, philosophischen oder logischen Prinzipien als gegeben annehmen und sich durch Perspektivenwechsel als Gegenstand und Aufgabe einer kritischen und unaufhörlichen Reflexion im Sinne eines nie enden wollenden dialektischen Prozesses des gegenseitigen Verstehens von ihrer traditionellen, schulischen Zugehörigkeiten und ihren Präferenzen für manche Denk- und Handlungsmuster befreien. Dadurch wird man vor dogmatischen Vorurteilen und einer kulturellen Einseitigkeit bewahrt. Auf der Basis von vielen Tatsachen sollte man vorurteilslos forschen. Denn nur wer Bestätigungen des eigenen Standpunkts sucht, kehrt zurück zu einer trügerischen Selbstzufriedenheit. Man lasse die Tatsachen für sich sprechen, sonst kommt man nach Plessner im philosophischen Denken einer „Verabsolutierung einer bestimmten anthropologischen Möglichkeit“ gleich.⁵

⁵ Vgl. R. A. Mall, „Zur ‚orthaften Ortlosigkeit‘ der philosophischen Rationalität“, in: Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie. Kolloquienbeiträge, hg. v. G. Abel, Hamburg 2006, S. 493.

Nakamuras komparativ philosophische Ansätze entwickelten sich zunächst auf der Basis psychologisch-anthropologischer Untersuchungen, die erst in die hermeneutische Verstehensproblematik und dann in die „Hermeneutik als Ethik“⁶ münden. Ein in diesem Zusammenhang auftauchendes Problem ist die Frage: „Was bin ich?“, „Wer bin ich?“ Die folgende Untersuchung bezieht sich auf diese zentrale Fragestellung Nakamuras. Sein Vorhaben, zu zeigen, dass es in den verschiedenen religiösen und philosophischen Systemen der Welt keine Unterschiede in der Zielrichtung dieser Fragestellung gibt, sondern in den Arten und Weisen, wie diese das Selbst ergreifen (*toraekata no sô*), beansprucht nichts Geringeres als eine ergänzende, komplementäre Beziehung von Anthropologie und Hermeneutik. Durch die weitere Explikation des spannungshaften Bezugs von Rätselhaftsein (*mattaku fukakai na mono*) des Selbst als Subjekt und dessen Prädikation wird abermals die Nähe zwischen Anthropologie und Hermeneutik in demselben Werk Nakamuras betont.⁷ Aus diesem Grund interpretiere ich seine Philosophie gemäß dem Schema „von der Anthropologie zur interkulturellen Hermeneutik“, wobei dies – wie wir im Epilog sehen werden – interkulturell als auch strukturell aufzufassen ist.⁸ Diese letztere Interpretation, die in erster Linie von dem Werke *Suche nach dem Selbst* ausgeht, wird durch die späteren komparativen Arbeiten wie *Struktur der Logik, Rationalität: östliche und westliche Logik, Strukturelle Ethik* nicht mehr in Frage gestellt.⁹ Denn diese zeigen mit dem Begriff „Struktur“ sowohl den erkenntnisanthropologischen als auch den hermeneutischen Ansatz. Durch diese Untersuchung, die im Hinblick auf die Einheit des Gesamtwerks durchgeführt worden ist, wird eine neue Sichtweise erschlossen. Thesenhaft formuliert heißt dies: Anthropologie und Hermeneutik, die die Antwort Nakamuras auf unsere Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs sind, stehen nicht in der alternativen, einander ausschließenden, sondern eher in einer oszillierenden Beziehung.

⁶ Vgl. H.-M. Schönherr-Mann (Hrsg.), *Hermeneutik als Ethik*, München 2004. Was hat die Hermeneutik mit Ethik zu tun? Zunächst scheint der Zusammenhang eher künstlich. Jedoch spätestens seit Gadamer 1973 von der Hermeneutik als praktischer Philosophie sprach, öffnen sich die ethischen Perspektiven der Hermeneutik und werfen auch bei Nakamura ein neues Licht auf die Frage: „Wie sollen wir leben?“, die grundlegende Frage seines Buches *Suche nach dem Selbst*; vgl. *JT*, S. i.

⁷ Vgl. *JT*, S. 95.

⁸ Vgl. ebd., S. 81, 82, 95, 98.

⁹ Für einen systematischen Gesamtzusammenhang der komparativen Philosophie Nakamuras sei auf die von mir zusammen mit Ueno verfasste Einführung *Interkulturalität im Denken Hajime Nakamuras*, Nordhausen 2006, verwiesen.

Bevor diese These im Einzelnen entfaltet und begründet werden kann, soll noch die Schwierigkeit der Explikation dieser Fragestellung Nakamuras im Ganzen abgesteckt werden. Die Schwierigkeit, die wir empfinden, wenn wir uns direkt der inhaltlichen Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs in den genannten vergleichenden Arbeiten Nakamuras zuwenden, liegt nicht nur in der Natur der Sache, die er verfolgt, sondern auch in seiner persönlichen Arbeitsweise. Hinter dem Anspruch, Abstraktionsbegriffe in alltägliche, lebendige interkulturelle (lies: überlappend-strukturelle) Begriffe zu verwandeln, stand selbst eine dynamische Existenz. Der Drang Nakamuras, geschichtliche Forschungen zu betreiben, die sich „vom indischen Denken zum buddhistischen Denken“¹⁰ hin und her bewegen, gepaart mit der Kritik und Bewertung dieses Denkens von einer Weltperspektive her, hinterließen uns eine schwer zu überschauende *Suche nach dem Selbst*. Vieles blieb zudem Ansatz, Fragment, das Abgerundete zumeist verborgen in ideengeschichtlichen Forschungen. Die Vielzahl der öfters unkommentierten, durch Zitate belegten Tatsachen aus Studien, die von der Biologie, der Psychologie über ideengeschichtliche, literaturhistorische, religiös-philosophische Forschungen reichen, verstellen nur allzu oft den Kern seines philosophischen Werkes: die Grundlegung einer „interkulturellen kognitiven Anthropologie“ (cross-cultural cognitive anthropology).¹¹

Als Antwort auf diese grundlegende Schwierigkeit hätte ich nun diese unüberschaubare Vielfalt an Zitaten und Ansätzen zum Teil übersetzen und paraphrasieren können, oder ich hätte auch so verfahren können, wie Nakamura es selbst empfohlen hat:

„Die besonderen auf ein Kulturgebiet eingeschränkten Forschungen wie Indologie und Buddhologie dürfen nicht nachlassen, immer wieder die allgemeinen, verschiedenen Wissenschaften (z. B. Philosophie, Religionswissenschaft, Soziologie, u. a., deren Forschungsgegenstand nicht auf ein Gebiet eingeschränkt ist) zu beachten und deren wissenschaftliche Ergebnisse zu berücksichtigen.

¹⁰ *JT*, S. i.

¹¹ H. Nakamura, „The Meaning of the Terms Philosophy’ and ‚Religion’ in Various Traditions“, in: *Interpreting across boundaries: new essays in comparative philosophy*, hg. v. G. J. Larson u. E. Deutsch, Princeton University Press, 1988, S. 151; Ich bin persönlich nicht ganz glücklich mit dem Ausdruck des Kognitiven, meiner Interpretation nach wollte Nakamura insbesondere in *Suche nach dem Selbst* den Menschen nicht nur in seinem kognitivem Aspekt, sondern in seiner Totalität von Erkennen, Wollen, Fühlen und Handeln auffassen; vgl. *JT*, S. 24.

Zugleich vermitteln jene diesen Wissenschaften das Material, sie geben Hinweise, und durch Reflektion müssen sie zur Entwicklung dieser Wissenschaften positiv beitragen. Durch die Wiederholung eines solchen gegenseitigen Prozesses könnten auch Forschungsergebnisse in Bezug auf besondere Kulturgebiete ihre Objektivität erlangen.¹²

Diese Grundintention des interkulturell orientierten Philosophierens hat mich dazu veranlasst, die Explikation von Nakamuras Fragestellung zunächst im Nachvollzug der historischen Problementfaltung bei Dilthey, Misch, Bollnow und Plessner zu explizieren. Meinem Erachten nach ist diese Intention eine fruchtbare Herangehensweise an Nakamuras vergleichende Arbeiten.

Die Leistung meiner Dissertation besteht nun darin, dass ich mich in einzelnen Schritten der Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen oder der komplementären Beziehung von Anthropologie und Hermeneutik und deren Ansätze bei Dilthey, Misch, Plessner und Bollnow im Ganzen widme, unter denen der interkulturelle Dialog oder „Verstehen und Toleranz“ wirklich zu einer alternativen Antwort auf die „Barbarei“, die in unserem globalen Zeitalter erzeugt wird, gedeihen kann. Diese sind vor allem das Problem der „Unergründlichkeit“ des Lebens und die besondere Funktion des „Ausdrucks“ im Aufbau einer philosophischen Anthropologie, die sich als offene hermeneutische Philosophie versteht. Der philosophischen Anthropologie wurde in ihrer Anfangszeit¹³ von der Seite der Existenzphilosophie vorgeworfen, dass sie keine echte philosophische Lehre über den Menschen sein könne. Jaspers bildete im Gegensatz zu direkten philosophischen Aussagen über den Menschen eine neue Methode, die „Existenzerhellung“ aus, Heidegger die „Fundamentalontologie“. Nach Jaspers versucht die philosophische Anthropologie, den Menschen, ein „unerkenntbares Sein“, mit zwingendem (d. h. allgemeingültigem) Wissen zu begreifen. Dagegen betont Jaspers die Existenzerhellung durch das appellierende Sprechen. Nach Heidegger liegt die Grundschwierigkeit der philosophischen Anthropologie in ihrem Begriff selbst: „Die Idee der philosophischen Anthropologie ist nicht nur nicht hinreichend bestimmt, ihre Funktion im Ganzen der

¹² HS, S. 303f.

¹³ Wir gehen hier davon aus, dass die moderne philosophische Anthropologie in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts von M. Scheler und H. Plessner begründet wurde. Vgl. Fischer, Joachim, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München 2008, S. 11.

Philosophie bleibt ungeklärt und unentschieden.“¹⁴ Die innere Grenze der philosophischen Anthropologie liege darin, dass sie nicht aus dem Wesen der Philosophie begründet, sondern im Hinblick auf das zunächst äußerlich gefasste Ziel der Philosophie und ihrem möglichen Ausgang angesetzt ist. Es könne nicht die Idee der „philosophischen“ Anthropologie bestimmen, dass die Anthropologie ein mögliches Sammelbecken für die zentralen philosophischen Probleme darstellt, eine Charakteristik, deren Äußerlichkeit und philosophische Fragwürdigkeit ins Auge springt. Man müsse erst folgende Fragen in ihrer Systematik aufrollen: „Inwiefern sind aber alle zentralen philosophischen Probleme im Wesen des Menschen beheimatet? Welches sind denn überhaupt die zentralen Probleme und wo liegt ihr Zentrum? Was heißt Philosophieren, das seine Problematik ein solches im Wesen des Menschen beheimatetes Zentrum hat?“¹⁵ Solchen Anspruch könne nur reine Existenzialanalyse erfüllen, die Bestandteil einer Fundamentalontologie sei. In meiner Arbeit werde ich versuchen, diesen grundsätzlichen Bedenken durch eine Explikation der bei Dilthey, Misch, Plessner und Bollnow anzutreffenden Gegenpositionen Rechnung zu tragen.

Im Geiste der phänomenologischen Methode, und das heißt auch jenseits aller Hypostasierungen und Konstruktionen, gehe ich in dieser Untersuchung von dem Vorrecht des Gegebenen und Erlebten aus mit dem Ziel, es vorurteilslos zu sehen und zu beschreiben. Freilich bedeutet das Gegebene in dem Bereich Anthropologie und Hermeneutik in der Hauptsache die „ungeheure Empirie“ (Goethe), die wir nicht ungestraft vernachlässigen können. Unsere Methode ist daher nicht so sehr formal und logisch-analytisch, sondern anschaulich-deskriptiv. Wir gehen dabei nicht von vorbestimmten Grundbegriffen aus, sondern versuchen so weit wie möglich vorurteilslos zu beschreiben, was ist und wie es sich zeigt. Und hierin bemühen wir uns, den verbindlichen Logos zu erblicken, der sich nur bruchstückhaft zeigt und nur in „Überlappungen“ (Mall) zu haben ist. Nur so kann man einige erkenntnisanthropologische Grundbedingungen (ratio essendi) des interkulturellen Dialogs sehen, erfahren, beschreiben und darstellen.

Die Studie wurde unter dem Titel *Die anthropologischen Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs unter besonderer Berücksichtigung der komparativen Philosophie Hajime Nakamuras* von der philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität 2010 als Dissertation angenommen. Die Idee geht zu-

¹⁴ Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main 1929, 1973/4, S. 191.

¹⁵ Ebd., S. 192.

rück auf das Kapitel „Plessner oder das Prinzip der ‚offenen Frage‘ in seiner ‚exzentrischen‘ Anthropologie und Geschichtsbetrachtung“, das in dem Werk *Mensch und Geschichte: Wider die Anthropozentrik* erschienen ist, und ich danke an dieser Stelle dem Verfasser, Herrn Prof. Dr. Ram Adhar Mall, der mich bereits seit vielen Jahren als Doktorand betreut, für die persönliche Förderung und sein hilfreiches Interesse bei dem historischen Zurückverfolgen dieser für die interkulturelle Philosophie relevante Fragestellung bis zu deren Ansätzen im Diltheys Denken. Ferner danke ich Herrn Prof. Dr. W. Vossenkuhl für die freundliche Unterstützung und vielfältigen Anregungen, die seine Vorlesung „Was ist der Mensch“, das von ihm herausgegebene Buch *Philosophische Anthropologie Max Müllers mit einem Beitrag zur gegenwärtigen Anthropologie*, und die vom Ethik-Zentrum im WiSe 2007 an der Ludwig-Maximilians-Universität veranstaltete Vorlesungsreihe *Ecce Homo! Menschenbild – Menschenbilder* für meine Dissertation boten. Mein Dank gilt auch Frau K. Ueno, die mich über viele Jahre in einer Art von im Geiste der Toleranz durchgeführten interkulturellen Gesprächen mit ihren Anregungen und Ratschlägen unterstützt hat. Für die Veröffentlichung meiner Arbeit und die wertvolle Hilfe bei der Korrekturarbeit möchte ich Herrn Prof. Dr. R. Sepp und Frau Dr. M. Weinmann herzlichen Dank aussprechen. Danken möchte ich auch nicht zuletzt für die langjährige finanzielle und innerliche Unterstützung meinen Eltern.

Die Forschungsarbeiten, die zum Zustandekommen des vorliegenden Buches führten, wurden mir durch ein Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) ermöglicht, wofür ich zu großem Dank verpflichtet bin.

Sint-Niklaas, im Frühling 2011

André Julien S. E. Faict