

Birgit Kellner /
Susanne Weigelin-Schwiedrzik (Hg.)

Denkt Asien anders?

Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in
Indien, Tibet, China und Japan

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Mix
Produktgruppe aus vorbildlich
bewirtschafteten Wäldern,
kontrollierten Herkunfts- und
Recyclingholz oder -fasern
Zert.-Nr. GFA COC 1229
www.fsc.org
© 1996 Forest Stewardship Council

„Dieses Hardcover wurde
auf FSC-zertifiziertem
Papier gedruckt. FSC (Forest
Stewardship Council)
ist eine nichtstaatliche,
gemeinnützige
Organisation, die sich
für eine ökologische und
sozialverantwortliche
Nutzung der Wälder
unserer Erde einsetzt.“

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89971-713-6

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2009, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.
Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Birgit Kellner	
Vorwort	7
Ernst Steinkellner	
Erkenntnistheorie im Buddhismus: Zur Erkenntnis des Denkens von anderen	13
Lambert Schmithausen	
Pflanzenreich und Buddha-Natur	31
Johannes Bronkhorst	
Does India think differently?	45
Birgit Kellner	
Buddhistische Theorien des Geistes: Intentionalität und Selbstbewusstsein	55
Tom J.F. Tillemans	
Wie denken Mādhyamikas? Bemerkungen zu Jay Garfield, Graham Priest und parakonsistenter Logik	77
Gregor Paul	
Logik in Ostasien – Allgemeingültigkeit und Besonderheiten	99
Christian Uhl	
Der Buddhismus und die Moderne am Beispiel der Philosophie Nishida Kitarōs	121
Susanne Weigelin-Schwiedrzik	
Laudatio	159

Der Buddhismus und die Moderne am Beispiel der Philosophie Nishida Kitarō

Im Folgenden wird es um Buddhismus gehen und um Philosophie. Dennoch ist dieser Aufsatz weder eine buddhologische noch eine fachphilosophische Abhandlung. Das darf er auch nicht sein, denn ich möchte – in einer sehr vorläufigen Form – etwas zur Sprache bringen, das in der religions- oder kulturwissenschaftlichen Praxis, wie auch in der fachphilosophischen Auseinandersetzung mit den angeblich zeitlos transhistorischen »Sachfragen« der Philosophie, in der Regel unerörtert bleibt, und zwar deshalb unerörtert bleibt, weil es die Voraussetzungen solcher Praxis und solcher Auseinandersetzung betrifft. Und, um die Pointe meines Essays gleich vorwegzunehmen: Auf dieser grundsätzlichen Ebene – und das ist durchaus auch als Einschränkung zu verstehen – muss die Leitfrage dieses Bandes, ob Asien anders denke, klar verneint werden, jedenfalls insofern diese Leitfrage auf die Moderne bezogen wird – und das muss sie in der Tat, denn erst in der Moderne stellt sich diese Frage. Diese Pointe möchte ich anhand des Buddhismus und seiner Rolle im Denken des japanischen Philosophen Nishida Kitarō zu entwickeln versuchen.

Ich will zu meinem Gegenstand von außen her und von der Oberfläche aus vordringen. Wir leben in einer Zeit, in der jeder zweite Pop-Star und jeder dritte Schauspieler, oder überhaupt jeder Zweite und Dritte, wenn er nicht gerade Scientologe ist und/oder sich zum Ayurvedismus bekennt, mit dem Buddhismus zu sympathisieren scheint. Man müsse nicht eigens darauf hinweisen, dass der Buddhismus heute »auf verschiedenen Ebenen zu einer Mode geworden« sei, schreibt der japanische Philosoph Ōhashi Ryōsuke.¹ Seine Anziehungskraft schöpft der Buddhismus aus der »kulturellen Differenz«. Er soll eine Alternative

Christian Uhl, Der Buddhismus und die Moderne am Beispiel der Philosophie Nishida Kitarō. In: Kellner, Birgit; Weigelin-Schwiedrzik, Susanne: Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan, S. 121 – 157. ISBN 978-3-89971-713-6 © 2009 V&R unipress GmbH, Göttingen

1 Ōhashi 1999: 146.

bieten zur »materialistischen Kultur des Westens«, zu seiner »spirituellen Leere« und »kalten Rationalität«, ja zum »Denken« überhaupt. Selbstverständlich ist die Mode auf allen Ebenen – von der Haute Couture denkerischen Abenteueriums bis hinab zur Massenware kostenloser Meditations-Schnupperkurse – nicht die einzige Erscheinungsform des Buddhismus in der Moderne. Neben des Denkens müden Denkern und lebensmüden Wohlstandsbürgern auf der Flucht vor dem »Unbehagen in der Kultur« gibt es ja auch noch echte, »authentische« Buddhisten, wie zum Beispiel den Dalai Lama. Doch auch der Dalai Lama, wenn er etwa auf einem seiner vom Fernsehen übertragenen Gipfeltreffen im *Lotussitz* auf seinem Stuhl Platz nimmt – so als wisse er nicht und könne sich auch gar nicht vorstellen, was so ein Stuhl ist und wie man ihn gebraucht – zelebriert ganz bewusst einen »clash of civilizations«, und schon fliegen ihm die Herzen zu. In der Wissenschaft hat sich die Betonung der »kulturellen Differenz« Europas und Asiens in den letzten Jahrzehnten mit dem Projekt der Kritik der Metaphysik und der Philosophie des Subjekts verbunden. Unter Hinweis auf buddhistische Traditionen wird dem »Westen« gern sein denkerisches Verspätetsein vor Augen gehalten. David Pollack etwa kommt zu der Einsicht, »dass der Westen wohlmöglich erst mit Verspätung begonnen hat, einen ›postmodernen‹ Standpunkt einzunehmen, der in Japan schon seit dem 17. Jahrhundert existiert, wenn nicht sogar seit noch früherer Zeit«. ² Diese Variation des alten Themas »*ex oriente lux*« hat ihre Entsprechung in dem bekannten Motto »Im Westen nichts Neues«, das etwa Karatani Kōjin, einer der Vordenker der Postmoderne in Japan, wieder aufgreift. In seinem Buch *Architecture as Metaphor* führt er zum Beispiel unter Hinweis insbesondere auf den japanischen Zen-Buddhismus aus, dass die Dekonstruktion in Japan gar keinen Ansatzpunkt finde, denn: »In Japan existiert kein Wille zur Architektur – ein Umstand, der es dem Postmodernismus erlaubte, auf eine ganz eigene Weise zu florieren. Anders als im Westen sind in Japan dekonstruktive Kräfte ständig am Werk«. ³ Auch Karatani bejaht also die Frage, ob Japan bzw. Asien nicht im Grunde immer schon anders denke, wie vor ihm schon Heidegger, wenn er das »unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt« sucht, ⁴ oder Foucault, wenn er »in einem Gespräch mit einem Zen-Meister«, sagt: »Wenn es eine Philosophie der Zukunft gibt, muss sie [...] aus Begegnungen und Zusammenstößen zwischen Europa und Nicht-Europa hervorgehen«. ⁵ Bisweilen erscheint der »Osten« gar als die Leerheit selbst, als Nichts, das alle metaphysische Hybris des Westens ansaugt und zum Verschwinden bringt. Vilém Flusser, ein Schüler Husserls, schreibt im Rückblick, d.

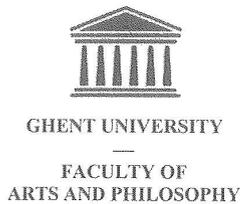
2 Pollack 1986: 76.

3 Karatani 1981: xiv.

4 Heidegger 1954: 46.

5 Zitiert nach Elberfeld 2004: 5.

h., nachdem er die »Mode« bereits als Illusion durchschaut hat: »Man selbst [...] glaubte, den Westen verlassen zu haben, um sich im Osten zu retten [...]. Der Osten war dem Westen überlegen, eben nicht, weil er dasselbe besser erkannte, sondern weil er überhaupt nicht erkannte; nicht, weil er höhere Werte lehrte, sondern weil er gar keine Werte lehrte; nicht weil er einen wahren Glauben lehrte, sondern weil er gar keinen Glauben lehrte.«⁶ Auch hier erscheint der Osten als das ganz Andere, als Europas Nicht-Europa. Die Differenz ist Voraussetzung für alle »Begegnung« und allen »Zusammenstoß«. Ein Beispiel mag illustrieren, was hier immer schon vorausgesetzt ist:



Das ist mein offizieller Briefkopf. Ich habe ihn nicht erfunden. Er war schon da, als ich meine derzeitige Stelle in Gent angetreten habe. Links sehen wir die Genter Philosophische Fakultät im Zeichen der Universität. Es soll sich dabei um das stilisierte architektonische Element eines historischen Universitätsgebäudes irgendwo in der Genter Innenstadt handeln. Doch schon im Hinblick auf den Wettbewerb zwischen der jungen, staatlichen, demokratisch gesinnten Universität Gent zur alten, elitären Uni Leuven, die sich bekanntlich im Privatbesitz der katholischen Kirche befindet, steht außer Frage, dass dieses Emblem vor allem die Assoziation des Portals eines griechisch-heidnischen Tempels wecken soll und damit auch die Erinnerung an den, heideggerisch gesprochen, »bleibenden Anfang der Kultur des Abendlandes«. Und dem gegenüber, rechts-östlich, befindet sich, als manifeste Verweigerung gegenüber aller »Architektur«, die auf den Pinselstrich eines »Zen-Zirkels« reduzierte »Sprache und Kultur« der zweitgrößten kapitalistischen Volkswirtschaft der Welt.

Der hier zum Ausdruck kommende Wille zur Verdrängung der Wirklichkeit ist grell und kaum zu überbieten. Gerade angesichts solchen kaum zu überbietenden Mutwillens aber drängt sich der Verdacht auf, dass zwischen dem »modischen« Interesse am Buddhismus einerseits und dem, was da verdrängt wird, also dem Kapitalismus, oder, was allerdings dasselbe ist, der Moderne

⁶ Flusser 1992: 59. Den Hinweis auf diese Passage verdanke ich Irmela Hijiya-Kirschneireit, »Polaritäten, Obsessionen und das Projekt Ostasien. Die Globalisierung und ihre Vorgeschichte in Japan«, Vortrag in Tübingen am 1.7.2008.

andererseits, in Wahrheit eine innige, heimliche Beziehung besteht. Diesen Verdacht möchte ich am Beispiel Nishida Kitarōs zu erhärten versuchen.

Japan wird vom sich globalisierenden Kapitalismus Mitte des 19. Jahrhunderts erfasst. Erste Berührungen hatte es vorher schon gegeben, doch hatten sich deren Auswirkungen aufgrund einer seit Beginn des 17. Jahrhunderts bewährten Politik der strikten Kontrolle des Grenzverkehrs in überschaubaren Grenzen gehalten. Als aber 1853 eine Flotte amerikanischer Kriegsschiffe in der Bucht von Uraga erscheint und binnen Jahresfrist die Öffnung von Häfen für den Freihandel fordert, wird es schließlich auch für Japan ernst. Die Machthaber sehen sich zum Einlenken genötigt. 15 Jahre später, 1868, stürzt das letzte feudale Regime Japans über den Konsequenzen dieses Einlenkens und räumt das Feld für eine neue Regierung, die das Land auf den Kurs einer drastischen, forcierten Modernisierung nach Europäischem Vorbild setzt. Der Umbau Japans in eine moderne Marktwirtschaft ist in den frühen 90ern des 19. Jahrhunderts grundsätzlich abgeschlossen. Ein zeitgenössischer Beobachter, Tokutomi Sōhō, notiert damals:

Selbst die jungen Hitzköpfe [...], die sich gestern noch ungebührlich gebärdeten und in flamboyanter japanischer Tracht herumliefen, gefallen sich heute in europäischen Anzügen, tragen Aktenkoffer bei sich und verkünden, sie seien von nun an Unternehmer. Das ist ein untrügliches Zeichen dafür, dass der Wind sich nun endgültig gedreht hat. Von jetzt an bläst der Wind des Geschäfts.⁷

Dieser politische, ökonomische und soziale Wandel wird begleitet von einer in ihrem Umfang schier ungeheuerlichen Übersetzungs- und Leseleistung. Elmar Weinmayr, Mitherausgeber der japanischen Heidegger Gesamtausgabe, schreibt, man »rezipierte und übersetzte in Japan seit der sogenannten ›Landesöffnung‹ (1868) alles, was im Westen Rang und Namen hat [...], und setzte damit zugleich in die moderne, westliche Welt über.«⁸ Dieses »Über-Setzen« Japans in die westliche Welt ist freilich auch der Anlass dafür, dass die Modernisierung Japans von Vielen in zunehmendem Maße als aufgenötigte Verwestlichung wahrgenommen wird. Die erwachende Kritik an dieser Nötigung und die Auflehnung dagegen gehen mit der Entdeckung dessen einher, was sich nun, in den Horizont der Moderne hineingezogen, in Tradition und kulturelles Erbe verwandelt hat (das ist allerdings *per se* kein japanisches, sondern ein globales Phänomen, oder besser: Weil es ein globales Phänomen ist, ist es auch ein japanisches).

Der Konfuzianismus, einer der drei wesentlichen Posten dieses kulturellen

⁷ Zitiert nach Ida 1991: 145.

⁸ Weinmayr 1989a: 194 f.

Erbes, war allerdings zunächst als Ideologie des gerade untergegangenen Feudalstaates diskreditiert. Zudem schien er eine der wesentlichen Ursachen für die Schwäche Chinas gewesen zu sein, die in dessen Auseinandersetzung mit dem Westen so drastisch zutage getreten war. Der Shintoismus wiederum bot wenig intellektuelle Inspiration und war überdies von Beginn an vom sich formierenden modernen Staat vereinnahmt und bereits als neue Staatsreligion wiedererfunden worden. Der Buddhismus schließlich war im Zuge dieser Entwicklung einer systematischen Diskriminierung und massiven Repressalien ausgesetzt gewesen. Gerade diese Zäsur in der Geschichte des japanischen Buddhismus aber, so argumentiert etwa der japanische Ideengeschichtler Sueki Fumihiko, habe den Buddhismus für dessen Rekonstruktion und Re-Interpretation auf dem Schauplatz der Moderne prädestiniert und es den betreffenden Intellektuellen erlaubt, dessen reichen Ideenfundus für eine kritische Auseinandersetzung mit der »westlichen Moderne« zu mobilisieren.⁹ In die Reihe der Intellektuellen, deren Denken in diesem Zusammenhang einer näheren Betrachtung lohnt, lässt sich auch Nishida stellen. Die Kōdansha Encyclopedia of Japan informiert:

Nishida Kitarō. Der bedeutendste Philosoph des modernen Japan. Die Zeit seines Wirkens umspannt mehr als 40 Jahre, während derer er danach strebte, die Philosophie und Methodologie des Westens zu assimilieren und gestützt auf die östliche religiöse, vor allem buddhistische Tradition seine eigene, distinkte Philosophie zu schaffen.¹⁰

Dies entspricht wohl der allgemein anerkannten Auffassung. Welche Rolle der Buddhismus in Nishidas Denken tatsächlich gespielt hat, ist allerdings eine offene Frage. Nishida beruft sich nämlich in seinen Texten fast ausschließlich auf die westliche Philosophie. Eine Antwort, warum das so ist, mag in Nishidas Vorwort zur chinesischen Ausgabe seines ersten Buches zu finden sein. Er schreibt:

Philosophie ist Wissenschaft [...] Man kann sagen, der Westen hat seine westliche Philosophie und der Osten seine östliche [...] Hinsichtlich der wissenschaftlichen Form haben wir vom Westen zu lernen. Der Inhalt aber muss unser eigener sein.¹¹

Auf den ersten Blick könnte man diese Zeilen für eine Variation des Slogans »Japanischer Geist, Westliche Wissenschaft« lesen, mit welchem neo-konfuzianische Gelehrte im Vorfeld der »Landesöffnung« der Einführung praktischen westlichen Wissens insbesondere zur Wehrtechnik den Weg bereiten wollten.¹²

9 Sueki 2004: 12 f.

10 Kōdansha 1993: 1098.

11 Nishida 1978c: 467.

12 Der Slogan wurde von dem neo-konfuzianischen Gelehrten Sakuma Shōzan (1811 – 1864) geprägt.

Allerdings liegt der Fall bei Nishida weitaus komplizierter. Man beachte die Spannungen, unter denen die obigen Zeilen stehen, und die das ganze moderne Dilemma Nishidas bereits zum Vorschein bringen. Zunächst ist da die bereits bekannte Dichotomie Osten/Westen, die hier allerdings von einer weiteren Dichotomie überlagert wird, die Form und Inhalt bilden, nachdem sie auseinandergetreten sind. Auseinandertreten müssen sie, insofern Nishida die anzustrebende Form der Philosophie als wissenschaftlich, die Wissenschaft aber als Errungenschaft des Westens definiert. Wenn nun diese Form mit einem eigenen, »östlichen« Inhalt sich soll füllen lassen, muss die Wissenschaft aber zugleich auch als das Leere, Abstrakte, Universelle erscheinen, dem der Inhalt als das Besondere und Partikulare gegenübersteht. Zudem muss die anzustrebende, der Form nach wissenschaftliche Philosophie, inhaltlich in einem Spannungsverhältnis zur Wissenschaft stehen. Dabei ist zu bedenken, dass in Japan die Philosophie etwas ebenso Modernes und »Westliches« ist wie die Wissenschaft¹³ (dasselbe gilt für die Religion, auf die ich aber später näher eingehen möchte). Das heißt nicht, dass man das vormoderne Denken in Japan nicht auch philosophisch nehmen könnte. Tatsache ist aber, dass es im Wissenskanon Japans niemals etwas mit der Disziplin der Philosophie Vergleichbares gab, bis sie im Zuge der Modernisierung dort eingeführt wurde. Dabei waren Philosophie und Wissenschaft (als Naturwissenschaft) von Beginn an Rivalen um den Rang der »grundlegendsten« und zugleich »höchsten Form des Wissens« und stritten sich eine Zeit lang sogar um den Namen *rigaku*.¹⁴ Dieser Streit illustriert übrigens sehr eindrucksvoll den Prozess der Verdrängung des alten (»östlichen«) durch das neue (»westliche«) Wissen, denn *rigaku* war ursprünglich einmal die geläufige Bezeichnung für das, was man in der westlichen Literatur Neo-Konfuzianismus nennt, und was ich oben etwas salopp als die Ideologie des untergegangenen Feudalstaats bezeichnet habe. Der Konfuzianismus verwandelt sich in diesem Verdrängungsprozess zum überwundenen, feudalen »Erbe«, während Philosophie und Wissenschaft im Zuge ihrer Institutionalisierung und Be-

13 Das Wort »Philosophie«, zunächst in Transliteration als »hi-ro-so-hi«, taucht in Japan zum ersten Mal in einem wenige Jahre vor der »Landesöffnung« um 1865 von Nishi Amane (1829 – 1897) noch während seines Studienaufenthaltes an der Universität Leiden, Niederlande, oder kurz danach verfaßten Text auf. Die Stelle lautet: »Der Osten nennt's Konfuzianismus (*ju*), der Westen nennt's hi-ro-so-hi. Beide erhellen den Weg des Himmels und setzen dem Menschen sein höchstes Ziel. In ihrem Wesen sind beide ein und dasselbe.« (Nishi 1960: 19)

14 Noch 1884 schreibt z. B. Kikuchi Dairoku (1855 – 1917): »*Rigaku* ist die höchste Form menschlichen Wissens.« (Kikuchi 1985: 224) Nakae Chōmin (1847 – 1901) hingegen schreibt 1886: »Aus diesem Grunde ist *rigaku* unter allen Wissenschaften die umfassendste und höchste.« (Nakae 1984: 15) Beide scheinen dasselbe zu sagen, reden allerdings nicht von derselben Sache. Der Mathematiker und Erzieher Kikuchi spricht von den Naturwissenschaften, der Denker Nakae Chōmin hingegen über die Philosophie.

gründung als akademische Disziplinen im Gefolge der Gründung der ersten modernen Universität Japans, der Reichsuniversität Tokyo, im Jahre 1877 nicht ihre Rivalität, aber ihren Namensstreit beilegen. Studenten der Physik oder Chemie schrieben sich fortan an der naturwissenschaftlichen Fakultät, *rigakubu*, ein, während die Philosophie unter dem Namen *tetsugaku* an der geisteswissenschaftlichen Fakultät heimisch wurde.

Halten wir also zunächst soviel fest: Nishidas denkerische Situation zwischen Philosophie und Wissenschaft, Tradition und Moderne, Ost und West, Eigenem und Fremdem, dem Partikularen und Universellen ist prekär und komplex. Im Folgenden möchte ich zunächst skizzieren, wie Nishida diese Situation im Zuge der Entfaltung seines Denkens zu meistern versucht, und welche Rolle der Buddhismus dabei spielt.

Nishida wurde 1870 in der Nähe der Stadt Kanazawa geboren. Die Details seines familiären Hintergrundes und seiner Schulausbildung lasse ich beiseite.¹⁵ Erwähnen möchte ich allerdings, dass der spätere Philosoph Suzuki Daisetsu, der durch seine Schriften die Rezeption des Zen-Buddhismus auch im Westen maßgeblich prägen sollte, bereits zu seinen engen Jugendfreunden zählte. Auf dessen Einfluss ist wohl auch zurückzuführen, dass sich Nishida während seines Studiums der Philosophie an der Universität Tokyo in der Zen-Meditation zu üben beginnt. Diese betreibt er auch nach seinem Abschluss 1894 und seiner Rückkehr nach Kanazawa mit großem Enthusiasmus weiter, bis er sich, von der Entwicklung seiner eigenen Philosophie in Anspruch genommen, nach etwa 10 Jahren aus der buddhistischen Praxis zurückzieht. Im Jahre 1910 wird Nishida Professor an der Universität Kyoto, ein Jahr darauf erscheint sein erstes Buch *Über das Gute*. Im Vorwort zu diesem Buch findet sich die folgende Passage, die ich kurz zitieren möchte. Der Philosoph Fechner, der darin erwähnt wird, ist übrigens der Begründer der Psychophysik, der Lehre von der Beseeltheit auch unbelebter Dinge. Nishida schreibt:

Eines Morgens saß Gustav Theodor Fechner im Leipziger Rosenthal auf einer Bank, ganz versunken in der selbstvergessenen Betrachtung einer blumenduftenden, von Vögeln besungenen Frühlingswiese, auf der Schmetterlinge tanzten, und sagte zu sich selbst, dass dies die Mittagsansicht der Wirklichkeit sei, der wahren Wirklichkeit, so wie sie ist, ganz im Gegensatz zur ton- und farblosen Nachtansicht der Naturwissenschaften. Ich weiß nicht, welchem Einfluss ich es verdanke, aber schon früh war ich der Überzeugung, dass die wahre Realität die Wirklichkeit als solche sein muss und die sogenannte materielle Welt nur etwas davon Abstrahiertes ist. Ich erinnere mich noch jetzt, wie mir einmal [...] beim Spazieren durch die Straßen von Kanazawa

15 Ausführliche Informationen zum Leben Nishidas mit besonderer Betonung seiner Beziehungen zum Buddhismus finden sich in: Yusa 2002.

wie im Traum dieser Gedanke kam. Dieser Gedanke ist zur Grundlage meines Buches geworden.¹⁶

Der zentrale Begriff dieses Buches heißt »reine Erfahrung«, ein Zustand, so erläutert Nishida, »in welchem es noch kein Subjekt und Objekt gibt und das Wissen und sein Gegenstand gänzlich eins sind«. Es geht Nishida also um eine vor allem Urteil liegende Einheit der Wirklichkeit. In diesem Zusammenhang zeichnet sich bereits als ein charakteristischer, gegen Descartes gerichteter Zug des Denkens Nishidas ab, der Intuition vor Reflexion und Wissenschaft als nachrangigen Erkenntnisformen den Vorrang einzuräumen: »Daher ist vollkommene Wahrheit nichts, das sich in Worten ausdrücken ließe, und kann so etwas wie wissenschaftliche Wahrheit nicht als vollkommene Wahrheit bezeichnet werden«, schreibt Nishida und fährt fort: »Die Kriterien der Wahrheit sind nicht außerhalb [...]. In unserer Intuition bzw. [...] im Zustand der unmittelbaren Erfahrung (*chokusetsu keiken no jōtai*) sind Subjekt und Objekt ineinander versunken. Wo die Welt eine einzige Realität ist und man, selbst wenn man zweifeln will, nicht zweifeln kann, gibt es die Gewissheit der Wahrheit.«¹⁷ Es spricht sicher einiges dafür, dass Nishida hier auch Erfahrungen aus der Zen-Meditation zum Sprechen bringt. Wie aber etwa der Fall Heideggers zeigt, ist Nishidas Standpunkt nicht buddhistisch, oder östlich, sondern zunächst einmal modern (und zwar unabhängig davon, ob nun Heidegger Nishida oder Nishida Heidegger inspiriert hat¹⁸). Ähnlich Nishidas nimmt auch Heidegger die Dichotomie von Subjekt und Objekt zurück in die ursprüngliche Einheit des »In-der-Welt-seins«, welches wir auch »den *Umgang in* der Welt und *mit* dem Innerweltlichen Seienden nennen«, wie Heidegger schreibt.¹⁹ In diesem Zusammenhang spricht Heidegger von einem »hantierenden Besorgen«, welches seine eigene Form der »Erkenntnis« habe und führt als eine für die dort anstehende Analyse des Begriffs der »Weltlichkeit« ausgezeichnete Art des »in der Umwelt begegnenden Seienden« das »Zeug« (Schreib-, Näh-, Fahrzeug etc.) ein. Ein »Zeug« ist dadurch gekennzeichnet, das niemals einfach nur »ist«, sondern immer als etwas »um zu« da sei und stets auf eine »Zeugganzheit« verweise.²⁰ Darin bestehe das besondere Sein des »Zeugs«, das sich aber nicht dem theoretischen Blick offenbare, sondern allein im »hantierenden Umgang«, in der *Praxis*.²¹ Doch erst ein Kunstwerk – zum Beispiel ein Bild van Goghs – lässt uns wirklich erfahren, was ein Ding, ein Zeug – zum Beispiel ein Paar Schuhe –

16 Nishida 1978b: 7.

17 Nishida 1978a: 37.

18 Zum Vergleich der Standpunkte Heideggers und Nishidas siehe auch Weinmayr 1989b, Ōhashi 1989, Parkes 1987, Parkes 1996, May 1989.

19 Heidegger 1993: 66.

20 Heidegger 1993: 69.

21 Ebenda.

wahrhaftig ist. Van Goghs Schuhe erschließen uns eine Welt. »Erst auf dem Grunde der ursprünglichen Wahrheit, wie sie z. B. in der Kunst geschieht, können wir um das Ding- und Zeugsein wissen«, kommentiert Pöggeler.²² Erst das Kunstwerk erreicht das ursprüngliche Wesen der Wahrheit, nicht schon die Praxis und schon gar nicht die wissenschaftliche Form der Erfahrung: »Der Stein lastet und bekundet seine Schwere [...]. Versuchen wir dieses auf anderem Wege zu fassen, indem wir den Stein auf die Waage legen, dann bringen wir die Schwere nur in die Berechnung eines Gewichts.«²³

Die wissenschaftliche Erfahrung der Dinge, so Pöggeler, ist »eine Abstraktion, die von der Ursprünglichkeit, mit der die Wahrheit (z. B. in der Kunst) geschieht, absieht«.²⁴ Nishida, in dessen Denken die Kunst gleichfalls eine zentrale Rolle spielt, sieht das ähnlich: Kunst und Wissenschaft, so schreibt er, stehen an »entgegengesetzten Polen der [...] Welt«.²⁵ Der Wissenschaftler stellt sich auf den Standpunkt der Methode, er betrachtet die Dinge objektiv, löst sie aus ihren konkreten Zusammenhängen, um sie als Gegenstände vor sich hinzustellen. Im künstlerischen Schaffensakt hingegen »wird so gedacht, dass die Dinge und das Ich [oder] das Subjekt und das Objekt eins werden. Dies ist der Grund, warum der künstlerische Schaffensakt als Intuition im wahrsten Sinne gedacht wird.«²⁶ Das Kunstwerk komme zustande, »wo unsere Poiesis [...] zugleich die Poiesis der Welt« sei, so Nishida an anderer Stelle. Wenn unser Selbst »künstlerisch anschauend ist, wird es [...] mit der schöpferischen Tätigkeit der geschichtlichen Welt eins [...] Die Bewegung der künstlerischen Anschauung geht nicht von Gott zu den Menschen, sondern von den Menschen zu Gott. Der Mensch nimmt Teil am Schaffen Gottes, er selbst wird Gott«²⁷ – und damit gelangen wir schließlich zur Religion, einem neben der Kunst weiteren zentralen Anliegen Nishidas.

Schon in seinen *Studien über das Gute* stellt Nishida Kunst und Religion in einen engen Zusammenhang. So schreibt er in einem »intellektuelle Anschauung« überschriebenen Abschnitt: »[...] Die neuen Ideale eines Künstlers, die neuen Einsichten eines religiösen Menschen, sie alle gründen im Hervortreten dieser Einheit (d. h. sie alle gründen in mystischer Anschauung) [...] Die wahre intellektuelle Anschauung ist die Einheitsfunktion selbst, die in der reinen Erfahrung wirkt.«²⁸ Im letzten Kapitel seines Buches, das die Überschrift »Die Religion« trägt, stellt sich dann dieses ursprüngliche Phänomen der »reinen

22 Pöggeler 1994: 213.

23 Heidegger 1994: 33.

24 Pöggeler 1994: 213.

25 Nishida 1979l: 350.

26 Nishida 1979b: 339 f.

27 Nishida 1979h: 227 ff., 230.

28 Nishida 1978a: 43.

Erfahrung« als ein Verschmelzen mit der schöpferischen Kraft dar, deren Manifestation der Kosmos ist, und die erlangt wird in der vollständigen Objektivierung unserer selbst. In gewisser Weise ähnelt dies, wie Nishida selbst nahelegt, dem Gedanken, dass man sein wahres Leben erst dann leben könne, wenn man sich vollständig Gott preisgegeben hat: »Es ist ein Gefühl wie das des Paulus, als er sagte, dass nicht er, sondern Jesus in ihm lebe. [...] Wahre Religion fordert, dass das Selbst ein anderes wird; wahre Religion fordert die Erneuerung des Lebens. Wer auch nur einen Rest von Glauben an das eigene Selbst in sich trägt, ist noch nicht erfüllt von dem Geist der wahren Religion.«²⁹ Diese religiöse Erfahrung stellt gleichsam den Abschluss von Nishidas Denken dar, womit Nishida, wie Kracht bemerkt, die Grenze zwischen philosophischer Reflexion und religiöser Erfahrung aufhebt.³⁰ Was aber versteht Nishida eigentlich unter Religion/Philosophie?

In Nishidas letzter, an buddhistischen Anspielungen und Begriffen besonders reichen Schrift findet sich die folgende Passage:

Die Nachkommen Adams, der von Gott dem Schöpfer abfiel, sind von Geburt aus mit der Erbsünde belastet. [...] Auch der Jōdōshin-Buddhismus sieht im Grunde des Menschen die Ursünde. [...] Meines Erachtens sind für den Buddhismus überhaupt das fundamentale Charakteristikum des Menschseins die Illusion und die Verirrung. Illusion und Verirrung sind der Ursprung der Ursünde. Die Illusion aber entsteht durch die gegenstandslogische bzw. objektivierende Sicht des Ich. Deshalb sagt der Mahāyāna-Buddhismus, dass der Mensch durch das Erwachen [*satori*] befreit werde. [Erwachen] bedeutet nicht, auf irgendeine Weise gegenständlich Dinge zu sehen. [...] Erwachen bedeutet, den Grund des eigenen Nichts und den Ursprung aller Sünde zu durchschauen. Dōgen sagt: »Den Weg Buddhas zu lernen bedeutet, sich selbst zu lernen. Sich selbst zu lernen bedeutet, sich selbst zu vergessen.« / [...] Klar ist nun, dass die Frage der Religion sich weder im intellektuellen Problem der Gegenstandserkenntnis noch in der Frage der Moral erschöpft, die sich auf das Sollen unseres wollenden Ich bezieht. Vielmehr geht es um die folgenden Probleme: Was sind wir selber? Wo befinden wir uns? Was ist das Wesen unseres Selbst? Was ist der Ort unseres Selbstseins?/[...] Was macht das Selbst zum wahren Selbst, was lässt das Selbst sein? [...]³¹

Das Zitat ist hier in zweierlei Hinsicht von Interesse. Zum einen deckt es sich mit Suekis Beobachtung, dass das Interesse moderner japanischer Intellektueller am Buddhismus aus der Krise des aus seinen feudalen Bindungen herausgeschlagenen, verunsicherten Selbst entspringt.³² Wir können diese Beobachtung unserer Beschreibung der prekären Situation Nishidas hinzufügen. Zum anderen ist die Frage nach dem Selbst bei Nishida offenbar das Bindeglied, das Philo-

29 Nishida 1978a: 169.

30 Kracht 1997: 207.

31 Deutsch nach Nishida 1999: 237 – 240; Nishida 1979j: 410 – 413.

32 Sueki 2004: 8 – 11.

sophie und Religion zusammenschließt. Das Ziel der Philosophie/Religion ist eine Rettung des Selbst qua »Erwachen«, also eine Transformation des Selbst. Allerdings weist auch dieser Zusammenhang über den Buddhismus und die Grenzen Japans hinaus. Um das zu verdeutlichen, möchte ich einen Gedankengang aus Foucaults Vorlesungen zur »Hermeneutik des Subjekts« aufgreifen. Foucault versucht dort das philosophische Schicksal dessen zu verstehen, was er im Ausgang von der griechischen Philosophie als die »Sorge um das Selbst« (*epemelai heauton*), und als »Geistigkeit« oder »Spiritualität« bezeichnet:

Lassen Sie uns einen Moment innehalten: [...] Wir nennen ›Philosophie‹ jene Form des Denkens, die danach fragt, was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, jene Form des Denkens also, die Bedingungen und Grenzen des Zugangs des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen versucht. Wenn man dies also Philosophie nennt, dann könnte man, so meine ich, Geistigkeit jene Suche, Praxis und Erfahrung nennen, durch die das Subjekt an sich selbst die notwendigen Veränderungen vollzieht, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen. Wir nennen also ›Geistigkeit‹ das Ensemble von Suchverfahren, Praktiken und Erfahrungen, die Läuterung, Askese, Verzicht, Umwendung des Blicks, Lebensveränderungen usw. sein können, und die, zwar nicht für die Erkenntnis, aber für das Subjekt, das Sein selbst des Subjekts, den Preis darstellen, den es für den Zugang zur Wahrheit zu zahlen hat.³³

Auf der Grundlage dieser Definitionen unterscheidet Foucault zwei Ordnungen der Wahrheit. Die erste dieser beiden Ordnungen lässt sich als eine spirituelle bezeichnen. Zugang zur Wahrheit zu haben hieße hier, Zugang zum Sein zu haben, wobei das Sein, zu dem man Zugang hat, zugleich umgekehrt die Transformation dessen bewirkt, der Zugang erlangt: »Das eben ist der platonische, auf jeden Fall aber der neuplatonische Zirkel: Indem ich mich selbst erkenne, habe ich Zugang zu einem Sein, das die Wahrheit ist und dessen Wahrheit das Sein, das ich bin, verändert und Gott ähnlich macht. Das ist die *homoiosis to theo* [die Angleichung des Menschen an Gott].«³⁴ Demgegenüber steht als die zweite Ordnung die »Erkenntnis vom cartesianischen Typ«, die nicht als Zugang zur Wahrheit, sondern als Erkenntnis von Objekten zu definieren sei.

Seit Descartes habe die Philosophie eine Figur des Subjekts entwickelt, welches der Wahrheit *a priori* fähig sei. Kant habe diese Entwicklung auf die Spitze getrieben, indem er sage, dass das, was wir nicht erkennen können, eben die Struktur des Subjekts ausmache, die bewirke, dass wir es nicht erkennen können. Die Idee, eine spirituelle Transformation könne dem Selbst Zugang zu etwas verschaffen, zu dem es gegenwärtig noch keinen Zugang habe, werde damit überflüssig: »Mit Descartes und mit Kant wird das, was man die Geistigkeitsvoraussetzung für den Zugang zur Wahrheit nennen könnte, zunichtege-

33 Foucault 2001: 32.

34 Foucault 2001: 243.

macht«. ³⁵ In der Philosophiegeschichte stellt somit die Periode von Descartes bis Kant eine Epochenschwelle dar:

Wird die Geistigkeit als jene Form von Praktiken definiert, die voraussetzen, dass das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit nicht fähig ist, dass aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt zu läutern und zu retten fähig ist, dann sagen wir, dass die moderne Epoche der Beziehungen von Subjekt und Wahrheit an dem Tag beginnt, an dem wir voraussetzen, dass das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit fähig ist, dass aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt nicht länger retten kann. ³⁶

Nach Vollzug dieses historischen Bruchs – d. h. hier nach Kant – sei die Spiritualität allerdings keineswegs aus der Philosophie verschwunden. Die gesamte Philosophie des 19. Jh., so Foucault, lasse sich als Versuch verstehen, die Spiritualität im Rahmen einer Philosophie neu zu denken, die seit dem Cartesianismus, zumindest aber seit dem 17. Jh. die Spiritualität aus der Philosophie auszuschließen versuchte. ³⁷

Foucaults Überlegungen beanspruchen keine Geltung über die philosophische Tradition Europas hinaus. ³⁸ Ich denke jedoch, dass wir seine Liste von Denkern, die sich laut Foucault nach Kant der Frage der »Geistigkeit« wieder angenommen haben – »Hegel auf jeden Fall, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, den Husserl der Krisis, auch Heidegger« ³⁹ – durchaus um den Namen Nishidas verlängern können. Nishidas Affinität zu diesen Philosophen (Nietzsche und Schopenhauer ausgenommen) spricht ebenso für diese Einordnung wie seine Stellung zu Descartes, und sogar Nishidas Stellung zu Kant spricht dafür. Denn wie im Falle Heideggers kann auch im Falle Nishidas die Wertschätzung Kants nicht darüber hinwegtäuschen, dass Nishidas Philosophie aus Kantischer Perspektive »schlechte Metaphysik« ist. Umgekehrt stellt Nishida fest, dass Kant das Problem der Religion verfehlt habe: »Wer das Thema Religion erörtern will, muss vom religiösen Bewusstsein als seelisch-innerlichem Faktum ausgehen. [...] Ich bin überzeugt, dass man religiöse Phänomene nicht vom Standpunkt der Gegenstandslogik behandeln kann, denn religiöse Fragen kommen aus dieser Perspektive nicht in den Blick.« ⁴⁰

In einem Rückblick, in welchem Nishida in seinen späten Jahren seinen philosophischen Werdegang resümiert, lesen wir: »Der Standpunkt der reinen Erfahrung [hat ...] vermittels der griechischen Philosophie eine Wende zu dem

³⁵ Foucault 2001: 242.

³⁶ Foucault 2001: 19.

³⁷ Foucault 2001: 28.

³⁸ Foucault 2001: 15.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ Nishida 1979j: 373 f.

Gedanken des Ortes vollzogen. Damit gelang mir zum ersten Male die logische Ausführung meiner Gedanken. Der Gedanke des Ortes konkretisierte sich dann als der Gedanke des dialektischen Allgemeinen.⁴¹ An anderer Stelle findet sich zu dieser dialektische Logik des Ortes eine Stellungnahme, die sich auch als Kommentar zu dem oben angesprochenen Problem von »wissenschaftlicher Form« und »eigenem Inhalt« lesen lässt. Nishida führt aus, dass es zwar nicht eine Logik des Westens und eine des Ostens geben könne: »Die Logik muss eine einzige sein.« Doch habe sie in Ost und West eine jeweils verschiedene Entwicklung genommen. Allgemein gesprochen sei die Logik des Westens eine Logik der Dinge, die des Ostens hingegen eine Logik des Herzens. »In der buddhistischen Logik«, so Nishida weiter, »gibt es Keime von so etwas wie einer Logik unseres Selbst, einer Logik des Herzens, nur hat sie sich nicht über das Erlebnis hinaus entwickelt. Sie hat sich nicht zu einer Logik der Sachen entwickelt.«⁴² Wir können Nishidas Logik als einen Versuch verstehen, die »Keime« einer »Logik des Herzens« zur Entfaltung zu bringen und den »Standpunkt der Gegenstandslogik« zu kritisieren, um so die Lücke zwischen »Herz« und »Ding«, Subjekt und Objekt, »Ost« und »West« zu schließen, oder sie zu überwinden (– und mit etwas Humor lässt sie sich sogar als eine philosophische Auslegung meines obigen Briefkopfes lesen). Die Grundfrage dieser Logik lässt sich anhand eines einfachen Aussagesatzes verdeutlichen, z. B.:

Dieses ist ein Bauwerk.

Diesen Aussagesatz können wir in zwei Richtungen überschreiten, nämlich entweder nach links in Richtung auf das Satzsubjekt, also das Einzelding, von dem hier etwas ausgesagt wird, oder nach rechts in Richtung auf das Prädikat, also das Allgemeine, unter welches ich das Einzelne, um etwas darüber auszusagen, subsumiere. Gehen wir zunächst in Richtung des Satzsubjekts, d. h. auf das Einzelne (dieses) zu:

Dieses ist ein sakrales Bauwerk.

Dieses ist ein Tempel.

Dieses ist ein griechischer Tempel.

Ich kann nun in dieser Richtung der Konkretion endlos fortschreiten, immer auf diesen griechischen, in Delphi errichteten, dem Apoll geweihten, usw. Tempel zu – und werde das Einzelding mit den Mitteln der Sprache und des Denkens doch niemals erreichen. Folgen wir der Definition des Aristoteles, der zufolge das Einzelding dasjenige ist, das allen Prädikaten im Sinne seiner allgemeinen Eigenschaften zugrunde liegt,⁴³ so bleibt das Einzelne stets jenseits dieser Eigen-

41 Nishida 1978b: 6 f.

42 Nishida 1979l: 289.

43 Das »Zugrundeliegende«, so führt Aristoteles in seiner *Metaphysik* aus, »ist dasjenige, von

schaften als gleichsam irrationaler Rest stehen. Es ist ein Limesbegriff,⁴⁴ und Nishida bezeichnet es daher als das »transzendente Subjekt«. Wenden wir uns also um und gehen zurück in Richtung auf das Prädikat:

Dieses ist ein Bauwerk.

Dieses ist ein Ding.

Dieses ist ein Seiendes.

Wenn wir auf diesem Wege fortschreiten, bringen wir also das Einzelne unter immer leerere Begriffe von immer höherem Allgemeingrad. Sie können in dem Sinne als Negation verstanden werden, in welchem man eine Gattung, die solche von geringerer Allgemeinheit in sich schließt, als Negation all dessen begreifen kann, was sie enthält. Wie verträgt sich aber das, was in der Prädikation geschieht, mit der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des Einzelnen, die ihm doch laut Definition zukommen sollen? Soll das Einzelne wirklich selbstständig und unabhängig sein, so argumentiert nun Nishida unter Bezugnahme auf Leibniz, muss es so verstanden werden, dass es sich selbst bestimmt, indem es die Prädikate, die ihm zukommen, zur Einheit seiner selbst zusammenschließt⁴⁵ und sich damit negierend auf andere Einzelne bezieht. Dann aber erscheint – in offensichtlichem Widerspruch zu Aristoteles' Satz vom Widerspruch – das Einzelne selbst als ein Allgemeines. Was allerdings für die Allgemeinbestimmung gilt, dass sie nämlich nicht die Vernichtung des Einzelnen bedeuten darf, gilt auch umgekehrt für die Einzelbestimmung gegenüber dem Allgemeinen. An dieser Stelle, so Nishida, werde es notwendig, ein noch umfassenderes Allgemeines anzunehmen, das es den Einzelnen erlaubt, sich in-

dem das übrige ausgesagt wird, das selbst aber nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird.« Das »erste Zugrundeliegende (Subjekt)« schein am meisten Wesen zu sein.« Es unterscheidet sich nach Aristoteles von den Akzidenzien, d. h. den Prädikaten, die ihm beigelegt, den allgemeinen Eigenschaften, die von ihm ausgesagt werden, dadurch, dass es die *Ursache* für die Akzidenzien ist, dass es im Gegensatz zu diesen ein *Einzelding* und es als solches *abgetrennt* und *selbständig* ist. Das Zugrundeliegende ist somit das Einzelding als das »erste Wesen«, und zwar in logischer Hinsicht als letztes *Subjekt* für alles Aussagbare, und in ontologischer Hinsicht als *Substanz*, d. h. als für sich bestehendes Seiendes, welches das sekundäre, akzidentielle Seiende »trägt«, ihm »zugrunde liegt« (1028b–1029a). (Aristoteles 1991: 9, 376 f.).

44 Hierzu siehe Matsudo 1990: 72 – 74.

45 Leibniz drückt diesen Einwand folgendermaßen aus: »Es ist wohl richtig, wenn mehrere Prädikate dem einen und demselben Subjekt zukommen, und wenn dieses Subjekt selbst keinem anderen mehr zukommt, dass man es eine individuelle Substanz nennt; doch genügt dies nicht, eine solche Erklärung ist nur eine Worterklärung. Folglich muss man erwägen, was es bedeutet, dass etwas einem bestimmten Subjekt in Wahrheit zukommt. Nun steht fest, dass eine jede wahre Aussage einen Grund in der Natur der Dinge hat, und wenn ein Satz nicht identisch, d. h., wenn das Prädikat nicht ausdrücklich im Subjekt enthalten ist, so muss es doch virtuell in ihm enthalten sein. Die Philosophen nennen das *in esse*, indem sie sagen, das Prädikat sei im Subjekt enthalten.« (Leibniz 1991: 17)

nerhalb dieses Umgreifenden Allgemeinen als Allgemeines selbst zu bestimmen. Im Gegensatz zum transzendenten Subjekt nennt Nishida dieses umgreifende Allgemeine das »transzendente Prädikat«. Es ist dasjenige Allgemeine, das immer Prädikat ist und niemals Subjekt. Es entzieht sich daher gleichfalls dem Zugriff der Sprache und des Denkens. Es ist vollkommene Bestimmungslosigkeit, und Nishida bezeichnet es daher auch als den »Ort des Nichts« oder als das »absolute Nichts«. Absolut ist dieses Nichts, insofern es in keiner Weise mehr in Opposition zu irgendetwas Seiendem bestimmt wird, durch die es relativiert würde. Seine Selbstbestimmung ist die »Negation aller Negation«. ⁴⁶ Hier zeigt sich schließlich auch der Zusammenhang der Logik Nishidas und dem Begriff der »reinen Erfahrung«.

Dass die Wirklichkeit selbst ein absolutes Nichts sei, besagt, dass alles Wirkliche der Dialektik von Sein und Nicht-Sein unterworfen ist und die Identität eines jeden Seienden nicht auf einer zugrundeliegenden Substanz beruht, sondern in einer absoluten, durch keine Synthese aufzuhebenden Widersprüchlichkeit besteht, in einer Koinzidenz zweier einander widerstreitender Prinzipien: der Aktivität oder »Selbstbestimmung« des Einzelnen (»Einzelbestimmung«: *kobutsuteki gentei*) und der objektiven Tatsache, dass das Einzelne als solches notwendig eines unter vielen ist (»Allgemeinbestimmung«: *ippanteki gentei*). Diese widersprüchliche Struktur der Welt bezeichnet Nishida als »absolut kontradiktorische Selbstidentität« (*zettai mujunteki jiko dōitsu*):

Gibt es das Viele, so muss es einzelne unabhängige Dinge geben. Sind diese das Eine, dürfen sie nicht einzeln und unabhängig sein. Dass das Viele das Eine ist, ist ein Widerspruch [...]. Gibt es etwas, das als wirkliche widersprüchliche Einheit mit sich selbst identisch ist, so muss dabei das Einzelne ganz und gar einzeln und das Ganze ganz und gar ganz sein. Dass ein Einzelnes ganz und gar einzeln ist, heißt, dass es sich ganz und gar selbst bestimmt und nicht von Anderem bestimmt wird. Dass das Ganze ganz und gar ganz ist, heißt, dass es die Einzelnen völlig umschließt und bestimmt, oder wenigstens die Einzelnen untereinander vermittelt. ⁴⁷

Eine Selbstidentität des Ganzen und des Einzelnen, so Nishida, sei nur »zu denken als widersprüchliche Einheit zwischen einzelnen Unabhängigen und Ganzem, d. h., als eine Selbstidentität von einander absolut Widersprechenden. Man kann sagen, dass Fichtes ›absolutes Ich‹ und auch Schellings ›Identität‹ einen solchen Sinn haben. Vor allem aber hat Hegels ›Dialektik‹ diese Bedeutung.« ⁴⁸

Der Hinweis auf die Dialektik Hegels belegt eine grundsätzliche Nähe Nishidas zur hegelschen Philosophie. Doch im Gegensatz zu Nishidas *coincidentia oppositorum* zwingt die Dialektik Hegels in die Notwendigkeit einer

46 Nishida 1979a: 221.

47 Nishida 1979d: 7 f.; deutsch Elberfeld 1994: 82.

48 Ebenda.

strengen Teleologie. Ein System der Entfaltung eines einzigen Absoluten wie der »absoluten Idee« in Hegels Wissenschaft der Logik muss sich zwangsläufig als ein genetisches, teleologisches, in sich geschlossenes System darstellen, in welchem sich die Beziehung des Vielen gegenüber dem Einen nur als logisches Subsumptionsverhältnis fassen lässt. Nishida kritisiert daher die Logik Hegels, von der aus »das wahre Einzelne nicht zu denken« sei.⁴⁹ Sie steht in der Tradition des »abendländischen Denkens«, das, wie Nishida an anderer Stelle schreibt, ein substanzialistisches Vorurteil der alten Griechen zur Entfaltung gebracht und von alters her den Grund der realen Wirklichkeit vom Sein aus gedacht habe. Demgegenüber betrachtete Nishida die Einführung des Nichts als eines Absoluten als genuinen Beitrag östlichen Denkens zur Philosophie.⁵⁰ In einem Brief an seinen oben erwähnten Freund Suzuki Daisetsu schreibt Nishida, seine Logik sei mit der des Zen-Buddhismus verwandt, oder er bringt in einer Vorlesung das »absolute Nichts« mit dem buddhistischen Begriff des Leeren in Zusammenhang, das leer erscheine, weil man es aus rationaler Perspektive betrachte, das in Wahrheit aber die schaffensmächtigste Realität, der Grund der Wirklichkeit selber sei.⁵¹

Von praktizierenden Buddhisten und Buddhisten wird Nishida und anderen, die in der Moderne das »Erbe« des Buddhismus in ihre eigenen Zwecke investiert haben, gerne vorgeworfen, den Buddhismus »verfälscht« zu haben. Dass Nishida den Buddhismus nicht um seiner selbst Willen rezipiert und seine Philosophie auch keine buddhistische Philosophie ist, liegt auf der Hand. Allerdings liegt auch auf der Hand, dass ein »authentischer« oder »historischer Buddhismus« nicht minder eine moderne Konstruktion ist. Weder der orthodoxeste Traditionalismus noch die konservativste Philologie können wiederherstellen und zurückholen, was einmal Geschichte geworden ist. Im Gegenteil, gerade der historische Blick ist selbst modern, er besiegelt erst das Schicksal dessen, was er bewahren will. Wie dem unglücklichen König Midas verwandelt sich ihm alles, was er berührt und was einmal lebendig war, in totes Gold. Damit kommen wir schließlich von der Frage der Logik zum Problem der Geschichte.

Nishida bemerkt in einer unveröffentlichten, Fragment gebliebenen Schrift *Über meine Logik*, er habe in seiner Logik »die grundlegenden Fragen sowohl der Naturwissenschaft als auch der Moral und Religion zu denken« versucht. »Jemand behauptet, was ich Logik nenne, sei keine Logik. Es sei religiöse Erfahrung usw.«⁵² Bei diesem »Jemand« handelt es sich um Nishidas Kollegen und Rivalen

49 Nishida 1979i: 447.

50 Nishida 1979c: 428 f.

51 Nishida 1979o: 307.

52 Nishida 1979k: 266.

Tanabe Hajime, der Nishida immer wieder angegriffen hat. Er schreibt zum Beispiel:

Der Hauptgrund dafür, dass die oben erwähnte Logik des Nichts [...] nicht konsequent philosophisch ist, besteht darin, dass es sich dabei um eine religiöse Philosophie handelt. Dass der Mystizismus nichts anderes ist als der Standpunkt der Identifikation von Philosophie und Religion, steht wohl außer Frage. Mit dialektischer Logik verträgt sich das nicht. Solche Philosophie neigt entweder dem Einzelnen oder dem Ganzen zu, auf die Vermittlung der Spezies⁵³ aber legt sie kein Gewicht. [...] Deshalb fehlt, auch wenn die Logik des Nichts das Problem der Geschichte notgedrungen wichtig nimmt, einer solchen Geschichtsphilosophie die feste Grundlage. Sie steht auf dem Standpunkt eines künstlerischen [alias: ästhetischen] Subjektivismus und gelangt nicht über eine von der Logik losgelöste Auslegung von Ausdruck hinaus.⁵⁴

Nishidas Nichts sei am Ende doch nur wieder das Sein⁵⁵ und seine Philosophie bloß eine Art Plotinischer Emanationslehre. Zudem komme Nishida nur das in der religiösen Anschauung gesetzte Subjekt in den Blick.⁵⁶ Dem realen, in einer konkreten, geschichtlich-kulturellen Welt handelnden Subjekt lasse seine Dialektik von Einzelem und Allgemeinem keinen Raum.⁵⁷

Die durchaus scharfsinnige Kritik Tanabes (der übrigens selbst immer wieder auf das buddhistische »Erbe« zurückgreift) erhielt vor dem Hintergrund des drastischen ökonomischen, politischen und sozialen Wandels Japans im Zuge der großen Depression sowie dem seit der japanischen Annexion der Mandchurei 1932 bis zu Nishidas Tod im Jahre 1945 sich stetig ausweitenden Krieges besonderes Gewicht. Die Wucht, mit der Tanabes Kritik Nishida traf, zeigt sich auch in dessen Hinwendung zur Geschichtsphilosophie. In dem oben zitierten Rückblick auf die Entfaltung seines Denkens fährt Nishida fort: »Der Gedanke des Ortes konkretisierte sich dann als der Gedanke des dialektischen Allgemeinen, der sich dann vom Standpunkt der handelnden Anschauung noch unmittelbarer fassen ließ. Was [...] als die Welt der unmittelbaren Erfahrung oder der reinen Erfahrung bezeichnet wurde, begreife ich heute als die geschichtliche Welt.«⁵⁸ So hat Nishida etwa seinen frühen, von Schelling geborgten Begriff der »intellektuellen Anschauung« in seinen späten Jahren durch den der »handelnden Anschauung« ersetzt und damit der Erörterung der Frage der Praxis Raum gegeben. Er spricht nun immer weniger vom Nichts, und immer

53 Die »Spezies«, so Ōhashi Ryōsuke, gilt Tanabe »[...] als das »geschichtliche Substrat«, wie es exemplarisch in einem Volk zum Ausdruck kommt; durch dieses erst soll das Einzelne als das reale, handelnde Subjekt und der Staat als das einigende, allgemeine Ganze in die Struktur der geschichtlichen Welt vermittelt werden.« (Ōhashi 1990: 29)

54 Tanabe 1963b: 224.

55 Tanabe 1963c: 467.

56 Tanabe 1963a: 309, 310.

57 Vgl. Tanabe 1963d: 296, 298; Pörtner und Heise 1995: 364.

58 Nishida 1978b: 6 f.

mehr von der »geschichtlichen Welt« und der »Welt der Poesis«. In dem Text, in dem das zum ersten Mal geschieht, finden sich plötzlich auch Begriffe wie »Volk«, »Gruppe«, »Gemeinschaft«.⁵⁹ In dem Aufsatz »Das Problem der Entwicklung der Spezies«⁶⁰ ist dann die »Gemeinschaft« bereits durch Tanabes Begriff der »Spezies« ersetzt, der die Kluft zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen schließen soll – und der zum Einfallstor wird, durch das die politische Wirklichkeit in Nishidas Philosophieren einbricht. Nishida schreibt:

Spezies und Spezies behaupten sich selbst im Beharren auf ihrem je eigen Standpunkt [...] sie [...] stehen im Gegensatz zueinander und ringen miteinander. Aus diesem Grunde verstehe ich die heutige Zeit, die man gemeinhin als die nationalistischste Periode der Geschichte ansieht, als die internationalste. Nie zuvor hat es eine Periode gegeben, die so real war wie die heutige. Weil die Welt real ist, muss jedes Land nationalistisch sein.⁶¹

Und an anderer Stelle: »Spezies und Spezies verbinden sich miteinander nicht unmittelbar. Zwischen ihnen gibt es immer nur Kämpfe [...] Die geschichtliche Welt als kontradiktorische Selbst-Identität ist die des Kampfes [*tōsō no sekai*], in der Spezies und Spezies ewig miteinander streiten. [...]«⁶² Was ist aber der Motor dieses ewigen Streits? Es ist, so lesen wir, die »Individualität«, eine »unablässig im Inneren des Selbst wirkende Kraft«.⁶³ Es ist dies dieselbe »Kraft«, die bereits Herder erkannt hat im »[...] große[n] Naturwerk in Bildung der Nationen, das sich nach inneren Kräften und äußeren Verbindungen mit Ort und Zeit gleichsam selbst umschreibt«.⁶⁴ Ranke hat diese »inneren Kräfte« dann »moralische Energien« genannt und das ewige Drama des Aufstiegs und Falls der Nationen als Wechselspiel dieser »Energien« ausgelegt. Und wenn seinerseits Nishida von den »Völkern« als von den »dämonischen Gestaltungskräften der Geschichte« spricht, so redet aus ihm der Geist Rankes, auf den er sich dabei auch explizit beruft.⁶⁵

In Nishidas Geschichtsphilosophie und in seinem politischen Denken treten romantische Züge deutlich zutage. Egon Friedell, von dem im hier der Bequemlichkeit halber abschreibe, hat die Romantik auf einer Buchseite wie folgt charakterisiert.⁶⁶ Ihr oberstes Leitmotiv sei die Totalität im Sinne des Zusammenhangs der mannigfaltigen Äußerungen des kulturellen Lebens: Sprache, Religion, Kunst, Sitte, Politik, Staat usw. Friedell sagt Leben, denn auch das

59 Nishida 1979d: 45, 48: *minzoku*, 63: *dantai*, 82: *gemainshafuto*; vgl. dazu Kobayashi 2002: 123.

60 Nishida 1979e.

61 Nishida 1979d: 520.

62 Nishida 1979l: 334.

63 Nishida 1979d: 520 f.

64 Herder 1989: 579.

65 Nishida 1979m: 422.

66 Friedell 1979: 955 f.

Leben, und zwar das geheimnisvolle Leben in seiner »Unergründlichkeit« und »Unausrechenbarkeit« ist ein romantischer Leitbegriff. Er stehe im Gegensatz zum Mechanischen, das sich unter Verstandesformeln bringen lasse. Das gelte auch für das Organische, aus welchem sich »die romantische Ehrfurcht vor allem gewachsenen, gewordenen, langsam im dunklen Schoß der Zeit gereiften« ableite: Vor der Natur, dem Volk, das hier kein sozialer, sondern ein naturhistorischer Begriff sei, vor dem Mythos, der Tradition, der Geschichte. Tatsächlich denke die Romantik zum ersten Mal im eigentlichen Sinn historisch. Sie betrachte die Geschichte nicht mehr wie die Aufklärung dogmatisch, d. h. sie messe nicht länger die Vergangenheit an einer idealisierten Gegenwart oder Zukunft, sondern verstehe sie als die Summe der Emanationen des in ihr waltenden Geistes oder des in ihr sich manifestierenden Lebens, die alle in sich vollkommen und einander ebenbürtig sind: »Jedes Volk und jedes Zeitalter sind eine Welt, ein Lebewesen, das die ihm bestimmte Form und Idee verwirklicht und einen absoluten Wert darstellt.«⁶⁷ Aus diesem romantischen Geist werden im 19. Jahrhundert die historischen Wissenschaften geboren, samt Philologie und Fußnoten. Und in diesem Geiste nimmt die Romantik, wie Friedell schließlich bemerkt, auch jenen Kulturbegriff wieder auf, der sich zuvor bereits bei Hamann und Herder ausgesprochen hat.⁶⁸ Seinerzeit schon hatte dieser Kulturbegriff einen deutlich spürbaren antikolonialistischen und antiimperialistischen Stachel. Er war Ausdruck einer Auflehnung gegen jenen Prozess, den man heute gerne nichtssagend als »Globalisierung« bezeichnet – und wenn nun aus Nishida der Geist der Romantik spricht, so redet er doch nach wie vor im Grunde von nichts anderem als von Freiheit, Freiheit allerdings verstanden als Freiheit zur Selbstverwirklichung. Karl Mannheim hat diesen Freiheitsbegriff den »konservativen« genannt,⁶⁹ weil er vor allem von der deutschen Romantik gegen den bourgeois-liberalen Freiheitsbegriff der Französischen Revolution ins Feld geführt worden ist. Der romantische Freiheitsbegriff zielt dabei auf das dem liberalen Freiheitsbegriff zugrundeliegende Konzept ökonomischer und politischer Gleichheit, das aus romantischer Perspektive nichts weiter ist als ein aus bürgerlicher Rationalität gewirktes, artifizielles Korsett. Die Romantik betont demgegenüber stets die wesentliche Differenz, und das ewige Ringen der Völker, von dem Nishida spricht, ist das Ringen um die freie Entfaltung ihrer je eigenen, inneren Potentiale. So ist Nishidas spätes Konzept einer neuen »welthaften Weltordnung«, in der »jeder Staat und jedes Volk ihr individuelles geschichtliches Leben« leben und sich zugleich »durch ihre jeweilige welthistorische Be-

67 Ebenda.

68 Ebenda.

69 Mannheim 1984: 115.

stimmung zu einer welthaften Welt« vereinigen,⁷⁰ auch explizit gegen das »Zeitalter des Liberalismus« und das kantische Ideal des Völkerbundes gerichtet.⁷¹ »Die Moral Kants«, schreibt Nishida an anderer Stelle, »ist eine bourgeoise Moral« (das soll heißen, eine auf der Anerkennung der »egoistischen« Privatinteressen der Individuen beruhende Moral), die »Moral der geschichtlichen Gestaltung hingegen muss wie das Gelöbnis Buddhas sein« (d. h., sie muss auf das Ziel der Erlösung aller Menschen ausgerichtet sein).⁷² Auch in diesem politischen Zusammenhang tritt also die religiöse Schicht zutage, die nach wie vor Nishidas Denken trägt, und die auch seine oben bereits angesprochene Stellung zu Kant bestimmt. Doch auch das passt ins romantische Bild. Auch Herder wollte die kritische Wende Kants, seines einstigen Lehrers, nicht mitvollziehen.⁷³ Ranke wiederum spricht von den Völkern als den Gedanken Gottes etc.

Halten wir fest: Wer davon ausgeht, dass das Denken Nishidas Anregungen und Elemente aus dem Buddhismus aufgenommen hat, muss auch zugeben, dass er diese Elemente in den Dienst einer Kritik bestimmter Aspekte der Moderne stellt, die sich auf Auffassungen und Denkweisen stützt, die zunächst einmal weder buddhistisch, noch japanisch, sondern vor allem anderen selber modern sind. Nishida steht dem nachkantischen Idealismus nahe, der das alte Ideal einer Philosophie als System logisch verknüpfter Sätze zu erneuern suchte, wenn auch nicht mehr im Sinne einer deduktiven Verknüpfung, sondern einer dialektischen von Setzung und Entgegensetzung und der Überwindung des Gegensatzes. Zudem neigt Nishida Denkweisen zu, die für die Romantik charakteristisch

70 Nishida 1979n: 430.

71 Nishida 1979m: 336.

72 Nishida 1979j: 445.

73 Kant, in einer Fußnote zur Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, schreibt: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muß. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.« (Kant 2000: 13) In diesem Sinne wirft Kant dem Autor der *Ideen*, Herder, in einer Rezension vor, dieser lasse »logische Pünktlichkeit« vermissen, seine »Hypothese unsichtbarer [...] Kräfte« überschreite die Grenzen der Empirie, und das sei »immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische« (Kant 1995: 781, 791 f.). Herder, verbittert über solche Kritik seines Lehrers aus vorkritischer Zeit, macht seinerseits (z. B. in einem Brief an Hamann) Kant den Vorwurf, keinerlei Verständnis für Geschichte zu haben. Er sei einer jener »bloßen Metaphysiker«, die den Reichtum der geschichtlichen Erscheinungen auf »tote Begriffe« reduzieren und »in ihrem kalten, leeren Eishimmel speculiren« (Herder 1977 – 84: 111). Der Konflikt zwischen Herder und Kant mag die Kluft zwischen dem aufgeklärten Geschichtsdenken und einem wesentlich romantischen illustrieren. Dies ist freilich nur eine andere Ansicht derselben Kluft, die sich auch schon in Nishidas Kritik z. B. des »Standpunkts der Gegenstandslogik« vom Standpunkt einer »buddhistischen Logik des Herzens« aufgetan hat.

oder ihr verwandt sind und die sich als Reaktion auf den Rationalismus der Aufklärung verstehen lassen. Dazu gehören sein Bestreben, der Dichotomie von Subjekt und Objekt auf einer dem Verstand ursprünglicheren Ebene zuvorzukommen, ebenso wie die Betonung des mystischen oder ästhetischen Weltverhältnisses, des Vorrangs der Intuition vor der Reflexion, der Geschichtlichkeit, und nicht zuletzt die Kritik des rationalistischen, universalistischen Fortschrittsbegriffs und teleologischer Geschichtskonzeptionen, die insbesondere Nishidas Geschichtsphilosophie die Richtung gibt.

Nishidas Begriff einer offenen, ateleologischen, agenetischen, und als »systemloses System«⁷⁴ konzipierten »geschichtlichen Welt« wird schließlich auch von einer kritischen Auseinandersetzung mit dem modernen Begriff homogener, linearer Zeit gestützt:

Diese Welt wird weder kausal von der Vergangenheit noch teleologisch von der Zukunft her bestimmt, d. h., sie ist weder das Eine im Vielen noch das Viele in Einem [...] Indem die Vergangenheit in der Gegenwart vergangen und doch auch noch nicht vergangen ist, die Zukunft dagegen noch nicht gekommen ist und sich doch auch in der Gegenwart zeigt, indem also Vergangenheit und Zukunft als Selbstidentität des absoluten Widerspruchs einander gegenüberstehen, kommt die Zeit zustande [...] Das [...] bedeutet nicht etwa bloß – wie es abstrakt-logisch gedacht wird –, dass die Vergangenheit mit der Zukunft sich verbinde oder mit ihr eins werde; es bedeutet, dass sie dadurch eins werden, dass sie sich gegenseitig verneinen. Und der Punkt, wo Vergangenheit und Zukunft, sich gegenseitig verneinend, eins sind, ist die Gegenwart.⁷⁵

Die »kontradiktorische Selbstidentität« des Einzelnen und des Ganzen bezeichnet somit nicht nur ein räumliches, sondern ein zugleich zeitliches Verhältnis: »dass das Eine das Eine der Vielen ist, bedeutet Räumlichkeit [...] dass umgekehrt die Vielen die Vielen eines Einen sind, ist das Dynamische, das Zeitliche der Welt« (ebenda). Raum und Zeit bestimmen sich wechselseitig im konkreten »Hier und Jetzt« (*koko to ima*), wo alles, was wirklich ist, beginnt und endet. Die Selbstbestimmung der Gegenwart definiert Nishida logisch als »Kontinuität der Diskontinuität« (*hirenzoku no renzoku*).⁷⁶ Die Zeit als Ganzes, als das »ewige Nun« (*eien no ima*), ist nicht kausal oder teleologisch gedacht, sondern als Zeit-Raum, der unendlich viele individuelle Augenblicke negierend in sich schließt. Zeit besteht »wesensmäßig aus der gegenwärtigen Koexistenz von Augenblicken«. Auch die Zeit hat also die Struktur der dialektischen Einheit von Einem und Vielem: »dass man in einem Augenblick der Zeit die Ewigkeit berührt, bedeutet nichts Anderes, als dass der Augenblick [...] als individuelles

74 Funayama 1984: 32.

75 Nishida 1979g: 148 ff.; deutsch nach Elberfeld 1994: 84 f.

76 Vgl. Matsudo 1990: 67.

Vieles zum Augenblick der ewigen Gegenwart wird, welche die absolute Einheit der Gegensätze ist«⁷⁷

Wir können das Nachdenken Nishidas über die Zeit allgemein charakterisieren als den Versuch, der linearen, leeren, »Newtonschen« Zeit – jener Zeit also, die wir mit der Uhr messen – eine von der Fülle des Augenblicks erfüllte, konkrete Zeit entgegenzusetzen. Und auch hier bringt Nishida buddhistische Vorstellungen ins Spiel, etwa wenn er in seiner letzten Schrift den Begriff der »eschatologisch gewendeten, radikalen Alltäglichkeit« (*shūmatsuronteki ni heijōtei*) einführt. Elberfeld weist darauf hin, dass dieser Begriff von dem Zen-Buddhistischen Begriff des »alltäglichen Geistes« (*heijōgokoro*) abgeleitet ist.⁷⁸ Dazu erläutert Nakamura Sōichi:

»Der alltägliche Geist [...] ist der sich nicht wandelnde Geist. Dieses Nun ist der Geist, der die gesamte Zeit, also die [...] Vergangenheit, das [...] Jetzt und die Zukunft in sich schließt. Es ist der Geist der Gegenwart. Von dort aus [...] vergeht das Damals, und von da her kommt das Heute. Das unmittelbare Jetzt ist der Ort des gegenwärtigen Werdens (*gensei*) des alltäglichen Geistes [...].«⁷⁹

Ich will Nakamura hier nicht weiter folgen. Wichtig in unserem Zusammenhang ist, dass Nishida auch mit seinem Interesse an der Frage der Zeit in der Moderne nicht alleine ist. Im Gegenteil, die Zeit ist geradezu eine Lieblingsbesessenheit moderner Denker und Philosophen. Darwin, Einstein, Heisenberg, Kant, Hegel, Kirkegaard, Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger, Benjamin, usf. – sie alle haben sich mit dem Problem der Zeit befasst, und nicht wenige haben im Augenblick Zuflucht vor der leeren Zeit der Uhren gesucht. Oswald Spengler, der hier ebenfalls zu würdigen ist, betrachtete die Uhr noch als das exklusive Symbol der »Faustischen Kultur des Abendlandes«. Er schreibt:

Im antiken Dasein spielen Jahre keine Rolle, im indischen kaum Jahrzehnte; für uns ist die Stunde, die Minute, zuletzt die Sekunde von Bedeutung. [...] Über unserer Landschaft hallen Tag und Nacht von Tausenden von Türmen die Glockenschläge, die ständig Zukunft an Vergangenes knüpfen und den flüchtigen Moment der »antiken Gegenwart« in einer ungeheuren Beziehung auflösen. [...] Ohne die peinlichste Zeitmessung – eine *Chronologie des Geschehenden*, die durchaus unserem ungeheuren Bedürfnis nach Archäologie, das heißt Erhaltung, Ausgrabung, Sammlung des Geschehenen entspricht – ist der abendländische Mensch nicht denkbar. Die Barockzeit steigerte das gotische Symbol der Turmuhr noch weiter zu dem grotesken der Taschenuhr, die den einzelnen ständig begleitet.⁸⁰

77 Nishida 1979g: 150.

78 Nishida 1999: 300.

79 Nakamura 1975: 871.

80 Spengler 1998: 175.

Tan Sitong, ein chinesischer Denker und Augenzeuge der »Globalisierung« von Spenglers »Faustischer Kultur«, notiert im Jahre 1896 eine ähnliche, wenngleich tiefere Beobachtung:

Innerhalb einer sehr kurzen Zeitspanne hat die Zivilisation der Länder des Westens die der Drei Dynastien nachgeholt. Sie stützten sich allein aufs Zeitsparen, so dass sie niemals Zeit verloren, und das ist genauso, als übertrage man die Energie von einem Dutzend Männern auf einen einzigen Mann. Schon im Buche *Daxue* steht geschrieben: »Man muss die Dinge schnell erledigen«. Nur Maschinen können das.⁸¹

Heute gibt es Maschinen überall, und die Schläge der Uhren erschallen rund um den Globus, für alle und ohne Unterschied. Es gibt – was an sich schon beunruhigend genug ist – zwei weltweite Studien zur Geschwindigkeit von Fußgängern, eine von 1994 und eine von 2007. Der Vergleich der Resultate hat ergeben, dass seit der ersten Studie die Fußgänger im Schnitt 10 % schneller geworden sind. Die Beschleunigung war besonders drastisch in solchen Gebieten, die zwischenzeitlich ihre Transformation zur kapitalistischen Wirtschaftsform durchgemacht haben: Guangzhou, 20 %; Singapur, 30 %.⁸² Sebastian Conrad fragt, warum in Japan die Uhren anders gehen.⁸³ Dass sie es tun, ist jedoch nur ein frommer Wunsch. Auf einer Konferenz in Leiden im Sommer 2007 wurde von Henry Em eine japanische Karikatur aus dem 19. Jahrhundert vorgestellt, die belegt, dass schon in den frühen Jahren des modernen Japan auch dort die Menschen an die Uhr gekettet wurden.⁸⁴ In Anspielung auf die damals populären darwinistischen Darstellungen der Geschichte des *homo sapiens* vom Affen zum modernen Menschen, illustriert der Cartoon (der von rechts nach links zu lesen ist) die Entwicklungsgeschichte des modernen Japaners: Auf der rechten Seite sieht man eine Person in gebückter Haltung, die anhand ihrer Kleidung und ihrer Habseligkeiten – Schwerter, Holzschuhe, Strohhut etc. – als ein heruntergekommener Vertreter des untergegangenen Feudalismus zu erkennen ist. Auf der rechten Seite steht dieselbe Person noch einmal, nun aber aufrecht, auf ihr altes Selbst herabblickend, im Gehrock und ausgestattet mit den Accessoires eines Kapitalisten des 19. Jahrhunderts: Spazierstock, Zylinderhut, Hund und – in der geöffneten Hand – eine Taschenuhr mit Chatelaine.

Henry Em legte den Schwerpunkt seiner eigenen Interpretation nicht so sehr auf die Uhr, sondern auf den Hund vorne in der Mitte des Bildes, der in der Tat eine

81 Tan 1984: 12.

82 FAZ 2007: N1.

83 Conrad 2006.

84 Henry Em, »Sovereignty and Korean Historiography«, Vortrag, gehalten am 7. 6. 2007 auf der MEARC-Konferenz »The Writing of History in 20th Century East Asia: Between Linear Time and the Reproduction of National Consciousness« (4.–7. 6. 2007) an der Universität Leiden, Niederlande.

wichtige Funktion erfüllt, da er die entwicklungsgeschichtliche Reihe überhaupt erst konstituiert: Hund (auf allen Vieren) → Samurai (halb aufgerichtet) → Bourgeois (aufrecht stehend). Evolutionistische Geschichtskonzeptionen waren im 19. Jahrhundert auch in Japan en vogue und sind es allerorten auch heute noch, besonders solche, in denen die kapitalistische Gesellschaftsform, wie sie sich zunächst in Europa herausgebildet hat, als das Ziel und Ende aller Geschichte figuriert (z. B. Fukuyama 1992). Die »Globalisierung« (des Kapitalismus) scheint solchen Vorstellungen allerdings Vorschub zu leisten. Auch im Vulgärmarxismus hatte bekanntlich ein evolutionistisches Geschichtsmodell Konjunktur. Es hat allerdings mit Marx wenig zu tun. Was Marx zur Geschichte zu sagen hat, und zur modernen Herrschaft der Uhren, möchte ich kurz umreißen, bevor ich noch einmal auf Nishida zurückkomme. Ich glaube nämlich, dass sich im Gegenlicht der Marxschen Einsichten zur Zeit und Geschichte die wahre Natur der Opposition romantischer und rationaler Denkweisen, die auch das Denken Nishidas trägt, zum Vorschein bringen – und sich am Ende sogar das Geheimnis meines Briefkopfs lüften lässt.

Auch Marx gehört in die Reihe derer, die in der Moderne mit dem Problem der Zeit gerungen haben. Allerdings fasst Marx im Gegensatz zu Nishida das Problem nicht transhistorisch als philosophisch-ontologische »Sachfrage«, d. h., er fragt nicht, was denn Zeit eigentlich sei, sondern er fragt nach der historisch spezifischen Bedingung der Möglichkeit, welche die moderne Obsession für Zeit und Geschichte überhaupt erst hervorgebracht hat. Folgen wir Marx (bzw. Moises Postones Auslegung von Marxens Kapital, an die ich mich im Folgenden vor allem halte),⁸⁵ gründet die Herrschaft der Uhren in der Moderne in der historisch spezifischen Form der Arbeit im Kapitalismus. Im Kapitalismus dient das Arbeitsprodukt nicht mehr unmittelbar der Befriedigung der Bedürfnisse des Produzenten, sondern dazu, die Arbeitsprodukte anderer zu erwerben. In eben dieser Funktion ist das Arbeitsprodukt eine Ware: Für den einen ist es ein Gebrauchsgegenstand und hat einen Gebrauchswert, für den anderen ist es ein Tauschobjekt und hat einen Tauschwert. Folglich hat auch die Arbeit eine Doppelnatur: Als spezifische produktive Tätigkeit, die bestimmte, konkrete Produkte erzeugt, die besondere Qualitäten haben und deshalb bestimmte Bedürfnisse befriedigen können, ist sie »konkrete Arbeit«; insofern Arbeit jedoch eine gesellschaftlich vermittelnde Funktion erfüllt als das universelle, unspezifische Mittel, Waren von anderen zu erwerben, spricht Marx von »abstrakter Arbeit«. In Entsprechung zur abstrakten und zur konkreten Dimension kapitalistischer Arbeit müssen wir nun auch zwei Formen von Reichtum auseinanderhalten.⁸⁶ Im Hinblick auf jene Form des Reichtums, die sich

85 Postone 2003.

86 Postone 2003: 296 – 307.

bemisst an der Quantität und Qualität von Gebrauchswerten, der Tätigkeiten, die zu ihrer Herstellung notwendig waren, und der partikularen, besonderen Bedürfnisse, die diese Gebrauchswerte befriedigen mögen, spricht Marx von »stofflichem Reichtum«. Mit anderen Worten: Stofflicher Reichtum ist die Vergegenständlichung »konkreter Arbeit«. Die dominierende Form des Reichtums im Kapitalismus ist jedoch nicht »stofflicher Reichtum«, sondern das, was Marx »Wert« nennt. »Wert« bemisst sich aber nicht auf der Grundlage der Objektivierungen konkreter, spezifischer, produktiver Tätigkeiten, sondern auf der Grundlage dessen, was all diesen Tätigkeiten, ungeachtet ihrer besonderen Qualitäten, gemeinsam ist, nämlich an der zur Herstellung ihrer Produkte gesellschaftlich notwendigen Verausgabung von Arbeitszeit, d. h. der Menge an Zeit, die im Allgemeinen – unter den bestehenden Produktionsbedingungen, mit gewöhnlichen Fähigkeiten und der üblichen Arbeitsintensität etc. – notwendig ist, um irgendeine Art von Gebrauchswert herzustellen. Und das Maß für das Messen der Arbeitszeit wiederum sind notwendigerweise standardisierte Zeiteinheiten, wie der Arbeitstag, die Arbeitsstunde. So entstehe der Zustand, schreibt Marx, dass

[...] die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, dass der Pendel der Uhr der genaue Messer für das Verhältnis der Leistung zweier Arbeiter geworden, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist [...]. Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit.⁸⁷

Halten wir also zunächst fest: Da im Kapitalismus die Arbeit selbst als das universelle Mittel zur Vermittlung ihrer eigenen Produkte fungiert, konstituiert sich nicht nur eine historisch einzigartige, in allen anderen Gesellschaftsformen unbekannt Form von Reichtum, sondern auch ein universeller, quasi-objektiver und zuvor vollkommen unbekannter Begriff von Zeit. Das ist die leere, homogene Zeit, die man mit dem Chronometer misst. In Entsprechung zur »abstrakten Arbeit« wollen wir diese »mathematische« oder »Newtonsche Zeit«, von der bisweilen auch die Rede ist, »abstrakte Zeit« nennen.⁸⁸

Schon Lukács identifiziert in *Geschichte und Klassenbewusstsein* diesen Begriff abstrakter Zeit als eine Hervorbringung der kapitalistischen Gesellschaftsform und erläutert: »Die Zeit verliert damit ihren qualitativen, veränderlichen, flussartigen Charakter: Sie erstarrt zu einem genau umgrenzten, quantitativ messbaren, von quantitativ messbaren ›Dingen‹ [...] erfüllten Kontinuum: zu einem Raum.«⁸⁹ Diesen statischen, räumlichen Zeitbegriff kontrastiert Lukács dann mit dem geschichtlichen Prozess, als handle es sich bei Geschichte um eine nicht-kapitalistische Wirklichkeit. Diese Auffassung, so

87 Zitiert nach Lukács 1968: 264.

88 Postone 2003: 307 – 330.

89 Lukács 1968: 258.

Postone, sei problematisch.⁹⁰ Die Begriffe der Geschichte und der abstrakten Zeit, obschon sie als sehr verschieden erschienen, resultierten tatsächlich beide aus der Dialektik der konkreten und der abstrakten Dimension kapitalistischer Arbeit, auch wenn dies auf den ersten Blick nicht unmittelbar einsichtig sei. Auf den ersten Blick nämlich erscheint die Größe des Werts als eine Funktion einzig der abstrakten Arbeitszeit: Jede Produktivitätssteigerung vergrößert die Menge der pro Zeiteinheit produzierten Gebrauchswerte. Der Zuwachs an Wert jedoch ist nur ein kurzzeitiger: Wenn die Steigerung der Produktivität – durch die Einführung einer neuen Art von Maschine z. B. – sich notgedrungen allgemein durchgesetzt hat und damit auch die Produktivitätssteigerung allgemein geworden ist, fällt (aufgrund der abstrakten, zeitlichen Bestimmung der Wertgröße) diese wieder auf ihr altes Niveau zurück. Den Prozess, der aus dieser Dynamik resultiert, bezeichnet Postone als »Tretmühlendynamik«. Eine Tretmühle kommt nicht vom Fleck. Nach jeder Umdrehung ist die Wertgröße wieder dieselbe wie zuvor. Auch die Stunde hat sich nicht verändert.⁹¹

Und doch ändert sich etwas. Mit jedem Zyklus der Produktivitätssteigerung nämlich wird die Arbeitsstunde, so Marx, »verdichtet«. ⁹² Diese »Verdichtung«, die eine stetige Neubestimmung des Inhalts der Arbeitsstunde bedeutet – die also die konkrete Dimension der Arbeit betrifft und in dem Rahmen abstrakter Zeitlichkeit nicht zum Ausdruck kommen kann⁹³ – scheint sich als solche zunächst nur auf die unmittelbare Sphäre der Arbeit und des Arbeitsplatzes auszuwirken. Tatsächlich aber sprengen ihre Konsequenzen den Horizont der Arbeitssphäre und geben der kapitalistischen Gesellschaft als ganzer eine richtungsgebundene Dynamik, die sie, während sie tretmühlenartig immer wieder ihre eigenen Voraussetzungen reproduziert, zugleich auf immer höhere Produktivitätsniveaus trägt.⁹⁴ Das ist das Schicksal einer Gesellschaft, in welcher der »Wert« zur dominierenden Form des Reichtums und damit die Produktion zum Selbstzweck, also zu etwas Sinnlosem geworden ist: Die Reihe Ware – Geld – Ware hat sich in die Reihe Geld – Ware – Geld verwandelt. In eben dieser Verwandlung verflüssigt sich Reichtum zu Kapital, und das Kapital muss expandieren, um zu bleiben, was es ist. Einhergehend mit den diese Expansion ermöglichenden ständigen technischen Umwälzungen in der Produktion sowie der Akkumulation und Transformation damit zusammenhängender Wissensformen (»Know-how«) ist die kapitalistische Gesellschaft einer permanenten Revolution aller Bereiche des sozialen Lebens ausgesetzt. Von den Formen des Verkehrs und der Kommunikation über die Politik, die Erziehung, die Beziehung

90 Postone 2003: 328.

91 Postone 2003: 436.

92 Marx 1962: 60.

93 Marx 1962: 61.

94 Giddens 1981: 131, Postone 2003: 441.

der Geschlechter, das Verhältnis der Generationen bis hin zur Struktur und dem Leben der Familie, den Formen der Freundschaft und der Liebe, den Ernährungsgewohnheiten und intimsten Bedürfnissen oder der Geschwindigkeit der Fußgänger: Nichts bleibt von dieser ständigen Transformation verschont. Zugleich bewirkt und befeuert dieser dynamische Prozess auch die unablässige Konstitution und Umwälzung historisch spezifischer Formen des Denkens, der Subjektivität, der gesellschaftlichen Werte und politischen Ideen, der Bedeutung und der Formen religiösen Lebens usw.⁹⁵ In diesem Zusammenhang lässt sich schließlich auch die oben von Foucault angesprochene Konstitution des modernen Subjekts und des Begriffs von Wahrheit als objektivem Wissen verstehen, oder die Herausbildung des neuzeitlichen Rationalismus, in dem sich die Entfaltung der Naturwissenschaften und die fortschreitende Säkularisierung spiegeln, und schließlich auch die angesprochenen Formen romantischen Aufbegehrens gegen diese Entwicklungen, samt Betonung der »Geschichtlichkeit« und dem modernen »ungeheuren Bedürfnis nach Ausgrabung, Erhaltung, Sammlung des Geschehenen«, von dem Spengler oben sprach. Denn auf der Rückseite dieser permanenten Revolution türmt sich ein immer höher wachsender Berg von »Tradition« und »historischem Erbe« auf.⁹⁶ Erst auf dieser Schädelstätte »toter Arbeit« (Marx) wird schließlich auch das moderne »historische Bewusstsein« geboren, und »nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit« (Hegel).⁹⁷

95 Postone 2003: 443. Dieser Punkt ist in unserem Zusammenhang hervorzuheben. Talal Asad schreibt: »With the triumphant rise of modern science, modern production, and the modern state, the churches would also be clear about the need to distinguish the religious from the secular, shifting, as they did so, the weight of religion more and more on the moods and motivations of the individual believer.« (Asad 1993: 39) Dies ist ein wichtiger Hinweis darauf, dass auch die Religion nicht einfach den anderen Bereichen des modernen Lebens gegenübergestellt werden kann. Sie steckt vielmehr selbst mitten drin, ist selbst modern. Der Buddhismus bildet von dieser Regel keine Ausnahme.

96 Walter Benjamin hat für diesen Vorgang ein bewegendes Bild gefunden: »Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen, und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Der Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er seinen Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.« (Benjamin 1991: 697)

97 Hegel 1986: 591.

Postone weist darauf hin, dass Marx, wo er den Begriff des Kapitals einführt, dieselben Worte benutzt, die Hegel in der *Phänomenologie* gebraucht, wenn er über den Geist spricht.⁹⁸ Damit impliziere Marx, dass es im Kapitalismus ein historisches Subjekt im hegelschen Sinne gibt, wobei Marx allerdings dieses historische Subjekt als die entfremdete Struktur einer gesellschaftlichen Verkehrsform analysiere, die aufgrund ihres besonderen Doppelcharakters von dialektischer Natur sei, und eine von den Individuen, die durch ihre gesellschaftliche Praxis diese Struktur konstituieren, unabhängige Existenz zu erlangen scheine. Das ist, was in marxistischer Terminologie Verdinglichung heißt: Etwas tritt mir als unabhängiges Etwas gegenüber, obwohl es durch meine eigene Praxis konstituiert ist (wie z. B. dem Historiker sein »kulturelles Erbe«). Daraus folgt aber auch, dass Hegels Dialektik ein Ausdruck der entfremdeten Strukturen im Kapitalismus ist und Hegel somit wesentliche Aspekte der kapitalistischen Gesellschaftsform erkannt hat, allerdings eben nicht in ihrer historischen Besonderheit.⁹⁹ Ich denke, man kann etwas Ähnliches auch von der Dialektik Nishidas sagen. Diesen Gedanken möchte ich abschließend kurz entfalten.

Nishida hat sich mit Marx auseinandergesetzt, zunächst eher notgedrungen, da eine ganze Reihe seiner Studenten seinerzeit dem Marxismus nahestanden, der in den 20er und frühen 30er Jahren des 20. Jahrhunderts die dominierende intellektuelle Strömung in Japan war, bis er unter dem Druck der Repression zusammenbrach. Irgendwann im Jahre 1929, nach einem informellen Graduiertenkolleg, verfasst Nishida z. B. die folgenden Verse:

Haben wieder Marx zerredet
 Bis in die tiefe Nacht
 Und jetzt hat mich der Marx auch noch
 Um meinen Schlaf gebracht¹⁰⁰

Das zu Beginn eher passive Verhältnis Nishidas zu Marx wandelt sich im Verlauf der 30er Jahre jedoch zu einer aktiven Auseinandersetzung. Kobayashi Toshiaki, dem ich hier die wesentlichen Hinweise verdanke, vertritt sogar die Auffassung, dass die Genese der zentralen Begriffe der Geschichtsphilosophie Nishidas wie »Dialektik«, »Poiesis«, oder »handelnde Anschauung« ohne Berücksichtigung dieser Auseinandersetzung Nishidas mit den Schriften des späten Marx nicht nachvollziehbar sei.¹⁰¹ Auch der japanische Philosoph Takeuchi Yoshitomo findet, dass einer dieser Begriffe, »Poiesis«, mit Marxens Konzept der »Arbeit«

98 Postone 2004: 59.

99 Postone 2003: 128 f.

100 Nishida 1979p: 193. Das Original geht so: *Yofuke made mata Marukusu wo ronjitari Marukusu yue ni inegate ni suru.*

101 Kobayashi 2003: 207.

liebäugle und dass man sagen könne, »dass hinsichtlich des Projekts, durch das Erfassen der Welt im Licht der auf der Arbeit beruhenden Praxis die Logik der aktiven Welt (*koiteki sekai*) zu klären, die Spätphilosophie Nishidas und der Marxismus sich innerhalb eines gemeinsamen Horizonts« befänden.¹⁰² Wir wollen sehen, wie weit diese Einschätzung trägt. Ich bediene mich dazu einiger Textbeispiele, die Kobayashi zusammengetragen hat:¹⁰³

»Auch das Wirtschaftsleben, in welchem Produktion Konsumtion und Konsumtion Produktion ist, stellt als Selbstidentität des Widerspruchs einen dialektischen Prozess dar. [...] Auch dass die kapitalistische Gesellschaft durch die Transformation von Ware–Geld–Ware zu Geld–Ware–Geld sich bilde, kann seinen Grund nur darin haben, dass die Gesellschaft selbst-gestaltend ist, dass sie sich handelnd-anschauend, d. h. geschichtlich- leiblich fortbewegt.« (Nishida 1979f: 411; 414)

»Die Ware als der Grundbaustein der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft kann als ein in Gebrauchswert und Tauschwert [gespaltenes] und mit sich selbst in Widerstreit liegendes, dialektisches Einzelnes gedacht werden. Die kapitalistische Wirtschaftsgesellschaft hat hierin ihren Grund.« (Nishida 1979q: 551)

»Das wahre Einzelne muss sich selbst vollkommen aus sich selbst heraus vermitteln und muss zugleich von außen vermittelt sein. Es muss dialektische Existenz haben, so wie sich auch denken lässt, dass die Warenform Gebrauchswert hat und zugleich Tauschwert ist.« (Nishida 1979e: 525)

»Die Wirtschaftsgesellschaft, zum Beispiel, kommt zustande durch die kontradiktorische Selbstidentität von Produktion und Konsumtion.« (Nishida 1979r: 161)

Takeuchi Yoshitomo schreibt, dass der späte Nishida »philosophisch gesprochen, [dem späten] Marx um einiges näher stand als die Marxisten seiner Zeit«.¹⁰⁴ Dass Nishida im Unterschied zu vielen Marxisten das *Kapital* tatsächlich gelesen hat, lässt sich aus den eben zitierten Passagen schließen. Allerdings sieht Takeuchi offenbar nur Worte wie »Ware«, »Tauschwert« oder »dialektischer Prozess«. Mir hingegen fallen hier Worte auf wie »auch«, »so wie [...] auch« oder »zum Beispiel«: Nishida verwendet das Konzept der Warenform als ein *Exempel*, um seine eigene Dialektik zu illustrieren. Damit befindet er sich aber keineswegs im Horizont des Marxismus. Im Gegenteil, wenn wir die Spätphilosophie Marxens als eine materialistische Rechtfertigung des rationalen Kerns der Philosophie Hegels verstehen,¹⁰⁵ und als den Versuch, »Geschichte« und »Dialektik« als historisch spezifische Charakteristika der kapitalistischen Gesellschaftsform zu de-ontologisieren, dann lässt sich Nishidas Umgang mit

102 Takeuchi 1978: 114.

103 Kobayashi 2003: 213, 215.

104 Takeuchi 1978: 118.

105 Postone 2003: 129.

Marx umgekehrt als Versuch beschreiben, diesen Schritt wieder *rückgängig* zu machen und zu einem hegelschen Standpunkt zurückzukehren. Wie Hegel nimmt auch Nishida die Widersprüche der Moderne transhistorisch und ontologisiert sie. Er lässt die Logik des Kapitals in seiner Logik des »Nichts« aufgehen, wobei ihm die ganze Welt »geschichtlich« und »heraklitesisch« wird¹⁰⁶ und ihm zu einem »dialektischen Allgemeinen« gerät. Und in eben diesem Sinne lässt sich auch von Nishida sagen, dass er durchaus wesentliche Aspekte der kapitalistischen Gesellschaftsform erkannt hat, wenn auch nicht in ihrer historischen Besonderheit.

Ich komme zum Schluss. Ich habe diesen Aufsatz nicht geschrieben, um die Bedeutung Nishidas unter Marxens Scheffel zu stellen. Ich will sie nur etwas verschieben, und zwar nach links (d. h. nicht Nishida will ich verschieben, sondern seine Bedeutung). Sie besteht demnach nicht in erster Linie darin, dass durch Nishida das »östliche Denken« mit dem »westlichen« vermählt oder dem »kulturellen Erbe« Japans gegenüber dem Westen Geltung verschafft worden wäre, sondern darin, dass Nishida es mit den Widersprüchen der Moderne aufgenommen und er mit ihnen gerungen hat. Das heißt nicht, dass der Buddhismus im Denken Nishidas nicht eine wichtige, vielleicht sogar entscheidende Funktion erfüllte, und er der buddhistischen Tradition keine neuen Aspekte abgewönne. Doch es bleibt für Nishida der Buddhismus ein Mittel zu einem anderen Zweck. Nishidas Bezugnahmen auf den Buddhismus dienen letztlich der Unterstützung einer wesentlich romantischen Kritik der Moderne. Diese Kritik lässt sich schließlich aus marxistischer Perspektive als eine Kritik der Tauschwertseite (d. h. der »farblosen Nachtansicht der Naturwissenschaften«, der Reflexion, des »Standpunkts der Gegenstandslogik«, des Rationalismus, des evolutionistischen Geschichtsdenkens samt Fortschrittsideologie, des abstrakten Zeitbegriffs etc.) vom Standpunkt des Gebrauchswerts beschreiben (d. h., vom Standpunkt der »Mittagsansicht, in der es Farben und Töne gibt«, der Kunst und Religion, der Intuition, der »Logik des Herzens«, der geschichtlichen *poiesis*, des konkreten, »individuellen Augenblicks« etc.). Das Auseinanderhalten dieser beiden Dimensionen als den »unterschiedlichen Polen der Welt« – denn gerade auch zur *Erhaltung* der Gegensätze dient Nishida die Dialektik – ist die Voraussetzung aller solcher Kritik, die zunächst, wie gesagt, weder buddhistisch, noch japanisch oder »östlich«, sondern vor allem selbst modern ist. Nishida sieht nicht, oder *will* nicht sehen, dass die Opposition rationaler und romantischer Denkweisen, nicht anders als die Dichotomie von Ost (Gebrauchswert, Inhalt) und West (Tauschwert, Form), ein Ausdruck derselben entfremdeten

106 Nishida 1979s: 583.

Verhältnisse im »globalen Innenraum des Kapitals«¹⁰⁷ ist. Das hatte ich im Sinn, als ich eingangs sagte, es bestehe zwischen der buddhistischen »Mode« und dem Kapitalismus eine heimliche Verwandtschaft. Damit will ich Nishidas Philosophie selbstverständlich nicht zur Modeerscheinung degradieren. Vielmehr möchte ich umgekehrt nahelegen, dass selbst noch in dem »modischen« Interesse am Buddhismus, wie in vielen anderen Erscheinungen des Zeitgeists von der Postmoderne bis zur Popkultur, ein ernster Kern verborgen ist, ein romantisches »Unbehagen in der Moderne«, auch wenn dieses Unbehagen sich selber missverstehen und bisweilen schlafwandlerische Züge annehmen mag. Ein Erwachen – allerdings ein *politisches* – wäre hier zu wünschen. Ich sage das, weil ich auf meine Art selber ein Romantiker bin.

Bibliografie

Aristoteles 1991

Aristoteles, *Metaphysik*, zweiter Halbband, Neubearbeitung der Übersetzung von Herman Bonitz, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Horst Seidel. Hamburg: Meiner Verlag, 1991.

Asad 1993

Talal Asad, *The Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

Benjamin 1991

Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ed. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. [Gesammelte Schriften 1.2]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, 691 – 704.

Conrad 2006

Sebastian Conrad, Warum gehen in Japan die Uhren anders? Anmerkungen zum Konzept des kulturellen Transfers. *Rechtsgeschichte* 8 (2006) 33 – 38.

Elberfeld 1994

Rolf Elberfeld, *Kitaro Nishida und die Frage nach der Interkulturalität*. Diss. Univ. Würzburg (Selbstverlag), 1994.

Elberfeld 2004

Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart, Bad Cannstadt: Fromann-Holzboog, 2004.

FAZ 2007

Die Überholspur, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Mittwoch, 9. 5. 2007, N1.

Flusser 1992

Vilém Flusser, *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*. Düsseldorf: Bollmann Bibliothek, 1992.

107 Sloterdijk 2006.

- Foucault 2001
 Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Friedell 1979
 Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krise der Europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*. München: C. H. Beck, 1979.
- Fukuyama 1992
 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
- Funayama 1984
 Funayama Shinichi, *Hegeru Tetsugaku to Nishida tetsugaku [Die Philosophie Hegels und die Philosophie Nishidas]*. Tokyo: Miraisha, 1984.
- Giddens 1981
 Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. London: Basingstoke, 1981.
- Hattori 2000
 Hattori Kenji, *Nishida tetsugaku to saha no hitotachi [Die Philosophie Nishidas und die Linken]*. Tokyo: Kobushi shobō, 2000.
- Hegel 1986
 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. [Werke 3]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger 1954
 Martin Heidegger, Wissenschaft und Besinnung. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Klett-Cotta, 1954, 45 – 70.
- Heidegger 1993
 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeier Verlag, 1993.
- Heidegger 1994
 Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, 1 – 74.
- Herder 1977 – 84
 Johann Gottfried Herder, *Briefe*. Herausgegeben im Auftrag der Nationalen Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur, bearbeitet von Wilhelm Dobbeck und Günter Arnold. [Gesamtausgabe 1763 – 1793 in elf Bänden 5 (September 1783 – August 1788)]. Weimar: Verlag Hermann Böhlau, 1977 – 84.
- Herder 1989
 Johann Gottfried Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, Werke in zehn Bänden*, ed. Martin Bollacher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989.
- Ida 1991
 Ida Terutoshi, *Kindai Nihon no shisōzō – Kimō shugi kara chōkokka shugi made. {Denken im Modernen Japan – Von der Aufklärung zum Ultra-Nationalismus}*. Tokyo: Horitsu bunka sha, 1991.
- Kant 1995
 Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik 2*, ed. Wilhelm Weischedel. [Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden 12]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Kant 2000

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Wilhelm Weischedel [Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden 3]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Karatani 1995

Karatani Kōjin, *Architecture as Metaphor*. Übersetzt von Sabu Kōso. Cambridge: MIT Press, 1995. Original: *Inyu toshite no kenchiku*, 1981.

Kikuchi 1985

Kikuchi Dairoku, *Rigaku no setsu* {Über die Naturwissenschaften}. *Kindai Nihon shisō taikai 14 (Kagaku to Gijutsu) {System des modernen Japanischen Denkens 14 (Wissenschaft und Technik)}*. Tokyo: Iwanami shoten, 1985.

Kobayashi 2002

Kobayashi Toshiaki, *Denken des Fremden. Am Beispiel Kitaro Nishida*. Frankfurt am Main, Basel: Stroemfeld Nexus, 2002.

Kobayashi 2003

Kobayashi Toshiaki, *Nishida Kitarō no yūutsu*. {*Die Melancholie Nishida Kitarōs*}. Tokyo: Iwanami shoten, 2003.

Kōdansha 1993

Japan. [An Illustrated Encyclopedia 2]. Tokyo: Kōdansha, 1993.

Kracht 1997

Klaus Kracht, *Zum Verständnis der »Nishida-Philosophie« unter dem Aspekt des Verhältnisses von Form und Inhalt*. [Japonica Humboldtiana, Jahrbuch der Mōri-Ōgai-Gedenkstätte Humboldt-Universität Berlin 1]. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

Leibniz 1991

Gottfried Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von Herbert Herring, unveränderter Nachdruck der zweiten durchgesehenen Auflage von 1985. Hamburg: Meiner Verlag, 1991.

Lukács 1968

Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein, Werke, Frühschriften II*. Berlin/Neuwied: Luchterhand, 1968.

Mannheim 1984

Karl Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, ed. David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Marx 1962

Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. [Karl Marx. Friedrich Engels. Werke 23]. Berlin: Karl Dietz Verlag, 1962.

Matsudo 1990

Matsudo Yukio, *Die Welt als Dialektisches Allgemeines. Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitarō Nishida*. Berlin: vistas Verlag, 1990.

May 1989

Reinhard May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989.

Nakae 1984

Nakae Chōmin, *Rigaku kōgen* {*Entbergung der Wahrheit der Philosophie*}. [Nakae Chōmin Zenshū 7 {Nakae Chōmin, Gesamtausgabe 7}]. Tokyo: Iwanami shoten, 1984.

- Nakamura 1975
Nakamura Sōichi, *Shōbōgenzō yōgo jiten* {*Lexikon der Begriffe in Dōgens Shōbōgenzō*}. Tokyo: Seishin shobō, 1975.
- Nishi 1960
Nishi Amane, *Kaidaimon* {*Einleitung*}. [Nishi Amane Zenshū 3 {Nishi Amane, Gesamtausgabe 3}]. Tokyo: Munetaka shobō, 1960, 19 – 24.
- Nishida 1978a
Nishida Kitarō, *Zen no Kenkyū* {*Studien über das Gute*}. NKZ 1 (1978) 3 – 202.
- Nishida 1978b
Nishida Kitarō, *Han wo arata ni suru ni atatte* {*Vorwort zur Neuauflage von Zen no kenkyū*}. NKZ 1 (1978) 5 – 7.
- Nishida 1978c
Nishida Kitarō, *Xu*. (Nishidas auf Chinesisch verfasstes Vorwort zur chinesischen Ausgabe seines Buches *Zen no Kenkyū* {*Studien über das Gute*}). NKZ 1 (1978) 467.
- Nishida 1979a
Nishida Kitarō, *Basho* {*Ort*}. NKZ 4 (1979) 208 – 289.
- Nishida 1979b
Nishida Kitarō, *Benshōhōteki ippansha toshite no sekai* {*Die Welt als dialektisches Allgemeines*}. NKZ 7 (1979) 305 – 429.
- Nishida 1979c
Nishida Kitarō, *Keijijōgakuteki tachiba kara mita Tōsei kodai no bunka keitai* {*Die antiken Kulturformen des Ostens und Westens vom metaphysischen Standpunkt aus betrachtet*}. NKZ 7 (1979) 429 – 453.
- Nishida 1979d
Nishida Kitarō, *Sekai no jiko dōitsu to renzoku* {*Selbstidentität und Kontinuität der Welt*}. NKZ 8 (1979) 7 – 106.
- Nishida 1979e
Nishida Kitarō, *Shu no seisei hatten no mondai* {*Das Problem der Entstehung und Entwicklung der Spezies*}. NKZ 8 (1979) 500 – 540.
- Nishida 1979f
Nishida Kitarō, *Jissen no taishō ninshiki* {*Das Gegenstandsbewusstsein der Praxis*}. NKZ 8 (1979) 395 – 499.
- Nishida 1979g
Nishida Kitarō, *Zettai mujunteki jiko dōitsu* {*Absolut Kontradiktorische Selbstidentität*}. NKZ 9 (1979) 147 – 222.
- Nishida 1979h
Nishida Kitarō, *Rekishiteki keisei sayō toshite no geijutsuteki sōsaku* {*Das künstlerische Schaffen als Gestaltungsakt der Geschichte*}. NKZ 10 (1979) 65 – 106.
- Nishida 1979i
Nishida Kitarō, *Chishiki no kyakkansei ni tsuite (aratanaru chishikiron no chiban)* {*Über die Objektivität des Wissens (Grundlegung einer neuen Theorie der Erkenntnis)*}. NKZ 10 (1979) 343 – 476.
- Nishida 1979j
Nishida Kitarō, *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* {*Logik des Ortes und religiöse Weltanschauung*}. NKZ 11 (1979) 371 – 464.

Nishida 1979k

Nishida Kitarō, *Watakushi no ronri ni tsuite* {Über meine Logik}. NKZ 12 (1979) 265 f.

Nishida 1979l

Nishida Kitarō, *Nihon bunka no mondai* {Das Problem der Kultur Japans}. NKZ 12 (1979) 279 – 383.

Nishida 1979m

Nishida Kitarō, *Kokka riyū no mondai* {Das Problem der Legitimität des Staates}. NKZ 12 (1979) 265 – 339.

Nishida 1979n

Nishida Kitarō, *Sekai shinchitsujo no genri* {Das Prinzip der neuen Weltordnung}. NKZ 12 (1979) 427 – 434.

Nishida 1979o

Nishida Kitarō, *Shūkyō no tachiba* {Der Standpunkt der Religion}. NKZ 14 (1979) 301 – 310.

Nishida 1979p

Nishida Kitarō, *Kashi* {Lieder und Verse}. NKZ 12 (1979) 186 – 195.

Nishida 1979q

Nishida Kitarō, *Kōiteki chokkan* {Handelnde Anschauung}. NKZ 10 (1979) 541 – 571.

Nishida 1979r

Nishida Kitarō, *Poieshisu to purakushisu* {Poiesis und Praxis}. NKZ 10 (1979) 124 – 176.

Nishida 1979s

Nishida Kitarō, *Zushikiteki setsumei* {Graphische Erläuterung}. NKZ 8 (1979) 572 – 588.

Nishida 1999

Kitarō Nishida, Ortlogik und religiöse Weltanschauung. In: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, 204 – 284.

Ōhashi 1989

Ōhashi Ryōsuke, Die frühe Heideggerrezeption in Japan. In: *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, ed. Thomas Buchheim. Weinheim: Acta humaniora, 1989, 23 – 37.

Ōhashi 1990

Ōhashi Ryōsuke, Einführung. In: *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, ed. Ōhashi Ryōsuke. Freiburg im Breisgau, München: Alber, 1990.

Ōhashi 1999

Ōhashi Ryōsuke, Zen und Philosophie. Kontinuität der Diskontinuität. In: *Japan im interkulturellen Dialog*. München: Iudicium, 1999, 146 – 165.

Parkes 1987

Graham Parkes, *Heidegger and Asian thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

Parkes 1996

Rising Sun Over Black Forrest: Heideggers Japanese Connections. In: *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influences on his Work*, by Reinhard May, translated by Graham Parkes. London, New York: Routledge, 1996, 79 – 117.

Pöggeler 1994

Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Verlag Günter Neske, 1994.

- Pollack 1986
David Pollack, *The Fracture of Meaning*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Pörtner und Heise 1995
Peter Pörtner und Jens Heise, *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1995.
- Postone 2003
Moishe Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg: ca-ira Verlag, 2003.
- Postone 2004
Moishe Postone, Critique and Historical Transformation. *Historical Materialism* 12/3 (2004) 59.
- Sloterdijk 2006
Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Spengler 1998
Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Mit einem Nachwort von Detlef Felken. München: C. H. Beck, 1998.
- Sueki 2004
Sueki Fumihiko, *Kindai Nihon to Bukkyō – kindai Nihon no shisō saikō II* {*Das Moderne Japan und der Buddhismus – Denken im Modernen Japan, Revisionen II*}. Tokyo: Transview, 2004.
- Takeuchi 1978
Takeuchi Yoshitomo, *Nishida Kitarō to gendai* {*Nishida Kitarō und die Gegenwart*}. Tokyo: Daisan bunmei sha, 1978.
- Tan 1984
Tan Sitong, *An Exposition on Benevolence: The Jen hsue of Tan Ssu-t'ung*, übersetzt von Chan Sin-wai. Honkong: Chinese University Press, 1984.
- Tanabe 1963a
Tanabe Hajime, *Nishida sensei no oshie wo aogu* {*Bitte um Belehrung durch Herren Nishida*}. THZ 4 (1963) 303 – 328.
- Tanabe 1963b
Tanabe Hajime, *Shu no ronri to sekai zushiki* {*Logik der Spezies und Diagramm der Welt*}. THZ 6 (1963) 169 – 264.
- Tanabe 1963c
Tanabe Hajime, *Shu no ronri no imi wo akiraka ni su* {*Um die Logik der Spezies zu erläutern*}. THZ 6 (1963) 447 – 521.
- Tanabe 1963d
Tanabe Hajime, *Bunka no genkai* {*Die Grenzen der Kultur*}. THZ 8 (1963) 263 – 305.
- Weinmayr 1989a
Elmar Weinmayr, Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan. In: *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, ed. Thomas Buchheim. Weinheim: Acta humaniora, 1989, 177 – 196.
- Weinmayr 1989b
Elmar Weinmayr, Denken im Übergang – Kitarō Nishida und Martin Heidegger. In: *Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag von Martin Heideggers*. Im Auftrag der Stadt Meßkirch ed. Hartmut Buchner. Sigma-ringen: J. Thorbecke Verlag, 1989, 39 – 62.

Yusa 2002

Yusa Michiko, *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Abkürzungen

NKZ Nishida Kitarō Zenshū {Nishida Kitarō, Gesamtausgabe}. Tokyo: Iwanami shoten, 1978 – 1980.

THZ Tanabe Hajime Zenshū {Tanabe Hajime, Gesamtausgabe}. Tokyo: Chikuma shobō, 1963.