
Denken innerhalb der Zeitschrift *Risō* während der dreißiger Jahre – Ein Kommentar zu Entwicklungen und Tendenzen der Philosophie in Japan

Markus Rüsç (Berlin)

Abstract

Philosophy is often associated with two antithetic prejudices. One is the opinion that it describes the eternal structures of the world and is therefore not connected with reality. The other is the belief that philosophy is a dangerous tool that manipulates people subversively. In the latter case, it is too connected with reality. There is undoubtedly some truth in these concepts. If we look at Japan's entry into the Second World War, the question of the role of philosophy within this development becomes immediately apparent. This paper tries to answer this question by focusing on articles published in the journal *Risō* based on the assumption that this is one of the best methods for obtaining an overview of the tendencies prevalent during the 1930s, as the journal is necessarily strongly bound to the time in which it was published.

The paper is divided into three main parts. The first will provide an interpretation of the term "dark valley", the second – after summarizing the developments within philosophical writings during the 1930s in general and *Risō* in particular – discusses four authors who published articles in this journal: Honda Kenzō, Ōshima Masanori, Miyamoto Shōson and Takashina Junji. The third part connects the first two and argues that the 1930s can give us an idea of how philosophy in a Japan approaching the Second World War increasingly developed into a way of reasoning within the frame of Japanese thinking. On the one hand, a shift to defend the Japanese culture can be observed. On the other, it will become clear that Japanese philosophy – as revealed in *Risō* – was much more autonomous than one would expect.

1 Vorbemerkungen

Die dreißiger Jahre stellen eine besondere Zeit in Japan dar, in der man zum einen die historische Situation vorfindet, in der das Land bereits die Veränderungen der Meiji-Restauration vollzogen hatte und zu einer wichtigen Macht innerhalb Asiens geworden war, welche in unmittelbarer Konkurrenz auch zu den übrigen Mächten in Europa und Amerika stand. Zum anderen handelt es sich um jenen Zeitabschnitt der japanischen Geschichte, in dem der Pazifische Krieg seinen Anfang nahm. Auch werden die dreißiger Jahre als eine

Übergangsphase von Liberalismus zu Nationalismus verstanden und es drängt sich unmittelbar die Frage auf, welche Prozesse zu diesem radikalen Wandel geführt haben.

Bezogen auf die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Wandels ergibt sich eine große Anzahl möglicher Zugänge – einer davon erschließt sich über philosophische Strömungen. Deren Untersuchung kann aus zweierlei Hinsicht aufschlussreich sein. Erstens sieht sich der Mensch im Betreiben von Philosophie vor die Aufgabe gestellt, sein Denken substantiell einer Kritik zu unterziehen.¹ Philosophisches Denken ist somit Fundament für alles weitere Denken. Zweitens ist es der Philosophie möglich, zeitlich beschränkte Phänomene anhand allgemeiner Grundsätze zu bewerten. Damit kann sie etwa militärisches Verhalten mit einer „grundlegenden“ Legitimation versehen. In Bezug auf die Philosophie in Japan in den dreißiger Jahren stellt sich also die Frage, ob sie das politische Geschehen legitimierte, unterstützte oder ablehnte. Ebenfalls von Interesse ist, ob die in ihr präsentierte Form des Denkens instrumentalisiert oder als fremdes Denken abgelehnt wurde.

Daher konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf japanische Schriften, die das eigentliche Wesen der Philosophie thematisieren. Zur Untersuchung der Frage nach der Entwicklung der Philosophie in den dreißiger Jahren wird das Medium der Zeitschrift gewählt. Es ist für dieses Vorhaben besonders geeignet, da Zeitschriften aufgrund ihrer Publikationsweise einen besonders starken Bezug zu ihrer Gegenwart aufweisen. Monographien werden hier ausgenommen, da sie – bereits aufgrund ihres Umfangs – erst im Kontext einer größeren Arbeit dazu geeignet sind, allgemeine Tendenzen in einem kurzen Zeitraum aufzuzeigen.

Zwar muss die Arbeit in ihrem begrenzten Umfang notwendigerweise selektiv sein, doch will sie zugleich durch die bewusste Wahl der in ihr analysierten Zeitschriftenartikel (siehe zur Begründung besonders 2.1 und 2.2) stellvertretenden Charakter beanspruchen. Es werden im Folgenden Artikel aus der Zeitschrift *Risō* 理想 („Das Ideal“) herangezogen. Diese Zeitschrift wurde im Jahr 1927 gegründet und publiziert bis heute regelmäßig Aufsätze zu Themen der Philosophie sowie der Literatur und der Kunst. Im Jahr 2014 erschien bereits die Nummer 692. Neben *Shisō* 思想 („Denken“)² ist sie die älteste bis heute durchgängig erscheinende philosophische Zeitschrift, die nicht unmittelbar mit einer Universität assoziiert ist. Verlegt wurde sie zu Beginn von Ōe Sei'ichi 大江清一 (1898–1992,

¹ Diese Aussage ist nicht an ein kantisches Verständnis von „Kritik“ gebunden. Sie spricht in einem weiten Kontext von all jenen Untersuchungen, die nicht auf der Grundlage einer Theorie ihre Gedanken entwickeln, sondern diese Grundlage zur Debatte stellen.

² *Shisō* wird vom Verlag Iwanami shoten verlegt und wurde im Jahr 1921 gegründet. Sie wurde zu dieser Zeit von Watsuji Tetsurō (siehe unten) herausgegeben und gilt als die Nachfolgezeitschrift der von Abe Jirō (siehe unten) herausgegebenen, ebenfalls durch Iwanami shoten verlegten *Shichō* 思潮 („Geistesströmungen“, 1917–1919).

auch Ōe Seishirō 大江精志郎)³ durch den Verlag Risō-sha. Der Aufbau der Zeitschrift eignet sich besonders gut, um die oben angedeuteten Fragen zu untersuchen. Gegenstand von *Risō* sind Philosophen und Literaten in und außerhalb Japans, zudem enthält *Risō* in jeder Ausgabe eine Literaturliste mit aktuellen Publikationen sowohl in Japanisch wie auch in westlichen Sprachen. Diese besondere Struktur ist es, die die Zeitschrift zu einer Plattform für ein auch nach Westen hin offenes Denken macht.

Die vorliegende Untersuchung beginnt mit einer Auslegung des Ausdrucks vom „finsteren Tal“, beschreibt anschließend das konkrete denkerische Umfeld der dreißiger Jahre und stellt vier Zeitschriftenartikel einander gegenüber. Es folgt ein Vergleich dieser Artikel, welcher die Grundlage dafür bieten wird, die zu Beginn aufgeworfenen Fragen einer abschließenden Bewertung zu unterziehen.

1.1 Das Bild des „finsteren Tals“

Nach Ende des Zweiten Weltkrieges wurden die dreißiger Jahre im Rückblick häufig mit dem Ausdruck „finsteres Tal“ (*kurai tanima* 暗い谷間) beschrieben.⁴ Diese der Bibel (Psalm 23) entnommene Metapher wird in diversen Arbeiten – Tagebüchern, Autobiographien sowie literarischen und akademischen Schriften⁵ – benutzt, um das Japan der Kriegszeit zu charakterisieren. Der Ausdruck „finsteres Tal“ beschreibt eine Zeit zunehmender Beschränkung der freien Meinungsäußerung, eine Zeit der Zensur und der Propaganda.⁶ Dabei wird der Ausdruck nicht allein in Bezug auf die späten dreißiger Jahre, sondern (beispielsweise vom Verlag Asahi shinbunsha) als Bild für die Jahre 1926–1936 gebraucht.⁷

³ Ōe Sei'ichi übersetzte zahlreiche philosophische Schriften unter anderem von Rickert, Hegel und Heidegger. Außerdem verfasste er verschiedene einführende Werke wie *Sonzai-ron to benshō-hō* 存在論と弁証法 („Ontologie und Dialektik“, 1932), *Tetsugaku no kihon mondai* 哲学の基本問題 („Grundlegende Probleme der Philosophie“, 1947) und *Tetsugaku-teki kachi-ron no kiso-teki kenkyū* 哲学的価値論の基礎的研究 („Grundstudien zur philosophischen Axiologie“, 1954) sowie Abhandlungen, die die Frage nach der Rolle von Philosophie stellen, wie beispielsweise *Tetsugaku-teki sekai-kan* 哲学的世界観 („Über die philosophische Weltsicht“, 1939). Nahezu alle seiner Werke wurden im Verlag Risō-sha veröffentlicht.

⁴ Ein anderer Ausdruck, der ebenfalls oft herangezogen wurde, ist „Zeit der Dunkelheit“ (*ankoku jidai* 暗黒時代).

⁵ Ein bekanntes Beispiel ist: Hotta Yoshie 堀田善衛 (1988): *Hōjōki shiki* 方丈記私記 („Private Aufzeichnungen zu den ‚Aufzeichnungen aus meiner Hütte‘“). Mit einem Nachwort in Form eines Dialoges zwischen Itsuki Hiroyuki 五木寛之 und Hotta Yoshie. Tōkyō: Chikuma shobō.

⁶ SALOMON 2011: 3.

⁷ Asahi shinbunsha veröffentlichte eine Publikationsreihe mit dem Titel: *Asahi shinbun ni miru nihon no ayumi* 朝日新聞に見る日本の歩み („Die Entwicklung Japans gesehen anhand der [Artikel der] *Asahi shinbun*“). Die innerhalb dieser Reihe herausgegebenen Publikationen betreffen die Jahre 1912–1972. Die hier erwähnten Bände sind: ASAHI SHINBUNSHA 朝日新聞社 (1974): *Kurai tanima no kyōkō/shinryaku* 暗い谷間の恐慌・侵略 („Panik und Aggression des finsteren Tals“). 3 Bände. Tōkyō: Asahi shinbunsha.

Auch in der Forschungsliteratur wurde das Bild vom „finsternen Tal“ in vielen Arbeiten aufgegriffen. Speziell wird hier die Kriegszeit 1937–1945 beschrieben, jedoch findet ebenso eine Ausweitung dieses Zeitraums auf die gesamten dreißiger Jahre statt.⁸ Bei Havens findet sich das Bild des „finsternen Tals“ bereits im Titel seiner Monographie (*Valley of Darkness*). Hier wird der Ausdruck selbst jedoch nur an einer Stelle aufgegriffen: „For most Japanese the years from 1937 to 1945 are a ‚dark valley‘, a memory until very recently too bitter to recall with detachment“.⁹ Krämer weist darauf hin, dass die Metapher vom „finsternen Tal“ von fehlender Freiheit spricht, da mit ihr auf manipulierende und beschränkende Gesetze während der Kriegsjahre verwiesen wird. Als Beispiel dient Krämer das Gesetz bezüglich religiöser Gruppierungen (*Shūkyō dantai hō* 宗教団体会法) aus dem Jahr 1939, welches der Kontrolle und Unterdrückung religiöser Gruppen seitens des Staates diene.¹⁰ Ein weiteres Beispiel für den religiösen Kontext liefert Laube, der in seiner Studie über die neue, aus dem Shintō hervorgegangene religiöse Bewegung Tenri-kyō schreibt, dass in den Texten dieser Gruppe selbst die Zeit zwischen den Jahren 1941 und 1945 „heute mit dem Ausdruck ‚Weg in einem völlig dunklen Tal‘ schweigend übergangen“ wird.¹¹ Laube beschreibt diesen Zeitabschnitt wie folgt:

Bis 1945 blieb der Tenrikyō – wie auch den anderen Religionsgemeinschaften – keine Möglichkeit, ihr religiöses Eigenleben zu führen. Die Männer waren beim Militär. Die Frauen trugen mehr denn je die Sorge für die Familien. In Tenri waren die Pilgerhäuser vom Militär in Beschlag genommen.¹²

Tsutsui hingegen versucht zu relativieren und stellt in Frage, ob bezogen auf die dreißiger Jahre für alle Bereiche die Metapher des „finsternen Tals“ anwendbar sei. So belegt er in seiner Studie „Landscapes in the Dark Valley: Toward an Environmental History of Wartime Japan“, dass Analogien von den Lebensumständen der japanischen Bevölkerung auf die Gegebenheiten der Natur nicht zutreffen. Laut Tsutsui wäre es leicht anzunehmen, dass es während der Jahre des „finsternen Tals“ zu einer Ausbeutung der natürlichen Ressourcen

⁸ Nicht im Haupttext herangeführte Beispiele sind: ELLWOOD, Robert (2008): *Introducing Japanese Religion*. New York: Routledge. Ellwood beschreibt die Periode zwischen dem Beginn der Meiji-Zeit (1868–1912) und dem Jahr 1945 mit dem Bild vom Auf- und Niedergang der Sonne. Der Endpunkt dieser Phase wird bei ihm mit dem „finsternen Tal“ beschrieben. Zwei weitere Publikationen, die sich zur Beschreibung einer bestimmten Epoche der Metapher des „finsternen Tals“ bedienen sind: ION, A. Hamish (1999): *The Cross in the Dark Valley: The Canadian Protestant Missionary Movement in the Japanese Empire, 1931–1945*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, sowie: BROWN, Kendall H. (2001): „Out of the Dark Valley: Japanese Woodblock Prints and War, 1937–1945“. In: *Impressions* 23: 65–85.

⁹ HAVENS 1978: 6.

¹⁰ KRÄMER 2011: 182.

¹¹ LAUBE 1978: 54.

¹² LAUBE 1978: 54.

gekommen sei. Statistische Daten widersprechen aber diesem Eindruck und legen gerade das Gegenteil nahe.¹³ Die weitaus ergiebigste Definition des „finsteren Tals“ findet sich bei Brendon:

During the ten years after 1929 the seven countries treated here – America, Germany, Italy, France, Britain, Japan and Russia – traversed a dark valley inhabited by the giants of unemployment, hardship, strife and fear. Gradually the darkness deepened as the diffuse economic crisis condensed into one great political thundercloud.¹⁴

Ein interessanter Aspekt von Brendons Monographie besteht darin, dass er die Metapher vom „finsteren Tal“ nicht allein auf Japan anwendet, sondern als universelles Bild zur Beschreibung der globalen Situation in den dreißiger Jahren gebraucht.¹⁵

1.2 Arbeitshypothesen

Aus den vorgenannten Arbeiten können drei bestimmende Merkmale des Bildes „finsteres Tal“ abgeleitet werden, welche als ein Leitfaden für die Untersuchung der philosophischen Strömungen im Japan der dreißiger Jahre dienen können: Angst, Manipulation und Aggression. Jedes dieser drei Merkmale impliziert eine mögliche Haltung der im Folgenden zu besprechenden Autoren der *Risō* gegenüber ihrer Zeit:

1. Angst: Der Autor richtet sich nach innen. Er achtet darauf, keine provokanten Äußerungen zu formulieren. Seine Texte sind möglichst unpolitisch gehalten und vermeiden Inhalte, die problematische Sympathien zum Ausdruck bringen können.
2. Manipulation: Der Autor richtet sich nach außen. Der Text beinhaltet einen Appell, der sich an die eigene Gruppe richtet. Häufig wird die zum Appell führende Argumentation verkürzt vorgestellt.
3. Aggression: Der Autor richtet sich nach außen. Der Text beinhaltet eine wertende Gegenüberstellung von fremden Gruppen mit der eigenen. Die Wertung impliziert ein Potential zur Gewaltausübung.¹⁶

¹³ TSUTSUI 2003: 306.

¹⁴ BRENDON 2000: xiii.

¹⁵ Anlass zur Wahl dieses Bildes für einen globalen Kontext war möglicherweise eine Mitteilung von Churchill an Stalin vom 8. Mai 1945 (BRENDON 2000: 592). Das vollständige Zitat (bei Brendon nur in Teilen zitiert) lautet: „Here in our island home we are thinking today very often about you all, and we send you from the bottom of our hearts our wishes for your happiness and well-being and that, after all the sacrifices and sufferings of the dark valley through which we have marched together, we may also in loyal comradeship and sympathy walk in the sunshine of victorious peace.“ (CHURCHILL, Winston (2002): *Triumph and Tragedy: The Second World War*, Volume 6. New York: RosettaBooks: 548).

Es steht hierbei nicht zur Debatte, dass die allgemeinen Charakteristika auf viele Bereiche der damaligen Zeit anwendbar sind. Im Folgenden besteht die Aufgabe darin, die Gültigkeit dieser Charakteristika konkret in Bezug auf die Entwicklung des Denkens innerhalb *Risō* während der dreißiger Jahre zu prüfen.

2 Die dreißiger Jahre in Japan: Philosophie und *Risō*

Die dreißiger Jahre liegen historisch vor einer Zeit des Ultranationalismus und Militarismus. Sie folgen auf eine Zeit, die von zunehmender Unsicherheit geprägt war. Im Jahr 1923 ereignete sich das schwere Kantō-Erdbeben in Japan, was große Veränderungen auf mehreren Ebenen der Gesellschaft mit sich brachte, da mit ihm nahezu das gesamte historische Tōkyō zerstört worden war. Ein weltweites Gefühl von Unsicherheit wurde durch die Weltwirtschaftskrise 1929 herbeigeführt. Der Tod des Taishō-Tennō im Jahr 1926 war ein politisches Ereignis, das – zunächst rein formal – eine neue Epoche einleitete. Auch der Einfluss des Marxismus lässt sich bereits ablesen an dem Ereignis vom 15. März im Jahr 1928 (*San ichi go jiken* 三・一五事件), bei dem 500 Kommunisten inhaftiert wurden.¹⁶ In den dreißiger Jahren gab es eine Vielzahl von Vorfällen und Putschversuchen seitens des Militärs. Bis zur Mitte des Jahres 1932, in der der erste hier besprochene Artikel veröffentlicht wurde, ereignete sich unter anderem der Mandschurei-Zwischenfall (18.09.1931, *Manshū jihen* 満州事変), welcher die Besetzung der Mandschurei durch japanische Truppen im März 1932 einleitete. Bedeutende Aufstände seitens des Militärs waren der Oktoberzwischenfall 1931 und der Zwischenfall vom 15. Mai 1932. Darüber hinaus fand der Vorfall der rechten Gruppierung *Ketsumeidan* (血盟団, „Blutsbrüderschaftsbund“) im Frühjahr 1932 statt, die sich zum Ziel gesetzt hatte, wichtige Politiker und Geschäftsleute zu ermorden. Der zweite hier ausgewählte Artikel aus dem Jahr 1936 erschien nach dem Putschversuch des japanischen Militärs vom 26. Februar 1936 (*Ni ni roku jiken* 二・二六事件), bei dem zeitweise nahezu ganz Tōkyō unter der Kontrolle der Putschisten stand. Der dritte Artikel erschien bereits über ein Jahr nach dem Beginn des zweiten Japanisch-Chinesischen Krieges am 7. Juli 1937. Der letzte Artikel schließlich erschien nach Hitlers Angriff auf Polen, also nach dem offenen Ausbruch des Zweiten Weltkriegs.

Im nächsten Abschnitt wird konkreter auf die Entwicklung der Philosophie in den dreißiger Jahren eingegangen. Vorausgreifend soll an dieser Stelle ein Begriff eingeführt werden, der den historischen Kontext der Denker beschreibt: Die Philosophen dieser Zeit

¹⁶ Gleichwohl ist keines dieser drei Merkmale mit den hier vorgestellten Haltungen erschöpfend beschrieben.

¹⁷ PIOVESANA 1997: 177.

werden hier als solche in „dritter Generation“¹⁸ bezeichnet. Danach wird die erste Generation aus jenen Philosophen gebildet, die damit begonnen hatten, westliche Philosophie in Japan einzuführen. Einer ihrer prominenten Vertreter ist der Philosoph und Aufklärer Nishi Amane 西周 (1829–1897). Diese Generation beschäftigte sich vor allen Dingen damit, westliche Philosophen vorzustellen und ihre Werke zu übersetzen. Charakteristisch für die zweite Generation ist ein Rückbezug auf eigene Werte, in dem eine Synthese zwischen westlichem und östlichem Denken angestrebt wurde. Als Beispiel hierfür kann Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870–1945) genannt werden¹⁹, dessen Spätwerk von einer solchen Zusammenführung zweier Denktraditionen geprägt ist und der durch seine Stellung an der Kyōto-Universität zugleich eine prägende Rolle für die dritte Generation spielte. Die dritte Generation hatte die größte Autonomie, da sie zum einen eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Tradition besaß und zum anderen genügend Abstand zum neu Aufgenommenen. Der Unterschied zur zweiten Generation besteht darin, dass die Synthese von altem und neuem Denken an sich für die dritte Generation kein innovativer Vorgang mehr war.

2.1 Entwicklungen der Philosophie im öffentlichen und akademischen Raum

Das Jahrzehnt, das den dreißiger Jahren vorausging, hatte bereits wesentliche Voraussetzungen für deren Entwicklung geschaffen. Als ein neuer wichtiger Faktor für die Philosophie erwies sich der Journalismus, mit dem sich ein breiteres Verständnis dieser Disziplin zu entwickeln begann. In den zwanziger Jahren wurden einige neue philosophische Zeitschriften gegründet, wie *Tetsugaku zasshi* 哲学雑誌 („Zeitschrift für Philosophie“) an der kaiserlichen Universität Tōkyō, *Tetsugaku kenkyū* 哲学研究 („Studien zur Philosophie“) an der kaiserlichen Universität Kyōto sowie *Shisō* und *Risō*. Arakawa Ikuo bezeichnet die zwanziger Jahre als eine Phase der Neuausrichtung der philosophischen Fundamente und nennt als Indiz dafür, dass im Jahr 1922 gleich zwei philosophische Nachschlagewerke erschienen waren.²⁰ Des Weiteren änderte sich das akademische Umfeld im Fach Philosophie an allen drei kaiserlichen Universitäten in Tōkyō, Kyōto und Tōhoku. So wurde 1927 an der Universität von Kyōto ein neuer Arbeitsbereich *Seiyō kodai chūsei tetsugaku shi* 西洋古代中世哲学史 („Antike und mittelalterliche Philosophiegeschichte

¹⁸ Dieser Begriff lehnt sich an die Formulierung von Phyllis Lyons an, die diesen in einem literarischen Kontext in Bezug auf Dazai Osamu 太宰治 (1909–1948) als Schriftsteller in dritter Generation verwendet hat (LYONS 1985: 4 ff).

¹⁹ Nishida Kitarō, Gründer der sogenannten Kyōto-Schule (*Kyōto-gakuha* 京都学派) ist einer der bedeutendsten japanischen Philosophen in der Geschichte der modernen Philosophie. Wichtige Werke von ihm sind: *Zen no kenkyū* 善の研究 (*Über das Gute*, 1911), *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 („Intuition und Reflexion im Selbstbewusstsein“, 1917) und *Mu no jikaku-teki gentei* 無の自覚的限定 („Die Begrenzung des Selbstbewusstseins im Nichts“, 1932).

²⁰ ARAKAWA 1976: 234.

des Westens“) eingerichtet. Nishida Kitarō wurde im Jahr 1928 emeritiert, als sein Nachfolger wurde Tanabe Hajime 田辺元 (1885–1962)²¹ eingesetzt. In den Jahren 1931/32 wurden an der Universität Kyōto drei neue Professuren für Philosophie geschaffen und besetzt.²² Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch bei den anderen beiden Universitäten feststellen.²³

Auffällig ist, dass zeitgenössische Interpretationen, was typisch japanisch sei, häufig durch eine Außensicht auf die Kultur Japans motiviert waren – sei es durch Auslandsaufenthalte oder Importe von japanischen Kulturgütern im Ausland. So schreibt Abe Jirō 阿部次郎 (1883–1959)²⁴ beispielsweise, sein Auslandsstudium in Europa in den frühen zwanziger Jahren habe dazu geführt, dass sein Interesse für die japanische Kultur geweckt wurde. Er schreibt über diese Erfahrung in seinem Werk *Nihon to shitashiku natta hanashi* 日本と親しくなつた話 („Wie ich mit Japan vertraut wurde“, 1933):

Während ich im Ausland umherwandere, frage ich mich, in welcher Weise ich mich als ein Lebewesen, das auf einem anderen kulturellen Fundament aufgewachsen ist, von ihnen unterscheide. Ich habe Wurzeln, die in einer Erde gewachsen sind, durch die meine und ihre Freude, Trauer oder Lebensweise verschieden sind. Wie unterscheidet sich diese Erde von der ihren? Ich konnte nicht anders, als zu fühlen, wie diese Fragen tief in mich hineindrangen. Durch dieses Bewusstsein des Unterschieds entstand in mir das erste Mal die Empfindung, dass ich als Japaner eine Aufgabe habe.²⁵

Ein anderes Beispiel dafür, wie in dieser Zeit Außenansichten den Blick für die Wurzeln der eigenen Identität schärften, liefert die intensive Rezeption japanischer Gartenbaukunst, die im Westen bereits zu Beginn der zwanziger Jahre einsetzte. Katahira Miyuki beschreibt, wie in den dreißiger Jahren eine Änderung der Auseinandersetzung mit den Gärten hin zu einer Internationalisierung stattfand und hier erst konkret nach dem „typisch Japanischen“ (*nihon-rashisa*) gefragt wurde.²⁶ So wurde dieses Thema auch in ausländischen Zeitschriften besprochen, und schließlich bemühten sich japanische Denker, das angeblich Japanische zu definieren, um damit einer genauen Definition von

²¹ Tanabe Hajime, stark beeinflusst vom Neo-Kantianismus, war als Schüler Nishidas Mitglied der Kyōto-Schule. In seinen späteren Jahren befasste er sich besonders mit Religionsphilosophie. Stellvertretende Werke von ihm sind: *Kagaku gairon* 科学概論 („Einführung in die Wissenschaft“, 1918) und *Zange-dō toshite no tetsugaku* 懺悔道としての哲学 (*Philosophy as metanoetics*, 1946).

²² Amano Teiyū 天野貞祐 (1884–1980) (als Nachfolger von Tomonaga Sanjūrō 朝永三十郎 (1871–1951)), Yamauchi Tokuryū 山内得立 (1890–1982) sowie Kuki Shūzō 九鬼周造 (1888–1941).

²³ Siehe hierzu ARAKAWA 1976: 225 ff.

²⁴ Abe Jirō war Philosophie-Professor an der Tōhoku Universität, der besonders Werke zur Moral und Ästhetik verfasst hat. Wichtige Werke sind: *Santarō no nikki* 三太郎の日記 („Santarōs Tagebuch“, 1914) und *Jinkaku shugi* 人格主義 („Personalismus“, 1922).

²⁵ Zitiert nach ARAKAWA 1976: 208 f.

²⁶ KATAHIRA 2006: 466 ff.

„Außen“ und „Japan“ gerecht zu werden. Hierbei wurde der Ausdruck *yūgen* 幽玄 (das „Mystische [der Undurchdringlichkeit] der Dinge“, „mystischer Glanz“) zu Hilfe genommen, allerdings – wie Katahira weiter ausführt – in einer gänzlich anderen Bedeutung, als sie das Wort ursprünglich besaß.²⁷ Es lassen sich typische Diskussionsmuster beobachten, die mit Selektion und besonders mit Essentialismus arbeiten. Darüber hinaus bedienen sich die Teilnehmer der Debatte einer scheinbaren Geschichtlichkeit, die sich nicht auf eine etymologisch belegbare Bedeutung stützt und der Willkür der vermeintlichen Autorität eines Muttersprachlers ausgesetzt ist.²⁸

Weiterhin herrschte bereits in den dreißiger Jahren keine Redefreiheit mehr. Ein Beispiel hierfür ist der Fall von Tosaka Jun 戸坂潤 (1900–1945), einem der Stellvertreter der für jene Zeit wichtigen, im Oktober 1932 gegründeten *Yuibutsuron kenkyūkai* 唯物研究会 („Forschungsgruppe zum Materialismus“). Tosaka wurde nach Erlass des *Chian-iji-hō* 治安維持法 („Gesetz zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit“) inhaftiert, da er sich gegen den Militarismus ausgesprochen hatte.²⁹

Zudem lässt sich feststellen, dass die von Arakawa als Faschismus bezeichnete politische Tendenz in den dreißiger Jahren zunehmend Einfluss auf Denken und Kunst erlangte. Die Tennōstaatsdoktrin (*kōkoku shisō* 皇国思想) gewann an Einfluss³⁰, der japanische Geist (*Nihon seishin*) wurde zum leitenden Wert erklärt und die Ideologie des Tennōtums (*kōdō shugi* 皇道主義) verkündet. 1935 begann man, von der „klaren Legitimität des Staatskörpers“ (*kokutai meichō* 国体明徴) in der Regierung zu sprechen.³¹ Mit der Emeritierung von Hatano Seiichi und der Nachfolge durch Nishitani Keiji 西谷啓治 (1900–1990)³² im Jahr 1937 fasste schließlich ein wichtiges Mitglied der Kyōto-Schule durch eine

²⁷ *Yūgen* beschreibt ursprünglich die Tiefe der Dinge, die durch den Menschen nicht bemessen und verstanden werden kann. Der Widerspruch entsteht im hier vorliegenden Kontext an der Stelle, wo das ursprünglich für den Menschen Unverständliche für den Japaner nicht nur verständlich, sondern auch zur Grundlage seines ästhetischen Verständnisses wird, wohingegen es nach wie vor für den Ausländer unverständlich bleibt.

²⁸ *Yūgen* wird hier zu einem Ausdruck für all das, was Ausländer nur schwer verstehen können. Das leicht Verständliche wird in den Wandelgärten (*kaiyūshiki teien* 回遊式庭園) der Edo-Zeit gesehen und das eigentlich wahre Japanische in den Gärten Kyōtos der Muromachi-Zeit (1336–1573), die vermeintlich etwas spezifisch Künstlerisches ausdrücken. Die privilegierte Stellung der Japaner erlaubt es ihnen, diese Besonderheiten den Ausländern zu erklären. Ein Vertreter dieser – wohl noch gemäßigten, da offensichtlich kommunizierbaren – Interpretation ist Harigaya Kanekichi 針ヶ谷鐘吉 und sein Werk *Teien to fūkei* 庭園と風景 („Garten und Landschaft“) aus dem Jahr 1932 (KATAHIRA 2006: 468).

²⁹ PIOVESANA 1997: 186 f.

³⁰ SUZUKI 2006: 37.

³¹ ARAKAWA 1976: 234.

³² Nishitani Keiji war ein weiteres wichtiges Mitglied der Kyōto-Schule. Er forschte besonders zu den Themen des Nihilismus und der Leere (*kū* 空). Besonders bekannt ist er für seine Religionsphilosophie. Wichtige Werke sind: *Kongen-teki shutai-sei no tetsugaku* 根源的主体性の哲

Professur im akademischen Leben Fuß, welches laut Ueyama Shunpei mit Kōyama Iwao 高山岩男 (1905–1993), Kōsaka Masaaki 高坂正顕 (1900–1969) und Suzuki Shigetaka 鈴木成高 (1907–1988) „die philosophischen Grundlagen für die Geschichtsauffassung vom ‚Großostasiatischen Krieg‘“ schuf.³³ Wichtige Werke zur philosophischen Betrachtung des japanischen Geistes erschienen von Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889–1960)³⁴ – im Jahr 1926 *Nihon seishin shi kenkyū* 日本精神史研究 („Untersuchung zur Geschichte des japanischen Geistes“) und im Jahr 1935 dessen Fortsetzung, in dem er eine Verbindung zwischen Shintō und Buddhismus herstellte und diese Synthese in Bezug zum Volk setzte. Außerdem ist die Abhandlung von Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1855–1944) *Nihon seishin no honshitsu* 日本精神の本質 („Das Wesen des japanischen Geistes“, 1935) zu nennen, in dem er das Motiv des „von den Göttern bestimmten Weges“ (*kamunagara no michi* 惟神の道) aufnimmt.³⁵

2.2 *Risō*: Selbstverständnis und Entwicklungen

Die Zeitschrift *Risō* veröffentlichte also in solch einem Umfeld. Der stellvertretende Verleger Ōe Sei'ichi formulierte die Absicht zur Gründung dieser Zeitschrift wie folgt:

In unserem äußeren Lebensstil, der sich Schritt für Schritt in einen lärmenden, großspurigen amerikanischer Art verwandelt, glaube ich, dass wir unser Ohr jenen Stimmen zuwenden sollten, die uns die reine spirituelle Innerlichkeit [vermitteln] – auch wenn sie schwer [vernehmbar] sein mag. Die Welt strebt nach egoistischen und materiellen Begierden (*riko-teki naru busshitsu-teki don'yoku* 利己的なる物質的貪欲) und verlogener Macht (*kyogi no kensei* 虚偽の権勢). Während die [übrigen] Menschen sinnliche Vergnügungen auf niedrigem Niveau und die Befriedigung ihrer Neugier wünschen, beten wir, dass wir das Ideal aufgreifen mögen, welches unsere eigenen ernsthaften (*shinshi* 真摯) Gemüter umtreibt. Jedoch ist es nicht unser Anspruch, bloßen leeren Träumen hinterherzujagen, die die Realität (*genjitsu* 現実) übersteigen (*chōetsu* 超越). Wir haben auch nicht vor, uns an bloß theoretischen oder gefühlsbezogenen Interessen zu ergötzen. Auch befriedigt uns nicht die Realität, die lediglich gegeben ist (*ataerareta* 与えられた) und dann bloß von uns betrachtet (*bōkan* 傍観) wird. Wir wollen versuchen, das wirklich lebendige Ideal aus der reinen Realität selbst, die tätig ist, zu extrahieren. Denn die bloß gegebene Realität ist unvollständig. Außerdem ist das Ideal, welches die Realität übersteigt,

学 („Philosophie der ursprünglichen Subjektivität“, 1940) und *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か (*Was ist Religion?*, 1961).

³³ UEYAMA 2000: 181. So argumentierte etwa Kōsaka Masaaki für den Krieg, indem er die „ethische Aufgabe des Staatskörpers“ stark machte (ARAKAWA 1976: 236).

³⁴ Watsuji Tetsurō ist als Philosoph besonders für seine moralphilosophischen Schriften bekannt. Zudem verfasste er einige Werke kulturhistorischen Inhalts. Bekannte Werke von Watsuji sind: *Fūdo* 風土 (*Fūdo – Wind und Erde: der Zusammenhang von Klima und Kultur*, 1935) und *Rinri-gaku* 倫理学 („Ethik“, 1937–49).

³⁵ SUZUKI 2006: 37.

eine sinnlose Träumerei. [...] Was können wir also dort [scil. unsere Untersuchungen] finden? Es handelt sich hierbei um dasjenige, was am nächsten an unserem Gemüt liegt, das Licht, welches in unseren Gemütern selbst existiert. Dieses erschafft dann unser Ideal auf einem ewigen Fundament (*eien naru jiban* 永遠なる地盤). Nur eine solche Idealrichtung und geistige Verbindung (*seishin-teki ketsugō* 精神的結合) eröffnet dem menschlichen Geschlecht unzweifelhaft eine Zukunft voll Licht. Die Menschen sprechen über Ideale und erläutern den Idealismus. Jedoch denke ich, dass es wenige Menschen gibt, die die wahre Bedeutung verstanden haben. [...] Ich spreche hier nicht darüber, wie ein solches Ideal erkenntnistheoretisch möglich sein kann. Ich schätze, dies kann man zu anderen Gelegenheiten besprechen. Hier jedoch setze ich den Umstand voraus, dass wir in irgendeinem Sinne ein Ideal besitzen und ich will darüber sprechen, wie ein solches Ideal zu definieren ist und welche Bedeutung es beinhaltet. Wie ich oben erwähnt habe, ist das Ideal nichts, was außerhalb der realen Welt, in der die Menschen ihr Leben führen, von irgendwoher herabfallen würde. Es handelt sich um etwas, das vom Menschen aus der realen Welt selbst heraus verstanden wird. [...] Wir rufen mit einem lebendigen Ideal in den Menschen eine verwirklichte und sichere Grundlage hervor. Diese Zuversicht ist nicht in einem Sinne gemeint, dass sie etwas bloß Vorübergehendes, Unbeständiges wäre. Es handelt sich um etwas, das für alle Ewigkeit unverändert und sicher ist. Es muss sich um etwas handeln, bei dem man auf etwas Wahres vertraut.

[...] Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange / Ist sich des rechten Weges wohl bewusst. (Goethe).³⁶

Die Gründung von *Risō* ist demnach von aufklärerischen Motiven geleitet. Die Grundlage des menschlichen Lebens, deren Suche erklärtes Ziel von *Risō* ist, zeichnet sich durch eine Doppelstruktur aus: Einerseits ist sie auf das Zeitgeschehen bezogen und andererseits erhebt sie den Anspruch, von diesem Zeitgeschehen ausgehend allgemeingültige Grundsätze formulieren zu können, die ihrerseits wiederum Einfluss auf das Leben der Menschen ausüben. Es handelt sich also um ein Zirkelverhältnis dieser beiden Momente. Der Grund zur Erschaffung einer solchen Basis liegt in der Beobachtung des prekären Zustands der damaligen Zeit. Dieser wird wesentlich in der Oberflächlichkeit der Gespräche und Debatten der Menschen gesehen. Der Austausch, der durch die Publikation von *Risō* ausgelöst werden soll, soll grundlegende Muster im menschlichen Leben aufzeigen. Daraus erschließt sich auch die Ausrichtung von *Risō*, in dem sowohl philosophische wie auch literarische Texte Berücksichtigung fanden und ungeachtet ihres Entstehungsortes ausgewählt wurden.

In *Risō* haben viele bekannte Denker Artikel veröffentlicht. Zu ihnen gehören Nishida Kitarō, Kuki Shūzō, Tosaka Jun, Inoue Tetsujirō, Amano Teiyū, Yamauchi Tokuryū, Kaneko

³⁶ ŌE 1927: 1–4. Zitat aus *Faust*, „Prolog im Himmel“, Vers 328/329.

Daiei 金子大栄 (1881–1976) und Hasegawa Nyozeikan 長谷川如是閑 (1875–1969).³⁷ Die frühe Phase von *Risō* zeichnet sich durch ein ausgeglichenes Verhältnis von Rezeptionen westlicher und östlicher Autoren sowie themenbezogenen Fragestellungen aus.³⁸ Es folgen Ausgaben mit thematischen Schwerpunkten wie etwa „Hegel“ (Nr. 9, 1929 und Nr. 22, 1931) oder „Materialismus“ (Nr. 15, 1930). Im Jahr 1932 schließlich stellt man erstmalig die Frage nach der Philosophie in den Mittelpunkt einer kompletten Ausgabe („*Tetsugaku to wa nani ka*“, Nr. 32, 1932), in welcher die Genese der Philosophie beziehungsweise des Philosophiebegriffs dargestellt, die Aufgabe der Philosophie diskutiert wird, die verschiedenen Paradigmen aufgezeigt und auch die „Tendenzen der gegenwärtigen Philosophie“ untersucht werden. Der erste der vier weiter unten ausführlich vorgestellten Aufsätze, von Honda Kenzō (Abschnitt 2.3), stammt aus dieser Nummer.

Danach erscheinen Ausgaben, die sich vielfach der aktuellen Bedeutung von Philosophie widmen und auch erstmals den Begriff des japanischen Geistes in den Mittelpunkt rücken. Etwa ab dem Jahr 1935 fällt auf, dass die Bezüge zu westlichen Autoren zumindest innerhalb der Aufsatztitel geringer und auch westliche Begriffe im Text seltener verwendet werden.³⁹ Kurz nach diesem Wendepunkt erscheint eine Ausgabe (Nr. 65, 1936), die sich die Diskussion der eigenen, japanischen Philosophie zur Aufgabe stellt („*Wa ga tetsugaku o kataru*“). Aus dieser Nummer stammt der zweite Text, jener von Ōshima Masanori (Abschnitt 2.4). Diese Periode der mittleren dreißiger Jahre zeigt noch eine Ausgewogenheit von europäischer und japanischer Denktradition. Mit der Zeit (etwa ab dem Jahr 1937) erscheinen auch vereinzelt Artikel, die sich konkret auf die Situation in Nazideutschland beziehen und sich mit Themen wie den „Ergründungen zu Ideen der Vaterlandsliebe“ oder „Moral des neuen Zeitalters“ (beide im Jahr 1937) auseinandersetzen. In der Ausgabe 90 des Jahres 1938 wird nach dem „Wesen der Philosophie“ gefragt – hieraus stammt der zu analysierende Artikel von Miyamoto Shōson (Abschnitt 2.5). Der letzte hier besprochene Aufsatz von Takashina Junji (Abschnitt 2.6) stammt aus der Nummer 102 (1939), die den Titel „*Nihon shisō*“ („Japanisches Denken“) trägt. Die folgenden Ausgaben bis zum Kriegsende zeigen zunehmend militaristische Tendenzen und bedienen sich häufig mystischen Vokabulars.⁴⁰

³⁷ Auch in jüngerer Zeit noch veröffentlichen so bekannte Autoren wie Ōhashi Ryōsuke 大橋良介 (geb. 1944), Akitomi Katsuya 秋富克哉 (geb. 1962) oder Keta Masako 氣多雅子 (geb. 1953).

³⁸ Als Beispiel sei die Ausgabe 13 aus dem Jahr 1929 vorgestellt, die folgende Artikel umfasste: „Die Bedeutung von Durkheim in der heutigen Gesellschaft“, „Brentanos Theorie zum inneren Bewusstsein“, „Goethes Lebensphilosophie“, „Die heutige Bedeutung der Zen-Philosophie“, „[Matsuo] Bashō und Eleganz“, „Überblick über die derzeitige deutsche Musik mit Schwerpunkt auf Strauß“, „Die derzeitige Lage der deutschen Philosophie“, „Max Schellers ‚Mensch und Geschichte‘“.

³⁹ Es existieren allerdings auch Ausnahmen wie eine Ausgabe aus dem Jahr 1935, die allein Heidegger gewidmet ist.

⁴⁰ Siehe eine Liste der Entwicklung von *Risō* zwischen den Jahren 1929 und 1944 im Anhang.

Es wäre möglich, im gegebenen Kontext verschiedene Fragestellungen in den Blick zu rücken wie den *japanischen Geist*, *Philosophiegeschichte*, *Moral*, *Faschismus* oder das *Menschenbild*. Gegenstand dieses Aufsatzes ist jedoch die grundlegende Frage nach der Bedeutung von „Philosophie“. Sie bildet in mehrfacher Hinsicht eine beachtenswerte Fragestellung, da sie zum einen kontinuierlich innerhalb der dreißiger Jahre thematisiert wurde und die Autoren ihr Verhältnis zur Philosophie zum Gegenstand ihrer Betrachtungen machten. Zum anderen stellt sie die Grundlage aller oben angesprochenen weiteren Themen dar und legitimiert damit ihren besonderen Platz in einer Bearbeitungshierarchie. Sie bildet den Hintergrund für weitere Fragen und lässt damit Rückschlüsse auf spezielle Themen zu. Innerhalb der ausgewählten Ausgaben wiederum sind es die hier vorgestellten vier Autoren, die die Frage nach dem, was Philosophie sei, am grundlegendsten behandeln.

2.3 Honda Kenzō 本多謙三 (1898–1938)⁴¹

Honda Kenzōs Philosophie ist in erster Linie geprägt durch Werke zur Sozial- und Wirtschaftsphilosophie, die er ab den späten 1920er Jahren zu veröffentlichen begann. Unter diesen sind viele Sammelbände, in denen er gemeinsam mit bekannten Philosophen wie beispielsweise Nishida Kitarō oder Nishitani Keiji publizierte. Große Bekanntheit erlangte Honda auch durch Zeitungsartikel, die während der dreißiger Jahre in der *Asahi shinbun* erschienen waren.⁴²

Der hier ausgewählte Aufsatz trägt den Titel „Was ist Philosophie? (*Tetsugaku to wa nani ka* 哲学とは何か)“. Er ist in drei Teile gegliedert, die jeweils zwei Gegenpositionen vorstellen und anhand derer die wesentlichen Arbeitsgebiete der Philosophie dargestellt werden sollen: Der erste Abschnitt behandelt allgemeine/absolute Philosophie (*zettai-sha no tetsugaku* 絶対者の哲学) und spezielle/begrenzte Philosophie (*yūgen-sha no tetsugaku* 有限者の哲学), der zweite system[orientierte] Philosophie (*taikei-teki tetsugaku* 体系的哲学) und zeit[gebundene] Philosophie (*toki no tetsugaku* 時の哲学)⁴³ und der dritte theoretische (*riron-teki tetsugaku* 理論的哲学) und praktische Philosophie (*jissen-teki tetsugaku* 実践的哲学). Der Text arbeitet durchweg mit vielen westlichen Begriffen und zitiert zahlreiche Philosophen, anhand derer Honda seine Gedanken entwickelt. Im ersten Abschnitt definiert er, was Philosophie ist. Sie sei ursprünglich die Suche nach der Grundverfassung

⁴¹ Zum Vergleich der hier angeführten vier Autoren sei an dieser Stelle auf die Tabelle im Anhang verwiesen.

⁴² Es handelt sich um eine dreiteilige Serie *Nachisu to doitsu tetsugaku* ナチスとドイツ哲学 („Nazis und die deutsche Philosophie“) in den Morgenausgaben des 27./28./29. Oktober aus dem Jahr 1936 (Tōkyō). Des Weiteren findet sein Tod am 9.3.1938 (Morgenausgabe, Tōkyō) Erwähnung.

⁴³ Der Gegensatz bedeutet hier: Philosophie, die sich an der Geschichte orientiert und versucht, daraus ein System abzuleiten, und jene, die sich allein an gegenwärtigen Problemen orientiert und ihre Gültigkeit auch lediglich in der Gegenwart sucht.

der Welt (griech. *arché*) (S. 17).⁴⁴ Allgemeiner formuliert sei Philosophie das Richten des Blicks auf einen Urbeginn, das Vertiefen dieses Blicks sowie das Darüber-Sprechen (S. 17). Interessant ist, dass hierbei der kommunikative Charakter der Philosophie hervorgehoben wird und keinerlei Abgrenzungen vorgenommen werden, die spezifisch für Japan wären. Der Begriff der Philosophie wird hier aus ihren griechisch-westlichen Ursprüngen heraus erarbeitet, allerdings nicht als an ihren Ursprungsort gebunden vorgestellt. Der erste Abschnitt endet in der Gegenüberstellung des Realismus mit dem Idealismus, welcher jene Philosophie repräsentiert, die sich dem Absoluten zuwendet.

Im zweiten Abschnitt zieht Honda zunächst Hegel heran und nimmt Bezug auf ihn, indem er sagt, „ohne System ließe sich keine Philosophie betreiben“ (S. 22). Dieser Auffassung von Philosophie stellt er jene gegenüber, die Philosophie als Zeitkritik (siehe oben „zeit[gebundene] Philosophie“) betrachtet, und nennt hierbei den Journalismus als reinste Form dieser Art von Philosophie. Er geht im Folgenden etwas genauer auf den Journalismus ein und behauptet, dass es dessen Auftrag sei, den Willen der Masse zu erkennen und diesen zu beleuchten beziehungsweise zu erleuchten (*shōmei o hodokosu* 照明を施す). Weiterhin sei es seine Aufgabe, den Massen Mut zu verleihen (*taishū ni yūki o ataeru* 大衆に勇気を与える) (S. 26).

Der dritte Abschnitt schließlich stellt die theoretische Philosophie, die nach einer möglichst umfassenden Theorie strebt, der praktischen gegenüber. Beide Spielvarianten werden über die Stellung bestimmt, die das Individuum einnimmt. Im Fall der theoretischen Philosophie ist das Individuum Ausgangspunkt des Betreibens von Philosophie. Sie verlangt Gründlichkeit (Deutsch mit lateinischen Buchstaben im Original, jp. *kihon-sei* 基本性), ist spekulativ (*shiben-teki* 思弁的) sowie allzu detailliert (*hansa* 煩瑣, auch: „scholastisch“). „Theoretisch“ steht hier in Verbindung mit „kontemplativ“ (Deutsch mit lateinischen Buchstaben im Original, jp. *kansō-teki* 観想的), und das in diesem Prozess Gewonnene wird im Anschluss der Wirklichkeit übergestülpt (*jitsuzai ni oshitsukeru* 実在に押しつける) (S. 26f). Demgegenüber sei das Kennzeichen der praktischen Philosophie, dass sie das Individuum zerstöre/töte (*koga o korosu* 個我を殺す) und es innerhalb eines Ganzkörpers wieder aufleben lasse (*zentai no uchi ni yomigaeru* 全体の内に甦る). Somit sei ihr Kennzeichen das gesellschaftliche (*shakai-teki* 社会的) Moment (S. 28). Diese Auffassung geht davon aus, dass die authentische Praxis allein in der Gesellschaft möglich ist und ein Individuum erst innerhalb eines solchen Kontextes gedacht werden kann. Beim Individuum handelt es sich daher nicht um ein solches, welches zunächst Individuum ist und sich im Anschluss in einen kollektiven Kontext begibt. In diesem Kollektiv nun erscheint der Philosoph (*tetsujin* 哲人)⁴⁵, dem die Aufgabe zukommt, als Erzieher der Massen zu

⁴⁴ Die Seitenangaben in den Abschnitten 2.3 bis 2.6 beziehen sich stets auf den jeweils besprochenen Text. Aus Gründen der Kürze wurde daher allein die Seitenzahl notiert.

⁴⁵ Der Begriff des Philosophen ist hier nicht allein als jemand gemeint, der sich mit Philosophie beschäftigt, sondern trägt die Bedeutung eines weitsichtigen und tugendhaften Menschen.

fungieren (S. 29). Hier wird das antike Ideal des Philosophen, wie es etwa bei Platon beschrieben wird, klar aufgenommen.

Zuletzt allerdings vollzieht sich eine Wende, bei der Honda das Thema des Krieges anspricht und ihn durch grundsätzliche Überlegungen zu legitimieren sucht. Er argumentiert, in einer Welt ohne Krieg gäbe es keine Politik, denn in der Politik existieren die Kategorien des „Freundes“ und des „Feindes“. Der Begriff „Feind“ allerdings beschreibt hierbei keine individuelle Abneigung, sondern nennt einen Staatsfeind (*kōteki* 公敵). Somit sei Krieg Politik in seiner reinsten Form, da hier diese Kategorien am deutlichsten definiert würden. Dadurch komme es zu einer Stärkung des Kollektivbewusstseins eines Landes (S. 29). Auch wenn Honda sich hier nicht konkret für eine Ausführung des Krieges ausspricht, so trägt sein Artikel doch unverkennbar apologetischen und mithin affirmativen Charakter.

Bezogen auf die zuvor herausgearbeiteten drei Bedeutungsebenen des „finsternen Tals“ lässt sich konstatieren, dass in Hondas Aufsatz keinerlei Angst zu finden ist. Auch die anderen beiden Bedeutungsebenen lassen sich nicht bestätigen. Der Artikel fasst die Unterschiede im westlichen und japanischen Denken als allein historische. Die Gegenüberstellung der beiden Denktraditionen erfolgt nicht wertend. Außerdem bemüht sich Honda um eine nachvollziehbare Argumentation. Sie erhebt einen Anspruch auf Vollständigkeit und integriert keine erbaulichen Elemente für den Leser.

2.4 Ōshima Masanori 大島正徳 (1880–1947)

Ōshima Masanori veröffentlichte während der dreißiger Jahre wie der vorherige Autor zwei Artikel in der *Asahi shinbun* und wird selbst häufig in Artikeln zitiert, womit ihm eine gewisse öffentliche Bedeutung zugeschrieben werden kann. Sein Forschungsschwerpunkt liegt in den Erziehungswissenschaften, und in diesem Kontext übernahm er die Funktion des Generalsekretärs der 7. *Conference of the World Federation of Education Associations* im Jahr 1937, die zu dieser Zeit zum ersten Mal in einem asiatischen Land veranstaltet wurde. Diese Konferenz zählte nahezu 1000 Teilnehmer aus 43 Ländern. Sie war damit eine der letzten internationalen Konferenzen, die bis zum Kriegsende in Japan stattfanden und liberale Gedanken auch nach Vorfällen wie dem Putschversuch des japanischen Militärs vom 26. Februar 1936 und im Kontext einer anti-britischen Stimmung zu formulieren versuchten.⁴⁶ Unter Ōshimas Werken findet sich eine Vielzahl an Abhandlungen zur Ethik (*rinri* 倫理, *dōtoku* 道德, *shūshin* 修身)⁴⁷ und viele Bezüge zum Volk (*kokumin* 国民)

⁴⁶ Näheres zur 7. Internationalen Konferenz und besonders der Rolle von Ōshima legt GOTŌ 2003 dar.

⁴⁷ Alle drei Begriffe finden sich in den Titeln von Ōshimas Publikationen in numerisch nahezu gleicher Verteilung. Diese drei semantisch einander sehr nahen Begriffe werden im *Kōjien* 広辞苑 (Iwanami shoten, 6. Auflage) wie folgt unterschieden: Der Begriff *dōtoku* beschreibt das sittliche

beziehungsweise dem Bürger (*kōmin* 公民), wie beispielsweise seine Publikationen *Kōmin dōtoku* 公民道徳 („Bürgerliche Moral“, 1920), *Shōwa kōmin tokuhon* 昭和公民読本 („Lesebuch für Bürger der Shōwa[-Zeit]“, 1929) und *Joshi to kōmin kyōiku* 女子と公民教育 („Frauen und bürgerliche Erziehung“, 1937). Einige der Monographien Ōshimas behandeln außerdem Philosophen Großbritanniens und unterstreichen explizit ihren aktuellen Charakter durch das Präfix „neu“ (*shin*) oder „gegenwärtig“ (*gendai*).

Ōshimas Aufsatz trägt den Titel „Zum ‚Sprechen über unsere Philosophie‘ („*Wa ga tetsugaku o kataru' ni tsuite* 「我が哲学を語る」について)“ und ist in sieben Teile gegliedert. Der Text nimmt somit eine Metaebene zum Thema der Ausgabe ein, in der er erschien („Sprechen über unsere Philosophie“). In diesem Gestus eröffnet er auch seine Darstellungen:

Erzähl etwas über die Philosophie deines Landes! Aber diese Philosophie ist für mich gar nicht festgelegt. Daher habe ich auch gar keine Berechtigung, über sie zu sprechen. Jedoch trifft natürlich auch nicht zu, dass ich gar nicht über sie nachdenke. [...] Aber glücklicherweise ist die Aufgabe hier nicht, zu diskutieren, sondern zu erzählen. (S.60)

Ōshima beschreibt im Anschluss das akademische Umfeld der Philosophie. Es sei eine besondere Eigenschaft der Philosophiestudenten, dass sie Interesse an verschiedenen Dingen und Disziplinen zeigten. Er selbst habe sich der englisch-amerikanischen Philosophie zugewandt, da zur damaligen Zeit nahezu ausschließlich über deutsche Philosophie gesprochen wurde. Philosophie sei im engeren Sinne Ethik, Psychologie, Gesellschaftskritik und Religion (S. 61). Im dritten Abschnitt geht er dazu über, die für ihn wesentlichen Merkmale englisch-amerikanischer Philosophie darzulegen. Im vierten Abschnitt folgt die Formulierung des Grundproblems der Philosophie, das aus seiner Sicht in der Frage besteht, was existierende Dinge (*aru mono*) oder die Wirklichkeit (*jitsuzai*) seien (S. 65).

Im fünften Abschnitt äußert sich Ōshima zum Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Denn die Fragestellung bleibe nie an der Frage nach dem Verhältnis zwischen einem selbst und den Dingen stehen, sondern greife von sich heraus stets auch auf den gesellschaftlichen Kontext zu. In diesem Zusammenhang spricht er von der Notwendigkeit einer Literatursichtung durch den Gelehrten, um in Texten ausfindig zu machen, was deren wesentliche Aussage ist. Die Aufgabe des Gelehrten ist somit das Sammeln von Beweisen

Verhalten, das man in der Gesellschaft umsetzen soll. *Rinri* hat die Bedeutung desjenigen Prinzips, welches die theoretische Grundlage für diese Verhaltensvorgaben bildet. Das „Kleine Wörterbuch der Philosophie“ von Iwanami shoten gibt als deutschen Begriff für *dōtoku* „Moral/Sittlichkeit“ an und für *rinri* „Ethik“ (AWATA, Kenzō 栗田賢三, KOZAI, Yoshishige 古在由重 (Hg.) (1979): *Iwanami tetsugaku shōjiten* 岩波哲学小辞典. Tōkyō: Iwanami shoten). Der Begriff *shūshin* schließlich enthält neben der Bedeutung des „sittlichen Handelns“ zudem die Nuance von „Leibesübung“.

des Schrifttums (*bunken-teki shōko wo shūshū suru* 文献的証拠を蒐集する) (S. 69). Allerdings beinhaltet dieser Sichtungsprozess die Gefahr einer bloßen Reproduktion anderen Denkens. Wenn man jedoch nach der letzten Wahrheit fragen möchte, so ist es unabdingbar, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Auffällig ist hier der moralische beziehungsweise aufklärerische Anspruch des Textes. Darüber hinaus äußert sich Ōshima ebenfalls konkret zum „japanischen Geist“ (*Nihon seishin*) und zu der „japanischen Philosophie“ (*Nihon tetsugaku*). Diese Tendenzen hätten ihren Ursprung bereits vor dem Mandschurei-Vorfall. Er spricht sich gegen Stimmen aus, die den japanischen Charakter allein darauf zurückführen, dass Japaner seit ewigen Zeiten als Japaner leben. Er fordert eine tatsächliche Produktivität des Denkens, allerdings nicht in Bezug auf das Bestreben, diese Eigenart bestimmen zu wollen. Denn diese zeige sich von selbst in dem Moment, in dem man als Japaner denkt (*kangaeru*), womit keine Notwendigkeit bestehe, sich diese Denkart speziell zurechtzulegen (S.70).

Im sechsten Abschnitt geht Ōshima nochmals auf den Begriff der Gesellschaft und auf deren Verhältnis zum Individuum ein. In diesem Absatz wird wiederum die wichtige Rolle des Dialogs betont. Im siebten Abschnitt schließlich ist von gegenwärtigen Tendenzen die Rede. Hier wird ein klarer Auftrag sichtbar: Es seien vermehrt Reden und Theorien zu vernehmen, die einseitig, kurzfristig und oberflächlich seien. Hier werde die Notwendigkeit deutlich, diese Theorien einer Grundlagenuntersuchung durch die Philosophie zu unterziehen, deren besondere Fähigkeit darin liege, Fragestellungen aus verschiedenen Perspektiven beleuchten zu können (S. 73).

In diesem Aufsatz von Ōshima wird also sehr gut deutlich, wie Philosophie als ein allgemeingültiges Operationsinstrument angesehen wird. Zudem ist die ausgesprochen kritische Auseinandersetzung mit dem Zeitgeschehen auffällig. Allerdings sind in diesem Text erste Tendenzen dessen sichtbar, was später als „spezifisch japanisches Denken“ bezeichnet wird: So wird zwar auf der einen Seite eine bloße, in großen Teilen auf Intuition beruhende Begründung des Japanischen abgelehnt, allerdings versetzt die Feststellung, dass dieses aus sich heraus an die Oberfläche tritt, die Autoren in dieser Hinsicht in eine passive Situation, in der sie weder verhindern noch ändern können, was ihnen als Japaner stets schon gegeben sei. Ein weiteres spezifisches Merkmal der Argumentation ist die Hervorhebung der Gesellschaft und die Frage danach, wie eine solche eigentlich gut funktionieren könne. Hierfür steht das Individuum, das immer schon in eine Umgebung mit anderen hineingeboren ist und sich daher mit der Frage auseinandersetzen muss, wie es sich am besten zu diesen denkenden Wesen verhalten soll.

Auch in Ōshimas Aufsatz sind keinerlei Anzeichen von Angst zu erkennen. Innerhalb seines Aufsatzes richtet er sich auch klar gegen verkürzende Manipulationen: Bei ihm steht die Forderung nach einer umfassenden Sichtung der Quellen im Zentrum. Diese Quellensichtung soll zudem nicht allein bezogen auf einen bestimmten Entstehungsort,

sondern allumfassend geschehen. In diesem Sinne ist auch die positive Einstellung Ōshimas zu Studien im Ausland zu verstehen.

2.5 Miyamoto Shōson 宮本正尊 (1893–1983)

Miyamoto Shōson war Buddhologe, und alle seine Publikationen sind buddhistischen Themen gewidmet. Seine ersten Texte veröffentlichte er in den frühen dreißiger Jahren und publizierte bis in die späten 1970er Jahre. Miyamoto verfasste bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges einige Abhandlungen, die letzte in diesem Kontext erschien im August des Jahres 1944. Im Jahr 1951 gründete er die *Nihon Indo-gaku bukkō gakkai* 日本印度学仏教学会 (Japanese Association of Indian and Buddhist Studies), die bis heute unter dem Titel *Indo-gaku bukkō-gaku kenkyū* 印度学佛教学研究 (*Journal of Indian and Buddhist Studies*) mehrmals im Jahr eine der wichtigsten Zeitschriften zu buddhistischen Studien herausgibt.

Der hier präsentierte Aufsatz Miyamotos trägt den Titel „Philosophie und japanischer Geist“ (*Tetsugaku to Nihon seishin* 哲学と日本精神) und ist in drei Kapitel untergliedert: „Der japanische Geist“ (*Nihon seishin*), „Kritik und Auswahl“ (*Hihan to kantaku* 批判と簡択) sowie „Der Auftrag der Philosophie“ (*Tetsugaku no ninmu* 哲学の任務). Im ersten Abschnitt wird zunächst Philosophie als die Lehre der Wissensliebe definiert. Als Disziplin bewahre sie einerseits die überlieferten Denker und überwinde andererseits kulturelle Grenzen (S. 131). Sie hat ebenfalls eine klärende Funktion in Bezug auf die neuen Wissenschaften. Diese Definition ordnet der Philosophie auch die Beschäftigung mit der Geschichte des indischen, buddhistischen und chinesischen Denkens wie auch mit dem japanischen Geist zu (S. 132).

Miyamoto stellt anschließend die These auf, dass in der Edo-Zeit (1603–1867) mit Nachdruck versucht wurde, den japanischen Geist (*yamato gokoro* 大和心) gegenüber dem chinesischen (*kara gokoro* 漢意) zu behaupten. Nun sei erneut eine Zeit gekommen, in welcher angesichts der Gefahr der Verwestlichung das reine Japan (*junsui Nihon* 純粹日本) bestärkt werden müsse. Er geht sogar so weit, diese Aufgabe auf das asiatische Festland auszudehnen und den Auftrag zu formulieren, durch die Einführung und Stärkung des japanischen Geistes in Japan, der Mandschurei und in China einen östlichen Geist (*tōyō seishin* 東洋精神) zu schaffen, welcher schließlich in einen Vergleich zum Weltgeist (*sekai seishin* 世界精神) treten könne (S. 133). Anhand von Begriffen wie *isshin* 一心 („ein [ungeteiltes] Herz“, buddhistischer Terminus) wird im zweiten Abschnitt eine kurze theoretische Begriffsanalyse durchgeführt. Dies verschiebt die Analyse bewusst in eine Sphäre, die sich den sogenannten westlichen philosophischen Begriffen entzieht. Nichtsdestoweniger ist der gesamte Text durchzogen von eben diesem philosophischen Vokabular.

Dies ist mit Miyamotos im letzten Abschnitt formulierten Anliegen zu erklären, die Philosophie mit dem japanischen Geist zu verbinden. Zweck dieser Verbindung ist die Schaffung eines widerstandsfähigeren Japan. Allerdings betont er explizit, dass hierbei

allgemein verständliche Begriffe gefunden werden müssen, sodass die Tradition in der Geschichte weiterhin lebendig gehalten werden kann (*dentō o rekishi ni ika[su]* 伝統を歴史に生か[す]) (S. 136).

Von den bisher vorgestellten Texten treten in Miyamotos Aufsatz am deutlichsten politische Ambitionen zutage. Während einerseits der Wert des praktischen Gehaltes einer Philosophie hervorgehoben wird, geschieht gleichzeitig in diesem Bestärken der Philosophie eine klare Abgrenzung zum japanischen Geist. In der *gleichzeitigen Handhabung* dieser beiden Momente wird das für Japan Nützliche gesehen, nicht in deren *Synthese*. Dennoch wird deren gemeinsame Anwendbarkeit für möglich gehalten, wie auch der Sinn in einer Kritik des japanischen Geistes durch die Philosophie gesehen wird. Hier erscheint ein liberaler Charakter, der die Kritik sowohl auf Japan als auch auf Europa anwendet, da deren Begriffe ebenfalls stets einer philosophischen Kritik unterworfen werden sollen.

Bezogen auf die oben herausgearbeiteten Merkmale des „finsternen Tals“ finden sich bei Miyamoto, wie auch bei den vorangegangenen Autoren, keine Anzeichen von Angst. Allerdings zeigen sich erste Indizien für eine manipulative Geste. Eine Gegenüberstellung von Ost und West bzw. Japan und dem Ausland im Sinne eines qualitativen Vergleichs findet nicht statt. Deshalb ist der Artikel auch im Wesentlichen an die eigene Gruppe adressiert. Es findet sich hier ein Appell zur Erweiterung der eigenen Denks-tradition durch westliche Philosophie. Allerdings bemüht sich Miyamoto, eine nachvollziehbare Argumentation zu führen. Auch die Zielgruppe des Appells wird zu Reflektion und kohärenter Argumentation aufgefordert. Von daher finden sich in Miyamotos Aufsatz zwar klare Appellstrukturen, jedoch ist bei ihm keinerlei Verdunkelung der Erklärungsstrukturen zu beobachten.

2.6 Takashina Junji 高階順治 (1899–1989)

Die Veröffentlichungen des letzten hier vorgestellten Autors, Takashina Junji, sind in die Erziehungswissenschaften, Morallehre (*dōtoku*) und Phänomenologie einzuordnen. Besonders auffällig an Takashinas Veröffentlichungen ist, dass er zwischen 1937 und 1943 vier Monographien über den japanischen Geist (*Nihon seishin*) verfasste.⁴⁸

Takashinas Aufsatz in *Risō* ist kurz vor Ende der dreißiger Jahre erschienen (1939). In ihm geht es im Wesentlichen um Quellensichtung beziehungsweise behandelt er die Genese des japanischen Denkens. Dies folgt bereits aus dem Titel: „Die philosophische

⁴⁸ *Nihon seishin no tetsugaku-teki kaishaku* 日本精神の哲学的解釈 („Philosophische Auslegung des japanischen Geistes“, 1937), *Nihon seishin no konpon mondai* 日本精神の根本問題 („Fundamentale Probleme des japanischen Geistes“, 1940), im Jahr 1942 eine Neuauflage von *Nihon seishin no tetsugaku-teki kaishaku* und schließlich *Nihon seishin tetsugaku ronkō* 日本精神哲学論攷 („Philosophische Abhandlung zum japanischen Geist“, 1943).

Tradition Japans“ (*Nihon no tetsugaku-teki dentō* 日本の哲学的伝統). Zur Charakterisierung dieser Tradition führt Takashina Mythen an. Auch wenn dies auf den ersten Blick widersprüchlich erscheint, so erschließt sich dieser Bezug aus seinem besonderen Verständnis des Begriffs „Mythos“ (Takashina gebraucht sowohl *shinwa* 神話 als auch *mitosu*. Zur Bestimmung des Begriffs bei Takashina siehe unten.). Der Text ist in sechs Abschnitte unterteilt und enthält zudem ein für den Kontext dieser Arbeit besonders interessantes Nachwort.

Der Aufsatz beginnt mit einer Begriffsdefinition von „Philosophie“, da diese notwendige Bedingung sei, um nach dem philosophischen Moment in der japanischen Tradition fragen zu können. Takashina unterscheidet hierbei zwei Definitionen. Nach einer engefassten würde alles Denken, das vor der Spätphase der Edo-Zeit (*Edo makki* 江戸末期) entstanden ist, nicht unter den Begriff der Philosophie fallen.⁴⁹ In einer weitgefassten Definition allerdings ist Philosophie zunächst Wahrheitsliebe mit dem Anspruch, „die ganze Welt in allen ihren Ecken und Einzelheiten verstehen zu wollen“ (S. 23). Unter dieser Definition ließe sich Philosophie in Japan bis auf die *17-Artikel-Verfassung* (*Jūshichijō-kenpō* 十七条憲法) von Shōtoku Taishi 聖徳太子 (574–622) zurückverfolgen.⁵⁰

Im nächsten Abschnitt fragt Takashina nach dem Begriff der „Tradition“. Dabei müsse es sich um etwas handeln, was eine Besonderheit des japanischen Volkes darstelle, womit Konfuzianismus und Buddhismus ausgeschlossen werden. Zudem müsse die Tradition noch immer lebendig sein und Gültigkeit für die Zukunft besitzen. Diese Eigenschaften sieht er im *Kojiki* 古事記⁵¹. Hierzu werden drei Gründe angegeben: Der Mythos (hier nicht *shinwa*, sondern *mitosu*) sei etwas Metarationales und dort liege der *logos* (*rogosu*). Als zweites enthalte das *Kojiki* am meisten in reiner Weise das Japanische (*Nihon teki naru mono*), und als dritten Grund führt Takashina die Rolle des *Kojiki* für das japanische Volk an. Es lebe immer noch in ihm weiter und weise auf seine Entwicklung hin (S. 25).

Im Anschluss folgen verschiedene Teilbeweise, die seine Theorie der japanischen philosophischen Tradition im *Kojiki* belegen sollen. Gleich zu Beginn kommt er in diesem Zusammenhang auf einen interessanten Schluss: Takashina stellt sich – wie bereits angedeutet – gegen die Behauptung, Mythen seien etwas irrational Absurdes; vielmehr würden sie einen Willen zum Beweis aufzeigen. Daraus schließt er, dass das japanische Volk seit jeher einen empirischen Geist (*jisshō teki seishin* 実証的精神) besessen habe (S. 27).

⁴⁹ Takashina gibt hierbei als die Philosophie charakterisierende Begriffe die folgenden an: Lehre, Theorie, System, Synthese, Wissen (*gaku* 学, *ron* 論, *taikei* 体系, *sōgō* 綜合, *chishiki* 知識).

⁵⁰ Der Regent „Prinz“ Shōtoku hat zahlreiche Reformen durchgeführt, die große soziale und kulturelle Auswirkungen hatten. Besonders wird sein Einfluss in der Verbreitung des Buddhismus geschätzt, weshalb sich sogar ein *Shōtoku Taishi shinkō* 聖徳太子信仰 („Shōtoku Taishi Glaube“) im Buddhismus entwickelt hat. Die von Shōtoku Taishi im Jahr 604 verfasste *17-Artikel-Verfassung* gilt als die erste Japans.

⁵¹ Das *Kojiki* („Aufzeichnung alter Begebenheiten“, kompiliert im Jahr 712) ist das älteste literarische Werk Japans und beschreibt die Schöpfungs- sowie Reichsgeschichte Japans.

An derartigen Stellen des Aufsatzes wird deutlich, wie er der Versuchung widersteht, typisch Japanisches über eine bloße Fühlbarkeit ableiten zu wollen, sondern bestrebt ist, rational nachvollziehbare Strukturen aufzudecken. Anschließend stellt er ontologische Überlegungen und Analogien zu den Phänomenen und Noumena an, wobei er Japans Sonderrolle in der Welt herausstellt. So habe sich der japanische Geist seit Beginn in einem Modus befunden, welcher ein absolutes ganzheitliches Sein formulierte (*zettai teki zentai teki sonzai* 絶対的全体的存在), indem es ein Leere-Sein (*kū teki sonzai* 空的存在) sei. In dieser Hinsicht subsumiere der japanische Geist sowohl das westliche Denken, welches lediglich dem Sein, und das östliche Denken, welches lediglich der Leere zugetan ist (S. 28). Dieser Schluss erklärt sich aus Takashinas Definition von „Leere“ (*kū*). Hierzu wurde zuvor eine Passage des Buches über Militärstrategie *Gorin no sho* 五輪書 („Buch der fünf Ringe“)⁵² zitiert. Sie lautet: „Kennst du das, was es gibt (*aru* 有る), kennst du [auch] das, was es nicht gibt (*naki* 無き). Dies nennt man ‚Leere‘ (*kū*)“ (S. 27). Es folgen Gedanken zur Axiologie, in welcher das Verhältnis zwischen den Göttern, dem Tennō und dem Volk dargestellt wird: Die Götter symbolisieren hierbei das ganze Volk (*aohitogusa* 青人草, wörtl.: „Menschen wie grünes Gras [prächtigt]“. Dieses Bild soll die Ausbreitung und das Gedeihen der Menschen zum Ausdruck bringen.). In der Konsequenz sind die Menschen dazu verpflichtet, ihren Göttereltern zu huldigen (S. 30).

In Abschnitt vier fasst Takashina die in den vorigen Abschnitten erarbeiteten Ergebnisse zusammen und spricht davon, dass die Wertschätzung der Realität (*genjitsu-sei no sonchō* 現実性の尊重) beziehungsweise der realistische Charakter (*genjitsu-teki seikaku* 現実的性格) das Besondere der japanischen philosophischen Tradition darstelle (S. 32). In Abschnitt fünf führt er sprachanalytische Argumente an: Das *Kojiki* sei geprägt von den Begriffen „als nächstes“ (*tsugini* 次) und „hier“ (*kokoni* 於是). Hieraus entwickelt er schließlich die Beschaffenheit des japanischen Realismus, der sich im „unbegrenzten Hier“ (*hateshinaki koko* 涯しなき此処) und „ewigen Jetzt“ (*eien no ima* 永遠の今) ausdrücke (S. 34). Es folgt ein schwer zu übersetzender Satz, der diese Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dieses Realismus zusammenbringen möchte und dabei einen gänzlich anderen Gestus aufweist als der übrige Text: „Diese Realität ist gekennzeichnet durch die Kraft, die voll Eifer ist [und] ‚Na los!‘ [ausruft], im ‚Also dann!‘ sich aufrichtet und [einen jeden] anregt durch ein ‚Auf geht’s!‘ (,Oke!’ to ikigomi, ‚sā!’ to tachiagari, ‚iza!’ to sasoiau chikara no jitsugen de aru. 「おけ！」と意気込み、「さあ！」と立ち上がり、「いざ！」と誘ひ合ふ力の実現である。)” (S. 35).

Der sechste Abschnitt fasst die Ergebnisse zusammen und geht dabei auf die Rolle des Tennō ein. Durch seine Darstellungen habe sich gezeigt, dass Menschen nicht einfach nur Menschen sind, sondern zugleich immer auch Untertanen des Tennō (*mitami ware* 御民われ) (S. 36). Im Anschluss daran folgt das bereits angekündigte Nachwort. Hier werden als

⁵² Verfasst zwischen 1643 und 1645 von Miyamoto Musashi 宮本武蔵 (1584?–1645).

das Merkmal der japanischen Philosophie ihre gestaltlose Gestalt und ihre unsystematische Systematik genannt. Durch diese Formulierung wird deutlich, wie Takashina bewusst versucht, das Charakteristikum japanischer Philosophie als von der westlichen Philosophie nicht nachvollziehbar darzustellen. Dadurch erscheint die japanische Philosophie auf der einen Seite bestimmt, aber auf der anderen nicht zugänglich. An dieser Stelle erfährt der Text eine interessante Wendung, da Takashina die Forderung aufstellt, dass es nötig sei, auch diese Philosophie in eine Gestalt und Systematik zu bringen, um gegen die verschiedenen westlichen Philosophien ankämpfen zu können (*shuei* 輸贏) und damit der internationalen Denkwelt beizutreten (*sekai shisō-kai ni noridasu* 世界思想界に乗り出す) (S. 36). Allerdings wird dieser stark agonale Charakter des Aufrufs ein wenig abgeschwächt, wenn es am Ende des Aufsatzes heißt, dass es weder einen Grund gibt, eine japanische Darstellung von westlichen Dingen noch eine westliche Systematisierung von japanischen Dingen zu fürchten (S. 37). Hier wird am stärksten – im Kontrast zu den anderen drei Texten – von einer Ausschließung beider Denkrichtungen gesprochen. Allerdings sind sie ineinander in ihrer Form der Darstellung überführ- und somit vermittelbar. Auch bei Takashina wird also eine Möglichkeit und selbst Notwendigkeit eines Dialogs hervorgehoben. Jedoch scheint es sich hierbei vielmehr um die Möglichkeit eines Machtkampfes und Kräftermessens zu handeln, als um einen tatsächlichen Austausch. Der Dialog bleibt daher lediglich ein Zusammenschluss „zweier Gespräche“, die sich nicht einander annähern wollen und können. Die Philosophie dient in diesem Kontext allein der Apologie des eigenen Denkens.

Takashina geht es in seiner Argumentation wesentlich darum, eine bisher größtenteils unbewusste Tradition japanischer Philosophie aufzuzeigen. Es geht damit um den Versuch, das japanische Denken auf eine vergleichbare Stufe mit dem westlichen zu stellen. Im Gegensatz zu den Gedanken, die in Miyamotos Aufsatz zum Ausdruck kamen, geht Takashina nicht davon aus, dass das japanische Denken durch ein anderes produktiv ergänzt werden könnte. Auf einer rein spekulativen Ebene könnte man daher von einem aggressiven Moment innerhalb des Aufsatzes von Takashina sprechen. Der wesentliche Punkt liegt jedoch in der Manipulation. Takashina geht es darum, die Hüter des japanischen Denkens mit Selbstbewusstsein zu wappnen. Der Appell an die eigene Gruppe ist in seinem Aufsatz am klarsten vernehmbar. Allerdings tritt dieser Aufruf nicht in einer verdunkelten Gestalt auf. Auch Takashina bleibt in der Linie derer, die ihre Argumentation hinreichend begründen wollen (S. 27).

3 Abschlussbemerkungen

Im Folgenden wird zunächst konkret analysiert, wie die Standpunkte der soeben vorgestellten vier Autoren verstanden werden können. Darauf aufbauend wird unter Rückgriff auf die eingangs herausgearbeiteten Aspekte der Metapher vom „finsternen

Tal“ reflektiert, inwieweit die Lektüre dieser Artikel Aufschluss über die Philosophie in den dreißiger Jahren gibt und wie sich die Eingangsfragen beantworten lassen.

3.1 Gegenüberstellung

Die wesentlichen Fragen, die sich aus den Texten ergeben und durch welche ein Vergleich der vier Stellungnahmen möglich werden soll, sind die folgenden: (1) Was ist Philosophie? (2) Wie verhält sich die Philosophie zum japanischen Denken? (3) Wie wird argumentiert? (4) Wie positioniert sich der Autor zur Kriegsfrage beziehungsweise zum politischen Geschehen?

Zunächst wird die Frage nach der Philosophie von allen vier Texten weitgehend ähnlich beantwortet. Sie wird als die Suche nach etwas Grundsätzlichem definiert und ist (zuletzt in ihrer weiten Bedeutung) kultur- und nationenübergreifend. Allerdings wird mit dieser zweiten Charakterisierung bereits die nächste Frage berührt: Auffällig sind nämlich die Unterschiede in der Vorstellung der Autoren von ihrem Verhältnis zur Philosophie. Bei Honda wird keine Differenzierung vorgenommen und der Begriff Philosophie direkt auf Japan angewendet. Bei Ōshima jedoch ist der japanische Geist wesentlich. Er ist etwas, das sich in die Philosophie einnistet und sich darin entfalten kann. Hier werden diese beiden Paradigmen als etwas grundlegend Verschiedenes vorgestellt, allerdings kann das eine in dem anderen aufgehen. Insofern handelt es sich hierbei um eine Aufnahme der Philosophie, die durch ihre Reproduktion japanisch werden kann. Bei Miyamoto wird der japanische Geist zu einem gewissen Grad der Philosophie unterstellt – als ihr Untersuchungsobjekt. Allerdings bleibt der japanische Geist dabei autonom. Nicht zuletzt ist er es, der den Unterschied (in Form des oben zitierten „östlichen Geistes“) zwischen Ost und West fixieren kann und ein Mittel der Verteidigung des eigenen Denkens entwickelt. Bei Takashina schließlich findet sich die stärkste Trennung: Durch das Anführen der engen Definition von Philosophie sagt er zunächst, dass Japan etwas gänzlich anderes hervorgebracht habe. Dadurch, dass er die Philosophie dann in einer weiteren Bedeutung definiert, gewährleistet Takashina jedoch zugleich, dass das japanische Denken in einen Dialog treten kann – dass es also geltend machen kann, auf einer Ebene mit der westlichen Philosophie zu stehen.

Ein Ansatz zur Erklärung dieser verschiedenen Inhalte lässt sich über die Beantwortung der dritten Frage finden. So zieht der erste Text noch stark westliche Autoren sowie Termini aus verschiedenen Sprachen heran. Philosophie ist hier etwas, über das ein Jeder nachdenken kann, und somit stellt sich die Frage nach der Rolle des japanischen Geistes nicht. Der zweite Text entfernt sich bereits von diesem umfassenden Anspruch und stellt das Wesen der Philosophie in einer eigenen Interpretation auf der Grundlage amerikanischer und englischer Philosophen vor: Philosophie ist hier zu einem gewissen Grad etwas Individuelles, und wenn ein japanisches Individuum philosophiert, so

philosophiert es japanische Philosophie. Der dritte Text geht auf die Definition der Philosophie als Wahrheitsliebe zurück. Philosophie ist eine Methode der Suche. Im vierten Text schließlich wird Philosophie wieder wie bei Honda über verschiedene europäische Philosophen definiert (wie beispielsweise Platon), allerdings mit einem anderen Ziel: In diesem Fall dient die Definition der Gegenüberstellung und Klärung der eigenen philosophischen Tradition, zu welcher das *Kojiki* herangezogen wird. In gewisser Weise ist es hierbei der Anspruch von Takashina, die beiden grundsätzlichen Argumentationsmuster von Philosophie und japanischem Denken einander gegenüberzustellen, um sie in einen „Kampf“ gegeneinander treten zu lassen, denn die Grundlage eines direkten Kampfes ist, sich auf dem gleichen Fundament zu bekämpfen: Philosophie ist etwas, das man beobachten, analysieren und dem man ein heimisches Äquivalent gegenüberstellen kann.

Schließlich kann die politische Frage gestellt werden. Gibt es einen Appell seitens der Autoren oder einen Versuch der Rechtfertigung? Hierbei unterscheiden sich die Texte stark in ihrem praktischen Anspruch. So spricht Honda zwar über Krieg, allerdings in einer sehr theoretischen, damit jedoch nicht weniger apologetischen Weise. Für Ōshima ist die Philosophie Praxis in Bezug auf geschriebene Texte. Sie soll das Denken hinterfragen und beleuchten. Bei Miyamoto und Takashina ist die Appellebene stark ausgeprägt und somit auch der praktische Anspruch der beiden Texte. Im ersten Fall ist die Philosophie eine Waffe beziehungsweise ein Rüstzeug, mit dem man in die Offensive gehen kann. Im zweiten ist sie Gegner: Es gilt, sich ihr entgegenzustellen.

3.2 *Risō* und das „finstere Tal“

Im Verlauf der dreißiger Jahre kann ein zunehmendes Interesse festgestellt werden, Aufsätze über Philosophie auch immer zugleich als Aufsätze über etwas Fremdes und mithin als politische Aufsätze anzusehen. Westliche Philosophie wird zunehmend lediglich als etwas von außerhalb verstanden oder als etwas, das ursprünglich fremd war und nun allerdings mittels eines erfolgreichen Nostrifizierens das japanische Wesen ausdrücken könne. Die Texte versuchen immer stärker, ein Kollektivbewusstsein aufzubauen. Zunächst geschieht dies durch die Behauptung über die grundsätzliche Verfassung des Menschen, sich in einer Umgebung mit anderen zu befinden, in der sie sich gezwungen sehen, zu kommunizieren und gemeinsam zu agieren. Später wird dieses Kollektivbewusstsein über die Betonung der gemeinsamen Wurzeln aufgebaut. Eine solche nationalistische Theorie beginnt insbesondere dann gefährlich zu werden, wenn sie sich als etwas Besonderes sieht, das Bewusstsein entwickelt, den anderen Lebensformen *per se* überlegen zu sein, und dieses Bewusstsein in eine Aggression nach außen umschlägt. Zudem wird der Aufruf zur Praxis immer stärker: Das spezifisch japanische Denken sollte immer stärker nach außen getragen werden und sich behaupten. Dieser Appell gemeinsam mit der Verfremdung der Philosophie geht einher mit der Einschränkung, dass Philosophie nur noch dann

herangezogen wird, wenn sich das japanische Denken mit ihrer Hilfe in Konfrontation zum westlichen bringen lässt.

Daraus folgen auch die unterschiedlichen Auffassungen über die Aufgaben eines Philosophen. Wo im ersten Fall noch das Ideal eines Philosophen als Erzieher der Massen beschworen wurde, ist im vierten Fall nichts mehr von der Idee eines „Weisen“ zu lesen. Die Eigenschaften, die einem Philosophen zugeschrieben werden können, kommen hier von vornherein jedem Japaner als kulturelles Merkmal zu. Philosophie wird nicht mehr als eine angeeignete Fähigkeit angesehen, sondern als geschichtliche Tatsache. In dieser extremen Form findet sich dieser Ansatz zwar erst bei Takashina, jedoch lässt sich diese Tendenz in Vorstufen bereits im zweiten und dritten Text beobachten.

Daher lässt sich in Form einer Tendenzbetrachtung die Behauptung aufstellen, die Entwicklung der Beschäftigung mit Philosophie in den dreißiger Jahren habe sich vornehmlich darin gezeigt, dass der Gedanke an eine Besonderheit der Japaner zunehmend in den Vordergrund trat und die Bestrebung sichtbar wurde, sich gegen neue Denkmuster immun zu machen. Nicht indem man sie tatsächlich bekämpft, sondern indem man sich von ihnen entfernt und sich außerhalb ihrer Reichweite begibt. Dies betrifft allerdings allein die Aufnahme, nicht die Behandlung, denn durchgehendes Merkmal der Aufsätze ist auch, dass sie stets versuchen, das Japanische zugleich auf eine Ebene mit dem Westlichen zu stellen.

Es kann festgestellt werden, dass im philosophischen Kontext wenig von dem erkennbar ist, was mit dem Begriff „Angst“ bezogen auf das „finstere Tal“ verbunden wird. Jeder der vier untersuchten Autoren richtet sich bewusst nach außen und strebt einen Dialog oder Vergleich an. Ihre Aufsätze – und dies entspricht der Absicht von *Risō*, wie sie vom Gründer Ōe formuliert wurde – enthalten zudem einen Aufruf. Die Form der Mitteilung wird jedoch zunehmend lokalspezifisch. Im ersten Fall handelt es sich um einen globalen Auftrag, wohingegen beim letzten Aufsatz am stärksten von einem lokal begrenzten Standpunkt heraus gesprochen und an einen solchen appelliert wird.

Der Aspekt der „Aggression“ ist ebenfalls bei allen vier Autoren kaum zu finden. Auch wenn die Autoren in ihren Artikeln zunehmend eine negative Haltung gegenüber der Philosophie beziehungsweise deren Nutzen für das japanische Denken einnehmen, so liegt das Hauptinteresse der Texte nie auf der Frage, wie das japanische Denken das westliche beispielsweise vernichten könne. Durch die wertende Gegenüberstellung bei Takashina wird nicht zum Ausdruck gebracht, dass das japanische Denken dem westlichen überlegen sei, sondern die Behauptung besteht darin, dass das japanische Denken das westliche impliziere. Dies ist die äußerste Form einer Charakteristik, die allen vier Artikeln zuzuschreiben ist: Sie versuchen, die Frage zu beantworten, wie das japanische Denken das westliche sinnvoll integrieren kann, beziehungsweise in welcher Weise es dieses bereits enthält. Aus diesem Grund sind die Appelle aller vier Aufsätze an die eigene Gruppe gerichtet. Dies ist jedoch allein ein strukturelles Merkmal. Mit ihnen geht die konkrete

Definition dessen einher, wen die eigene Gruppe umfasst, und dementsprechend sind die verschiedenen Appelle auch unterschiedlich weit gefasst.

Mit diesem Aspekt vom „finsternen Tal“ ist der letzte unmittelbar verbunden. In Bezug auf das Moment der „Manipulation“ lässt sich am besten die Entwicklung während der dreißiger Jahre erkennen. Jedem der Autoren geht es um die Stärkung der Stellung des eigenen Denkens. Jedoch tritt im Laufe der dreißiger Jahre immer mehr der Aspekt hervor, sich durch diese Stärkung zugleich in sich zurückzuziehen. Bei Honda steht noch der globale Ansatz eines Lernens durch die Philosophie im Vordergrund. Bei Takashina hingegen geht es um die Bewusstwerdung des eigenen Standpunktes, der von sich heraus stark genug ist, sich dem fremden Standpunkt gegenüberzustellen. Ein Punkt ist innerhalb dieser Charakteristik entscheidend: Es findet nie eine Verdunkelung der Argumentation statt. Alle vier Autoren begründen ihre Standpunkte kohärent. Von daher muss in dieser konkreten Ausformung, wie sie nun herausgearbeitet wurde, eher von „überzeugen“ als von „manipulieren“ gesprochen werden. Der Grad an Überzeugungsintensität nimmt mit jedem Artikel zu. Des Weiteren erfolgt ein immer stärker ausgeprägtes Evozieren eines Gruppengefühls, wodurch die Wahrnehmung vom Eigenen und Fremden zunimmt.

Auch wenn in den Aufsätzen ein Aufruf enthalten ist, so appellieren sie stets an die Reflexion des Einzelnen. Somit lässt sich in den Grenzen des hier vorgestellten Materials sagen, dass die dreißiger Jahre für die Philosophie eine Zeit darstellen, die unter den Bedingungen der Zensur beachtlich frei geblieben ist. Die Autoren nehmen innerhalb ihrer Argumentation zunehmend auf das politische Geschehen Bezug, führen diese selbst jedoch stets in den Grenzen des Denkens. Dass eine solche Vorgehensweise *de facto* ebenso konkrete Folgen haben kann, ist offenkundig, jedoch entbehrt der Philosophiebetrieb in den dreißiger Jahren noch einiger Facetten dessen, was eingangs als das „finstere Tal“ beschrieben wurde. Damit konnte gezeigt werden, dass auch während der dreißiger Jahre, die häufig mit der Metapher des „finsternen Tals“ beschrieben werden, in Japan eine eindeutige und lebhaftige Bewegung im Denken stattgefunden hat.

Literaturverzeichnis

Quellentexte

- HONDA, Kenzō 本多謙三 (1932): „Tetsugaku to wa nani ka [Was ist Philosophie?] 哲学とは何か“. In: *Risō* 理想 32: 17–30.
- MIYAMOTO, Shōson 宮本正尊 (1938): „Tetsugaku to nihon seishin [Philosophie und japanischer Geist] 哲学と日本精神“. In: *Risō* 理想 90: 131–136.
- ŌE, Sei'ichi 大江清一 (1927): „Sōkan no kotoba toshite: Risō no igi [Kommentar zur ersten Ausgabe: Die Bedeutung von ‚Ideal‘] 創刊の言葉として：理想の意義“. In: *Risō* 理想 1: 1–4.

- ŌSHIMA, Masanori 大島正徳 (1936): „Wa ga tetsugaku o kataru' ni tsuite [Zum ‚Sprechen über unsere Philosophie‘] 「我が哲学を語る」について“. In: *Risō* 理想 65: 60–73.
- TAKASHINA, Junji 高階順治 (1939): „Nihon no tetsugaku-teki dentō [Die philosophische Tradition Japans] 日本の哲学的伝統“. In: *Risō* 理想 102: 22–37.

Sekundärliteratur

- ARAKAWA, Ikuo 荒川幾男 (1976): „1920, 30 nendai no sekai to nihon no tetsugaku [Die Welt in den 1920er und 1930er Jahren und die Philosophie in Japan] 1920, 30 年代の世界と日本の哲学“. In: MIYAKAWA, Tōru 宮川透, ARAKAWA, Ikuo 荒川幾男 (Hg.): *Nihon kindai tetsugaku shi* [Geschichte der modernen japanischen Philosophie] 日本近代哲学史. Tōkyō: Yūhikaku.
- ASAHI SHINBUNSHA 朝日新聞社 (1974): *Asahi shinbun ni miru nihon no ayumi. Shōwa gannen – Shōwa 11: Kurai tanima no kyōkō/shinryaku* [Die Entwicklung Japans gesehen anhand der [Artikel der] *Asahi shinbun*. 1926–1936: Panik und Aggression des finsternen Tals] 朝日新聞に見る日本の歩み. 昭和元年 - 昭和 11 年: 暗い谷間の恐慌・侵略. 3 Bde. Tōkyō: Asahi shinbunsha.
- AWATA, Kenzō 粟田賢三, KOZAI, Yoshishige 古在由重 (Hg.) (1979): *Iwanami tetsugaku shōjiten* [Iwanamis Kleines Wörterbuch der Philosophie] 岩波哲学小辞典. Tōkyō: Iwanami shoten.
- BRENDON, Piers (2000): *The Dark Valley. A Panorama of the 1930s*. London: Jonathan Cape.
- BROWN, Kendall H. (2001): „Out of the Dark Valley. Japanese Woodblock Prints and War, 1937–1945“. In: *Impressions* 23: 65–85.
- CHURCHILL, Winston (2002): *Triumph and Tragedy (The Second World War, Bd. 6)*. New York: RosettaBooks.
- ELLWOOD, Robert (2008): *Introducing Japanese Religion*. New York: Routledge.
- GOTŌ, Ken'ichi 後藤乾一 (2003): „Dai 7-kai ‚sekai kyōiku kaigi‘ to Ōshima Masanori. Senkan-ki kokusai kōryū-shi kenkyū no shiten kara [Die 7. ‚Weltbildungskonferenz‘ und Ōshima Masanori. Vom Standpunkt der Forschung zur Geschichte des Internationalen Austauschs zwischen den Weltkriegen betrachtet] 第 7 回「世界教育会議」と大島正徳：戦間期国際交流史研究の視点から“. In: *Ajia taiheiyō tōkyū* アジア太平洋討究 5: 1–19.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1986): *Faust: Der Tragödie erster Teil*. Stuttgart: Reclam.
- HAVENS, Thomas R.H. (1978): *Valley of Darkness. The Japanese People and World War Two*. New York: Norton.
- HOTTA, Yoshie 堀田善衛 (1988): *Hōjōki shiki* [Private Aufzeichnungen zu den „Aufzeichnungen aus meiner Hütte“] 方丈記私記. Mit einem Nachwort in Form eines Dialoges zwischen Itsuki Hiroyuki 五木寛之 und Hotta Yoshie. Tōkyō: Chikuma shobō.
- ION, A. Hamish (1999): *The Cross in the Dark Valley. The Canadian Protestant Missionary Movement in the Japanese Empire, 1931–1945*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- KATAHIRA, Miyuki 片平幸 (2006): „Teien o meguru ‚wabi‘ ‚sabi‘ ‚yūgen‘ – 1930 nendai ni okeru ‚yūgen‘ o chūshin ni [‚Wabi‘, ‚sabi‘ und ‚yūgen‘ in der Gartenkunst – Mit ‚yūgen‘ in den 1930er Jahren im Fokus] 庭園をめぐる「わび」「さび」「幽玄」 – 一九三〇年代における「幽玄」を中心に“. In: SUZUKI, Sadami 鈴木貞美, Iwai, Shigeki 岩井茂樹

- (Hg.): *Wabi, sabi, yūgen – „nihon teki naru mono“ e no dōtei* [Wabi, sabi, yūgen – Unterwegs zum „Japanischen“] わび・さび・幽玄 : 「日本的なるもの」への道程. Tōkyō: Suiseisha: 447–482.
- KRÄMER, Hans Martin (2011): „Beyond the Dark Valley: Reinterpreting Christian Reactions to the 1939 Religious Organizations Law“. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 38.1: 181–211.
- LAUBE, Johannes (1978): *Oyagami. Die heutige Gottesvorstellung der Tenrikyō*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- LYONS, Phyllis I. (1985): *The Saga of Dazai Osamu – A Critical Study with Translations*. Stanford, California: Stanford University Press.
- PIOVESANA, Gino K. (1997): *Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1996. A Survey*. Beinhaltet: YAMAWAKI, Naoshi: „The Philosophical Thought of Japan from 1963 to 1996“. Richmond: Japan Library.
- SALOMON, Harald (2011): *Views of the Dark Valley. Japanese Cinema and the Culture of Nationalism 1937–1945*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- SHINMURA, Izuru 新村出(Hg.) (2008): *Kōjien* 広辞苑. Tōkyō: Iwanami shoten.
- SUZUKI, Sadami 鈴木貞美 (2006): „ ‚Wabi‘ ‚sabi‘ ‚yūgen‘ – kono ‚nihon teki naru mono‘ [‚Wabi‘ ‚sabi‘ ‚yūgen‘ – Diese ‚japanischen Dinge‘] 「わび」「さび」「幽玄」 – この「日本的なるもの」“. In: SUZUKI, Sadami 鈴木貞美, IWAI, Shigeki 岩井茂樹 (Hg.): *Wabi, sabi, yūgen – „nihon teki naru mono“ e no dōtei* わび・さび・幽玄 : 「日本的なるもの」への道程. Tōkyō: Suiseisha: 17–62.
- TSUTSUI, William M. (2003): „Landscapes in the Dark Valley. Toward an Environmental History of Wartime Japan“. In: *Environmental History* 8.2: 294–311.
- UEYAMA, Shunpei (2000): *Japanische Denker im 20. Jahrhundert*. Aus dem Japanischen von Michael Burtscher, Kubota Hiroshi, Hans Peter Liederbach, Otto Putz, Claudia Romberg, Lucia Schwellinger und Asa-Bettina Wuthenow. Mit einem Nachwort von Michael Burtscher. Aus der Reihe: Japan und sein Jahrhundert. Originaltitel: *Nihon no shisō* [Denken in Japan] 日本の思想 (1998, Tōkyō: Iwanami shoten). München: Ludicum.

Anhang

a) Entwicklung innerhalb *Risō*: Überblick über die Ausgabentitel (1929–1944)⁵³

1929

Hēgeru kenkyū ヘーゲル研究 („Hegelstudien“)

Gendai shisō kenkyū 現代思想研究 („Studien zum gegenwärtigen Denken“)

⁵³ Da erst mit dem Jahr 1929 Ausgaben mit einem besonderen Thema verlegt wurden, beginnt die Auflistung in diesem Jahr. Aus Übersichtsgründen wurden aus jedem Jahr nicht alle, sondern eine gemessen an der Gesamtmenge der Ausgaben innerhalb eines Jahres stellvertretende Zahl an Sonderausgaben aufgelistet.

1930

15: *Shinkō tetsugaku bekken* 新興哲学瞥見 („Kurzer Blick auf neue Philosophie“)

19: *Shinkō shakai riron* 新興社会理論 („Neue Gesellschaftstheorien“)

1931

21: *Rekishi ninshiki no mondai* 歴史認識の問題 („Das Problem des geschichtlichen Bewusstseins“)

22: *Hēgeru fukkō* ヘーゲル復興 („Wiederaufleben von Hegel[s Philosophie]“)

1932

25: *Gendai bungaku geijutsu no dōkō* 現代文学芸術の動向 („Tendenzen innerhalb der gegenwärtigen Literatur und Kunst“)

29: *Sonzai-ron* 存在論 („Ontologie“)

32: *Tetsugaku to wa nani ka* 哲学とは何か („Was ist Philosophie“)

33: *Konnichi no mondai* 今日の問題 („Probleme von Heute“)

1933

37: *Nihon shisō no tōkyū* 日本思想の討究 („Genaue Untersuchungen zum japanischen Denken“)

39: *Sekaikan-gaku* 世界観学 („Studien zu Weltsichten“)

42: *Gendai no daihyō-teki tetsugaku* 現代の代表的哲学 („Stellvertretende Philosophien der Gegenwart“)

1934

45: *Nihon seishin e no shikō* 日本精神への志向 („Orientierungen im japanischen Geist“)

48: *Gendai no dōtoku mondai* 現代の道徳問題 („Gegenwärtige Probleme der Moral“)

50: *Jinsei-kan no tetsugaku* 人生観の哲学 („Philosophien der Lebensanschauung“)

1935

52: *Gendai shisōka hihan* 現代思想家批判 („Kritik gegenwärtiger Denker“)

54: *Haideggā tetsugaku* ハイデgger哲学 („Philosophie Heideggers“)

57: *Gendai bungei no shomondai* 現代文芸の諸問題 („Verschiedene Probleme gegenwärtiger Kunst und Literatur“)

61: *Gendai shūkyō-ron* 現代宗教論 („Gegenwärtige Religionstheorien“)

1936

62: *Nīche to Kyurukegōru* ニイチェとキユルケゴール („Nietzsche und Kierkegaard“)

65: *Wa ga tetsugaku o kataru* 我が哲学を語る („Sprechen über unsere Philosophie“)

67: *Gendai jiyū shugi-ron* 現代自由主義論 („Gegenwärtige Theorien des Liberalismus“)

1937

- 70: *Kinsei nihon shisōka-ron* 近世日本思想家論 („Theorien zu japanischen Denkern der frühen Neuzeit“)
- 74: *Dokusai shugi ka minshu shugi ka* 独裁主義か民主主義か („Diktatur oder Demokratie?“)
- 77: *Aikoku shisō no kyūmei* 愛国思想の究明 („Ergründungen zu Ideen der Vaterlandsliebe“)
- 79: *Shin-jidai no dōtoku* 新時代の道徳 („Moral des neuen Zeitalters“)

1938

- 84: *Kyōiku no kaizō* 教育の改造 („Reformierung der Erziehung“)
- 86: *Itarī no bunka to shisō* イタリアの文化と思想 („Kultur und Denken Italiens“)
- 90: *Tetsugaku no honshitsu* 哲学の本質 („Das Wesen der Philosophie“)
- 92: *Shin-tōa no bunka* 新東亜の文化 („Die Kultur des neuen Ostasiens“)

1939

- 95: *Zentai shugi to tōsei* 全体主義と統制 („Totalitarismus und Kontrolle“)
- 98: *Daigaku no shimei* 大学の使命 („Die Aufgabe der Universität“)
- 100: *Dōgen no tetsugaku* 道元の哲学 („Die Philosophie Dōgens“)
- 102: *Nihon shisō* 日本思想 („Japanisches Denken“)

1940

- Kagaku seishin* 科学精神 („Der Geist der Wissenschaften“)

1941

- Sensō no tetsugaku* 戦争の哲学 („Die Philosophie des Krieges“)
- Gendai no ningenkan* 現代の人間観 („Das gegenwärtige Menschenbild“)

1942

- Shintō kenkyū* 神道研究 („Shintō-Forschung“)
- Tetsugaku suru kokoro* 哲学する心 („Das Herz, das philosophiert“)
- Nihon tetsugaku* 日本哲学 („Japanische Philosophie“)
- Bushidō seishin* 武士道精神 („Der Geist des Bushidō“)

1943

- Gendai no rinri* 現代の倫理 („Gegenwärtige Ethik“)
- Shi no imi* 死の意味 („Die Bedeutung des Todes“)
- Senji-ka gakusei no shimei* 戦時下学生の使命 („Die Aufgabe der Studenten in Kriegszeiten“)

1944

- Kinrō no michi* 勤勞の道 („Der Weg der Arbeit“)
- Nihon shogaku no kesshō taisei* 日本諸学の決勝態勢 („Die endgültige Bereitschaft in den verschiedenen Lehren Japans“)

b) Zusammenfassung der wesentlichen Aussagen der vier besprochenen Autoren

<i>Fragestellung</i>	Honda: „Was ist Philosophie?“	Ōshima: „Zum Sprechen über unsere Philosophie“	Miyamoto: „Philosophie und japanischer Geist“	Takashina: „Über die philosophische Tradition Japans“
<i>Was ist Philosophie?</i>	Philosophie ist die Frage nach dem Urgrund und das Gespräch darüber.	Philosophie fragt nach den Ursachen wie z.B.: Was ist die Wirklichkeit? Dialog dient als Grundlage der Philosophie.	Philosophie ist etwas Grundlegendes; sie möchte kulturelle Grenzen überwinden; Philosophie ist selektiv.	In der engen Definition ist Philosophie diskutierend und systematisierend; in der weiten ist sie Wahrheitsliebe und die Suche nach holistischen Erklärungen.
<i>Verhältnis von Philosophie und japanischem Denken</i>	Eine Unterscheidung zwischen westlicher Philosophie und japanischem Denken wird nicht getroffen – Philosophie ist problemlos in Japan anwendbar.	Der japanische Geist ist etwas wesentlich Anderes als Philosophie – in der Ausübung der Philosophie kann sich der japanische Geist von selbst zeigen: Die Erklärung des japanischen Geistes ist Ergebnis der Philosophie.	Der japanische Geist ist Untersuchungsgegenstand der Philosophie; der Unterschied zwischen West und Ost muss herausgearbeitet werden.	Nur in der weiten Definition kann man von einer philosophischen Geschichte in Japan sprechen; japanisches Denken ist etwas anderes als Philosophie – nicht ihr untergeordnet, denn in Japan wurde etwas der Philosophie wesentlich Gleiches hervorgebracht.
<i>Aufgabe der Philosophie / des Denkens</i>	Staatsmänner müssen als Erzieher der Massen weise Männer sein (<i>tetsujin</i> 哲人).	Entscheidend ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen mir und den anderen beziehungsweise der Gesellschaft; es muss selbst gedacht werden und nicht allein nachgesprochen.	Die Philosophie hat eine aufklärende Funktion und setzt sich mit dem Zeitgeschehen auseinander.	Denken ist sowohl vergangenheits-, als auch gegenwarts-, als auch zukunftsorientiert
<i>Argumentationsweise</i>	Starkes Heranziehen westlicher Autoren und Termini.	Eigene Interpretation auf der Grundlage amerikanischer und englischer Denker.	Ausgang ist die Definition der Philosophie als Lehre der Liebe zur Weisheit.	„Philosophie“ über beispielsweise Platon; japanisches Denken über das <i>Kojiki</i> .

<i>Fragestellung</i>	Honda: „Was ist Philosophie?“	Ōshima: „Zum ,Sprechen über unsere Philosophie““	Miyamoto: „Philosophie und japanischer Geist“	Takashina: „Über die philosophische Tradition Japans“
<i>Wesentliche Paradigmen</i>	Idealismus vs. Realismus; Systematisierung vs. Zeitbezug; theoretische Philosophie vs. praktische (politische) Philosophie.	Die Philosophie ist zu vielseitig, um sie auf bestimmte Strömungen zu verkürzen.	Die Philosophie entwirft sich an der Gegenwart und nimmt eine Vermittlerfunktion ein.	Zusammenfassend lässt sich in der Philosophie die Lehre (<i>gaku</i>) oder die Theorie (<i>ron</i>) feststellen.
<i>Frage nach Krieg oder Nationalismus</i>	Krieg ist Politik in seiner reinsten Form; Krieg fördert die innere Einheit eines Landes.	Nur oberflächliche Theorien müssen hinterfragt und beleuchtet werden.	Die Verbindung von Philosophie und japanischem Geist stärkt Japan.	Das japanische Denken muss in einen Kampf gegen die westliche Philosophie treten.