

Japanizität aus Ästhetik.

Ästhetik als Medium und Katalysator interkultureller Dialoge

ANNA ZSCHAUER

ABSTRACT · Die Frage ‚Wann ist Philosophie interkulturell?‘ wird hier aus der Überzeugung beantwortet, dass *Philosophieren* sich erst *in* und *anhand* der Differenz bewährt. Dabei sind die Gedanken leitend, dass Philosophie identitätsbildend wirkt und Identität selbst als ein dialogischer Prozess verstanden werden kann. Dem Philosophieren eignet demnach ein hermeneutischer Aspekt, insofern es immer schon Fremd- und Selbstverstehen anleitet. ‚Interkulturelle Philosophie‘ stellt sich dann als tautologisch dar, wenn wir Philosophieren grundlegend als einen Dialog von Denkkulturen begreifen. Es wird hier argumentiert, dass der Prozess der Identitätsgenese maßgeblich in den vielfältigen Verflechtungen des Ästhetischen stattfindet. Eine interkulturelle Ästhetik untersucht diese Verflechtungen, indem sie das konkrete kulturelle Phänomen in seiner Ausdrucks- und Deutungsqualität sieht und auf die Bedingung seines Verstehens befragt. So wird Ästhetik als Heuristik einer interkulturellen Hermeneutik verstehbar. Diese mediale Funktion des Ästhetischen wird am Fallbeispiel der „japanischen Identität“ diskutiert. Japanische Denkkultur ist als „ästhetisch“ im Kontrast zur logisch-rational verfassten abendländischen Denkweise markiert worden. Insofern müsste Ästhetik ein ideales Verhandlungsfeld japanischer Identität darstellen, stünde dem nicht die Gefahr einer Ästhetisierung entgegen.

KEYWORDS · Interkulturalität; Denkkulturen; Identität; Japanizität; Ästhetik; Hermeneutik

Im Folgenden wird argumentiert, dass der Prozess der Identitätsgenese als ein Teil interkulturellen Philosophierens maßgeblich durch eine Zwischenposition der Ästhetik ermöglicht wird. Das soll weder implizieren, dass Identität oder Verstehen allein auf Ästhetik basierten, noch, dass die Interkulturelle Philosophie eine Interkulturelle Ästhetik werden müsse.

Die zu erörternde These ist, dass Philosophie erst dann (und immer schon dann) interkulturell ist, wenn sie ästhetische Unschärfe zulässt und produktiv macht. ‚Unschärfe‘ bezieht sich dabei vor allem auf „kulturelle Identität“, wobei diese Unschärfe – vergleichbar vielleicht mit den flexiblen Trägern eines erdbebensicheren Hochhauses – zu einer Stabilisierung der Identitäten im Dialog beitragen kann, solange sie nicht als Manko diskreditiert wird. (Hall 1996) Die Unschärfe ist „ästhetisch“, weil sie in der Wahrnehmung verankert ist. Sie hängt von einer Bereitschaft des Wahrnehmenden ab, (partielle) Unbestimmtheit zuzulassen und Ambiguität auszuhalten, statt dem Wahrnehmen ein unbedingtes Erkennen-Wollen zu unterlegen.¹

¹ Weil ein scheinbarer Mangel an eindeutig wahrnehmbaren Bestimmungskriterien durch eine sinnliche Fülle individueller Details ausgeglichen wird, spreche ich von „ästhetischer“ Unschärfe

Als exemplarische Situation wird hierfür die Bildung einer japanischen Nationalidentität im Rückgriff auf die abendländische, besonders die deutsche Ästhetik des 19. Jahrhunderts gewählt. Obgleich ein Aufeinandertreffen japanischer und deutscher Ästhetiker leicht als interkulturell zu bezeichnen wäre, stellt die gewählte Situation nicht primär selbst ein Exempel Interkultureller Philosophie im hier vertretenen Sinne dar.² Sie eignet sich aber in besonderem Maße, die vielschichtige Wirkweise des Ästhetischen aufzuweisen. Es kann daran gezeigt werden, wie eine Vorstellung vom Japanisch-Sein, von einer statischen *Japanizität*, aus der Ästhetisierung heraus entstanden ist und aus einer neu gefassten Ästhetisierung heraus revidiert werden kann.

I. Ausgangsfrage und These: Wann ist Philosophie interkulturell?

Im Ausgang dieses Bandes wird nach einem Zusammenhang von Philosophie und Kultur gefragt und nach dem, was im *inter*, im Zwischen der Kulturen wirkt. Dabei scheint die Frage „Wann ist Philosophie interkulturell?“ zu implizieren, dass es zunächst Philosophie gebe und diese nur unter bestimmten Bedingungen interkulturell sei. Es ließe sich umgekehrt behaupten, dass Philosophie im Grunde nur dort stattfindet, wo sich zwei Denkkulturen³ über die Beantwortung einer *wesentlichen* Frage auseinandersetzen⁴ und dass Philosophie folglich immer schon interkulturell ist. Hierbei wären Denkkulturen anwesend in Individuen, Texten oder anderen Ausdrucksformen. Die konkrete Verschiedenheit der so zusammentretenden Dialogpartner, auch die kulturelle, ist eine gegenseitig empfundene Verschiedenheit, die nicht allein durch Herkunft, Sprache oder Aussehen begründet werden kann. Sie stellt sich erst im Aufeinandertreffen heraus, zum Beispiel darin, dass die Deutungen eines Sachverhaltes, die Beantwortung einer Frage oder die Art und Weise, wie diese Beantwortung versucht wird, auseinanderfallen. Wenn die Gültigkeit der eigenen Deutung also durch das Hinzutreten einer anderen Deutungsvariante (einer Art, die Frage zu lesen und zu beantworten) oder einer spontan nicht deutbaren Sache (einer nicht zu beantwortenden Frage) ins Wanken gebracht worden ist, kann sich im Philosophieren ein Dialog zur beiderseitigen Wiederherstellung von Deutbarkeit entfalten. Philosophie umfasst dann auch den Prozess des Untersuchens, wieso die Deutungsgültigkeit abhandengekommen ist, wie sie wiederherzustellen sein könnte und worin

und nicht von „Unschärfe im Wahrnehmen“. Letztere scheint mir eher die undeutliche Erkennbarkeit einzelner Wahrnehmungsaspekte zu meinen, was hier zu kurz greifen würde.

² Um ein historisches Beispiel interkulturellen Philosophierens handelt es sich in jedem Fall.

³ Wie der Begriff „Denkkultur“ zu verstehen sein kann, soll im Folgenden erläutert werden.

⁴ Im Rahmen dieser Untersuchung muss diese Art von Fragen nicht spezifiziert werden. Exemplarisch sei hierzu auf Franz Martin Wimmer verwiesen: Er hat Philosophie inhaltlich durch die drei Fragegruppen ontologischer (was wirklich ist), erkenntnistheoretischer (was erkennbar ist) und wert- und normtheoretischer (wie Werte und Normen begründet werden können) Fragen gekennzeichnet, dies aber als partielle und nicht überkulturell haltbare Annäherung eingeschränkt. (Wimmer 2004, 26f.)

die Differenz der Annäherungen liegt. Weil es hierbei darauf ankommt, die richtigen Fragen zu stellen, lebt Philosophie weniger vom Antworten, sondern mehr vom Fragen und Dialogisieren, und eben diese Grundausrichtung bindet sie unweigerlich an das Interkulturelle.

Das Gesagte erweckt den Verdacht einer Tautologie im Ausdruck „interkulturelle Philosophie“: Der Dialog zur Wiederherstellung von Deutungsgültigkeit kann ebenso innerhalb einer Person stattfinden wie zwischen Person und Text (im weiten Sinne) oder Person und Person.⁵ Das Ziel dieses philosophierenden Dialoges ist ein dreierichtetes Verstehen⁶: das Verstehen der Frage, das Verstehen des anderen Standpunktes und das Selbstverstehen. Da sich das Verstehen der philosophischen Frage wiederum dahingehend aufteilen kann, wie die Frage von mir und vom anderen verstanden wird, wie sie etwa meinem Deutungswillen entgegenkommt oder aber den Bedingungen des zu Deutenden, fällt die Fragerichtung auf zwei Tendenzen zusammen, die als „Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen“ ein Grundaxiom der Interkulturellen Philosophie geworden sind. (Mall 1998, 54–69)

Die Identität einer (Denk)Kultur entsteht aber erst durch das Gedeutet-werden durch den anderen und aus der Notwendigkeit, sich selbst zu deuten. Insofern wird angenommen, dass zwischen dem Philosophieren und der Entstehung von (Denk-)Kulturzugehörigkeit eine Vollzugsidentität besteht.⁷ Dieser grundlegende Zusammenhang kann zu der genannten Tautologie „interkultureller Philosophie“ führen. Zwar wird diese Annahme grundsätzlich unterstützt, jedoch soll aus einem pragmatischen Grund ein engeres Verständnis von Interkultureller Philosophie (der Differenzierung halber mit großem Adjektiv) angeboten werden. Der pragmatische Grund liegt darin, dass die Einsichten in a) die unumgängliche Verstrickung von Philosophie und Kultur, b) die unlösbare Verbindung von Philosophie und Identität des Philosophierenden sowie c) die unbedingte Dynamik von Philosophie, dass sie im

⁵ Elmar Holenstein fasst zusammen: „Man findet häufig dieselben Gegensätze, die man zwischen zwei Kulturen (interkulturell) festhalten zu können glaubt, der Art wie dem Grad nach auch innerhalb ein und derselben Kultur (intrakulturell), ja auch innerhalb ein und derselben Person (intrasubjektiv)“ und schlägt daher eine „Entpolarisierungsregel“ als eine von 12 „Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse“ vor. (Holenstein 1998)

⁶ Dass es Philosophie nicht nur um das „Erkennen“ geht, wird hier als These vorausgesetzt. „Erkennen“ meint dabei das Anwenden bekannter Deutungsmuster auf eine Sache, die darin wiedergefunden wird. Das (der) Betrachtete wird als das erkannt, was es (er) für den Betrachter schon ist. „Verstehen“ strebt hingegen nach einem Erkennen des Betrachteten als das, was es (er) für sich selbst ist. Da dies ein uneinlösbares Ziel bleiben muss, umfasst „Verstehen“ die Einsicht in die Gründe für diese Unmöglichkeit und damit die Einsicht in die bleibende Andersheit des Betrachteten.

⁷ *Philosophie* und *Kultur* sind tentative Festschreibungen eines immerzu dynamischen Prozesses, die aus dem menschlichen Wunsch nach verlässlicher Bedeutungszuschreibung geschehen. Einer der prominenteren Gründe für den Einzelnen, nach einem möglichst deutungsstarken und kohärenten Weltbild zu streben, ist die Erwartung, darin auch das eigene *telos* zu erfahren. Es wird aber auch zu zeigen sein, dass der Preis für eine Festschreibung des Weltbildes ungleich höher ist als der Stabilitätsverlust bei Bejahung einer Dynamik. Eine vollständige Erklärung personeller Identität wird damit keinesfalls angestrebt.

Philosophieren *ist*,⁸ keinesfalls als Allgemeinplätze gelten dürfen. Solange sie es nicht sind und solange dementsprechend Philosophie betrieben wird ohne die ständige Gewissheit, damit eine identitätsgebundene und identitätsbedingende Tätigkeit zu betreiben, macht es Sinn, als Interkulturelle Philosophie speziell dasjenige Philosophieren zu bezeichnen, das sich seiner Kulturgebundenheit bewusst ist und sie bewusstmacht. Mit anderen Worten: Die immer latent mitschwingende Frage nach dem Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen steht bei der Interkulturellen Philosophie an erster Stelle.

Dieser Vorzug äußert sich performativ in einer Einstellung, die Unschärfe in der Wahrnehmung zulässt, insofern sie Identitäten als dem Wesen nach unfest akzeptiert und entsprechend Verstehen vieler Grade und Formen akzeptiert. Weil Identitäten eher Ergebnisse von Verstehensprozessen sind, hemmen sie jene umso mehr, je unbeweglicher sie sind. Werden Identitäten aber als sich ständig erneuernde Produkte der Begegnung gedacht, dann treten die komplexen Beziehungen von Kontext, Vorwissen, Intention und Intuition in den Blick. Als Teil einer Interkulturellen Philosophie wäre es die Aufgabe einer Interkulturellen Hermeneutik (ebenfalls mit großem Initial), auf die besonderen Bedingungen des Verstehens in denjenigen Situationen hinzuweisen, in denen kulturelle Identität (mit)verhandelt wird. Eine solche Interkulturelle Hermeneutik kann gewinnbringend bei der Ästhetik ansetzen.

Schon an historischen Beispielen lässt sich Ästhetik in verschiedenen Realisierungen als Medium kultureller Identität und als reges Feld des philosophischen Austausches beobachten. Dabei ist die begriffliche Breite der „Ästhetik“ vom materiellen über das diskursive bis zum perzeptiven in einen komplexen Zusammenhang aufzulösen. Zwar kann eine Rede über Ästhetik auch völlig unästhetisch sein. Es wird aber zu zeigen sein, dass hinter dem „Medium Ästhetik“ mehr zu erwarten und mehr zu befürchten ist als nur ein Stellvertreterdiskurs. Denn nicht zuletzt geht es dabei um „ästhetisierende“ Verzerrungen, die womöglich durch eine Kultivierung der interkulturellen Haltung überwunden werden können.

II. Eignung des Fallbeispiels: Die ästhetische Vermittlung japanischer Identität

Nicht nur in Touristik und Massenmedien, sondern auch in der wissenschaftlichen Welt, die mit *Nihonjinron* 日本人論 (wörtlich: Diskurs über den Japaner) sogar einen eigenen Begriff für die Suche nach der Japanizität geschaffen hat, gilt Ästhetik als Anker einer Beschreibung japanischer Kultur. Klassiker dieser Beschreibungspraxis liegen zum Beispiel in Donald Keenes Beteuerung distinkt japanischer ästhetischer Kategorien⁹ und Richard B. Pilgrims prominenter

⁸ Nicht umsonst hat sich auf dem Feld der Interkulturellen Philosophie das aktivische „Philosophieren“ durchgesetzt.

⁹ “Nevertheless, for all the exceptions that might be adduced, I believe it is possible to say of certain aesthetic ideals that they are characteristically and distinctively Japanese.” (Keene 1969, 293)

Entdeckung einer „religio-aesthetic tradition“ (Pilgrim 1977) vor. Neuerdings formulierte Irmela Hijiya-Kirschnerit prägnant: „Schönheit‘ bildet mit Japan eine feste, tiefsitzende Assoziation“. (Hijiya-Kirschnerit 2013, 236f.) Könnte es so scheinen, als sei die selbstbewusste Nutzung dieser Kategorie von Seiten der Japaner nur eine genötigte Hinnahme europäischer Zuschreibungen, so behaupten nicht wenige, historische Belege für eine weit zurückreichende Tradition ästhetischer Selbstzuschreibungen gefunden zu haben. (Z.B. Miller 2011) So kann die Kritik einer verfälschenden Ästhetisierung von außen sogar zum Vorwurf der Selbstverleumdung werden: Karatani Kōjin¹⁰ spricht von „Ästhetizentrismus“ nicht nur als *ausklammernde* Betrachtung Japans von außen, sondern glaubt ihn auch bei jenen Akteuren zu finden, die das Gesicht der modernen japanischen Nation formten: den Intellektuellen der Meiji-Epoche. (Karatani 1998) Thomas Pekar spricht von einer „Kulturinszenierung“, deren Ursprung längst nicht mehr feststellbar, deren wechselseitiges vorantreiben aber nachweisbar ist.¹¹ Positive und negative, verfälschende und stabilisierende Effekte der *Ästhetisierung* sind mehr als indirekt mit der Frage nach japanischer Identität verbunden.

Der Prozess, in dem bleibende Topoi der Japanizität geprägt worden sind, ist in der Meiji-Epoche (1868–1912) zu verorten, in der sich das Land nach gängigem Narrativ zu einem Nationalstaat modernisierte. Die Problematik der dabei stattfindenden „Übersetzung“ der europäischen Moderne ist von Ōhashi Ryōsuke thematisiert worden.¹² Nicht zuletzt betont er die Wirkung der vorausgehenden ästhetisch motivierten Wechselbeziehungen, das heißt vor allem des Handels mit japanischen Kunst- und Handwerksgütern, der im französischen Japonismus sogar titelgebend wirkte und im deutschen Jugendstil unverkennbar Wirkung zeigte. Schon hier fand die Konstruktion Japans als das gänzlich Andere Europas statt – als das Emotional-Irrationale, Ewig-Ursprüngliche und Natürlich-Intuitive, als Ausweg aus Europas Rationalitätssackgasse.¹³ In der Zuschreibung prinzipieller Gegensätzlichkeit liegt sowohl Zwang als auch Chance, insofern Japan seine kulturellen Spezifika unter dem Etikett „Ästhetik“ begreiflich machen und als wünschenswert konnotieren konnte. (Marra 1999, 1–13) Erkenntnisweisen, die in Europa spätestens seit der Aufklärung abgewertet und nur vereinzelt in der akademischen Ästhetik seit Baumgarten reaktiviert worden waren, schienen in Japan beständig kultiviert worden zu sein, so dass Japan zum Regenerationsraum eines einseitig

¹⁰ Japanische Namen werden gemäß der landestypischen Anordnung in der Reihenfolge Nachname Vorname angegeben.

¹¹ Zur Kulturinszenierung siehe (Pekar 2003, 77–96). Die Inszenierung betrifft bei Pekar nicht nur den Topos der Schönheit, sondern eine ganze Reihe von Japan-Topoi. Zum Thema „Schönheit Japans“ siehe (ebd. 182–188).

¹² Einige Facetten liegen gesammelt vor in (Ōhashi 1999). Im Kapitel „Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung“ wird das Thema „Identität“ explizit diskutiert.

¹³ In seiner umfassenden Studie zum „Japan-Diskurs im westlichen Kulturkontext“ listet Thomas Pekar unter „Japan-Topoi“ unter anderem den „Topos der Andersartigkeit und Gegensätzlichkeit“, den „Topos der Unverständlichkeit“, sowie den „Topos der Kleinheit und Kindlichkeit“ auf. (Pekar 2003)

rationalisierten Europa avancierte.¹⁴ Vermögen wie etwa Geschmack, Takt, Einfühlung werden schon im 18. Jahrhundert von der pränationalistischen *kokugaku*-Schule 国学 zum Zwecke einer Reinigung von chinesischem Kulturimport betont¹⁵ und von den nationalistischen Strömungen um 1900 aufgegriffen, um in einen „ästhetischen Nationalismus“ zu münden.¹⁶

Ästhetik wird hierbei zum Gegenstand und Mittel einer öffentlichen rhetorischen Strategie, die freilich nur dann auch international erfolgreich ist, wenn Konzepte des Ästhetischen und des Zusammenhanges von Ästhetik und Kultur Eingang in den geteilten Diskurs gefunden haben, oder angesichts des zeitgenössischen Machtverhältnisses präziser gesagt, wenn Japan die Sprache des westlichen Ästhetikdiskurses gelernt haben würde. Die diskursabgleichende Leistung ist nicht zuletzt der wissenschaftlichen Ästhetik zuzuschreiben, die in Japan bereits 1889 durch einen Lehrstuhl an der gerade erst gegründeten kaiserlichen Universität Tōkyō institutionalisiert wird. Mitsamt der Disziplin (美学, *bigaku*) erbt Japan allerdings auch deren inneren Zwiespalt: Schon in der Begründung der Ästhetik als Disziplin durch Alexander Gottlieb Baumgarten liegt ein Widerspruch darin, den Wert der irrationalen, ästhetischen Erkenntnisform mit rationalen Mitteln beweisen zu wollen. Im Europa des 19. Jahrhunderts hatte diese Erbanlage zu einer Spaltung in spekulativ-idealistische und empirische Ästhetik geführt. (Pochat 1986, 531–535) Durch die Rezeption beider Tendenzen in Japan kam es zu einer Spiegelung der Diskursituation, die sich mitunter noch prekärer darstellt, weil sich in einer Lösung der ästhetischen Antinomien ja gerade die Kohärenz des nationalen Selbstempfindens hätte erweisen müssen: Japan, das „Künstlervolk“ (Pekar 2003, 182), dem die Ästhetik *prima philosophia* hätte sein müssen, hätte nicht in die Verlegenheit kommen dürfen, die Problematiken einer auf die Logik aufgesetzten Ästhetik nachzuvollziehen. Dass es dennoch dazu kam, deutet darauf hin, dass Japan in Gestalt der Ästhetik im Grunde weniger einen interkulturellen Dialog geführt, als eher mehrere nicht-japanische Positionen ins Gespräch gebracht hat. Erst einige Jahrzehnte später gelingt es Ōnishi Yoshinori 大西克禮/礼 mit *Yūgen und Aware* (幽玄とあはれ, 1929) zu einer selbstbewussten Präsentation der japanischen Ästhetik zu finden – wenn auch unter Rückbindung an die philosophische Systematik des „Westens“.¹⁷ Seit *yūgen* und *aware* haben es immer mehr japanische Vokabeln als unübersetzbare ästhetische Termini in das Lexikon des globalen Ästhetikers geschafft. Sie sind zunehmend als stellvertretend für gesamtjapanische Charakteristika und, als Zugang zu

¹⁴ Rolf Elberfeld hat die Kategorie des *ki* 気, die er als sinnliche und atmosphärische Kategorie beschreibt und deren Wahrnehmungskompetenz in China und Japan zentral verankert ist, als eine solche in Europa vernachlässigte Sinnlichkeit diskutiert. (Vgl. Elberfeld 2015) Pekar verweist auf europäische Beschreibungen Japans um 1900 als „locus amoneus“, als erhalten gebliebener Ursprungszustand der Zivilisation. (Pekar 2003, 185f.)

¹⁵ „Sie [die Kokugaku] wies Lehren und Dogmen mit Universalitätsanspruch wie den Konfuzianismus und den Buddhismus [...] zurück und stellte ihnen die ästhetische, nur intuitiv zugängliche Gemütsverfassung namens *mono no aware* als ur-japanisch entgegen.“ (Morikawa 2013, 61)

¹⁶ Clark (2005) meint damit vor allem den Gebrauch ästhetischer Rhetorik für politische Zwecke.

¹⁷ Vgl. (Marra 2010). Etwas kritischer als Marra ordnet Otabe die Position Ōnishis ein, wenn er die Abhängigkeit seiner Thesen auf die deutschen Quellen zurückführt. (Otabe 1999)

zen-buddhistischen oder shintoistischen Denkweisen, auch stellvertretend für die japanische Philosophie wahrgenommen worden.

II.a. Japanische Denkkultur und *japanische Philosophie*

Die Ästhetisierung aller Exponate japanischer Kultur hat auch in der selbstreflexiven, diskursensitiven Forschung des 21. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen. In Versuchen nicht-japanischer Autoren, die Spezifik des japanischen Denkens zu benennen, d.h. also japanische Denkkultur zu beschreiben, fällt auf, dass Erkenntnismuster beschrieben werden, die auf eine starke Erlebnisqualität verweisen.¹⁸ Intensität und Authentizität des Erlebens ersetzen dort die Legitimation durch Methode oder Autorität. Ein solch unmittelbares Verstehen kann ästhetisch genannt werden. Im quasi performativen Gegensatz zur europäischen Abstraktion bindet sich die Erläuterung japanischen Denkens dann auch häufig an Kunstwerke oder Metaphern.¹⁹ Insgesamt stellt sich die Frage, ob der Anreiz zur Auseinandersetzung mit japanischer Denkkultur nach wie vor maßgeblich davon angetrieben wird, durch Wiedereinbindung der im abendländischen Philosophieren verlustig gegangenen Tendenzen ein universales Denksystem zu generieren. Gibt es jenseits der ererbten exotisierenden Erlösungshoffnungen eine quasi „soteriologische“, eine existentiell erlösende Dimension des interkulturellen Gesprächs?

III. Ebenen der Situation: Auf welchen Ebenen wirkte die Ästhetik?

Es ist nicht Anliegen dieses Aufsatzes, die Authentizität des gegenwärtigen ästhetischen Japanbildes zu bewerten. Dass im Hintergrund dieser Überlegungen eine antiessentialistische Überzeugung steht, dass also davon ausgegangen wird, dass „Japanizität“ immer schon ein Produkt des Dialoges ist, heißt allerdings durchaus, dass dieser Dialog als machtgeleitet und tendenziös wahrgenommen werden muss. Wo der Grad an Abweichung von einem angenommenen wahren Gehalt nicht festgestellt werden kann, kann nichtsdestoweniger der Grad an Projektion oder Oktroyierung aufgezeigt werden.²⁰ Für Japan hängt diese Diskussion

¹⁸ Bei Heisig, Kasulis und Maraldo gelten „preference for internal relation“ („This is reflected in the fact that one of the principal Japanese words for “mind”, kokoro, carries the meaning of affective sensitivity as well as rational thought, a meaning prior to the bifurcation of bodily and mental acts.“, 25), „a holograph of whole and parts“, „argument by relegation“ und „philosophy in medias res“ als Kennzeichen japanischen Philosophierens, vgl. (Heisig 2011, 23–28). Rein Raud charakterisiert japanische Philosophie ex negativo als ein Denken ohne die Vorannahmen eines Objekt-Verständnisses, stabiler Subjektivität und eines leeren Raumverständnisses. Stattdessen seien Subjekt-Objekt-Relationen und Räume dynamische Emergenzen. (Raud 2014)

¹⁹ Als Beispiele seien genannt (Tsujiura 1990); (Soeffner 2014); (Ueda 2011).

²⁰ Thomas Pekar zeigt, dass selbst dann, wenn immer von einer imaginativen Ebene der gegenseitigen Deutung ausgegangen wird, ein Unterschied zwischen rein projektiver,

am Begriff „Ästhetisierung“, der gegenwärtig eine hauptsächlich negative Konnotation trägt. (Dziudzia 2015) Um zu einer Struktur zu gelangen, die systematische Aussagen über die Rolle der Ästhetik im vorgestellten Kontext und eine differenzierte Bewertung der Ästhetisierung erlaubt, sollte das Wirken der Ästhetik auf mindestens drei Ebenen (bzw. in drei Gestalten) unterschieden werden: einer materiellen Ebene, einer hermeneutisch-diskursiven Ebene und einer individuell perceptiven Ebene.

Auf der materiellen Ebene bewirkt die Begegnung mit ästhetischen Produkten Japans im Ausland einen Exotismus bzw. Japonismus, der in einer sehnsüchtigen Voreingenommenheit resultiert. Das Neue und Unbekannte wird zum Anlass genommen, Hoffnungen auf das, was der eigenen Kultur ermangelt, hineinzuprojizieren. Die Weltausstellungen, auf denen Japan seit 1853 vor allem Handwerkskunst und Architektur präsentiert, tragen zum Image einer von ästhetischer Verfeinerung getragenen Kulturlandschaft gewollt bei. (Hedinger 2011) Japans Regierung entdeckt den Kunstmarkt bald nicht nur als ökonomische, sondern auch als politische Ressource: Die Einrichtung von Museen und Kunstschulen wird ebenso gefördert wie die Etablierung der Ästhetik an den Universitäten und die umfangreichen Bemühungen Ernest Fenollosas und Okakura Kakuzōs 岡倉覚三, das japanische Kulturerbe zu katalogisieren. (Karatani 2001) Im öffentlichen Diskurs spielen Schlagworte aus dem Bereich der Kunst eine entscheidende Rolle. In ihren vielen ästhetischen Materialisierungen wirkt die Idee einer japanischen Kunstgeschichte als Katalysator und objektivierte Legitimation einer ganzjapanischen Identitätsbildung im In- und Ausland. (Vgl. Inaga 2002)

Im Verbund mit diesem äußerlich-materiellen Prozesses wirkt Ästhetik als hermeneutisches Instrument. Hier ist vor allen Dingen der ästhetische Diskurs gemeint, der auf einer reflektierenden wissenschaftlichen Ebene zum Verständnis des Anderen herangezogen wird, sowie der öffentliche ästhetische (Werte-)Diskurs, der den materiellen Repräsentationen ihre Gültigkeit verleiht. Dem Nicht-Japaner werden mit der Ästhetik Mittel zugänglich, das sich ihm begrifflich Verschließende provisorisch zu deuten. Historisch gesehen eröffnete sich alles Japanische, inklusive der Denkweisen und Denktraditionen, dem Nicht-Japaner scheinbar nur wie ein ästhetisches Werk oder eine „ästhetisch verfasste“ Lehre, mehr im Sinne eines nachzuempfindenden Dogmas als einer nachzuvollziehenden Theorie. Aus dieser ästhetischen Begegnung konnte ein erstes Bild Japans gewonnen werden, das sich zwar in einem Dialog konkretisieren konnte, dabei aber zunächst auf das Feld der Ästhetik festgelegt war. Der „Künstler“ Japan hatte keine andere Wahl, als die Ästhetik des „Westens“ zu lernen, um die Leseweise seines „Selbstportraits“ zu erklären. Die behauptete Unübersetzbarkeit ästhetischer Kategorien in beide Richtungen war ein Weg, hierbei Grenzen der Anwendbarkeit zu markieren. Umgekehrt eröffnete sich dem Japaner mit der Ästhetik eine Sprache, in der er am ehesten Gehör für das spezifische Andere seiner Kultur zu finden hoffen konnte. Durch

„finalistischer“ Konstruktion des anderen und einer „mimetisch-figurativen“ Aushandlung des „Zwischen“ gesehen werden kann. Das Vorhandensein ästhetisierender Darstellungsformen ist eben auch ein Motor fortgeführten Dialoges. (Vgl. Pekar 2006)

Aneignung der Ästhetik war es möglich zu verstehen, was Japanizität für den Nicht-Japaner nur sein *konnte*.²¹

Es ist hier in hohem Maße relevant, dass zwar von beiden Seiten die Ästhetik als hermeneutisches Instrument genutzt wurde, dass die Herangehensweise an die Frage „Was ist ‚Japanizität‘?“ sich aber insofern unterschied, als dass sie primär von nicht-japanischer Seite gestellt und die zu ihrer Beantwortung einzig gültige Sprache, der ästhetische Diskurs, sogleich mitgeliefert wurde. Die gefragte Seite hatte keine andere Möglichkeit, als die im Hintergrund der Frage stehende Kategorisierung zu akzeptieren: Ein Verständnis für „Japan“ konnte nicht anders herbeigeführt werden als durch das Paradox der Ästhetik, die mit rationalen Mitteln das Sinnliche zu erklären versucht. Es ist folgerichtig, dass Japan dem „Westen“ von dessen eigener Position aus antwortet: Als das „Japanische“ wird zunächst nur dasjenige erkennbar, was schon im Selbstbild des Westens als das Andere markiert war. (Ōhashi 1998) Beide Dialogpartner nehmen zugunsten der Identitätsstabilisierung ein Paradox in Kauf: Der Topos der Unverständlichkeit Japans (Pekar 2003, 159–171) wird in die Selbstbehauptung der Partikularität gewendet, für die Japan paradoxerweise die Sprache des universalistischen Weltbildes anwenden muss.²² Der „Westen“ braucht demgegenüber das ‚Andere‘ in Gestalt Japans, um das ‚Eigene‘ zu definieren. (Morikawa 2008, 14–20) Angesichts der aufgezwungenen Dichotomie kann von einer produktiven hermeneutischen Leistung der Ästhetik noch nicht die Rede sein. Gleichwohl ist es die Unschärfe ästhetischer Beschreibungsmuster (wozu Metaphern und Topoi genauso gehören wie ästhetische Werturteile oder Vergleiche), die eine Kommunikation und Verständigung möglich macht und die Chance für eine diskursive Verschiebung bietet. Hermeneutisch ist ihre Funktion hier also bereits, insofern sie Wege des Verstehens anbahnt. Ihr hermeneutisches Potential entfaltet sie aber erst dort, wo sie sich von einer rein projektiven Ästhetisierung lösen kann.

Worin liegt die hermeneutische Kraft der Ästhetik? Es muss dafür noch eine dritte Ebene betrachtet werden, da sich das Potential der diskursiven Ebene nur durch die Zugangsmöglichkeiten des je Einzelnen zum Diskurs ergibt. Im Falle der Ästhetik meint das, dass ein Topos – beispielsweise von der „gestalterischen Harmonie japanischer Teestuben“ oder der „Erhabenheit deutscher Dichtung“ – immer an individuelle Erfahrungen zurückgebunden bleibt und in Wechselwirkung mit ihnen steht: Mein reales Erleben einer Teestube ist u.U. von einer diskursiven Erwartung begleitet, wird aber auf meine Haltung zu diesem Vorwissen Einfluss haben. Ein Topos kann verschiedenartig aktiviert werden: Ein Erlebnis kann bereits als ein bestimmtes angekündigt sein, es kann Kontextfaktoren geben, oder aber die ästhetische Natur des Erlebnisses regt zum Testen dieses oder jenes Topos an. Letzteres ist vor allem dann

²¹ (Vgl. Otabe 2002). Alle Aufsätze des Bandes *Japanese Hermeneutics* (hrsg. von Michael Marra) perspektivieren die hermeneutische Problematik moderner Japanischer Identität. Viele nutzen dafür die Explikation ästhetischer Kategorien, z.B. der Aufsatz von Ōhashi Ryōsuke „The hermeneutic approach to Japanese modernity. ‘Art-Way’, ‘Iki’, ‘Cut-Continuance‘“ (Ōhashi 2002).

²² Die logische Unwegsamkeit bei der hermeneutischen Nutzung westlicher, ästhetischer Konzepte ist von Zeitgenossen wie beispielsweise Ōnishi Hajime 大西祝 (*Hihyōron*, „Kritik“, 1888) gesehen worden.

wahrscheinlich, wenn sich kein bekannter Topos eindeutig auf die erlebte Situation anwenden lässt, wie es für den Japanreisenden des 19. Jahrhunderts der Fall gewesen sein dürfte. Eine Selektion und Akzentuierung des Erlebten führt zur Anpassung bekannter Erklärungsmuster, wobei der notwendige Grad an Anpassung oder Umkehrung im Falle Japans zu einer besonderen Betonung des „unverständlichen“ Erlebnisgehaltes geführt hat.

Dass die entsprechende Verkürzung der realen Erlebnisbreite zu stereotypen Deutungsstrategien in der Begegnung mit japanischer Kultur geführt hat, darf nicht zu einer Bestätigung der Exzeptionalitätsthese verleiten. Nicht nur auf ästhetischem Wege kann die japanische Kultur eingeholt werden und nicht nur die japanische Kultur kann auf ästhetischem Wege eingeholt werden. Die *unmittelbare* Erfahrung des Anderen als diejenige Erfahrung, die das Andere als Anderes erkennbar macht, beginnt mit einem *ästhetischen* Erlebnis. Dass *vermittelte* Begegnungen mit dem Anderen auch auf informativ-intellektuellem (Lektüre von Reiseberichten) oder handlungspraktischem (Konsum von Gütern) Weg möglich sind, schließt nicht aus, dass sich die ästhetisch angeleiteten Deutungsstrategien auf diese sekundären Begegnungswege vererben (indem z.B. der Reisebericht ausschließlich ästhetisch wertvolle Orte listet oder das Konsumgut mit klischeehaften Vorstellungen seines Ursprungs beworben wird). An den Wegmarken solch diskursiver und habitueller Prägungen gegenseitiger Deutungsstrategien stehen stets individuelle, ästhetische Erlebnisse.

Die vorbegriffliche Erfahrung des Anderen sorgt für die intuitive Einsicht, dass bzw. wo Weltbilder sich ausreichend überlappen, um Kommunikation zu ermöglichen. Weil bereits unsere basalsten, vor allem aber unsere abstrakten Begriffe ästhetisch konnotiert sind,²³ neigen wir zu der Anwendung dieser Begriffe nur dort oder immer dort, wo wir auf diese ästhetische Konnotation treffen. Aber nicht nur das, unser intuitives ästhetisches Beurteilen löst zweitens eine emotionale Strategie zur Bewältigung der Erfahrung aus und, drittens, vermittelt uns in der Kombination von Beurteilung des Anderen und eigenem Befinden ein relationales Selbstbild: Wir entdecken uns in der Beziehung.

²³ Ein historisches Beispiel ist die von heftigen Auseinandersetzungen begleitete Anwendung des Begriffes „Religion“ auf die japanischen Glaubenstraditionen, z.B. den Zen-Buddhismus oder den Shinto. Neben fehlenden strukturellen und motivischen Vergleichspunkten zum Religionsprototyp Christentum dürfte auch der tendenziell unterschiedliche ästhetische Eindruck der jeweiligen Bauten (warme Holzbauten/ kühle Steinbauten), Rituale (Tänze, laute Paraden/ monologische Predigten, stille Prozessionen) und Artefakte (farbenfrohe Glücksbringer und Schutzamulette/ gewichtig-ernste Andachtsbilder) eine Rolle gespielt haben. Diese Problematik wurde eingehender diskutiert in (Zschauer 2019).

IV. Die ästhetische Vermittlung als Gegenstand der Interkulturellen Philosophie

Auf allen drei genannten Ebenen – als Objekt, als Diskurs und als Empfindungsvermögen – trägt die Ästhetik dazu bei, Identität zu formen. In welcher Hinsicht, unter welchen Vorannahmen und mit welchem Mehrwert kann diese Beobachtung zu einem Gegenstand der Interkulturellen Philosophie werden? Einerseits spielte der ästhetische Austauschprozess eine formative Rolle in der Verfestigung kultureller Klischees, die heute noch anzutreffen und weiterhin zu dekonstruieren sind. Darüber hinaus wird hier die These vertreten, dass es in jedem, auch aktuellen Aufeinandertreffen zwischen Denkkulturen um vergleichbare ästhetische Prozesse geht: um das Erleben der Ausdrucksweisen des Anderen und um das Austesten und Korrigieren eigener, ästhetisch konnotierter Begriffe. Die interkulturelle Begegnung lässt sich als eine Begegnung von Verständnisprofilen – Deutungssystemen und der Erfahrung ihrer Handhabung – begreifen.

IV.a. Kultur und Identität

Insofern eine Interkulturelle Philosophie Kulturen vor allem dort betrachtet, wo sie sich als Denkkulturen begegnen, wäre hier zu fragen, wie sich Kulturen eigentlich im Denken des Einzelnen niederschlagen. Dabei wird betont, dass die Wirkrichtung nicht einseitig zu denken ist: „Kultur“ ist wahrnehmbar in den Äußerungen des Einzelnen, welche wiederum von kulturellen Mustern vorbedingt sind. Morikawa Takemitsu definiert die Kultur einer Gemeinschaft zunächst als gedeutete Wirklichkeit, wobei die Präzedenzfälle dieser Deutung in Form von kulturellen Texten, Topoi und Lebensformen im Kanon gespeichert und institutionalisiert seien. (Morikawa 2013, 18) Ein Individuum verfügt parallel dazu über ein Gedächtnis von Deutungsstrategien.²⁴ Sein Deutungshorizont – also all das, was er deuten und verstehen kann – wird von Achsen (Tendenzen, Ausrichtungen, Teleologien usw.) und Koordinaten (bekannten Deutungen bzw. Orten: Topoi) bestimmt. Er verfügt außerdem über ein Zeichensystem, das innerhalb dieses Deutungshorizontes Orte markieren kann und mit dessen Hilfe er die aufgefundenen Orte, d.h. die eigenen Deutungen, äußern kann. Eine Gemeinschaft erhält ihre Identität dadurch, dass sie Achsen und Orte vorgibt, um so Welt deutbar und den eigenen Standort darin bedeutungsvoll zu machen. Individuelle Identität ist relativ zu dieser Gruppenidentität, weil sie zwar an gruppenspezifischen Deutungsmustern

²⁴ Die Konzepte der Vordenker interkultureller Philosophie ermöglichen diese Parallelisierung: Während Ram Adhar Mall Kultur als dauerhafte Lebensform sieht, beschreibt Raimon Panikkar sie als umfassenden Mythos, an den der Einzelne unbewusst so fest glaubt, dass er intuitiv danach handelt. Franz Wimmer sieht Kultur als intern für universal empfundenes Regelsystem, das sich teilweise ändert, teilweise stabil bleibt. Die Sozialisierung in eine Kulturidentität hinein ist insofern nicht als einmalige, feststehende Prägung zu verstehen, sondern als Ausgangslage. Vgl. (Mall 1998); (Panikkar 1998); (Wimmer 1998)

partizipiert, sich aber letztlich aus einer Summe getätigter Welt- und Selbstdeutungen – unter Zuhilfenahme eventuell auch anderer Deutungsmuster – konstituiert. Das eigene Identitätsempfinden ist also abhängig von einer hermeneutischen Tätigkeit, die mit Deutungsmustern aus den bekannten Kulturen operiert.²⁵ Sie erfährt eine Veränderung, wenn neue Deutungsmuster das Repertoire erweitern.

Dies geschieht zum Beispiel durch das Kennenlernen einer anderen Kultur. Wenn sich Kulturen begegnen, sei es innerhalb einer Person oder zwischen Personen, dann weisen sie gewöhnlich einander Orte zu. Theoretisch ist es denkbar, dass keinerlei als zutreffend empfundene Deutung, d.h. Verortung, verfügbar ist und das Andere als das schlechterdings Andere an den absoluten Rand des eigenen Horizontes verbannt wird. Dabei bildet die Horizontlinie eine im Prozess des eigenen Lernens immer ferner rückende Grenze, die prinzipiell unerreichbar bleibt: das per definitionem Andere ist eben immer einzig dadurch zu deuten, dass es das absolute Gegenteil ist. Bezogen auf historische Begegnungssituationen zwischen Kulturen finden wir diese Art des Fremddeutens im Grunde nur *vor* der Begegnung, z.B. in der mittelalterlichen Imagination der „Gegenfüßler“. Der historisch relevantere Fall ist der, dass erste punktuelle Begegnungseindrücke verallgemeinert, durch ein bereits bekanntes Deutungsmuster oder deren Kombination erklärt und dem begegnenden Anderen dadurch ein Ort zugewiesen wird. Alles darauf im Folgenden erworbene Wissen voneinander muss gegen die einmal geprägten Stereotypen antreten. Mit „Wissen voneinander“ meine ich das Erlernen der Deutungsmuster des Anderen. In eindeutig machtgefärbtem Aufeinandertreffen wird diese Aneignung des Anderen aber einseitig verstärkt. Konkret bedeutet das für das gewählte historische Beispiel, dass japanische Intellektuelle „westliche“ Deutungsmuster erlernen, aber kaum andersherum. Der Aneignungsprozess ist vorstellbar als eine dialogische Auseinandersetzung mit westlichen Kulturgütern, z.B. literarischen Texten, in denen die „Achsen“ eines kulturellen Koordinatensystems als angewandte Orientierungsleitlinien wirken. Dialogisch ist diese Auseinandersetzung, weil die fremden Deutungsmuster für die eigene Welt- und Selbstdeutung genutzt werden.²⁶ Aus der „radikalen Differenz“ der unvermittelten Begegnung entsteht eine „gemessene Differenz“, das vormalig völlig Andere tritt in einen beschreibbaren Raum ein.²⁷ Er ist zunächst nur für Individuen beschreibbar, die qua ihrer sozialen Stellung und Bildung Zugang zu fremdkulturellen Medien – Trägern von Deutungsmustern – haben. Sie leben Präzedenzfälle der Deutung des Anderskulturellen vor, welche als Narrative Eingang in den eigenen kulturellen Kanon finden. Japanische

²⁵ Hier spricht Morikawa von „kulturellen Semantiken“, die zur Welt- und Selbstdeutung anleiten. (Morikawa 2013, 36f.)

²⁶ Morikawa spricht von Texten als „kulturelle Vermittler“, welche die „Produktion von Selbst- und Fremdbildern“ anleiteten, indem sich Intellektuelle, also v.a. Kundige anderer Sprachen, in den erlernten ‚Semantiken‘ „verhielten“. (Morikawa 2013, 41f.)

²⁷ Die paradoxe gegenseitige Bedingtheit von radikaler Differenz des zu Vergleichenden und Universalität des Vergleichsmodells entspricht derjenigen von japanischer Partikularitätsforderung und den Universalitätsansprüchen europäischer Denkmodelle. In beiden Fällen lässt sich sagen, dass *gemessene Differenz* oder *relative Partikularität* der Realität weit eher entspricht. (Vgl. Sakai 2009)

Intellektuelle reformieren ihre eigenen Horizonte, indem sie sich selbst zum Verstehen des Anderen – des *Westens* – und zum Verständlich-Machen des Eigenen ermächtigen.²⁸ Sie philosophieren, wenn sie die Deutungsmuster des Anderen denkerisch erproben. Der Dialog der (Denk)kulturen spielt sich in ihnen und zwischen ihnen und ihren westlichen Pendanten ab.

Zwei Momente der bisher angedeuteten Struktur bedürfen der Ergänzung: Erstens könnte das zugrundeliegende Ausgangsmodell von ‚Identität‘ als ein kulturell eindeutiges, Kulturen quasi wie Sprachen als lernbare Codes missverstanden werden, zweitens fehlte eine Explikation des Anreizes bzw. des inneren Movens einer Aneignung fremdkultureller Deutungsmuster. Das Interesse einer Interkulturellen Philosophie besteht in diesem Fall darin, durch Analyse und Kritik eines historischen Geschehens das Konzept „Identität“ von einer statischen, essentialistischen Vorstellung in ein Prozessgeschehen umzuwandeln.

IV.b. Verstehen-Wollen und Verstanden-werden-Wollen

Hybridität und Polyphonie: die ästhetische Kohärenz der Identität

Es wurde angedeutet, dass sich eine individuelle Identität in relativer Beziehung zur eigenen Kulturtradition im Sinne der in einer Gemeinschaft gepflegten Deutungsmuster befindet. Dabei besteht eine Gemeinschaft aber selbst wiederum nur aus Mitgliedern, die eine relativ große Überschneidung in ihren präferierten Deutungsstrategien haben und eventuell weitere, damit verbundene Faktoren (Sprache, Lebensstil), die sie verbinden. Jeder Einzelne ist hinsichtlich seiner Relationen hybrid und bildet im Laufe seines Lebens ein individuelles Profil von Weltdeutungen aus. Er steht dabei stets *zwischen* vermuteten Zentren von Identität.²⁹ Der intrakulturelle Abstand kann hinsichtlich solch individueller Profilierung unter Umständen weniger leicht zu überbrücken sein als der interkulturelle.³⁰

Auch der Akteur, der beginnt, sich in fremden Deutungsmustern zu verhalten, muss eine Destabilisierung seiner kulturellen Identität in Kauf nehmen. In einer hermeneutischen

²⁸ Der Orientalismus findet zwar notwendigerweise einen Weg in das moderne japanische Weltbild, wird aber von einem *Okzidentalismus* beantwortet, weil sich der Modus binärer Opposition mit vererbt und auf den Westen zurückfällt. Er erscheint in Japan folglich als technisiert, rationalistisch und materialistisch. (Vgl. Morikawa 2008)

²⁹ Nach Oosterling ist die ‚mediocrity‘, das ‚inter‘, die eigentlich *conditio humana*, weil sich Identität immer nur aus der erlebten Relationalität ergibt. Die zutreffendere Gestalt unserer Realität sei die Virtualität, insofern wir die Welt primär als Möglichkeit erleben. Interkulturalität sei Virtualität, insofern die in den jeweiligen Kulturhorizonten feststehenden Dichotomien hier in Varianten aufgelöst werden. In der Ästhetik wird diese unentschiedene Potentialität kommunizierbar, so dass das Ästhetische zum Feld kommunizierter Interkulturalität avanciert. (Vgl. Oosterling 2000)

³⁰ Dabei unterliegt die Abgrenzung der Kulturen gegeneinander nur einer kontingenten, historischen Praxis, so dass es nicht weniger zutreffend wäre, von Denkkulturen dort zu sprechen, wo das Verstehen unproblematisch gelingt. De facto überschreiben lebensweltlichen Kulturgrenzen – man denke an den globalen Universitätsstudenten – bereits historische Abgrenzungen. Träger der letzteren – wie Sprache oder Religion – können jedoch auch Träger neuer Denkkulturen werden. Siehe auch (Holenstein 1998).

Bewegung reflektiert er vom fremden Standpunkt aus auf seinen eigenen Horizont, um sich im Horizont des Anderen wiederzufinden. Demarkierung von Kultur – also das Ausmessen der Differenz – entsteht nur aus einem Vergleich. Gewissermaßen kultivieren sich die Vergleichenden selbst zum *tertium comparationis*, indem sie gleichzeitig in den zu vergleichenden Deutungsrastern stehen und so *in persona* eine Überlappung, den 0-Punkt der Koordinatensysteme, bilden.³¹

Was die individuelle Identität zu einem kohärenten Ganzen formt, kann wie ein ästhetischer Gesamteindruck vorgestellt werden: Zwar spielen in einem Orchester viele Stimmen, doch der entstehende Eindruck ist der einer *Homophonie*.³² Um ein solch kohärentes Bild vom eigenen, vielstimmigen Selbst zu erhalten, ist der Blick von außen nötig: Aus der Summe der Eindrücke vom eigenen Aussehen, Wirken, Wahrgenommenwerden entsteht ein Bild vom Eigenen wie aus den Augen des Anderen. (Knatz 2011, 203) Ohne eine innere Imitation des Gedeutetwerdens von außen wäre die Genese eines Selbstbildes unvollständig, für Individuen wie für soziale Gruppen.

Der ästhetische Grund des Verstehen-Wollens

Wenn Verstehen prinzipiell mehr ist als Erkennen, d.h. anstelle des unreflektierten Anwendens bekannter Kategorien eine konsensuale Einigung oder Aushandlung meint,³³ dann legitimiert im interkulturellen Dialog nur die gegenseitige Akzeptanz die kommunizierte Bedeutung. Verstehen hat die Gestalt einer Abmachung, die den Repräsentationswillen des einen mit dem Erkenntniswillen des anderen abgleicht. Jeder derartige Konsens besitzt außerhalb seines Kontextes nur exemplarische Geltung, insofern er die Möglichkeit einer Konsensbildung aufzeigt.

Die paradoxe Natur des Verstehens liegt darin, dass jeder solcher Konsens die Hoffnung auf unumstößliche Wahrheit nährt, aber im gleichen Zuge die Unabgeschlossenheit des Prozesses des Weltverstehens beweist. Ram Adhar Mall spricht von einer „soteriologischen Dimension der Hermeneutik“, die jenen allgemein menschlichen Wunsch nach der Erlösung vom endlosen Regress der Bedeutung thematisiert. (Mall 2005, 40f.) Erlösung entspräche der Erfahrung einer Bedeutung, die als alternativlose Wahrheit akzeptiert werden kann, weil sie

³¹ Im Sinne einer interkulturellen Haltung, wie sie Mall beschreibt, gilt es, diese Hybridisierung zu kultivieren. Ein verortetes, im eigenen Horizont orthafes Subjekt muss mit einem ortlosen, reflektierenden Subjekt vereint werden. Der Argumentation dieser Überlegung folgend, besitzt streng genommen nur das erste dieser Subjekte Identität und ist in der Lage, zu verstehen, während aber letzteres Flexibilität besitzt und die Grundlage für eine interkulturelle Moral liefert. (Vgl. Mall 1998)

³² Rolf Elberfeld benutzt das Bild der Vielstimmigkeit im Gleichklang nach Nietzsche, auch im Kontrast mit Identitätswürfen des 21. Jahrhunderts wie „Cluster“, „Collage“ oder „Bastel-Identität“, die einen ähnlichen Verweis auf eine ästhetische Verknüpfungsleistung beinhalten. (Elberfeld 2017, 314–322)

³³ Insofern auch einem Objekt das Recht zugesprochen werden kann, die Maßstäbe seiner Bewertung aus sich selbst hervorzubringen, sind alle Versuche, zu verstehen, auch dialogisch vorstellbar.

dem Verstehenden in all seinem Zur-Welt-Sein zweifelsfrei begegnet. Diese Wahrheit bleibt Abstraktion und entspräche der basalen primären Weltbegegnung, in der noch keinerlei Filterkriterien an das Wahrgenommene angelegt werden.³⁴ In höchster Abstraktion wird sie beispielsweise in der Kunst ästhetisch wiederholt. Es sind solche inszenierten ästhetischen Erfahrungen, die daran erinnern, dass Verstehen einen Prozess des Lernens voraussetzt und die Bereitschaft, bekannte Kategorien zu hinterfragen.

Auf der Suche nach den Grundlagen der menschlichen Bedeutungsgenese hat der Sprachphilosoph und Embodiment-Theoretiker Mark Johnson die holistische Natur der ästhetischen Basiserfahrung betont, die als Fundament für spezialisierte Sinneswahrnehmungen dient:

Aesthetics concerns the origin of human meaning in our bodily engagement with our physical, social, and cultural environments. Our capacity for making sense of anything emerges from felt patterns of bodily perception and movement, and this embodied understanding provides the basis for all of our imaginative acts of abstract thought and creativity. Art is thus the consummation of our human drive to make meaning. (Johnson 2007, 89)

Die leibliche Verstrickung mit der Welt gilt Johnson als eine „ästhetische“, insofern sie die Voraussetzung für alle bedeutungsvollen Wahrnehmungen darstellt. Der ungefilterte Input einer so verstandenen holistisch-ästhetischen Wahrnehmung erfährt sowohl *bottom up* Abstraktionsprozesse aus der Evolution der mentalen Fähigkeiten als auch *top down* Selektionsprozesse durch Sozialisierung und individuelle Erfahrung. Jede resultierende Bedeutung ist eine Verkürzung des Erlebnisses. Wahrheitserfahrung spielt sich außerhalb des Raumes begrifflicher Erkenntnis ab, als Wahrhaftigkeitserfahrung. (Wir verstehen den Begriff „Wahrheit“ nur als Abstraktion unserer Wahrhaftigkeitserfahrung.) Doch nur die Kombination aus der Fähigkeit zum holistisch-ästhetischen Erleben und zur kommunikationsorientierten Selektion macht den Menschen aus.³⁵

Zusammengenommen hieße das, dass wir nach Momenten des Verstehens streben, weil sie in uns die Hoffnung auf eine Wahrheitserfahrung nähren, wobei wir die Natur dieser Erfahrung als eine Wiederholung der ästhetischen Grunderfahrung konstruieren. Wir wollen verstehen, weil wir nach einem Erlebnis fragloser Selbstverständlichkeit streben, in welchem wir uns und die Welt um uns bestätigt finden. Die ästhetische Erfahrung dieser holistischen Qualität des Zur-Welt-Seins entspricht der bejahenden Wahrnehmung des Wahrnehmens

³⁴ Die Parallelen zu Nishida Kitarōs „reiner Erfahrung“ sind offensichtlich, können hier aber nicht ausdekliniert werden. Eine Diskussion der reinen Erfahrung und anderer Ansätze Nishidas aus der Perspektive der Ästhetik ist nachzulesen bei (Wilkinson 2009).

³⁵ Deshalb fordert Johnson, eine erweiterte Ästhetik als Anthropologie zu etablieren. (Johnson 2008, 89) Wenn dabei der hermeneutische Wert des ästhetischen Grundbewusstseins behandelt wird, lässt sich diese Forderung unter Umständen mit der von Plessner geforderten Hermeneutik als Anthropologie verbinden. (Mall 2005, 116f.)

selbst: nicht das Deuten oder Kategorisieren der Wahrnehmung, sondern das Stehenlassen des Wahrgenommenen *als* Wahrhaftigkeit.³⁶

V. Ästhetisierung

Es war eingangs vom Vorwurf der Ästhetisierung Japans gesprochen worden. Dieser Vorwurf richtet sich auf einen Erkenntnismodus, der durch einseitige Perspektivierung, Vergegenständlichung und Festschreibung des Anderen die Möglichkeit einer Anwendung der eigenen Kategorien erzwingt und das Andere zum Objekt ästhetischer Lust werden lässt. In Hinsicht auf Japans ästhetischen Nationalismus muss die ästhetisierende Diskursverkürzung auf beiden Seiten lokalisiert, eine Antwort auf den Orientalismus im Okzidentalismus gesehen werden. „Primordiale Codes“, wie es Morikawa nennt, (Morikawa 2013, 236f.) legitimieren dann die unüberwindbare Differenz zwischen den Kulturen, indem sie sie natürlich erscheinen lassen. Die Bildung dieser Codes kann durch Ästhetisierung überdeckt oder plausibel gemacht werden, weil der ästhetische Eindruck noch frei für jede Zuschreibung und anfällig für ideologische Festschreibung ist.

Aus den geschilderten Überlegungen folgt aber auch, dass Ästhetisierung immer schon stattfindet: Wird ein unbegreifliches kulturelles Produkt angetroffen, wird es in Ermangelung erklärender Begriffe als ein ästhetisches Objekt wahrgenommen. Damit ist nur dann eine Verkürzung verbunden, wenn das Objekt auf eine ästhetische Deutung eingeschränkt und die angelegten Begriffe festgelegt bleiben. Wenn die Begriffe aber selbst in die ästhetische Unschärfe zurückversetzt werden, durch die sie ursprünglich ihre Bedeutsamkeit erhalten haben, hat das Betrachtete die Chance, konstruktiv darauf einzuwirken. Ästhetisierung kann, so verstanden, also auch als innere Haltung begrifflicher Unvoreingenommenheit aktiv geübt werden.

Japan ästhetisieren hieße dann, sich von einer möglichst unvoreingenommenen Erlebnisqualität des Anderen anleiten zu lassen, wie es zu deuten sei. Angesichts der starken diskursiven Prägung der Klassifikation japanischer Kultur ist eine solche Haltung mit großer Anstrengung und bewusstem Ausklammern der eigenen Bewertungsgewohnheiten verbunden. Eventuell wäre es so aber möglich, ein neuartiges Verständnis davon zu gewinnen, welche Erkenntniswege in der japanischen „Ästhetik“ kultiviert worden sind und ob darin Kommunikationsformen überliefert werden, die der interkulturellen Verständigung zugutekommen können. Anstatt, wie Jahrhunderte zuvor, der Hypothese nachzujagen, dass es in allen Kulturen Formen des logischen Denkens gibt, ist es an der Zeit, die ästhetische Basiserfahrung aller Denkkulturen als geteilten Erfahrungsraum bewusst zu machen.

³⁶ Otabe Tanehisa und Rolf Elberfeld haben denjenigen Sinn, der das Wahrnehmen selbst als das Gemeinsame aller Sinne wahrnimmt, als eine aristotelische Lesung des *sensus communis* bestimmt. (Otabe 2014); (Elberfeld 2015)

VI. Antwort auf die Ausgangsfrage

Interkulturelle Philosophie hat, wie angedeutet, weder feste Thematik noch Methodik, da weder die Definition von Kultur(en) noch die Akzeptanz von Erkenntnissen aufgrund ihrer methodischen Herkunft universal gilt. Interkulturelle Philosophie benennt einen normativen Anspruch an das Unternehmen Philosophieren generell. Dieser Anspruch ist kein von der Sache selbst her gegebener, sondern aus unserer Zeit heraus formuliert. Seine Geltung ist gleichwohl nicht historisch eingeschränkt, sondern zur fortlaufenden Diskussion gestellt. Als Auftrag und Aufruf ist Interkulturelle Philosophie der Versuch, die Universalität des Philosophierens mit denkerischen Mitteln verschiedener Ursprünge aufzuweisen und die Sinnhaftigkeit eines fortdauernden Dialoges zu vertreten. Es ist ein in allen Denkkulturen durchführbares Philosophieren, das sich zwar einer bestimmbareren Haltung und Zielsetzung verpflichtet, aber keine festgelegte Form besitzt, sondern sich in der jeweiligen Kultur des Fragenden je anders ausdehnt. An die Stelle einer universalen Methodik treten Mittel der Denkkultur des Fragenden und der jeweils untersuchten Kulturen. Exemplarische Geltung für andere Fälle ist nicht ausgeschlossen, muss aber erwiesen werden.

Das Ziel ist die Einsicht, dass Philosophie schon immer interkulturell ist. Um diese Einsicht zu kultivieren, ist es nötig, historische und gegenwärtige Kulturbegegnungen als Fallstudien des gegenseitigen Verstehens in den Blick zu nehmen. Es ist dargelegt worden, wieso ein Fokus auf die Ästhetik im Bezug zu Japan und mit großer Wahrscheinlichkeit für weitere Fälle mit europäischer Beteiligung wertvoll sein kann. Wird Ästhetik zum Gegenstand des interkulturellen Philosophierens, dann thematisiert sie eine der Grundbedingungen ihres Möglichs. Die Fähigkeit, in ein rein ästhetisches Zur-Welt-Sein zu treten, ist ein elementares Moment von Identität und als solches eine Voraussetzung für jedes dialogische In-Bezug-treten. Das interkulturelle Philosophieren stellt sich als ein Dialog dar, der einen Raum geteilter Ideen entstehen lässt. Diese Ideen, die sich in begrifflicher, aber vor allem in ästhetischer – metaphorischer, topischer, symbolischer, bildlicher usw. – Form im Diskurs befinden, überzeichnen die begriffliche Schärfe der einzelnen Denkkultur. Ihre ästhetische Unschärfe ermöglicht es, sie auf den jeweiligen Dialogseiten in ausreichend ähnliche Konzepte zu formulieren, um ein Miteinander-Philosophieren zu gestalten. Die Grundvoraussetzung für das gegenseitige Verstehen liegt in der ästhetischen Unschärfe der jeweiligen Selbstverständnisse und in der Erwartung ästhetischer Offenheit beim Anderen. In der Hoffnung auf wenigstens ästhetische Verständlichkeit sei als Antwort auf die Ausgangsfrage abschließend formuliert: Philosophie ist interkulturell, wenn sie aus Interkulturellem Philosophieren philosophische Kulturen erzeugt und zum interkulturellen Philosophieren kultiviert.

BIBLIOGRAPHIE

- Clark, J. 2005. Okakura Tenshin and aesthetic nationalism. *East Asian History* 29: 1–38.
- Dziudzia, C. 2015. *Ästhetisierung und Literatur. Begriff und Konzept von 1800 bis heute*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Elberfeld, R. 2015. Sinnlichkeit unterscheiden. *Phainomena* XXIV/92-93 *Open Forum*: 185–216.
- . 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Hedinger, D. 2011. *Im Wettstreit mit dem Westen. Japans Zeitalter der Ausstellungen 1854–1941* (Globalgeschichte, Band 7). Frankfurt New York: Campus.
- Inaga, S. 2002. “Cognitive Gaps in the Recognition of Masters and Masterpieces in the formative years of Japanese art history, 1880–1900. Historiography in conflict.” In *Japanese Hermeneutics. Current debates on aesthetics and interpretation*, hrsg. v. Michael Marra, 115–126. Honolulu: Univ. of Hawai‘i Press.
- Johnson, M. 2007. ‘The stone that was cast out shall become the cornerstone’. The bodily aesthetics of human meaning. *Journal of visual art practice* 6/2: 89–103.
- Hall, S. 1996. “Who needs ‘Identity’?” In *Questions of cultural identity*, hrsg. v. Stuart Hall, 1–17. London: Sage.
- Heisig, J.W. (u.a.) 2011. “Framework. Translating the philosophical idiom.” In *Japanese Philosophy. A sourcebook*, hrsg. v. James W. Heisig, Thomas P. Kasulis & John C. Maraldo, 23–28. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Hijjya-Kirschnerreit, I. 2013. „Schönheit und nationale Identität.“ In *Was vom Japaner übrig blieb. Transkultur, Übersetzung, Selbstbehauptung*, hrsg. v. Irmela Hijjya-Kirschnerreit, 235–247. München: Iudicium.
- Holenstein, E. 1998. „Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse.“ In *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz – Europäische Identität – Globale Verständigungsmöglichkeiten*, 288–312. Frankfurt/m.: Suhrkamp.
- Keene, D. 1969. Japanese aesthetics. *Philosophy East and West* 19/3 (Symposium on aesthetics East and West): 293–306.
- Karatani, K. 2001. “Japan as art museum. Okakura Tenshin and Fenollosa.” In *A history of modern Japanese aesthetics*, hrsg. v. Michael Marra, 43–52. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 1998. Uses of aesthetics. After orientalism. *boundary 2* 25/2: 145–160.
- Knatz, L. 2011. Selbstbewusstsein, Sinnlichkeit und Selbstbild in der deutschen Ästhetik. In *Kulturelle Identität und Selbstbild. Aufklärung und Moderne in Japan und Deutschland*, hrsg. v. Lothar Knatz, Norbert Caspar & Otabe Tanehisa, 185–203. Berlin/Münster: Lit.
- Mall, R.A. 1998. Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. *Polylog* 1: 54–69.
- . 2005. *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen* (Interkulturelle Bibliothek 19). Nordhausen: Traugott Bautz.
- Marra, M. F. 2010. “Japanese Aesthetics in the world.” In *Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature*, 3–22. Leiden Boston: Brill.
- . 1999. “Introduction.” In *Modern Japanese aesthetics. A reader*, hrsg. v. Michael Marra, 1–16. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Miller, M. 2011. “Japanese aesthetics and philosophy of art.” In *The Oxford handbook of world philosophy*, hrsg. v. William Edelglass & Jay L. Garfield, 317–333. Oxford: Oxford University Press.
- Morikawa, T. 2013. *Japanizität aus dem Geist der europäischen Romantik. Der interkulturelle Vermittler Mori Ōgai und die Reorganisation des japanischen ‚Selbstbildes‘ in der Weltgesellschaft um 1900*. Bielefeld: transcript.

- . 2008. *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus*. Kassel: Universitätspresse.
- Ōhashi, R. 1999. „Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung.“ In *Japan im interkulturellen Dialog*, 166–175. München: iudicium.
- . 1998. „Womit muss der Vergleich in der vergleichenden Ästhetik gemacht werden?“ In *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen* (Studien zur Interkulturellen Philosophie 9), hrsg. v. Notker Schneider, Ram A. Mall & Dieter Lohmer, 155–166. Amsterdam Atlanta: Rodopi.
- Oosterling, H. 2000. „A culture of the ‘Inter’. Japanese notions *ma* and *basbo*.“ In *Sensus communis in multi- and intercultural perspective. On the possibility of common judgements in arts and politics* (Schriften zur Philosophie der Differenz, Band 8), hrsg. v. Heinz Kimmerle & Henk Oosterling, 61–84. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- Otabe, T. 2014. Das Problem des ‘*sensus communis*’. Die Wahrnehmung des Wahrnehmens (Aristoteles) und das ästhetische Bewusstsein (Kant). *JTLA (Journal of the Faculty of Letters, the University of Tokyo, Aesthetics)* 39: 69–82.
- . 2007. „To what extent are Japanese aesthetics Asian? On the self-image of modern Japan.“ In *International Congress of Aesthetics “Aesthetics Bridging Cultures”*. (Vortragsprotokoll, online verfügbar unter http://www.academia.edu/12579533/To_What_Extent_Are_Japanese_Aesthetics_Asian_On_the_Self-Images_of_Modern_Japan), 25.07.2015)
- . 2002. „Representations of ‚Japaneseness‘ in modern Japanese aesthetics. An introduction on the critique of comparative reason.“ In *Japanese Hermeneutics. Current debates on aesthetics and interpretation*, hrsg. v. Michael Marra, 153–163. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Panikkar, R. 1998. Religion, Philosophie und Kultur. *Polylog* 1: 13–37.
- Pekar, T. 2006. „Vom Imaginären zum Figurativen. Annäherungsversuch an eine Ästhetik der Kulturkontakte.“ In: *Figuration-Defiguration. Beiträge zur transkulturellen Forschung*, hrsg. v. Onuki Atsuko & Thomas Pekar, 237–252. München: Iudicium.
- . 2003. *Der Japan-Diskurs im westlichem Kulturkontext (1860-1920). Reiseberichte – Literatur – Kunst*, München: Iudicium.
- Pilgrim, R. B. 1977. The artistic way and the religio-aesthetic tradition in Japan. *Philosophy East and West* 27/3: 285–305.
- Pochat, G. 1986. *Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie*. Köln: Du Mont.
- Raud, R. 2014. „What is Japanese about Japanese philosophy?“ In *Rethinking “Japanese Studies” from Practices in the Nordic Region (Nichibunken’s overseas symposium, 22–24 August 2012)*, hrsg. v. Liu Jianhui & Sano Mayuko, 15–27. Kyoto: Nichibunken.
- Sakai, N. 2009. How do we count a language? Translation and discontinuity. *Translation Studies* 2/1: 71–88.
- Soeffner, H.-G. 2014. „Zen und der ‚kategorische Konjunktiv‘.“ In *Grenzen der Bildinterpretation*, hrsg. v. Michael R. Müller, Jürgen Raab & Hans-Georg Soeffner, 55–75. Wiesbaden: Springer.
- Tsujimura, K. 1990. „Über Yü-chiens Landschaftsbild ‚In die ferne Bucht kommen Segelboote zurück‘.“ In *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführungen*, hrsg. v. Ōhashi Ryōsuke, 455–469. München: Karl Alber.
- Ueda, S. 2011. *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. München: Karl Alber, v.a. 11–22.
- Wimmer, F. 1998. Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie. *Polylog* 1: 5–12.
- . 2004. *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Wien: Facultas

- Wilkinson, R. 2009. "Nishida, aesthetics, and the limits of cultural synthesis." In *Intercultural aesthetics. A worldview perspective*, hrsg. v. Antoon van dem Braembussche, 69–84. Dordrecht/London: Springer.
- Zschauer, A. 2019. Seeing is believing? The role of aesthetics in accessing religion cross-culturally. *Tetsugaku (International Journal of the Philosophical Association of Japan)* 3, *Special Theme: Japanese Philosophy*: 207–222.