

Otto Friedrich Bollnow

Probleme der Begegnung zwischen japanischer und deutscher Philosophie*

In unsrer Zeit sind die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den verschiedenen Staaten der Erde so eng geworden, daß es uns nicht mehr wie beim Gespräch der Bürger im „Osterspaziergang“ gleichgültig sein kann, „wenn hinten, weit, in der Türkei die Völker aufeinanderschlagen“, daß vielmehr jedes Geschehen an irgend einer Stelle der Erde die gesamte Menschheit angeht, so daß wir zum ersten Mal in der Geschichte von einer Weltgeschichte im strengen Sinn des Worts sprechen können. Das aber bedeutet, daß wir die Geschichte nicht mehr aus der Perspektive eines einzelnen Kulturkreises sehen können, so wie es von der deutschen Seite aus in dem uns von der Schulzeit her geläufigen eindimensionalen Schema von griechisch-römischem Altertum, europäischem Mittelalter und Neuzeit der Fall war, und in Japan vermutlich entsprechend, sondern als die Wechselwirkung verschiedener, untereinander grundsätzlich gleichberechtigter Mächte. Die eigne Kultur ist nicht mehr die natürliche Mitte der Welt, auf die alles andre bezogen ist. Die Menschheit als die Gesamtheit der die Erde bewohnenden Menschen nimmt zum ersten Mal konkrete Gestalt an. Kultur und Geschichte haben keine bestimmende Mitte mehr, sondern sind ein kompliziertes Beziehungssystem mehrerer, grundsätzlich gleichrangiger Mitten. Dieser Vorgang, den wir als eine kopernikanische Wendung in der Geschichte bezeichnen können, erfordert eine erhebliche geistige Anstrengung und ist bis heute noch nicht hinreichend bewältigt.

Das hat für die Philosophie weittragende Konsequenzen. Wir können die Philosophie nicht mehr, wie wir es bisher gewohnt waren, als eine ausschließlich europäische Angelegenheit betrachten und sie nach dem bekannten Entwicklungsschema von europäischer Antike, Mittelalter und Neuzeit behandeln, sondern müssen auch die Philosophie in einem umfassenden menschheitlichen Rahmen sehen. Es entsteht die Aufgabe einer umfassenden „Weltphilosophie“, wie es Albert Schweitzer einmal pro- [7/8] grammatisch formuliert hat, und einer großen, alle philosophischen Gedanken der Menschheit umfassenden „Weltgeschichte der Philosophie“. Dazu sind vor allem die Philosophien der großen außereuropäischen Kulturen heranzuziehen, und es wird notwendig, sich mit ihnen auf dem Boden einer von beiden Seiten vorbehaltlos anerkannten grundsätzlichen Gleichberechtigung auseinanderzusetzen.

Zu einer solchen über den europäischen Bereich hinausgreifenden Betrachtung liegen heute auf philosophischer Seite nur die allerbescheidensten Anfänge vor. Ich nenne hier Georg Misch’s „Weg in die Philosophie“, der schon in den zwanziger Jahren unter dem Eindruck einer Asienreise die indische, chinesische und griechische Philosophie in einer vergleichenden Weise zusammennahm, von der Voraussetzung ausgehend, daß sich die Philosophie in den verschiedenen Kulturen zwar in jeweils anderer Brechung, aber doch in grundsätzlich entsprechenden und darum miteinander vergleichbaren Schritten aufbaut. Die Schwierigkeit liegt bei ihm nur darin, daß er die beiden außereuropäischen Entwicklungen nur mit der bis Platon reichenden europäischen Entwicklung parallelisiert und mit Platon eine neue, mit den andern Entwicklungen nicht mehr vergleichbare Stufe beginnen läßt.

Ein zweiter wichtiger Beitrag liegt dann in Jaspers’ Sammelband über „Die großen Philosophen“ vor, in dem er die großen europäischen und asiatischen Denker in einem groß angelegten Gesamtbild nebeneinander gestellt hat. Die Grenze der Jaspersschen Darstellung liegt

* Erschienen in: Kulturprobleme außereuropäischer Länder: Philosophie, Religion, Literatur, Geographie, Ausbildung. Herausgegeben im Auftrag des Instituts für wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern zum 65. Geburtstag von H. W. Bähr durch Jürgen H. Hohnholz. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart 1980, S. 7-18. Die Seitennummern des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

wiederum darin, daß er in einer ungeschichtlichen „monumentalischen“ Weise die einzelnen Gestalten nebeneinander stellt, ohne sie in eine Beziehung zueinander zu setzen oder einen übergreifenden Entwicklungszusammenhang anerkennen zu wollen.

Albert Schweitzer endlich hat wohl die Aufgabe einer systematisch zu behandelnden „Weltphilosophie“ erkannt, von der er selbst nur den Band über „Die Weltanschauung der indischen Denker, Mystik und Ethik“ vollendet hat, aber weil er das Verhältnis auf das allzu einfache Schema von optimistischer und pessimistischer Weltanschauung bringt, bleiben seine Untersuchungen ziemlich abstrakt und unfruchtbar.

So blieb die Beschäftigung mit der indischen und der chinesischen Philosophie eine Angelegenheit der Indologen und der Sinologen und wirkte sich nicht, über die Fächergrenzen hinweg, im Bewußtsein der Philosophen aus. (Von einigen Ausnahmen selbstverständlich abgesehen; sie haben am Gesamtbild nichts zu ändern vermocht.) Japanisches Denken trat überhaupt nur auf dem Umweg über eine vergleichenden Religionswissenschaft [8/9] oder Kunsthistorische Wissenschaft in unser Bewußtsein. Die eigentliche japanische Philosophie, wie sie in Nishida und Tanabe seit langem Weltrang erlangt hatte, blieb in Deutschland unbekannt. Kurz: die Aufgabe einer Auseinandersetzung zwischen europäischer und außereuropäischer Philosophie liegt noch immer unbewältigt vor uns.

In dieser Situation scheint mir der Begegnung mit der japanischen Philosophie eine besondere Bedeutung zuzukommen; denn in ihr hat sich in unserm Jahrhundert in Denkern wie den schon genannten Kitaro Nishida und Hajime Tanabe eine eigenständige Philosophie entwickelt, die auf der einen Seite tief in der japanischen Tradition verwurzelt ist, wie auf der andern Seite auch in genauerster Kenntnis die europäische Philosophie aufgenommen und in sich verarbeitet hat. Sie hat sich dadurch in der Form der begrifflichen Durchbildung, unbeschadet ihres eignen Ansatzes, der europäischen Form systematischen philosophischen Denkens angeähnert und erscheint darum in besonderer Weise als Gesprächspartner geeignet.

Zu einer solchen wünschenswerten Begegnung zwischen deutscher und japanischer Philosophie ist es aber bisher nicht gekommen. Ein japanischer Botschafter hat das Verhältnis einmal am Bild eines Fernrohrs verdeutlicht: Wenn man von der einen Seite, von Japan, hindurchschaut, erscheint in Deutschland alles groß und schön, wenn man aber von der andern Seite, von Deutschland nach Japan hindurchschaut, bleibt alles winzig klein. Ein anderer Kollege hat einmal von einer Germanomanie der japanischen Philosophen gesprochen, die der Graecomanie der deutschen vergleichbar sei. Wenn die japanischen Philosophen nach Deutschland kommen, haben sie meist ein sehr genaues, bis in die Einzelheiten der gegenwärtigen Auseinandersetzungen reichendes und in seiner Idealisierung für uns oft beschämendes Bild von der deutschen Philosophie. Die deutschen Philosophen wissen dagegen in der Regel wenig oder gar nichts von der japanischen Philosophie. Das bedeutet: sie versagen, wenn die japanischen Kollegen aufnahmefähig nach Deutschland kommen, vor der Aufgabe einer wirklichen Begegnung. Sie freuen sich, daß die japanischen Kollegen hier lernen wollen, und sind bereit, ihnen dabei behilflich zu sein. Aber es ist ein sehr einseitiges Lernen. Sie fragen nicht, was sie ihrerseits von den Japanern lernen können, und die Japaner sind viel zu höflich, ihnen etwas aufzudrängen zu wollen. So kommt es nicht zu einem wirklichen Gespräch, in dem die Begegnung zwischen japanischer und deutscher Philosophie allein fruchtbar werden kann.

Hinsichtlich der Aufgaben eines solchen Gesprächs und der dabei zu erfüllenden Vorbedingungen sind vielleicht ebenfalls ein paar Vorbemerkungen erforderlich. [9/10]

Die erste Vorbedingung ist natürlich die wechselseitige Information. Um in ein sinnvolles Gespräch zu kommen, müssen wir wissen, was auf der andern Seite auf philosophischem Gebiet vorhanden ist. Diese Vorbedingung ist, wie gesagt, auf japanischer Seite meist sehr gut erfüllt. Aber auf der deutschen Seite fehlt es daran sehr.

Aber die Erfüllung dieser Bedingung genügt allein nicht, solange es bei bloßen Kenntnissen bleibt, und das erlangte Wissen und Verständnis nicht ins eigne Denken hineingenommen und in ihm fruchtbar geworden ist.

Tiefer in die Probleme führt eine vergleichende Betrachtung der beiderseitig entwickelten Formen der Philosophie, denn nur so kann es zur Erkenntnis der Einseitigkeiten und Zufälligkeiten der eignen Auffassung und zur Korrektur durch die abweichende Auffassung des andern Partners kommen.

Aber auch hier genügt es nicht, in einer wechselseitig-vergleichenden Betrachtung über die beiderseitigen Verschiedenheiten zu reflektieren. Bedenklich wird es vor allem, wenn man diese Verschiedenheiten in einfachen polaren Schematismen einzufangen versucht und damit das Problem „erledigt“ zu haben glaubt. Das geschieht etwa, wenn man den Gegensatz zwischen „westlichem“ und „östlichem“ Denken als den von „Tat“ und „Versenkung“ ausdeutet. So nützlich das für eine erste Orientierung sein mag, so genügt es schon darum nicht, weil man das, was hier das „östliche“ Denken genannt wird, auch als einen typischen Bestandteil der europäischen Tradition wiederfindet (wofür nur an die Mystik Meister Eckeharts erinnert sei), und wahrscheinlich auch umgekehrt, so daß man die beiden Denkweisen in beiden Traditionen (wenn auch vielleicht mit verschiedenem Gewicht) wiederfindet und man mit einem guten Recht auch von einem „Japaner in uns“ sprechen kann.

Noch bedenklicher ist es, wenn man östliche Denkformen als moderne Heilslehren auszuwerten versucht, wie es heute in den verschiedensten Formen geschieht. Die übereilte Preisgabe der europäischen Tradition verhindert grade die fruchtbare Begegnung. Aber von solchen außerhalb der Philosophie stehenden Bewegungen können wir wohl an dieser Stelle absehen. Nur der Hinweis schien mir nützlich.

Zu einer wirklich fruchtbaren Begegnung kommt es erst, wo sich beide Seiten in einer gemeinsamen Hinwendung an die sachlichen Probleme zu einer gemeinsamen Arbeit zusammenfinden. Die Verschiedenheit der Traditionen wird dabei nicht aufgehoben, aber sie steht nicht mehr im Blickfeld der Aufmerksamkeit, weil man in der sachlichen Einstellung auf die gemeinsame Aufgabe gerichtet ist, und erst indirekt, gewissermaßen vom [10/11] Rücken her, wirkt sich diese Verschiedenheit aus, indem die beiderseitigen Überlieferungen und Denkweisen in wechselseitiger Kritik und Ergänzung durch ein so ermöglichtes, gleichsam stereoskopisches Sehen die Fragen in einer Tiefe erschließen können, wie sie in der Perspektive nur einer Überlieferung nicht erreichbar wäre. Das ist eine Aufgabe, die noch vor uns steht.

Um mich nicht in unbestimmt-abstrakten Vorüberlegungen zu verlieren, will ich die Frage nach den fruchtbaren Möglichkeiten einer Wechselbeziehung zwischen japanischem und deutschem Denken an einigen persönlichen Erfahrungen verdeutlichen: Ich nehme mich als Einzelfall dabei gar nicht besonders wichtig, aber die Erfahrungen des persönlichen Gesprächs scheinen mir das beste Mittel zu sein, in diese Zusammenhänge einzudringen. Die ganz persönliche Begegnung im Gespräch erscheint mir als ein Miniatur-Modell, an dem man die Möglichkeiten einer Kulturgegung im großen studieren kann. Es handelt sich dabei um wichtige Korrekturen, die ich im Gespräch mit japanischen Kollegen erfahren habe, und oft war es so, daß sich die Auswirkungen noch gar nicht im Gespräch selber ergaben, in dem ich meist etwas langsam und unbeholfen reagierte, sondern erst lange danach bei der rückblickenden Besinnung.

Das eine: Ich sprach mit einem japanischen Kollegen über mein kleines Buch über „Sprache und Erziehung“ und der darin vertretenen Auffassung von der Sprache. Er antwortete darauf, in sehr behutsamer Form kritisierend, ich hätte darin wohl Gutes von der Sprache gesagt, aber nicht genügend das Schweigen bedacht, aus dem jedes gesprochene Wort hervorgehe und in das es wieder zurückfalle. Der Einwand kam mir unerwartet, und ich erwiderte darauf, daß

ich in dem Buch doch einen verhältnismäßig großen Abschnitt über das Schweigen geschrieben habe und noch ausführlicher schon vorher in dem Buch über „Die Ehrfurcht“. Dann aber wurde mir klar, daß diese Behandlung des Schweigens einseitig war, weil sie das Schweigen als Verstummen aufgefaßt hatte, als Verstummen in den verschiedenen Formen: als Verschweigen dessen, was man nicht gestehen will, auch als Verschwiegenheit, die ein geheimes Wissen zu wahren hat, als das Schweigen der Verachtung, die den andern nicht der Antwort würdigt, oder in der höchsten Form als das Schweigen der Ehrfurcht, die in der Ergriffenheit verstummt. Ich kann das im einzelnen nicht ausführen. Jetzt aber kam mir zum Bewußtsein, daß die an diesen Beispielen entwickelte Darstellung einseitig blieb, weil sie das Schweigen im Verschweigen und Verstummen als eine defiziente Form des Redens auffaßte, als etwas, in dem das zunächst gegebene Reden aus irgend einem Grunde abgebrochen wird, und daß ich darüber die ursprünglichere Form des Schweigens ver- [11/12] gessen hatte, das Schweigen als den gestaltensträchtigen Hintergrund, aus dem sich das gestaltete Wort mühsam her-auslöst und in den es am Ende des Gesprächs wieder zurückkehrt. Das Schweigen als der Nährboden der Rede ist ursprünglicher als jedes gesprochene Wort.

Wohl hatte ich, im Anschluß an entsprechende Gedanken bei Hans Lipps, dem Vorgang meine Aufmerksamkeit zugewandt, wo im gesprochenen Wort das noch Ungestaltete Gestalt annimmt und damit erst eigentlich Wirklichkeit gewinnt. Aber ich hatte dabei einseitig immer den Gestaltungsprozeß im Auge, die sich bildende Gestalt. Ich hatte ausdrücklich von der Irreversibilität dieses Vorgangs gesprochen und hervorgehoben, daß das einmal ausgesprochene Wort, etwa das eine Frage entscheidende Urteil, nicht wieder rückgängig gemacht, höchstens durch ein neues, kräftigeres Wort ersetzt werden kann.

Jetzt aber stutzte ich (nicht schon während des Gesprächs, sondern erst, als ich mir die Dinge nachträglich durch den Kopf gehen ließ); denn mir war dabei die Einseitigkeit des bisherigen Ansatzes deutlich geworden. Wohl gibt es die eben angedeuteten Vorgänge: wie im ausgesprochenen Bekenntnis, Versprechen, Urteil, Gutachten usw. etwas bisher noch Unentschiedenes und schwer Faßbares klare Gestalt gewinnt und so im Wort erst eigentlich wirklich wird. Ich will es nicht im einzelnen ausführen. Aber dieser Vorgang hat eine gefährliche Kehrseite: das ausgesprochene Wort ist in seiner Endgültigkeit erstarrt, es ist fest geworden, tot, und schneidet in seiner Endgültigkeit eine weitere Entwicklung ab.

Darum ist es wichtig zu erkennen, daß die angedeuteten Fälle nur eine Möglichkeit des Sprechens wiedergeben: den zur Fixierung drängenden Zug, daß aber diese Fälle nicht das zum Ausdruck bringen, was im ruhigen und bedachtsamen, ernsthaft in die Tiefe dringenden Gespräch geschieht, in dem das Wort des einen Partners sich abwägend und zögernd in den Bereich des Dunkels vorwagt und vom andernverständnisvollkritisches geprüft wird. Ein solches Gespräch geht hin und her, aber, wenn es nicht künstlich abgeschnitten wird, endet es selten in einem fixierten Ergebnis, sondern sinkt ins Schweigen, und zwar eines das Glück des Gesprächs empfindenden dankbaren Schweigens zurück. Das ist kein äußerer Abschluß, auch kein Abbrechen, weil die Kräfte erschöpft sind, sondern die Zurücknahme des Ausgesprochenen in den Untergrund des Schweigens, in dem es weiterwirken und zur gegebenen Zeit wieder aufgenommen werden kann.

So war ich durch den aus einer andern Tradition herkommenden Einwand des japanischen Kollegen zu einer wesentlichen Korrektur gekom- [12/13] men, und dieser Einwand war darum so fruchtbar, weil in ihm nichts argumentierend Entwickeltes lag, sondern die Weisheit einer alten Kultur, und ich kam mir, obgleich nach Jahren wohl der Ältere, vor wie ein vorwitziger Schüler.

Dazu ein andres Beispiel: Es war ein Gespräch mit einer jüngeren Kunsthistorikerin, die sich zu einer Europareise rüstete. Sie entwickelte den Unterschied, den sie zwischen der ostasiatischen und der europäischen Kunst zu sehen glaubte. In der europäischen Kunst, so sagte sie,

gehe es um eine klar umrissene Gestalt, wie sich von dem als solchem unwichtigen Hintergrund abhebt und endgültig dasteht. In der chinesisch-japanischen Malerei, so fuhr sie fort, sei der Hintergrund das eigentlich Bedeutsame, alles einzelne Gebilde nur zufällige und vorübergehende Gestaltung, die von diesem Hintergrund getragen sei, der Hintergrund also als das eigentlich Wirkliche. Sie meinte weiterhin, daß sich die Linien in der europäischen Kunst um eine Mitte zusammenschlössen, während sie dort, im Chinesisch-Japanischen von der Mitte weggerichtet im Grenzenlosen verlaufen, weshalb die Malereien auch keinen Rahmen im europäischen Sinn vertrügen.

Mir wollte das damals nicht ganz einleuchten, Ich habe auf das ausgewogene Gleichgewicht zwischen Figur und Hintergrund schon in den griechischen Bauornamenten, den Palmetten etwa, hingewiesen. Ich habe vor allem auf die Gemälde des alten Rembrandt, des alten Tizian usw. hingewiesen, in denen alle sichtbare Gestalt, ohne feste Konturen anzunehmen, aus einem dunklen, gestaltungsträchtigen Hintergrund hervorgeht und von ihm getragen bleibt, und in anderer Weise wieder auf die Impressionisten. Zu allem ließen sich so Gegenbeispiele finden. Sie machte nun ihrerseits darauf aufmerksam, daß bei den genannten Malern der Hintergrund das nächtliche Dunkel sei, als aller Geheimnisse mächtiger Schoß, bei den Japanern aber das reine Weiß, d. h. die Leere das reine Nichts, das hier eine Bedeutung gewinnt, zu der es keine europäischen Entsprechungen gibt.

Das Gespräch endete, ohne daß es zu einer vollen Klärung kam, und zur geplanten Fortsetzung beim Besuch in Deutschland ist es nicht mehr gekommen. Erst hinterher ist mir richtig klar geworden, in wie enger Beziehung das zu der andern, beim Schweigen behandelten Frage steht.

Um aber diesen Zusammenhang über alle Grenzen hinweg deutlich zu machen, erinnere ich an die Weise, wie Georg Misch in der fortführenden Interpretation der geschichtlichen Lebensphilosophie Diltheys „das Sichgestalten aus dem Grenzenlosen“ als die große Leistung des Lebens herausgearbeitet hat. „Dabei soll“, so heißt es bei Misch, „das Apeiron nicht in [13/14] die Nacht des Negativen verstoßen werden – als negativer Gegenbegriff zu ‚Kosmos‘ oder als ‚hyletisches Element‘ ... sondern das Grenzenlose selbst soll in seinem positiven lebensmächtigen Charakter festgehalten werden.“ In der Gestaltung soll sich nicht nur das bis dahin Gestaltlose zur geschlossenen Form zusammenschließen, sondern das Geformte soll sich auch wieder öffnen für die Möglichkeit neuer, darüber hinausführender Gestaltungen. „Gegenüber der Begrenzung“, so heißt es hier weiter, „ist das Grenzenlose nicht nur das Dunkel, in dem der Mensch ... Schutz sucht, sondern auch der unermessliche Horizont, der uns das Glück eröffnet, vorwärts zu gehen und neue Möglichkeiten des Daseins zu realisieren.“ Ich kann hier den ganzen Zusammenhang, in dem es bei Misch steht, nicht weiter entfalten. Wichtig ist für uns die positive Bedeutung des Grenzenlosen. Was Misch hier, im Anschluß an Dilthey, gegenüber dem Platonismus Husserls entwickelt, zeigt deutlich, daß das, was bisher als Gegensatz zwischen östlichem und westlichem Denken erschien, innerhalb des westlichen Denkens selber wiederkehrt, also ein allgemein menschliches Problem zu sein scheint.

Aber vielleicht kommt doch wieder ein eigentümlich abendländischer Zug bei Misch zum Ausdruck, wenn schon in den angeführten Sätzen vom „Glück“ vorwärts zu gehen“, von den „neuen Möglichkeiten“, die zu verwirklichen sind, die Rede war. Es ist die Betonung einer produktiven Bewegung in der Geschichte, die Geschichte als schöpferische Explikation und damit eine betont auf die Zukunft gerichtete Zeitauffassung. Darauf komme ich noch zurück.

Aber ich blicke noch einmal zurück: Das Geschlossne soll sich wieder öffnen, und das nicht nur, um die Möglichkeit einer neuen Gestaltung freizugeben, sondern um die Gestaltung überhaupt zurückzunehmen ins Grenzenlose, es auf diesen Hintergrund zu relativieren, das Vergängliche als Gleichnis zu begreifen. Und so führt der Gedanke zurück zum Schweigen: nicht nur als Untergrund, aus dem das gestaltete Wort hervorgeht (oder als Abbruch der

Kommunikation), nicht einmal nur als Verstummen vor dem unaussprechbar Heiligen, sondern als Abgrund der Zeitlosigkeit, als den „Brunnen der Ewigkeit“ (Nietzsche), in den jedes gesprochene Wort - wie alles vom Menschen Geformte - wieder zurück sinkt. „Der Rest ist Schweigen“ ist darum nicht der resignierende Schluß der Tragödie, sondern das Glück, daß alle zeitliche Gestaltung geborgen ist in einem überzeitlichen, gestaltlosen, wortlosen und darum schweigenden Sein. Das aber führt schon hinüber zu einem dritten Beispiel.

Ich hatte in einem Vortrag über die anthropologische Bedeutung der Hoffnung gesprochen und die Vorträge meiner ersten Japanreise waren [14/15] überhaupt unter dem Titel einer „Philosophie der Hoffnung“ erschienen. Ich hatte darin die Hoffnung als die Grundverfassung des Menschen herauszuarbeiten versucht, die Hoffnung als das unbedingte Vertrauen, trotz aller Bedrohlichkeit der Zukunft nicht ins Bodenlose stürzen zu müssen, sondern aufgefangen zu werden von einem tragenden Grund (wie immer wir diesen auch nennen mögen). Da wandte mir ein japanischer Kollege ein, ob das nicht viel zu europäisch gesehen sei, viel zu sehr von einer menschlichen Aktivität her, von einer „Eigenkraft“ her gesehen. Ich war so erstaunt, daß ich zunächst gar nicht antworten konnte; denn ich hatte für diese letzte „metaphysische“ Hoffnung (im Unterschied zu Bloch) grade die Notwendigkeit des Verzichts auf den Eigenwillen betont, die volle Gelassenheit und das Vertrauen auf etwas, das uns über unser Wissen und Planen hinaus aus der Zukunft uns tragend entgegenkommt; ich hatte gegenüber allen bildhaften Vorstellungen, die wir uns von der Zukunft machen, die grundsätzliche Bildlosigkeit der echten Hoffnung betont. Und ich hatte geglaubt, damit in Übereinstimmung mit einem auch dem Japaner vertrauten Denken zu sein.

Erst später, erst beim nachträglichen Nachdenken habe ich den Einwand begriffen oder glaube ihn begriffen zu haben: daß auch die in aller Bildlosigkeit gefaßte Hoffnung schon durch die Ausrichtung der Zeit auf die Zukunft hin ein dynamisches Moment enthält, selbst dann noch, wenn man sich unter Verzicht auf den Eigenwillen von einem umfassenden Sein getragen fühlt. (Dabei ist ganz interessant, daß erst ein japanischer Kollege mich darauf aufmerksam machen mußte, daß der Begriff der Bildlosigkeit von Meister Eckehart entlehnt sei; das stimmt natürlich, aber war mir nicht bewußt gewesen.)

Dann würde der kritische Hinweis bedeuten, daß alle geschehende Zeit nichts Letzthinniges ist, sondern eingebettet in den Urgrund der Ewigkeit, den wir in einer geeigneten Verfassung in gewissen Augenblicken übermächtigen Glücks oder voller Gelassenheit in uns erfahren, so wie bei Hugo von Hofmannsthal einmal vom Ziel „Glücklich zu sein und ohne Hoffnung“ die Rede ist. Das bedeutet im radikalen Gegensatz zur hoffnungslosen, Verzweiflung eine solche Erfüllung, in der alles Geschehen in der Zeit belanglos geworden ist.

Ich habe daraufhin den Zeitvorstellungen des japanischen Denkens nachzugehen versucht, habe insbesondere reiche Belehrung von einem japanischen Indologen in der Auslegung früh-buddhistischer Texte erfahren, über das Verhältnis von verlaufender Zeit und zeitlosem Zeitengrund. Aber hier, wo es um die subtilsten Fragen geht, muß ich abbrechen, weil ich auf eine Grenze stoße, die ich bisher nur ahnend überschreiten kann: [15/16] Ich kann nicht japanisch (und auch nicht Sanskrit). Die Verständigung mußte über einen Dolmetscher gehen, und das erwies sich an dieser Stelle als unzureichend. Diese Fragen waren nicht mehr ablösbar von dem sprachlichen Hintergrund. Ich hätte die entscheidenden Schlüsselbegriffe von ihrer eignen Sprache her sehen müssen, um sie ganz zu verstehen, und es wurde mir schmerzlich bewußt, daß ich in den Vorhöfen stehen bleiben mußte. Hier drängt sich die Notwendigkeit auf, daß wenigstens einige Philosophen in Deutschland hinreichend japanisch lernen. Von meinen eignen Schülern habe ich leider keinen dafür gewinnen können, obgleich mehrere in Japan waren.

Eine vierte Fragestellung, die ich noch nicht im Gespräch habe hinreichend klären können, möchte ich wenigstens andeuten. Es handelt sich dabei um die Grundbegriffe der Pädagogik.

Wir haben zwar eine gute Darstellung des japanischen Unterrichtswesens von P. Luhmer. Auch eine Dokumentation zur Geschichte der japanischen Erziehung von H. E. Wittig ist erschienen. Aber alle Informationen und Betrachtungen zur vergleichenden Pädagogik bleiben an der Oberfläche, solange sie nicht zu den entscheidenden Grundbegriffen vorgedrungen sind. Und da beschäftigt mich vor allem folgende Frage:

In der deutschen Erziehungstradition ist der Begriff der Bildung und der von ihm abgeleitete Begriff der Bildsamkeit grundlegend. Bildung aber ist von Bild abgeleitet, der geschlossenen anschaulichen Gestalt, wie etwa im Standbild, im Bildwerk, in den bildenden Künsten usw. Das bedeutet: Es geht in der Erziehung um die Ausbildung einer geschlossenen, allseitig entfalteten Gestalt. Auch der Begriff der Persönlichkeit weist in dieselbe Richtung. Das Ziel ist eine „geschlossene“ und „gefestigte“ Persönlichkeit. Wie immer das im einzelnen auch verstanden wird, immer geht es in der Erziehung um die Formung des Menschen zu einer abgerundeten Gestalt.

Und nun ist es auffällig, daß es einen entsprechenden Begriff in der traditionellen japanischen Erziehung offenbar gar nicht gibt. Nach dem wenigen, das ich erfahren habe, geht es in der Erziehung, konkreter gefaßt: in der Ausbildung einer bestimmten Fertigkeit grade um die Befreiung vom Alltags-Ich. Ich halte mich aus der deutschen Perspektive vor allem an das Buch von Herrigel über das Bogenschießen und die Ausführungen des Grafen Dürckheim über die Übungen. Was mir daran wesentlich erscheint: wo die deutsche Pädagogik sich dem zu erziehenden Subjekt zuwendet und dieses in seinen natürlichen Anlagen zu entfalten sucht, ist im japanischen eine radikale Umwendung erforderlich, und das Ziel ist nur negativ bestimmt, als Absehen vom natürlichen Ich mit allem seinem Eigenwillen. An die Stelle der Gestalt tritt also, wenn man so sagen darf, der Vorgang [16/17] der Entgestaltung, der Auflösung des Ichs, der Überwindung aller Ichbezogenheit im Einswerden mit dem Gegenstand - im Schwertkampf etwa als Eins-werden mit dem Gegner. Auch hier scheint das Problem des Verhältnisses von Begrenztem - in diesem Fall des menschlichen Ich - und dem Grenzenlosen entscheidend zu sein.

Auch hier wäre es eine müßige Spielerei und bloße Freude am Fremdartigen der japanischen Welt, wenn wir nicht fragen würden: Was lernen wir daraus? Was hilft uns das in der Auseinandersetzung mit unsrern eignen Auffassungen von der Erziehung? Wie weit kann uns das weiterführen, wo der klassische Bildungsbegriff fragwürdig geworden ist und sich neue Vorstellungen noch nicht hinreichend abzeichnen? Eher scheinen mir Fragen zu entstehen, denen nachzugehen es sich lohnt, ja die von entscheidender Bedeutung für uns sind. Dabei mag daran erinnert werden, daß in der christlichen Mystik, etwa bei Meister Eckehart oder bei Angelus Silesius, ähnliche Gedanken vertreten sind. Aber diese sind bei uns nicht für die Pädagogik fruchtbar geworden. Hier wäre vielleicht noch Wichtiges nachzuholen.

Ich breche die Reihe ab. Die letzten Überlegungen waren überhaupt nur ein Ausblick, und die Gespräche selber sollten ja nur als Beispiele dienen, genauer: als Miniatur-Modelle, um an ihnen das Problem einer fruchtbaren Begegnung zwischen japanischer und deutscher Philosophie zu verdeutlichen. Und weiter einschränkend muß ich hinzufügen, daß es sich in den angeführten Beispielen nur um kleine Gesprächs-Fragmente handelte, in denen der volle Gesprächscharakter im Hin-und-her der Wechselrede noch gar nicht zur Auswirkung kam. Aber schon an diesen einfachen Fragmenten scheint sich mir zu bestätigen, was ich zuvor in allgemeiner Form vorweggenommen hatte:

1. Es ging nicht um Informationen. Von japanischer Philosophie ist in diesen Gesprächen nicht die Rede gewesen. Das besagt nichts gegen die Wichtigkeit der Informationen, aber das steht in einem andern Zusammenhang.

2. Es ging auch nicht um vergleichende Betrachtungen zwischen westlichem und östlichem Denken, um keine Selbstbespiegelung und Selbstbestätigung in wechselseitiger Betrachtung. Auch hier wieder: das besagt nichts gegen die Wichtigkeit solcher Kulturvergleiche, aber liegt in einer andern Ebene.

3. Es ging ausschließlich um Sachfragen, und die Aufmerksamkeit war nicht auf die Eigenart des einen oder andern Partners gerichtet, sondern ausschließlich auf das sachliche Problem. Dahinter steht die Überzeugung, [17/18] daß es keine östliche und westliche Wahrheit gibt, sondern nur die eine Wahrheit, die es gemeinsam zu erkennen gilt. Daß es diese gibt, das war die beglückende Erfahrung, die sich in diesen kleinen Gesprächen bestätigte.

4. In diesen Gesprächen wurde auch und grade die Verschiedenheit des Denkens und der Überlieferungen fruchtbar, aber nicht als Thema, das es zu behandeln galt, sondern gewissermaßen vom Rücken her, als in die Überlegungen eingehende Perspektiven, die in ihrer wechselseitigen Ergänzung und Korrektur den Gegenstand selber tiefer erfassen ließen, als es von nur einer Seite her möglich gewesen wäre.

Damit wollte ich die Fragestellung, wie sie sich in meinen Augen darstellt, an einem ganz bescheidenen Beispiel verdeutlichen. Ich bitte um Verständnis, wenn ich dabei so viel von mir gesprochen habe, gemeint war allein die Sache, d. h. die Möglichkeit eines fruchtbaren japanisch-deutschen Gesprächs im Rahmen einer über die Grenzen der einzelnen Kulturen hinreichenden Philosophie.