

Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur

Überlegungen zum Zusammenhang von Selbstsein und Fremderfahrung*

Von Elmar WEINMAYR (Kyoto)



Mit dem im Kontext der europäischen Selbstkritik eurozentrischen Denkens durchaus modeträchtigen Wort „Interkulturalität“ scheint so etwas beschrieben zu sein, wie das allgemeinste und weiteste Feld, auf dem sich verschiedene Kulturen begegnen können (oder sollen) oder der letzte und umfassende Horizont, in dem sich deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede thematisieren lassen. Bei dieser allgemeinen Rede von „Interkulturalität“ wird allerdings oft übersehen, daß die konkrete Erfahrung und Gestaltung dieser Interkulturalität selbst von Kultur zu Kultur durchaus variieren kann und d. h. selbst wiederum kulturell bedingt und geprägt ist. In welcher Weise man die Fremdheit einer fremden Kultur erfährt und man mit ihr umgeht, ist hochgradig davon bestimmt, wie man selbst ist, d. h. davon, wie man die Eigenheit der eigenen Kultur erfährt und sein eigenes kulturelles oder individuelles Selbst konstituiert.

Die folgenden Überlegungen fokussieren und beschränken sich auf das interkulturelle Verhältnis zwischen dem modernen Japan und dem modernen Europa. Das Verhältnis, das diese beiden Kulturen einander gegenüber an den Tag legen, die Rolle und der Stellenwert, die der jeweils anderen Kultur innerhalb der eigenen und für die eigene Kultur eingeräumt werden, bezeugen eine sehr verschiedene Art und Weise des Umgangs mit einer fremden Kultur: einer japanischen Moderne, die so offen für Westliches ist und dieses so erfolgreich aufgreift und assimiliert, daß man sie auf den ersten Blick fast als japanisch-europäische (bzw. amerikanische) Zwischenkultur charakterisieren möchte, steht eine europäische Moderne gegenüber, die gerade dabei ist, Japan, oder noch allgemeiner Ostasien, als einen nicht mehr zu umgehenden Partner des interkulturellen Gesprächs zu entdecken. Folgende Ausführungen versuchen diese Asymmetrie im Umgang mit der jeweils anderen Kultur auf eine verschiedene Art und Weise, sich selbst zu verstehen bzw. sein eigenes (kulturelles) Selbstsein zu realisieren, zu beziehen und von dort her verständlich zu machen. Der dabei gewonnene Einblick in eine nicht-europäische Weise von Selbstsein und Fremderfahrung soll dann dazu dienen, in einer Rückwendung einige Grundzüge der gegenwärtig in der europäischen Welt weithin maßgebenden, neuzeitlich-modernen Gestalt von Selbstsein und Fremderfahrung zu konturieren und damit kryptische, im Binnenraum des

* Ausgearbeitete Fassung eines Kurzreferates, das auf der Tagung „Interkulturalität“, veranstaltet von der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung im Mai 1991 in Wuppertal, gehalten wurde.

europäischen Denkens nur schwer thematisierbare Voraussetzungen des gängigen europäischen Diskurses über den Umgang mit Fremdem sichtbar zu machen. Insofern es sich bei diesen differenten Selbstseinsweisen um Möglichkeiten handelt, die jedem menschlichen Selbst und jeder Kultur offenstehen, wäre es natürlich unsinnig zu sagen, daß die eine nur in Europa, die andere nur in Japan zu finden sei, genauso unsinnig ist es jedoch, wollte man nicht sehen, daß in beiden Kulturen im großen und ganzen jeweils eine differente Art und Weise, sein Selbstsein zu realisieren, vorherrscht. Einen ersten Hinweis auf diese Differenz gibt uns bereits ein häufig wiederkehrender Topos in der europäischen Wahrnehmung des modernen Japan.

I.

In der europäischen Wahrnehmung taucht Japan als ein Land extremer kultureller Vermischung auf: Polykultur¹, Land des Nebeneinander², Zwitter-, Bastard- oder Hybridenkultur³, sind häufige Stichworte.⁴ Die Wahrnehmung japanischer Mischkultur paart sich in Europa häufig mit einem Gefühl der Verwunderung oder des Befremdens. Seit die eigene europäische Kultur mit ein wesentlicher Bestandteil dieser Mischung ist, scheint diese japanische Mischung oft sogar als bedrohlich empfunden zu werden. Einer der gegenwärtig für die europäische Wahrnehmung irritierendsten Aspekte japanischer Welt ist dabei zweifelsohne die spezifische Gestalt der japanischen Moderne, die eine in ihrer Struktur nur schwer beschreibbare Mischung aus japanischer Tradition und europäischer Moderne darstellt.

Karl Löwith, der von 1934 bis 1938 als Emigrant in Sendai lebte und arbeitete,⁵ schrieb einmal: „Ein ‚modernes Japan‘ ist (für Europäer) ein existierender Widerspruch in sich selbst, denn das westlich Moderne ist nicht japanisch (nippon seishin), und das echte Japanische ist uralt.“⁶ An einer anderen Stelle spricht Löwith davon, daß das „moderne Japan‘... eine unbestreitbare Tatsache und zugleich eine Unmöglichkeit“ ist.⁷ Die japanische Moderne ist eine unbestreitbare Wirk-

¹ Vgl. z. B. E. Holenstein, Japanische Philosophen in deutscher Sprache, in: Philosophisches Jahrbuch 93 (1986) 181–187, 181.

² A. Schalek, Japan. Das Land des Nebeneinander (Breslau 1925).

³ Die drei letztgenannten Bezeichnungen sind mögliche Übersetzungen des Wortes „zasshu bunka“, mit dem der Kulturkritiker Shūichi Katō die eigentümliche Struktur der japanischen Kultur zu beschreiben versucht. Vgl. S. Katō, Zasshu bunka (Tōkyō 1956).

⁴ Zu diesen Wahrnehmungsmustern vgl. auch I. Hardach-Pinke, Die Entstehung des modernen Japan und seine Wahrnehmung durch den Westen, in: dies. (Hg.), Japan – eine andere Moderne (Tübingen o. J.) 11–36.

⁵ Vgl. dazu genauer W. Wilhelm, Drei bedeutende deutsche Denker in Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Ein Kapitel internationaler Wissenschaftsgeschichte, Teil II, Karl Löwith, in: Sendai nichidoku kyōkai kaihō [Berichte der deutsch-japanischen Gesellschaft Sendai] Nr. 2 (1985) 26–42.

⁶ K. Löwith, Der europäische Nihilismus, Nachwort an den japanischen Leser, in: K. Löwith, Sämtliche Schriften Bd. 2, Weltgeschichte und Heilsgeschehen: zur Kritik der Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1983) 532–540, 535.

⁷ K. Löwith, Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident, jetzt in: ders., Sämtliche

lichkeit, aber zugleich scheint diese Wirklichkeit (für europäische Augen) in sich widersprüchlich, inkonsistent und damit im letzten irgendwie ungläubwürdig und unmöglich zu sein.

An dieser europäischen Wahrnehmung und Einschätzung der japanischen Moderne hat sich bis heute wenig geändert. Ein Beispiel dafür ist die tiefgehende Spaltung der europäischen japanwissenschaftlichen Forschung in eine „moderne“ und eine „traditionelle“ Japanologie, die sich – bis auf wenige Ausnahmen – ihren Gegenstand anscheinend nur um den Preis einer Ausklammerung der jeweils anderen Seite japanischer Realität faßlich machen können. Ein ähnliches Wahrnehmungsproblem scheint dort am Werk zu sein, wo man – „das Heil im Osten“ – Japan auf ein anderes der europäischen Kultur festlegen möchte und darüber enttäuscht ist, daß von der gesuchten traditionellen „echten“ Kultur Japans in Japan selbst so wenig übriggeblieben ist, oder wo man umgekehrt darüber verärgert ist, daß Japan noch nicht völlig identisch mit dem Westen geworden ist, seine politische und wirtschaftliche Kultur und seine sozialen Strukturen noch nicht nahtlos kompatibel mit denen der westlichen Welt sind. Den einen ist Japan nicht fremd genug, den anderen nicht genug verwestlicht, angeglichen ans Eigene. Diese europäischen Schwierigkeiten im Umgang mit Japan scheinen mir zu einem wesentlichen Teil daraus zu resultieren, daß das moderne Japan, insofern es uns als *Moderne* nahe und vertraut und als *japanische Moderne* zugleich fern und fremd ist, die gewohnten und verlässlichen, normierenden Einordnungen und Grenzziehungen, die den europäischen Umgang mit fremden Kulturen bislang bestimmten, z. B. die scharfe und klare Unterscheidung zwischen dem Eigenen, Modernen, Europäischen und dem Fremden, Traditionellen, Exotischen unmöglich macht.⁸

So gesehen verraten die hier angedeuteten Wahrnehmungsprobleme genauso viel über die Optik des europäischen Blickes auf Japan wie über Japan selbst. Kommt einem das moderne Japan „widersprüchlich“ vor, weil es weder echt traditionell japanisch noch ganz westlich modern ist, so steht hinter dieser Wahrnehmung natürlich eine bestimmte europäische Identitätsvorstellung, nämlich die Erwartung, das jedwedes Selbstsein sich unter der Maßgabe einer prinzipiell bestimmten (und bestimmbaren) und eindeutig feststehenden (und feststellbaren) Selbstidentität entwirft. In der Optik und den Erwartungshorizonten einer solchen neuzeitlich europäischen Identitätskonzeption taucht Japan als etwas eigentümlich Unfaßbares auf. Auf der Folie dieser Konzeption von kultureller Identität, Selbstsein usw. scheint die moderne japanische Kultur verschwommen und uneindeutig, nicht grundsätzlich klar, ja manchmal fast identitätslos. Ähnliches gilt selbstverständlich für die Charakterisierung der japanischen Kultur als einer uneinheitlichen Zwitter- oder Polykultur. Als Zwitterkultur ohne innere harmo-

Schriften Bd. 2, Weltgeschichte und Heilsgeschehen: zur Kritik der Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1983) 571–601, 588f.

⁸ Vgl. dazu R. W. Müller, Tradition und Moderne. Zum Verhältnis von Vorurteil und sozialwissenschaftlichem Begriff, in: U. Menzel, Im Schatten des Siegers: Japan. Kultur und Gesellschaft (Frankfurt a. M. 1989) 243–276.

nische Einheit erscheint sie, wenn man sie vom Standpunkt eines von der Idee einer relativ strengen Einheit geprägten kulturellen Selbstseins in den Blick nimmt.

Das Problem der Perspektivik dürfte klargeworden sein. Japan *ist* nicht in sich widersprüchlich, inkonsistent und ohne innere Einheit, sondern wird von Europäern so erfahren. Ein Japaner erfährt seine Kultur im Kontext seiner Lebensweise vermutlich nicht als inkonsistenter und widersprüchlicher als ein Europäer seine eigene Kultur. Es scheint mir daher besser, nicht bloß in der als selbstverständlich vorausgesetzten Perspektivik einer bestimmten europäischen Erfahrung von Identität, Einheit usw. und in der diesem Typus von Identität naheliegenden Logik binärer Oppositionen Japan als das Gegenteil bzw. das „Nicht-“ des Europäischen zu beschreiben, sondern genauer davon zu sprechen, daß in beiden Welten Einheit, Identität, Konsistenz, Schlüssigkeit usw. etwas anderes bedeutet und eine andere Rolle spielt bzw. die Einheit und Schlüssigkeit des eigenen Selbstseins jeweils anders erfahren und realisiert wird.

Ich möchte diese Differenz in einer ersten Annäherung zunächst als einen Unterschied in der Trennung des eigenen Innen vom fremden Außen beschreiben. Als Leitfaden dafür dient mir ein Blick auf die Innen-Außen-Trennung im architektonischen Raum des traditionellen japanischen und deutschen Wohnhauses (II.). Zur weiteren Verdeutlichung und Erläuterung dieser Differenz werde ich dann eine sowohl deutsche wie japanische psychiatrisch-klinische Erfahrungen reflektierende Überlegung eines japanischen Psychopathologen über spezifische Strukturen europäischen und japanischen Selbstseins vorstellen (III.) und zuletzt auf eine innerjapanische Diskussion über den typisch japanischen Umgang mit fremdem Denken eingehen (IV.).

II.

Immer wenn ich in einem traditionellen japanischen Wohnhaus im zashiki-Zimmer sitze, in dem in der Regel die Gäste empfangen und bewirtet werden, bin ich beeindruckt von der Offenheit dieses Raumes auf den Garten. Der Raum öffnet sich auf eine Weise zum Garten, die einem, obwohl man zweifelsohne vor Regen und Sonne geschützt drinnen sitzt, das Gefühl vermittelt, als würden Innen und Außen kontinuierlich ineinander übergehen. Es gibt keine scharfe Grenze zwischen Außen und Innen, sondern einen Übergangsbereich, der von herausnehmbaren Papierschiebetüren, einem veranda-ähnlichen Umgang, einem tief und weit vorgezogenen Dach und in den Garten überleitenden Trittsteinen gebildet wird. Diese Übergänglichkeit bzw. „wechselseitige Durchdringung“⁹ von Innen und Außen wird zusätzlich verstärkt durch die zurückhaltende Möblierung und Ausstattung des Innenraumes. Das fast leere Zimmer scheint mehr dazu da,

⁹ Zu dieser Charakterisierung des Verhältnisses von Innen und Außen im japanischen „Wohnzimmer“ vgl. R. Ohashi, Nihonzashiki no „uchi“ to „soto“ [„Außen“ und „Innen“ beim japanischen zashiki], in: ders., Nihon-tekina mono, yōroppa-tekina mono [Das Japanische – das Europäische] (Tōkyō 1992) 20–26.

das Außen des Gartens aufzunehmen und zur Geltung kommen zu lassen, denn einen selbständigen, vollständigen und in sich geschlossenen Innenraum zu bilden. In einem deutschen Wohnzimmer dürfte ein solcher Eindruck nur schwerlich aufkommen. Beim deutschen Wohnhaus sind Innen und Außen durch massive Steinwände scharf getrennt. Durchlässigkeit und Austausch sind nur durch Fenster und Türen gewährleistet, hierbei handelt es sich um eine genau regulier- und kontrollierbare Durchlässigkeit. Betrachtet man nur den architektonischen Raum und die Art, in der sich dieser von der umgebenden Natur absetzt und abschließt,¹⁰ so wirkt das deutsche Haus im Vergleich zum japanischen Wohnhaus wie eine in sich geschlossene, vom Außen scharf abgetrennte und unabhängige Kapsel. Die Trennung von Außen und Innen ist viel klarer und ausgeprägter als bei einem japanischen Haus. Auch eine Phänomenologie der Schließvorrichtungen, Schlösser und Schlüssel könnte ein bezeichnendes Licht auf Unterschiede in der Abschließung des Innen und der Ausschließung des Außen werfen.

Ähnliche Unterschiede lassen sich auch bei der Innenstruktur, der Zimmergliederung des deutschen und japanischen Haus ausmachen. Bei den Zimmern eines japanischen Hauses handelt es sich nicht um abschließbare, in sich geschlossene, durch Möblierung auf eine eindeutige Funktion festgelegte Einheiten, die dem Haus eine relativ feste Innenstruktur geben. Der Innenraum eines japanischen Hauses ist durch nicht verschließbare Schiebetüren unterteilt. Diese können verschoben oder herausgenommen werden, so daß sich der Zimmergrundriß nach Bedarf und Belieben verändern läßt, genauso wie die Funktion der jeweils entstehenden Zimmer. Dasselbe Zimmer kann an einem Tag Schlaf-, Eß-, Spiel-, Arbeits- und Gästezimmer sein. Die Innenstruktur ist also weder grundsätzlich noch auf Dauer festgelegt, sondern flexibel. „Diese Anordnung ruft den Eindruck großer Leichtigkeit und Lebendigkeit hervor, und das lähmende Gefühl, in einem Kasten oder einer Höhle eingeschlossen zu sein, das manchmal den Bewohner westlicher Häuser überkommt, kann gar nicht erst entstehen.“¹¹ Gegenwärtig ist es üblich, daß in einer Wohnung europäisch eingerichtete Zimmer (aufgrund von Möblierung dann festgelegt) und japanische Zimmer nebeneinander bestehen. Beide Zimmer fordern einen ziemlich verschiedenen Bewegungs- und Lebensstil, existieren aber unter einem Dach, ohne daß das als widersprüchlich, zerrissen oder inkonsistent empfunden würde. Der in Japan vorherrschenden

¹⁰ Diese Einschränkung ist nötig, da das japanische Wohnhaus in bezug auf die Struktur des sozialen Raumes, d.h. die Trennung des häuslich-familiären Innen vom öffentlichen Draußen, eine wesentlich ausgeprägtere Trennung aufweist als ein deutsches Wohnhaus. Zur Straßenseite hin ist das japanische Haus nicht offen; die Anlage des Eingangsbereichs und die Sitte, die Schuhe beim Betreten des Hauses ausziehen, scheiden das Draußen deutlich von der Innensphäre der Familie. Da beim deutschen Wohnhaus diese Schwelle im sozialen Raum nicht so ausgeprägt ist, wirkt dessen Innenraum für japanische Augen umgekehrt zum größten Teil wie eine kontinuierliche Fortsetzung des öffentlichen Straßenraumes. Vgl. dazu z. B. Tetsuro Watsuji, *Fudo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, übers. u. eingeleitet von D. Fischer-Barnicol u. R. Okochi (Darmstadt 1992) 144f.

¹¹ So K. Singer, *Spiegel, Schwert und Edelstein. Strukturen japanischen Lebens* (Frankfurt a.M. 1991) 300.

„leichten, offenen und flexiblen Bauweise des Stützensystems“ kontrastiert die in Europa bevorzugte „starre, massive Bauweise des Wandsystems“. ¹² Dieser Kontrast läßt sich bis in die Fundamentierung verfolgen. In Europa graben sich die Häuser mit ihrem Fundament in die Erde, tiefgegründet stehen sie unverrückbar fest. In Japan stehen die tragenden Pfeiler auf in die Erde eingelassenen Steinen, es gibt also keine Fundamentierung und Unterkellerung im europäischen Sinne, die Häuser sind nicht unverrückbar an ihrem Platz verankert, sie können verschoben oder versetzt werden.

Selbstverständlich ist das hier als Gegenstand der Kontrastierung gewählte traditionelle, aus Holz gebaute Wohnhaus mit seinem auf den Garten gehenden zashiki-Zimmer heutzutage nicht mehr das normale Wohnhaus des Durchschnittsjapaners. Industrialisierung, Verstädterung und wachsende Bevölkerungsdichte brachten eine der westlichen viel ähnlichere Haus- und Wohnungsarchitektur mit sich. Und sogar – ja gerade – dort, wo der Platz und die Finanzen den Bau eines traditionellen Wohnhauses erlauben würden, wird zumeist ein Wohnhaus im eher westlichen Stil vorgezogen, dieses gilt als moderner und „kultivierter“. Die gegenwärtige japanische Architektur scheint die traditionellen japanischen Bauweisen weitgehend zugunsten eher westlicher Bauformen aufzugeben zu haben. Dieses Verschwinden des traditionellen Wohnhauses, die Ersetzung des Windes, der im Sommer erfrischend durch den offenen Raum weht, durch Klimaanlage, die das hermetisch abgeschlossene Zimmer kaltstellen, läßt den kontrastierenden Ansatz unserer Überlegungen allerdings nicht hinfällig werden. Führt uns doch eben diese rasante und weitgreifende, auf den ersten Blick wie eine völlige Preisgabe der eigenen Tradition anmutende Veränderung des Wohnstils und der Architektur im modernen Japan wieder zurück zu der Frage nach der spezifisch japanischen Art und Weise des Umgangs mit anderen Kulturen, der Abgrenzung und Bewahrung der eigenen Kultur und Tradition (dem Innen) gegenüber fremden Traditionen und Kulturen (dem Außen).

In einer Operation, deren Problematik ich mir wohl bewußt bin, ¹³ möchte ich

¹² Zu dieser Gegenüberstellung vgl. S. R. Enders, *Japanische Wohnformen und ihre Veränderung* (Hamburg 1979) 314. Enders charakterisiert die japanische Wohnform als „offen und flexibel“, die europäische als „geschlossen und starr“ (309).

¹³ Der Versuch einer solchen kulturphänomenologischen Interpretation des Hausbaus (bzw. von Alltagsphänomenen überhaupt) ist immer wieder mit dem Einwand konfrontiert, daß den hier beschriebenen Differenzen keine kulturelle Bedeutung zukommt bzw. daß sie sich nicht auf Kulturdifferenzen beziehen lassen, da sie ausschließlich funktional bedingt seien: im erdbebengefährdeten Japan sei das leichte, offene und flexible Stützensystem sicherer und zweckmäßiger als das starre, massive Wandsystem. Die Kurzsichtigkeit einer solchen reduktionistischen Funktionalbegründung ist jedoch unübersehbar. Wieso wurden in Erdgebieten mit ähnlichen klimatischen Bedingungen (z. B. Türkei) andere Lösungsmöglichkeiten gewählt? Wieso sind die traditionellen japanischen Holzhäuser nur im Blick auf Erdbeben zweckmäßig und nicht auch im Hinblick auf die bei Erdbeben ausbrechenden Brände? (Der Großteil der Opfer bei Erdbebenkatastrophen waren bisher immer Brandopfer.) Warum sind traditionelle japanische Wohnhäuser zwar im Sommer wegen ihrer Luftigkeit wunderbare Wohnstätten, aber im Winter wegen Zugigkeit und fehlender Isolation unerträglich unkomfortabel? Vgl. dazu R. Herold, *Eigenheiten des Bauens und Wohnens – naturbedingt?*, in: dies. (Hg.), *Wohnen in Japan. Ästhetisches Vorbild oder soziales Dilemma. Sorgenkind einer Industrienation* (Berlin

die oben beschriebenen Unterschiede im Hausbau nun bildhaft lesen als ein Beispiel für zwei verschiedene Weisen selbst zu sein, d.h. das eigene Innen von einem fremden Außen abzugrenzen und dadurch seine eigene Identität zu konstituieren und zu bewahren. Auffallend sind dabei vor allem die Unterschiede in der Schärfe der Trennung von Innen und Außen, in der Art der Fundamentierung bzw. Gründung und in der Klarheit und Ausgeprägtheit der binnenräumlichen Differenzierung. All diese Aspekte hängen natürlich eng miteinander zusammen. Eine tiefe Fundamentierung, das unverrückbare Fundamentiertsein oder anders eine Weise des Selbstseins, die das eigene Selbstsein in bezug auf ein absolut festes Zentrum, einen unerschütterlichen Grund entwirft, ist eben in sich und für sich grundsätzlich bestimmt. Grundsätzlich Bestimmtheit heißt aber nichts anderes, als daß dieses Selbst binnenräumlich in sich und für sich klar strukturiert ist, fest in sich gründet und sich daher auch scharf gegen ein fremdes Außen abgrenzen kann bzw. den Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem relativ scharf und ausgeprägt erfährt. Das japanische Haus wäre dagegen das Bild für ein Selbst mit einer sozusagen „weicheren“ Identität, für das die Trennung zwischen Innen und Außen, Eigenem und Fremdem nicht so stark ausgeprägt ist, weil es sich nicht in bezug auf ein aus dem jeweiligen Kontext, der gegebenen Situation völlig losgelöstes, d.h. absolutes Zentrum oder Fundament konstituiert, sondern sich flexibel und veränderlich eher kontextuell und situativ entwirft und verwirklicht.

Mit Charakterisierungen wie „weich – hart“, „flexibel – starr“, „offen – geschlossen“, „veränderlich – beständig“ usw. geraten wir natürlich wieder ins Fahrwasser der binären Entgegensetzungen, die – wie bereits angedeutet – bei der Beschreibung kultureller Differenzen besser vermieden werden sollten. Insofern das europäische Wort „Identität“ immer etwas unveränderlich Gleichbleibendes, beständig Feststehendes und in sich gründendes Substantielles meint, weckt die Rede von einem Selbst mit einer weichen, veränderlichen, flexiblen Identität ohne tiefes Fundament unweigerlich die Assoziation eines eher identitätslosen Selbstseins. Nun ist aber die japanische Kultur mit ihrer „weichen“ Identität, wie allein schon der Erfolg und die Stellung Japans in der gegenwärtigen Weltwirtschaft zu illustrieren vermögen, in keiner Weise schwächer oder „weicher“, als die „harte“ europäische. Japan steht Europa hinsichtlich seiner sich selbsterhaltenden Beharrungskraft und seines Durchsetzungsvermögens in nichts nach.¹⁴ Anders formuliert: die japanische Kultur ist in keiner Weise weniger mit sich identisch als die europäische – aber sie ist es vielleicht auf eine andere Weise. Will man trotz der Mißverständnisse, die sie nahelegen, an solchen binären Charakterisierungen wie „weich – hart“, „flexibel – starr“ usw. festhalten, so müßte man sich dabei zumindest immer vergegenwärtigen, daß „hart“ und „weich“ nicht zwei verschiedene Grade von Selbstsein und Identität auf dersel-

1987). Zur Kritik funktional reduktionistischer Erklärungen von Kultur- und Alltagsphänomen im allgemeinen vgl. M. Sahlins, *Kultur und praktische Vernunft* (Frankfurt a.M. 1981).

¹⁴ Vgl. dazu auch das Kapitel „Fortdauer“ in: K. Singer, Spiegel, Schwert und Edelstein, a.a.O. 135 ff.

ben Identitätsmaßskala meinen, sondern zwei verschiedene Weisen mit sich identisch bzw. selbst zu sein. Ins Zentrum rückt dann natürlich die Frage, wie sich diese verschiedenen Weisen selbst zu sein beschreiben lassen. Als einen Ansatzpunkt dafür möchte ich eine Überlegung des japanischen Psychopathologen Bin Kimura vorstellen.

III.

Bin Kimura (geb. 1931), der ausdrücklich einer phänomenologischen Psychopathologie verpflichtet ist, ist in unserem Fragekontext hochinteressant, da er nicht nur über klinische Erfahrung sowohl in Japan und als auch in Deutschland verfügt, sondern diese transkulturelle Erfahrung zugleich philosophisch-kulturtheoretisch reflektiert und entfaltet. Ich skizziere im folgenden in aller Kürze einen Gedankengang aus seinem Buch „Zwischen Mensch und Mensch“.¹⁵ In diesem Buch versucht Kimura, Typik und Grundstrukturen japanischen Menschseins und seiner spezifischen Subjektivität aus der Perspektive der Psychopathologie zu beschreiben.

An einer zentralen Stelle des Buches geht Kimura auf Unterschiede im Schuld erleben von deutschen und japanischen Melancholikern ein.¹⁶ Ausgangspunkt der Überlegungen Kimuras ist hierbei die Beobachtung, daß, obwohl es hinsichtlich der Häufigkeit des Auftretens von Schuldgefühlen und Selbstanklagen bei Melancholikern keinen Unterschied zwischen Deutschland und Japan gibt, sich hinsichtlich des Inhaltes bzw. der Formulierung des Schuld erlebnisses beträchtliche Unterschiede zwischen beiden Patientengruppen ausmachen lassen. In einer ersten Annäherung beschreibt Kimura diese Unterschiede im Blick auf die Instanz, vor der man sich schuldig fühlt und anklagt. Wie die Analyse zahlreicher Fallbeispiele zeigt, ist diese Instanz bei den Deutschen in der Regel die als Pflicht, Moralgesetz, Lebensprinzip, Gottes Gebot usw. verinnerlichte normativ-ideale Seinsweise des eigenen Selbst. Die anderen Menschen kommen in den Schuldbekenntnissen deutscher Melancholiker nur als sekundäre Instanzen vor. („Ich bin meinen Kindern gegenüber schuldig, weil ich keine gute Mutter war, weil ich meine Pflicht als Mutter nicht erfüllt habe.“) Kimura kennzeichnet dieses Schuld erleben als ein „auf sich selbst bezogenes“ bzw. „ich-bezogenes“ Schuld erleben. In auffälligem Unterschied dazu formulieren Japaner ihre Schuld zumeist „auf andere bezogen“ bzw. „fremdbezogen“, d. h. die Instanz, vor der sich die Japaner anklagen, sind unmittelbar die anderen Menschen. („Ich habe das Leben meiner Kinder ruiniert. Es wäre besser, wenn ein Mensch wie ich nicht auf der Welt wäre.“) Im Schuld erleben japanischer Melancholiker läßt sich kein Unterschied, keine Gliederung zwischen dem eigenen normativ-idealen Selbstsein und den an-

¹⁵ Bin Kimura. Hito to hito to no aida. Seishinbyōrigaku-teki nihonron [Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität aus der Sicht eines Psychopathologen] (Tōkyō 1972); eine deutsche Übersetzung dieses Buches ist in Vorbereitung.

¹⁶ Ebd. 51–73.

deren Menschen ausmachen: „das eigene Selbst ist sozusagen von Anfang an ganz von den anderen eingenommen“.¹⁷

Wie in der Rede von einem „ganz von den anderen eingenommenen Selbst“ bereits anklingt, verweisen die Unterschiede im Schulterleben auf zwei verschiedene Weisen des Selbstseins. Der Versuch, die Unterschiede im Schulterleben als einen bloßen Unterschied der Instanz zu begreifen – bei den Deutschen das eigene Selbst, bei den Japanern die anderen Menschen –, bleibt noch ungenügend, da bei dieser Differenzierung die typisch europäische Selbstseinsweise, für die die klare Unterscheidung zwischen dem eigenen Selbst und den anderen Menschen konstitutiv ist, bereits wie selbstverständlich vorausgesetzt ist. Anstatt die oben genannten Unterschiede im Schulterleben durch die, noch auf einem ganz und gar dualistischen Verständnis von eigenem Selbst und fremden Anderen beruhende Konzeption zweier Schuldinstanzen zu erklären,¹⁸ liest Kimura sie als Ausdruck differenter Selbstseinsweisen.

Kimura betont, daß jedwedes Schulterleben, sowohl das der Deutschen wie das der Japaner, die Gestalt eines reinen Selbstvorwurfes hat. Wie die Deutschen so fühlen sich auch die Japaner schuldig vor der Instanz des eigenen normativ-idealen Selbst bzw. Ideal-Ich; auch sie erleben ihre Schuld im letzten als Schuld an der Weise, wie man eigentlich selbst sein soll. Die Unterschiede im Schulterleben ergeben sich daraus, daß dieses Selbst bzw. diese Selbstseinsweise bei Deutschen und Japanern je anders strukturiert ist und anders realisiert wird. Kimura zufolge ist die letzte Instanz, auf die sich die Deutschen in ihrem Selbstsein, d. h. in ihrem Tun und Lassen beziehen, immer ein allgemeingültiges, feststehendes, absolutes Prinzip, wie z. B. das Moralgesetz oder der transzendente Gott. Bei den Japanern dagegen „liegt der bindende Grund, der die Gestalt, in der man leben und handeln soll, bestimmt und verbindlich macht, in dem nicht mehr hintergehbaren Ort des Zwischen Mensch und Mensch“.¹⁹ Im Kontext der Überlegungen Kimuras beschreibt dieses Zwischen selbstverständlich keine (als Zwischenraum vorgestellte) Beziehung zwischen bereits selbständig für sich existierenden Einzelmenschen, sondern vielmehr den, den einzelnen Menschen sozusagen noch vorausliegenden, ontologischen Ursprungsort, aus dem heraus jeder Mensch sich als ein Ich gewinnt und realisiert. „Die Europäer verbinden das ontologische Schuldigsein ihrer Existenz immer mit dem jeweils hoch über dem eigenen Kopf aufgehängten Gott und fassen ihre moralische Schuld sozusagen nur in dieser Vertikalen auf. Die Japaner dagegen fassen ihr sittliches Schuldigsein ... unweigerlich horizontal, da sie den ontologischen Grund ihrer eigenen Existenz im Zwischen Mensch und Mensch finden.“²⁰ „Die Japaner fassen das

¹⁷ Ebd. 60.

¹⁸ Dieses Erklärungskonzept ist auch insofern problematisch, da die Annahme zweier grundsätzlich unterschiedener Schuldinstanzen zwangsläufig entweder zur Annahme von zwei grundsätzlich verschiedenen Schuldarten oder -begriffen nötig ist, oder, wenn man an der Einheit des Schuldbegriffs festhält, zur Abschätzung einer der beiden Schulterlebensweisen als eines defizienten Modus der anderen, „eigentlichen“ Erlebnisweise von Schuld zwingt.

¹⁹ Ebd. 64f.

²⁰ Ebd. 70.

Wesen des Menschen nicht in seiner Ebenbildlichkeit zu einem in der Vertikalen sich befindenden Gott, sondern in den sich unablässig wandelnden, jeweils konkreten horizontalen Zwischenverhältnissen zwischen Mensch und Mensch. Zwar kommen Europäer und Japaner darin überein, daß sie den Grund der Existenz des einzelnen Menschen in etwas überindividuellem Transzendenten suchen, aber während die einen dieses Transzendente in einer Vertikalen unmittelbar über dem Zentrum des eigenen Selbst finden, sehen es die anderen horizontal sozusagen außerhalb des eigenen Selbst.²¹ „Das Selbst der Europäer ist am Grund seines Bestehens vertikal nur an Gott gebunden, während das Selbst der Japaner seinen Grund horizontal Zwischen Mensch und Mensch hat. Ein Japaner kann demzufolge gar nicht selbst sein, wenn keine anderen Menschen da sind.“²²

Diese sich jeweils aus dem konkreten Zwischen Mensch und Mensch realisierende Selbstseinsweise spiegelt sich – wie Kimura in einem anderen Kapitel desselben Buches ausführt – auch deutlich in der Verwendungsweise der Personalpronomina im Japanischen. Im Japanischen gibt es eine Vielzahl verschiedener Personalpronomina für die erste und zweite Person. „Mit welchem Personalpronomen der ersten Person man sich bezeichnet, mit welchem Personalpronomen der zweiten Person man vom anderen angesprochen wird, entscheidet sich je nachdem, wer mein Gegenüber ist und welchen Charakter die zwischen uns sich eröffnende Beziehung hat ... *Wer* ich selbst bin und *wer* der jeweils andere ist, bestimmt sich in der japanischen Sprache und in der Erfahrungs- und Denkweise der Japaner aus der zwischenmenschlichen Beziehung zwischen mir und dem anderen. Noch bevor die einzelnen Menschen sich als Individuen identifizieren, ist die Beziehung, das *Zwischen* Mensch und Mensch. Daß ich der bin, der ich jetzt gerade bin, bestimmt sich nie und nimmer ‚innerhalb‘ meiner, sondern immer ‚außerhalb‘ meiner selbst, nämlich im ‚Zwischen‘ Mensch und Mensch, im ‚Zwischen‘ zwischen mir und meinem Gegenüber. Der Quellgrund meines Ichs, der mich selbst sein läßt, befindet sich nicht innerhalb, sondern außerhalb meiner selbst.“²³

²¹ Ebd. 127.

²² Ebd. 77.

²³ Ebd. 141 f. Um vorschnellen Idealisierungen, etwa derart, daß der von Lévinas eingeforderte Vorrang der Ethik vor der Ontologie bzw. die von ihm betonte Exteriorität der ethischen Beziehung zum anderen in Japan bereits lebensweltliche Realität sei, vorzubeugen, sei hier nur kurz folgendes angemerkt. Das Zwischen als der ontologische Ursprungsort, aus dem heraus ein Mensch sein jeweiliges Selbst findet, hat nichts zu tun mit dem Einbruch des Fremden und der Exteriorität der irreduziblen Andersheit des Anderen, die die Interiorität und Selbstbezogenheit einer auf Selbsterhaltung und -durchsetzung bedachten Existenz aufbricht. Für ein Selbst, das sich aus dem Zwischen gewinnt, gibt es – wie aus der eben zitierten Formulierung Kimuras sehr deutlich hervorgehen dürfte – keine solche sich in sich selbst gründen und abschließen wollende Interiorität. Die Rede von einer Exteriorität (im Lévinasschen Sinn) macht im Kontext eines solchen Selbstseins keinen Sinn. Anders gesagt: Für das „japanische Selbst“ (und ebenso wie im folgenden ausgeführt für das diesem Selbst eigentümliche Denken) gibt es das Fremde und das Andere *im dem Sinne*, in dem es für das europäische Subjekt und für die Selbstkritik der abendländischen Identitäts- und Subjektphilosophie ein Problem ist, nicht. – Genauso irreführend wäre die Assoziation dieses Zwischen mit so etwas wie dem „dialogischen Prinzip“. Das dialogische Prinzip hat den Anspruch, die Beziehungen zwischen bereits für sich existierenden Individuen aus einer monologischen Herrschaftsstruktur in eine dialogische Zwischenmensch-

Heißt das dann etwa auch, daß das, was die japanische Kultur jeweils gerade ist, sich nie und nimmer innerhalb ihrer selbst, sondern immer zwischen Kultur und Kultur bestimmt, nämlich jetzt eben im Zwischen von japanischer Kultur und europäischer Moderne?²⁴ Anders: Läßt sich die von Kimura beschriebene japanische Selbstseinsweise, in der man seine Identität nicht durch einen vertikalen Bezug auf feststehende, allgemeine, absolute Instanzen bestimmt, sondern horizontal aus dem Zwischen Mensch und Mensch gewinnt, eventuell für das Verständnis der kulturellen Identität Japans fruchtbar machen? Mit dieser Frage möchte ich mich im folgenden einer innerjapanischen Diskussion über den typisch japanischen Umgang mit fremdem Denken zuwenden, die mir für diese Frage in mehrfacher Hinsicht paradigmatisch zu sein scheint.

IV.

Die zwei Texte, auf die ich mich im folgenden beziehe, liegen beide in deutscher Übersetzung vor: „Denken in Japan“ von Masao Maruyama²⁵ und „Mentalität und Logik der Japaner“ von Toratarô Shimomura.²⁶ Masao Maruyama (geb. 1914) ist einer der gegenwärtig bedeutendsten japanischen Politikwissenschaftler. Sein Hauptforschungsinteresse gilt der selbstkritischen Analyse und

lichkeit zu verwandeln. Seinem Anspruch nach ist es ein – in den Worten Kimuras – vertikal über den Köpfen der einzelnen Ich und Du aufgehängtes Prinzip, das ohne Ansehen der Person und Situation allgemeine Gültigkeit beansprucht und eine dialogische Gemeinschaftlichkeit zwischen allen Menschen, allerdings eine Gemeinschaftlichkeit in der Distanz eines Ich und eines Du einfordert bzw. begründet. Für ein Selbst, das sich je und je in den sich unablässig wandelnden, konkreten horizontalen Zwischenverhältnissen zwischen Mensch und Mensch findet und sich selbst immer nur in diesen hat und in diesen selbst sein kann, kann es keine solche durch ein übersituatives Prinzip und d. h. rational vermittelte, allgemeine Gemeinschaftlichkeit in Distanz geben. Ihm stehen hinsichtlich seines Verhältnisses zu den anderen – etwas überzogen formuliert – sozusagen nur die beiden Extreme offen, entweder in einem konkreten Zwischen mit den anderen Teilhabern an diesem Zwischen distanzlos verbunden und eins zu sein, oder aber, wenn dieses Zwischen nicht existiert oder realisiert wird, in der absoluten Distanz völliger Anteilnahmslosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber den anderen Menschen zu verharren. Beide Verhaltensweisen sind die Kehrseiten ein und derselben Medaille. Sie lassen sich im auch alltäglichen zwischenmenschlichen Umgang der Japaner häufig beobachten und wirken auf Europäer, die an einen (jedenfalls tendenziell) von übersituativen, allgemeinen Prinzipien (Hilfsbereitschaft, Personenwürde, Grundrechte usw.) geregelten menschlichen Umgang gewöhnt sind, immer wieder verblüffend und „widersprüchlich“.

²⁴ Für einen Versuch, die hier skizzierte Kontextualität und Situationsbezogenheit japanischer Subjektivität für das Verständnis der erfolgreichen Modernisierung Japans fruchtbar zu machen, vgl. A. Berque, Das Verhältnis der Ökonomie zu Raum und Zeit in der japanischen Kultur, in: C. v. Barlowen u. a. (Hg.), Japan und der Westen, Bd. 1. Philosophie, Geistesgeschichte, Anthropologie (Frankfurt a. M. 1986) 21–37.

²⁵ M. Maruyama, Denken in Japan, in: ders., Denken in Japan, hg. u. übers. von W. Schamoni u. W. Seifert (Frankfurt a. M. 1988) 21–88; japanische Erstveröffentlichung 1957 unter dem Titel „Nihon no shisô“.

²⁶ T. Shimomura, Mentalität und Logik der Japaner, übers. von T. Nishida und R. Elberfeld, in: R. Ohashi (Hg.), Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung (Freiburg/München 1990) 369–385; japanischer Titel: Nihonjin no shinsei to ronri, verfaßt 1970, veröffentlicht in: ders., Seitô shinkei [West-östliche Geisteslandschaft] (Tôkyô 1977) 218–236.

Reflexion der geistesgeschichtlichen Bedingungen, die den militärischen Chauvinismus und Faschismus Japans im Zweiten Weltkrieg ermöglicht haben. Seine Studie „Denken in Japan“, auf die ich mich im folgenden beziehe, gilt in Japan seit ihrer Erstveröffentlichung „als eine der wichtigsten kritischen Untersuchungen der intellektuellen Struktur des modernen Japan“.²⁷

Maruyama beschreibt diese intellektuelle Struktur folgendermaßen: „Würde man die Formen unserer Denk- und Vorstellungsweisen in ihre verschiedenen Elemente zerlegen und deren jeweilige Genealogie verfolgen, so würden wir auf Buddhistisches, Konfuzianisches, Schamanistisches, Westliches, kurz auf Fragmente der verschiedensten Denkrichtungen stoßen, die ihre Spuren in unserer Geschichte hinterlassen haben. Das Problem liegt darin, daß diese alle ungeordnet nebeneinander bestehen und dabei ihre gegenseitigen logischen Beziehungen und die ihnen jeweils zukommenden Positionen völlig im unklaren bleiben.“²⁸ Den Grund für diese ungeordnete Mischung verschiedenster Denktraditionen im japanischen Denken sieht Maruyama darin, „daß Japan keine widerstandsfähige Denktradition als geistige Achse (wie sie z. B. der Konfuzianismus für China darstellte) besaß“.²⁹ „In Japan hat sich keine als Kristallisationspunkt oder Koordinatenachse dienende geistige Tradition zu bilden vermocht, die die Vorstellungen und Ideen der verschiedenen Epochen ohne Ausnahme zueinander in Beziehung gesetzt hätte und im Verhältnis zu der sich alle weltanschaulichen Positionen – gegebenenfalls auch durch Negation – selbst geschichtlich eingeordnet hätten.“³⁰ Das Fehlen einer solchen beständigen und widerstandsfähigen, festen und harten, „absoluten“ Koordinatenachse ist Maruyama zufolge nicht nur verantwortlich für das ungeordnete Nebeneinander verschiedenster Ideen, sondern zugleich der Grund für die Unmöglichkeit einer Ablehnung fremder Denktraditionen bzw. einer deutlichen Abgrenzung des Eigenen von ihnen. „Gerade weil für uns weder etwas Absolutes existierte noch ein die Welt logisch-normativ ordnender ‚Weg‘ ausgebildet wurde, waren wir der Infiltration fremder Ideologien schutzlos ausgeliefert.“³¹ Diese Unfähigkeit zur Abgrenzung und kritischen Auseinandersetzung akzentuiert Maruyama auch, wenn er hinter der inhaltlich völlig diskontinuierlich anmutenden Rezeption fremden Gedankenguts formal, d. h. in der Art und Weise seiner Rezeption, einen sich durchhaltenden Gestus entdeckt, den er als „grenzenlos umarmen“ und „friedlich koexistieren lassen“ beschreibt.³²

Diese japanische Art des Umgangs mit den Denktraditionen anderer Kulturen kommt bei Maruyama aufgrund seiner spezifisch politischen Fragestellung und

²⁷ So die Übersetzer im Vorwort zu M. Maruyama, Denken in Japan, a. a. O. 13. Für eine ausführlichere Information über Denken und Werk Maruyamas vgl. die Einführung und das Literaturverzeichnis in: Masao Maruyama – Aufklärung und Vergangenheitsbewältigung in Japan, in: Leviathan 2 (1989) 165–203.

²⁸ Ebd. 26.

²⁹ Ebd. 27f.

³⁰ Ebd. 23.

³¹ Ebd. 36.

³² Ebd. 32.

seiner Orientierung an der politischen Ordnung der bürgerlich-aufgeklärten Gesellschaft Europas eher als ein Defizit in den Blick. Denn eine (geistesgeschichtliche, kulturelle oder individuelle) Selbstseinsweise, für die die grenzenlose Umarmung und das friedliche Nebeneinander-existieren-lassen von allem Möglichen konstitutiv ist, zählt zu den Konstellationen, die „die Herausbildung einer autonomen Persönlichkeit – sowohl als freies Erkenntnissubjekt als auch als ethisch verantwortliches Subjekt und auch als ordnungsbildendes Subjekt – entscheidend behindern“. ³³

Toratarô Shimomura (geb. 1900), der durch zahlreiche geistes- und kulturgeschichtliche Forschungen v. a. zur Entstehung von Mathematik und Wissenschaft und nach einer längeren Europareise auch zur Kultur und Kunst der Renaissance hervorgetreten ist, nahm die Studie Maruyamas zum Anlaß, einen Aufsatz über „Mentalität und Logik der Japaner“ zu schreiben. Im Blick auf die Analyse stimmt er Maruyama uneingeschränkt zu. Auch für Shimomura besteht das auffälligste und charakteristischste Merkmal des Stils, in dem sich die japanische Kultur jeweils geschichtlich-epochal konstituiert, in der „Art und Weise, wie in Japan fremde Kulturen aufgenommen werden. Völlig andersartige Kulturen und Gedanken werden oft ohne kritische Auseinandersetzung übernommen, aber gleichzeitig bleibt das Bisherige erhalten. Dinge von unterschiedlichem Charakter koexistieren und leben miteinander“. In pointierter Absetzung von Maruyama versucht Shimomura jedoch, diesen „auffälligen Stil, der sich in der gesamten japanischen Kulturgeschichte entdecken läßt“, ³⁴ im Kontext seiner geistesgeschichtlichen Forschungsinteressen – der Band, in dem der Aufsatz veröffentlicht wurde, trägt den bezeichnenden Titel „West-östliche Geisteslandschaft“ – positiv zu deuten.

In Shimomuras Augen ist Maruyamas Abhandlung von ihrem Ansatz her selbst noch ein Beispiel für den von Maruyama kritisierten eigentümlich japanischen Stil der unkritischen Übernahme von Fremdem, insofern Maruyama das Japanische auf der Folie genuin europäischer Wertmaßstäbe (eigene Denktradition als Koordinatenachse, Ordnung, Absolutes, logische Normativität usw.) analysiert, ohne selbst noch einmal kritisch nach der Berechtigung dieses Vorgehens bzw. der geschichtlichen Bedingtheit und den Grenzen dieser Wertmaßstäbe selbst zu fragen. Aus eben diesem Grund stellt Maruyamas Abhandlung für Shimomuras noch „keine ‚schonungslose‘, kritische Auseinandersetzung im europäischen Sinne“ dar. ³⁵ Tenor und Duktus der Argumentation Shimomuras laufen daraufhin hinaus, daß eine wirklich kritische Auseinandersetzung im europäischen Sinne nicht darin besteht, ausgehend von einem unkritisch übernommenen Fremden das Eigene zu kritisieren, sondern ausgehend vom Eigenen in eine kritische Auseinandersetzung mit dem Fremden einzutreten. Eine

³³ Ebd. 74.

³⁴ T. Shimomura, *Mentalität und Logik der Japaner* [Nihonjin no shinsei to ronri], a. a. O. dt. 369f., jap. 219. Die zitierten Textstellen wurden unter Benützung der bereits vorliegenden Übersetzung neu übersetzt.

³⁵ Ebd. dt. 380, jap. 229.

kritische Auseinandersetzung in diesem Sinn erfordert, so Shimomura, „den ‚Raum‘, in dem wesensverschiedenes Denken räumlich gleichzeitig existieren kann, den Raum, der diese gleichzeitige Existenz wesensverschiedenen Denkens ermöglicht, erneut positiv zu bedenken, seine Logik zu finden... und so die Realität der japanischen Denkgeschichte, die bislang nur negativ eingeschätzt wurde, von Grund auf in der ihr eigenen Positivität zu erhellen... Die Japaner haben Gedankengut, das zum erstklassigen der Weltkulturgeschichte gehören dürfte, rezipieren können. Dies muß genügend geschätzt werden, da dies keineswegs einfach ist. Obwohl die Japaner für das jeweilige Denken tiefes Verständnis zeigten, haben sie sich selbst doch von keinem Denken einfangen lassen oder sich selbst in ihm verloren. Im Blick auf dieses geschichtliche Faktum muß anerkannt werden, daß die Denkkraft der Japaner nicht nur bloß Beweglichkeit, sondern auch Zähigkeit besitzt.“³⁶ Um die eigentümlich „strukturlose Struktur“ oder „traditionslose Tradition“³⁷ dieses Denkens jedoch positiv fassen zu können, sind „andere Kategorien als die des europäischen Denkens notwendig. Insbesondere gilt es die Grenzen der Kategorien des europäischen Denkens zu erkennen, die das japanische Denken nur als ein gemischtes Zusammenleben, als einen Kompromiß, als Ekklektizismus oder als Inkonsequenz verstehen können“.³⁸ „Es ist deshalb unsere Aufgabe, selbständig eigene Kategorien des Denkens zu entwickeln.“³⁹ Shimomura fordert ein Denken, in dem sich auch die eigentümlich japanische Denkweise positiv artikulieren und in der ihr eigenen Logik darstellen läßt. Die Schwierigkeit dieses Unternehmens wird deutlich, vergegenwärtigt man sich, daß es zuletzt darauf abzielt, den „Raum, der alles mögliche verschiedene Denken gleichzeitig existieren läßt“, weil er selbst „weder eine feste Gestalt noch einen festgelegten Inhalt hat“,⁴⁰ zu beschreiben und d. h. doch auch irgendwie inhaltlich oder formal zu fassen und festzulegen. Wir stoßen hier wieder auf die Frage: Wie läßt sich eine Identität, die in der Perspektivik des europäischen Begriffs von Identität so weich, unscharf und „identitätslos“ scheint, positiv identifizieren?

Ich glaube, es erübrigt sich, die strukturellen Zusammenhänge zwischen der von Maruyama und Shimomura beschriebenen eigentümlich japanischen Art und Weise des Umgangs mit fremden Kulturen und Denkformen und dem sich weder in bezug auf ein substantielles, feststehendes eigenes Zentrum, noch in einer scharfen Absetzung des eigenen Innen vom fremden Außen realisierenden japanischen Selbstsein im Zwischen noch extra darzustellen. Wichtiger scheint es mir, darauf hinzuweisen, daß die beiden eben vorgestellten japanischen Selbstreflexionen oder Selbstbefragungen selbst noch ein Ausdruck dieses Selbstseins im Zwischen sind. Maruyama analysiert, begreift und konturiert das eigentümlich Japanische auf der Folie der typisch europäischen, durch Selbstbestimmtheit und

³⁶ Ebd. dt. 380f., jap. 229f.

³⁷ Ebd. dt. 375, jap. 223.

³⁸ Ebd. dt. 381, jap. 230.

³⁹ Ebd. dt. 384, jap. 235.

⁴⁰ Ebd. dt. 383f., jap. 232.

Eigenständigkeit charakterisierten Selbstseinsweise. Shimomura geht es darum, daß die Japaner sich ihrer genuinen Eigenheit und Identität auf europäische Weise, d. h. selbstbestimmt und selbstbewußt, bewußt werden. Man erinnere sich, seine Kritik am Maruyama moniert nicht etwa, daß Maruyama mit seiner Orientierung am Europäischen das Japanische verrät, sondern daß Maruyama von seinem Ansatz her noch nicht genügend „europäisch kritisch“ denkt. Sowohl Maruyamas wie Shimomuras Versuch, Identitäts- bzw. Selbstseinsstrukturen japanischer Kultur zu erheben, bezeugen somit auf je ihre Weise, daß – wie Shimomura einmal formuliert – „uns unser heutiger Begriff von ‚japanischer Kultur‘ erst durch die Begegnung und den Vergleich mit dem europäischen Denken bewußt wurde“.⁴¹

In unserem Zusammenhang ist festzuhalten: Kennzeichnend sowohl für Maruyamas wie für Shimomuras Thematisierung des typisch Japanischen ist, daß sie sich nicht wie zumeist die moderne europäische Selbsterkenntnis in bezug auf eine eigene, in sich feststehende Wesensidentität oder einen sich vermeintlich aus sich selbst bestimmenden intrakulturellen Geschichtsverlauf entfalten, sondern vom Ursprung ihres Entstehens her auf die Begegnung mit dem Westen bezogen, inter-kulturell orientiert sind. Der Versuch, das Eigene auf den Begriff zu bringen und in seiner ihm eigenen Struktur und Typik zu identifizieren, versteht und thematisiert dieses Eigene nicht „vertikal“ in bezug auf eine eigene kontinuierliche Traditionsgeschichte oder feste Koordinatenachse, sondern „horizontal“ in bezug auf die gegenwärtige Konstellation der Begegnung mit dem Westen. Es gilt, das Eigene im Kontext des europäischen Diskurses von Identität, in Anknüpfung an seine spezifische Art und Weise der Selbstreflexion und Selbstbestimmung und auf dem Tableau seiner Kategorialität zu eruieren und zu formulieren. Shimomura formuliert diese Ausgangslage explizit, wenn er davon spricht, daß es darum gehe, „ein unphilosophisches Denken zu einer ‚Philosophie‘ auszuarbeiten“.⁴²

⁴¹ Ebd. dt. 370, jap. 219. Vgl. dazu noch deutlicher Y. Takeuchi, Die moderne Entwicklung Chinas und Japans. Auf den Spuren von Lu Xun (1948), in: F. Zahl (Hg.), Japan ohne Mythos (München 1988) 106–158: „Den Osten zu verstehen und ihm auf diese Weise eine begriffliche Gestalt zu verleihen, ist ein typisches Produkt des europäischen Denkens. Es ist in der Existenz Europas begründet, daß der Osten als Idee Gestalt annehmen konnte... Auch der Osten ist als Idee erst in Europa zur Welt gekommen.“ (115) Zur Problematik des europäischen den Osten als Idee konstituierenden orientalistischen Diskurses (in einer Fokussierung auf den Nahen Osten) vgl. E. W. Said, Orientalismus (Frankfurt a. M. u. a. 1981).

⁴² T. Shimomura, Mentalität, a. a. O. dt. 385, jap. 236. An anderer Stelle beschreibt Shimomura dieses Projekt als den Versuch, „einem Denken, das die Sprache verneint und keine Theorie einschließt, eine Sprache zu verleihen und eine Logik einzusetzen“ oder „eine Philosophie, die die Philosophie im europäischen Sinne verneint, eine Philosophie, die keine Philosophie ist, zur Philosophie zu machen“ (dt. 384f., jap. 235f.).

V.

Die zuletzt zitierte Forderung Shimomuras bringt uns wieder zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück. Denn die Aufgabe, die Shimomura hier in einer Fokussierung auf das Gebiet des philosophischen Denkens formuliert, beschreibt, wenn man sie aus dem engeren Kontext philosophischer Vermittlungen löst und auf die gesamte Kultur Japans bezieht, präzise das Kernanliegen der japanischen Moderne. Die japanische Moderne ist zu verstehen als Versuch, die eigene traditionell japanische (unmoderne, unphilosophische) Welt zu modernisieren und d. h. in einem gewissen Sinne zu „verwestlichen“, ohne dabei jedoch das genuin eigene Japanische aufzugeben oder zu verlieren. Die Anfragen bzw. Verständnisschwierigkeiten, die sich vom europäischen Standpunkt her hinsichtlich der Wirklichkeit oder auch nur Möglichkeit einer solchen japanischen Moderne, die japanisch und modern zugleich ist, stellen, habe ich oben bereits skizziert.

Genau dieselben Fragen stellen sich selbstverständlich auch im Blick auf das von Shimomura geforderte Unternehmen, das unphilosophische traditionell japanische Denken zu einer „Philosophie“ auszuarbeiten. Ist die Transformierung des von Shimomura doch ausdrücklich als „nicht-philosophisch“ bezeichneten japanischen Denkens in eine Philosophie wirklich so problemlos möglich und überhaupt so wünschenswert, wie Shimomura sich dies vorstellt? Bleibt dabei nicht das „wirklich echte“ und „eigentlich“ Japanische auf der Strecke? Oder umgekehrt: Ist das, worauf Shimomura abzielt und was er so leichthin Philosophie nennt, überhaupt Philosophie im „echten“ und „wahren“ (europäischen!) Sinne des Wortes? Deuten nicht schon die Anführungszeichen, in die Shimomura das Wort „Philosophie“ in der obigen Formulierung setzt, darauf hin, daß dieser Versuch zuletzt doch auf etwas hinausläuft, das genaugenommen doch keine Philosophie ist?

Beide der hier formulierten Anfragen entspringen der durch die Selbstkritik der traditionellen europäischen Identitätsphilosophie und Metaphysik geschärften Sensibilität für die Problematik des philosophisch-identifizierenden Umgangs mit Anderem und Fremdem. Sie dokumentieren den Versuch, sowohl das Eigene (Philosophische, Europäische, Moderne) als auch das Fremde (Unphilosophische, Japanische, Traditionelle) in seiner Eigenart ernstzunehmen und vor vorschneidenden nivellierenden Vereinnahmungen zu bewahren und bezeugen somit Achtsamkeit für wesentliche Differenzen. Vom Standpunkt eines solchermaßen geschärften Differenzbewußtseins her gesehen mutet das Unterfangen, ein unphilosophisches Denken (bzw. die japanische Tradition) zu einer Philosophie (bzw. zu einer Moderne) auszuarbeiten, äußerst fragwürdig und in seinem Problembewußtsein fast naiv an.

Ich möchte hier jedoch nicht näher auf die unausweichlichen und keinesfalls leichthin abzutuernden kritischen Anfragen eingehen, die sich vom Problembewußtsein der europäischen Philosophie und Moderne her an das Projekt einer Philosophie unphilosophischen Denkens oder einer Moderne japanischer Tradition formulieren lassen, sondern in einer kleinen Blickverschiebung auf den hintergründigen Kontext dieser kritischen Anfragen hinweisen. Genauso wie das

Projekt einer Moderne japanischer Tradition oder Shimomuras Forderung nach einer philosophischen Ausarbeitung des unphilosophischen japanischen Denkens aus der eigentümlichen japanischen Weise des Sich-selbst-findens und Selbstseins im Zwischen begriffen werden müssen, genauso lassen sich auch die oben angedeuteten europäischen Fragen als Ausdruck oder Folge der spezifisch europäischen Selbstseinsweise lesen. Denn nur für ein Selbst, das sich selbst – und d. h. zugleich Selbstsein überhaupt – im vertikalen Bezug auf ein den jeweils sich wandelnden, konkreten Zwischenverhältnissen enthobenes, feststehendes, substantielles eigentliches wahres Wesen realisiert und das Eigene eines jeden Selbstseins jeweils in einem solchen Wesen sieht, kann es zur Frage werden, ob das jeweils für sich und in sich feststehende Eigene und ein ebenso vorgestelltes Fremdes miteinander kompatibel bzw. horizontal ineinander übersetzbar sind. Nur solange man die eigene Philosophie (oder Moderne) in bezug auf deren scheinbar bereits feststehendes und ausgemachtes eigentliches und ursprüngliches Wesen versteht, wird es zum Problem, ob ein „ursprünglich“ und „eigentlich“ unphilosophisches Denken (oder eine unmoderne Tradition) „wirklich“ zu einer „echten“ Philosophie (oder Moderne) ausgearbeitet werden kann. All die oben angedeuteten Probleme, die das Phänomen der japanischen Moderne der europäischen Wahrnehmung bereitet, all die kritischen Anfragen, die das japanische Projekt einer Philosophie unphilosophischen Denkens oder einer Moderne japanischer Tradition hervorruft, weisen somit zurück in die typisch europäische Selbstseinsweise „harter Identität“. Die Unterschiede und Differenzen zwischen Eigenem und Fremdem für überaus wichtig und wesentlich zu erachten und besonders ausgeprägt und deutlich zu erfahren, ist ein genuines Charakteristikum eines Selbst „harter Identität“, für das die scharfe und klare Trennung und Unterscheidung des (eigenen) Innen vom (fremden) Außen konstitutiv ist. Gerade die feste Beständigkeit und klare Ausgeprägtheit des im vertikalen Bezug auf sein eigentliches Wesen festgestellten Eigenen läßt es fraglich werden, ob das Fremde hineinpaßt ins Eigene (also nicht fremd ist) oder ob es durch einen Abgrund vom Eigenen getrennt „draußen“ bleiben muß. Im Kontext der japanischen Selbstseinsweise „weicher Identität“, für die die Außen-Innen-Trennung nicht konstitutiv ist, scheinen sich diese Probleme und Fragen kaum zu stellen; es scheint wie selbstverständlich vorausgesetzt zu sein, daß das eigene unphilosophische Denken in die (europäische) Philosophie übersetzbar ist oder die eigene Tradition in die (europäische) Moderne transformierbar ist. Für ein kulturelles Selbst, das sich selbst je und je immer schon horizontal zwischen Kultur und Kultur (be-)findet, ist das Hauptproblem bei der Begegnung mit fremden Kulturen nicht die Frage, ob und inwieweit diese Kulturen miteinander kompatibel, ineinander übersetzbar sind, sondern die Aufgabe, sich selbst in dem hier eröffneten Zwischen zu finden und zu realisieren, wir könnten auch sagen: seine Zwischenidentität herzustellen.

So formulieren sich z. B. – wie paradigmatisch bei Maruyama und Shimomura bereits gesehen – fast alle modernen japanischen Selbstbefragungen und Selbstverständigungsversuche, die das eigene Japanische oder den Ort und die Situation der eigenen Gegenwart zu bestimmen versuchen, in Differenzierungen des Eigen-

nen gegenüber dem amerikanischen und europäischen Westen;⁴³ sie stehen in mehr oder weniger ausdrücklichem Bezug zur westlichen Kultur und sind relativ zu dieser.⁴⁴ Bei den europäischen Selbstverständigungen, über z. B. Situation und Lage der eigenen Gegenwart, spielt der Bezug auf fremde Kulturen so gut wie keine Rolle. Man lokalisiert sich nicht interkulturell relativ zu anderen Kulturen, sondern intrakulturell innerhalb des Rahmens der eigenen Geschichte und Tradition in bezug auf deren zentrale Kontinuitätsachse (Moderne als Überwindung der Neuzeit, Postmoderne als Einlösung der Moderne usw.).

Insbesondere im Vergleich mit den japanischen Selbstverständigungsdiskursen sticht ins Auge, welche wesentliche Rolle intrakulturelle geschichtliche Differenzierungen, d. h. das Bewußtsein der „Geschichtlichkeit“, im entsprechenden diskursiven Kontext der neuzeitlich modernen europäischen Kultur spielen. Deutet nicht auch diese Bedeutung, die dem Bewußtsein für den Prozeß geschichtlichen Wandels und der Achtsamkeit für wesentliche Differenzen zwischen den verschiedenen Epochen einer Kultur im europäischen Diskurs zukommt, wiederum auf die Selbstseinsweise harter Identität, d. h. eine Selbstseinsweise, die zum einen daran gewöhnt ist, ihre Identität eher vertikal in der Kontinuität der Traditionsgeschichte der eigenen Kultur zu finden, und zum anderen die Unterschiede und Differenzen zwischen dem eigenen Zeitalter und anderen Epochen besonders deutlich wahrnimmt und für ausgesprochen wesentlich hält? Ich kann hier nicht länger darauf eingehen, aber mir scheint, daß die Rolle und Funktion, die die intrakulturellen geschichtlichen Bezüge und Differenzierungen im Kontext der „vertikalen“ europäischen Selbstseinsweise und deren Diskursivität spielen, in vieler Hinsicht der Bedeutung entsprechen, die den interkulturellen Bezügen und Differenzierungen im Kontext der „horizontalen“ japanischen Selbstseinsweise und ihrer Diskursivität zukommt.

Die Unterschiede zwischen der europäischen und japanischen Selbstseinsweise spiegeln sich nicht nur in unterschiedlichen Diskursformationen der jeweiligen Selbstverständigungen und Selbstversicherungen, sondern ebenso in dem in Japan und Europa jeweils gängigen wissenschaftlichen Umgang mit Fremdem. Die Mehrzahl der japanischen Kulturwissenschaftler ist mit der Rezeption und Erforschung von Themen und Gebieten europäischer und amerikanischer Kulturwissenschaften beschäftigt. Aber bei all ihrer Erforschung und Übersetzung z. B. europäischer Philosophie scheint sich für japanische Wissenschaftler so gut wie nie die Frage zu stellen, ob das „fremde“ westliche Denken oder die „fremden“ westlichen Sprachen in den Strukturen japanischer Sprache und ihrer Logik über-

⁴³ Vor der Modernisierung Japans, bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein spielte China die Rolle des interkulturellen Pendant für das japanische Selbstverständnis. Vgl. dazu auch D. Pollack, *The Fracture of Meaning* (Princeton 1986).

⁴⁴ Als allgemeine japanische Gattungsbezeichnung für diese sowohl hinsichtlich ihres theoretischen Anspruchs wie auch ihrer politischen Implikationen sehr differenziert zu betrachtenden Selbstverständigungsdiskurse hat sich die Bezeichnung *nihonron* bzw. *nihonjinron* (Japan- bzw. Japanerdiskurse) eingebürgert. Eine ausgezeichnete knappe Einführung bietet J. Heise, *Nihonron – Materialien zur Kulturhermeneutik*, in: U. Menzel, *Im Schatten des Siegers: Japan. Kultur und Gesellschaft* (Frankfurt a. M. 1989) 76–97.

haupt angemessen begreif- oder verstehbar sind. Das Europäische scheint so gut wie nie als etwas Fremdes erfahren zu werden, zumindest wird es kaum als solches thematisiert. All die selbstkritischen methodologischen Fragen über den rechten wissenschaftlichen Umgang mit Fremdem, denen amerikanische oder europäische Wissenschaftler(innen), die sich mit Asien beschäftigen, unausweichlich ausgesetzt sind,⁴⁵ scheinen für japanische Wissenschaftler fast völlig irrelevant zu sein.⁴⁶

Umgekehrt formuliert: Die Diskussion über den richtigen wissenschaftlichen und vernünftigen Umgang mit Fremdem, über das Verstehen fremden Denkens, fremder Gesellschaften und Lebensformen, über die Übersetzbarkeit verschiedener Sprachen, die Vergleichbarkeit verschiedener Sprach- oder Kulturwelten, kurz die Diskussion zwischen Vertretern eines sprach- und kulturübergreifenden Universalismus und den Vertretern eines sprach- und kulturbedingten Relativismus, die im Westen überall dort aufkommt, wo man sich wissenschaftlich mit fremden Kulturen beschäftigt, zeigt sich im Kontext unserer Überlegungen selbst noch als eine spezifisch europäische Problemstellung, als ein Ausdruck des europäischen Selbstseins „harter Identität“ und seiner Art und Weise „Fremdheit“ zu erfahren und mit ihr umzugehen. Die Tendenz, Begegnung und Umgang mit außereuropäischen Kulturen vorrangig auf der Ebene und im Kontext der Universalismus-Relativismus-Diskussion zu thematisieren, verweist auf ein Selbst, das sich in vertikalem Bezug auf feststehende Wesensgründe und in einer scharfen Konturierung des eigenen Innen vom fremden Außen realisiert und findet.

Ich möchte hier noch auf eine, besonders im Kontrast zu den japanischen Verhältnissen hervorstechende Eigentümlichkeit des wissenschaftlich-europäischen Umgangs mit Fremdem hinweisen. Bedingt durch eine jeweils anders gelagerte Selbstseinsweise wird die Situation der Interkulturalität und die Begegnung mit fremden Kulturen in Japan und Europa jeweils anders erfahren und provoziert jeweils einen verschiedenen Typus von Reaktionen, Fragen und Problemen. Während in Japan die Konfrontation mit der westlichen Moderne primär als An-

⁴⁵ Vgl. dazu z. B. E. W. Said, *Orientalismus* (Frankfurt a. M. u. a. 1981); B. Wiethoff, *Vermittlung: Methodologische Probleme transsoziöterer Geschichtsforschung*, in: ders., *Grundzüge der neueren chinesischen Geschichte* (Darmstadt 1977) 49–78; K. Kracht, *Über „Ostasien“ sprechen. Sprache des Mangels, Sprache des Daseins*, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 3 (1980) VII–XXIII; I. Hijiya-Kirschner, *Japanischer Eurozentrismus, europäischer Relativismus und einige Konsequenzen*, in: dies., *Das Ende der Exotik* (Frankfurt a. M. 1988) 193–211.

⁴⁶ Und wenn sie thematisiert werden, dann zumeist wiederum nur im Rahmen einer bloßen Rezeption und Erforschung der Themen, mit denen sich die westliche Wissenschaft beschäftigt. So kann es z. B. auf einer internationalen Tagung zum Universalismus-Relativismus-Problem durchaus zu der paradoxen Situation kommen, daß die japanischen Beiträge das Problem ganz eurozentristisch, d. h. ganz im Kontext der konventionellen westlichen Diskussion dieses Themas aufgreifen, während die westlichen Beiträge sich im Blick auf die Anwesenheit japanischer Kollegen besonders darum bemühen, das Problem auf spezifisch europäisch-japanische Differenzen zu beziehen. Während die Europäer ihren Eurozentrismus kritisch zu distanzieren versuchen, argumentieren die Japaner eurozentristischer, als den Europäern lieb ist. Zum Eurozentrismus der japanischen Kulturwissenschaften vgl. a. I. Hijiya-Kirschner, *Japanischer Eurozentrismus, europäischer Relativismus und einige Konsequenzen*, a. a. O.

frage an das eigene Selbst erfahren wird, die zu einer Neulokalisierung und -bestimmung des eigenen Selbstseins herausfordert, wird die Konfrontation mit fremden Kulturen in Europa und Amerika – wie die Universalismus-Relativismus-Debatte zeigt – eher als eine Anfrage an die eigene Erkenntnisfähigkeit, an die Reichweite der eigenen Vernunft aufgefaßt. Die erste Frage ist nicht, wer man selbst ist in der Relation zum anderen (das steht ja durch den vertikalen Bezug auf das eigene Wesen oder die eigene Geschichte fest), sondern ob man den anderen im Rahmen der eigenen Erkenntniskategorien und Logik angemessen begreifen oder verstehen kann. Die hier zum Ausdruck kommende starke und bevorzugte Orientierung an der Ebene des Wissens, Erkennens oder Verstehens scheint mir in zweifacher Hinsicht signifikant für die oben beschriebene europäische Selbstseinsweise. Denn nur für ein Selbst, das davon ausgeht, daß im letzten und im Grunde feststeht, wer man selbst und was die Wirklichkeit im Ganzen ist (oder sein soll), kann die Feststellung bzw. Erkenntnis letzter Identitätsgründe oder normativer Wesenswahrheiten zum ersten Anliegen werden. Nur einem Selbst, das daran gewöhnt ist, sich selbst und seine Wirklichkeit jeweils in bezug auf beständig feststehende Wesenswahrheiten und letztbestimmende Grundstrukturen und Identitätsprinzipien zu erfahren und zu realisieren, kann das identifizierende und feststellende Beziehen, das Erkennen und Wissen, zum vorrangigen und ausgezeichneten Selbst- und Weltbezug werden. Wie unbefragt und selbstverständlich im Kontext der europäischen Selbstseinsweise vorausgesetzt ist, daß dem Erkennen die wichtigste und zentrale Rolle bei der Gestaltung der Weltbezüge überhaupt zukommt, zeigt sich innerhalb der Debatte zwischen Universalisten und Relativisten in dem (für mich immer wieder verwunderlichen) Umstand, daß es in dieser von beiden Seiten mit hohen ethischen Ansprüchen – beiden Seiten geht es letztlich um Gerechtigkeit und gelingendes Zusammenleben – geführten Debatte für beiden Seiten scheinbar völlig selbstverständlich feststeht, daß das Erkennen bzw. das Verstehen des Fremden – sei es hinsichtlich seiner Identität mit mir oder in seiner unbegreifbaren Andersheit –, sofern es nur richtig und wahr ist, gelungenes gemeinschaftliches Existieren garantiere.

Selbstverständlich ist diese Erkenntnisorientiertheit nicht nur eine Folge, sondern ebenso eine Erhaltungsbedingung der oben skizzierten Selbstseinsweise „harter Identität“. Solange es gelingt, die Begegnung und den Umgang mit Fremdem als ein Erkenntnisproblem aufzufassen, wird das Fremde nie zu einer Anfrage an die eigene Selbstseinsweise werden, die zu einer Neuentdeckung und Wandlung des Eigenen provoziert. Den Bezug zum Fremden primär als eine Erkenntnisbeziehung aufzufassen, heißt, dem Fremden seinen Stachel zu nehmen, da sich dem bloß erkennenwollenden Blick das Fremde als Fremdes entzieht.⁴⁷ „Wenn es mir nur gelingt, sie (die fremden Sitten, E. W.) zu errahnen und damit ihrer Fremdheit zu entkleiden, hätte ich ebensogut zu Hause bleiben können. Oder wenn sie diese Fremdheit, wie hier, bewahren, kann ich nichts mit ihr anfangen, da ich nicht einmal in der Lage bin, zu erfassen, worin sie besteht.“⁴⁸

⁴⁷ Vgl. dazu B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden* (Frankfurt a. M. 1990) insbes. 15–79.

⁴⁸ C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* (Frankfurt a. M. 1989) 328.

Diese Formulierung ethnologischer Selbsterkenntnis von Claude Lévi-Strauss beschreibt präzise das Dilemma oder die Aporie der Erkenntnis vor dem Fremden: Die Gefangenschaft zwischen den beiden Extremen eines Relativismus, für den das Fremde immer unerreichbar draußen bleibt, und eines Universalismus, für den das Fremde im letzten und im Grunde immer schon drinnen ist. Die ausschließliche Fixierung auf Erkenntnis markiert die Unmöglichkeit von Erfahrungen und Begegnungen mit Fremdem, in denen einem nicht nur das, was man bislang für das eigentlich und ursprünglich Eigene hielt, sondern vielleicht sogar der Gedanke eines eigentlichen Wesens und einer ursprünglichen Identität auf eine Weise fragwürdig werden, die einen nötigt, das, was „fremd“ und „eigen“ noch heißen könnte, von Grund auf neu zu bedenken.

Bleibt die Frage, ob die hier angedeuteten Anfragen an die für die europäische Selbstseinsweise typische Unterscheidung von „fremd“ und „eigen“ zuletzt nicht selbst auf die obigen Überlegungen zurückfallen. Bezeugen diese Überlegungen mit ihrem betont kontrastierenden, japanische und europäische Selbstseinsweise klar gegeneinander absetzenden Vorgehen nicht wiederum die typisch europäische Blickstellung? Bewegen sie sich hinsichtlich ihres Problembewußtseins nicht noch ganz und gar im Horizont und Bannkreis des europäischen differenzbewußten Selbstseins und entpuppen sich so als eurozentrisch? Selbstverständlich sind sie in diesem Sinne „eurozentrisch“. Man verstünde die Intention obiger Überlegungen völlig falsch, faßte man sie als Plädoyer für eine radikale Überwindung des Eurozentrismus. Solange man selbst dem Fremden begegnet, wird die Erfahrung des Fremden und die Annäherung an es immer von der eigenen Selbstseinsweise geprägt und an deren Kontexte gebunden sein. Es macht allerdings einen Unterschied für den Umgang mit Fremdem, ob man sich dieser Kontextualität der eigenen Selbstseinsweise bewußt ist oder nicht. Denn wo man sich der Kontextualität der eigenen Selbstseinsweise bewußt ist, ist es auch möglich, die eventuell anders gelagerten Kontexte eines anderen Selbstseins ernstzunehmen.