

# polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



## H E I D E G G E R I N T E R K U L T U R E L L ?



Mit Beiträgen von CHOONG-SU HAN, TAKASHI IKEDA,  
GIUSEPPE MENDITTO, TSUTOMU BEN YAGI, LEONHARD PRAEG,  
HEINZ KIMMERLE, MONIKA KIRLOSKAR-STEINBACH  
und anderen



# HEIDEGGER INTERKULTURELL?

7

CHOONG-SU HAN (한충수, 韓忠洙)

*Heideggers Denken und sein Ort*

*»Orte des Denkens« bzw. »Ort des Denkens«*

15

TAKASHI IKEDA

*Das Zuhause als übersehener Ort des Denkens:*

*Eine feministisch-phänomenologische Perspektive*

23

GIUSEPPE MENDITTO

*Nishidas bashō im Gespräch mit dem griechischen*

*und phänomenologischen Denken*

33

TSUTOMU BEN YAGI

*»Exiled in the Mother Tongue«*

*Gadamers Beitrag zur Frage nach Heimat und Fremde*

forum

43

LEONHARD PRAEG

*Postkarten aus der Postkolonie*

63

HEINZ KIMMERLE

*Eine dritte Tradition afrikanischer Philosophie:*

*afro-karibisch neben afrikanisch und afrikanisch-amerikanisch*

73

MONIKA KIRLOSKAR-STEINBACH

*Zwei Perspektiven indischen Philosophierens*

*Ein Rezensionssessay*

81

REZENSIONEN & TIPPS

124

IMPRESSUM

125

POLYLOG BESTELLEN



Aufmerksamkeit für die eigentümliche Herausforderung, dass eine Erfahrung sich selbst fremd werden kann. Das »Fremde« kann also nicht einfach an unbekanntem kulturellen Traditionen festgemacht werden, sondern kommt dadurch zur Geltung, dass etwas immer auch »mehr und anders ist, als es ist«. Markant und mit Bezug auf aktuelle Entwicklungen zeigt Waldenfels das Hyperbolische der Erfahrung auf – nicht ohne eine deutliche Kritik am »westlichen Denken« zu üben, das die Erfahrung des Fremden integriert, subordiniert und neutralisiert, aber nicht als Anspruch wahrnimmt (vgl. S. 297f.). Die These: »Dialog oder Poly-log bedeuten im Grunde und letzten Endes nichts weiter als einen Monolog mit verteilten Rollen« (S. 300), die Wal-

denfels gegen die Vorstellung einer symmetrischen Kommunikation formuliert, wirft nicht nur Fragen auf, was das (Miss-)Verständnis sowohl des »Fremden« als auch des »Polylogs« betrifft, sondern berührt viel grundsätzlicher das Verhältnis zwischen »kommunikativer« und »responsiver« Vernunft – eine Thematik, die Teil der erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Grundsatzdebatte interkulturellen Philosophierens ist. Von daher erweist sich diese Studie über »Hyperphänomene« nicht nur als ein weiterer wichtiger Baustein für eine philosophische Theorie des Fremden, sondern darüber hinaus als Anstoß, die Voraussetzungen interkulturellen Philosophierens immer wieder (selbst-)kritisch in den Blick zu nehmen.

»Weder transkulturelle Universalien noch kulturelle Monaden, noch eine alles durchdringende Globalisierung, die ein omnipräsentes Netzwerk ausspannt, reichen heran an das Überschussphänomen des kulturell Fremden, das Kulturen über sich selbst hinausgehen und ineinander übergehen lässt« (S. 14).

MĂDĂLINA DIACONU

### Ein Plädoyer für die *vita contemplativa*

zu: Byung-Chul Han: *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*

Der Essay des gebürtigen Koreaners Byung-Chul Han, Professor an der Universität der Künste Berlin, ist eine Diagnose der Gegenwart im Hinblick auf ihr Zeitgefühl. Mit dem von postmodernen Denkern verkündeten Ende der Geschichte und der Erzählungen ist die Zeit zu einer sinnlosen Leere entartet; sogar die rechte Zeit zu sterben wurde zu einer »Un-Zeit« (9), die keinen abgerundeten, sinnvollen Abschluss kennt. Selbst die Richtung der Zeit ist den Zeitgenossen abhanden gekommen; die Zeit verfällt oder zerfällt in eine

bloße, unartikulierte (ohne »Zentrum« und ohne Lebensabschnitte) und inhaltslose Abfolge von gleichförmigen Jetzt-Punkten. Die Zeit unserer Zeit leidet unter Atomisierung und Flüchtigkeit. Das heutige hedonistische Ideal geht Hand in Hand mit Beschleunigung und Zerstreuung als Lebenseinstellungen eines Menschentypus, der versucht, möglichst viel auszukosten. Der ganze Essay ließe sich folglich unter das Motto »Warum hat man nie einen Gott der Langsamkeit erfunden?« (Peter Handke, vgl. Han, 73) stellen.

Byung-Chul HAN:  
*Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*  
transcript, Bielefeld 2009, ISBN  
978-3-8376-1157-1, 111 Seiten



»Das Ende der Erzählung, das Ende der Geschichte muß nicht eine temporale Leere mit sich bringen. Es eröffnet vielmehr die Möglichkeit einer Lebenszeit, die ohne Theologie und Teleologie auskommt, die jedoch einen eigenen Duft besitzt. Sie setzt aber eine Revitalisierung der *vita contemplativa* voraus.«  
(S. 8)

Die Beschleunigung in die Leere wurde erst in einem Zeitalter möglich, das sowohl die mythische Welt mit ihrer Wiederholung des Selben bzw. ewigen Gegenwart als auch die historische Welt mit ihrem Zwang der ständigen Erneuerung hinter sich gelassen hat. Unser von Informationen beherrschtes Zeitalter, aus der sich die Geschichten verflüchtigt haben, ist zum ersten Mal eine »Zeit ohne Duft« (19): »Die Erzählung läßt die Zeit duften. Die Punkt-Zeit ist dagegen eine Zeit ohne Duft. Die Zeit beginnt zu duften, wenn sie eine Dauer gewinnt, wenn sie eine narrative Spannung oder eine Tiefenspannung erhält, wenn sie an Tiefe und Weite, ja an *Raum* gewinnt.« (24) Und auch die Raum- und Bewegungsmuster ändern sich in der Gegenwart: Den Epochen des Pilgerns und des Marsches (in Erinnerung an Zygmunt Baumanns Pilger bzw. Tourist) folgte eine Phase des »Schwirrens« (35), deren Dauer und künftige Entwicklung ungewiss sind.

Die bisher im Text verstreuten Anspielungen auf den Duft der Zeit häufen sich dann im Kapitel »Duftendes Zeitkristall« (47–52) zum Proust'schen Augenblick der Erinnerung als Verdichtung der Zeit. Die berühmte Proust'sche Erinnerung wird als eine »duftende« Zeit gedeutet, die zwar nicht nach der Ewigkeit der Transzendenz, dagegen aber vielmehr nach der Immanenz eines Lebenslaufs »duftet«. Dasselbe Beispiel ermöglicht es Byung-Chul Han, seine Metapher von der »Duft der Zeit« an die konkrete Geruchserfahrung zu binden. Denn der Leser des Essays muss sich auch vorher schon nach einer Be-

gründung des Titels gefragt haben. Die vom Autor poetisch formulierte Antwort beruft sich im Grunde genommen auf die Fähigkeit eines Wohlgeruchs, das Ich in eine zugleich meditative und beglückende Stimmung zu versetzen (»Wo es duftet, sammelt es *sich*«, 50). Zudem verhilft der Duft im Gegensatz zum Bilderfluss zu einer Erfahrung der Entschleunigung, denn »der Duft ist träge« (51). Weniger nachvollziehbar ist allerdings eine dritte angeführte Eigenschaft des Duftes: der indirekte Charakter seines Wohlgefallens (der Duft der Zeit »ist indirekt, umweghaft und vermittelt«, ebd.), was dem Autor im Weiteren auch die Assoziierung des Duftes mit der Bildung von Metaphern ermöglicht. Dabei sei die Metaphorik nicht nur eine »Wahrheitspraxis«, sondern auch eine »Zeitpraxis«, die »der schnellen Abfolge von für sich isolierten Ereignissen die Dauer, ja die Treue einer Beziehung entgegensetzt. Metaphern sind Düfte der Dinge, die diese freisetzen, wenn sie sich befreunden« (52). Die Logik des Essays besteht offensichtlich weniger in syllogistischer Klarheit, sondern eher (seinem Thema entsprechend) in der sukzessiven Einführung dessen, was man Wolken von Assoziationen nennen könnte – und aus dieser Perspektive sind die Bilder und die Leitmotive des Autors in der Tat stimmig. Denn im Mittelpunkt der angestrebten Wende steht das »kontemplative Verweilen«, das erst den Dingen die Zeit gibt, »ihre Schönheit, ihre duftende Essenz« zu enthüllen (52). Aus dieser Perspektive überrascht es nicht, dass eine solche Erfahrung ausgerechnet im alten China gefunden wird; unter dem Titel



»Duftende Uhr« wird die sog. Weihrauch-Uhr beschrieben, die dort noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts verwendet wurde. Diese Uhr unterscheidet sich insofern von ähnlichen europäischen Messinstrumenten der Zeit, die etwa mit Wasser oder Sand funktionieren, als die Zeit bei der Weihrauch-Uhr nicht »verfließt oder verrinnt«, sie »entleert sich« auch nicht, sondern eine solche Uhr »verräumlicht die Zeit« wie eine Art »*Stilleben der Zeit*« (61 f.). Mit anderen Worten steht die Zeit in einer solchen Erfahrung still und ruht in sich – und das ist eben das Wesen der guten Zeit.

Erfüllte Augenblicke scheinen jedoch auch die Bilder Barnett Newmans zu versprechen, so zumindest Lyotard. Hans spannende Lektüre des französischen Philosophen findet allerdings bei ihm allein eine »Seinstiefe« der Erfahrung, jedoch keinen »Tiefsinn« (55). Die Erfahrung beschränkt sich hier auf die bloße Präsenz und auf das sinnliche Ereignis. Die Seele als eine geistlose und vegetative »*anima minima*« wird einfach affiziert, ohne ein *Bewusstsein* der Zeit zu entwickeln. Diese »vegetative Zeit« (57) des bloßen *Da-seins* kann nach Han dem Leben oder Wohnen nicht zugrunde gelegt werden, genauso wie auch ihre Euphorie und Freude keine echte Freude sein kann, denn es fehlt ein Bewusstsein und damit zugleich das Gedächtnis.

Han fühlt sich hingegen vom späten Heidegger angezogen, der häufig Wiederholungsfiguren im Bezug auf den Raum und die Zeit (etwa in *Der Feldweg*) erwähnt. Die ziellose Bewegung des Hin und Her, Vor und Zurück vermag diesmal eine *vita contemplativa*

zu begründen, in der die Zeit zum Stillstand kommt und in deren Mittelpunkt – anders als in der »dürftigen Zeit« der Technik und des Konsums (78) – die auch von Heidegger erwähnten Einstellungen des Zögerns, des Wartens und der Geduld stehen. Erst dadurch lässt sich die Zeit stabilisieren und werden die Dinge durch eine »Praxis der Freundlichkeit« (79) in ihrer Eigenheit geschont.

Es folgen Wegmarken für eine »kurze Geschichte der Muße« (87 ff.) in der Antike und im Mittelalter, und es wird gegen Denker der Arbeit und der *vita activa* (Hegel, Marx und Arendt) zugunsten einer Rehabilitierung des kontemplativen Lebens argumentiert. So verfehlt etwa Arendt in ihrer Betrachtung der Kontemplation als »eine Stilllegung aller Bewegungen und Tätigkeiten« bzw. »als eine passive Ruhe« die Tatsache, dass die *vita contemplativa* im Grunde genommen – wie auch Gott als ihr Grund – »*in sich ruht*«, ohne die Aktivität auszuschließen (100). Überzeugend legt Han die Momente des Zögerns in der von Arendt befürworteten Handlung frei; das Zögern als Innehalten ist sogar konstitutiv für eine Handlung, die nicht »zur bloßen Arbeit erstarrt« (103). Das gilt auch für »das sinnende Denken« (106 f.), dem die durchgängige Linearität des verstandesmäßigen und rechnerischen Denkens fehlt: Philosophieren bedeutet nicht marschieren, sondern vielmehr (mit Heidegger) bloß unterwegs sein und kennt daher auf seinem Weg auch Umwege.

In seiner überzeugten Verteidigung der *vita contemplativa* scheut Han nicht einmal vor einer Kritik des sonst zum Vorbild genomme-

»Wird der Mensch nach einer kurzen Phase des Schwirrens als Geher zur Erde zurückkehren? Oder wird er die Schwere der Erde, die Schwere der Arbeit ganz verlassen und die Leichtigkeit des Schwebens, des schwebenden Wanderns in Muße, also den *Duft der schwebenden Zeit* entdecken?« (S. 40)



»Erst im kontemplativen Verweilen, ja in einer asketischen Zurückhaltung enthüllen die Dinge ihre Schönheit, ihre duftende Essenz. Sie besteht aus temporalen Ablagerungen, die phosphoreszieren.«  
(S. 52)

nen Heidegger'schen Denkens zurück. Trotz der Nähe zur Mystik und der eigenen besinnlichen Stimmung in seinem Spätwerk hat Heidegger in der Kontemplation allein ein analytisches Denken gesehen und versäumte es, deren mystische Dimension als »*Verweilen bei Gott im liebenden Aufmerken*« zu erfassen (108). Schließlich bemüht sich dennoch Han gegen Ende seines Essays, nicht ins andere Extrem zu fallen und die *vita activa* wiederum durch die *vita contemplativa* völlig ersetzen zu wollen, sondern findet überraschenderweise gerade im Christentum und bei Nietzsche Beispiele für die Notwendigkeit *beider* Lebensformen: »Die *vita contemplativa* ohne Handlung ist blind. Die *vita activa* ohne Kontemplation ist

leer.« (109) Nichtsdestoweniger ist der Imperativ des Zurückfindens zur Besinnlichkeit dringlicher angesichts der Bedrohung unseres Zeitalters, den Menschen zu einer »tödlichen Hyperaktivität« zu treiben (111).

Byung-Chul Hans Essay lädt den Leser auch durch seinen Stil zu einer »Kunst des Verweilens« bei Metaphern, Assoziationen, Bildern und Wortspielen ein. Zwar passt der Haupttitel trotz der angeführten Beispiele von Proust und aus dem alten China zu wenig und die Exkurse zu anderen Denkern entfernen sich zuweilen vom argumentativen Leitfaden, doch stellt ein solches Plädoyer für die Entschleunigung durch Besinnung eine lohnende und empfehlenswerte Lektüre dar für langsam Lesende.

MĂDĂLINA DIACONU

## Die Kunst als Herberge der Globalisierung?»

zu: Jos de MUL und Renée van de VALL (Hg.), *Gimme Shelter. Global Discourses in Aesthetics*

Jos de MUL & Renée van de VALL  
(Hg.): *Gimme Shelter. Global Discourses in Aesthetics International Yearbook of Aesthetics* vol. 15/2011, Amsterdam University Press, Amsterdam 2013, ISBN 978 90 8964 598 2, e-ISBN 978 90 4852 217 0 (pdf), e-ISBN 978 90 4852 218 7 (e-Pub), NUR 651, 218 Seiten

Das Jahrbuch der International Association of Aesthetics (IAA) für 2011 versammelt ausgewählte Beiträge der gleichnamigen internationalen Tagung, die 2009 in Amsterdam stattgefunden hat. Wie die Herausgeber in ihrer Einleitung anmerken, ist der Titel – der auf einen Song der The Rolling Stones zum Vietnamkrieg und auf einen Dokumentarfilm zur selben Musikband zurückgeht – Joseph Früchtl zu verdanken. »Gimme Shelter« kündigt somit als Hauptthema des Bandes »a critical reflection on the violence of globalization and cultural dissemination as such and

the longing for the shelter of a local culture« an (de Mul, van de Vall, 14). Zwar sind Formen kultureller Dissemination auch vor der »Globalisierung 2.0« (idem, 12) bekannt, allerdings nahm erst in den letzten Jahrzehnten dieser Prozess rasant zu. Das beste Beispiel liefert die Geschichte der IAA selbst, deren Kongresse seit der Gründung in Berlin 1913 bis 2001 ausschließlich in Europa abgehalten wurden. (Nach den Stationen Tokio, Rio de Janeiro, Ankara und Beijing kehrte die IAA für ihre Jubiläumstagung 2013 in Krakau nach Europa zurück.) Ohne sich auf die Globali-