



**TECHNISCHE
UNIVERSITÄT
WIEN**

Vienna University of Technology

**Architekturraum und humanoide Robotik;
ein interkultureller Vergleich zwischen Japan und Europa**

ausgeführt zum Zwecke der Erlangung des akademischen Grades
einer Diplom-Ingenieurin
unter der Leitung

**Senior Scientist Dipl.-Ing. Dr. techn. Oliver Schürer
E259/4 Institut für Architekturwissenschaften
Fachbereich Architekturtheorie und Technikphilosophie**

eingereicht an der Technischen Universität Wien
Fakultät für Architektur und Raumplanung

von

Petra Rohringer, BSc
01307658

Wien, am 25.05.2020

Abstract

Humanoide Roboter werden in verschiedenen Kulturen unterschiedlich wahrgenommen. Besonders stark kontrastieren Japan und Mitteleuropa. Außerdem changiert die Wahrnehmung von robotischen Technologien, aufgrund ihrer inhärenten Komplexität, in beiden Kulturen zwischen Realität und Illusion. Soziologin Nahao Kitano stellt in einer Untersuchung des Roboterdiskurses in Japan fest, dass dort, im Gegensatz zu Europa, selten ethische Aspekte diskutiert werden. Philosoph Mark Coeckelbergh konstatiert in Europa eine Missinterpretation des Status von Roboter als lebendige Entitäten. Dieser Mangel und diese Verwechslung wären durch das jeweilige kulturelle Verständnis der Differenzierungen von Subjekt und Objekt nicht erklärbar und so werfen diese Gegenüberstellungen verschiedenste Fragen auf die im Hinblick auf das, momentan entstehende Zusammenleben mit robotischen Technologien in den alltäglichen Räumen der Architektur, untersucht werden. Die Arbeit beginnt mit der Untersuchung der, den Kulturen eigenen, Differenzierungen von Subjekt und Objekt. Aus dem somit gewonnenen Verständnis heraus werden in Folge Werte, Traditionen und Differenzen menschlicher Beziehungen als Hintergründe für die unterschiedlichen Betrachtungsweisen von robotischer Technologie in den Kulturen untersucht. Nachdem Werte, Traditionen und Differenzen menschlicher Beziehungen wesentliche Aspekte der sozialen Räume der Kulturen ausmachen, werden durch diese Untersuchung auch spezifische Qualitäten architektonischer Räume erfassbar. So werden in dieser Diplomarbeit die Ausprägung von sozialen Räumen der jeweiligen Kulturen untersucht um dort Eigenschaften von architektonischen Räumen zu identifizieren, die das interkulturelle Verständnis stärken und die es erlauben wechselseitig von einander zu lernen und sich kulturell auszutauschen.

Abstract

Humanoid robots are perceived differently in each culture. Japan and Central Europe contrast particularly strongly. Furthermore, the perception of robotic technologies, due to their inherent complexity, oscillates between reality and illusion in both cultures. Sociologist Nahao Kitano notes in an investigation of the robotic discourse in Japan that, unlike in Europe, ethical aspects are rarely discussed there. Philosopher Mark Coeckelbergh notes a misinterpretation of the status of robots as living entities in Europe. This lack and confusion could not be explained by the respective cultural understanding of the differentiations of subject and object, and thus these comparisons raise a variety of questions regarding the currently emerging coexistence with robotic technologies in the everyday spaces of the architecture, which will be examined. The work begins with the investigation of the differentiations of subject and object inherent in the cultures. Based on the understanding thus gained, values, traditions and differences in human relationships are examined as backgrounds for the different approaches to robotic technology in the cultures. Since values, traditions and differences of human relations constitute essential aspects of the social spaces of cultures, this investigation also makes specific qualities of architectural spaces ascertainable. Thus, in this thesis, the characteristics of social spaces of the respective cultures will be examined in order to identify characteristics of architectural spaces that strengthen intercultural understanding and allow mutual learning and cultural exchange.

Danksagungen

Meiner Familie danke ich dafür, dass es mir während meiner Ausbildung an nichts gefehlt hat und ich in all meinen Entscheidungen ihren Beistand erhalten habe.

Meinen Eltern schulde ich an dieser Stelle noch ein großes Dankeschön für die unterstützenden Hände die mir beim Modellbauen und bei anderen assistierenden Nebentätigkeiten geholfen haben.

Außerdem möchte ich meinem Betreuer Oliver Schürer für die wertvollen Anregungen und seine Zeit bedanken, die er in meine Betreuung investiert hat und für die Bemühungen, für mich Kontakte herzustellen.

Meinem Partner Benjamin Jablonski möchte ich meine Wertschätzung mitteilen, dass er mir den Mut gegeben hat, dieses Studium anzufangen und die nötige Motivation, dieses Studium zu beenden.

Stefan, Ines, Alina und meiner Schwester Christina möchte ich an dieser Stelle ein Dankeschön für eure Hilfe beim Korrekturlesen und beim kräftigen Unterstützen durch eure netten Worte hinterlassen.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	2
Abstract	3
Danksagungen	4
1 Einleitung	8
1.1 Hypothese	11
1.2 Methode	12
1.3 Die Japanische Sichtweise	13
1.4 Die europäische Sichtweise	19
1.5 Vergleich	23
1.6 Aufbau der Arbeit	24
2 Das Selbst und der Bezug zum Raum in Japan	25
2.1 Shinto und Animismus	25
2.2 Zen Buddhismus	31
2.2.1 Wortlosigkeit	32
2.2.2 Das Problem der <i>Ich-heit</i>	36
2.2.3 Leere	40
2.2.4 Alles ist eins und eins ist alles	42
2.2.5 Die Wahrheit	47
2.2.6 An nichts denken	48
2.3 Mensch und Mensch (<i>rinri</i>)	51

2.4	<i>Ma</i> als Zwischenraum	54
2.5	<i>Kire-tsuzuki</i> , Elemente als Schnittpunkte und Vermittler	59
2.5.1	Arata Isozaki: Leere Architektur	60
2.5.2	Kare-Sansui Trockengarten	64
2.5.3	Das japanische Haus als Schnitt-Kontinuität	66
2.6	Basho	68
2.6.1	Die Logik des Ortes	69
2.6.2	Erfahrung	71
2.6.3	Das absolute Nichts	71
2.7	Die Buddha Natur im Roboter	72
2.8	Verknüpfung Körper und Geist	74
2.9	Zusammenfassung	77
3	Das Selbst und der Bezug zum Raum in Europa	82
3.1	Subjekt/Objekt-Dichotomie	82
3.2	Problemstellung der Subjekt-Objekt Spaltung	84
3.3	Martin Heideggers in der Welt sein	85
3.4	Definition von Raum	88
3.4.1	Spatial Turn	88
3.4.2	Absoluter Raum vs. relativer Raum	88
3.4.3	Absoluter Raum vs. relationaler Raum	89
3.4.4	Sozialer Raum	89
3.4.5	Raum vs Ort	91
3.4.6	Kritik an Martina Löw's Raumkonzept	92
3.5	Zusammenfassung	93
4	Zusammenführung der Diskussionen von Roboter und Raum	96
4.1	Die West-Fernost Robotik-Debatte	96

4.2	Gegenüberstellungen räumlicher Konzepte	100
4.2.1	Retives und topozentrisches Netz	100
4.2.2	Stellung des Menschen in retiven und örtlichen Systemen	105
4.2.3	Zusammenfassung	108
5	Conclusio	110
5.1	Kritik und Ausblick	114

1 Einleitung

Die vorliegende Masterarbeit soll meine letzte ‚softskill‘ sein, die ich absolvieren möchte, bevor ich das Architekturstudium endgültig beendet habe. Aufgrund dessen habe ich mich dazu entschieden, ein komplett neues Themenfeld zu erörtern, um meine Kompetenzen und meinen Horizont zu erweitern. Die Gesellschaft sowie der derzeitige Stand der Technik stehen in einer engen Verbindung mit dem Raum. Mithilfe von Geräten, einem Zugang zum Internet und internationalen Verkehrsverbindungen spielen Distanzen mittlerweile keine Rolle mehr. Es ist wiederum interessant, dass dabei jedoch eine Veränderung der Räume zu beobachten ist, entweder scheinen sie sich mit der Technologie völlig aufzulösen oder sich neu zu organisieren. Wann immer Modernisierungsprozesse stattgefunden haben, wirkte sich dies auch auf die räumlichen Bezüge aus[90]. In diesem Sinne sind auch die unterschiedlichen Sichtweisen der japanischen und europäischen Kultur gemeint, die sich somit auf die räumlichen Bezüge auswirken. Jede Kultur folgt einer anderen Zugangsweise zur Technologie und darauf soll auch im Zuge der Arbeit näher eingegangen werden. Dennoch soll mit dieser wissenschaftlichen Arbeit auch der Diskurs über die vielfältigen räumlichen Elemente verschiedener Kulturen zusätzlich angeregt werden. Aktuell werden die Vorstellungen von Raum erneut durch den zukunftssträchtigen Sektor der Robotik überstiegen. Diese robotischen Maschinen sind aus der Sicht der ArchitektInnen interessant, weil sich mit ihnen definitiv die Raumverhältnisse und -konstruktionen neu verlagern werden. Zudem gehen humanoide Roboter über die Nutzung eines gewöhnlichen Gebrauchsgegenstandes hinaus. Abgesehen davon sind sie zum einen in der Lage, sich räumlich fortzubewegen und zum anderen ist die

Kommunikation zwischen Mensch und Robotern ein wesentlicher Teil der Interaktion geworden. Aufgrund der vorher genannten Gründe, sind robotische Maschinen nicht mit gewöhnlichen Technologien gleichzusetzen. Darüber hinaus erlaubt die Komplexität ihnen, menschliche Gesten nachzuahmen, doch dies verursacht laut Mark Coecklbergh Verwirrungen[87]. Die Verwechslung sowohl der Realität als auch des Scheins, den der Roboter wahr, befördern ihn in eine unklare Position zwischen Mensch und alltäglicher Technologie[87]. Besonders in der westlichen Kultur scheinen die negativen Vorstellungen dieser Maschinen gegenüber dem Potenzial, das sie bieten können, zu überwiegen. Mark Coecklbergh und Frédéric Kaplan schreiben in ihren wissenschaftlichen Studien, dass die negative Einstellung einen kausalen Zusammenhang in der europäischen geschichtlichen Vergangenheit hat. Frédéric Kaplan ist infolge seiner Recherchen zu dem Entschluss gekommen, dass unzählige außergewöhnliche technologische Entwicklungen in der Geschichte letztendlich in einer Gegenüberstellung von Mensch und Maschine endet[59]. Zudem soll dies einen erheblichen Einfluss darauf gehabt haben, wie sich die westliche Einstellung zu robotischen Erscheinungen verändert hat. Kitano Naho vertritt aus fernöstlicher Sicht interessanterweise die Meinung, dass die positive japanische Auffassung zu solch robotischen Entwicklungen in den Prinzipien menschlicher Beziehungen *rinri* (japanische Ethik) sowie in den Gepflogenheiten und der Psychologie der japanischen Kultur zu finden ist[63]. Zu den positiven Einflüssen gegenüber robotischen Technologien räumt sie unter anderem den Verknüpfungen japanischer sozialer und kultureller Prinzipien einen besonderen Stellenwert zu. Nichtsdestotrotz äußert sie sich auch über die stark florierende Robotik-Industrie[63]. Mit sozial verknüpften Zusammenhängen meint sie die japanische Form menschlicher Beziehungen *rinri*, siehe Kapitel 1, 1.3 sowie Kapitel 2, 2.3. Aus der Sicht der Architektur sind die räumlichen Aspekte dafür ausschlaggebend, wie eine Kultur verstanden werden kann und welche Entität wo seinen Platz findet. Eine Gegenüberstellung beider Kulturen bezogen auf sozial räumliche Verhältnisse soll dabei helfen, weitere Erkenntnisse aus den jeweiligen räumlichen Konzepten zu gewinnen.

Weiters möchte ich darauf hinweisen, dass japanische Namen traditionsgemäß mit dem Familiennamen vor dem Vornamen geschrieben werden. Anschließend soll noch hinzugefügt werden, dass weder ich noch die in der Diplomarbeit genannten Wissenschaftler die japanische oder europäische Kulturen gezielt als verallgemeinerte geschlossene Gemeinschaften darstellen wollen.

1.1 Hypothese

Aktuell werden robotische Technologien nicht mehr nur im industriellen Sektor eingesetzt, sondern sie finden sich inzwischen auch in öffentlichen und privaten Räumen der Menschen wieder. In Zukunft werden robotische Technologien im alltäglichen Leben mehr Aufgaben übernehmen. Daher scheint es von Interesse, den sozialen Raum jener Kulturen näher zu untersuchen, die zurzeit den am intensivsten entwickeln und verwendeten Umgang mit diesen Maschinen pflegen. Aufgrund einer negativ geprägten Geschichte und dem Konflikt, nichtmenschlichen Entitäten eine Position neben dem Menschen zuzuordnen, scheint der Westen eine eher kritische kulturelle Vorstellung gegenüber Robotern zu haben. Dabei stütze ich mich für diese Behauptung auf die Untersuchungen von Mark Coeckelbergh und Frédéric Kaplan[59][87]. In der japanischen Kultur hingegen werfen Kitano Naho's Forschungsergebnisse über die japanische Ethik (*rinri*) neue Erkenntnisse auf, die Grund und Anlass zum Diskurs hinsichtlich der japanischen Affirmation gegenüber Robotern geben[63]. Somit stellt sich die grundlegende Frage, welche Eigenschaften der verschiedenen kulturellen Raumvorstellungen für die Weiterentwicklung der Architektur von Bedeutung sind?

1.2 Methode

Die Verweise auf die robotische Geschichte und auf die kulturellen Ursprünge aus japanischer und europäischer Sicht sollen jedoch nicht als Erklärungen für die Unterschiede in der Einstellung bezüglich der robotischen Technologien verwendet werden. Sondern dieser Ansatz wird durch einen hermeneutischen Zugang zu fernöstlichen und westlichen Sichtweisen ergänzt. Diese Methodik beruht dabei auf den folgenden Säulen: Interpretation, Verständnis und Selbstverständnis[87]. Georg Gadamer fasst den Sinn und die Bedeutung hinter der Hermeneutik folgendermaßen zusammen:

„Das was verstanden werden soll, ist zunächst fremd, distanziert. Es muss im Verstehensakt erst ‚angeeignet‘ werden. Dabei ist zu beachten, das vertraute Themen kein Verstehen benötigen. So verhält es sich mit einem Gespräch übers Wetter, weil die Differenz gleich Null ist. Ebenso muss ein in einer nicht verständlichen Sprache gesprochener Satz nicht verstanden werden. Hier sind die Differenzen zu groß. In dem Raum ‚zwischen Fremdheit und Vertrautheit ... ist der wahre Ort der Hermeneutik[46].“

Dennoch soll die vorliegende Diplomarbeit nicht als ein Fundus an Fakten und Gegebenheiten verstanden werden. Der hermeneutische Ansatz soll in Zusammenhang mit der Recherche und Interpretationen der westlichen und der fernöstlichen Geschichte und Kultur dazu beitragen, die sozial räumlichen Entwicklungen analog zu der robotischen Technologie zu erfassen. Hierbei spielt die Technologie einen wichtigen Anteil bei der Konstruktion von Kulturräumen. Außerdem sind technologische Entwicklungen nicht nur rein materielle Objekte, sondern sie sind ein Medium unserer Erfahrungen und Überzeugungen[87]. Aus dem hermeneutischen Standpunkt betrachtet, steht einerseits die europäische Technikkultur im Vordergrund, andererseits auch der fernöstliche Zugang. Die Technologie verändert sich schließlich zu einem hermeneutischen Werkzeug, um den Menschen zu beschreiben. Zudem reflektiert sie unser Wesen wider und kann dazu dienen, um unser Selbstbild und die Welt zu erklären[87]. Um schließlich geeig-

nete Lösungsansätzen zu finden, bedarf es der Beobachtung und Interpretation von allen Vorstellungen, die eine Kultur von einem Menschen oder nicht-humanen, sowie Objekten in sich birgt.

1.3 Die Japanische Sichtweise

Obwohl Japan unter dem Synonym „*Robot Kingdom*“ bekannt ist und Vorreiter in der Roboterproduktion ist, machte Kitano Naho im Zuge ihrer Nachforschungen auf die auffälligen Unterschiede in der Schwerpunktlegung zwischen westlichem und japanischem robotischen Diskursen aufmerksam[63]. Demnach stellte sie fest, dass sich die japanische Kultur nämlich primär für den zweckdienlichen Nutzen der Roboter interessiert[63]. Theoretische und philosophische Diskurse hingegen werden meist vernachlässigt[63]. Sie ist auch der Meinung, dass das auf die positive Einstellung gegenüber robotischen Technologien zurückzuführen sein könnte. Zusätzlich zieht sie Rückschlüsse auf die traditionellen kulturellen Hintergründe der japanischen Gesellschaft[63]. Dabei führt sie allen voran den *Shintoismus*, den *Animismus*, *rinri*, wirtschaftliche Interessen sowie diverse popkulturelle Darstellungen (zum Beispiel Comics) als Einflussfaktoren an[63]. Darüber hinaus erwähnt sie geschichtliche Ansätze, welche die japanische Robotik-Kultur wie folgt nachhaltig beeinflusst haben:

In der Edo-Zeit (16. Bis 18. Jahrhundert) steht Japan unter der Gewalt der Samurai und des Tokugawa-Shogunat[63]. Diese Periode wird durch den Einfluss des Konfuzianismus und dem Bushido-Kodex (der Weg des Kriegers) nachhaltig geprägt[63]. Bushido bedeutet unter den Samurai die absolute Loyalität und Hingabe, für ihren Herrscher zu sterben[63]. Die Zusammenlegung des Konfuzianismus mit dem Bushido kontrolliert den mehrheitlichen Anteil des moralischen Habitus in der Samurai-Klasse der Edo-Epoche[63]. In Japan wird daher von jedem Einzelnen angenommen, dass jeder/e weiß, wo sein/ ihr Platz/Status in der Gesellschaft ist. Außerdem wird bis zum heutigen Tag vorausgesetzt, dass ein Mensch seiner Position angemessen handeln soll,

weil ein Verstoß dieser Bestimmungen zu einer gesellschaftlichen Verurteilung führen würde und daraus folgernd das Gefühl der Scham verursacht[63].

Die japanische Roboter-Geschichte verweist auf Puppen/Automata, Popkultur, Natur und Geister. In der Edo-Zeit kommen zu Beginn auch *Karakuri*-Puppen auf, das sind Automaten, die mittels eines Mechanismus aus vielen Elementen Tee servieren konnten und andere Inszenierungen vorführten[63]. Charakteristisch dabei ist das Aussehen und die Darbietung der Puppen, welches wiederum einer Person (*ningyō* bedeutet Puppe, menschliche Form[27]) nachempfunden wird. *Karakuri ningyō* bedeutet soviel wie eine mechanisierte Puppe und *karakuri* heißt soviel wie der mechanische Apparat zum tricksen oder überraschen (Abbildung 1.1)[87].



Abbildung 1.1: *Karakuri* Teeautomat: links bekleidet und rechts der offengelegte Mechanismus, ca. 1800[1]

Darüber hinaus ist ein aus dem 17. Jahrhundert in Osaka entstandenes traditionelles Puppenspiel *bunraku* (Abbildung 1.2 und 1.3) aufgrund seiner komplexen Mechanik durchaus erwähnenswert. Im Zuge dessen stehen die Puppenspieler mit den Puppen auf der Bühne. Zudem kann die anspruchsvolle Konstruktion der Puppen eine große Bandbreite an Emotionen und Performances darstellen. Dieses Puppenspiel findet man immer noch in Japan vor[27].



Abbildung 1.2: *Bunraku* Puppenspiel[2]



Abbildung 1.3: Der Mechanismus einer *Bunraku*-Puppe (Während der Aufführung sind die Puppen immer bekleidet). Die schwarzgekleideten Puppenspieler bedienen den Kopf, Arme, Beine und die an den Gelenken angebrachten Stäbe[93]

Des Weiteren ist die Roboterindustrie ein wichtiges wirtschaftliches Standbein für Japan. Seit den 1970er und 1980er Jahren übte dieser Sektor für die Gesellschaft einen positiven Einfluss auf deren Leistungen aus, dazu zählt der Aufschwung samt den neu entstandenen Beschäftigungen[63]. Im Vergleich dazu haben ähnliche technische Branchen, wie die Computer- und Elektroindustrie, ab den 1990er Jahren an Relevanz verloren. Dennoch kann sich die Roboterindustrie auch während der Jahrhundertwende konstant an der Spitze des Industriesektors halten[63]. Laut Kitano Naho hat ab den 1950er Jahren die aufkommende Popkultur mittels eines sehr bekannten Mangas *Tetsuwan Atomu* (Astro Boy) ebenfalls zu der Beliebtheit der Roboter beigetragen[63]. In diesen Comics verkörpert der Roboter den Hauptcharakter - mit dem primären Fokus, eine harmonische Freundschaft mit den Menschen einzugehen[63].

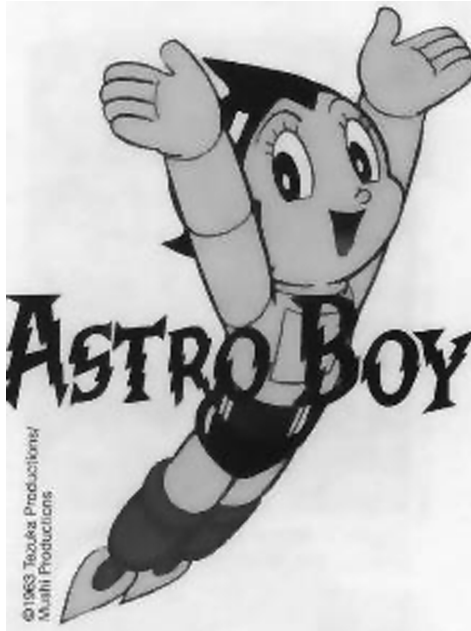


Abbildung 1.4: Astro Boy[3]

Kitano Naho bezieht sich bei ihren Nachforschungen obendrein auch auf die durch den Glauben bezogenen japanischen Weltanschauungen. Der alteingesessene Shinto-Glaube und die darauf nachfolgenden buddhistischen und taoistischen Strömungen aus China bringen Hinweise hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mensch und Objekt. Ersteres geht davon aus, dass in allen Dingen ein Geist innewohnt, zweiteres predigt die Negierung des Ichs und letzteres beschäftigt sich mit der Idee des Selbst als unabhängiges Ding, dass nur in einem relationalem Gefüge verstanden werden kann[63][48][57].

Die Shinto-Religion ist für diese Arbeit deshalb so essentiell, weil aus ihrem Blickwinkel Roboter nicht als außergewöhnliche Entität dargestellt werden[63]. Zudem könnte die animistische Tradition dieses Glaubens der mögliche Grund für diese positive Haltung sein. Kitano Naho bezieht sich auf die Vorstellung, dass zumindest der antike japanische Mensch eine harmonische Beziehung pflegt, sowohl zu der Natur als auch zu den unterschiedlichsten Objekten, weswegen eine Beziehung zwischen Mensch und Roboter im japanischen Kontext unproblematisch wäre[63]. Um diese Beziehungsstrukturen näher untersuchen zu können, verweist Kitano auf den Ethiker Watsuji Tetsurō (1889-1960). In seinem Werk *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*[102] setzt er sich ausführlich mit den Strukturen menschlicher Beziehungen auseinander. Anhand seiner Studien kann

man deutlich erkennen, dass ein Individuum nur im Kontext zu anderen menschlichen Beziehungen zu verstehen ist und sich daher seinen sozialen Verpflichtungen für die Gemeinschaft bewusst ist[102]. Die japanische Bedeutung der Ethik unterscheidet sich jedoch grundlegend von der westlichen Begrifflichkeit. Die japanische Ethik *rinri* meint die Wissenschaft der Beziehungen in der Gesellschaft und das Streben nach Harmonie inmitten dieser menschlichen Abhängigkeiten. Im Gegensatz dazu basiert die westliche Ethik auf einer subjektiven sowie individualistischen Grundlage[63].

Watsuji Tetsurō's Lehre über den *ningen* 人間 (Menschen) bildet einen wichtigen Anhaltspunkt, um das sozial räumliche Selbstbild der japanischen Gesellschaft darzustellen. Seine Studien gehen mit anderen Worten, davon aus, dass das Individuum 人 *nin* (Mensch) in Abhängigkeit zu seinen wechselseitigen Beziehungen 間 *gen* (Zwischenraum) zu anderen Menschen existiert. Dies bedeutet, dass ein Individuum nicht für sich alleine betrachtet werden kann, sondern immer nur als ein Teil einer Gruppe. Der Begriff *dazwischen* 間 umfasst die zwischenmenschlichen Beziehungen[102]. Wortwörtlich heißt *rinri* der vernünftige Weg (bzw. Weg), der die Ordnung bildet, um die menschlichen Beziehungen in Harmonie zu wahren.

Kitano Naho behauptet, dass eine derartige Beziehung innerhalb von Mensch und Roboter durch das Benutzen der Maschine zustande kommen kann, weil die Maschine erst dadurch seine markante Wesensart erhält[63]. Die positive Empfindung in Bezug auf Roboter reflektiert das Abbild japanischer kultureller Werte aus dem Shintoismus und Buddhismus wieder. Abgesehen davon ist auch die japanische Betrachtungsweise zum Verhältnis der Natur mit der Technik erwähnenswert. Unter anderem bringt der Trockengarten (siehe Kapitel 2, 2.5.2) die unmittelbare Akzeptanz zum Ausdruck, dass die Dinge *als so wie sie wirklich sind* betrachtet werden sollten.¹ Es geht dabei keineswegs darum, die Natur zu unterwerfen, geschweige sie exakt nachproduzieren, sondern vielmehr darum, ihr wahres Wesen zu erkennen und zu schätzen[82]. Obwohl

¹vgl. S.66 [82]

die Imitation der Natur künstlich wirkt, kommen immer mehr Gegensätze zum Vorschein (siehe Kapitel 2, 2.5.2).² Daraus lässt sich ableiten, dass robotische Entitäten sich umstandslos in soziale Räume des Menschen einreihen können[87].

1.4 Die europäische Sichtweise

Mit René Descartes (1595–1650) entwickelt sich die europäische Betrachtungsweise zu einer dualistisch und individualistisch geprägten Vorstellung. Er teilt die Tiere und Menschen in sogenannte Kategorien ein, erstere erklärte er zu Maschinen, während er den Menschen ein Selbstbewusstsein zuspricht.³ Diese Weltanschauung lässt sich auf das *Maschinen-paradigma* zurückführen[86]. Demnach sei die Funktionsweise eines Körpers mit einer Maschine vergleichbar. Anhand dieser Ideen kam es zur Ausformung des bis heute anhaltenden Konzepts der Subjekt-Objektspaltung, welches seit René Descartes in *res cogitans* (Geist) und *res extensa* (eine in einem Raum ausdehnbare Materie, der Körper) geteilt wird[39]. Die Problemstellung dabei ist jedoch, dass die Subjekt-Objekt Spaltung die innere Welt des Subjekts von der äußeren Welt des Objekts abtrennt. Demnach wird das Subjekt als eine isolierte Einheit dargestellt, das *von der Welt geschieden* existiert. Gleichzeitig erscheint dem Subjekt die Welt wiederum als ein eigenständiges System[38]. Auch Martin Heidegger kritisiert den Dualismus scharf und entwickelt dazu seine eigene Theorie. Er fokussiert sich auf das *Dasein* des Menschen. Laut ihm soll der Blickwinkel auf seinen ursprünglichen Sinn des Seins gelegt werden. Zudem führt er den Gedanken als *in-der-Welt-Sein* weiter, um das Subjekt in der Welt miteinzubinden (siehe Kapitel 3, 3.3). Im Gegensatz zu René Descartes, der die Thematik des Seins im Allgemeinen eher vernachlässigt, fragt Martin Heidegger nach dem *Sinn des Seins*[38]. Seine wesentliche Aussage beruht darauf das das Dasein „*weder ein Individuum noch ein Subjekt im traditionellen Sinne ist, weil Wesen in der Zeit existieren*“ (siehe Kapitel 3, 3.1)[38].

²vgl. S.67 [82]

³vgl.S.63 [87]

Darüber hinaus wird in der Literatur und in den Filmen gerne das typische Szenario *Roboter übernehmen die Welt* verwendet. In Japan hingegen ist dieses Szenario kaum präsent[34][99]. Im Westen kursieren seit dem Christentum und Judentum viele mythische Geschichten über menschenähnliche Entitäten, von Göttern, Engeln, Dämonen, bis hin zu Golems und Frankenstein. Diese Geschichten wurden zu einem Mittel, um den Menschen näher zu definieren[59]. Die Golem-Geschichte wurde zu einem Werkzeug, um Gemeinsamkeiten, aber auch Diskrepanzen zwischen menschlicher und göttlicher Schöpfung sowie zwischen Mensch und Gott zu ergründen[87]. Außerdem lassen sich der Aufbau einiger mythischer Geschichten, wie die des Golems, laut Frédéric Kaplan auf die Bibel zurückführen[59]. Die Schöpfungsgeschichte besagt, dass Gott Adam mittels zweier Techniken erschaffen hat[59]. Erstens ist Gott ein Keramiker, der die erste humanoide Form schuf. Zweitens belebt Gott auf eine magische Weise die Form mit seinem Atem. Beim ersten Akt ist der Mensch mit diesem Wissen ebenso ausgestattet, lediglich der zweite Akt bleibt Gott vorbehalten (siehe 1.5)[59].

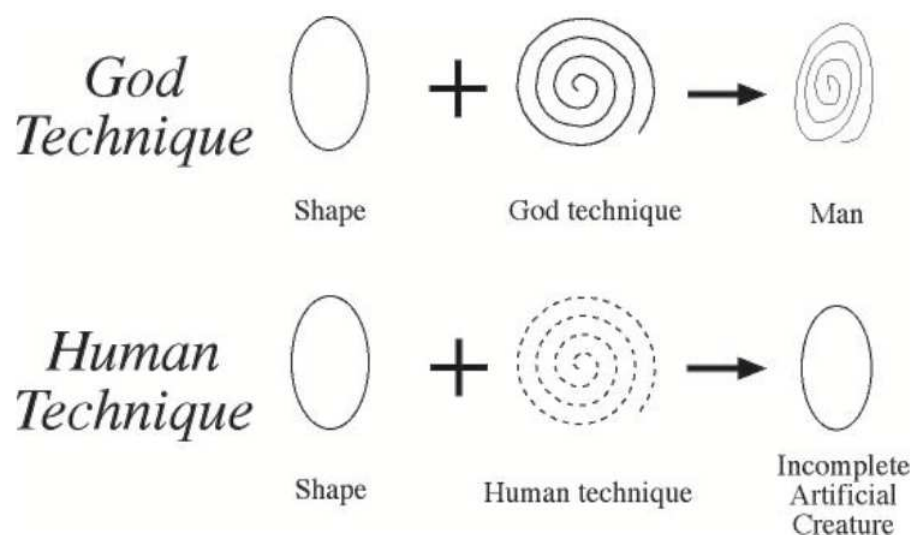


Abbildung 1.5: Die Zwei Wege der Schöpfung in der westlichen Kultur[59]

Das 18. Jahrhundert ist für die europäische Geschichte der robotischen Technologien ein Meilenstein. In diesem Zeitraum entstanden auch die ersten Automaten, verwirklicht durch französische und schweizerische Ingenieure (Jacques Vaucanson und Pierre Jacquet-Droz)[59]. Bemerkenswerterweise erregten diese Automaten viel Aufsehen und Faszination. Es sollte zu einer besseren Begreifbarkeit der Welt führen. Darüber hinaus standen sie ebenso für die zukünftige industrielle Entwicklung[59].

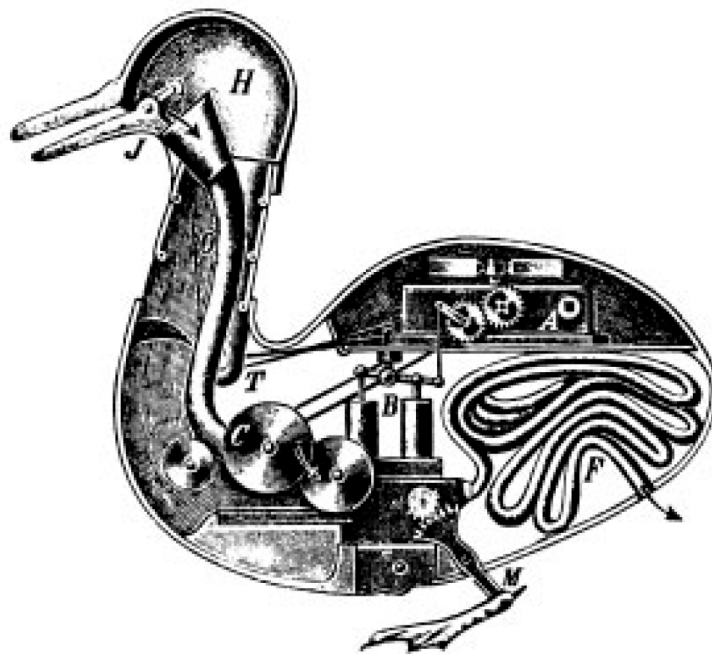


Abbildung 1.6: Vaucanson's Automata „Ente“, erbaut 1738[31]

Mit Jean-Jacques Rousseau wendete sich das Blatt, denn er kritisierte die durch Menschen erschaffenen Apparate scharf. Der Grund dafür war, dass er darin einen Akt der Verfälschung sah[59]. Seinen Gedanken folgten zahlreiche Autoren aus sowohl England als auch Deutschland[59]. Diese tiefprägenden Vorstellungen stammen aus der Epoche der Romantik. Auch aus der Romantik abgeleitet, entstand das „*Frankenstein-Syndrom*“, damit meint Frédéric Kaplan die biblische Vorstellung, dass dem Mensch in der Rolle des Schöpfers Konsequenzen drohen würden, wenn er übernatürliches schaffen würde, denn diese geschaffene Entität könnte sich gegen den Menschen wenden[59]. Außerdem wird auch die Science-Fiction Kultur immer wieder mit negativen Konnota-

tionen bezüglich der Robotik in Verbindung gebracht: Karel Capek's *R.U.R.*, handelt von revoltierenden Robotern. Erstmals wird durch sein Schaffenswerk der Begriff *Roboter* in Umlauf gebracht[59]. Weitere prägende robotische Geschichten sind auch in Isaac Asimov's Geschichten zu finden. Im Zuge dessen weist er dabei auf drei Gesetze hin, die zur Prävention einer Revolte dienen[59].

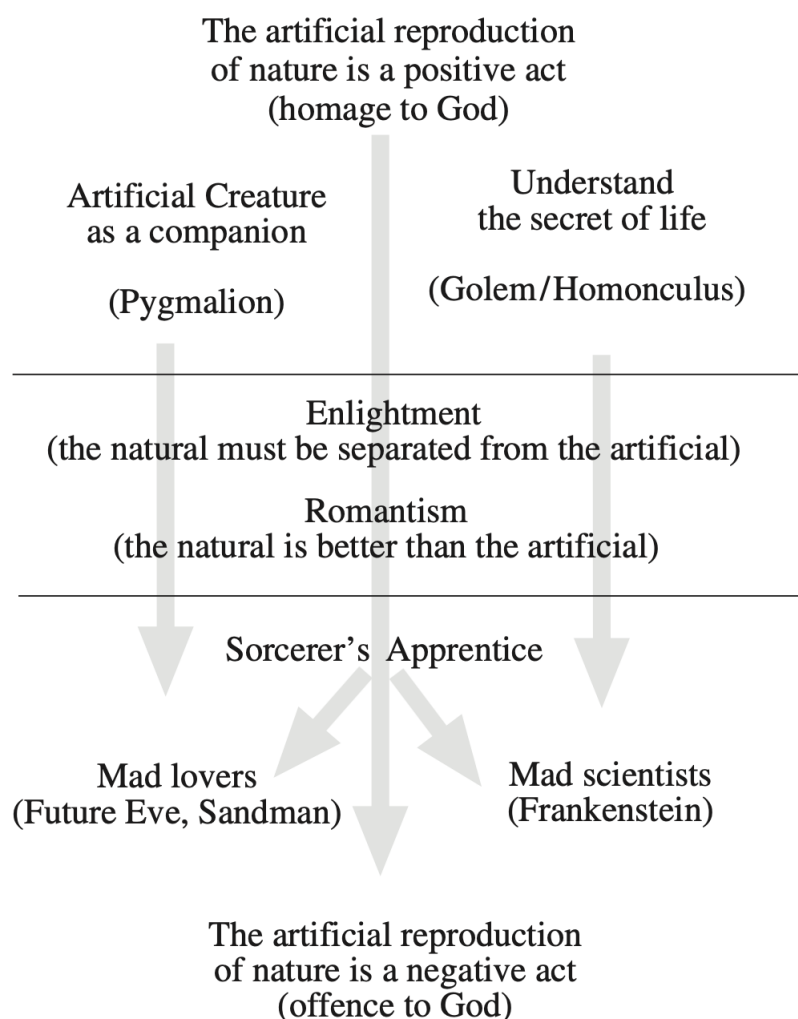


Abbildung 1.7: Entwicklung des Bildes der künstlichen Kreaturen in westlichen Mythen und Romanen[59]

1.5 Vergleich

Es heißt, dass Roboter die westliche Weltanschauung und die menschliche Identität herausfordern[87]. Zudem stellen robotische Technologien in Europa ein „*Kategoriegrenzenproblem*“ dar, weil sie weder als Mensch noch als Nicht-Mensch zuordenbar sind[71]. Frédéric Kaplan postuliert, dass es dem Westen wichtig sei, aufgrund seiner Ideologie eine Unterscheidung zwischen menschlichem und nicht-menschlichem zu treffen und dass die zeitgenössische westliche Kultur im Allgemeinen das Phänomen hervorbrachte, sich immer wieder mit den Maschinen zu vergleichen. Die dualistische Sichtweise, angeführt von René Descartes, trug dazu bei, die Körper als Maschinen zu verstehen und verstärkte somit den Drang, Menschen und Maschinen zu vergleichen. Des Weiteren stellt die Komplexität robotischer Maschinen das Weltbild des Menschen infrage[87]. Gleichzeitig führt das Denken in Subjekt-Objekt Trennung dazu, dass das Ich von der Welt abgeschnitten existiert, sodass sich das Subjekt und das Objekt nicht mehr in einer gemeinsamen Ebene wiederfinden können. Martin Heidegger versucht, dieses Problem zu überwinden und stellt somit einen Meilenstein in der Theorie der Subjekt-Objekt Überwindung dar. Außerdem scheint die japanische Kultur wiederum frei von den Zwängen der Bestimmungen über Parallelen zwischen Maschinen und Menschen zu sein. Unterscheidungen zwischen Natürlichen und Künstlichen werden für die japanische Kultur, wenn an die Trockengärten gedacht wird, unbedeutend. Die Dinge dieser Welt werden aus japanischer Sicht von mehreren Standpunkten aus betrachtet und ergeben so eine Einheit. Raummodelle aus beiden Kulturen sollen Aufschlüsse darüber geben, wie das westliche Dilemma behoben werden kann (siehe Kapitel 5, 4.2).

1.6 Aufbau der Arbeit

Im ersten Kapitel wurde an Kitano Naho's Theorie angeknüpft, welche die Basis für diese Arbeit bildet. Zusätzlich wurde ein Vergleich zwischen europäischer und fernöstlicher Sichtweise gezogen. Hierbei wurde festgestellt, dass die robotische Geschichte im Westen von einer negativ konnotierten Vergangenheit beeinflusst wurde. In der fernöstlichen Darstellung sind robotische Entitäten keine negativ auffallende Außergewöhnlichkeit. Der Grund dafür liegt darin, dass der Ferne Osten seinen Fokus auf die Beziehung des Menschen zu der Welt legt.

Anhand des zweiten Kapitels soll zunächst eine Grundlage dafür gebildet werden, ein theoretisches Grundverständnis dafür zu formen, welche Rolle im Allgemeinen dem Subjekt und Objekt im asiatischen Denken zugesprochen wird. Zuerst werde ich mit den Grundlagen der japanischen Glaubensrichtungen beginnen und auf den Animismus im Shintoismus und auf das Nichts aus dem Zen Buddhismus näher eingehen. Diese Auseinandersetzung mit dem Buddhismus soll den besonderen Zugang des japanischen Selbstbildes darstellen. Anschließend werden Raumkonzepte skizziert und Theorien über die Beziehung zu robotischen Technologien vorgestellt.

Im dritten Kapitel werden die westliche Darstellung des Selbst und die hervorgebrachten Raumtheorien vorgestellt.

Zu guter Letzt schließt das letzte Kapitel damit ab, die gewonnenen Erkenntnisse zusammenzuführen und Vorschläge zu diskutieren, welche Aspekte aus der japanischen Sichtweise adaptiert werden können und welche Positionen Roboter in sozialen Räumen aus architektonischer Perspektive einnehmen können.

2 Das Selbst und der Bezug zum Raum in Japan

2.1 Shinto und Animismus

Shintoismus ist eine alteingesessene japanische Weltanschauung. Zudem umfasst sie eine große spirituelle Schöpfung, die sich unter anderem primär auf die Verehrung der *kami* (Gottheiten) fokussiert[83]. Der Glaube enthält auch animistische Grundzüge, weil von der Idee ausgegangen wird, dass in allem ein Geist steckt, einschließlich in Bäumen, Flüssen, Bergen, Meeren, Felsen und Tieren.¹ Des Weiteren ermöglicht der Shintoismus eine harmonische Wechselbeziehung zwischen Mensch, Natur und *kami*.² Trotz der Omnipräsenz der *kami* gab es bestimmte Kreuzungspunkte, welche die übernatürliche Welt mit der natürlichen verband, zum Beispiel Schreine, Naturkatastrophen oder Berge bzw. Flüsse[4]. Außerdem verstand man unter *kami* einen formlosen Geist, der im antiken Japan hinter unerklärlichen Ereignissen gesteckt hat, sein amorphes Wesen, erlaubt es, in verschiedene Entitäten überzugehen, zum einen als Naturgewalt in Form eines Erdbebens und zum anderen konnten auch menschliche Gefühle, wie z.B. Wut, durch *kami* ausgelöst werden[84][5]. Auch die Idee des Götterkultes ist es, die Balance und Harmonie zwischen natürlichen Gewalten und Stimmungsschwankungen durch die Gewinnung der Gunst der göttlichen (Segnung) bei Laune zu halten, damit die Beziehung zwischen Mensch und anderen Entitäten in friedlichen Koexistenz funk-

¹vgl. S.7[83]

²ebd.,[83]

tionieren kann[85]. *Kami* wurde als all jenes betrachtet, das in Japan Ehrfurcht und Bewunderung ausgelöst hat. Darüber hinaus existiert eine klare Grenze zwischen göttlichem und menschlichem so wie im Christentum nicht[5]. Ebenso gibt es im Vergleich zu anderen Weltreligionen keine absolute Gottheit oder ein schöpferisches Wesen, welches die Welt und die Dinge darin ordnet. In diesem Sinne regulieren die Beziehungen zueinander den friedlichen Umgang miteinander.³ Die Geisterwelt der *kami* war eine der treibenden Kräfte der natürlichen Phänomene, wodurch jede Entität seine Lebenskraft erhielt[84]. Menschen und Dinge konnten Seelen haben. Dadurch entstand kein Bruch zwischen Mensch und Natur. Zudem teilt Shinto die Gemeinsamkeit der Ahnenverehrung mit dem Konfuzianismus und mit dem Taoismus den achtungsvollen Umgang mit der Natur[48]. Im Shintoismus fließen sozusagen Japans individuelle Vorstellungen ein, dessen ähnliche Inhalte auch im Konfuzianismus und Taoismus wiederzufinden sind[48]. Da sich diese Traditionen in ihren Werten sehr ähnlich sind, konnte sich der chinesische Chan Buddhismus leicht in Japan durchsetzen[48]. Aufgrund früheren Begegnungen zwischen dem Shintoismus und Buddhismus (ca. siebenhundert Jahre vor dem Eintreffen des Chan) konnte die Aufnahme des Chan Buddhismus problemlos durchgeführt werden. Ab dem sechsten Jahrhundert gelangte der Buddhismus aus China nach Japan und wurde vorerst nur am Hofe der Elite gelehrt. Mehrere Jahrhunderte später etablierte er sich auch in allen anderen Schichten und trat in eine Koexistenz mit der Ur-Religion des Shintoismus[48]. Im Zuge dessen bildete sich eine feste Symbiose und ein gemeinsames Zusammenleben, so beherbergte die eine Tradition die andere. Die Architektur ging ebenfalls ineinander über. Auch bis zum heutigen Tag existiert dieses Zusammenleben noch immer, Tempel und Schreine stehen entweder nebeneinander oder sind zu *Schreintempeln* fusioniert worden[64].

³vgl. S.8 [83]

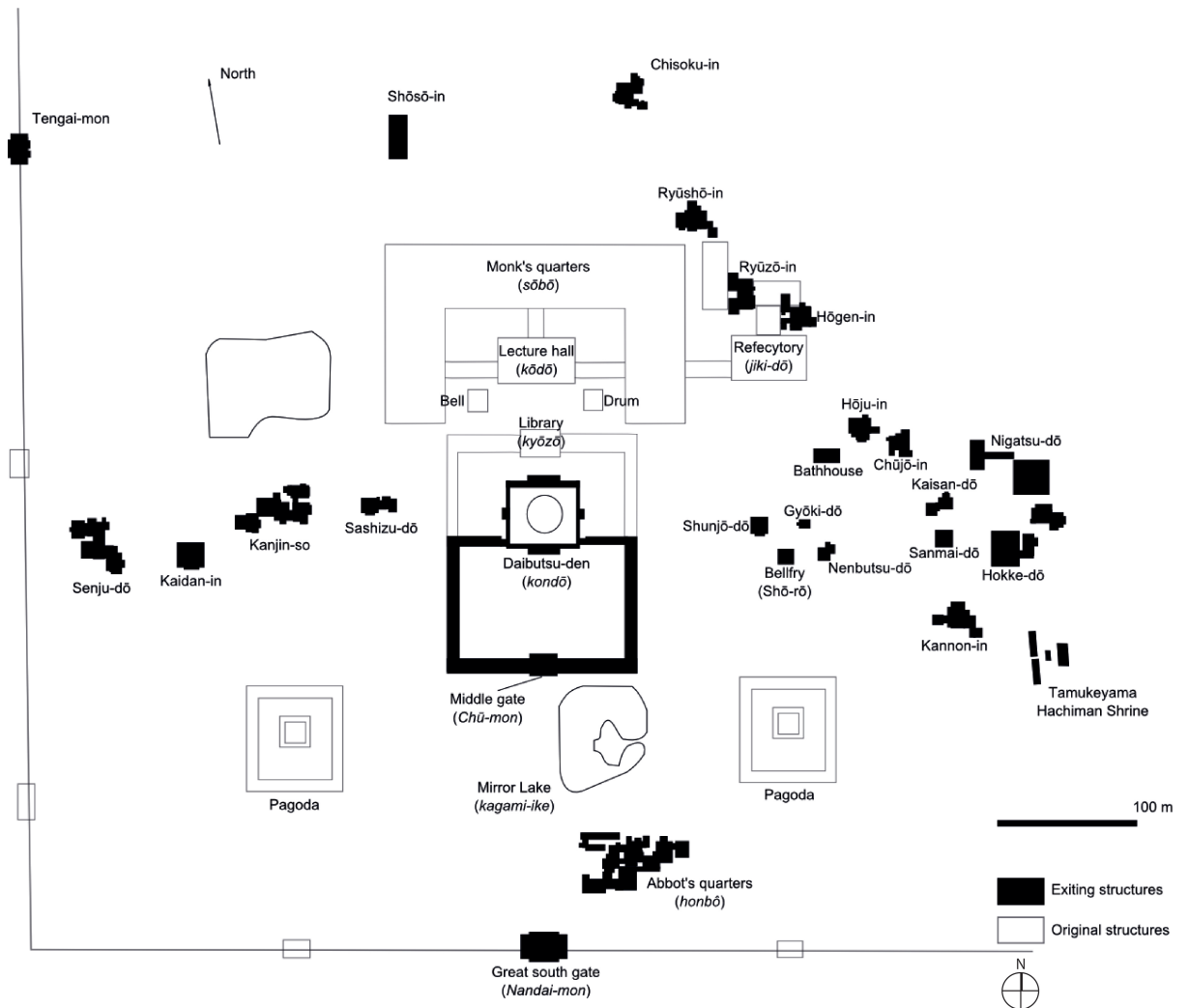


Abbildung 2.1: Tōdai-ji-Tempelanlage in Nara[6]

Meistens befinden sich im japanischen Haushalt Ikonen beider Glaubensrichtungen. Sie teilen sich sozusagen einen Raum[48]. Die Tempel-Architektur ist der buddhistischen Verehrungsstätte zugeschrieben worden, während die Schreine als Heimstätte der *kami* gelten und dem Shintoismus zugeordnet werden. Der Tōdai-ji-Tempelkomplex in Nara, wie in Abbildung 2.1 zu sehen ist, ist ein Beispiel für die gemeinschaftliche Existenz beider Glaubensrichtungen[64]. Der Tamukeyama Hachiman Schrein (Abbildung 2.2 und 2.3) befindet sich ganz östlich, leicht abgelegen. Er wurde schließlich um 750 errichtet, mit der Aufgabe als Schutzschrein den Großen Buddha zu beschützen (im Tōdai-ji-Tempel zu beschützen[7]).



Abbildung 2.2: Der Tōdai-ji Tempel in Nara mit der großen Buddhahalle[8]



Abbildung 2.3: Der Tamukeyama Hachimangu Schrein in Nara[9]

In Yoshida Mitsukuni's Buch *The Culture of Anima: Supernature in Japanese Life*[108] geht es darum wie die Menschen begannen, einen Geist nicht nur hinter Naturphänomenen wahrzunehmen, sondern auch in Objekten. Laut Yoshida Mitsukuni erhalten Werkzeuge ihre ‚Lebendigkeit‘ schon ab dem Moment, in dem sie im Zusammenspiel mit dem Menschen funktionieren. Da Werkzeuge im Alltag eine wichtige Begleiterscheinung sind, wurde solchen Objekten oft ein Name verliehen[108]. Im vormodernen Japan war es üblich, Werkzeuge mit dem Namen des Eigentümers zu versehen sowie mit dem Datum der ersten Indienstnahme[108]. Das Datum verwies sozusagen auf den Moment der Beseeltheit hin[108]. Heute wird dieser Brauch nicht mehr in dieser Art und Weise weitergeführt. Dennoch ist nicht auszuschließen, dass durch diese Tradition die Umgangsform wie Objekte wahrgenommen wurden erhalten geblieben ist. Kitano Naho ist der Überzeugung, dass Roboter in der Lage sein können, sich problemlos dem gesellschaftlichen Gefüge anzupassen, solange sie die Voraussetzung als sicher, harmonisch, nützlich und in einigen Fällen als *niedlich* oder *cartoonartig* erfüllen[63].

Der Animismus ist in der westlichen Kultur eine eher paradoxe Erscheinung, zum einen aufgrund der Aufklärung und zum anderen durch die Hinwendung zur wissenschaftlichen Empirie. Einerseits stellt der Geist als Seele das Sinnbild für die Lebhaftigkeit einer Entität dar, andererseits, haben Objekte an sich keine Seele. Zudem wird die Vorstellung von einer Welt, in der beseelte Objekte existieren, bis heute noch als stupide oder primitiv abgetan[40]. Es gibt weder eine klare Definition der Seele noch existieren wissenschaftliche Belege dazu. Die gegenwärtige technologische Entwicklung lässt Spielraum für Spekulationen übrig, in welche Kategorie robotische Maschinen nun gehören, weil sie den Anschein erwecken, dass ihnen etwas Lebhaftes und Wesenhaftes innewohnt. Robotische Maschinen, die mit sensorischen Fähigkeiten ausgestattet wurden, sind von der Interaktion mit dem Benutzer abhängig. Dabei verwischen die klaren Grenzen zwischen den Zuständen, wer letztendlich wen steuert (siehe auch Abschnitt 2.7).



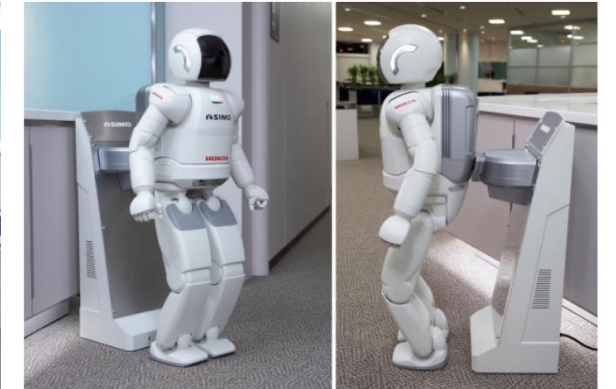
Multiple ASIMOs acting independently



Functions to work in collaboration



Functions to pass an oncoming person



Independent self-charging functions

Abbildung 2.4: Asimo und sein Funktionsspektrum[10]

Das Zusammenleben mit diesen Technologien regt Diskussionen in Hinblick auf das Teilen sozialer Räume zwischen Mensch und Maschine an.

In diesem Zusammenhang bietet der Animismus einen neuen Ansatz, wie eine Vorstellung ohne Objekt-Subjekt-Zentrierung funktionieren kann. In diesem Sinne offenbart diese Überlegung, dass wir es hier nicht nur mit passiven gewöhnlichen Dingen bzw. Technologien zu tun haben, sondern wir agieren mit ihnen. Dadurch scheint es so, als ob diesen Werkzeugen ein aktives Wesen nachgesagt wird[40]. Häufig werden den Dingen bestimmte Haltungen, Annahmen, Funktionen oder Gewohnheiten nachgesagt[40].

An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass der Animismus laut Hartmut Böhme keine seltene oder nur auf eine bestimmte Kultur bezogene Gegebenheit ist. So skizziert er mit Beispielen aus alltäglichen Situationen, dass die Beseeltheit der Dinge ebenso in der westlichen Kultur zu finden sei wie auch in vielen anderen. Dabei spricht

er von Dingen, die sich der Kontrolle des Menschen entziehen, unfolgsam sind, ihre Nutzer demütigen oder sich gar selbstständig machen.⁴

2.2 Zen Buddhismus

Zen-Buddhismus stammt ursprünglich aus der chinesischen Lehre des Chan Buddhismus. Zudem ist der Chan Buddhismus im fünften Jahrhundert dem Mahayana Buddhismus entsprungen, welcher eine Nähe zum Taoismus aufweist[48]. Ab dem 12. Jahrhundert etablierte er sich in Japan und wurde vom Zen Buddhismus abgelöst[48]. Allen Traditionen gemeinsam ist die Ausführung von Meditation und der Respekt vor der Natur. Des Weiteren trug die Thematik der Einfachheit im Taoismus zu essenziellen Denkanstößen in China und Japan bei. In China mündeten diese Einflüsse im Bestreben nach Weisheit und in der Kunst. Zusätzlich fanden die Ästhetik und Werte im Konzept der Einfachheit ihren Höhepunkt[48]. Außerdem wurde die Einstellung zur Einfachheit auf Anhieb von Japan adaptiert[48]. Zen kombinierte die Thematik der Einfachheit mit der bereits vorhandenen japanischen Ästhetik. Zen verlieh der Kunst und der Dichtung den Ausdruck tiefster Empfindungen in Form der Einfachheit, Würde und die Hochachtung vor der Natur. Da die Natur ohnehin durch Einflüsse des Shintoismus im japanischen Bewusstsein eine große Rolle spielt, geriet sie durch den Zen noch mehr in den Vordergrund, insbesondere verankerte sie sich im Denken und Fühlen[48]. Zen nahm die Aspekte von Chan in sich auf und überführte ihn in eine verfeinerte und stärker ausgeprägte Richtung, die sich mit dem ehrwürdigen Umgang der Natur im japanischen Stil beschäftigte. Darüber hinaus fügte der Zen Buddhismus die Direktheit, Erdung und die Bodenständigkeit der Einfachheit hinzu[48]. Das sensible Einfühlungsvermögen aus dem Shintoismus prägte die Wahrnehmung der JapanerInnen, mit der Umwelt in einer Einheit und Harmonie leben zu wollen[48]. Die mannigfaltigen künstlerischen Disziplinen des Zen waren hierbei sehr zutreffend, indem sie die Idee mit der Natur eins zu sein zum Vorschein brachten[48]. Um die Positionierung des Selbst in

⁴vgl. S.16 [40]

der Welt zu verstehen, stellt die buddhistische Unterströmung des Zen daher zunächst einmal die zentrale Frage: „*Wer dieses menschliche Ich, das hier im jetzt existiert, denn sei?*“[57]

2.2.1 Wortlosigkeit

Grundsätzlich ist Zen Buddhismus auch als Meditations-Buddhismus bekannt. Leidenschaftliche Zen praktizierende würde den Kopf dabei schütteln, einen Versuch zu wagen, Zen in reiner Textform zu erfassen. Zen meidet mit Vorliebe mithilfe der Sprache ausgeführte Begrifflichkeiten und hauptsächlich alles, was mit Denken zu tun hat. Auch liegt die kategorische Ablehnung philosophischer Beschreibungen dem zugrunde, dass Zen die direkte Erfahrung der Realität in den Mittelpunkt stellt, weil Worte weder die Wahrheit noch Gefühle ausformulieren können[57]. Die Undifferenziertheit gilt daher als ein wesentlicher Punkt, der beachtet werden sollte[57]. Das klare Bewusstsein wird durch das Denken im Allgemeinen getrübt[57]. Izutsu Toshihiko schreibt Folgendes dazu:

„Überlegen oder Denken, welche Form es auch annehmen mag, impliziert schon immer das ‚Ich‘, welches sich etwas bewusst wird. Seine Grundstruktur ist das, ‚Wissen um‘. Das denkende Ich und das gedachte Objekt sind voneinander getrennt; sie stehen einander gegenüber.“⁵

Zen konzentriert sich aus diesem Grund auf die ursprünglichste Form des Buddhismus und reduziert sich auf die Erleuchtungserfahrung des Buddhas. Abgesehen davon fokussiert sich der Zen praktizierende auf den Weg, der zur Erleuchtung führt und auf das Ausmerzen mentaler Blockaden, welche die Überschreitung der Grenzen des Intellekts verhindern. Das Streben nach dem klaren Bewusstsein ist ebenfalls fälschlich. Angenommen im *Nichts* bedarf es weder ein denkendes Subjekt noch ein gedachtes Objekt, denn es handelt sich hier vielmehr um ein vollkommenes metaphysisches Bewusstsein.

⁵vgl. S.106 [57]

Izutsu Toshihiko beschreibt es als eine Seinswelt die sich in uns und durch uns sich selbst bewusst wird.

„Absolut kein Denken! Versuche nicht etwas zu verstehen, da es eigentlich nichts gibt, das verstanden werden könnte. Was sollte der Schüler anstatt des Denkens tun, um die Erleuchtung zu erreichen? Er muss seine ganze innere Konzentrationsfähigkeit sammeln, um die immer wieder aufwallenden Gedanken niederzudrücken und um endgültig alle Bilder, Ideen und Begriffe aus seinem Bewusstsein zu verbannen. Erst dann wird er fähig sein – wird ihm gesagt – dem Öffnen eines völlig neuen Bereichs seiner Psyche, der sich in den tiefsten Tiefen seines Geistes befindet, beizuwohnen.“⁶

Um das primäre Ziel der Erleuchtung entdecken zu können, entwickelte Zen mehrere Meditationspraktiken, zu dem *Zazen* (Meditation sitzend) und *Koan* (ein Hilfsmittel um Zen Schüler abzu prüfen) gehören. Zudem würde nach Zen die Meditation im Sitzen die Schwelle zum Eintreten in die Ebene der absoluten Wirklichkeit bedeuten[57]. Zen wird nicht als Lehre angepriesen, um Leid und Kummer zu heilen, sondern es wird lediglich Wert auf das Leben im Einfachen Hier und jetzt gelegt. Aufgrund dessen erfolgt die Umsetzung durch Meditation in der Wachheit und der Stille[57]. Es ist die Konzentration, auf die sich der Mensch in seinem Alltag besinnen soll. Demnach sind nur jene Handlungen von Wichtigkeit, die auch in der Gegenwart sattfinden [57]. Der Zen Repräsentant Shōsan Suzuki (1579-1655) formuliert das Erreichen der Erleuchtung folgendermaßen:

„Das Erlangen der Buddhaschaft bedeutet eigentlich ‚leer werden‘. Es bedeutet, dass du zum ursprünglichen Zustand zurückkehrst (dem Zustand der Undifferenziertheit), in dem kein Fleckchen ‚Ich‘, das ‚Andere‘, die Wahrheit oder der Buddha vorhanden ist. Es bedeutet, dass du alles wegwirfst, deine Hände von allem wäscht und dir selbst einen unendlichen Raum der Freiheit schaffst. Dies kann nicht verwirklicht werden,

⁶vgl. S.103 [57]

solange noch irgendetwas in deinem Geist übrig bleibt, selbst nicht der Gedanke an die Erleuchtung.“⁷

Die systematische Entleerung des Bewusstseins ist jedoch eine Herausforderung und mit einer einfachen Verhinderung aufsteigender Eingebungen nicht getan. Der Versuch, Gedanken in Keim zu ersticken, mündet ebenfalls im Denken. Allein der Impuls, keinesfalls an aufsteigende Dinge zu denken, erfordert die Voraussetzung zu denken[57]. Eine passende Formulierung dazu findet ein der Zen gelehrte Bankei (1619-1690):

„Falls du, mit dem Wunsch, den Ungeborenen-Zustand zu erreichen, versuchst, aufsteigender Ärger, Unwillen, Bedauern, Gelüste oder Ähnliches zu unterdrücken, dann wird dieser Versuch, die aufkommenden Emotionen zu unterdrücken, nur den ursprünglichen einen Geist in zwei wandeln. Es ist, als würde ein Mensch einem anderen nachjagen, der genauso schnell rennt. Solange du bewusst versuchst, nicht dem Auftauchen wilder Gedanken nachzugeben, werden sie niemals aufhören, denn die auftauchenden Gedanken und der Gedanke, dass du sie aufhalten musst, werden immer in einem verzweifelten Kampf gegeneinander verwickelt sein . . . Das Einzige, was du wirklich tun musst, ist zu verhindern, dass der eine Geist entzweit wird.“⁸

Das Verhängnis der Sprache ist die Begrifflichkeit. Diese formt die Definition und die Begrenzung einer Sache. Außerdem suggeriert die fixierte Bezeichnung eines Gegenstandes, dass ein Ding eine geschlossene Entität sei[57]. So würde das Wort Apfel sich vom Umgebenden abgrenzen, vom Baum, Blatt und den Kernen. Der Apfel wird ebenso wenig weder als Wasser noch als Licht wahrgenommen. Auch das Wort hält sich einzig allein nur im Rahmen des Apfel-seins auf[57]. Ein gewöhnlich denkender Mensch würde gar nicht in Betracht ziehen, dass ein Apfel auf verschiedene Weisen interpretierbar ist[57].

⁷vgl. S.107 [57]

⁸vgl. S.107 [57]

Dōgen (1200-1253) postuliert, dass beim Anblick dieser sinnlich erfahrbaren Dinge im ersten Moment nur ein Bruchteil von dem erfahrbar ist, was sie wirklich ausmacht. Abgesehen davon bleibt die vielfältige Art und Weise des Seins meist verborgen. Dōgen nennt als weiteres Beispiel das Medium Wasser. Er würde sogar so weit gehen und behaupten, dass alle Dinge dieser Welt in einer gewissen Art und Weise Wasser-Wahrheiten sind[57]:

„Verschiedene Wesen sehen das Wasser verschieden. Es gibt Wesen (himmlische Wesen), die das, was wir als ‚Wasser‘ sehen, als wunderschöne, mit Edelsteinen geschmückte Ketten sehen. Das besagt jedoch nicht, dass sie das, was wir sonst als ‚Halsketten‘ sehen, als ‚Wasser‘ sehen. Das, was sie als ‚Wasser‘ ansehen, kann völlig verschieden sein von dem, was wir unter ‚Wasser‘ verstehen.“

Dōgen möchte damit betonen, dass es mehrere Arten gibt, wie etwas wahrgenommen werden kann und dies auch nicht von jeder Entität ident erfassbar ist[57]. Gleichzeitig möchte er damit vermitteln, dass fälschlicherweise nicht aus einem einzigen Standpunkt aus geurteilt werden kann[57]. Demnach kann das Wasser nicht nur auf eine richtige Art und Weise gesehen werden, der getrübbte Tunnelblick muss sich in eine vernetzt denkende Ansicht verwandeln[57]. Kurz gesagt, das Wasser soll nicht nur aus der Ich-Perspektive betrachtet werden, sondern aus jenen Blickwinkeln, die auch umgebende Entitäten wie Fische, Vögel usw. umfassen. Hierbei lässt die eingeschränkte Sichtweise des gewöhnlichen Menschen kaum Platz für das Erschließen der Gesamtheit in all ihrer Pracht[57]. Dōgen zeigt auf, dass die menschliche Perspektive nur eine von vielen weiteren Möglichkeiten ist, die Wirklichkeit zu begreifen[57]. Des Weiteren betont er, dass die mannigfaltigen Perspektiven symbolisch wie Wasser gedacht werden sollen, nämlich mit dem Bewusstsein der *Ich-losigkeit*[57].

„Lerne, das ‚Wasser‘ in allen Seinsdimensionen zu sehen, sieh es von allen verschiedenen Standpunkten aller Seinsdimensionen. Ihr solltet euch nicht beschränken, das

‚Wasser‘ nur von dem Standpunkt der Menschen oder der himmlischen Wesen allein zu sehen. Du musst nämlich lernen, das ‚Wasser‘ so, wie ‚Wasser‘ ‚Wasser‘ sieht, zu sehen. Denn in einem solchem Stadium, in dem ‚Wasser‘ das ‚Wasser‘ sieht, erleuchtet und erklärt sich das ‚Wasser‘ notwendigerweise selbst. Du musst lernen, ‚Wasser‘ genauso zu sehen.“⁹

Das Wasser sehende Wasser bedeutet laut Dōgen, dass in diesem Stadium weder Objekt noch Subjekt voneinander getrennt wurden[57]. So kann unter solchen Bedingungen der Zustand des puren *Seins* oder der *Einheit* entstehen. Das Wasser erkennt sich selbst. Das heißt, die Wirklichkeit ist mit der Erleuchtung gleichzusetzen[57].

2.2.2 Das Problem der *Ich-heit*

Üblicherweise leben die meisten Menschen nach dem Prinzip des cartesianischen Dualismus, welcher das Subjekt und Objekt in zwei getrennte Einheiten unterteilt. Anders ausgedrückt, betrifft diese Philosophie auch die Auffassung, dass das Selbst die Funktion eines Zusehers bzw. einer Zuseherin übernimmt. Zudem involvieren die Geschehnisse, die vor seinen Augen stattfinden, das Ich nicht[57]. Grundsätzlich stellt die Welt mit all den Dingen eine große Bühne dar, die das Subjekt mit einer gewissen Distanz von außen betrachtet[57]. Laut Zen ist diese Ansicht weit von der Wirklichkeit aller Dinge entfernt[57]. Des Weiteren teilt der cartesianische Dualismus die Denkweise, dass es eine Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Anderem gibt, woraufhin das Ich eine Eigenständigkeit hinsichtlich des Charakters entwickelt und sich so von der gemeinsamen Welt abtrennt[57]. Izutsu Toshihiko übersetzt die Beziehung zwischen dem Ich und Objekt folgendermaßen:

Subjekt→Objekt

(damit meint Izutsu Toshihiko: Ich sehe dies bzw. der gewöhnliche Mensch sieht ein
Objekt)

⁹vgl. S.99 [57]

Aus der Zen Perspektive steht hinter allem die absolute Wirklichkeit, die Formel dazu lautet:

$$(ICH SEHE \rightarrow) \text{ Subjekt} \leftrightarrow \text{ Objekt} (\leftarrow ICH SEHE) \text{ }^{10}$$

ICH SEHE stellt laut Izutsu Toshihiko dabei die Wirklichkeit im eigentlichen Sinne dar. Diese befindet sich hinter dem Subjekt und hinter dem Objekt. Außerdem bedeuten die Klammern, dass das Sehen der Wirklichkeit erst in der Ebene des geschulten Geistes stattfindet, während im gewöhnlichen Bewusstsein dieser Prozess verborgen bleibt[57]. Letztendlich kommt er zu dieser Schlussformel:

$$\begin{array}{ccc} (Nichts \rightarrow) \text{ Subjekt} \leftrightarrow \text{ Objekt} (\leftarrow \text{Nichts}) & & \\ \diagdown & & \diagup \\ & \text{Nichts} \rightarrow & \end{array}$$

Abbildung 2.5: Sehen als reine Erfahrung, das Universum wird unmittelbar als Nichts verstanden[57]

Das absolute Bewusstsein übernimmt schließlich das Sehen der Dinge, so wie sie sind. Dieser Zustand des Nichts entblößt das Selbst als ein Nichts. Wenn es kein Ich gibt, dann gibt es auch kein Objekt, in diesem Akt fällt alles logisch Eingrenzende aus dem Rahmen[57]. Da nichts mehr das Eine oder das Andere sein muss, verlaufen die Dinge ineinander über und sie reflektieren sich in diesem Universum des Nichts[57]. Dieser Prozess wird wie folgt beschrieben:

„Der Berg ist kein Berg mehr, der Fluss kein Fluss mehr, denn auf der entsprechenden subjektiven Seite bin ‚Ich‘ nicht mehr ‚Ich‘.“¹¹

In diesem Raum des Nichts verschwindet alles, was ist und doch ist durch dieses Nichts alles, ein etwas. Diese Erfahrung ermöglicht es dem Mensch, die Welt in der

¹⁰vgl. S.25 [57]

¹¹vgl. S.35 [57]

reinsten Art und Weise zu *sehen*. Zen sieht demnach vor, von der Ich-Zentriertheit auf die Ebene des vereinfachten *klaren Sehens* zu gelangen[57]. Ein Ich-loser Geist ist durch seine Entleerung anhaftender Dinge in der Lage, die Wirklichkeit wahrzunehmen, bevor man diese in Subjekt und Objekt unterteilt[57]. Das Verhältnis zwischen dem Subjekt und Objekt ist im Zen eine wechselseitige Beziehung, die sich folgendermaßen zusammenfassen lässt: „*Der Mensch sieht den Berg: der Berg sieht den Menschen.*“¹² Die Wirklichkeit des *Sehens* ist kein separates etwas, dass versucht, sich abzukapseln, vielmehr ist sie als ein all Empfängliches und umschließendes Kräftefeld zu begreifen, in dem es nicht ausschließlich subjektiv oder objektiv ist. Es schließt beide Seiten ein, in jenem Moment bevor sie durch den Geist geteilt werden[57]. Da man Zen als eine relationale Struktur verstehen kann, wird jedes Sein in Bezug zueinander betrachtet, nichts darin existiert eigenständig. Das Subjekt kann daher nur Sein, weil es in Relation zum Objekt steht und vice versa existiert das Objekt nur in einem Kontext zum Subjekt. Das Konzept der absoluten Ich-losigkeit steht in einem starken Kontrast zum westlichen Dualismus. Außerdem wird dem europäischen Denken nach der Körper als von der Seele getrennt betrachtet, beide Erscheinungen existieren sozusagen als individuelle Einzelphänomene. Die Grundaussage des Zens besagt, dass Körper und Geist voneinander untrennbar sind. Demzufolge ist es unmöglich, dass ein Körper nicht ohne Seele funktionieren und ein Geist nicht ohne Körper existieren kann[57]. Im Buddhismus sind sämtliche Tätigkeit und alles Existierende nie von Beständigkeit, alles befindet sich immer im Fluss[57]. Demnach gibt es nichts, dass durchgehend unveränderlich ist, wenn überhaupt, ist es lediglich Leer[57]. Das sich alles im Werden befindliche hat somit keinen Anspruch auf ein *Ich*[57]. Zudem ist das Argument des Buddhismus dazu, das allem Sein dem Ursache-Wirkungs-Prinzip folgt. Dieses Prinzip besagt, dass es keine voneinander unabhängig handelnde isolierte Elemente gibt, weil die wechselseitigen Verknüpfungen zu anderen Entitäten auf den Kontext bezogen sind[57].

¹²vgl. S.29 [57]

Darüber hinaus lautet der zentrale buddhistische Begriff für diese Auffassung *engi* 縁起 (die wechselseitige Beziehung aller Elemente voneinander)[57]. Der japanische Philosoph Izutsu Toshihiko fasst die Bedeutung von *engi* mit den folgenden Worten zusammen:

„An diesem Punkt angelangt, sollten wir uns daran erinnern, dass der Buddhismus ganz allgemein auf dem Begriff des engi aufgebaut ist, das heißt, auf der Idee, dass alles entsteht und als das existiert, was es ist, dank der unendlichen Anzahl von Beziehungen, die es mit anderem verbindet; all diese 'anderen Dinge' erhalten ihrerseits ihre vermeintlich selbständige Existenz von anderen Dingen. So gesehen, ist der Buddhismus ein ontologisches System, das auf der Kategorie der relatio gründet, im Gegensatz zum Beispiel zum platonisch-aristotelischen System, das auf der Kategorie der substantia gründet.“¹³

Die Anhaftung ist laut dem Buddhismus der kausale Grund für alle verhängnisvollen Probleme, die für einen Mensch nur eine Last sind[57]. Es gilt daher, dass geknechtete Sein von seinem egozentrischen Wesen zu befreien[57]. Aus diesem Grund erklärt Dōgen die Handlung wie folgt:

„Das ist, mit einem Wort gesagt, die Handlung, in der wir das Selbst vergessen. Diese Selbst-Vergessenheit als absolute Verneinung des Ich bedeutet die Befreiung von jeder Gefangenschaft und Fesselung an das, was das Selbst sonst Jeder-Zeit und überall beherrscht und fesselt, sei es Kultur, sei es Philosophie, sei es Religion oder auch Staat, Gesellschaft und Familie. Wir sind meistens von unseren eigenen Meinungen und Denkweisen überzeugt, wenn sie auch oft aus Ich-haften egoistischen Gründen entstanden sind“[28].

¹³vgl. S.28 [57]

Die absolute Loslösung von jeglicher Anhaftung an ein Subjekt und ein Objekt verspricht das Erkennen der Wahrheit aller Dinge[57]. In der Wirklichkeit existiert weder Subjekt noch Objekt, aber jedoch ein reines Erkennen der Dinge so wie sind[57]. Die Seins-losigkeit bedeutet also nichts anderes als die Erleuchtung und das Erkennen der wahren Natur. Das Verhältnis zwischen Mensch und Ding wird aus fernöstlicher Sichtweise durch den Ausdruck des *Dazwischenseins*, also der Relationalität, immer im Bezug zu anderen Entitäten und Erscheinungen wahrgenommen[57]. Ohne das Abstoßen egozentrischer Intentionen und Werte kann das wahre Wesen eines Dinges nicht gesehen werden[57]. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass die im Zen verankerte Logik der Einheit von Körper und Geist entspricht, oder Subjekt und Objekt alles Seiende, ob es nun ein Berg oder ein Fluss sei. Es wird somit als ein der Wahrheit entsprechendes Selbstbild betrachtet. Nach dem Prozess des Ablegens des Ichs beginnt sich das Bewusstsein in seinem vollen Potenzial zu entfalten, sodass das Bewusstsein während seiner Umstrukturierung eine neue Dimension erhält, eine aufmerksamere differenzierte Empfindung, die ein klares Bild einer Perspektive abgibt. Dinge die mit Selbst-Losigkeit betrachtet werden erscheinen nun *so wie sie sind* und nicht mehr *so wie es das Selbst sehen will*[57]. Auf sonderbare Weise werden Erscheinungen dabei als sehr nah wahrgenommen aber auch gleichzeitig als fern, weil das Beobachten der Erscheinungen auf Distanz laut Izutsu Toshihiko die nähere Betrachtung ermöglicht[57].

2.2.3 Leere

Die absolute Negierung des Ichs bedeutet so viel wie Leer zu sein. Um der Entleerung einen Überbegriff zu geben, könnte man ihm dem Synonym *Nicht-Selbst*, *Nicht-Ich*, *Selbst-losigkeit*, *Geistlos* verpassen. Zudem ist die Leere im Taoismus und im Zen-Buddhismus ein unentbehrlicher Begriff. Es ist in etwa mit dem Beispiel vom Gebrauch von Räumen vergleichbar, denn die Architektur erhält ihren Sinn durch ihre Hohlheit.¹⁴ Genau so verhält es sich mit Vasen die durch die Leere ihre Sinnhaftigkeit erhalten.¹⁵

¹⁴vgl. S.117-120[48]

¹⁵ebd.,[48]

Dieses unausgefüllte Etwas definiert die Grenzen aller Entitäten. Im Zuge dessen wird diese Leere zu etwas unentbehrlichem. Mit anderen Worten ist es das nicht existierende, welches dem, was existiert, einen Daseinszweck schenkt.¹⁶

Vorurteile, Vorstellungen sowie auch jeder Wunsch und jede Bindung an etwas können den Geist begrenzen[57]. Sie werden zu einem Hindernis und ermöglichen nicht die volle Kapazität, um die von der Leere zur Verfügung gestellte Aufnahmefähigkeit zu nutzen. Thomas Mertons liefert eine interessante Interpretation von *The Way of Chuang Tzu*:

„Als ein Mann beim Überqueren des Flusses mit seinem Boot an ein in der Nähe treibendes leerstehendes Boot kollidiert, würde ihn das nicht sehr wütend werden lassen, auch wenn er ein ziemlich schlecht gelaunter Mann wäre, doch wenn er einen Mann in diesem anderen Boot gesehen hätte, würde er ihn anschreien, damit er sich von ihm fernhält. Wenn sein Geschrei nicht gehört wurde, wird er wieder schreien und immer wieder und er wird anfangen zu fluchen. Und das alles nur, weil jemand in diesem Boot war, wenn das Boot jedoch leer gewesen wäre, würde er bestimmt nicht wild umher schreien und nicht wütend sein. Wenn du dein eigenes Boot leeren kannst, wird dir während der Überquerung des Flusses der Welt, sich dir niemand widersetzen, niemand wird versuchen, dir etwas anzutun. Das wäre der perfekte Mann: Sein Boot ist leer“[73].

In diesem Sinne stellt sich nun die Frage, wie wir funktionieren können, ohne diese besagte Leere in uns selbst wahrzunehmen. Wie können wir mit einer vorhandenen Vollheit, in so einer Situation empfänglich für die Welt sein, ohne zuvor Leer zu sein? Eine mögliche Lösung wäre die Meditation. Wenn die Gedanken aufhören, sich abzuspielen und eine innere Stille einkehrt, wird die Leere essenziell. Ohne sie kann keine Füllung geschehen.¹⁷ Sowohl im Taoismus als auch im Zen kann die Füllung erst durch die Öffnung zur Leere erfolgen. Dieser Prozess kann nicht durch simple Erklärungen von Konzepten ausgeführt werden. Letztendlich muss die Leere in einer direkten Erfahrung erlebt werden [57]. Die sogenannte Empfänglichkeit der Welt kann erst durch

¹⁶ebd., [48]

¹⁷ebd., [48]

den Eintritt der Leere erfahrbar werden.¹⁸ Eugen Herrigel erklärt in *Zen in the Art of Archery*[44], wie es gemacht wird:

„Indem man sich selbst loslässt, sich selbst und alles, was einem gehört, so entschieden hinter sich lässt, dass von einem nichts mehr übrig bleibt als eine ziellose Spannung[44].“

Die *ziellose Spannung* ist genau jenes Gefühl, welches auf einen wartet, wenn man sich der Leere hingibt und beschreibt jenes Verständnis und den Gebrauch der Leere, der im Taoismus am zutreffendsten ist.¹⁹

2.2.4 Alles ist eins und eins ist alles

Das vorliegende Gespräch stammt aus einem Lehrbuch des Zen Buddhismus:

„Lu Kêng ein hoher Amtsträger sprach zum großen Zen Meister namens Nan Ch'üan (748-853), während sie im Innenhof verweilten“:

„Lu Kêng: Sêng Chao sagte einmal: ‚der Himmel und die Erde (das gesamte Universum) kommen aus ein und derselben Wurzel wie mein eigenes selbst, und alle Dinge sind eins mit mir.‘ Dies ist sehr schwer zu verstehen.“

„Woraufhin Nan Ch'üan auf eine Blume deutete:“

„Gewöhnliche Leute sehen diese Blume wie in einem Traum!“²⁰

Izutsu Toshihiko fasst Nan Ch'üan's Gedanken mit diesen Worten:

¹⁸ebd., [48]

¹⁹ebd., [48]

²⁰vgl. S.16 [57]

„Schau diese Blume an, die im Hof blüht. Die Blume selbst drückt mit ihrer eigenen Existenz die Tatsache aus, dass alle Dinge völlig eins sind mit uns selbst in der grundlegenden Einheit der endgültigen Wirklichkeit. Die Wahrheit ist völlig enthüllt, ganz offenbar. Und dies zu jeder Zeit und in jedem Ding, sich so klar und offen aufdeckend. Leider besitzen jedoch gewöhnliche Menschen nicht die Augen, um die nackte Wirklichkeit zu sehen. Sie sehen alles nur durch einen Schleier.“²¹

Laut Nan Ch'üan klassifiziert ein ungeschultes Bewusstsein diese Blume als ein Objekt, ausgehend von dem erfassenden Subjekt[57]. Der Zen-Meister behauptet jedoch, dass die wahre Natur dieser Pflanze korrekterweise nicht vom wahrnehmenden Subjekt, dem Menschen, trennbar ist[57]. Der anzustrebende Sachverhalt wäre daher die Formel, das weder das eine (Subjekt) noch das andere (Objekt) wahrnehmbar ist, sondern die Wirklichkeit ist die Vereinigung beider Zustände als Resultat einer gewordenen Einheit. Um die Blume nicht mehr durch einen Grauschleier zu betrachten, muss das Ich abgelegt werden, damit eine Subjekt-Objekt-Vereinigung sichtbar werden kann[57].

„Jedes Ding dieser Welt sei es äußerlich oder innerlich, wird mit einem gründlich festgelegten Wesen versehen, weil der Geist es so sieht, weil er es ‚verwesentlicht‘.“²²

Mit anderen Worten ausgedrückt, unser Verstand bestimmt schon im Vorhinein alle Dinge mit einer Seinsweise. Beispielsweise kann ein Apfel als eine Frucht oder auch als eine spezifische Gattung wahrgenommen werden[57]. Im Zen reicht es jedoch nicht aus, den Apfel nicht als Apfel zu sehen. Vielmehr geht es eher darum, den Apfel nicht einmal als etwas von irgendetwas zu betrachten[57]. Dem Apfel ein Wesen zuzusprechen limitiert ihn und setzt ihn in einen vorgefertigten Rahmen, dabei sollte der Apfel in seiner vollen Vielfalt wahrgenommen werden. Dieses Wahrnehmen erfolgt mittels *wu shin* (ein chinesischer Begriff, welcher übersetzt nicht-Geist bedeutet, jap. *mu-shin*, Geist, der

²¹vgl. S.17 [57]

²²vgl. S.20 [57]

sich im Nichts befindet), indem die wahre Gestalt von ihm offenbart wird[57]. In diesem Bewusstseinszustand befindet sich das konzentrierte Bewusstsein am Höhepunkt, mit maximaler geschärfter Klarsichtigkeit und Konzentrationsfähigkeit[57]. Das folgende Zen Zitat umfasst diese Denkweise sehr gut:

„Das Bewusstsein beleuchtet sich selbst in dem vollen Schein seines eigenen Lichtes. In diesem Zustand kennt der Geist das Objekt so vollkommen, dass überhaupt kein Bewusstsein von dem Objekt übrig bleibt: Der Geist ist sich des Kennens des Objekts nicht einmal bewusst.“²³

Das Gefühl der Einheit wird erst dann erreicht, wenn alles Getrennte eingeschlossen wird[57]. Außerdem teilen Taoismus und Zen die gemeinsame Ansicht, dass die Welt als ein untrennbar zusammenhängendes Feld oder Kontinuum angesehen werden kann[104]. Unterscheidung und Trennung wird zu einer Einheit, beide Empfindungen werden nebeneinander existierend akzeptiert.²⁴ *Im-Eins-sein* ist die Bezeichnung dafür, in der die Leere wahrgenommen wird und in dieser Leere spiegelt sich all das Getrennte und Unterschiedene wider.²⁵ Dies ist der Grund, wieso Zen wortlos bleiben möchte. Lediglich durch praktische Erfahrungen kann in diesem meditativen Seinszustand die Empfänglichkeit zum Zentrum aller Begebenheiten werden, und so kann die Einheit im Getrenntsein gefunden werden.²⁶ Tao te ching stellt zu dieser Thematik eine wichtige Bezugsquelle für das taoistische Denken in China und Japan[84]. In seinem Text lassen sich wichtige Bezüge zum *ma*-Konzept herleiten[84] (ein Raumkonzept, das die leere bzw. das dazwischen sein behandelt, siehe Abschnitt 2.4):

„Dreißig Speichen gehören zu einer Nabe, doch erst durch das Nichts in der Mitte kann man sie verwenden; man formt Ton zu einem Gefäß, doch erst durch das Nichts

²³vgl. S.22 [57]

²⁴vgl. S.111-115 [48]

²⁵ebd.,[48]

²⁶ebd.,[48]

im Innern kann man es benutzen; man macht Fenster und Türen für das Haus, doch erst durch ihr Nichts in den Öffnungen erhält das Haus seinen Sinn. Somit entsteht der Gewinn durch das, was da ist, erst durch das, was nicht da ist[80].“

Im Taoismus ist *ma* mit dem Nichts vergleichbar. Zudem ist es der Schnittpunkt inmitten der Differenz zwischen dem Yin und Yang Prinzip[84].²⁷ Dieses duale Prinzip zweier gegensätzlicher Pole stellt das Nichts (Yin) dem Etwas (Yang) gegenüber. Im Zen heißt es: *die Wahrheit ist, dass alles eins ist*[60]. Sein und nicht-Sein erzeugen einander.²⁸ In der westlichen Vorstellung wird das Nichts als etwas Nichtexistentes wahrgenommen, jedoch vermittelt diese Leere, das ohne Leere dies nicht entstehen kann[57]. So kann es keine Helligkeit ohne Dunkelheit geben, so wie auch ein Gebäude nur dann entstehen kann, wenn ein leerer Platz verfügbar ist[84]. Taoismus betrachtet das Sein mit dem Nicht-Sein ganzheitlich sie korrelieren wie ein Klang, der sich aus der Geräuschlosigkeit und dem Ton ergibt.²⁹ Das Nichts und das Sein bedingen sich gegenseitig.³⁰ Auch der Buddhismus teilt ähnliche Ansichten, seine Auswirkung auf die japanische Kultur war jedoch größer.³¹ Die wichtige Erkenntnis der Vergänglichkeit führt zu einem endlosen Intervall aus einer Abfolge von zeitlichen Ereignissen: auf das Sterben folgt die Wiedergeburt, nichts ist ewig[47]. Im Buddhismus ist mit dem Nichts *mu* gemeint, dass alles frei von Eigenexistenz ist. Aus diesem Grund können Dinge nur im Kontext zueinander betrachtet werden[57]. Laut eigener Aussage Buddhas existiert nichts unabhängig voneinander, auch wenn es im ersten Moment so scheint, so ist zum Beispiel ein Tisch aus einem Baum entstanden, der wiederum durch die Sonne, Erde und den Regen gewachsen ist. Ein Mensch hat diesen Baum für die Verarbeitung gefällt und daraufhin hat ein Tischler den Tisch schließlich zu einem Möbelstück verarbeitet[67]. Letztendlich spielt das Umfeld eine wichtige Rolle, welches an diesem Tisch mitgearbeitet hat. Buddha nennt dieses Prinzip *abhängige*

²⁷ ebd., [48]

²⁸ ebd., [48]

²⁹ ebd., [48]

³⁰ ebd., [48]

³¹ vgl. S.60-65 [48]

Entstehung[67]. Daraus folgernd wäre es eine Verblendung, den Tisch als unabhängig existierend zu betrachten[67]. Grundsätzlich geht es im Buddhismus darum, frei von Anhaftungen (Verblendung) zu sein und die Eigenexistenz von Dingen zu meiden[57]. Die Dinge sind an sich nämlich Leer (frei von Eigenexistenz)[57]. In diesem Sinne kann ein Mensch zum Beispiel ein Nichts sein, wenn er sich in eine gefährliche Situation begibt und sein Leben für jemanden riskiert, weil er sich in diesem Augenblick von dem Ich-Sein löst und eine Beziehung zu einem anderen Menschen bewirkt, für den er dieses selbst-lose Risiko eingegangen ist. Die Negierung des existenten Ich ist im Buddhismus eine zentrale Thematik. Somit kommt dieser Gedanke im folgenden Dialog zum Ausdruck: „Während wir im Westen sagen würden“: „*Ich habe Angst*“, würde ein Buddhist sagen: „*Angst steigt auf*[47]“. Buddha lehrt, dass das Leiden dem ichbezogenen Denken entspringt[47]. Die Erlösung des Leidens erfolgt durch die Auflösung des Seienden. *Ich, mein, mir* sind die gebräuchlichen Personalpronomen des Westens, während der Buddhismus nach dem *Nicht-ich, nicht-mein* und *nicht-mir* strebt, weil nichts von Dauer ist, ergibt es keinen Sinn anzuhaften[47]. Die Verblendung lässt die Leerheit aller Dinge nicht durchscheinen, stattdessen werden die Dinge als voneinander unabhängig existierend wahrgenommen[57]. Das Konzept des *mu-shin* sowie die Einheit aller Dinge sicherten sich einen wesentlichen Platz in der japanischen und chinesischen Ästhetik, Poetik, Malerei, Architektur und Kalligrafie.³² Die Kunst stand im Einfluss des Nicht-Geistes.³³

Einer Überlieferungen zufolge zitiert Izutsu Toshihiko: „*Das sich die Pinsel der schwarz-weiß Maler nahezu selbstständig ohne bewusstem zutun bewegten oder Musiker, die an einer Harfe spielten, nicht viel überlegen mussten, die Musik ließ sich wie von selbst spielen.*“³⁴ Zen möchte jenen Menschen mit gewöhnlichem Bewusstsein zu einem nicht-Geist Zustand überführen und ihn so manifestieren, dass dies zur alltäglichen Wahrnehmung wird.³⁵

³²vgl. S. 62-66 [48]

³³ebd.,[48]

³⁴vgl. S.22[57]

³⁵ebd.,[57]

2.2.5 Die Wahrheit

Wie bereits von Izutsu Toshihiko erwähnt wurde, sieht ein unverändertes Bewusstsein ungefähr wie folgt aus: *Subjekt sieht Objekt*, bei einem veränderten Bewusstsein steckt jedoch hinter allen Dingen das Nichts. Letztendlich wird in diesem Zustand die Wahrheit sichtbar. Izutsu Toshihiko merkt weiter an:

„Das ganze Sein hat sich auf dieser Stufe in einen ausgedehnten grenzenlosen Raum der Leere verwandelt, in dem Nichts als etwas Bestimmtes begriffen werden kann. Der Mensch erfährt in dieser Situation unmittelbar die ganze Welt des Seins als Nichts.“³⁶

Die Wirklichkeit ist in ihrer Grundform sozusagen leer, sie ist im Wesentlichen ein Nichts. Hier liegt nun der Konflikt, weswegen Zen eine wortlose Praxis der Theorie bevorzugt, denn wenn das Erkennen des wahren Wesen eines Dinges, durch das Nichts erst spürbar wird, dann muss dieses erfahrbare Etwas auch keinen Namen oder eine Begrifflichkeit haben[57]. Zen betrachtet *satori* (Erleuchtung) als den Ursprung aller Phänomene. In dieser Ebene wird das Sein zur Einheit und weist eine Undifferenziertheit gegenüber allen Dingen auf[57]. Sie ist das ursprüngliche Seinsbild bevor es zur Zweiteilung kommt, zwischen Ich-heit und dem objektiven Umfeld[57]. Sie ist in den Tiefen des Seins eines jedes Menschen vorhanden und liegt meist verborgen[57]. Verwirklicht wird die Wahrheit jedoch immer nur in einem einzelnen Individuum. Izutsu Toshihiko bezeichnet daher das Erkennen der Wahrheit (Erleuchtung) als *Über-Individuum*. Er spricht von zwei Persönlichkeiten, die ein Mensch besitzen kann. Zum einen ist er ein individuelles Wesen, das Zentrum um dem sich alle anderen Seinsarten formieren und zum anderen, ein Über-Individuum, indem es seine einengenden internen Grenzen überwindet. Dennoch ist sich ein gewöhnlicher Mensch seines Über-Individuums kaum bewusst. Vielmehr hindert ihn das Denken daran, in den Modus der Undifferenziertheit zu gelangen[57].

³⁶vgl. S.35 [57]

2.2.6 An nichts denken

Der buddhistische Sinn der Meditation wird durch Zen-Meister Yatsutani folgendermaßen erklärt:

„Die Erleuchtung bedeutet, das Durchschauen der eigenen Wesensnatur, zugleich bedeutet dieses das Durchschauen der Wesensnatur des Kosmos und aller Dinge. Denn das Durchschauen der Wesensnatur (oder auch die Wahrheit, Buddha-Natur, das Absolute) ist die Weisheit der Erleuchtung. Im Zen wird die Buddha-Natur auch als das Nichts bezeichnet[41].“

Laut Buddha treibt Begehren, Unwissenheit und Selbstsucht zu Unzufriedenheit und ewigem Leid. Die im Menschen verankerten Angewohnheiten und Verhaltensmuster fließen weiter[67]. In seinen vier edlen Wahrheiten beschreibt er, dass die Erlösung durch ein moralisches ethisches Handeln, die Fokussierung und Kontrolle des Geistes sowie durch Weisheit und Einsicht zu finden sein.³⁷ Der geschulte Geist dient dazu, als Medium die Realität infrage zu stellen und Einsicht zu erlangen. Buddha predigte selbstzerstörerische Gedanken, wie z.B. die Unwissenheit und Begierde zu vermeiden und sie aufzugeben. Falls sie doch aufkommen, ermutigte er sie, sich den Gefühlen der selbstlosen Liebe, des Mitgefühls, und des Gleichmuts hinzugeben[107]. Während dem stillen Sitzen soll sich das Bewusstsein von den Gedanken loslösen, bis der Geist sich dem Bereich der Leerheit nähert und in weiterer Folge sich die Geistlosigkeit einstellt[57]. Dieser Zustand der Leere bedeutet jedoch keinesfalls, dass der Geist währenddessen untätig ist. Er befindet sich in einem aufmerksamen Stadium. Diese vermeintliche Inaktivität ist kein Nichtstun, sie bildet ein außergewöhnlich geschärftes und aktives Bewusstsein aus[57]. Sonderbarerweise regt das Aufhören des Denkens erst das Denken deutlich an[57]. Somit befindet sich der gewöhnlich denkende Mensch auf der Ebene der Begriffe und Illusionen. Darüber hinaus manifestiert sich im Unterbewusstsein durch die

³⁷Vgl. S.27 [107]

Meditation eine andere Art und Weise des Denkens[57]. Für den gewöhnlichen Menschen wird das normale Denken erst aktiv, wenn ein gedachtes Objekt vorhanden ist[57]. Interessanterweise würde das demzufolge bedeuten, dass Denken im nicht-Denken (in der Leere, im Nichts) nicht wirken kann[57]. In der Regel bezieht sich das Denken auf etwas, denn es benötigt immer einen Indikator. Das Konzept des Nichtdenkens umfasst weder ein Subjekt noch ein Objekt. Im Zen geht es vielmehr um die reine Existenz vor der Zweiteilung in Subjekt und Objekt[57]. Mit anderen Worten: Bevor wir über ein Ding urteilen und beginnen das Ich und die Welt voneinander zu trennen[79]. Der Prozess des Nichttrennens wird in einem mondō, zwischen Meister und Schüler, auf die folgende Art und Weise näher erläutert:

„Ein Schüler fragt seinen Meister, wie die Erleuchtung erreicht werden kann, der Meister antwortet: ‚Die Erleuchtung kann nur erreicht werden, indem man in das Nichts schaut.‘ Der Schüler fragt den Meister weiter: ‚Du sagst: Nichts. Aber ist das nicht schon etwas, das es zu sehen gilt (das heißt das Objekt des Denkens) ?‘ Meister: ‚Natürlich gibt es Sehen, dessen Objekt ist aber nicht etwas!‘ Schüler: ‚Wenn es nicht etwas ist, was ist dann das Sehen?‘ Meister: ‚Das Sehen, wenn es überhaupt kein Objekt gibt, das ist das wahre Sehen.‘“³⁸

Auf der Ebene des Nichtdenkens hört der dualistische Geist auf zu sein, denn wenn es keine Gedankenbewegungen mehr gibt, gibt es auch keine Objekte und Subjekte. In dieser Erfahrung der reinen Leere sitzt das Sein, welches achtsam beobachtet, ohne zu differenzieren[57]. Diese Erfahrung kann erst im meditativen Zustand freigeschaltet werden, indem ein Mensch in den tiefen Abgrund seines Seins eintaucht. Zusätzlich durchdringt und durchbricht Meditation die Grenzen des gewöhnlichen Selbsts. Im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Denken lässt sich das wahre Ich nicht im Geringsten von der Flut an Begrifflichkeiten und Illusionen beeinflussen[57]. Dabei bleibt lediglich ein selbst-erleuchtetes Seinsbild, das durch Nichtdenken hervorgerufen wurde zurück[57].

³⁸vgl. S.111[57]

In diesem Sinne findet sich in den Meditationspraktiken des Kōans ein sehr berühmtes Zitat:

„Meister Jōshū wurde von einem Mönch gefragt, ob ein Hund nun eine Buddhatur (Wirklichkeit) habe oder nicht? Jōshū antwortete daraufhin mit: ‚mu‘ (chinesisch: wu).“³⁹

Mu bedeutet so viel wie Nichts, daraus folgernd antwortet Jōshū weder mit einem ja noch mit einem nein[57]. Izutsu Toshihiko übersetzt folgendermaßen:

„Da du aus der Perspektive eines zweigeteilten Geistes fragst, verliert diese Fragestellung ihre Sinnhaftigkeit. Weder ein nein noch ein ja wäre die richtige Antwort[57].“

Der Fehler liegt daher in der fälschlichen Ausformulierung der Frage[57]. Das Problem, wieso es nicht mit ja oder nein beantwortbar ist, aber mit *mu* schon, liegt daran, dass *mu* vergleichbar mit einem plötzlichen Aufschrei ist, der völlig aus dem Nichts her-beigekommen ist[57]. Der Schrei löst sozusagen einen Schreck aus und unterbricht wiederum in dieser Sekunde jede Form des Nachdenkens, dies bringt uns wiederum genau zu der Ebene der Buddha-Natur zurück, zu dem Seinsbild, welches frei von allem Denkendem und den Gedanken ist[57]. Das Meditationstraining soll den Mensch zudem in eine gegenwärtige Geistesebene befördern, in der er sich seiner körperlichen und gedanklichen Abläufe bewusst wird. Das Hier und Jetzt steht im Zentrum der Gedanken, nichts Vergangenes noch Zukünftiges, auch keine aufkommenden neuen unheilsamen Eingebungen, die vom Gegenwärtigem ablenken. Achtsamkeit zu lernen, bedeutet, sich in gewisser Weise umzuerziehen, weil alte Verhaltensmuster verlernt werden müssen. Gleichzeitig bedeutet das eine hohe Fokussierung sowie Filterung der Gedanken. Außerdem lässt sich die Konzentration durch die bewusste Atmung steigern. Die Atmung stellt nämlich das Rettungsboot dar, um das Abschweifen der Gedanken zu vermeiden.⁴⁰ Atmen stellt etwas Neutrales dar und soll dabei helfen, so wieder zurück in die

³⁹vgl. S.119 [57]

⁴⁰vgl. S. 72[107]

Gegenwart zu gelangen. Negative Gewohnheiten werden durch Meditation erkannt und einer inneren Reinigung unterzogen, wodurch dieser Prozess Erfahrung und Einsicht auslöst[107]. Die gewonnene Reife legt das Fundament für einen vom Leid erlösten Bewusstsein zu einem reinen und freien Geist. Ein ungeschulter Geist ist weder in der Lage, unheilsame Gedanken zu filtern, noch sie wahrzunehmen und wird daher auch nie den Ort des Nichts erreichen. Somit ist das Ziel, an den Ort hinter dem verblendeten Bewusstsein zu gelangen. Darüber hinaus geht es bei der Meditation nicht nur um die Verdrängung ablenkender Einflüsse und innerer Dialoge, sondern es handelt sich vielmehr um die bedingungslose Akzeptanz und Beobachtung des Selbsts im Hier und Jetzt. Meditation stellt daher das ultimative Potenzial dar, alles in seiner reinen Wirklichkeit wahrzunehmen.

2.3 Mensch und Mensch (*rinri*)

Watsuji Tetsurō erläutert in seinem Buch *Ethik als Wissenschaft vom Menschen* die Rolle und das Verhalten des Individuums in der Gesellschaft. Watsuji Tetsurō beginnt damit, *rinri* wortwörtlich zu übersetzen[102]. *Rin* bedeutet Kameraden und hängt mit dem Verständnis der Gemeinschaft zusammen. Dabei geht es nicht um die angedeutete Mehrzahl der Menschen, sondern viel mehr um die Gruppe, die das Individuum durch Beziehungslagen zwischen ihnen definiert und somit die Position des Menschen ersichtlich macht. *Rin* heißt sowohl inmitten als auch zwischen den Menschen und gilt auch für all jene, die inmitten und dazwischen stehen. Die Bedeutung von *rin* leitet Watsuji Tetsurō aus dem konfuzianischen Wort *gorin* ab, dass die Beziehung zwischen fünf Archetypen umschreibt[102]. *Ri* kommt der Bedeutung des Prinzips oder der Vernunft zu. Watsuji Tetsurō hebt die fünf für Menschen wesentliche Relationen aus dem *gorin* hervor: Vater und Sohn, älterer und jüngerer Bruder, Ehefrau und Mann, Machthaber, Untergebener und letztendlich Freunde[102]. So skizziert er am Beispiel der Vater-Sohn-Beziehung, dass dieses Verhältnis nicht auf der Grundlage existiert, dass

beide Existenzen sich davor nicht kannten und dann erst eine Beziehung aufgebaut wurde, sondern weil sie aus ein und derselben Gruppe stammen, wird innerhalb dieser ersichtlich, welche Rolle sie darin spielen. Watsuji Tetsurō ist der Meinung, dass die Gefühle als ausschlaggebende Grundlage für die Beziehung gelten, so definiert die Liebe die Beziehung als Basis zwischen Sohn und Vater. Weisheit befindet sich inmitten von Geschwistern, Gerechtigkeit zwischen Befehlsgeber und Untertan, Treue zwischen Freunden und Sitte innerhalb eines Ehepaars[102]. All diese Werte können auch auf andere Beziehungen übertragen werden, dabei kam Watsuji Tetsurō zu der Schlussfolgerung, dass die Menschlichkeit, also die Humanität zu der Existenzgrundlage aller Gemeinschaften zählt[102]. Die Empfindungen, die wir also für den anderen fühlen, bilden sozusagen unsere Existenzgrundlage. Watsuji Tetsurō zählt weitere Begrifflichkeiten wie *ningen* (in der Welt sein), *nin* (ebenso auch *hito* 人 ausgesprochen) bedeutet der Mensch, *gen* (oder auch *aida/ma*) heißt soviel wie zwischen[102]. Ebenso vergleicht er die Begriffe *Mensch* beider Kulturen. *Ningen* bedeutet einerseits Welt und andererseits Mensch (*hito* = ein anderer Mensch, unbestimmte Allgemeinheit, selbst) während das westliche Verständnis, den Begriff Mensch, nur als Individuum in den Vordergrund stellt. *Ningen* stellt dabei die Gesamtheit, das Einzelne und die Gemeinschaft dar. Watsuji Tetsurō versteht *ningen* als einen Ort des *in der Welt sein* (*yo no naka, seken*).⁴¹ Der Mensch handelt und existiert in diesem Raum-Zeitgefüge, der Begriff *ningen* bringt zum Ausdruck, dass sich im Menschen die Gesellschaft widerspiegelt[102]. Watsuji Tetsurō beruft sich für seine Theorie auf den japanischen Ausdruck *sonzai* 存在 *そんざい* *menschliches sein* was soviel wie der Bedeutung „*Sein an einem Ort*“ entspricht.⁴² *Rinri* (Ethik) bedeutet daher nichts anderes als die Lehre vom Menschen (*ningen*) und Mensch sein (*sonzai*). Watsuji Tetsurō greift in seinem Konzept auch den Begriff der Leerheit auf. Die absolute Negation ermöglicht eine harmonische Gemeinschaft, in der das Individuum nicht im Vordergrund steht, sondern der vernunftvolle Umgang miteinander[102]. Mit *rinri* ist daraus folgernd die menschliche Gemeinschaft

⁴¹vgl. S.18 [102]

⁴²vgl. S.24-27 [102]

aber auch die Ordnung innerhalb dieser Gesellschaft gemeint. In *rinri* betont Watsuji Tetsurō, dass es um die Sittlichkeit geht und bezeichnet dies als Ethik[102]. Sein Werk fokussiert sich auf die Definition von Gesellschaft und Dasein und bringt gleichzeitig ethische Ausdrücke wie *Mensch, Dasein, menschliche Verbindungen als Zwischensein und daraus resultierend ethische Begriffe, wie Gut und Böse, die Frage nach der Moral und Ordnung, etc.* hervor[33]. Beziehungen sind dynamisch und veränderbar, das heißt, dass die Verknüpfungen sich wieder trennen können. Um diese Prozesse wieder zu vereinigen, schlägt Watsuji Tetsurō moralische Gesetze vor, damit meint er die fünf wesentlichen Beziehungen, die auf den Moralgefühlen basieren[103]. *Rinri* bedeutet *der Weg des Zwischenseins des Menschen/der Ordnung*. Ethik bedeutet für ihn Gesetze, welche die Existenzgrundlage menschlicher Gruppierungen bilden.⁴³ Aufgrund der Beziehung zum Gegenüber findet sich das Selbst wieder. Dieses Selbst bezeichnet Watsuji Tetsurō später als den *Ort des Dazwischenseins, also zwischen dem Selbst und dem anderen* sein.⁴⁴ Im Dazwischen erfährt der Mensch sein Dasein als Individuum, aber auch *in der Art und Weise der Gemeinschaftsbildung und damit in den Sprachstrukturen, den Produktionsmethoden, dem Hausbau und dergleichen*.⁴⁵ Ein Individuum ist laut seiner Vorstellung eng durch seine sozialen Beziehungen mit der Gesellschaft verbunden. Watsuji Tetsurō stellt in diesem Zusammenhang ein relationales Gefüge vor, indem das Individuum in, mit oder zwischen/unter einer Beziehung zu einer anderen Person steht.

⁴³vgl. S.11 [103]

⁴⁴vgl. S.15-16 [103]

⁴⁵vgl. S.16 [103]

2.4 *Ma* als Zwischenraum

Für die nachfolgenden Beiträge beziehe ich mein Wissen aus dem wissenschaftlichen Artikel von Adrian Snodgrass *Thinking Through the Gap: The Space of Japanese Architecture*. *Ma* als zwischenraumfüllendes Konzept agiert als Vermittler, denn es folgt dem Prinzip der Mehrdeutigkeit, indem es separiert, verbindet oder fortführt[94]. Die Bedeutung von *ma* 間 kann durch sein Ideogramm abgelesen werden. Die Tore *mon* (門), mit der dazwischen befindlichen Sonne *hi* 日, deutet auf den Augenblick hin, an dem das Licht der Sonne durch den Spalt der Tore scheint[94]. *Ma* oder auch *aida* stellt das *Dazwischen* dar, sozusagen das Licht, das durch diese Tore scheint. Außerdem beschreibt *ma* eine raumzeitliche Sphäre, die sich im Dazwischen zweier Dinge abspielt oder durch zeitliche Ereignisse zum Ausdruck kommt. Die Bedeutung von *ma* wird mit Zeit, Raum, Raumzeit und Intervall übersetzt[94]. Dies ist in etwa mit dem Begriff von Pause übersetzbar oder einem Intervall zwischen mehreren Handlungen. Dieses Raumkonzept spielt ebenso eine wichtige Rolle in der japanischen Philosophie und Kunst. Die Pause erhält ihren ästhetischen Höhepunkt zum Beispiel in der Musik, um die Stille aufzubauen sowie im Kabuki Theater mithilfe der *mie-Pose*, die den Schauspieler für eine Weile erstarren lässt[94].

Unter anderem wird *ma* mit dem alteingesessenen Shintoismus in Verbindung gebracht, in dem der leere Raum eines traditionellen japanischen Hauses zur Schwelle zwischen der göttlichen Welt (*kami*) und der menschlichen Welt wird[84]. An diesen Schnittstellen findet die Niederkunft der Geister statt[84]. *Ma* übernimmt die Doppeldeutung der Trennung und Überbrückung zweier Gegensätze. Hier kann von der Vorstellung ausgegangen werden, dass dieses Raumkonzept eine Art Transformation darstellt, die einen Übergang zwischen mehr als einem Ereignis herstellt[84]. Zudem münden Raumvorstellungen und zeitlich vergangene Geschehnisse fließend in diese Leere, dessen Aufgabe es ist, zu vermitteln. In einer wechselseitigen Beziehung finden die Unterschiede der Trennung und Vereinigung durch *ma* (als Schwelle) zueinander[94].

„Doch der Raum entwickelte sich nicht in Richtung des absoluten ‚Nichts‘ (*kyomu*) oder der ‚Leere‘ (*koku*), sondern es ging darum, einen Raum voller Bewegung und Veränderung zu schaffen, keinen grenzenlosen Abgrund. [...] Die verdrehte, drehende Bewegung der japanischen Architektur hat ihre spirituelle Parallele in der Idee der Wandlungsfähigkeit (*mujokan*). Die buddhistischen Konzepte wie die Seelenwanderung (*rinne tensho*) oder das Gesetz von Ursache und Wirkung (*inga oho*) implizieren ihrem Wesen nach einen auf zeitlicher Ausdehnung beruhenden Fluss[55].“

Der Architekt Arata Isozaki ist ebenso der Meinung, dass *ma* aus dem Shintoismus herleitbar ist[84]. Im Zuge dessen bezieht er sich dabei auf die heiligen Orte, nämlich vor allem auf jene Räume, die mit der Atmosphäre des *kehai* gefüllt sind (Erwartung des Kommens und Gehens von *kami*). Diese Räume sind zumeist innerhalb eines Schreins, können aber auch in einer Höhle sein. Zusätzlich sind sie mehr oder weniger gedankliche Orte oder gestaltete, offene und leere Plätze[26]. Im antiken Shintoismus stand oftmals nur ein einziger Baum, ein Felsen oder eine Säule innerhalb dieses Raums, dessen Funktion zur Niederkunft der *kami* diente[83]. Der Ort, an dem die Gottheiten empfangen wurden, wurde nie dem Zufall überlassen. In der Regel fand dies auf einem vorbestimmten heiligen Gebiet statt, welches *kekai* genannt wurde.⁴⁶ Der Begriff *kekai* bedeutete wiederum ursprünglich Tal, Spalte oder Lücke und deutet auf eine Schnittstelle zwischen der Welt der *kami* und der menschlichen Welt hin, die durch Gebirge oder Flüsse geformt wurde[84]. *Kekkei* stellt die Grenze zwischen zwei Welten dar, sie kann als ein übernatürlicher Übergang zwischen den zwei Universen bezeichnet werden oder als *ma* welches mit einer spirituellen Energie (*ki*) des *kami* gefüllt wird[84]. Im Shintoismus werden diese heiligen Räume zu Intervallen, an denen die Präsenz von *kami* erfahren wird[84].

Daraus folgernd fungiert *ma* als eine Art Zwischenwelt. Somit ist sie ein Ort, der eine besondere Atmosphäre erfüllt, sozusagen ein Leeres etwas, das zu einem Raum

⁴⁶ebd., 57; cf. Arata Isozaki, ed., *Teien to rikyū, Nihon no bi to bunka* (Gardens and Japanese Villas: Japanese Aesthetic Taste and Culture), vol. 13 (Tokyo: Kodansha, 1983), 33–39, 149–52.[26]

wird[84]. Diese Zwischenwelt ist im selben Moment auch zeitlich, räumlich und spiritu-
ell gefüllt[84]. *Ma* wird als ein Ort der Wahrnehmung und einer erwartungsvollen Stille
wahrgenommen, welcher unmittelbar mit der Erfahrung gekoppelt ist. Laut Matsuo-
ka hat diese sensible Offenheit das japanische Bewusstsein geprägt[26]. Arata Isozaki
meint, dass die japanische Raum-Zeit Materie parallel erfahrbar und mit Zeitereigni-
sen gefüllt ist. Am Beispiel des Shintoismus wird die Vergangenheit in die Gegenwart
übergeführt und die Zeit wird als *ewiges Jetzt (ima)* erfahren[84]. Zusätzlich bewirkt
die Verehrung der *kami* Götter die Bildung von Beziehungen zwischen Menschen und
den Dingen, weil jenen ein Geist innewohnt.

*„Während im Westen das Raumzeitkonzept zu absolut festen Bildern eines homoge-
nen und unendlichen Kontinuums führte, wie in Descartes dargestellt, waren Raum und
Zeit in Japan nie vollständig getrennt, sondern wurden als korrelativ und allgegenwärtig
konzipiert. . . . Der Raum konnte nicht unabhängig vom Element der Zeit wahrgenom-
men werden [und] die Zeit wurde nicht als regulierter, homogener Fluss abstrahiert,
sondern es wurde angenommen, dass es nur in Bezug auf die Bewegungen des Raumes
existiert. . . . So wurde der Raum als identisch mit den Ereignissen der Phänomene
wahrgenommen [56].“*

Auch die menschlichen Grundbedürfnisse, wie z.B. der Moment des Einatmens, der
unmittelbar vom Moment des Ausatmens gefolgt wird, werden besonders in der Medi-
tation bewusst gefühlt. Gleichzeitig stellt dieser Intervall den schmalen Grat zwischen
dem Leben und der letzten Einatmung, den Tod, dar[94].

Eine ähnliche Analogie ist beim Schrägstrich zu beobachten, dessen Aufgabe es ist,
wie im folgenden Beispiel: *Krähen/Tauben* sowie *Gehen/Laufen* zu trennen, aber eben-
so auch die Kombinationsmöglichkeiten unbeantwortet lässt und gleichzeitig die Be-
ziehungen untereinander bestehen lässt[94]. Man könnte sagen, dass der Schrägstrich
das japanische Konzept von *ma* verkörpert, indem er das Bindende, Trennende und

Fortlaufende ist. So ähnlich verhält es sich auch mit der Linie. Die Linie erhält aus westlicher Sicht die Bedeutung einer Abgrenzung, zwischen jenem, was ausgeschlossen und eingeschlossen ist, während die fernöstliche Sichtweise die Linie als ein Dazwischen wahrnimmt. Sie ist ein Mittelweg zwischen widersprüchlichen Objekten, die getrennt stehen.

Im Japanischen bedeutet die Linie *sen*, übersetzt entweder *Spur* oder *Route*, wobei einer Spur zu folgen eine raumzeitliche Sequenz beinhaltet[94]. Zum Beispiel zeigen Sumie-Gemälde ebenfalls verschiedene Bedeutungen auf. Die Pinselstriche einer Form ziehen den Blick nicht nur auf sich, sondern auch den Raum abseits der Linie[94]. Die Formen heben sich sehr stark von dem leeren Hintergrund ab, jedoch stehen beide Extreme, der leere Hintergrund und die verschiedenen skizzierten Formen, in einer Verbindung zueinander[94]. In der Sumie-Malerei geht es daher nicht darum, die durch



Abbildung 2.6: Eine Kalligrafie des Ensō von Kanjuro Shibata[11]

Pinselstriche gemalenen Elemente einzugrenzen, sondern sie bilden Muster, welche auch die Leere umfasst[94]. Daraus lässt sich ableiten, dass die Linie in diesem Zusammenhang eine gewisse durchlässige Struktur ist, die letztendlich als Vermittler zwischen der Leere und den Formen fungiert (siehe Abbildung 2.6 und 2.7). Sie ist das *ma* zwischen zwei gegensätzlichen Elementen. Wenn man das deutsche Wort streichen wortwörtlich



Abbildung 2.7: Ansicht von Amanohashidate, Detail eines Tusche-Gemäldes im Sumie-Stil von Sesshū, Muromachi-Periode, um 1501-07 (im Kyōto Nationalmuseum)[12]

erfasst, bedeutet dies etwas zu entfernen, aus dieser Perspektive betrachtet, ist die Linie eine feste Grenze und trennt sein Umfeld in Lager. In Bezug auf *ma* existiert jedoch keine Grenze, alles existiert in einem gemeinsamen Kontext.

2.5 *Kire-tsuzuki*, Elemente als Schnittpunkte und Vermittler

Kire-tsuzuki 切れ続き (Schnitt-Kontinuum) ist ein Grundgedanke aus dem Zen und kommt im Allgemeinen häufig in der japanischen Ästhetik zum Vorschein. Diese Thematik bezieht sich auf die Studien von Ohashi Ryosuke. Kire 切れ bedeutet soviel wie das Schneiden. In den folgenden Absätzen werde ich mit einigen Beispielen veranschaulichen, wie dieses Phänomen in die Kunst eingebunden wird.

Die Blumenkunst des *Ikebana* dem Schnitt einen Ausdruck, der ihn zum Höhepunkt der Ästhetik macht. Der Schnitt wird zu einer *ins Leben zurückkehrenden* Metapher. Die Naturschönheit kann erst erkannt werden, indem der Pflanze bewusst die Wurzeln, die für sie das Leben bedeuten, abgeschnitten werden. Zudem beginnt mit dem Sterben das Leben und die Loslösung. Die wahre Natur der Pflanze wird offenbart, indem ihre Vergänglichkeit in den Vordergrund tritt. Paradoxerweise bedeutet *Ikebana* die *lebende Blume*. Ohashi Ryosuke setzt in seinem Buch: *Kire: Das Schöne in Japan*[82], Shinto und Natur in Zusammenhang, und fasst dabei zusammen, dass die Architektur im Shinto mehr aus „Nichtarchitektur“ (weil z.B. Flüsse, Bäume oder Felsen schon als Niederkunftsorte der *kami* dienen) besteht, weil natürliche Objekte zur Verehrung dienen. Die Idee der Natürlichkeit weitete sich schließlich später auf die Architektur in dem Sinne aus, dass auch sie sich dem natürlichen Kreislauf des Kommens und Gehens unterwerfen muss.

Dazu gehört der Ise Schrein, dessen Struktur immer wieder eingerissen und in der Nähe erneut errichtet wird, siehe Abbildung 2.8. Grundsätzlich geht es um die Nichtarchitektur und den leeren Platz aus der natürlichen Umgebung[82].

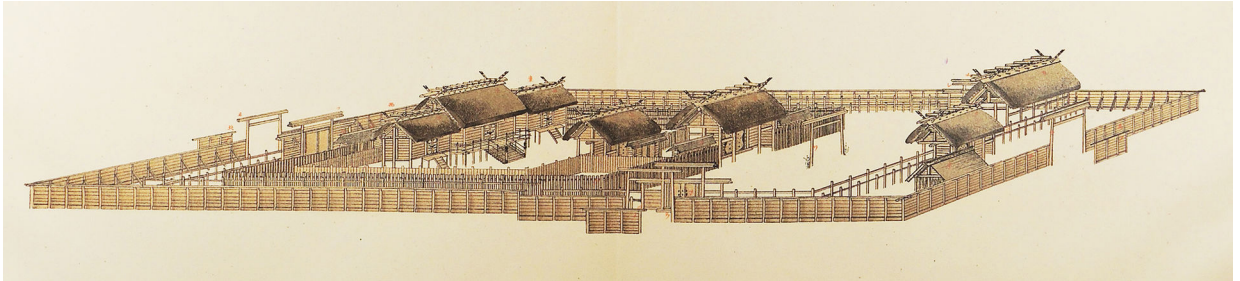


Abbildung 2.8: Anlage des Inneren Schreins von Ise, eine Lithographie von Edoardo Chiossone nach den Dokumentationen aus 1880[13]

2.5.1 Arata Isozaki: Leere Architektur

„Viel wichtiger als Raum und Zeit in der Architektur sind der Zwischenraum und die Zwischenzeit, also die Dinge zwischen den Elementen[15].“

Der von der Pritzker-Jury gewürdigte Architekt Arata Isozaki wurde für seine Projekte, welche die Verkörperung der Leere darstellen, mit einem Architekturpreis geehrt[15]. Abgesehen davon zeigen seine Werke ein kreatives Spannungsfeld zwischen Form und formloser Substanz[15]. Er verzichtet auf einen einheitlichen architektonischen Stil, mit der Begründung, dass jedes Projekt ein Unikat ist. Im Vordergrund steht schließlich der Kontext und auch *ma*[15].



Abbildung 2.9: Gunma Museum of Modern Art in Japan[15]

Das Gunma Museum of Modern Art in Japan (Abbildung 2.9) war sein erster Museumsauftrag, die Pritzker Jury äußert sich dazu folgendermaßen:

„Die klare Geometrie des Würfels zeigt seine Faszination mit Leere, Raster und deren Gleichgewicht zueinander, das für die Ausstellung von wechselnden Kunstwerken wichtig ist[15].“

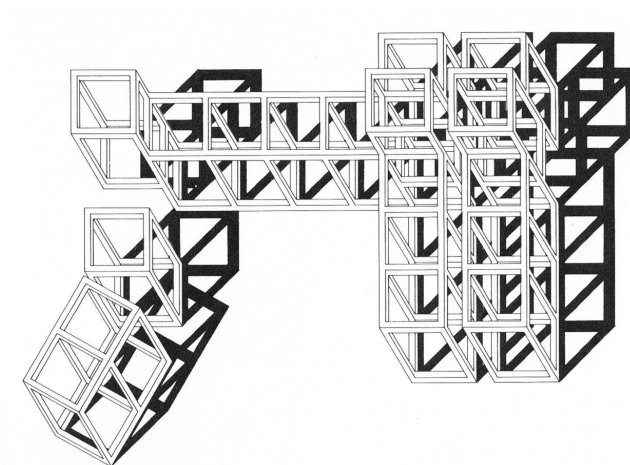


Abbildung 2.10: Gunma Museum, das Konzept setzt sich zusammen aus der Leere und der Rahmung[16]

Mit dem MOCA schuf Arata Isozaki ein kontrastreiches Bauwerk, das sich von den extremen Höhen der Glas-Stahl-Hochhäusern abheben soll[17]. Das aus rotem Sandstein verkleidete MOCA versenkt Isozaki zu einem Großteil unter das Straßenniveau[17]. Zudem hat das Gebäude pyramidenförmige Oberlichter und ein halbzyklindrisches Tonnengewölbe, das auf Säulen am Eingang des Museums thront (Abbild 2.11)[17]. Auch eine leere fensterlose Außenwand verläuft entlang des Bürgersteigs. Arata Isozaki designed dies deshalb so, um das Gebäude verstärkt nach innen zur California Plaza auszurichten[17].



Abbildung 2.11: Zugang zum Museum of Contemporary Art in Los Angeles[18]



Abbildung 2.12: Perspektive der tiefgelegten Terrasse[19]

Der Eingang des Gebäudes führt zu einem unterirdischen, terrassenförmig angelegten Innenhof[17]. Unterhalb und um den Innenhof herum wurden die öffentlichen Galerien gebaut (Abbild 2.12)[17]. Nur vier von insgesamt sieben Ebenen befinden sich oberhalb des Straßenniveaus[17]. Sein Konzept beinhaltet den Wechsel zwischen einem positivem und negativem Raum (Gebäude und Hof) und nimmt somit seinen Bezug zu *ma* auf[17].

2.5.2 Kare-Sansui Trockengarten

Der Steingarten *Kare-Sansui* (trockene Landschaftsgärten) stellt ein hervorragendes Beispiel dar, wie die Grenzen zwischen dem natürlichen Abbild der Wahrheit und der vom Menschen künstlich inszenierten Darstellung ineinander übergehen. Das Besondere an dieser aufs Minimum reduzierten Landschaft ist, dass mit der naturgetreuen Nachempfindung der freien Landschaft gebrochen wird. Eine allumfassende Mauer bildet die Schnittlinie zwischen einer naturbelassenen Landschaft und dem angelegten Garten[82]. Die vorgegebene Geometrie, in welcher der Kies und die Steine angeordnet wurden, bildet einen eigenen Raum, der sich von der äußeren Naturwelt sichtlich abhebt. Außerdem wird hier bewusst ein *kire* (Schnitt) gesetzt, um das lebende, natürlichen Ursprungs, vertrocknen zu lassen. Die Gesteine sind nicht willkürlich platziert, denn sie dienen als Widerspiegelung des Flusses/Berges. In diesem Zusammenhang ist nicht das Abbild eines Dinges (des Originals) gemeint, sondern es geht um das wahre Wesen eines Dinges[82]. Im Zen Buddhismus meint der Ausdruck *tathata*⁴⁷, dass ein Ding kein Abbild von etwas



Abbildung 2.13: Kare-sansui Garten in Ryōan-ji, Kyoto [45]

⁴⁷Vgl. S.63 [82]

ist, sondern sein eigenes Selbstbild. Daher wäre die detaillierte Nachbildung konkreter Gebirge oder Gewässer eine zu oberflächliche Ausdrucksweise und die wahre Wesensart ginge dabei völlig verloren[82]. Um das natürliche Seinsbild dieser Landschaften herauszukristallisieren, muss die originale Erscheinung zuerst verändert werden. Damit soll die direkte Imitierung umgangen werden[82]. Die Steine im Trockengarten übernehmen die Rolle der improvisierten Form des: *so wie ... ein Fluss/Berg*[82]. Sie symbolisieren die Vergänglichkeit und das wahre Wesen dieser Landschaften[82]. Gleichzeitig verlieren die Gesteine ihre originale Form und werden zu einzigartigen Erscheinungen[82]. Die platzierten Steine des Ryōan-ji Gartens weisen eine besondere Lagebeziehung zueinander auf[82]. Matthieu Casalis Untersuchungen führen zu dem Entschluss das sich je nach körperlicher Fortbewegung entlang des Gartens auch die Spannungsbeziehung der Steingruppen verändern [37]. Außerdem bilden die Gesteinsformationen separat betrachtet ihren eigenen einzigartigen Wert und gleichzeitig stehen sie in Kontext auch zu den anderen Steinen[82]. Zusammen bilden sie einen Raum, der als Schnitt-Kontinuum erfasst werden kann, eine Schwelle, die aus Einzelnem und Gemeinsamen besteht[82]. Eine Nachbildung des Gartens mit organischen Elementen würde den Akt der höchsten Form von Lebensenergie widerspiegeln, während zugleich der vergängliche Akt (des Vertrocknens) in den Hintergrund rückt[82]. Das Konzept ermöglicht daher das Sehen zweier Seiten einer Medaille. Aus diesem Grund befindet sich der Steingarten und die umgebende Landschaft, die ihn umrahmt, im Kontrast zwischen Leben und Tod. Gartenbaumeister Shigemori Mirei sagt dazu folgendes:

„Insofern die Mauer die Außenwelt abschneidet sollte man sie auch dann als unsichtbar betrachten, wenn sie noch sichtbar ist; das ist der japanische Geist[82].“

2.5.3 Das japanische Haus als Schnitt-Kontinuität

Das traditionelle japanische Haus ist von dem Changieren zwischen zwei Gegensätzen durchdrungen. Insbesondere die sogenannten *Shoji* Schiebewände übernehmen die doppeldeutige Funktion des Vermittlers zwischen der Innen- und Außenwelt[94]. Abgesehen



Abbildung 2.14: Tajiri Historic House in Tajiri, Osaka prefecture, Japan [20]

davon lässt das transparente Papier dieser Wände die Umrisse der gegenüberliegenden Seiten nur erahnen[94]. Im Begriff *shoji* deutet *sho* auf den Ausdruck hinderlich hin, einerseits soll eine direkte Einsicht in das Innere von draußen verhindert werden und andererseits lässt das Transluzente das Potenzial offen, eine geheimnisvolle Schwelle zwischen zwei Seiten zu bilden[94]. Die Schiebewand (Abbildung 2.14) stellt das Bindeglied dar, dass Räume trennt, ohne sich von dem umgebenen Kontext völlig zu lösen[94].

Neben der Shoji-Wand bildet *engawa* (Veranda) eine verbindende Grenze, nämlich den Zwischenraum, der den Naturraum mit dem menschlichen Wohnraum verbindet. Fusuma sind undurchsichtige Papierschiebewände, die für die innere Unterteilung des Hauses zuständig sind[94]. Fusuma (Abbildung 2.15) bildet im ersten Moment einen



Abbildung 2.15: Landschaften gemalt auf Schiebetüren (Fusuma) im Shoden-Ji Zen-Tempel, Kyoto, [21]

geschlossenen Raum und in der Regel ist meistens eine Landschaftsbemalung darauf abgebildet, die den Blick auf verschiedene Schichten räumlicher Ebenen lenkt. Häufig zeigen die Landschaftsbemalungen einen Weg, der in die Berge und zu einer unerschlossenen Ferne führt[94]. Auch die multifunktionalen beweglichen Wände des japanischen Hauses sind weder starr fixierte Raumelemente noch sind sie aus- oder einschließende Strukturen[94]. Ihre Ausführung bildet das Potenzial, spielerisch fließende Übergänge zwischen Innen- und Außenräumen zu gestalten. Die Übergänge des japanischen Hauses können als Metapher gesehen werden, ein Zwischending zu sein, sie sind quasi ein und/oder[94].

2.6 Basho

Basho 場所 bedeutet soviel wie Ort oder Feld. Darüber hinaus ist für die Sozialpsychologie der zweite Ausdruck der präzisere[68]. Thomas Latka beschreibt in seinem Buch: *Topisches Sozialsystem, die Einführung der japanischen Lehre vom Ort in die Systemtheorie und deren Konsequenzen für eine Theorie sozialer Systeme*, dass sich die sprachlichen Bedeutungen des Ausdruckes *Ort* zwischen dem japanischen und deutschen stark voneinander unterscheiden[68]. Im deutschen Sprachgebrauch ist etwas entweder *in* einem Ort oder *an* einem Ort, im japanischen Sprachgebrauch ist es irrelevant, ob etwas *in* einem Ort oder *an* einem Ort stattfindet. Das Wort *in* suggeriert nämlich, dass ein Ding in einem Ort miteinzubeziehen ist: Ich wohne *in* Wien. Sätze mit einem *an* wie zum Beispiel: Das Kirschblütenfest findet *an* einem privaten Grundstück statt, würde darauf schließen, dass das Geschehnis und der Ort zwei separat zu betrachtende Einheiten sind[68]. In diesem Begriff steckt die Intention dahinter, einer Entität etwas *unübliches aufzudrücken*. Aufgrund dessen käme die richtige Übersetzung von *basho* dem Ausdruck eines Feldes näher, weil es hier zu keiner Ausweichmöglichkeit mit *an* kommt. Thomas Latka meint dazu, dass in der japanischen Kultur die Entität bereits ein Teil des Feldes ist, weswegen ein *an* und *in* nicht notwendig sind[68](siehe Kapitel 4, 4.2, Abbildung 4.1). Ebenfalls ist interessant, dass in der deutschen Satzstellung „*der Ball rollt*“, das Subjekt, *der Ball* im Vordergrund steht und auch noch mit einem Pronomen hervorgehoben wird, während das Prädikat *rollen* nur ein Attribut zur genaueren Beschreibung der Situation darstellt[68]. Der gleiche Satz auf Japanisch „*Bōru ga korogaru*“ funktioniert hingegen anders, das Subjekt *Ball (bōru)* ist zweitrangig und wird zum Attribut des Prädikats *rollen (korogaru)*, das Prädikat/ die Handlung bildet also das wesentliche Zentrum des Satzes und benötigt daher auch keine Personalpronomen, weder ein *ich, euer, unser noch ein der, die, das*[68]. Darüber hinaus bestimmt der Kontext, wer oder was gemeint ist[68]. Im deutschen Sprachgebrauch wird die Satzstellung von der Subjektbezogenheit dominiert, welches ohne die wechselseitige Bezugnahme auf das Prädikat nicht nur für sich alleine funktioniert[68].

„Das europäische Personalpronomen der zweiten Person entkleidet den vor mir erscheinenden anderen Menschen jeglicher persönlichen Besonderheit und greift nur das egozentrische Moment heraus, das besagt, dass der andere ein mir gegenüberstehender anderer ist.“

...

„Zu jemand anderem ‚you‘ oder ‚du‘ zu sagen, heißt nur, dass man zu ihm sagt: Du bist mein Gegenüber und nicht ich.“

...

„Hierbei handelt es sich in der Tat um einen radikalen Egozentrismus[61].“

Auch wenn Personalpronomen in Japan eher selten verwendet werden, existieren vielfältige Variationen an Personalpronomen. Darüber hinaus kommt es darauf an, welche soziale Stellung der Gegenüberstehende hat[68]. Eine Anrede mit *du* oder *Sie* kann in manchen Situationen zu Missinterpretationen führen und als unhöflich verstanden werden[68]. Nachdem die sprachlichen Unterschiede zum besseren Verständnis skizziert wurden, konnte der Kern des japanischen Denkens freigelegt werden, somit stellen die Kontextbezogenheit sowie die Subjektlosigkeit wichtige Elemente der japanischen Sprachkultur dar[68].

2.6.1 Die Logik des Ortes

Vom Zen und vom antiken Begriff *chora* beeinflusst, bereicherte der Philosoph Nishida Kitarō die japanische Moderne mit seinem Konzept des Ortes (*basho*)[66]. Seine Philosophie steht dem dualistischen Ansatz des Westens gegenüber. Er studierte den Dualismus (Subjekt und Objekt-Trennung) und suchte nach einer Alternative, die diese Dichotomie überwinden kann. Während seiner Recherchen über die griechischen antiken Philosophen stieß er auf Platons Ansatz der *chora*. Platon spricht von einem aufgeschlossenem Raum:

„Das keiner Vernichtung zugänglich, allem Entstehenden eine Stätte gewährt und selbst ohne Sinneswahrnehmung erkannt wird [72].“

Des Weiteren ist *chora*:

„ein unsichtbares und gestaltloses, all empfängliches Gebilde.“⁴⁸

Der Begriff *chora* hat sich in der europäischen Geschichte jedoch nicht weiterentwickelt. Auch Nishida Kitarō übernimmt diese Auffassung als Basis für seine Lehre vom Ort[66]. Seiner Aussage zufolge sei *basho* ein *Bewusstseinsfeld*, worin wir unser Denken reflektieren, während wir denken[79]. Kurz gesagt ist mit *basho* der Ort gemeint, an dem alles Seiende erkannt wird.

Seine Philosophie beeinflusste die Kyōto-Schule (Japanische philosophische Bewegung des 20. Jahrhunderts) ungemein und förderte den intensiven Austausch zwischen den westlichen und den ostasiatischen Philosophien sowie Religionen. Seine kritische Auseinandersetzung mit der Subjekt-Objekt-Dichotomie veranlasst ihn, bei der Selbstreflexion zu beginnen[66]. Das denkende Ich, (damit ist der gewöhnliche Mensch gemeint) bezeichnet Nishida Kitarō als das *theoretische Selbst*.⁴⁹ Hinter dem theoretischen Selbst existiert noch ein moralisches Selbst, welches er als etwas *übersinnliches, schöpferisches* umschreibt. Außerdem verleiht er dieser Ebene die Begrifflichkeit des *absoluten Nichts*.⁵⁰ Sein bedeutet Nishida Kitarō zufolge „*seinen Ort haben*“, dass Nichts repräsentiert den letzten und einzigen logischen Ort und den Ursprung für alles Seiende. Der Ort bestimmt somit das Sein[88]. Seine Philosophie befasst sich hauptsächlich mit dem Nichts und mit der auf die Erfahrung beruhende logische Grundlage des Urteils und des Handelns[65]. Somit mündete sein Versuch, westliche und östliche Einflüsse zu kombinieren, in der Auseinandersetzung mit der *reinen Erfahrung*, die er

⁴⁸vgl. S.77 [72]

⁴⁹vgl. S.61 [88]

⁵⁰ebd., [88]

vom amerikanischen Pragmatiker-Philosophen William James entlehnte und mit dem Nichts aus dem Buddhismus zusammenführt[105]. Nishida Kitarō betrachtet den Ort als die Grundlage für die Verkettung und Zusammenhänge der Beziehungen zwischen dem Einzelnen[66]. Als Verbindungselement zwischen einer räumlich-zeitlichen Sphäre (Gesellschaft, physischer Raum) verbindet der Raum alles mit dem Einzelnen[66].

2.6.2 Erfahrung

Die Erfahrung spielt in Nishida Kitarō's *basho* eine wesentliche Rolle. Um jedoch Dinge erfahren zu können, setzt Nishida Kitarō zuerst voraus, dass einem ein Geschehnis, so wie es von Natur aus ist, schon bekannt ist[22]. Dies bezieht sich beispielweise das auf den Moment, in dem man eine Farbe sieht, bevor geurteilt wurde, welche Farbe es denn ist. So wird die *reine Erfahrung* mit der direkten Erfahrung gleichgesetzt[22]. In diesem Ort der Verschmelzung existiert weder ein Subjekt noch ein Objekt, das Sehende und Gesehene befinden sich völlig gleichgestellt auf einer Ebene[22]. Der bloße Akt nicht großartig über etwas nachzudenken wird von Nishida Kitarō als die reinste Form der Erfahrung bezeichnet[22]. Wenn wir zum Beispiel ein laufendes Pferd sehen, dann sagt uns unsere Erfahrung automatisch, dass Pferde, die laufen, eine akzeptierte Tatsache sind. Das ist die reine Erfahrung, die Nishida Kitarō meint[22].

2.6.3 Das absolute Nichts

Als absolutes Nichts bezeichnet Nishida Kitarō das ultimative allumfassende Etwas, in der die Wirklichkeit stattfindet. Nishida setzt dies mit der Idee eines Schöpferischen gleich[22].

2.7 Die Buddha Natur im Roboter

Masahiro Mori befasste sich in seinem Buch: *The Buddha in the Robot*[74], wie sein Titel schon verrät, mit der Theorie des Nichts in einer robotischen Maschine. Darin führt er auch einige Beispiele an, in denen er die Beziehung zwischen Mensch und Maschine erläutert. Mit einem einleitenden Beispiel möchte er verdeutlichen, dass Beziehungen primär auf Wechselseitigkeit beruhen[74]. Zuerst beginnt er die Materie Wasser zu beschreiben. Der Versuch Wasser als etwas offensichtlich Eingrenzbare zu definieren, scheitert in jenem Moment an dem erkannt wird, dass Wasser einerseits ein Element ist, dass uns am Leben erhält und andererseits ist es ebenso das gleiche Wasser, welches uns durch Überflutungen ertrinken lässt[74]. Das Wasser ist aus diesem Grund identitätslos und nicht eindeutig definierbar. Zudem ist es weder nur das eine noch nur das andere, es ist beides, gut und schlecht[74]. Masahiro Mori stellt nun die These in den Raum, dass eine Maschine, beispielsweise ein Auto, aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet, eine Wechselbeziehung mit dem Menschen führt[74]. Außerdem hebt Masahiro Mori eine Aussage besonders hervor, kontrollieren sei gleichzusetzen mit kontrolliert zu werden. Damit meint er, dass gleichzeitig entweder er das Auto kontrolliert oder das Auto ihn kontrolliert[74]. Masahiro Mori skizziert den Gedankengang folgendermaßen:

„Indem ich das Auto richtig fahre, erlaube ich ihm, eine sichere und nützliche Rolle in meinem Leben zu spielen; aber indem ich mich unter seine Kontrolle stelle, ermöglicht mir das Auto, ein zuverlässiger und effektiver Fahrer zu sein.“

...

„Sie tun nicht das, was man von ihnen verlangt, wenn man nicht das tut, wozu sie einen zwingen [74].“

Masahiro Mori geht so weit zu behaupten, dass die Beziehung zwischen ihm und dem Roboter dieselbe sei wie die Beziehung zur Buddha-Natur[74]. Dies argumentiert

er, indem er das Nichts als Ursprung aller Erscheinungen in den Raum stellt. Menschen sowie auch der Roboter wurden durch die allumfassende Leere erschaffen[74]. Demnach folgere ich daraus, dass diese auf Vertrauen basierte Beziehung in ähnlicher Weise den Prinzipien von *rinri* folgt (siehe Abschnitt 2.3).

„Jede Bewegung meiner Hände oder Füße, jeder Lidschlag, ist das Ergebnis des Willens des Buddha. Es gibt keine Möglichkeit, wie sich der Körper oder der Geist eines Menschen auch nur für einen Augenblick von Buddhas Leere trennen kann. Um es anders zu formulieren: Menschen sind Erscheinungen, die durch das Nichts ins Leben gerufen wurden. Das meinte Yuian Iwasawa, als er sagte, dass ‚jedes einzelne Haar die Buddha-Natur enthält.‘“⁵¹

...

„Aus der Sicht des Buddha gibt es keine Herr-Sklaven-Beziehung zwischen Menschen und Maschinen. Beide sind in einer ineinander greifenden Einheit verschmolzen.“⁵²

Welche Position Maschinen in diesem Relationsgefüge einnehmen, sei seiner Meinung nach in der Vernunft zu finden. Auch die robotischen Technologien sind Masahiro Mori zufolge Erscheinungen, die dem Nichts entsprungen sind. Kritiker würden jetzt aufschreien und behaupten, dass Maschinen wohl eher durch Menschenhände entsprungen sind[74]. Masahiro Mori setzt dem Argument entgegen, indem er der Theorie, dass Menschen Erscheinungen sind und durch das Nichts hervorgebracht wurden, die Komponente hinzufügt, dass das, was Menschen schaffen, ebenfalls nur durch das Nichts geschieht. Auf diese Weise würde sich der Kreis ungefähr schließen, in dem alles an der Buddha-Natur teilnimmt und das ganze Universum von dieser Wirklichkeit durchdrungen wird[74]. Masahiro Mori setzt mit dem Gedanken fort, dass ein aus dem Nichts erschaffener Mensch, der aus dem Willen des Buddhas entstanden ist, in der Lage sei,

⁵¹vgl. S.179 [74]

⁵²ebd., [74]

Buddhas Willen notwendigerweise auch einer aus dem Nichts hervorgebrachten Maschine aufzuzwingen. Letztendlich manifestiert sich die Wahrheit aus allem in diesem Universum, dass mit dem Geist des Buddhas verbunden und gleichwertig ist[74]. Das Kontrollierende und Kontrollierte sind die Verwirklichung der Buddha-Natur. Laut Masahiro Mori verhält es sich aber nicht so, dass wir selbst die Maschinen bedienen. Der wahre Prozess ist, dass die eine Buddha-Natur die andere Buddha-Natur auslöst[74]. Für die japanische Robotik könnte die Wahrnehmung der Buddha-Natur im Roboter, den lebenserhaltenden Antrieb in der Roboterindustrie fördern[74]. Im Vergleich mit dualistischen Kulturen, wie die des Westens mit dem Christentum und Judentum, kämen die buddhistischen Anhänger eher dafür infrage, derartige Maschinen in ihr Leben zu lassen, weil sie in allem eine Manifestation der Buddha-Natur erkennen können[74].

2.8 Verknüpfung Körper und Geist

Der japanische Philosoph Ichikawa Hiroshi rundet die einheitliche Körper und Geist-Theorie noch mit dem *mi* 身 - Konzept ab, indem er das Eins sein zu einer Schnittstelle zwischen Subjek - Objekt und Aktivität - Passivität erklärt[69]. Der Begriff *mi* bezieht sich auf den Körper und den Geist gleichzeitig. Seine vielfältigen Bedeutungen reichen von der sozialen Stellung hin bis zur Lebenseinstellung[69]. Ichikawa Hiroshi bezeichnet zum Beispiel die Situation *berührt zu werden* und *passiv berührt zu werden* als ein Spiel der Wechselseitigkeit[69]. Beide Aktionen laufen fließend ineinander über[69]. Des Weiteren bezieht er sich auch auf die Attribute eines Gegenstands, zum Beispiel ist ein Sessel entweder hart oder weich, je nachdem aus welchem Material er ist. Gleichzeitig spiegelt diese Empfindung unseren Körper wider, wir spüren uns selbst durch dieses Objekt[69]. Ein ähnliches Verhalten schreibt er auch der geteilten Empfindung von Empathie zu. Demnach lernen wir uns durch die Objekte selbst besser kennen[69].

„Das bedeutet, dass wir unser eigenes Verständnis vertiefen können, indem wir unser inneres Verständnis der Objektivität des Objekts vertiefen. In diesem Sinne spiegelt

„fühlen und gefühlt werden‘ den Zustand der Gegenseitigkeit wider. Ebenso spiegelt auf einer tieferen Ebene ‚sehen und gesehen werden‘ auch einen Zustand der Gegenseitigkeit wider[53].“

Basho kann sozusagen als Zwischenraum oder Vermittler verstanden werden. Ein Beispiel, wie Raum entsteht, kann durch die Performance eines Noh Künstlers erklärt werden. Außerdem lernt ein ungeübter Schauspieler im Noh Theater, seinen Körper zu kontrollieren, indem er die Bewegung fließend, ohne darüber nachzudenken, performt.⁵³ Entwickelt er sich zu einem Profi, sodass er eins mit seinen Bewegungen wird, bildet sich ein geformter Raum um ihn. Die Performance wird sozusagen zu einem Raum, einem Bindeglied den beide Seiten teilen, Schauspieler und Publikum.⁵⁴ Die Geist-Körper-Einheit des Schauspielers (Bewegungen auszuführen ohne darüber nachzudenken) deckt sich mit Nishida Kitarō's *Verschmelzung von Handlung und Intuition* (Fusion von Subjekt und Objekt)[81]. Die Performance wird zu einem Ausdruck und spiegelt somit das Innere des Künstlers wider. Laut Nishida Kitarō ist unser Handeln immer ausdrucksstark.⁵⁵ „*Sehen ist Formen und Formen ist Sehen[78].*“ Die Erfahrung eines ungeübten Nohspielers deckt sich auch mit dem Beispiel des Roboters Asimo.⁵⁶ Um einer robotischen Maschine eigenständig gehen beizubringen, wird ein enormer Prozess in Gang gesetzt, der für uns Menschen schon selbstverständlich ist. Wir bewegen uns fort, ohne groß darüber nachzudenken. Im Gehen sind wir mit unserem Geist und Körper eins. So einfach ist das jedoch nicht, wenn man diese motorischen Fähigkeiten in eine Maschine überführen will. Interessant daran ist jedoch, dass wir dadurch mehr von unserem so selbstverständlichen und komplexen Bewegungsapparat lernen.⁵⁷ Im Gegenzug lernt der Roboter durch unsere Studien zu gehen.⁵⁸ Ein zweibeiniger Roboter, wie Asimo, benötigt für einen Schritt drei Berechnungen: erstens *den Fuß auf*

⁵³vgl. S.175[69]

⁵⁴ebd.,175[69]

⁵⁵vgl. S.36[69]

⁵⁶vgl. S.175[69]

⁵⁷ebd.,[69]

⁵⁸ebd.,[69]

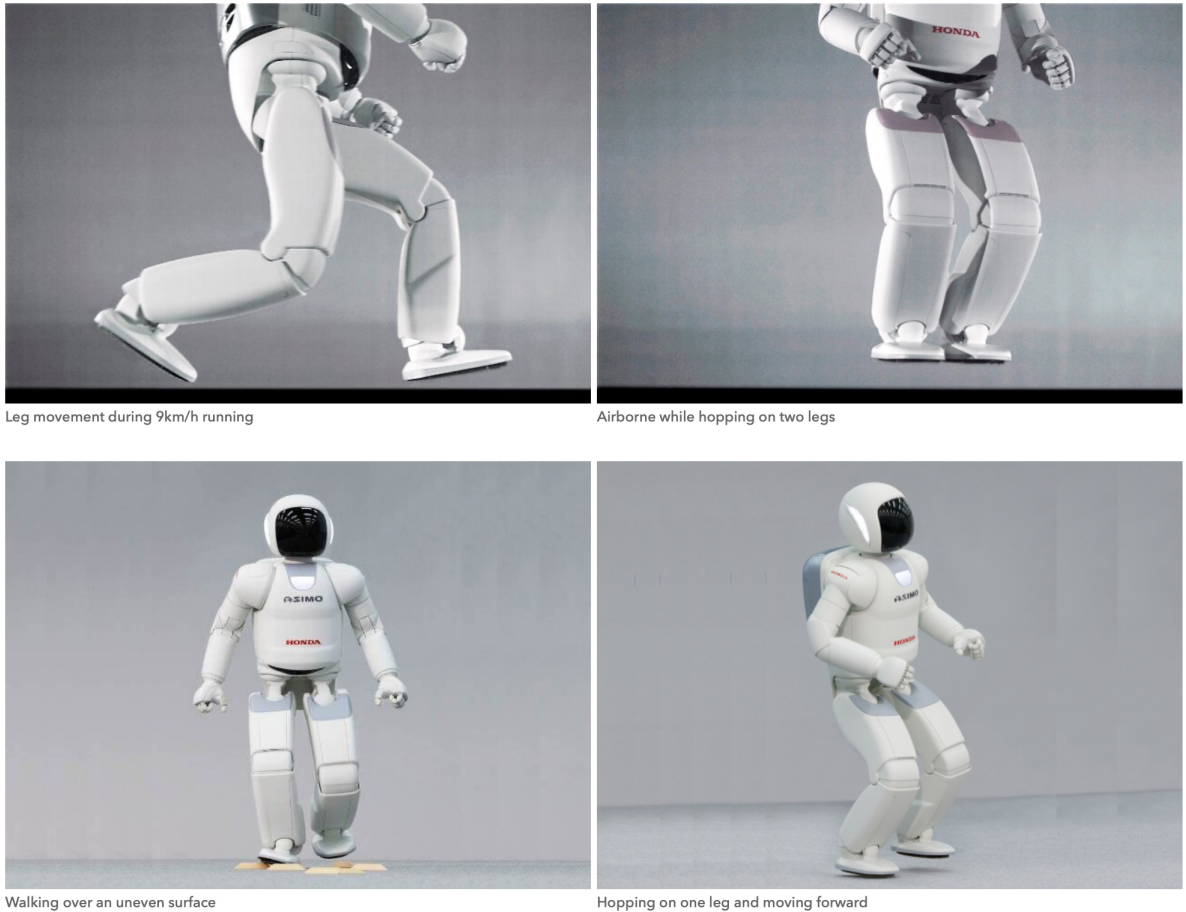


Abbildung 2.16: Asimo beim gehen, laufen und hüpfen[10]

*unebenem Boden fest halten, zweitens, den Oberkörper nach vorne lehnen, um eine stehende Position zu halten und drittens die Position des Oberkörpers kontrollieren, die durch das Ziel ZMP (Zero Moment Point) verursacht wird, indem er den Schritt ändert.*⁵⁹ Im Zuge dessen wird die Anatomie unseres Körpers praktisch auf den Roboter in einem technologischen Mechanismus übersetzt, wodurch wir unseren Bewegungsapparat selbst wieder besser verstehen lernen. Das optische Aussehen eines Roboters kann von seiner mechanischen Struktur als nicht getrennt betrachtet werden, so stellt seine Gestaltung, zum Beispiel die eines humanoiden Aussehens, einen Ausdruck dar, dass er ein Roboter ist und seine Form lässt erahnen, zu was er fähig sein kann. Damit wird im Falle eines menschlich nachempfundenen Körpers assoziiert, dass er menschenähnliche Gesten ausführen kann und in der Lage ist, sich fortzubewegen und eventuell greifen sowie kommunizieren kann.⁶⁰ Martin Heidegger spricht davon, dass das Sein eines Werk-

⁵⁹ebd.,[69]

⁶⁰ebd.,[69]

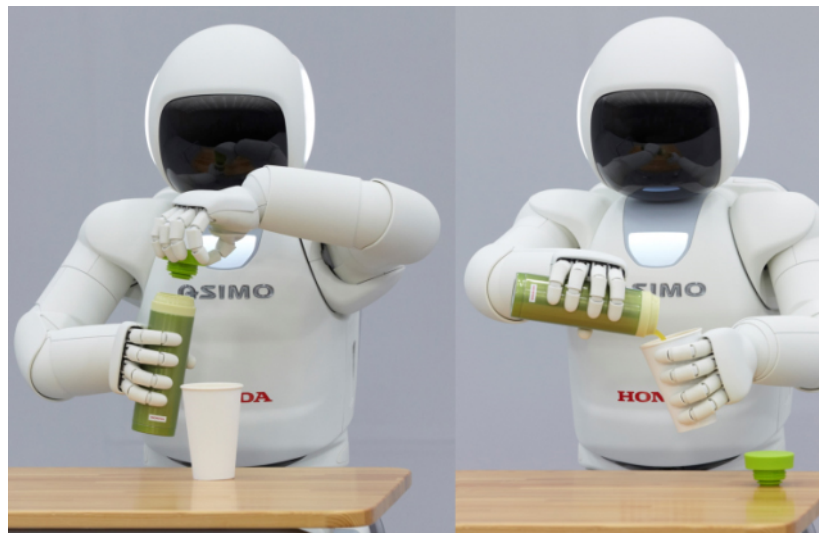


Abbildung 2.17: Asimo beim greifen[10]

zeuges erst durch seinen Gebrauch zustande kommt (siehe Kapitel 3, 3.3). Je weniger wir über den Hammer nachdenken und je mehr wir ihn begreifen und benutzen, desto ursprünglicher wird unsere Beziehung zu ihm und desto offensichtlicher wird er zu dem, was ihn ausmacht - zu einem Werkzeug[50][69]. Auch Martin Heideggers Konzept nähert sich Nishida Kitarō's *basho* hinsichtlich der reinen Erfahrung.

2.9 Zusammenfassung

In diesem Abschnitt ging es um die Erkenntnis, dass sich durch den Shintoismus ein Zwischenraum aufgetan hat, nämlich eine Schwelle zwischen der Geister- und Menschenwelt. Daraus entstand die Vermutung, dass in allen Entitäten ein Geist innewohnt, dies wiederum führt zur Folgerung, dass dadurch Konflikte bzw. Naturkatastrophen evoziert werden, die nur durch eine harmonische symbiotische Beziehung mit diesen Erscheinungen gelöst werden können. Der Shintoismus vollzieht nicht wie im Christentum eine Trennung von Mensch und Natur. Die Ehrfurcht und die Verehrung sowie der respektvolle Umgang mit der Natur verdeutlicht, dass anders als in der christlichen Theologie nichts kontrolliert oder unterworfen werden muss[84]. Später weitete sich diese Auffassung auch auf Werkzeuge aus. Religiöse Strömungen aus China stießen in Japan unter anderem auf einen fruchtbaren Boden. Aufgrund ähnlicher Vorstellungen

konnten buddhistische Lehren neben dem Shintoismus unproblematisch in den japanischen Geist eingliedert werden. Die Akzeptanz beider Überzeugungen wirkte sich auch in Form von ineinander schmelzenden Architekturen aus. Im Buddhismus wiederum wird alles Existierende zum Nichts und erhält dadurch seinen Platz im Universum. Außerdem erhalten robotische Technologien sowohl im Shintoismus als auch im Buddhismus eine äquivalente Daseinsberechtigung in Relation zum Menschen und allen anderen Dingen. Dies könnte auch ein möglicher Grund dafür sein, dass der japanische Glaube robotische Technologien eher toleriert.

Im Weiteren wurde der Zen Buddhismus ausführlich skizziert, um die Perspektive des japanischen Denkens zu kanalisieren und leichter verständlich zu machen. Daraus folgernd wurde festgestellt, dass ein gewöhnlicher Mensch aufgrund seines ungeschulten Bewusstseins zu festgelegten Definierungen neigt, die unmittelbar zu Grenzziehungen und Separierungen führen. Der Zen Buddhismus umgeht diesen Konflikt, indem er zunächst der Wahrheit aller Dinge auf den Grund geht. Die Wahrheit lässt sich wiederum im absoluten Nichts finden, welches mit europäischen Worten ungefähr so zu interpretieren ist: *Jener Moment an dem ich eins mit einem Ding bin*. Dies passiert genau dann, wenn nicht mehr groß darüber nachgedacht werden muss, was in diesem Moment gerade geschieht. Dies ist mit dem Akt des Nähens an einer Nähmaschine vergleichbar, wenn, ohne darüber nachzudenken, der Mensch und die Maschine zusammen funktionieren, sind sie eindeutig wie Greifzähne miteinander verknüpft und eine Einheit geworden. Die Ebene des Nichts wird dann erreicht, wenn sich die Frage des Subjekt-Objekt Dualismus aufhebt und die Dinge, so wie sie sind, akzeptiert werden. Der Meilenstein des Buddhismus ist also die Idee des Nichts (oder auch die wahre Buddha-Natur), in ihm schwimmen und heben sich sozusagen die gedachten Grenzziehungen eines Dinges auf. Die Wahrheit befindet sich also vor der Subjekt-Objektspaltung. Die Negierung des Ichs löst den identitätsgebenden Rahmen der Vergegenständlichung auf, wodurch ein Einzelnes nicht mehr als eigenständige Entität wahrnehmbar ist. Mithilfe von Izutsu Toshihiko's Formel konnte skizziert werden, wie ein gewöhnlicher Mensch die Welt

betrachtet, nämlich als Illusion, die ihn vom eins sein mit der Wirklichkeit separiert. Erst die Anerkennung der Lagebeziehung zwischen dem Realen und Unwirklichen führt zu der Einsicht, dass es weder NUR ein selbst gibt, noch NUR ein nicht-selbst gibt. Aus diesem Grund mündet die Aufhebung von Subjekt und Objekt in dem Erkennen der wahren Buddha-Natur. Die buddhistische Lehre des *engi* skizziert die Positionen der Dinge nun folgendermaßen: A ist B, genauso wie B auch A sein kann, dass Ich und Du sind sozusagen gleich. Dies bedeutet jedoch nicht, dass beide völlig identisch und ununterscheidbar sind, sondern das Entscheidende darin ist die Beziehung, aus der das Ich und Du resultieren.⁶¹ Es reicht nicht, dass Ich und Du physisch anwesend sind, aber durch die Verbindung von Ich und Du evoziert genau das unser in der Welt sein. Kurz gesagt bedeutet das, dass alles Seiende dieser Welt in einer Relation zueinander steht und diese Relation der Ursprung aller Dinge ist. Im Buddhismus ist nicht wie in den europäischen Ansätzen die Substanz relevant, sondern die Beziehung. Der cartesianische Mensch konzentriert sich eher auf das Subjekt als Epizentrum aller Dinge[92]. Mit diesem Verständnis des japanischen Denkens dürfte es nun keine Schwierigkeiten mit der Vorstellung geben, warum im Grunde alles ein Nichts ist.

Nachdem geklärt wurde, nach welchen Prinzipien das Selbst mit den Dingen korreliert, folgt jetzt die Erkenntnis, die aus der japanischen Mensch und Mensch-Beziehung *rinri* hervorgeht. Watsuji Tetsurō fokussiert sich auf die Menschlichkeit zwischen den Menschen und stützt sich dabei auf die fünf großen Prinzipien menschlicher Beziehungen (Ehepaar, Freunde, Herrscher und Diener, Geschwister, Eltern und Kind). Da beispielsweise die Liebe der Ursprung der Verknüpfung zwischen Vater und Sohn ist, erklärt er dies zu dem *Dazwischen*, das innerhalb der beiden die Position zueinander vermittelt. Diese Moralgefühle basieren auf der Vernunft der Menschen und sind die Ordnung, die das harmonische Miteinander zusammenhalten sollten. Laut Watsuji Tetsurō definiert das menschliche Dasein sich durch seine gesellschaftlichen Verbindungen. Den Begriff Mensch umschreibt er als ein Individuum und gleichzeitig als Gesellschaft.

⁶¹vgl. S.33 [57]

Mit Gesellschaft meint er die Zusammensetzung aus dynamischen Verbindungen von einzelnen Individuen, die durch das menschliche Dazwischen in einem Rahmen gehalten werden und dadurch funktionieren.

Im Anschluss auf das Dazwischen der Menschen wurde auf das Raumkonzept *ma* eingegangen, welches das Dazwischensein auf einer anderen räumlichen Ebene thematisiert. *Ma* bedeutet soviel wie eine räumlich-zeitliche Sequenz, die zwischen zwei Ereignissen stattfindet, als bestes Beispiel dazu dient Arata Isozaki's Andeutung, dass die Niederkunft der *kami* im traditionellen japanischen Haus eine besondere Atmosphäre einer Schwelle zwischen Geisterwelt und Menschenwelt darstellt. Zudem verbindet *ma* als Raumkonzept grundsätzlich immer zwei Gegensätze, die sich dann in der Leere vereinen. Dies wurde auch mit einigen Beispielen unterstrichen.

Um eine Brücke zwischen Gegensätzen zu schlagen, wird im Absatz über *Kire-tsuzuki* (Schnittkontinuum) verdeutlicht, wie im Japanischen die Grenzen zwischen Dingen gelegt werden. *Kire-tsuzuki* ist somit Teil der japanischen Ästhetik und offenbart die schmale Grenze zwischen der Wahrheit und dem, was Schein ist. Ohashi Ryosuke versucht, mit *Kire* den Schnitt zwischen Leben und Tod als verbindend und nicht als von der Welt abgetrennt darzustellen. Das Konzept des Schnittkontinuums versucht die Gegensätze und Unterschiede von Natürlichem sowie Künstlichem gleichzustellen. Sie durchdringen und bedingen sich und gleichzeitig enthüllen sie die wahre Natur ihres Wesens.

Abschließend zu den Raumkonzepten folgte ein Beitrag über Nishida Kitarō's *basho*. Das Beispiel eines Noh-Stückes soll verdeutlichen, was Nishida Kitarō mit seiner Lehre vom Ort meint. Im Theater (der Ort) entsteht zwischen SchauspielerInnen und der Bühne und dem Publikum eine Situation, aus der sich die Vorstellung ergibt. In dem Konzept von *basho* will Nishida Kitarō die Zusammenhänge zwischen dem Ort und der einzelnen Dinge näher erforschen. Alles ist - sei es ein Objekt, sein Inhalt oder seine

Handlungen - in etwas, oder in einem anderem, das heißt, alles muss an irgendeinem Ort existieren. Es gibt somit ein *basho* für alles. *Basho* fungiert als ein Vermittler, der den Geschehnissen/Handlungen/Dingen, die in ihm stattfinden, seine Existenz gibt und den Dingen erlaubt, sich mit anderen in Beziehung zu setzen. Auch für Nishida Kitarō existiert das Subjekt und Objekt in diesem *Feld des Bewusstseins* das er *basho* nennt[79].

Der vorletzte Abschnitt befasste sich mit der Theorie, dass die Buddha-Natur auch in Robotern steckt. Anhand dieser Theorie führt der Robotiker Masahiro Mori Beispiele an, die das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine in einer wechselseitigen Beziehung zeigen. Dies erfolgt in dem Sinne, dass sich der Mensch auf die Funktion der Maschine verlässt und die Maschine sich darauf verlassen muss, richtig bedient zu werden. Masahiro Mori geht daher davon aus, dass auch Roboter in diesem Universum des Nichts verortet sind. Es lässt sich davon ableiten, dass buddhistische Kulturen eher dazu geneigt sind, robotische Technologien zu akzeptieren, weil sie ebenso eine Buddha-Natur sind.

Zum Schluss rundet ein Beitrag zur Thematik der Verknüpfung zwischen Körper und Geist das Kapitel ab, in dem Ichikawa Hiroshi von dem *mi* Konzept spricht, das soviel wie Körper und Geist bedeutet. Durch den Zen Buddhismus haben wir gelernt, dass Geist und Körper Eins sind, aufgrund der Wahrnehmung von Sinnesdaten. Ichikawa Hiroshi betont in seinen Studien die sensorische Komponente. Er geht auf die Wahrnehmung von Reizen, die von außen kommen, ein, in dem er davon spricht, dass das Objekt, welches wir berühren, die Empfindung unseres Körpers widerspiegelt. Indem wir etwas fühlen, spüren wir uns selbst dadurch[69]. Dies vergleicht er auch mit dem Gehenlernen beim Roboter Asimo. Dieser Prozess ist für die Menschen selbstverständlich, jedoch steckt dahinter eine komplexe Mechanik, die zuerst begriffen und studiert werden muss, um sie mit Maschinen zu imitieren. Sein Beitrag verdeutlicht, dass wir uns selbst durch die Objekte besser verstehen lernen.

3 Das Selbst und der Bezug zum Raum in Europa

3.1 Subjekt/Objekt-Dichotomie

Ich knüpfe hier an den Beitrag aus Kapitel 1, 1.4 an. Die westliche Geschichte wurde nachhaltig von René Descartes berühmter Geist-Körper-Theorie beeinflusst. Für René Descartes sind Körper (Tier und Mensch) grundsätzlich komplexe Maschinen. René Descartes Idee der Trennung von Subjekt und Objekt bezog sich dabei auch auf die Vorstellung, dass der Körper eine Maschine sei. Daraus folgerte Mark Coeckelbergh die westliche Sichtweise, dass *„Menschen durch das definiert werden, was sie nicht sind, üblicherweise gibt es immer einen Ankerpunkt, der verifiziert, was wir nicht sind.“*¹ So sind Menschen weder Götter, Tiere, Zombies noch Roboter. Mark Coeckelbergh spricht daher von einem *via Negativ*, dass uns erkennen lässt, was wir sind. René Descartes trug unter anderem dazu bei, dass es uns wichtig geworden ist, sich von etwas abzugrenzen, um die Entstehung hybrider Entitäten zu vermeiden. Hierbei ist das Stichwort *Frankenstein-Syndrom* (siehe Kapitel 1, 1.4) nennenswert. Mark Coeckelbergh unterscheidet zwischen zwei Sichtweisen, die sich durch die Subjekt-Objekt Dichotomie aufgetan haben:

„Die Standard-Ontologie von Robotern ist realistisch und objektivistisch: Man unterscheidet zwischen einerseits ‚was der Roboter wirklich ist‘ (eine Maschine, Imple-

¹vgl. S.63-64[87]

mentierung von Code, Informationen usw.: ‚objektive Realität‘) und andererseits dem Aussehen des Roboters (‚subjektiv‘, hängt von der menschlichen Wahrnehmung ab).“²

Kitano Naho, behauptet, dass in Japan die Frage, was ein Mensch oder Roboter ist, kaum thematisiert wird. Das muss nun infrage gestellt werden, ob es nun wirklich notwendig ist, den Menschen mit einer Maschine zu vergleichen[63]. Im Westen finden diesbezüglich rege Diskurse statt. Mark Coeckelbergh meint, dass das ein auf die Geschichte zurückführendes Phänomen des Westens ist, denn:

„Seit Platon wird zwischen der Welt des Scheins und der realen Welt, zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven unterschieden. Gibt es einen Weg, über die Standardtheorie und, allgemeiner gesagt, über die westliche Metaphysik hinauszugehen?“³

Mark Coeckelbergh schlägt deshalb vor, die mögliche Antwort in der östlichen Sichtweise zu finden und Perspektiven zu entdecken, über die das dualistische System nicht berücksichtigt. Infolgedessen widmet er sich der phänomenologischen Theorie, dass Dinge meist mehrdeutig verstanden werden können.

„Zum Beispiel hat Ihde argumentiert, dass die Bedeutung technologischer Artefakte ‚multistabil‘ ist. Daher kann uns ein Roboter sowohl als Mensch oder als ‚Quasi-Sonstiges‘ als auch als Maschine erscheinen [54].“

...

„Das bedeutet, dass es nicht eine einzige, ‚objektive‘ Realität gibt, sondern eher so etwas wie ‚Gestalt‘: Das gleiche Objekt (es als Objekt zu bezeichnen, ist nur eine Art, es zu sehen) kann auf ganz unterschiedliche Weise betrachtet werden. Unsere Wahrnehmung eines bestimmten Roboters wird durch unsere Art zu sehen vermittelt.

²vgl. S.64[87]

³vgl. S.64[87]

Das bedeutet, dass es nicht eine einzige ‚richtige‘ Art zu sehen gibt. Jede ‚Korrektheit‘ hängt davon ab, was wir als verkörperte und wortgewandte Wesen innerhalb eines Wahrnehmungsschemas, das in einer bestimmten Kultur zur Verfügung steht, wahrnehmen. Vielmehr erscheint uns der Roboter bereits in einer bestimmten Weise, er ist bereits interpretiert.“⁴

Mark Coeckelbergh fasst die Situation zusammen und meint, dass die Roboter demnach uns so erscheinen wie es unsere kulturellen Selbstinterpretationen sozialer Beziehungen zulassen/begrenzen. Folglich kann nicht nur die geschichtliche Vergangenheit einer Kultur an sich für die Einstellung verantwortlich gemacht werden, es hängt auch von der Lebensform ab, die unser Verhalten gegenüber Robotern diktiert und bestimmt, in welcher Art und Weise sie uns erscheinen. Primär ist laut Mark Coeckelbergh alles von den Beziehungen abhängig, die einen Menschen zur humanen und nicht-humanen Entität führen. In diesem Kontext scheint der Dualismus nicht mithalten zu können, wenn es darum geht, in Beziehung zu Objekten und der Welt zu treten.

3.2 Problemstellung der Subjekt-Objekt Spaltung

René Descartes hebt das Subjekt zum Zentrum der Welt hervor und stellt ihn als erstes wahres Wesen vor allen anderen Entitäten[38]. Da jedoch laut seiner Theorie der Körper unabhängig vom Geist existiert, braucht es laut René Descartes einen Gott, den er als *concursum dei* bezeichnet (Göttliche Assistenz), der die Rolle des Vermittelnden einnehmen muss[23][38]. Ein Etwas also, das das Subjekt mit dem Objekt verbindet und gleichzeitig die Realität darstellt. Auch Dinge, die ein Mensch intuitiv weiß, führt er auf Gott zurück[106]. Hier wird nun das Problem der Abgeschnittenheit deutlich, dass das Subjekt in keinsten Weise eine Beziehung zur Außenwelt hat. In dem Fall, wenn das Subjekt das Objekt nicht kennt, versucht das Subjekt zu verstehen, was mit dem Objekt gemeint ist. In diesem Vorgang trennt sich die innere Welt des Subjekts

⁴vgl. S.65 [87]

von der Außenwelt des Objekts. Zudem wird die Welt, die das Subjekt betrachtet, somit zu einem *Dort*[38]. Bezogen auf robotische Technologien stellt der Dualismus ein Hindernis dar, weil die Realität auseinanderklafft. Zum einen kann sich der Roboter räumlich körperlich ausdehnen und zum anderen sieht es so aus als ob er wie ein Subjekt handlungsfähig wäre. Aus dem subjektiven Standpunkt aus betrachtet, kann nicht vereint werden, ob ein Roboter nun ein Subjekt oder ein Objekt ist und mündet daher in einem Konflikt der Spaltung zwischen Körper und Geist.

„Das Grundkonzept jeder Philosophie liegt in einer Vorstellung davon, wie der Wissende sich zu den bekannten Dingen verhält. Der Dualismus führt zu einer Unterscheidung zwischen Realismus und Idealismus in der gesamten Geschichte der westlichen Philosophie“[38].

3.3 Martin Heideggers in der Welt sein

Martin Heidegger verfolgt hingegen eine andere Herangehensweise, um dieses Dilemma zu lösen. Seine phänomenologische Philosophie lehnt das Erbe René Descartes völlig ab[38]. Aus seiner Sicht kann das Subjekt nicht von der Außenwelt getrennt existieren, das verankert er im Dasein, das als das *in-der-Welt-sein* verstanden wird. So möchte er der Körper-Geist Spaltung entgegenwirken, um das Dasein in der Welt zu involvieren. Martin Heidegger kritisiert das ‚Ich‘, das René Descartes durch seine methodischen Zweifel konstruiert hat und deklariert es als etwas, das nicht das ursprüngliche Selbst sein kann[38]. In Anlehnung zu Martin Heideggers Kritik zu René Descartes Theorie meint Bernard Charles Flynn, dass René Descartes für Martin Heidegger den Eindruck eines Metaphysikers macht, der sich nur mit der subjektiven Frage auseinandersetzt: *„Was soll es sein?“*[38]

Edmund Husserl umschreibt in diesem Kontext die Phänomenologie als *„die Beschreibung des Geschehens in der Welt, soweit sich ein Subjekt dessen bewusst war;*

seine Technik bestand darin, die Welt auf Phänomene zu reduzieren, wie sie sich einem Bewusstsein ereigneten, und mit Sprache zu beschreiben, was dem aufmerksamen Bewusstsein auf diese Weise erscheint[38].“ Das Phänomen, an dessen Offenlegung wir interessiert sind, muss in unserem Akt des Diskurses über unsere Beziehung zu unseren Welten offenbart werden[58].

Martin Heidegger widmet sich in seinem Werk *Sein und Zeit* der Durchlässigkeit von Dingen des alltäglichen Gebrauchs. Er erklärt dabei am Beispiel eines Hammers seine Seinsart (also das wahre Wesen eines Hammers). Außerdem definiert er die Seinsart als *Zuhandenheit*. Alles, was unter die Kategorie Zuhandenheit fällt, bezeichnet er wiederum als *Zeug*[50]. Das Wesen eines Zeugs drückt sich durch seinen Verwendungszweck aus (Zuhandenheit). So erhält der Hammer seinen Platz in der Welt, weil er einen bestimmten Nutzen hat. Wenn mir sozusagen der Sinn seiner Existenz bekannt ist (nämlich dass ich damit Nägel einschlagen kann), dann wird das Zeug durchlässig. Mit durchlässig meint Martin Heidegger: „*Je intensiver wir mit der Verwendung eines bestimmten Zeugs beschäftigt sind, umso weniger beachten wir seinen eigentlichen Verwendungszweck.*“ Tritt jedoch der Fall ein, dass aufgrund eines Problems seine Funktion gestört wird, wird uns wieder seine Seinsart (Funktion) plötzlich wieder bewusst.⁵ Daraus kann gefolgert werden, dass jedes mal, wenn wir den Sinn (Funktion) eines Objekts nicht verstanden haben, es für uns undurchsichtig wird. Das Dasein eines Dinges konstruiert sich in Zusammenhang mit der Infragestellung seiner Existenz. Auch Karl Leidmair gibt dieses Phänomen mit einem anderen Beispiel wieder:

„*Ein geübter Autofahrer achtet nicht auf die Funktion seiner Gangschaltung während des Gangwechsels, sondern konzentriert sich auf den Verkehr. Erst wenn die Gangschaltung nicht mehr ordnungsgemäß funktionieren sollte, rückt deren Funktion in den Fokus seiner Aufmerksamkeit[30].*“

...

⁵vgl. S.73 [50]

„Wie ich ferner zu zeigen versucht habe, tritt die Funktionalität derartiger Hilfsmittel erst im Falle ihrer Unverwendbarkeit in das Zentrum unserer Aufmerksamkeit. Durch die Unverwendbarkeit unserer Hilfsmittel wird der Zustand des Flow – das völlige Aufgehen unseres Selbst in einer Tätigkeit – unterbrochen und die in diesem Zustand verwendeten Werkzeuge und technischen Hilfsmittel einer bewussten Reflexion zugänglich[30].“

Watsuji Tetsurō kritisierte Martin Heideggers Vorstellung, weil er sich primär mit der Zeitlichkeit auseinandergesetzt hat, aber die räumliche Komponente vernachlässigt hat. Fehlend ist laut Watsuji Tetsurō immer noch das Thema des Dazwischens, also die Menschlichkeit zwischen Menschen. Er bemängelt, dass der Mensch in Martin Heideggers Theorie immer noch ein isoliertes Individuum bleibt. Jens Heise fasst dies jedoch mit anderen Worten zusammen: *„Das Subjekt, von dem hier die Rede ist, läßt sich nicht durch die Identität mit sich selbst definieren, sondern wesentlich über die Stellung in den Orten, an die es gebunden ist“*[51]. Auch Martin Schneider schreibt über Watsuji Tetsurō:

„Einer Lokalität freilich räumt Watsuji Tetsurō eine besondere Bedeutung ein: dem Haus (ie): Es wird gebaut, um Wind, Regen oder Kälte abzuwehren, es ist der Ort der Ruhe oder der Mahlzeiten[97]. Die Lokalität des Hauses verweist damit auf eine noch grundlegendere Lokalität unseres ‚Zwischenseins‘: dem Klima (fudō)[103].“⁶

⁶vgl. S.175[89]

3.4 Definition von Raum

3.4.1 Spatial Turn

Der Raum wurde in den verschiedensten Fachrichtungen, beispielsweise in der Geografie, Architektur, im Städtebau und in den Regionalwissenschaften, thematisiert. In der Vergangenheit wurde das Raumverständnis immer in Verbindung mit materiellen sowie physischen Strukturen gebracht. Dennoch änderte sich dies mit dem *spatial turn*, ein Umdenken fand statt, verschiedenste raumbezogene Überlegungen und Ausführungen setzten sich durch und verbreiteten sich[89]. Der *spatial turn* wird auch als Paradigmenwechsel bezeichnet[62]. Der Raum wird nicht mehr nur als eine geschlossene Box wahrgenommen, sondern als das Resultat sozialer handlungen[62]. Der Container-raum wird ergänzt durch sozial und kulturell überformte Raumwahrnehmungen und -konstruktionen.

3.4.2 Absoluter Raum vs. relativer Raum

Das europäische ursprüngliche, absolute Raumverständnis ist der physikalischen Raumvorstellung des dreidimensionalen euklidischen Raums entsprungen. Dies kommt der Vorstellung eines Containerraums gleich. Durch Einsteins Theorie hat der absolute Raum, durch die Entdeckung des relativen Raumes an Relevanz verloren, indem er nachweisen konnte, dass der Raum krümmbar ist und das Raum-Zeit-Kontinuum von der Masse bestimmt wird.⁷ Aufgrund der historischen Vergangenheit existieren im Westen zwei Raumvorstellungen. Zum einen existiert die Vorstellung eines Container-Raums (absoluter Raum) und zum anderen der relative Raum. Albert Einstein interpretiert diese Räume folgendermaßen:

„Man kann diese beiden begrifflichen Raum-Auffassungen einander gegenüberstellen als a) Lagerungsqualität der Körperwelt, b) Raum als ‚Container‘ (Behälter) aller körperlichen Objekte. Im Falle a) ist der Raum ohne körperliche Objekte undenkbar. Im

⁷vgl. S.31 [70]

Falle b) kann ein körperliches Objekt nicht anders als im Raum gedacht werden; der Raum erscheint dann als eine gewissermaßen der Körperwelt übergeordnete Realität.“⁸

3.4.3 Absoluter Raum vs. relationaler Raum

Gegenwärtige Diskurse und der *spatial turn* führten dazu, den absoluten Raum aus dem soziologischen Standpunkt aus zu meiden[91]. Martin Schneider bezeichnet den Container-Raum als einen homogenen Raum wogegen er den relationalen Raum mit dem gelebten Raum gleichsetzt („*relationale Ordnung körperlicher Objekte*“).⁹ Ersteres visualisiert er als eine leere Box die nach Bedarf mit Dingen gefüllt werden kann während er unter einem relationalen Raum ein Raumnetz versteht, dass sich aus der „*Relation von Punkten und Orten konstituiert*.“¹⁰ Martin Schneider bezieht sich beim gelebten Raum auf Bernhard Waldenfels und Husserl, der von dem Subjekt als „*Nullpunkt der Raumkonstitution*“¹¹ ausgeht. Bewegungen und Handlungen eine Welt an, während das Subjekt den Raum erfüllt entstehen dabei Verknüpfungen aus Beziehungen.

3.4.4 Sozialer Raum

Laut Markus Schroer deutet der Begriff des sozialen Raumes auf etwas sozial Hergestelltes hin und nicht auf etwas das natürlichen Ursprungs ist[91]. Emile Durkheim spricht in seinem Konzept einer sozialen Morphologie davon, dass es „*nicht das Ziel sein sollte, die Formen des Bodens zu untersuchen, sondern die Formen der Gesellschaften, die sich auf dem Boden niederlassen*“[42].“ Ein sozialer Raum beinhaltet daher immer den Aspekt der scharfen Trennung zwischen physischem und sozialem Raum. Beispielsweise spannt Pierre Bourdieu einen Raum über soziale Klassen schemaartig auf. Alle Akteure, die einer bestimmten Klasse angehören, nehmen ähnliche und bestimmte Positionen in diesem Raum ein. Damit meint Bourdieu, dass Menschen mit einem ähnlichen Kapital

⁸vgl. S.17 [70]

⁹vgl. S.93[89]

¹⁰vgl. S.93,95[89]

¹¹vgl. S. 19f. 41f [100]

in etwa dieselben Ideologien und Interessen teilen. Dies bezeichnet er ebenso als Raum der Lebensstile[24]. Sein Diagramm dient der Darstellung sozialer Positionen sowie den dazugehörigen Beziehungen.

Martina Löw bezieht sich für ihre Studie zum sozialen Raum auf Bourdieu und plädiert für einen Interaktionsraum der sich aus Platzierungen und Beziehungen der Menschen und Objekte ergibt. Ihre Kernaussagen sind, dass alle Räume von Menschen geschaffen werden bzw. der Mensch ein Element des Raumes ist und das die Raumvorstellung „nicht länger der starre Behälter [ist], der unabhängig von den materiellen Verhältnissen existiert, sondern Raum und Körperwelt sind verwoben. Der Raum, das heißt die Anordnung der Körper, ist abhängig vom Bezugssystem der Beobachter.“¹²

Martina Löw beschäftigt sich im Wesentlichen mit der *relationalen* (das Einzelne samt den Relationen) *(An)Ordnung* (damit meint sie die Wechselwirkung zwischen gesellschaftlicher Struktur und Handlung) von Lebewesen und sozialen Gütern (Objekte, Werte¹³), welche permanent in Bewegung sind, wodurch sich die (An)ordnungen selbst ständig verändern.¹⁴ Sie definiert das Handeln als raumbildend, in diesem Zusammenhang führt sie zwei raumbildende Definitionen ein, *Spacing* und *Syntheseleistung*.¹⁵ Spacing bedeutet soviel, wie das *Platzieren, Errichten* von Gebäuden, aber auch das *Positionieren* von *beweglichen Gütern*.¹⁶ Mittels der *Wahrnehmung, Vorstellung und Erinnerung* verknüpfen wir die einzelnen im Spacing-Prozess *platzierten Elemente miteinander zu Räumen*.¹⁷ Beispielsweise wird der Straßenraum erst als so einer wahrgenommen, wenn Bauwerke, öffentlicher Verkehr, Fußgänger, Geschäfte sowie Zebrastreifen, Ampeln, Abfallkübel in bestimmten Lageverhältnissen errichtet oder platziert werden und Menschen, die sich darin bewegen, bestimmte Wahrnehmungen und Vorstellungen damit assoziieren[25]. Diesen Assoziierungsprozess bezeichnet Martina Löw

¹²vgl. S. 34 [70]

¹³vgl. S. 152; 193; 224ff[70]

¹⁴vgl. S. 158 [70]

¹⁵vgl. S. 158ff [70]

¹⁶vgl. S. 158ff [70]

¹⁷vgl. S. 158ff [70]

als Synthese.¹⁸ Ein Raum kann also ohne diese beiden Prozessen nicht funktionieren und lebt von der Verknüpfung sowie der Konstellation der verschiedenen umgebenden Elemente. Die Vorstellungen davon, was einen Raum ausmacht, am Beispiel des Straßenraums, hängt stark davon ab, was wo erbaut wird. Architektur versteht Martina Löw daher ebenfalls als Syntheseleistung. Sie fügt hinzu, dass die beiden Prozesse repetitiv sein können, weil diese Raumtypen bestimmten Ordnungsprinzipien folgen. So entsteht der Straßenraum aus einem sich wiederholend wahrgenommenen Muster, in diesem Fall spricht sie von *institutionalisierten Räume[n]*.¹⁹ Die Wahrnehmung solcher Räume ist sehr spezifisch und mit Einflüssen behaftet, durch Bildung, sozialen Stand und individuellen Erfahrungen. Die Art und Weise, wie Raum wahrgenommen wird, ist vom Blickwinkel des Betrachters abhängig und kann daher niemals für jeden Akteur identisch oder beobachterunabhängig nachproduziert werden. Somit entstehen Räume laut ihr also erst dann, wenn diese „*aktiv durch Menschen verknüpft werden.*“²⁰

3.4.5 Raum vs Ort

In einem absoluten Raumverständnis ist der Mensch oder das Objekt in einem leeren Raum verortet und füllt diesen Raum auch gleichzeitig aus. Ähnlich verhält es sich mit der deutschen Sprache, etwas *ist an einem Ort*, oder *etwas findet an einem Ort statt*. Ein Ort ist daher auf einen fixen Punkt beschränkt. Auf den Containerraum übertragen, wäre ein Ort ein fester Punkt im Raum, der neben vielen anderen Orten liegt. Im geografischen-physischen-Raum stellt der Ort ebenfalls einen fixen Punkt dar, eine Stadt, einen Wohnort. Auf soziale Räume bezogen, bedeutet der Ort eine soziale Positionierung. Im Beispiel von Martina Löw ist damit das Spacing gemeint, also das Platzieren von Gütern (Gegenstände, Werte) und Lebewesen. Außerdem stellt Martina Löw dabei fest: „*Um etwas platzieren zu können muss es einen dafür Ort geben.*“²¹ Martin Schneider behauptet, dass aufgrund der Relationen von hier und dort

¹⁸vgl. S. 158ff [70]

¹⁹vgl. S. 164 [70]

²⁰vgl. S.158[70]

²¹vgl. S.224 [70]

sich der gelebte Raum konstituiert.²² Damit möchte er darauf hinweisen, dass der Ort und der Raum getrennte Einheiten sind. Dennoch stehen beide Kategorien in Zusammenhang miteinander. Der Raum ist auf die Verortungen angewiesen, denn sie sind raumbildend.²³ Für das absolute Raummodell gilt das nicht, der Raum kann hier auch unabhängig vom Ort existieren, weil er auch als leerer Raum ohne Ort funktioniert. Am Beispiel des Straßenraums existiert der Raum nicht einfach so, denn er wird durch Verortungen und Relationen gebildet.

„Das produktive Wechselverhältnis zwischen Ort und Raum hat auch eine normative Bedeutung. Denn es kann auch beschrieben werden als Spannung zwischen Verortung und Gehen, zwischen Bindung und Loslösung, zwischen Begrenzung und Entgrenzung, zwischen Territorialisierung und Deterritorialisierung.“²⁴

3.4.6 Kritik an Martina Löw's Raumkonzept

Martina Löw definiert *„Raum als eine relationale (An)Ordnung von sozialen Gütern und Lebewesen an Orten.“²⁵* (An)ordnung bedeutet für sie sowohl die Ordnungsdimension des Nebeneinanders als auch die Aktivität der handelnden Personen in der Konstellation von Raum[95]. Der Begriff *Anordnen* lässt wiederum die Interpretation frei, dass alles zwar *an* einem Ort sein muss (so wie in Abbildung 4.1 3b), aber nicht für den Ort durchlässig ist, weil die Transparenz der Körper fehlt und das subjektive Empfinden vielfältige Deutungen zulässt. Im Fall der Mensch-Roboter-Interaktion schwingt in Martina Löw's Konzept dabei immer der folgende Unterton mit: *Was steht wo und womit assoziiere ich es damit ich mich in diesem Raum befinde und ihn auch wahrnehme.* Anstatt die Frage nach dem: *Was ist die wahre Natur dieses Körpers?* Zu stellen. Martina Löw's Konzept stellt aufgrund der Körperzentriertheit und der relationalen Betrachtung eine suboptimale Lösung dar, weil dieses Konzept zu grob ist, um die Beziehung zwischen

²²vgl. S.100[89]

²³vgl. S.100[89]

²⁴vgl. S.100[89]

²⁵vgl. S.271 [70]

Mensch und Objekt auf einer detaillierteren sowie wahrheitsgetreueren Ebene zu ergründen. Die relationale Idee aus ihrer Theorie würde daher bedeuten, dass das Selbst zwar von anderen Körpern abhängig ist, um einen gemeinsamen Raum aufzuspannen, jedoch besteht die Gefahr dabei, das darüber nachgedacht werden muss, ob diese Elemente in den Raum passen, weil sonst wäre ja der Raum nicht der, den wir kennen oder gar *reproduzieren*.²⁶ Dieser aufgespannte Raum, inklusive der sich darin befindlichen Dinge, würde immer noch Hintertüren für eine Ein- und Ausgrenzungen ermöglichen, weil auf die Selbstreflexion über das wahre Wesen eines Körpers nicht eingegangen wurde.

3.5 Zusammenfassung

René Descartes verglich den Menschen mit der Komplexität einer Maschine, woraufhin Mark Coecklbergh darauf hinwies, dass sich die westliche Geschichte immer wieder ausgiebig mit dem Thema des Vergleichs zwischen außergewöhnlicher Entität und dem Mensch beschäftigt. Er kam zu der Erkenntnis, dass uns durch die Trennung aus René Descartes Erkenntnis bewusst geworden ist, dass wir uns von anderen Wesen klar unterscheiden. Mark Coecklbergh stellt nun infrage, ob so ein Vergleich überhaupt erforderlich ist, denn schließlich gäbe es in Japan kaum derartige Diskurse dazu. Daraufhin schlägt er vor, auf fernöstliche Methoden zurückzugreifen. Er dachte dabei an die Phänomenologie und stellt dabei fest, dass der Roboter je nach kultureller Wahrnehmung eine eigene Interpretation erhält. Daran ist nicht nur die Geschichte beteiligt, sondern auch die Beziehung, die wir mit nicht-humanen Wesen teilen.

Zu der Problemstellung, der Subjekt Objekt-Dichotomie, bezogen auf René Descartes, konnte festgestellt werden, dass er ein vermittelndes Etwas, das außerhalb des Körpers und des Geistes existiert, gefunden hat. Er bezeichnete dies als Gott, der für all das Zusammenspiel zwischen Subjekt und Objekt verantwortlich war. Problematisch dabei ist auch, dass er das Wissen, dass ein Mensch über ein Ding hat, auch auf Gott

²⁶vgl. S.185 [70]

zurückführt. Damit schneidet René Descartes die Verbindung vom Subjekt zur Welt ab, in der es sich befindet. Das Ich assoziiert als Konsequenz mit seinem Gegenüber also nur mehr den Ausdruck dort. Die subjektive Betrachtungsweise ist in Bezug auf die Komplexität eines Roboters nicht ausgelegt und überfordert. Das Verständnis, was diese Maschine eigentlich ist, kann aus der subjektiven Beobachtung nicht mit sich vereinbaren, dass der Roboter wie ein vermeintliches Subjekt handelt und zugleich optisch jedoch wie ein Objekt aussieht. Im Zuge dessen kann angenommen werden, dass René Descartes Sichtweise der Körper-Geist Dichotomie sich wie parallele Linien verhält, die sich niemals an einem gemeinsamen Punkt schneiden werden. Außerdem scheint René Descartes, angedeutet durch Bernard Charles Flynn, die Gegenstände als etwas Willkürliches zu betrachten, weshalb die Frage seine Sichtweise gut widerspiegelt: *Was soll es sein*[38]? Dennoch kann mit der Subjekt-Objekt Spaltung ein Ding nicht wahrheitsgemäß gerecht beurteilt werden.

René Descartes Definition des ‚Ichs‘ wurde von Martin Heidegger stark kritisiert und abgelehnt. Er stellt als Gegenvorschlag sein phänomenologisches Konzept des in-der-Welt-seins vor. Das Selbst bezeichnet er als Dasein und verortet es in der Welt. Das Ich steht mit der Welt in Verbundenheit und dies erklärt er am Beispiel eines Hammers, sein Zweck erlaubt es uns, ihn als existierend wahrzunehmen. Seine Präsenz verschwindet aber in jenem Augenblick, sobald ihn der Mensch benutzt. Er wird für den Menschen durchsichtig und erfüllt damit sozusagen seinen wahrhaften Sinn. Sobald sich jedoch der Sinn des Objektes verliert, indem die Interaktion durch eine Störung unterbrochen wird, wird der Hammer wieder zu einem Werkzeug (Dasein) und erscheint für uns nicht mehr transparent. Daraus kann gefolgert werden, dass Transparenz in seinem Konzept das Maß aller Dinge ist. Aus diesem Grund sind wir in der Welt mit dem Objekt, wenn wir seinen Sinn verstehen und getrennt von der Welt, wenn wir seinen Zweck nicht begreifen.

Zunächst wurde über die gängigen anfänglichen theoretischen Ansätze des Raums

diskutiert. Dabei ging es hauptsächlich um zwei Vorstellungen, zum einen das absolute Raumverständnis und zum anderen um das relative Raumverständnis. Ersteres beinhaltet die Vorstellung, dass der fixierte Raum losgelöst von den sich im Raum beweglichen Gegenständen funktioniert. Dieser Containerraum bildet für jede Interaktion dieselben Voraussetzungen. Albert Einstein löste schließlich den absoluten Raum durch den relativen Raum ab. Da die Beobachter unterschiedliche Assoziationen mit einem Raum verbinden, existiert der Raum nicht als absolute Einheit, sondern verhält sich relativ zum Betrachter. Trotz der wissenschaftlichen Entkräftung der absoluten Raumvorstellung durch die der relativen Struktur, ist die Idee des Containerraums in unserem konventionellen Verständnis über den Raum bis heute noch sehr präsent.

Der soziale Raum erhielt durch die Relativitätstheorie ein neues alltägliches Verständnis. Raum wird also nicht mehr nur als physische oder abgeschlossene Einheit (wie z.B. Gebäude, Territorien) verstanden, sondern enthält in Martina Löw's relationalen Raumkonzept Bedeutungen, die die Territorien oder Gebäude für den Einzelnen Beobachter haben. Der Raum entwickelte sich vom relativen zu einem relationalen Raum weiter. In diesem Abschnitt wurde auch in Erfahrung gebracht, dass Raum und Ort getrennt zu betrachtende Begriffe sind, aber dennoch in einer Wechselwirkung zueinander stehen. Laut Martina Löw's Konzept bringt nämlich der Ort den Raum hervor. Zudem werden die Gegenstände und Lebewesen angeordnet (verortet). Letztendlich entsteht aus dieser Konstellation heraus der Raum. Aus ihrem Raumkonzept konnte vernommen werden, dass der Raum zum einen die gesellschaftlichen Strukturen widerspiegelt und zum anderen durch menschliche Handlungen (re)produziert wird.²⁷. In Bezug auf robotische Technologien ist jedoch nicht die Anordnung von Körpern wesentlich, sondern die Durchlässigkeit der Objekte, um zu einer wahrheitsgetreuen Verbindung und Ansicht, die die Grundlage der Gemeinsamkeit bilden, der Objekte zu kommen.

²⁷vgl. S.226 citeLowMartina2005R

4 Zusammenführung der Diskussionen von Roboter und Raum

4.1 Die West-Fernost Robotik-Debatte

Nachdem in den vorherigen Abschnitten diskutiert wurde, wie sich das japanische und europäische Selbst wahrnimmt und sich gegenüber artefakten und räumen positioniert, folgt jetzt das Fazit aus den Erkenntnissen. Ich beziehe mich dabei zusätzlich auf eine aktuelle Robotik-Diskussion zwischen Makoto Nakada und Rafael Capurro. Um zu den Anfangsaussagen von Kitano Naho zurückzukehren, ging es in ihrer Forschung darum, dass die auf Roboter bezogene ethische Thematik (*rinri*) überwiegend nur im Westen zu regen Diskussionen führt, während Japan sich davon nicht angesprochen fühlt. Das liegt hauptsächlich darin, dass die traditionelle japanische Kultur nicht den den cartesianischen Dualismus der Trennung von Körper und Geist zum Lebenskonzept hatte. Wesentlich ist, dass robotische Maschinen, in autonomer Steuerung oder nicht, unproblematisch in der japanischen Denkweise eingebunden werden können. Gleichzeitig wird diese Technologie nicht als Bedrohung wahrgenommen[75]. Makoto Nakada behauptet, dass die Probleme einer *weltfremden, künstlichen* Entität gemeinsam mit den daraus folgernden ethischen Fragen ein vom Westen importiertes Problem sei. Dies ist mit anderen Worten ausschließlich ein westliches Phänomen, dass Tradition hat

(*shakai* = westliche Traditionen) und ist der japanischen Kultur menschlichen Zusammenlebens (*seken*) fremd[76]. Laut Rafael Capurro liege die ethische Herausforderung in Japan darin, zu verstehen, wie Roboter Teil an *basho* nehmen können, zumal sich diese Denkweise grundlegend von der europäischen abhebt und es auf dem Konzept der Selbstlosigkeit (*mu*) und dem Teilen eines gemeinsamen Ortes beruht. Im japanischen Diskurs über Roboethik werden die westlichen Problemstellungen meist nur imitiert oder im Allgemeinen eher als ein Teil der *shakai* Tradition wahrgenommen.

Der Westen hat es mit dem Problem zu tun, dass durch den Roboter, dass *wer* und das *was* durcheinander gebracht werden. Dies führt laut Rafael Capurro direkt in eine Sackgasse. Rafael Capurro schlägt an dieser Stelle das *basho* Konzept vor, als ein offener und mit anderen teilbarer Ort. Im *basho* offenbart und enthüllt nicht nur unser Selbst, sondern auch die Dinge, mit denen wir den Raum teilen, die reinste Wirklichkeit. Rafael Capurro weist auf die alltägliche Auseinandersetzung hin, wie ein Ding als dieses oder jenes verstanden wird. Auf diese Weise wird uns bei einem Blick in die Sterne nicht sofort bewusst, dass wir eigentlich die Vergangenheit sehen und zum jetzigen Zeitpunkt viele der Sterne bereits erloschen sein könnten[36]. Ähnlich ist die Situation mit der Illusion vergleichbar, dass robotische Maschinen moralische Akteure sein könnten. Auch hier kann der erste Eindruck irreführend sein. Zumal sich ein Roboter exakt so verhalten wird, wie er programmiert wurde. Dies lässt ebenso den Anschein erwecken, *als ob der Roboter die wahre Welt widerspiegelt*[75]. Um dem Illusionen zu entgehen, ist das Begreifen von Rafael Capurro's Frage: *Was Roboter den eigentlich sind?* eine wichtige Voraussetzung. Abgesehen davon sind die Unterscheidungen zwischen dem *Was* und dem *Wer* essenziell, weil sonst die Gefahr besteht, die Was-Frage auf die Seinsweise des Menschen zu beziehen. In so einer Situation wäre es unmöglich, den Roboter als Roboter zu erkennen. Rafael Capurro empfiehlt daher, dass sich die Sicht des Menschen von einem *Wer ist*, zu einem *Was ist* weiterentwickeln sollte, oder das Raumkonzept des *basho* zu übernehmen, welches als ein Lösungsansatz für ein freies Zusammenspiel einer gemeinsamen Welt gilt. Beides zielt darauf ab, die Unterschiede zwischen der De-

definition des menschlichen Körpers und der robotischen Hardware zu verdeutlichen[36]. Die Aussagen in robotischen Debatten, die robotische Maschinen *entweder Menschen als roboterähnliche Wesen oder Roboter als menschenähnliche Wesen, manchmal sogar als potenziell ‚übermenschliche‘ Wesen* mit Menschen auf eine Ebene stellen, entkräftet Rafael Capurro als schlichtweg falsch[36]. Makoto Nakada schlägt den Ansatz vor, *die Beziehungen zwischen der menschlichen Existenz und den Existenzweisen der Dinge in dieser Welt* zu lokalisieren, um die Subjekt-Objekt-Trennung aufzulösen. Damit möchte er darauf hinweisen, dass das Subjekt keine geschlossene Einheit ist. Um das zu unterstreichen, fügt er zu der Subjekt-Objekt-Beziehung noch die variabel Körper hinzu[98][36]. Dies würde sich zudem mit Nishida Kitarō's Aussage decken, dass Handlung und Intuition nicht voneinander getrennt werden können, siehe Kapitel 2, 2.8. Des Weiteren merkt er an, dass Menschen häufig sich der Situation nicht bewusst sind, z.B. *beim Sehen und Verstehen von Entitäten und dem Sehen und Verstehen ihrer selbst*. Es geht also darum, bewusst von unbewusst zu unterscheiden, dies geschieht im *basho*, in dem sich die Dinge frei von subjekt- und objektivierten Denkweisen zeigen und in ihrer wahren Natur erkenntlich geben. Wenn ich also etwas verstanden habe, ohne darüber nachzudenken, bin ich augenblicklich nicht mehr von der Welt getrennt, sondern teile diese Welt mit den in Kontext stehenden Dingen. Rafael Capurro definiert das Selbst als einen Prozess der Natur, welcher nicht durch eine äußere Ursache (eines Anderen) evoziert werden kann. Roboter bezeichnet er daher im Grunde als *Welt- und Selbstlos*. Sie können auch kein Vorverständnis haben. Letztendlich handeln die Menschen nach dem eigenen Vorverständnis entsprechend der Kultur, aus der sie kommen. Unter dem Einfluss unserer Bräuche, beginnen wir, zu objektivieren, nach diesen einprogrammierten Traditionen richtet sich und handelt auch der Roboter. Aufgrund dessen beruht dies laut Rafael Capurro nicht auf ein Vorverständnis. Roboter sind jedoch sehr wohl in der Lage, zu lernen, dies aber auch nur in dem Rahmen unserer Grenzen und Bedingungen. Des Weiteren bezieht Rafael Capurro zu der Frage Stellung, inwiefern Autonomie mit Robotern zusammenhängt und antwortet darauf:

„Ihre ‚Autonomie‘ beruht auf solchen ‚Programmen‘ (Verhaltensmuster der kulturen), die durch das menschliche Vorverständnis programmiert sind[36].“

Daraufhin kommt er zu dem Entschluss, dass die Subjekt-Objekt-Theorie nicht länger haltbar ist, zumal sie durch die aktuellen technologischen Entwicklungen herausgefordert wird und robotisch ethische Debatten keine greifbaren Lösungsansätze bieten. All diese Fragen und Probleme, die sich dadurch ergeben, sind darauf zurückzuführen, dass unser Bewusstsein verblendet ist[36]. Gefährlich ist die Verblendung, weil sie uns zu dem Ursprungsproblem aus der Romantik führt, dem Vergleich zwischen Mensch und Maschine. Rafael Capurro leitet daraus auch die Vorstellung ab, *„dass sich der Mensch dadurch als Maschine verstanden hat, die in einem eingekapselten Bewusstsein Darstellungen verarbeitet, die dann auf die Vorstellung eines Roboters übertragen wird, der von der Außenwelt wiederum nur programmierte Datensätze verarbeitet[35].“* Daraus schlussfolgernd kann die ernsthafte Auseinandersetzung mit robotischer Ethik erst durch die Erkenntnis der Verblendung erfolgen. Um die Frage zu beantworten, was ein Roboter den nun eigentlich ist, antwortet Rafael Capurro darauf, dass Roboter kein Selbst sind. Sie sind, wenn überhaupt, ein *Was*.

„Wenn Roboter jemals in der Lage sein werden, Wesen in ihrem Sein als Wesen zu sehen und zu verstehen, dann werden sie keine Roboter mehr sein[36].“

Aus diesem Grund verhalten wir uns fälschlich, so als ob sie ein Selbst hätten. Diese Illusion ermöglicht es uns erst, auf diese Weise über Roboter zu denken. Vermeintlich werden sie als autonome, moralische Akteure wahrgenommen. Er behauptet, dass diese Täuschung verantwortlich dafür sei, dass daraus ethische Fragen entspringen konnten. In Wahrheit befassen sich diese Diskussionen aber mit einem imaginären Problem[75]. Er begründet dies damit, dass Roboter weder etwas über unser Universum noch über den zwischenmenschlichen Umgang wissen. Außerdem führt er an, dass sie auch kein

Selbst werden können, um am gesellschaftlichen System gegenseitiger Wertschätzung und Gleichberechtigung teilnehmen zu können. Anders ausgedrückt:

„Wenn wir uns ernsthaft mit roboterethischen Fragen auseinandersetzen wollen, müssen wir uns mit Robotern im Hinblick darüber auseinandersetzen, wer wir sind, anstatt zu fragen, wer sie sind, als ob sie irgendwann so werden würden wie wir, dann wären sie keine Roboter mehr[75].“

Die Tatsache, dass es uns möglich ist, zu unterscheiden, *wer wir sind* und *was alles andere ist*, ermöglicht es uns, zu begreifen, *wer wir parallel zu anderen lebenden Systemen sind*, und wo sich Roboter, die wir als künstliche, selbst- und weltlose Systeme einordnen, befinden. Roboter sind heteropoietische Systeme (fremdbestimmt) und erscheinen uns gleichzeitig als, ob sie natürliche autopoietische Systeme (selbsterhaltend) wären[36].

4.2 Gegenüberstellungen räumlicher Konzepte

Dieser Abschnitt widmet sich den westlichen sowie fernöstlichen räumlichen Vorstellungen.

4.2.1 Retives und topozentrisches Netz

Thomas Latka's Untersuchung fängt mit der kleinsten Einheit an und beginnt bei der Verbindung innerhalb zweier Knotenpunkte. Genauer gesagt sieht er sich die Kommunikation zweier Subjekte an. Um die Unterschiede nachzuvollziehen, wird das retive (,retiv' bedeutet lat. Netz) System als Vergleich herangezogen. Retive Systeme können unterschiedlich gestaltet sein. Die lineare Verbindung zwischen dem Ich und Du, oder auch Subjektbezogenheit genannt, beeinflusst die räumliche Vorstellung „zwischen zwei

*Punkten zu denken.*¹ Die direkte Ich und Du Beziehung interpretiert er als charakteristisch für westliche Beziehungen. Er umschreibt das mit den folgenden Worten:

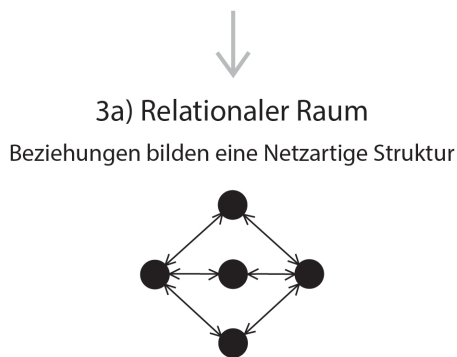
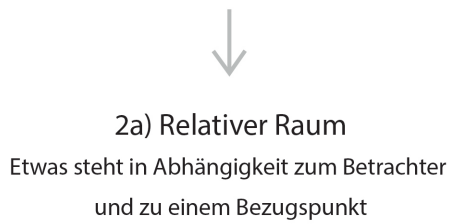
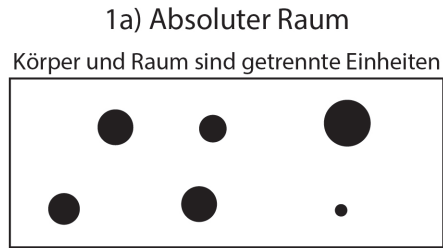
„Es kann damit zu einem großen Teil der Subjektbezogenheit einer Sprache zugeschrieben werden, dass sich das sprechende und denkende Subjekt als Zentrum erlebt, von dem aus es zu anderen auf geradem Weg eine Brücke zu schlagen versucht. Die vielen Zentren, die dies versuchen, schaffen ein Beziehungsnetz, das dadurch seinen polyzentrischen Charakter erhält. Ein Netz also, das der direkten Verbindung von Punkt zu Punkt entspricht.“²

Netze sind in sozialen Räumen, zum Beispiel in organisierten Institutionen zu finden. Dazu gehören Krankenhäuser, Firmen sowie Schulen. Die kooperierenden Einheiten innerhalb der Institution bilden die Knotenpunkte des Netzwerks, während ihr agieren untereinander die Verbindungen zwischen den Knotenpunkten erzeugt. Auch kleinere Gruppen, wie z.B. Selbsthilfegruppen oder Vereine, sind netzwerkartige Verbindungen. Letztendlich stehen die Knotenpunkte für die einzelnen Entitäten und ihre Handlungen sind als Verbindungslinien zwischen dieser Individuen zu verstehen. Im Westen ist vorzugsweise von einer polyzentrischen netzartigen Struktur als verbindendes Element zwischen Individuen die Rede (siehe Abbildung 4.1 3a) und das japanische System kann als topozentrisches Netz (siehe Abbildung 4.1 1b-4b) übersetzt werden. Laut Thomas Latka ist ein Netz gestaltbar bzw. räumlich optisch nachvollziehbar. Das beste Beispiel dazu liefert das Internet als informationstechnisches Netzwerk.

¹vgl. S.228[68]

²vgl. S.228 [68]

Subjektive Logik aus Westlicher Sicht (Standpunkt als Betrachterperspektive)



Prädikat Logik aus fernöstlicher Sicht

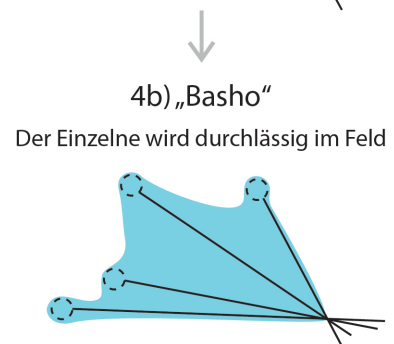
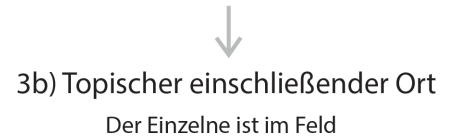
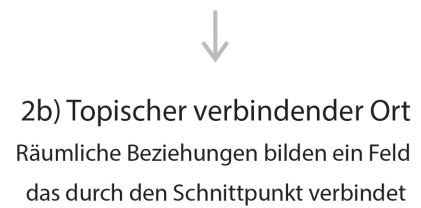
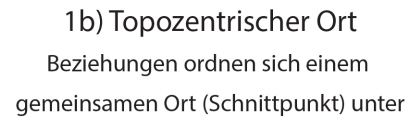


Abbildung 4.1: Entwicklung West-und fernöstliche Raummodelle [68].

„Jede Person steht sozusagen mit einer Reihe von Menschen in Kontakt, von denen einige direkt miteinander in Kontakt stehen und andere nicht. [...] Ich finde es bequem, von einem solchen sozialen Feld als einem Netzwerk zu sprechen. Das Bild, das ich habe, besteht aus einer Reihe von Punkten, von denen einige durch Linien verbunden sind. Die Punkte des Bildes sind Menschen oder manchmal Gruppen, und die Linien zeigen an, welche Menschen miteinander interagieren[29].“

Die Voraussetzungen, die ein Netz erfüllen muss, sind also Netzknoten und Verbindungslinien. Daraus entwickelt sich schließlich die Struktur ihrer Gestalt.

Thomas Latka versucht am Beispiel des Cyberspace den topischen Raum erfassbar zu machen. Zudem beschränkt er sich auf die Chatroom-Kommunikation. Dabei bezeichnet er die im Chatroom partizipierenden Teilnehmer als ein *topozentrisches Netz*, der die Verbindung zu anderen Akteuren erlaubt und gleichzeitig ein Vermittler der Nachrichten zwischen den Chatteilnehmern ist.³ In dieser netzartigen Struktur ist es dabei völlig belanglos, aus welchem Erdteil die Personen eigentlich stammen. Der Computer ist die Grundlage und der Nullpunkt aller Teilnehmer, inklusive der kommunikationsbezogenen Verbindungen. Diese Vorstellung wird als ein topozentrisches System verstanden. Außerdem sind die am Chat teilnehmenden Akteure zusätzlich vom Raum abhängig, und müssen dem Computer vertrauen, die Nachrichten an den anderen verlässlich weiterzuleiten. Das bedeutet laut Thomas Latka, dass der vermittelnde Chatroom von den Akteuren wahrgenommen werden muss, weil ja darauf vertraut wird, dass die Nachrichten auch ankommen. Der topozentrische Ort ist also ein Raum, bei dem es keiner physischen oder geografischen Einbettung bedarf.⁴ Laut Thomas Latka ist der Schwerpunkt des Chatrooms auf die Ausrichtung zum gemeinsamen Raum hin ausgelegt und unterscheidet sich damit von Räumen, in denen subjektbezogene Interaktionen dominieren. Er findet im Chatroom Ähnlichkeiten zu der Raumvorstellung der

³vgl. S. 233 [68]

⁴vgl. S.232-233[68]

japanischen Kultur und spricht in beiden Fällen von einem „*Ort des Treffens*“, an dem alles miteinander vernetzt ist.⁵(Siehe Abbildung 4.1, Topozentrischer Ort)

Thomas Latka stellt dazu noch eine interessante Bemerkung, aufgrund dieser räumlichen Konstellation hat sich das sprachliche Verhalten ebenfalls geändert und angepasst. Außerdem hat diese Kommunikationsart erstaunliche Ähnlichkeiten mit dem japanischen Sprachverhalten. Darüber hinaus löst sich die Gegenüberstellung von Ich und Du auf, zum Beispiel:

„Bei einer so simplen Frage ‚Ich möchte gerne von Euch wissen, ...‘ ist man beim Absenden das ‚Ich‘ und die Anderen sind das ‚Euch‘, und im nächsten Augenblick, wenn mich die Nachricht wie alle anderen auch erreicht, bin ich mit dem ‚Euch‘ von einem ‚Ich‘ angesprochen.“⁶

Daraus folgert er, dass im virtuellen Raum automatisch Personalpronomen weglassen werden und durch Namen sowie Bezeichnungen ersetzt werden. Thomas Latka formuliert daher die Vermutung, *„dass sich die Sprache in virtuellen Orten einer Sprache annähert, die eingebunden ist in eine Sozio-Kultur, welche sich über das orthafte bestimmt.“⁷* Aus japanischer Sicht erklärt Nakano Osamu die Kommunikation innerhalb einer japanischen Gruppe folgendermaßen:

„Für die Japaner ist Kommunikation keine Beziehungen zu Anderen in der Form von Sprechen oder Hören, sondern etwas, bei der die Einzelnen mit individuellen Gedanken oder schweigendem Herzen an einem Ort (ba) teilnehmen. Dort gibt es keine Beziehungen zwischen Menschen, sondern Beziehungen zu dem Ort (ba), den die Menschen (das Selbst eingeschlossen) schaffen[77].“

⁵vgl. S.234[68]

⁶vgl. S.235[68]

⁷vgl. S.235[68]

Im topischen System steht im Vordergrund die räumliche Beziehung zu dem gemeinsamen ba , dem Ort.⁸ Der gemeinsame Raum erlaubt es den Individuen, aus denen die Verbindungslinien stammen, sich an einem gemeinsamen Ort zu überschneiden, visualisiert in Abbildung 4.1 1b-4b.⁹

4.2.2 Stellung des Menschen in retiven und örtlichen Systemen

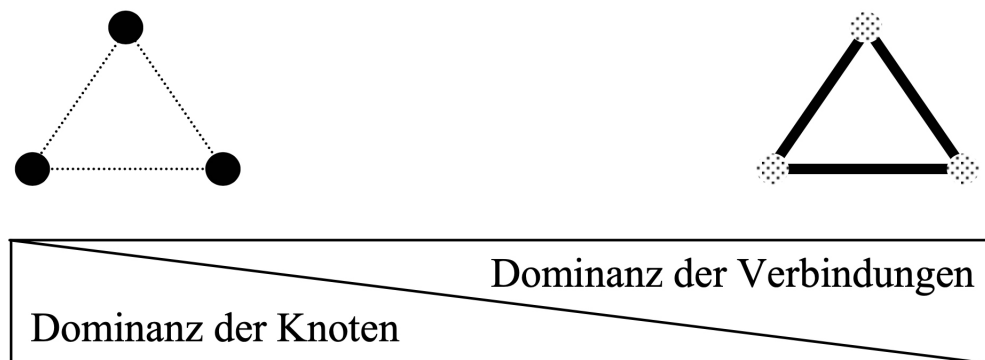


Abbildung 4.2: Schwerpunktlegerungen in gesellschaftlichen Strukturen [68].

Um die Stellung des Menschen in einem retiven Netzwerk zu enthüllen, ist es zuerst notwendig, abzuklären, in welchem Ausmaß das Individuum in dieser Struktur involviert ist. Laut Thomas Latka ist eine Entität in einem netzartigem Muster kein unersetzliches Element, denn im Falle eines Totalausfalls würde Panik dabei ausbrechen, wenn als ein unverzichtbares Element geachteter Knotenpunkt aus dem Sozialsystem ausscheiden müsste. Im Allgemeinen, besonders in größeren Strukturen, ist dies nicht der Fall. Zudem behauptet Thomas Latka, dass die Vollinklusion in das Netzwerk ohnehin nicht das primäre Ziel ist. Stattdessen steht die Partialinklusion im Mittelpunkt. Unter der Partialinklusion versteht er, dass ein Einzelner (Individuum) nur insofern Teil eines Netzwerks ist, so weit er zu der Gestaltung dieser Struktur beigetragen hat und darin agiert. Oder in anderen Worten:

⁸vgl. S.228[68]

⁹vgl. S.232[68]

„Individuen, verstanden als Fleisch-und-Blut- Individuen (...) sind also nur so weit Komponenten sozialer Systeme, wie sie die Wirklichkeitskonstrukte und Verhaltensweisen entwickelt haben, die ein System kennzeichnen[52].“

In Kapitel 2, 2.2.4 wurde schon einmal erklärt, dass Personalpronomen auf der deutschsprachigen Ebene anders funktionieren als die japanische Sprachkultur. Thomas Latka behauptet nun, dass deutsche Personalpronomen im Allgemeinen ein Teil unseres Verständnisses des Selbst sind. Er beschreibt dies als eine ganz natürliche Vorstellung, die sich auch innerhalb der Beziehungen übersetzen lässt. Das Ich und Du repräsentiert sozusagen die lineare Relation innerhalb zweier Knotenpunkte.¹⁰ Aus diesem Standpunkt aus gesehen, kann dieses netzwerkartige Modell sozialer Beziehungen als eine Struktur interpretiert werden, die viel mehr von den objektbezogenen Individuen abhängig ist als von den zwischenmenschlichen Beziehungen. Somit scheinen die Knotenpunkte das System aufrechtzuerhalten und nicht die Relationen der Einzelnen. Die Darstellungen haben verdeutlicht, dass die Unterscheidung sich im Rahmen der Beziehungsorientierung abspielt. Im Westen bedeutet das, dass sich die Neigung in Richtung Individual- bzw. Sachorientierung entwickelt, mit einer vernachlässigten Beziehungsorientierung. Während Japan primär ein gruppenorientiertes Sozialverhalten zeigt, dass stark zu einer Beziehungsorientierung tendiert in Kombination dafür mit einer eher sekundären Individualorientierung.¹¹

Um zu dem Abbild 4.1 zurückzukehren, wurde bis jetzt der Punkt 2a und 1b näher umschrieben. Für ein tieferes Verständnis der japanischen Selbstinterpretation reicht hingegen Punkt 1b noch nicht aus, weil in diesem Diagramm laut Watsuji Tetsurō (siehe Kapitel 2, 2.3) das *Dazwischen* in der Mensch zu Mensch Beziehung fehlt. Sugitani Masako bezeichnet dieses *Dazwischen* als etwas *Füllendes*.¹² Das Füllende stellt er dabei

¹⁰vgl. S.228 [68]

¹¹vgl. S.224[68]

¹²vgl. S.232 [96]

in ein Verhältnis zu dem westlichen relationalen Raum und kennzeichnet dies als charakteristisch für die japanische Kultur. Mit der Füllung zwischen den Subjekten meint er ein *soziales, gemeinsames Feld*.¹³ (Siehe Abbildung 4.1 2b) (Topisch verbindender Ort). Der topisch verbindende Ort visualisiert, dass der Verlauf der Beziehungen nicht mehr nur über einen gemeinsamen Schnittpunkt (jener Ort von dem die gemeinsamen Verbindungslinien ausgehen) läuft, sondern auch wie eine aufgespannte Membran sich über das Gerüst aus Knotenpunkten (Subjekte) und den Verbindungslinien legt. Hamaguchi Eshun spricht daher davon, dass es an eine *feldartige Verbindung* erinnert bzw. der optimale Ausdruck dafür wäre *topische Verbindung*. Damit möchte er unterstreichen, dass die japanische Kultur nicht differenziert, ob die Verknüpfung orthhaft oder feldhaft ist[49].

Der Punkt 3b aus Abbildung 4.1 wird mit dem Einzelnen (Subjekt), der sich nun im Feld befindet ergänzt. Das wesentliche an dem topischen System ist daher nicht nur das sich zwischen den Akteuren befindliche Feld, sondern auch die Tatsache, dass es nicht so aussehen soll, als ob die Subjekte von außen das Feld betrachten, sondern sich unmittelbar im Feld befinden. Im Zen-Buddhismus und aus der Sicht Nishida Kitarō's kommt das Sein der Entitäten nur innerhalb eines Ortes (*basho*) zum Vorschein. Thomas Latka stellt im direkten Vergleich zum westlichen Netzsystem (3a) folgende Merkmale fest:

„Die Einzelnen in einem polyzentrischen System sind zwar auch im System, aber es gibt kein Feld, in dem sie sich befinden und das zu ihrem Zentrum werden kann. Die Einzelnen in einem polyzentrischen Netz fungieren als eigene Zentren, von denen die Beziehungsbildung erst ihren Ausgang nimmt. Davon zu unterscheiden ist das topische Sozialsystem-Modell, das durch ein Feld gekennzeichnet ist, in dem die Einzelnen ihre Position erfahren, noch bevor sie sich als Zentren erleben.“¹⁴

¹³vgl. S.232 [96]

¹⁴vgl. S.244 [68]

Der Raum wird als ein gestaltbarer Vermittler interpretiert und wird zum Zentrum der Einzelnen. Das Subjekt erfährt nun seine Position zu allen anderen.

Der letzte offene Punkt in Abbildung 4.1 stellt nun 4b dar. Der Einzelne wird im Feld durchlässig. Anhand dieses Diagramms wird nun mit Nishida Kitarō's *basho* Konzept abgeschlossen. Das Subjekt wird hier nicht nur wie bei Modell 3b von dem Feld umfasst. In Modell 4b wird die Entität von dem Ort durchdrungen. Um durchlässig zu sein, muss das Subjekt (bezogen auf Nishida Kitarō's Konzept) ein Nichts sein, es muss sich von der Idee trennen, dass es ein Gegenüber vor sich hat. Das Selbst muss durchlässig sein, denn es kann nicht als geschlossene Einheit innerhalb dieses Ortes existieren. Es ist schließlich ein fixer Teil dieses gemeinsamen Ortes (siehe Kapitel 2, 2.6).

4.2.3 Zusammenfassung

In diesem Abschnitt wurde ein Überblick über die Raummodelle westlicher und fernöstlicher erstellt. Das Ziel war, das Verhältnis zwischen dem Subjekt und seinen Beziehungen im Detail zu analysieren und um ein Verständnis für die jeweilige Kultur zu bekommen. Die japanische Perspektive präsentiert ein topisches Konzept, worin sich die Einzelnen auf einen Ort beziehen. Gleichzeitig stellt dieser Ort den Ursprung dar, von denen die menschlichen Beziehungen ausgehen (siehe Abbildung 4.1 1b).

Im westlichen Modell dominiert das relationelle Raummodell, in dem keine örtlichen Bezugspunkte existieren. Die Entitäten bilden hier das Zentrum, aus dem alle Verbindungen ausgehen.

Daraus folgend konnten die Schwerpunkte des jeweiligen System ausfindig gemacht werden (siehe Abbildung 4.2). In Japan werden also Verbindungen zum primären Bedeutungsträger während in Europa die Knotenpunkte das Zentrum sind aus denen die Verbindungen ausgehen. Als Einführung in die topische Vorstellung eines Raumes wurde

das Beispiel des Chatrooms vorgeführt. Der virtuelle topische Raum konnte Ähnlichkeiten zu der japanischen Soziokultur aufweisen. Dabei wurde festgestellt, dass ein physischer Raum keine Voraussetzung ist, um einen sozialen Raum zu erzeugen. Dies ist eine wichtige Erkenntnis, weil das topische System trotz seiner Ortsbezogenheit keinen physischen Ort als Bezugspunkt benötigt. Soziale Räume sind also in der Lage, unabhängig von physischen Räumen zu existieren. Des Weiteren wurde durch Thomas Latka festgestellt, dass die japanischen und westlichen Raummodelle zum Großteil auf sprachliche Gewohnheiten zurückzuführen sind. Abschließend wurden die Entwicklungsstadien der topischen Räume erläutert, die schließlich zu Nishida Kitarō's *basho* geführt haben, in dem erkannt wurde, dass die Entität sich nicht nur *im* Ort befinden muss, sondern auch für den Ort *durchlässig* sein muss.¹⁵

¹⁵vgl. S.202[68]

5 Conclusio

Auf einem fundamentalen Niveau befasst sich die vorliegende Masterarbeit mit den Unterschieden der verschiedenen Sichtweisen zweier stark im Kontrast stehender Kulturgruppen: Europa und Japan. Zu diesem Zweck habe ich die Mensch-Roboter-Interaktion aus der Sicht einer Architektin in den jeweiligen sozialen Räumen der Gesellschaften diskutiert. Um die japanische Sichtweise aus einem europäischen Standpunkt zu verstehen habe ich mich im Kapitel 2 ausführlich mit dem fernöstlichen Selbstbild eines Individuums und seiner Beziehung zur Welt beschäftigt. Das europäische Selbstverständnis wurde in Kapitel 1, 1.4 und Kapitel 3, 3.1 diskutiert. Anschließend wurde die europäische Subjekt-Objekt Dichotomie dem japanischen Konzept *basho* in Kapitel 4, 4.1 gegenübergestellt. Unter einem Subjekt habe ich Entitäten mit einem Bewusstsein verstanden, während ein Objekt ein lebloses Ding ist. Die Subjekt-Objekt-Spaltung beinhaltet die klare Abgrenzung von Subjekt und Objekt, aber auch das Problem bei menschenähnlich handelnden Gegenständen nicht unterscheiden zu können in welche Kategorie derartige Dinge fallen. Diese Problemstellung trifft zum Beispiel bei robotischen Technologien zu, wie in Kapitel 3, 3.1 diskutiert wurde. Als eine weitere Folge der europäischen Subjekt-Objekt-Spaltung tendiert das Subjekt dazu zu schnell Schlussfolgerungen zu ziehen, was darin resultiert, dass Gegenstände unter bestimmten Voraussetzungen als Subjekte eingeordnet werden.

Des Weiteren habe ich in Kapitel 2, 2.2.6 die Erfahrungen aus der Meditation als Ankerpunkt benutzt um *basho*, auf welches später näher eingegangen wird, besser nachzuvollziehen. Ein aufmerksames Bewusstsein, welches durch Meditation erreicht wird, ist die Grundlage um das ursprüngliche Wesen einer Entität im *basho* zu erkennen.

An dieser Stelle möchte ich nun Izutsu Toshihiko's Formel aus dem Kapitel 2, 2.2.2 noch einmal anwenden, um die europäische Mensch-Objekt Beziehung verständlicher darzustellen. In Izutsu Toshihiko Formel ging es um die vereinfachte Visualisierung des Prozesses wie ein Subjekt auf zwei verschiedene Arten Dinge wahrnimmt. Zum einen spricht Izutsu Toshihiko von einem gewöhnlichen und getrübteten Bewusstsein, das dem europäischen entspricht und zum anderen von einem aufmerksamen ungefilterten Bewusstsein, das dem meditativen Zustand gleicht.¹

Das gewöhnliche Bewusstsein sieht den Sachverhalt so:

$$(ICH SEHE \rightarrow) \text{ Subjekt} \leftrightarrow \text{ Objekt} (\leftarrow ICH SEHE) ^2$$

Übersetzt bedeutet das, ICH sehe den Roboter und meine, dass das Interagieren mit dem Roboter die Illusion erweckt, als ob er ein Bewusstsein hätte. Unter dieser Annahme fällt es mir schwer, zu erkennen, diesem Gegenstand einen korrekten Platz zuzuordnen. Das gewöhnliche Bewusstsein übergeht das aufmerksame Bewusstsein, indem es voreilig Schlüsse zieht, ohne darüber im genauen zu reflektieren, was dieses Ding denn eigentlich ist.

Um die Problemstellung der Subjekt-Objekt Trennung in Bezug zu technologischen Entitäten nun zu überwinden wird nun Nishida Kitarō's *basho* (oder auch das absolute Nichts) aus Kapitel 2, 2.6) vorgeschlagen. Basierend auf Nishida Kitarō's Logik des

¹vgl. S.25 [57]

²vgl. S.25 [57]

Ortes (*basho*) beziehen sich die Existenzen auf einen gemeinsamen nicht geografisch fixierten Ort. Der Ort ist die Grundlage aller Wechselwirkungen zwischen Entitäten. Ein weiterer, wichtiger Bestandteil aus Nishida Kitarō's Theorie von *basho* ist auch die *reine Erfahrung* (siehe Kapitel 2, 2.6.2), die es dem Subjekt ermöglicht, darüber zu entscheiden, was dieses Objekt um genau zu sein denn eigentlich ist. Die Erfahrung ist deswegen so wesentlich, weil sie dazu führt, Tatsachen als selbstverständlich zu akzeptieren und weil das Subjekt dadurch mit der Welt verbunden bleibt. Die Tatsache, dass Vögel fliegen, wird zum Beispiel restlos akzeptiert und auch nicht hinterfragt, weil es so ist, wie es ist.

Das aufmerksame Bewusstsein sieht in etwa so:

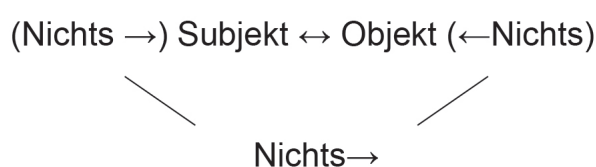


Abbildung 5.1: Sehen als reine Erfahrung, das Universum wird unmittelbar als Nichts verstanden (Izutsu Toshihiko's Formel)[57]

Ich deute Nishida Kitarō's Gedanken bezogen auf Izutsu's Formel folgendermaßen: Dadurch, dass sich die/der Einzelne selbst negiert und zum Nichts wird, wird sie/er auf die Dinge um sie/ihn herum aufmerksam. Am Höhepunkt der Aufmerksamkeit setzt der Akt der reinen Erfahrung ein, nämlich die Tatsache, dass ein Roboter kein Bewusstsein hat. Die Vorstellung, ohne darüber nachzudenken, ein Urteil über dieses Ding zu fällen, ist der Punkt, an dem die wahre Natur und die Position des Roboters erkannt werden. Schlussendlich muss laut Nishida Kitarō der gesamte Prozess in einem klaren Sehen münden (Nichts→).³

Ich interpretiere diese Sichtweise in Bezug auf robotische Technologien auf zwei Arten: Zum einen ist sie vorteilhaft, wenn es darum geht ethische Fragestellungen

³vgl. S.27 [57]

zu lösen, doch gleichzeitig ist dieser Standpunkt in Bezug auf den technologischen Fortschritt aus meiner Sicht nachteilig, da ein bedingungsloses Akzeptieren der Dinge so wie sie sind zu einer Stagnierung führen würde.

Zusammenfassend, wenn all diese Elemente ineinandergreifen, kann *basho* aus westlicher Sichtweise verstanden werden. Statt einen Roboter wegen seiner menschenähnlichen Handlungen als Subjekt einzustufen, ermöglicht *basho*, wie bei der Meditation, einen Moment innezuhalten und die Wahrheit über das ursprüngliche Wesen des Dinges zu sehen.

Des Weiteren wurden aus der Gegenüberstellung westlicher und fernöstlicher Raummodelle Schlüsse gezogen, dass im relationalen Raumnetz von Thomas Latka das Individuum im Vordergrund steht, während die Beziehungen der Einzelnen nebensächlich sind. In Japan entsteht aus dem vermittelnden Ort der soziale Raum, der sich wie eine Membran über die Individuen aufspannt. Diese Ortsbezogenen Räume werden als topische Räume klassifiziert. Anhand Watsuji Tetsurō's *rinri* Konzept (in Kapitel 2.3, 2 erklärt), konnte die Bedeutung japanischer, menschlicher Beziehungen erfasst werden. Für ihn ist der Begriff der Menschlichkeit zwischen zwei Individuen das Ausschlaggebende und die Ordnung, die ein harmonisches Miteinander zusammenhält. In Bezug zu den späteren Analysen zum Raummodell konnte ebenfalls die Wichtigkeit der Beziehungen in der japanischen Kultur bestätigt werden. Im Weiteren wurde auch auf Martina Löw's relationales Raummodell eingegangen. Dieses Konzept bildet zwar einen vernetzten Zusammenhang mit all den involvierten Körpern, aber bietet jedoch im Gegensatz zu *basho* keine Transparenz der im gemeinsamen Ort befindlichen Gegenstände an.

5.1 Kritik und Ausblick

Das Fundament sozialer Strukturen beider Kulturen wurde nach der Art und Weise verglichen, inwiefern das Verhältnis zwischen Individuum und Beziehungsorientiertheit variiert. Aus diesem Grund erfolgte die Gegenüberstellung auf Basis eines Netzsystems (siehe Abbildung 4.2). Das Netz bildet den gemeinsamen Nenner der beiden Kulturen. Als kritisch zu hinterfragen, ist natürlich, dass durch die Fokussierung auf die Differenzierung die Gefahr besteht, anderes zu übersehen, ohne die Vielfalt der Kultur zu berücksichtigen. Abgesehen davon kann die Suche nach der Differenzierung in einer Sackgasse enden, weil dadurch ein Tunnelblick entstehen kann, der entweder Dinge explizit ein- oder ausschließt. Die Gegenüberstellung könnte daher als Fundus an Gegensätzen interpretiert werden, weil im Grunde genommen die Intention dahinter stecken könnte, Beispiele nach dem Schema zu wählen, welche die Vergleiche unterstützen oder als Gegensätze darstellen. Aus kritischer Sicht wäre damit die Interkulturalität als eine Zusammenkunft aus Gegensätzen zu verstehen, in denen Konflikte hervorgehoben oder provoziert werden. Zudem kann es zu der unvorteilhaften Missinterpretationen kommen, dass die Differenzen als eine Schwäche oder Stärke interpretiert werden könnten oder als unzureichend und mangelhaft. Das Ziel wäre daher, ein Gleichgewicht herzustellen, welches den Austausch und das kulturelle Verständnis der vielfältigen Lebensvorstellungen fördert und nicht zum Zwecke der Unterstellung signifikanter Gegensätze und Differenzen dient.⁴ Des Weiteren ist anzumerken, dass jedes System seine eigenen Qualitäten hat und in manchen Fällen nicht universal einsetzbar bzw. übernommen werden kann.

Im Hinblick auf ein weiteres Forschungsfeld könnte ich mir vorstellen, noch mehr auf die Verknüpfung zwischen Technologie und Unterhaltung einzugehen. Außerdem stieß ich im Zuge der historischen Recherche auf die Vorgänger der robotischen Maschinen. Sie hatten kaum einen Nutzen und dienten vorwiegend der Belustigung. Als eine weiter-

⁴vgl. S.224-226 [68]

führende Forschung könnte das Verhältnis von Performance und Nutzen in Anbetracht gezogen werden. Zu guter Letzt könnten auf Basis der kulturellen Ästhetik weitere Untersuchungen hinsichtlich der positiven Resonanz gegenüber robotischen Artefakten im Kontext mit der Unterhaltung erfolgen.

Abbildungsverzeichnis

1.1	<i>Karakuri</i> Teeautomat: links bekleidet und rechts der offengelegte Mechanismus, ca. 1800[1]	14
1.2	<i>Bunraku</i> Puppenspiel[2]	15
1.3	Der Mechanismus einer <i>Bunraku</i> -Puppe (Während der Aufführung sind die Puppen immer bekleidet). Die schwarzgekleideten Puppenspieler bedienen den Kopf, Arme, Beine und die an den Gelenken angebrachten Stäbe[93]	16
1.4	Astro Boy[3]	17
1.5	Die Zwei Wege der Schöpfung in der westlichen Kultur[59]	20
1.6	Vaucanson's Automata „Ente“, erbaut 1738[31]	21
1.7	Entwicklung des Bildes der künstlichen Kreaturen in westlichen Mythen und Romanen[59]	22
2.1	Tōdai-ji-Tempelanlage in Nara[6]	27
2.2	Der Tōdai-ji Tempel in Nara mit der großen Buddhahalle[8]	28
2.3	Der Tamukeyama Hachimangu Schrein in Nara[9]	28
2.4	Asimo und sein Funktionsspektrum[10]	30
2.5	Sehen als reine Erfahrung, das Universum wird unmittelbar als Nichts verstanden[57]	37
2.6	Eine Kalligrafie des Ensō von Kanjuro Shibata[11]	57

2.7	Ansicht von Amanohashidate, Detail eines Tusche-Gemäldes im Sumie-Stil von Sesshū, Muromachi-Periode, um 1501-07 (im Kyōto Nationalmuseum)[12]	58
2.8	Anlage des Inneren Schreins von Ise, eine Lithographie von Edoardo Chiossone nach den Dokumentationen aus 1880[13]	60
2.9	Gunma Museum of Modern Art in Japan[15]	61
2.10	Gunma Museum, das Konzept setzt sich zusammen aus der Leere und der Rahmung[16]	61
2.11	Zugang zum Museum of Contemporary Art in Los Angeles[18]	62
2.12	Perspektive der tiefgelegten Terrasse[19]	63
2.13	Kare-sansui Garten in Ryōan-ji, Kyoto [45]	64
2.14	Tajiri Historic House in Tajiri, Osaka prefecture, Japan [20]	66
2.15	Landschaften gemalt auf Schiebetüren (Fusuma) im Shoden-Ji Zen-Tempel, Kyoto, [21]	67
2.16	Asimo beim gehen, laufen und hüpfen[10]	76
2.17	Asimo beim greifen[10]	77
4.1	Entwicklung West-und fernöstliche Raummodelle [68].	102
4.2	Schwerpunktlegungen in gesellschaftlichen Strukturen [68].	105
5.1	Sehen als reine Erfahrung, das Universum wird unmittelbar als Nichts verstanden (Izutsu Toshihiko's Formel)[57]	112

Literaturquellen

- [26] Seigow Matsuoka In Arata Isozaki 1978. *Aspects of Kami. Ma Space-Time in Japan*. Cooper-Hewitt Museum, 1978.
- [27] Pate Alan Scott. *Ningyo : The Art of the Japanese Doll*. Tuttle Publishing, 2013. ISBN: 9780804836159, S.231.
- [28] Kogaku Arifuku. *Deutsche philosophie und Zen-Buddhismus : : komparative studien*. ger. Berlin, [Germany] : Akademie Verlag, 1999. ISBN: 3-05-007461-2, S.40.
- [29] John A. Barnes. *Class and committees in a Norwegian island parish*. 2., unveränd. Aufl.. Primus-Verl., 1954. ISBN: In: Human Relations, Vol. 7, S. 43.
- [30] Andreas Beinsteiner und Tanja Kohn. *Körperphantasien*. innsbruck university press, 2016. ISBN: 9783903122130, S.44-45.
- [31] Arkapravo Bhaumik. *From AI to Robotics: Mobile, Social, and Sentient Robots*. eng. Bd. 1. CRC Press, 2018. ISBN: 9781482251470, S.5.
- [32] Otto F. Bollnow. *Mensch und Raum*. Stuttgart. S.192., 1963. ISBN: S.192.
- [33] Bianca Boteva-Richter. *Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro : Ein abendländisch-asiatischer Vorschlag für das Arbeiten im interkulturellen Bereich*. Bautz, Traugott, 2009. ISBN: 9783883095271, S,42.
- [34] J. (Writer) Cameron und J. Cameron (Director). "The Terminator [DVD]". In: *In J. Daly (Producer): MGM.s (1984)*.

- [35] Rafael Capurro. "Informatik: Von der Technokratie zur Lebenskunst." In: *Fachgruppe Informatik und Gesellschaft der Schweizerischen Informatiker Gesellschaft (Ed.): Publikation der Vorträge zur Gründungsversammlung der Fachgruppe Informatik und Gesellschaft der Schweizerischen Informatiker Gesellschaft, Zürich.* (1992).
- [36] Rafael (1995) Capurro. *Leben im Informationszeitalter.* Berlin: Akademie Verlag.
- [37] Matthieu Casalis. "The Semiotics of the Visible in Japanese Rock Gardens". In: *Semiotica* 44.3-4 (1983). DOI: 10.1515/semi.1983.44.3-4.349.
- [38] A. Kadir Çüçen. *Heidegger's Reading of Descartes' Dualism: The Relation of Subject and Object, The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy Volume 6, 1998, Contemporary Philosophy, Pages 57-64.*
- [39] *Die Lebenswelt : Auslegungen der vorgegebenen welt und ihrer konstitution.* ger. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 39. Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V, 2008. ISBN: 9781402064777, S.30.
- [40] Judith Dörrenbächer und Kerstin Plüm. *Beseelte dinge.* Design; Band 35. Bielefeld, [Germany], transcript, ISBN: 3-8394-3558-7, S.10.
- [41] H. Dumoulin. "Die Zen-Erleuchtung in Neueren Erlebnisberichten". eng. In: *Numen* 10.1 (1963), S. 133–152. ISSN: 0029-5973.
- [42] Emile Durkheim. *Note sur la morphologie sociale.* In: *Journal sociologique,* hg. v. Jean Duvignaud. ger. Paris, 1897/1969, S. 182.
- [43] Weinmayr Elmar. *Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan* In: *Buchheim, Thomas.* Hg.: *Destruktion und Übersetzung.* Weinheim, S.192, 1989.
- [44] Herrigel Eugen. *Zen in the Art of Archery.* Vintage Books N.Y., 1999. ISBN: 9780375705090, Kapitel 4, S. 5.

- [45] Michael D. Fowler. *Sound Worlds of Japanese Gardens : : An Interdisciplinary Approach to Spatial Thinking*. eng. Kultur- und Medientheorie. Bielefeld : transcript Verlag, 2014. ISBN: 9783839425688, S.34.
- [46] Hans-Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. ger. 3., erw. Aufl.. Tübingen: Mohr, 1972. ISBN: 3168339121, S. 279.
- [48] Ray Grigg. *The Tao of Zen*. eng. Tuttle library of enlightenment. Boston : C.E. Tuttle Co., 1994. ISBN: 1-4629-0745-8, S.62-66.
- [49] Eshun Hamaguchi. *Das Menschenmodell der Japaner*. In: Kagami NF, Jg. XII, Heft 1, S. 119, 1985.
- [50] Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. ger. 12., unveränd. Aufl.. Tübingen: Niemeyer, 1972. ISBN: 3484701099, S. 68f.
- [51] Jens Heise. *Nihonron - Materialien zur Kulturhermeneutik*. In: *Im Schatten des Siegers: Japan*, S.87. Menzel, U. (Hg.): 1989.
- [52] Peter M. Hejl. *Kultur als sozial konstruierte Wirklichkeiten: zur Analytik der „dritten Ebene“ aus systemtheoretischer Sicht*. In: *Spiel: Siegener Periodicum zur Internationalen Empirischen Literaturwissenschaft*, Jg. 12, Heft 1, Sonderdruck, S. 86, 1993.
- [53] Hiroshi Ichikawa. *The Body as Spirit*. Tokyo: Kōdansha, 1992, S.86-91.
- [54] D. Ihde. *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*. Bloomington, 1990.
- [55] Mitsuo Inoue. *Space in Japanese Architecture*. eng. New York : Weatherhill, 1985. ISBN: 9780834801936,S.170.
- [56] Arata Isozaki und Cooper-Hewitt Museum. *Ma Space-Time in Japan*. Cooper-Hewitt Museum, 1978.

- [57] Toshihiko Izutsu. *Philosophie des Zen-Buddhismus*. ger. Unveränd. Neuausg., 23. - 24. Tsd.. Rowohlt's Enzyklopädie ; 428. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995. ISBN: 3499554283, S.11-12.
- [58] E. F. Kaelin. *Heidegger's Being and Time A Reading for Readers*. Tallahassee: Florida State University Press, 79., 1986.
- [59] Frédéric Kaplan. "Who is afraid of the humanoid? Investigating cultural differences in the acceptance of robots". In: *International Journal of Humanoid Robotics* 2004 (2004), S. 1–16.
- [60] P. Kapleau. *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, and Enlightenment*. Anchor book. Anchor Books, 1989. ISBN: 9780385260930, S.103.
- [61] Bin Kimura. *Zwischen Mensch und Mensch : Strukturen japanischer Subjektivität*. ger. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995. ISBN: 353412426X, S.101.
- [62] Thomas Kistemann und Schweikart Jürgen. "„Spatial turn“: Chance, Herausforderung und Methodenimpuls für die geographische Gesundheitsforschung". In: *Bundesgesundheitsblatt - Gesundheitsforschung - Gesundheitsschutz* 60 (Okt. 2017). DOI: 10.1007/s00103-017-2647-1.
- [63] Naho Kitano. "'Rinri': An Incitement towards the Existence of Robots in Japanese Society". In: 2005.
- [64] *Kleine Geschichte Japans*. ger. Stuttgart: Reclam, 2010. ISBN: 9783150107836, S.92.
- [65] Klaus Kracht. "Zum Verständnis der "Nishida-Philosophie" unter dem Aspekt des Verhältnisses von Form und Inhalt". In: *Japonica Humboldtiana* (2009), S. 199–217. DOI: <http://dx.doi.org/10.18452/6694>.
- [66] Jürgen Krusche. *Der Raum der Stadt: Raumtheorien zwischen Architektur, Soziologie, Kunst und Philosophie in Japan und im Westen*. Marburg: Jonas, 2008. ISBN: 9783894453985, S.45-54.

- [67] Dalai Lama. *Die Essenz der Lehre Buddhas : zeitlose Weisheit für moderne Menschen*. ger. München: Lotos, 2012. ISBN: 9783778782354.
- [68] Thomas Latka. *Topisches Sozialsystem. die Einführung der japanischen Lehre vom Ort in die Systemtheorie und deren Konsequenzen für eine Theorie sozialer Systeme*. ger. 1. Aufl. Heidelberg: Verl. für Systemische Forschung im Carl-Auer-Systeme-Verl., 2003, S. 308. ISBN: 3-89670-321-8 and 978-3-89670-321-7, S.31.
- [69] T.T. Lennerfors und K. Murata. *Tetsugaku Companion to Japanese Ethics and Technology*. Tetsugaku Companions to Japanese Philosophy. Springer International Publishing, 2019. ISBN: 9783319590257, S.161.
- [70] Martina Löw. *Raumsoziologie*. ger. 1. Aufl., [4. Dr.]. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1506. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. ISBN: 3518291068 S.19.
- [71] *MacDorman, K. F., S. K. Vasudevan, and Chin-Chang Ho 2009: "Does Japan Really Have Robot Mania?" In: AI and Society 23 (4), pp. 485-510.* Ramey, Ch. H. 2005: "The Uncanny Valley of Similarities Concerning Abortion, Baldness, Heaps of Sand, and Humanlike Robots." In: Proceedings of the "Views of the Uncanny Valley" Workshop, IEEE-RAS International Conference on Humanoid Robots, Tsukuba, Japan. ISBN: Turkle, Sh. 2007: "Authenticity in the Age of Digital Companions." In: Interaction Studies 8 (3), pp. 501-517.
- [72] Felix Meiner. *Platon: Timaios*. In: *sämtliche Dialoge: Bd.6*. in Leipzig 1919, S.78. ISBN: 353412426X, S.101.
- [73] Thomas Merton. *The Way of Chuang Tzu*. New Directions, 1965. ISBN: 9780811201032, S.114-15.
- [74] Masahiro Mori. *The Buddha in the robot*. eng. First English edition. Tokyo: Kosei Publishing Co., 1981. ISBN: 9784333010028, S.177.

- [75] Makoto Nakada und Rafael Capurro (eds.): *The Quest for Information Ethics and Roboethics in East and West. Research Report on trends in information ethics and roboethics in Japan and the West*. Research Group on the Information Society and International Center for Information Ethics, March 31, 2013, ISSN 2187-6061, pp. 13-22.
- [76] Makoto Nakada und Takanori (2005): Tamura. *Japanese conceptions of privacy: An intercultural*. In: *Ethics and Information Technology* 7, 1, pp. 27-36.
- [77] Osamu Nakano. "'Nihongata Soshiki ni Okeru Komyunikeishon to Ishikettei (Communication and Decision-Making in Japanese Organizations)'" . In: pp. 143-168 in *Hamaguchi, E. and Kumon, S. (eds.), Nihonteki Shuhdanshugi. Tokyo: Yuhikaku (Sensho)*. (1982).
- [78] Kitarō Nishida. *"The Standpoint of Active Intuition"*, In *Complete Works of Nishida Kitarō, Vol. 8: 107–218*. Tokyo: Iwanami Shoten, S.145. 1935.
- [79] *Nishida Kitarō zenshū [Complete works of Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1978–1980), 19 vols. (NKZ:4:210)*.
- [80] Hans J. Knosp und Odette Brändli. *Lao-tse: Tao-te-king*. Diogenes Verlag, Zürich, 1985. ISBN: 3257055285, S.11.
- [81] S. Odin. *The Social Self in Zen and American Pragmatism*. SUNY series in constructive postmodern thought. State University of New York Press, 1996. ISBN: 9780791424919, S.84.
- [82] Ryosuke Ohashi. *Kire: Das Schöne in Japan*. eng. Paderborn : Wilhelm Fink Verlag, 2014. ISBN: 3-8467-5662-8, S.64-69.
- [83] Sokyo Ono. *Shinto : : the Kami way*. eng. New York : Tuttle Pub., 2011. ISBN: 9781462900831, S.1.

- [84] Richard B. Pilgrim. "Intervals ("Ma") in Space and Time: Foundations for a Religio-Aesthetic Paradigm in Japan". In: *History of Religions* 25.3 (1986), S. 255–277. DOI: 10.1086/463043. URL: <https://doi.org/10.1086/463043>.
- [85] Ian Reader. *Shinto - Simple Guides*. Simple Guides. Kuperard, 2007. ISBN: 9781857334333, S.19.
- [86] Bernd Remmele. *Die Entstehung des Maschinenparadigmas*. Jan. 2003. DOI: 10.1007/978-3-663-09692-4.
- [87] "Robotic Appearances and Forms of Life. A Phenomenological-Hermeneutical Approach to the Relation between Robotics and Culture", Mark Coeckelbergh, In: *Robotic Appearances and Forms of Life. A Phenomenological-Hermeneutical Approach to the Relation between Robotics and Culture*". In: *Robotics in Germany and Japan*. Bern, Schweiz: Peter Lang. ISBN: 9783653039764 S.79.
- [88] Robert Schinzinger. *Japanisches Denken : der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan*. ger. OAG-Reihe Japan modern ; 5. Berlin: Erich Schmidt, 1983. ISBN: 3503023216, S.61-67.
- [89] Martin Schneider. *Raum-Mensch-Gerechtigkeit: sozialetische Reflexionen zur Kategorie des Raumes*. ger. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen; ; volume120. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2012. ISBN: 3-657-77542-0, S.21.
- [90] Markus Schroer. *"Bringing space back in Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie*. In: Jörg Döring/Tristan Thielmann (Eds.), *Spatial Turn*. Bielefeld: transcript Verlag, 2008. ISBN: 9783894453985, S.125-148.
- [91] Markus Schroer. „Bringing space back in“ – *Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie*. In: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. ger. Bielefeld: transcript Verlag, 2008. ISBN: 9783839406830, S. 133..

- [92] Masumi Shimizu. *Das ‚Selbst‘ im Mahāyāna-Buddhismus in japanischer Sicht und die ‚Person‘ im Christentum im Licht des Neuen Testaments*. ger. Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte ; 22. Leiden: Brill, 1981. ISBN: 9004064702, S.19-22.
- [93] Gotō Shizuo. "Bunraku: puppet theatre". In: *A History of Japanese Theatre*. Hrsg. von Jonah Editor Salz. Cambridge University Press, 2016, S. 155–183. DOI: 10.1017/CB09781139525336.014.
- [94] Adrian Snodgrass. "Thinking Through the Gap: The Space of Japanese Architecture". In: *Architectural Theory Review* 9.2 (2004), S. 65–85. DOI: 10.1080/13264820409478518. URL: <https://doi.org/10.1080/13264820409478518>.
- [96] Masako Sugitani. *Kontextualismus als Verhaltensprinzip: „kritisch“ erlebte Interaktionssituationen in der japanisch- deutschen Begegnung*. In: Thomas, A. (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*, 1996. ISBN: S. 240.
- [97] Watsuji Tetsurō. *1961-1963 (Gesammelte Werke), Bd. 11, 94. Zitiert nach: Pörtner/Heise 374*. 1995.
- [98] Manos Tsakiris, Simone Schütz-Bosbach und Shaun Gallagher. "On agency and body-ownership: Phenomenological and neurocognitive reflections". In: *Consciousness and cognition* 16 (Okt. 2007), S. 645–60. DOI: 10.1016/j.concog.2007.05.012.
- [99] A. Wachowski, P. Chung Wachowski L. (Writer) und A. Jones (Director). "Animatrix". In: *In J. Daly (Producer): MGM.s* (2003).
- [100] Bernhard Waldenfels. *In den Netzen der Lebenswelt*. ger. 1. Aufl.. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 545. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. ISBN: 3518281453, S. 195.
- [101] Bernhard Waldenfels. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen : Modi leibhaftiger Erfahrung*. ger. Orig.-Ausg., 1. Aufl.. Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft 1952. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. ISBN: 9783518295526, S. 61.

- [102] Tetsurō Watsuji. *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*. ger. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005. ISBN: 3534179587, S.11-17.
- [103] Tetsurō Watsuji. *Fūdo - Wind und Erde : der Zusammenhang von Klima und Kultur*. ger. 2., unveränd. Aufl.. Darmstadt: Primus-Verl., 1997. ISBN: 3896780638, S.11.
- [104] Alan Watts. *Beat Zen, Square Zen and Zen*. San Francisco: City Lights Books, 1959.
- [105] N. Weidtmann. *Interkulturelle Philosophie: Aufgaben - Dimensionen - Wege*. UTB M. UTB GmbH, 2016. ISBN: 9783825236663, S.227.
- [106] W. Weischedel. *Die philosophische Hintertreppe: Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*. dtv Verlagsgesellschaft mbH & Company KG, 2014. ISBN: 9783423424004, S.136-149.
- [107] Tom John Wolff. *Was bewirkt Achtsamkeitsmeditation? Altbuddhistische Meditation im Blick der Psychologie*. ger. Hamburg : Diplomica Verlag, 2012. ISBN: 9783842823570, S.16.
- [108] Mitsukuni Yoshida u. a. *The Culture of anima : supernature in Japanese life / edited by Yoshida Mitsukuni, Tanaka Ikko and Sesoko Tsune ; text by Yoshida Mitsukuni ; translated by Lynne E. Riggs and Takechi Manabu ; art director Tanaka Ikko*. English. Mazda Motor Corporation Hiroshima, Japan, 1985 1985, 134 pages : S.90.

Internetquellen

- [1] URL: https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=91797006&objectid=1560146 (besucht am 20.04.2020).
- [2] URL: <https://www.japansociety.org/event/master-class-on-kuruma-ningyo-puppetry> (besucht am 18.04.2020).
- [3] URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Astro_Boy_\(1963_TV_series\)#/media/File:AstroBoy1963.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Astro_Boy_(1963_TV_series)#/media/File:AstroBoy1963.jpg) (besucht am 20.04.2020).
- [4] URL: <https://www.system-verlag.eu/zeitgeist/der-geist-japanshinto/> (besucht am 18.04.2020).
- [5] URL: https://www.univie.ac.at/rel_jap/kami/Kami (besucht am 18.02.2020).
- [6] URL: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/46/Plan_of_Todaiji.png (besucht am 29.04.2020).
- [7] URL: https://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Bauten/Bekannte_Schreine/Hachiman (besucht am 29.04.2020).
- [8] URL: <https://www.britannica.com/topic/Todai-Temple> (besucht am 15.05.2020).
- [9] URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Tamukeyama_Hachiman_Shrine#/media/File:Tamukeyama-hachimangu2.jpg (besucht am 18.02.2020).

- [10] URL: <https://global.honda/innovation/robotics/ASIMO.html> (besucht am 29.04.2020).
- [11] URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Zen#/media/Datei:Enso.jpg> (besucht am 13.05.2020).
- [12] URL: <https://www.britannica.com/art/suiboku-ga> (besucht am 29.04.2020).
- [13] URL: https://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Bild:Naiku_gesamt_kokkayoho.jpg (besucht am 24.05.2020).
- [14] URL: https://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Bauten/Ise_Izumo/Schreinanlage_Ise#/media/File:Shogu_ise.jpg (besucht am 24.05.2020).
- [15] URL: <https://www.ubm-development.com/magazin/pritzker-preistraeger-arata-isozaki/> (besucht am 29.04.2020).
- [16] URL: <https://www.archdaily.com/153449/ad-classics-museum-of-modern-art-gunma-arata-isozaki> (besucht am 29.04.2020).
- [17] URL: <https://www.latimes.com/entertainment/arts/miranda/la-et-cam-reconsidering-moca-grand-museum-arata-isozaki-pritzker-20190314-story.html> (besucht am 29.04.2020).
- [18] URL: <https://archeyes.com/moca-arata-isozaki/> (besucht am 15.05.2020).
- [19] URL: <https://www.afar.com/places/the-museum-of-contemporary-art-los-angeles> (besucht am 15.05.2020).
- [20] URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Sh%C5%8Dji#/media/Datei:Tajiri_historic_house08s3200.jpg (besucht am 18.02.2020).
- [21] URL: <https://www.japan-experience.de/zu-wissen/japan-verstehen/fusuma-schiebeturen> (besucht am 29.04.2020).
- [22] URL: <https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/#TheExpCon> (besucht am 18.02.2020).

- [23] URL: <https://www.textlog.de/35505.html> (besucht am 20.04.2020).
- [24] URL: <https://www.uni-muenster.de/FNZ-Online/theorien/modernisierung/unterpunkte/raum.htm> (besucht am 20.04.2020).
- [25] URL: <http://www.archiv-des-ortes.ch/index.php?seite=13> (besucht am 20.04.2020).
- [47] Hans-Jürgen Greschat. *Älles ist leer Zentrale Begriffe buddhistischer Weltsicht*. 2017. URL: http://religionv1.orf.at/projekt03/religionen/buddhismus/fachartikel/re_bu_fa_allesistleer2-99.htm (besucht am 18.02.2020).