

Heidegger-Jahrbuch 7

Heidegger und das ostasiatische Denken

VERLAG KARL ALBER 

Heidegger-Jahrbuch

Herausgeber:

Alfred Denker und Holger Zaborowski

Mitglieder des wissenschaftlichen Beirates:

Pierre Aubenque (Paris)	Christoph Jamme (Lüneburg)
Damir Barbarić (Zagreb)	Jin Xiping (Beijing)
Rudolf Bernet (Leuven)	Shunsuke Kadowaki (Tokyo)
Walter Biemel (Aachen)	David Farrell Krell (Chicago)
Stephanie Bohlen (Freiburg)	Rudolf A. Makkreel (Atlanta)
Thomas Buchheim (München)	Jean-Luc Marion (Paris)
Hartmut Buchner † (Grassau-Rottau)	Henri Mongis (Tours)
Adrian Gabriel Cercel (Bukarest)	Jos de Mul (Rotterdam)
Chen Xiaowen (Beijing)	Günther Neumann (München)
Paul G. Cobben (Tilburg)	Ryôsuke Ôhashi (Kyôto)
Ion Copoeru (Cluj-Napoca)	Theodorus ChristiaanWouter Oudemans (Leiden)
Paola-Ludovika Coriando (Innsbruck)	Chan Kook Park (Seoul)
Jean-François Courtine (Paris)	Francesc Pereña Blasi (Barcelona)
Daniel Dahlstrom (Boston)	Herman Philipse (Utrecht)
Françoise Dastur (Nizza)	Claude Piché (Montréal)
Pascal David (Brest)	Otto Pöggeler (Bochum)
Jacques Derrida † (Paris)	Manfred Riedel † (Halle / Saale)
Markus Enders (Freiburg)	John Sallis (Boston)
István M. Fehér (Budapest)	Sun Zhouxing (Shanghai)
Daniel Ferrer (Mount Pleasant)	Jacques Taminiaux (Chestnut Hill)
Günter Figal (Freiburg)	Rainer Thurnher (Innsbruck)
Hans-Helmuth Gander (Freiburg)	Peter Trawny (Wuppertal)
Jean Greisch (Paris)	Gianni Vattimo (Turin)
Jean Grondin (Montréal)	Jean-Marie Vaysse (Toulouse)
Arnulf Heidegger (Singen)	Ben Vedder (Nijmegen)
Burghard Heidegger (Genf)	Helmuth Vetter (Wien)
Marion Heinz (Siegen)	Franco Volpi † (Padua)
	Angel Xolocotzi (Puebla)

Heidegger-Jahrbuch 7

Heidegger und das ostasiatische Denken

Herausgegeben von
Alfred Denker
Shunsuke Kadowaki †
Ryôsuke Ôhashi
Georg Stenger
Holger Zaborowski

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: Martin Heidegger um 1960, Archiv Dr. Hermann Heidegger
Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-45707-8

Inhalt

<i>Ryôsuke Ôhashi</i> Heidegger <i>und</i> das ostasiatische Denken. Vorwort im Namen der Herausgeber	9
---	---

Dokumentationsteil

I. Briefe an Martin Heidegger	19
II. Briefe und andere Dokumente	30

Interpretationen

1. Heidegger und das ostasiatische Denken

<i>Ryôsuke Ôhashi</i> Heidegger und das ostasiatische Denken – die Frage nach dem „Weltbild“ und den „Weltbildern“	61
<i>Georg Stenger</i> „Selbst“ als Grundwort im Spannungsfeld zwischen Heideggers und ostasiatischem Denken	74
<i>Kôichi Tsujimura</i> Die Seinsfrage und das absolute Nichts – Erwachen. In memoriam Martin Heidegger	102
<i>Xianglong Zhang</i> Heidegger und die chinesische Philosophie. Materialien, Einschätzungen und Möglichkeiten	117
<i>Rolf Elberfeld</i> „Quellende Wolken und fließendes Wasser“. 道 (dao) und Heidegger	138

<i>Bret W. Davis</i>	
Heidegger's Orientations: The Step Back on the Way to Dialogue with the East	153
<i>Eveline Cioflec</i>	
Das Nicht-Begriffliche als das Zwischen: Eine Begegnung Heideggers mit dem japanischen Denken	181
<i>Ute Guzzoni</i>	
Schnee auf silberner Schale? Überlegungen zur Heideggerschen und zur ostasiatischen Denkhaltung	191
<i>Otto Pöggeler</i>	
Phänomenologie in Geschichten?	216

2. Heidegger und die japanische Philosophie in der Moderne

<i>Tetsuya Sakakibara</i>	
Genesis und Abbau – eine Gedankenlinie von Husserl zum frühen Heidegger	229
<i>John C. Maraldo</i>	
Heidegger und Nishida: Nichts, Gott und die Onto-theologie	246
<i>Hisao Matsumaru</i>	
Tanabe und Heidegger. Fragendes Kreisen um den Tod	267
<i>Katsuya Akitomi</i>	
Nishitani und Heidegger – über den Nihilismus	283
<i>Yuji Iijima</i>	
Über die hermeneutische Struktur der „Normativität“ der Ethik Tetsurō Watsujis – ausgehend von seiner Rezeption des Denkens Martin Heideggers	302
<i>Ichirō Mori</i>	
Aus den Erfahrungen der Gründe: Kiyoshi Miki und Martin Heidegger	317
<i>Hiroshi Sekiguchi</i>	
Shinobu Orikuchi und Heidegger	339
<i>Takao Todoroki</i>	
Staat und Technik bei Heidegger und in der Kyōto-Schule	359

3. Gegenwart des Denkens Heideggers aus ostasiatischer Sicht

Shunsuke Kadowaki
 Heidegger und McDowell über Tugend 379

Bin Kimura
 Psychopathologie der Zufälligkeit oder Verlust des Aufenthaltsortes
 beim Schizophrenen 389

Nobuyuki Kobayashi
 Zwei Betrachtungen über die Kunst und die Dichtung.
 Der Einklang zwischen Heidegger und Nishida 402

Takashi Nakahara
 Versuch einer Rekonstruktion von „Zeit und Sein“ 419

4. Überblick über die Rezeption von Heideggers Denken
 in Japan und Korea (Bibliographie)

Norio Murai
 Die Heidegger-Rezeption in Japan 435

Chankook Park
 Zur Heidegger-Forschung in Korea 448

Abstracts 459

Heidegger *und* das ostasiatische Denken. Vorwort im Namen der Herausgeber

Von
RYÔSUKE ÔHASHI
Kyoto, Japan

„Es bedarf auch hier keiner prophetischen Gaben und Gebärden, um daran zu denken, dass dem planetarischen Bauen Begegnungen bevorstehen, denen die Begegnenden heute auf keiner Seite gewachsen sind. Dies gilt für die europäische Sprache und für die ostasiatische in gleicher Weise, gilt vor alldem für den Bereich ihrer möglichen Zwiesprache. Keine von beiden vermag von sich aus diesen Bereich zu öffnen und zu stiften.“¹ Es war 1956, also vor mehr als fünf-einhalb Jahrzehnten, als Heidegger dieses Wort geäußert hat. Für ihn war die Begegnung mit der ostasiatischen Welt sowohl in seinem eigenen Seinsdenken, das für ihn allerdings nicht bloß sein subjektiv-persönliches Projekt, sondern das in seinem Denken erschlossene Weltereignis war, wie auch im Hinblick auf das „planetarische Bauen“ selbst, das dem heutigen Phänomen der „Globalisierung“ in manchen Hinsichten entspricht, eine unausweichliche Aufgabe. Dabei, so musste er damals gestehen, sind die Begegnenden weder auf der Seite der europäischen noch auch auf der Seite der ostasiatischen Sprache der Sache gewachsen. Sind die beiden Seiten inzwischen, nach dem Ablauf von fünf-einhalb Jahrzehnten, etwas reifer geworden?

Sicher wurde in diesem vergangenen Zeitraum vieles publiziert und diskutiert, so dass die genannten beiden Seiten wohl etwas „reifer“ geworden sind. Z. B. könnte die seit ca. 20 Jahren verbreitete und heute rege diskutierte „interkulturelle Philosophie“ zumindest als Andeutung dafür angenommen werden, dass im heutigen philosophischen Bewusstsein eine Veränderung im Gang ist. Wäre aber Heidegger, wenn er heute noch am Leben wäre, von diesem Phänomen überzeugt? Diese Frage sollten wir, die sich mit Heidegger und auch mit dem ostasiatischen Denken beschäftigen, uns selbst stellen. Keiner von uns würde wagen zu sagen, dass wir „reif“ genug geworden sind. Es wird allerdings auch in der Zukunft keine endgültige Reife geben, sondern nur das jeweilige Wahrnehmen der Notwendigkeit der Begegnung und des dadurch entstehenden Bedürfnisses der Zwiesprache. Der folgende Band soll auch dazu beitragen, dieses Wahrnehmen erneut zu erwecken und zu vertiefen.

¹ Martin Heidegger, „Zur Seinsfrage“, in: Martin Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 424.

Die weiten und mannigfaltigen Perspektiven, die von den gesammelten Beiträgen in diesem Band angeboten werden, bräuchten weder gezählt noch zusammengefasst zu werden. Es wäre aber sinnvoll, in einem Vorwort die Sicht und den Erwartungshorizont der Herausgeber zu exponieren, damit die Mannigfaltigkeit der angebotenen Perspektiven sich nicht in die uferlose Zerstreung verwandelt, sondern in gewissermaßen zentripetalen Zügen der Prospektive verstanden werden kann.

Man könnte in diesem Zusammenhang auf das Wörtchen „und“ im Titel „Heidegger *und* das ostasiatische Denken“ aufmerksam machen. Das „und“ *verbindet und trennt auch zugleich*. Es verweist einerseits auf den Zwischenbereich, in dem die miteinander zu vergleichenden zwei Weisen des Denkens, die an sich selbst Problembereiche sind, aufeinander bezogen und im Lichte der *anderen Seite* anders als von ihnen allein beleuchtet werden. Aber das „und“ kann auch dazu verführen, die zwei Seiten nur äußerlich zu verbinden oder zu trennen, so dass die darin geborgenen Problembereiche eher übersprungen als geschürft werden. Das „und“ *erschließt und verdeckt auch zugleich*. Dies ist schon daran zu erblicken, dass der „Vergleich“, um den es beim genannten „und“ geht, in seiner Struktur und der Vollzugsweise nicht selbstverständlich ist. Wer diesen Vergleich vollziehen will, muss in irgendeiner Weise schon *in* den miteinander zu vergleichenden Problembereichen *innestehen*. Ein Physiker sollte zwar beim Vergleich des Ergebnisses eines Experimentes A mit dem Ergebnis eines anderen Experimentes B die zwei Ergebnisse *vor* sich haben und insofern *außerhalb* dieser stehen, damit er A und B streng *objektiv* in die vergleichende Betrachtung ziehen kann. Auch wenn in jeder Beobachtung, um mit der quantentheoretischen Erkenntnis zu reden, die Existenz des Beobachters selbst immer schon eine Wirkung auf die zu beobachtenden Phänomene haben muss, ist diese Wirkung keine subjektive des Beobachters. Die Wirkung ist die physikalisch objektive Folge der Existenz des Beobachters selbst.

Anders verhält es sich bei der vergleichenden Betrachtung der *philosophischen* Denktraditionen. Denn der Betrachter muss erstens auf irgendeine Weise immer schon *in* den beiden miteinander zu vergleichenden Problembereichen *inne*-stehen. So lange das A und das B bloß vorgestellt werden, besteht höchstens ein Vergleich der äußerlichen Umrisse von A und B miteinander, womit aber kein Einblick ins innere Gefüge der beiden gewonnen werden kann. Das „und“ verschließt eher als zu erschließen. Weiterhin kann der Betrachter nie wie ein Schiedsrichter als die einzige und letzte Instanz die Dinge betrachten. Der Sichtort des Beobachters C ist je nach dem geistigen Hintergrund und der Ausbildung seiner selbst je anders, auch wenn damit nicht immer die subjektive Beliebigkeit, sondern eher eine hermeneutische Strenge gemeint wird. Der Begriffsapparat Gadamers von der „Horizontverschmelzung“ gibt hier keine zureichende Erklärung für diese hermeneutische Strenge, da ein „Horizont“ erst vom Gesichtspunkt eines um sich herum schauenden Subjektes her als

dessen Sicht-Perspektive geöffnet wird und somit im Grunde als „subjektiv“ gilt.

Dem Betrachter C dürfte es weiterhin, da er *in* den Bereichen A und B *in-*steht, nicht leichtfallen, sich mit dem A oder dem B *gleich*zusetzen. Denn einen philosophischen Gedanken verstehen, müsste heißen, dass der Verstehende *zu sich selbst* gebracht wird, statt von diesem Gedanken benommen und besessen zu werden. Sonst findet keine *Zwiesprache* statt. Jede „*Zwiesprache*“ *setzt ein Zwischen voraus*. Die Frage also, womit der Vergleich in der vergleichenden Philosophie gemacht wird, bedarf eines gründlichen Nachdenkens bezüglich des Standortes dessen, der den Vergleich vollziehen will,² und dies heißt, dass das kleine „und“ in unserem Bandtitel „Heidegger *und* das ostasiatische Denken“ an sich schon ein frag-würdiger Problembereich ist.

Aber andererseits ist es auch ein historisches Faktum, dass, so dunkel dieser Bereich in seiner Struktur sein mag, die westliche und östliche Welterfahrung bisher in verschiedenen Weisen einander begegnet sind, wodurch die Eigenheit der jeweiligen Denkwelt durch ihre Differenz mehr oder weniger beleuchtet und anders verstanden wird als nur durch sich selbst. Man bräuchte dann nur herauszustellen, welche Weisen der *Zwiesprache* bisher tatsächlich stattgefunden haben und wie diese *Zwiesprache* durch das Wahrnehmen ihrer selbst mehr oder weniger entwickelt wurde.

Man könnte diesen frag-würdigen und dunklen, aber dennoch *de facto* bisher in verschiedener Weise entwickelten Problembereich „und“ versuchsweise in drei Weisen betrachten.

- (1) Das „*und*“ als das Zwischengebiet der *Zwiesprache* zwischen Heidegger *und* dem ostasiatischen Denken
- (2) Das „*und*“ in der Zeit der Globalisierung, in der das „*Zwischen*“ zwischen den Welterfahrungen angesichts des immer dichteren Informations- und Verkehrsnetzes schrumpfen und irgendwann eventuell verschwinden könnte.
- (3) Das „*und*“ als der Problembereich der „Übersetzung“ und der „Sprache“.

Es wird sicherlich weitere Perspektiven des „und“ geben. Aber vorläufig genüge es, auf diese drei hinzuweisen, um anzudeuten, wie vielschichtig und weit dieser Problembereich ist.

² Dazu vgl. Ryôsuke Ôhashi, „Womit muß der Vergleich in der vergleichenden Ästhetik gemacht werden?“, in: *Einheit und Vielheit. Das Verstehen der Kulturen*, herausgegeben von Notker Schneider / R. A. Mall / Dieter Lohmar (*Studien zur Interkulturellen Philosophie* 9), Amsterdam 1998, 155–166.

1. Das „und“ als der Zwischenbereich der Zwiesprache

Man könnte fragen, ob es überhaupt so etwas wie das „ostasiatische Denken“ gibt. Denn sollte das Denken nicht für das fundamentale, universal und allgemein gültige Tun des Menschen genommen werden, so dass Adjektive wie „ostasiatisch“ oder „europäisch“ überflüssig, sogar irreführend sind? Descartes sagt z. B. in seinem *Discours de la methode*: „Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.“ Im lateinischen Text steht für „bon sens“ „bona mens“. Der „Gemeinsinn“ bzw. der „Geist“ soll allen Menschenwesen gemeinsam sein. Wenn weiterhin Pascal sagt, dass der Mensch „un roseau pensant“ (ein denkendes Schilfrohr) ist, so meint er, dass eben das Denken das allgemeine Wesen des Menschen ausmacht. Die gleiche Ansicht kann bei allen Philosophen des Abendlands mehr oder weniger festgestellt werden.

Allerdings bemerkt man bald, dass bei Descartes die „bona mens“ immer einen Vorrang vor dem Leib hat, bei Pascal die „pensée“ auf den christlichen „Glauben“ bezogen wird und im deutschen Idealismus das „Denken“ als die allgemeine Bezeichnung nur wenig gebraucht wird, damit die Tätigkeit des „Verstandes“, der „Vernunft“ und des „Wissens“ detailliert voneinander differenziert werden können. Wenn man weiterhin aus unserer alltäglichen Erfahrung fragt, worin die Bewusstseinsakte wie „Beurteilen“, „Meinen“, „Vernehmen“, „Vorstellen“, „Rechnen“, „Kalkulieren“ usw. vom „Denken“ unterschieden werden, geraten wir in Verlegenheit. Wenn Heidegger sagt, „[d]ie Wissenschaft denkt nicht“,³ dann bemerkt man, dass das „Denken“ von der exakt-wissenschaftlichen „Rechnung“ und „Messung“ grundsätzlich unterschieden werden soll. Heidegger wollte sein Denken auch vom „bisherigen Denken“ unterscheiden, dessen Grundzug nach ihm als das Vorstellen, Vernehmen und Re-präsentieren zu kennzeichnen ist. Durch dieses bisherige Denken wird zwar das Seiende in seinem Sein vernommen und repräsentiert, aber das Sein selbst wird nicht „gedacht“, sondern „vergessen“. Sollte in diesem Zusammenhang auch die deutsche, französische und englische Philosophie nicht in ihrer jeweiligen Grundtendenz aufgefasst werden?

Wenn das „Denken“ einerseits einen universalen Charakter haben soll, aber andererseits im Unterschied zur universal-objektiven, wissenschaftlichen Rechnung in einem geistigen und kulturell bedingten Boden Wurzeln schlägt und auch kulturell bedingt ist, so ist doch zu fragen, worin sich das *asiatische* Denken im Vergleich mit dem europäischen Denken, und innerhalb unseres Themenrahmens auf das Heideggersche Denken, auszeichnet.

Diese Frage wird durch die Kenntnis, dass das „ostasiatische Denken“ nach seinem Selbstverständnis sich oft „Nicht-Denken“ bzw. „Un-Denken“ nennt,

³ Martin Heidegger, „Was heißt Denken?“, in: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 7), Frankfurt am Main 2000, 133.

zugespitzt. Das hier gemeinte „Nicht-“ oder „Un-“ bedeutet weder die bloße Verneinung noch die Ausschließung des Denkens. Es verweist eher auf einen in der Übung erreichten geistig-leiblichen Zustand, in dem das Denken als das Denken einmal „aufgehoben“ und „vergessen“ wird, aber gerade durch diese Negation neu in Gang kommt.⁴ Es kommt freilich auf die Bedeutung dieses „Nicht“ bzw. „Un“ an, die nicht bloß negativ gemeint ist, sondern als Schlüssel zum Verständnis der ostasiatischen Welterfahrung und des „Selbst“ des Menschen gilt.

2. Das „und“ in der Zeit der Globalisierung

Heidegger hatte das Phänomen der heutigen Globalisierung in ihrem Gerüst sehr früh, schon in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts, vorhergesehen und mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet. Was er z. B. in seinen Aufzeichnungen *Beiträge zur Philosophie*,⁵ die in der letzten Hälfte der dreißiger Jahren verfasst wurden, mit dem Ausdruck „Machenschaft“ meinte oder mit dem „Weltbild“ als das Singularetantum, wie er dieses in seinem Vortrag von 1938 „Die Zeit des Weltbildes“ als die wesentliche Bezeichnung der Neuzeit verwendete, und nicht zuletzt was er in den fünfziger Jahren in *Vorträge und Aufsätze* mit dem Ausdruck „Ge-stell“ beschrieben hat, gilt jeweils als die denkerische Vorwegnahme des Phänomens der Globalisierung. Die Folge dieses Phänomens ist die Vernetzung der Erdteile: Die Stoffe sowie die Produkte der Wirtschaft fließen durch die Grenzen der Staaten hindurch, ohne dass die einzelnen Staaten diese Ströme unter Kontrolle bringen können. Das Informationsnetz ist noch dichter als das Verkehrsnetz, so dass die wesentliche Bedeutung des „und“ zwischen den Erdteilen allmählich zu schrumpfen scheint. Würde der Bandtitel unseres Sammelbandes dann eines Tages unbedeutsam werden?

Aber zumindest bei Heidegger bedeuten diese Wesensmerkmale kein fragloses Ende der Weltgeschichte, sondern eher das fragwürdigste Phänomen der Moderne, das er als das Seinsgeschick der abendländischen Metaphysik auffasst. Dieses Seinsgeschick bedarf nach ihm eines „anderen Anfangs“, damit seine äußerste Folge, der Nihilismus, umgewendet werden kann und der Mensch als Hirte des Seins wieder zu seinem eigentlichen Selbst zurückgebracht wird.

Heidegger wollte in der „asiatischen Welt“ eine andere Möglichkeit als im Abendland sehen. „Nur kraft der schärfsten, aber schöpferischsten Auseinan-

⁴ Vgl. dazu den Verfasser, „Der philosophiegeschichtliche Ort der Philosophie Nishidas“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36.3 (2011), 263–280.

⁵ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm Herrmann (GA 65), Frankfurt am Main 1989.

dersetzung mit dem ihm (dem Griechentum) Fremdesten und Schwierigsten – dem Asiatischen – wuchs dieses Volk hinauf in die kurze Bahn seiner geschichtlichen Einmaligkeit und Größe.“⁶ Es scheint, dass Heidegger das, was er im Griechentum bei der Auseinandersetzung mit dem damaligen Asiatischen gesehen hat, auch heute in der europäischen Welt bei der Auseinandersetzung mit dem Ostasiatischen erwartet hat. Allerdings muss die letztere Welt befragt werden, ob und inwieweit sie ihr Eigenstes noch beibehält, und zwar als das Europa „Fremdeste und Schwierigste“. Denn eben diese ostasiatische Welt hat sich inzwischen „modernisiert“, was sich im Großteil mit der Europäisierung und Amerikanisierung deckt.

Bleibt die Globalisierung als Phänomen nur auf der „Oberfläche“ der Erdteile, auf der alles nivelliert und vereinheitlicht wird, wobei in den unterirdischen Tiefenschichten die jeweilige Kultur ihre Eigenheit beibehält und auf die Oberfläche zurückwirkt? Oder wird nicht nur auf der Oberfläche, sondern auch in den unterirdischen Tiefenschichten des kulturell-geistigen Bodens alles global vereinheitlicht und nivelliert werden? Im letzten Fall wird die wesentliche Andersheit der Geistes Traditionen irgendwann absterben. Im ersten Fall könnte die Globalisierung von unten vereinzelt und vervielfältigt werden, so dass das „Weltbild“ als das Singularetantum verflüssigt wird und der Plural der „Weltbilder“ entsteht.

Ob und wie ein solches glückliches „Seinsgeschick“ zu uns kommt, ist eine andere Frage. Jedenfalls ist das „und“ eben heute in der Zeit der Globalisierung ein *frag-würdiger* Problembereich.

3. Das „und“ als der Problembereich der „Sprache“ und der „Übersetzung“

Für Heidegger gilt, dass der Mensch trotz aller Nivellierung und Vereinheitlichung durch den globalen Bau immer noch in der Sprache als dem „Haus des Seins“ wohnt. Dies bedeutet bei Heidegger zuerst, dass die Seinserfahrung sich einzig und allein mit und in der Sprache als Selbstaussdruck des Anspruchs des Seins selbst ausspricht. Er bemerkte in einem Gespräch mit einem Japaner, dass, wenn der Mensch durch seine Sprache im Anspruch des Seins wohnt, die Europäer dann „vermutlich in einem ganz anderen Haus wohnen als der ostasiatische Mensch“.⁷ Er ahnt, dass in diesem anderen Haus des Seins eine andere

⁶ Martin Heidegger, „Wege zur Aussprache“, in: Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, hrsg. von Hermann Heidegger (GA 13), Frankfurt am Main 1983, 21.

⁷ Martin Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, in: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 12), Frankfurt am Main 1985, 85.

Seinserfahrung bewahrt wird. So gesteht er an einer anderen Stelle, er wisse nicht, ob das, was er als das Wesen der Sprache zu denken versuchte, *auch* dem Wesen der ostasiatischen Sprachen genüge.⁸ Er hegte jedenfalls den Zweifel, ob die „europäische Sprache“ eine andere Möglichkeit als die Metaphysik aufweisen kann.

Von der ostasiatischen Seite her ist auf eines hinzuweisen, was Heidegger nicht erörtert hat. Die Grundform der europäischen Sprache besteht nämlich prinzipiell aus dem Satzsubjekt und dem Prädikat. Das Satzsubjekt verweist auf die Tendenz der Substanzialisierung dessen, was prädiziert wird. Die sokratische Frageform „ti estin“ bedeutet schon von vornherein eine „Was-Frage“, deren Gesichtskreis auf das „Was“ als das Wesen bzw. die Substanz dessen, wonach gefragt wird, gewendet wird. Schon die Frage nach dem „Sein“ mit der Frage „Was ist das Sein?“ verschiebt das „Sein“ in den Gesichtskreis des „Seienden“, wodurch das gefragte „Sein“ zu einem „Seienden“ verwandelt wird und als solches außer Acht gelassen wird. Wegen dieser für die Seinsfrage fatalen Bedingtheit der europäischen Sprache als eines Hauses des Seins musste Heidegger mit der Sprache der Metaphysik kämpfen, in der die „Seinsvergessenheit“ herrschte.

Von der ostasiatischen Seite her gesehen besteht eine Satzform nicht unbedingt immer aus Subjekt und Prädikat. Ein Satz ohne Subjekt ist sogar gewöhnlich. Wenn man auf Japanisch in einer alltäglichen Situation den Anderen anspricht: „Gehen zum Mittagessen?“ („Meshi ni iku?“), versteht jeder ohne weiteres durch die Nuance und den Ton des ausgesagten Wortes, ob er fragt „Gehst *Du* zum Essen?“, „Gehen *wir* zum Essen?“, „Gehen *Sie* zum Essen?“ oder „Soll *ich* zum Essen gehen?“. Der „Ort“, an dem ein Satz ausgesprochen wird, ist im Japanischen das eigentliche *Sach*subjekt, das im Satz eher versteckt bleibt. Deshalb kann auf das *Satz*subjekt oft verzichtet werden.

Im Chinesischen kann dieser Sachverhalt nochmals zugespitzt werden. Ein Schriftzeichen allein kann sowohl für das Substantiv wie auch für das Verb oder auch für einen Satz stehen. Das Schriftzeichen „Regen“ (雨) z. B. kann das Substantiv „Regen“ bedeuten, aber auch den Satz „Es regnet“ oder das Adjektiv „regnerisch“. Auch alle drei Zeiten können je nach Kontext mit diesem einen Zeichen ausgedrückt werden: „Es regnete (gestern)“, „Es regnet (jetzt)“, „Es wird (morgen) regnen“. Das „Sein“ und die „Zeit“ werden anders dargestellt als in den europäischen Sprachen.

Bei der Übersetzung vom Deutschen entsteht auch ein gegebenenfalls gravierendes Problem: In der japanischen Übersetzung von *Sein und Zeit* werden zwei japanische Wörter für das eine Wort „Sein“, nämlich „u“ (有) und „sonzai“ (存在), verwendet und in der chinesischen Übersetzung zumindest vier Wörter für das „Sein“ (存在、有、是、也), was erneut zeigt, wie anders im Osten das

⁸ Martin Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache“ (GA 12), 89.

Haus des „Seins“ aussieht. Wenn weiterhin das deutsche Wort „Sein“ kleingeschrieben wird und dieses kleingeschriebene „sein“ zumindest in drei Zeitmodi „war“, „ist“, „sein werden“ dekliniert wird, kann es nicht mehr direkt ins Chinesisch übersetzt werden (auf Japanisch geht es einigermaßen). Diese Sachlage verweist auf das Problem der „Übersetzung“. Einst sagte Heidegger: *„Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort. Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.“*⁹

Wie tiefgreifend muss dieses Problem der Übersetzung dann sein, wenn eine Denkerfahrung des abendländischen Denkens in eine ostasiatische Sprache – oder umgekehrt – übersetzt wird? Heidegger gibt zwar zu diesem Problem-bereich einen Hinweis: „Gesetzt, daß an dem Hinweis, die Sprache sei das Haus des Seins, etwas Wahres sein sollte, dann ist das geschichtliche Sprechen der Sprache beschickt und gefügt durch das jeweilige Geschick des Seins. Vom Wesen der Sprache her gedacht, sagt dies: Die Sprache spricht, nicht der Mensch.“¹⁰ Aber jetzt sehen wir, dass eben dieser Hinweis wiederum auf die Frage nach der Sprache zurückgeworfen wird, da in Ostasien das Wort „Sein“, somit auch das „Geschick des Seins“, nicht mehr in demselben Sinne wie bei Heidegger zur Sprache gebracht werden kann.

Die Zwiesprache bezüglich der Frage nach dem Wesen der Sprache und deren Übersetzung kann nicht anders als auch durch Vorbereitung auf der ostasiatischen Seite ermöglicht werden. Diese Vorbereitung wird auch im vorliegenden Band von den asiatischen Autorinnen und Autoren unternommen.

Soweit der bescheidene Hinweis auf die Vielschichtigkeit des „und“ im Bandtitel „Heidegger *und* das ostasiatische Denken“. Alle Beiträge können als die jeweilige Entfaltung dieses Problemgebietes angesehen werden, wodurch das Heideggersche und das ostasiatische Denken je durch die andere Seite neu beleuchtet werden und eine Zwiesprache sich in vielschichtiger Weise entfaltet.

* * *

Für Ihre tatkräftige Unterstützung bei der Herausgabe dieses Bandes danken die Herausgeber sehr herzlich Herrn Dr. Alwin Letzkus und Herrn Nikolaus Albert sowie Angela Haury, Julia Pirschl und Lukas Trabert vom Verlag Karl Alber sowie dem Team von SatzWeise.

⁹ Martin Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: Martin Heidegger, *Holzwege*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 5), Frankfurt am Main 1977, 8.

¹⁰ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, hrsg. von Petra Jaeger (GA 10), Frankfurt am Main 1997, 161.