

Dr. Thomas Latka  
Domagkstr. 54  
80805 München  
[tom@wadoku.de](mailto:tom@wadoku.de)

*Version 8.9.2006: für Praxis der Systemaufstellung 2/2006.*

## **Das Denken in Räumen. Was wir von den Japanern lernen können.**

Das Denken in Räumen und räumlichen Modellen fällt uns schwer. Uns Europäern liegt es näher, zeitliche Abhängigkeiten zu erkennen – also zu beobachten, dass aus Handlung A die Konsequenz B folgt. Der Gedanke an eine räumliche Struktur der Wirklichkeit wird häufig von einem zeitlichen Nacheinander-Denken verdrängt, das nur allzu schnell in ein lineares Kausalitätsdenken mündet. Dass das nicht notwendigerweise so sein muss, zeigt uns die japanische Philosophie und Kultur. Von ihr können wir uns ein paar Anregungen geben lassen, um unsere eigene Welt und die Aufstellungen darin besser zu verstehen.

## **Klimaunterschiede**

Die Frage, wieso es in unterschiedlichen Regionen der Welt überhaupt zu unterschiedlichen Denkmodellen und Theorien kommt, hat sicher schon viele bewegt. Aber eine Antwort darauf ist besonders originell; nicht nur, weil sie von einem Japaner kommt. Der japanische Philosoph Tetsuro Watsuji (1889-1960) macht die Klimaunterschiede und die daraus resultierenden Begegnungen mit der Natur für die unterschiedlichen Denkmodelle verantwortlich.

So unterscheidet er zwischen einem Monsunklima und einem Wiesenklima. Als Europäer, die wir im Wiesenklima leben, konnten wir schnell lernen, Ackerbau zu betreiben, und zwar nach der streng wiederkehrenden Abfolge der Jahreszeiten und auf Basis eines verlässlich stabilen und ebenen Ackergrundes. Die Bauern lernen daher den natürlichen Ackergrund als verlässlich hinzunehmen und konzentrierten sich auf die Planung und Durchführung der Bewirtschaftung in der Abfolge der Jahreszeiten.

Im Monsunklima hingegen liegt nicht in der Bewirtschaftung des Ackers, sondern in der Begegnung mit Monsunwinden die primäre Naturerfahrung. Natur wird nicht primär als Boden, sondern als Wind erfahren, in dem man sich befindet. Der Wind kommt aus verschiedenen Richtungen, ist unberechenbar und so feucht, dass man sich in ihm gefangen sieht, und ihm nicht ausweichen kann. Die Menschen versuchten daher gar nicht erst, Häuser zu bauen, die diesem Wind trotzten, sondern durch Offenheit dafür zu sorgen, dass man sich wenigstens durch die abendlichen kühleren Winde etwas Linderung verschaffen kann. Im Unterschied zu einem gemäßigten Wiesenklima im Westen, bei dem man sich von dem Ackerboden förmlich erheben kann, ist man im Monsunklima daher mit seinem ganzen Körper den Winden ausgesetzt, die sogar das eigene Zuhause durchdringen. Je nach Klima konnte sich daher ein unterschiedliches Sprechen und Denken herausbilden, was sich in alle Bereiche bis hin zur Philosophie niederschlug.

So haben mit Watsuji bestimmte Begriffe in Japan eine andere Bedeutung als im Westen. Begriffe wie Klima, Atmosphäre, Feld, Raum und Ort haben aufgrund des Klimaunterschiedes eine ganz andere Bedeutung und die damit verbundenen Phänomene werden als viel unmittelbarer erlebt, als dies im Westen möglich ist. So versteht Watsuji in seiner Anthropologie den Menschen als „Zwischensein“ und entfernt sich damit von der typisch westlichen Sicht, die vor allem den Menschen in seiner Individualität und Zeitlichkeit zu verstehen sucht. Für Watsuji ist der Mensch daher immer ein Zwischen: „Eben dieses ‚Zwischen‘, in dem das Selbst und der Andere sich überhaupt erst finden lassen, ist immer

schon Grund und Ort des ‚Hinausgestelltseins‘ (ex-sistere).“<sup>1</sup> Folgerichtig kann sich der Mensch nicht durch die Identität mit sich selbst definieren, sondern wesentlich über die Stellung in den Orten, an die er gebunden ist. Laut Watsuji findet sich der Mensch daher stets in einem Ort des Klimas gebunden: „Wir finden uns selbst – uns selbst, als ein Element im ‚Zwischen‘ – im Klima.“<sup>2</sup>

## **Japanische Sprache als orthafte Sprache**

Ob man nun Watsuji mit seiner Klimatologie Folge leisten will oder nicht, eines kann unabhängig davon festgestellt werden: Aus wie auch immer gearteten unterschiedlichen Ausgangslagen entwickelten sich zwei Arten des Sprechen und Denkens.

An einem einfachen Beispiel gezeigt: "Ich liebe Dich." Diese Liebeserklärung können wir Europäer nicht anders sagen als mit der Trennung zwischen "Ich" und "Du". Die Dominanz des Subjekts, welches als Herrscher im Satz das Prädikat und damit auch das Objekt in seine Form bringt, können wir in unserer Sprache nicht verhindern. Im Japanischen sagt man einfach nur "*aishiteru* (lieben)", eine nicht konjugierte Form des Verbs ohne Subjekt und Objekt. Dies bleibt dennoch ein vollständig verständlicher Satz, weil der Kontext, in dem dieser Satz gesprochen wird, immer mitgehört und verstanden wird.

In der japanischen Sprache ist der Kontext Teil des Sprechens und kann gar nicht ausgeklammert werden. Das Gesprochene wird nur durch diesen Kontext, auf den der Sprechende angewiesen bleibt, verständlich. Eine europäische Sprache kennt zwar auch den Kontext, der aber wird – quasi als Zeichen des Mangels – nur bemüht, wenn die satzinterne Grammatik nicht mehr hergibt. Die japanische Sprache jedoch abstrahiert nicht von den räumlichen Kontexten, sondern lebt darin. Es gibt keine kontextunabhängige formulierbare Wahrheit, sondern nur eine Wahrheit des räumlichen Kontextes, in dem man sich gerade befindet. Man betrachtet den anderen nicht als "Du" sondern in seiner Position vom gemeinsamen Punkt der Betrachtung aus, z.B. als "älterer Bruder" oder "Lehrer". Ohne Bezug auf diesen gemeinsamen Kontext gibt es keine Gesprächsgrundlage. Eine Anrede selbst mit dem uns vertrauten "Du" bricht mit der Gemeinsamkeit, und der Streit ist eingeleitet. Das „Du“ wird immer als ein „Nicht-Ich“ empfunden, und bringt eine vermeidbare soziale Distanz zum Ausdruck. Soziale Nähe zeigt sich in dem häufig nur stillschweigenden Bezug zum gemeinsamen Kontext. Dieser Kontext wird als Feld erlebt, in dem man sich befindet und von dem man erfasst wird. Das Verbindende ist zugleich das Durchdringende.

## **Vergessenheit des Klimas im Westen**

Der menschliche Geist fällt nicht vom Himmel, sondern entsteht in dem Klima, in dem man sich befindet, bzw. auf dem Boden, auf dem die eigenen Füße stehen. Das wurde im Westen spätestens seit Thales vergessen, also dem ersten großen westlichen Philosophen. Denn Thales war es, der die Sterne beobachtend in den Brunnen gefallen war: Vor lauter Gedanken an Höheres hatte er den Weg vergessen, den er beschritt. Seitdem haben sich der Ort und das Klima in der westlichen Philosophie nie wirklich als Thema entwickeln können. Einen Bezug zu einem unmittelbar erlebten Klima wie Watsuji dies mit dem Monsunwind zum Ausdruck brachte, gibt es hier nicht. Man abstrahierte zu schnell von dem bewirtschafteten Ackerboden in Richtung Zeit und lineare Kausalität. Für räumliche Begriffe wie Klima, Feld, Ort, Atmosphäre und synchrone Abhängigkeiten ist kein Platz. Deshalb tun wir uns heute so schwer damit.

So wird es jetzt Zeit, dass wir Europäer das Denken lernen, das wir selber nicht haben entwickeln können. Nicht um der Vollständigkeit halber, sondern wegen der Gewissheit, dass hier schon am Beginn des westlichen Denkens etwas ganz Natürliches ausgeklammert wurde und damit entscheidende Dinge stets unverstanden blieben.

## Die Lehre des Ortes

Um uns eher analytisch dem Gedanken des Klimas, des Raumes bzw. des Feldes zu nähern, bietet sich der Blick auf den japanischen Philosophen Kitaro Nishida (1870-1945) an. Nishida gilt als Begründer der modernen japanischen Philosophie, gerade weil er nach der Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophiegeschichte versuchte, das auszudrücken, was seiner Ansicht nach bisher im Denken zu kurz gekommen war. Seine 1927 erstmals veröffentlichte Arbeit „Vom Handelnden zum Sehenden“ enthält eine „Lehre des Ortes“, mit der er eine grundlegende Wende im Denken vollzieht. Er versucht die Frage zu beantworten, wie Einzelne aufeinander wirken und sich vermitteln können, und gibt sechs prototypische Antworten:

1. Jedes Einzelne vermittelt sich selbst
2. Zwei Einzelne vermitteln sich gegenseitig
3. Das Vermittelnde ist in den Einzelnen enthalten
4. Das Vermittelnde ist ein Prozess
5. Das Vermittelnde steht den Einzelnen gegenüber
6. Das Vermittelnde ist der Ort

Zunächst zeigt er auf, dass Antworten 1-5 sich alle auf Antwort 1 zurückführen lassen. Danach versucht er zu zeigen, dass mit Position 1 keine tatsächliche Vermittlung stattfinden kann. Denn: „Solange ein Ding nur zum Vermittelnden seiner selbst wird, kann es nicht auf anderes wirken.“<sup>3</sup> „Weder geht es, aus dem Ich von innen her eine Verbindung zum Du herzustellen, noch lässt sich vom Du aus von innen eine Verbindung zum Ich herstellen.“<sup>4</sup> Er folgert daraus: „Daher muss das Vermittelnde der wechselseitigen Beziehungen, in denen voneinander unabhängige Dinge aufeinander wirken, orthaft sein.“<sup>5</sup>

Alleine Position 6 ist für ihn nicht auf etwas anderes rückführbar und daher eine originäre Antwort auf die Frage, wie sich Einzelne vermitteln können. Darauf begründet er seine Philosophie des Ortes, die sich vor allem in seinem Spätwerk entfaltet. Nishida versteht also den Ort nicht nur als etwas, das vermitteln kann. Nishida geht weiter: Das Vermittelnde muss orthaft sein.

Und da Nishida seine Gedanken in der japanischen Sprache entwickelt, meint er mit „Ort“ (ba/basho) stets die gesamte Begriffspalette von Raum, Feld, Klima, Atmosphäre. Die Ausdifferenzierung in zwei Lager (Selbstvermittlung und Ortsvermittlung) hat für Nishida weit reichende Konsequenzen, die bis hinein in die klassische Logik gehen. So bezeichnet er die bisherige aristotelische Logik als Subjektlogik und stellt ihr eine Ortlogik gegenüber. Die Ortlogik folgt im Urteil nicht der subjektorientierten Logik „S ist P“, sondern geht aus von der Form „S ist in P“. Damit will Nishida die aristotelische Trennung von Materie und Form umgehen zugunsten eines konkreten prädikativen Feldes, in dem die Einzelnen Raum für ihre Einzigartigkeit behalten.

Nishida bestimmt den Ort, in dem sich einzelne gegenseitig vermitteln, weiter als das Ausdruckshafte, d.h. als etwas, in dem sich die Einzelnen gegenseitig gestaltend bestimmen. Für Nishida ist das ausdruckshafte Wirken der Einzelnen zugleich das Wirken des ausdruckshaften Ortes: „Dass voneinander unabhängige Dinge gegenseitig aufeinander wirken, heißt, dass der Ort sich selbst bestimmt. Dass der Ort sich selbst bestimmt, bedeutet, dass die Dinge gegenseitig aufeinander wirken.“<sup>6</sup>

Wie weit man Nishida folgen will oder kann, sei dahingestellt; jedoch bietet er einen alternativen Ansatz zum Verständnis, wie unabhängige Einzelne (seien es Menschen oder Dinge) aufeinander wirken und sich vermitteln können. Dabei spielt der Ort als Sammelbegriff für Klima, Feld und Raum eine zentrale Rolle. Damit hat er die Grundlage für eine Philosophie des Ortes gelegt, an der auch der oben genannte Tetsuro Watsuji und viele weitere japanische Philosophen bis heute ihr Denken entwickelt haben und weiter entwickeln.

## Soziale Systeme als topische Systeme

Was können wir aus unserem Streifzug durch die japanische Philosophie sowie der japanischen Sprache für die Praxis – insbesondere der Familienaufstellung – lernen? Zunächst einmal die Erkenntnis, dass es gleichermaßen berechnete Systemmodelle gibt, mit denen man soziale Gruppen beschreiben kann. Soziale Systeme, in denen der Ort bzw. die räumliche Aufstellung eine zentrale Rolle spielt, kann man als räumliche oder topische Systeme bezeichnen (griech. Topos, der Ort). Topische Systeme brauchen ähnlich einem Improvisationstheater zur Formierung den Raum und die Aufstellung darin als gemeinsames Feld. Das sich in der Aufstellung entwickelnde Feld drückt sich im Einzelnen aus, genauso wie der Einzelne das Feld selbst ausdrucksstark bestimmt. Dieser Prozess der gegenseitigen ausdrucksstarken Bestimmung zwischen Feld und Einzelnen wird in der modernen japanischen Systemtheorie als „topische Selbstreferenz“ bezeichnet. Topische Selbstreferenz deshalb, weil sich das Feld in der Begegnung mit den räumlich positionierten Einzelnen selbst bestimmt und referenziert.

Ein topisches System besteht daher nicht nur aus den Einzelnen und deren Beziehungen, sondern zugleich auch immer aus dem Feld, in dem sich diese Beziehungen abspielen. Beziehungen in einem topischen System unterscheiden sich daher wesentlich von solchen in atopischen Systemen. In topischen Systemen ist der Raum „Zwischen Mensch und Mensch“ nicht leer, sondern – so seltsam das auch klingen mag – gefüllt. Daher werden topische Beziehungen auch als Beziehungen verstanden, die nicht wie atopische geradezu auf das Gegenüber zeigen, sondern als aus zwei ausgehende Linien, die sich in einem dritten Punkt treffen, und damit in diesem Dreieck zwischen den Einzelnen ein Feld aufspannen, in dem sie sich befinden. Die wohl bemerkenswerteste Eigenschaft topischer Elemente ist es, dass sie für das gemeinsam aufgespannte Feld durchlässig sind. Das Verbindende ist also zugleich das Durchdringende. Daher kann man als Einzelner Anteil an diesem Raum haben, der über die eigenen körperlichen Grenzen hinausgeht, wie es die japanische Selbstbezeichnung „jibun“ nahe legt, die wörtlich soviel heißt wie: den eigenen Anteil daran haben.

Betrachtet man eine Familienaufstellung als topisches System, dann stellt sich die Frage, wie es sein kann, dass völlig Unbeteiligte nur aufgrund der räumlichen Stellung und Ausrichtung ein erlebbares soziales Feld herstellen. Auch wenn sich hierfür noch keine fertige Erklärung in den japanischen Systemmodellen finden lässt, so wird doch verständlicher, mit welcher Begrifflichkeit man sich einer Erklärung annähern kann. So könnte man formulieren: Ein topisches System kann deshalb durch Stellvertreter hergestellt werden, weil diese in ihrer Aufstellung dieselben topischen Beziehungen herstellen können, wie das Originalsystem. Topische Relationen sind also im Unterschied zu atopischen Beziehungen durch räumliche Aufstellungen herstellbar.

## Fazit

Das Denken in Räumen ist mehr als die Verwendung von räumlichen Metaphern. Das Denken in räumlichen Konstellationen geht über die Grenze unserer Sprache hinaus, und gerade das fällt uns Europäern nicht leicht. Trotzdem lohnt die Anstrengung, schlicht weil Raum und Zeit ebenso zusammengehören, wie Bildende Kunst und Musik. Genauso wie es immer beide Kunstformen geben wird, sollen auch sowohl die zeitliche wie auch die räumliche Zugangsweise zur Wirklichkeit erhalten bleiben. Nur aus der Tatsache, dass wir uns bisher nicht genötigt sahen, ein alternatives räumliches Modell zu erarbeiten, folgt noch lange nicht, dass es sich nicht lohnen wird, diese Anstrengung zu unternehmen. Ein topisches Systemmodell, das zugleich das bisherige westliche integriert, gibt es in der japanischen Systemtheorie bereits.<sup>7</sup> Wir können uns des Modells bedienen und vielleicht so von einer Begrifflichkeit profitieren, mit der Beschreibungen und Erklärungen für unsere erlebte Praxis einfacher werden. Denn auch wenn wir in einer bestimmten Sprache und Kultur beheimatet

sind, können wir uns trotzdem die Wege zu räumlichen Modellen und Aufstellungen erarbeiten. Dass dies immer wieder an Grenzen stößt, darf nicht entmutigen. Die neu zu gewinnende Erkenntnis wird uns dafür oft genug entschädigen und helfen.

*Literatur:*

Kimura, Bin (1995): Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität. Darmstadt.

Nishida, Kitarô (1990): Selbstidentität und Kontinuität der Welt [Übersetzt von Elmar Weinmayr]. In: Ôhashi, R. (1990)(Hg.): Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung. Freiburg; München. S. 54 -118.

Nishida, Kitarô (1999): Logik des Ortes [Übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld]. Darmstadt.

Latka, Thomas (2003): Topisches Sozialsystem. Die Einführung der japanischen Lehre vom Ort in die Systemtheorie und deren Konsequenzen für eine Theorie sozialer Systeme. Heidelberg.

Watsuji, Tetsurô (1992): Fûdo - Wind und Erde. Darmstadt.

---

<sup>1</sup> Watsuji 1992, 16.

<sup>2</sup> Watsuji 1992, 9.

<sup>3</sup> Nishida 1990, 60.

<sup>4</sup> Nishida 1990, 94.

<sup>5</sup> Nishida 1990, 60.

<sup>6</sup> Nishida 1990, 61.

<sup>7</sup> Latka 2003, 95ff.