

Die Philosophie der Kyôto-Schule

Texte und Einführung

Bearbeitet von
Ryôsuke Ohashi

1. Auflage 2011. Taschenbuch. 548 S. Paperback

ISBN 978 3 495 48316 9

Format (B x L): 13,9 x 21,4 cm

Gewicht: 664 g

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Nicht-Westliche Philosophie > Indische & Asiatische Philosophie](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Die Philosophie der Kyôto-Schule

VERLAG KARL ALBER 

Die Philosophie der Kyôto-Schule

Zweite, erweiterte und mit einer
neuen Einführung versehene Auflage

Texte von

Kitarô Nishida · Hajime Tanabe ·
Shin-ichi Hisamatsu · Keiji Nishitani
Iwao Kôyama · Masaaki Kôsaka ·
Toratarô Shimomura · Shigetaka Suzuki
Yoshinori Takeuchi · Kôichi Tsujimura
Shizuteru Ueda

Herausgegeben und
eingeleitet von
Ryôsuke Ohashi

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Zweite, erweiterte und mit einer neuen Einführung versehene Auflage

© VERLAG KARL ALBER in der Verlag Herder GmbH,
Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48316-9

戊辰仲夏
寸心

源 窮 水 不 窮

源 窮 水 不 窮 戊 辰 仲 夏 寸 心

Die Quelle läßt sich erschöpfen – ihr Wasser aber nie.
Im Hochsommer 1928 Sunshin

Die Kalligraphie von Kitarô Nishida muß von rechts nach links gelesen werden, die Zeichen in Maschinenschrift dagegen sind von links nach rechts geordnet. Sunshin, der Name Nishidas als Laienschüler im Zen, bedeutet: Kleines (sun) Herz (shin). In zen-buddhistischen Wendungen ist das Kleine oft das, was nicht bloß im Gegensatz zum Großen steht, sondern gerade dieses Große in sich birgt. Als Beispiel hierfür könnte man das Gedicht Shin-ichi Hisamatsus (vgl. Kap. 3) heranziehen, das er zum 33. Todesjahr seines Lehrers Kitarô Nishida schrieb: »Dreiunddreißig Jahre – ein Augenblick. / Der Leib Kitarôs hat sich in viele geteilt (分身), die ins ›Kleine Herz‹ (寸心) zurückkehren. / Wie auch immer: Wer übertrifft seinen Lehrer an Weisheit? / Buddha und Meister töten, das ist höchste Dankbarkeit.« (Zur Übersetzung der Kalligraphie siehe auch die Verfasser-Anmerkung 4 zum Tsujimura-Text »Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts«.)

Inhalt

Einführung zur zweiten Auflage	11
--	----

I. Anfang der Schule

1. Kitarô Nishida (1870–1945) 西田幾多郎	51
Einleitung	51
Kitarô Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt	56
Kitarô Nishida: Das künstlerische Schaffen als Gestaltungsakt der Geschichte	115
2. Hajime Tanabe (1885–1962) 田辺元	132
Einleitung	132
Hajime Tanabe: Versuch, die Bedeutung der Logik der Spezies zu klären	137
Hajime Tanabe: Valéry's Kunstphilosophie. Kap. 4: Die Grenze des Gedichts »Die junge Parze« und ihre Überwindung	184

II. Bildung der Schule

3. Shin-ichi Hisamatsu (1889–1980) 久松真一	213
Einleitung	213
Shin-ichi Hisamatsu: Eine Erläuterung des Lin-ichi- (= Rinzai)-Zen	218
Shin-ichi Hisamatsu: Kunst und Kunstwerke im Zen-Buddhismus	222
Shin-ichi Hisamatsu: Selbst-Bild	235

Inhalt

4. Keiji Nishitani (1900–1990) 西谷啓治	237
Einleitung	237
Keiji Nishitani: Vom Wesen der Begegnung	242
Keiji Nishitani: Die »Verrücktheit« beim Dichter Bashô	258
5. Iwao Kôyama (1905–1993) 高山岩男	281
Einleitung	281
Iwao Kôyama: Das Prinzip der Entsprechung und die Ortlogik	286
6. Masaaki Kôsaka (1900–1969) 高坂正顕	326
Einleitung	326
Masaaki Kôsaka: Die hermeneutische Struktur des Weges	330
7. Toratarô Shimomura (1902–1995) 下村寅太郎	341
Einleitung	341
Toratarô Shimomura: Mentalität und Logik der Japaner	345
8. Shigetaka Suzuki (1907–1988) 鈴木成高	361
Einleitung	361
Shigetaka Suzuki: Ausblick über die europäische Weltgeschichte	365

III. Fortwirkung der Schule

Vorbemerkung	389
9. Yoshinori Takeuchi (1913–2002) 武内義範	392
Yoshinori Takeuchi: Das Schweigen des Buddha. Ein Problem der Religionsphilosophie des Buddhismus	392
10. Kôichi Tsujimura (1922–2010) 辻村公一	413
Kôichi Tsujimura: Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts	413
Kôichi Tsujimura: Über Yü-chiens Landschaftsbild »In die ferne Bucht kommen Segelbote zurück«	426

11. Shizuteru Ueda (*1926) 上田閑照	440
Shizuteru Ueda: Das absolute Nichts im Zen, bei Eckhart und bei Nietzsche	440
Nachwort zur 1. Auflage	469
Nachwort zur 2. Auflage	473
Bibliographie	475
Ergänzung der Bibliographie	507
Personenregister	539
Sachregister	543

Einführung zur zweiten Auflage

1. Zum Bild der Kyôto-Schule

Ähnlich wie die einstige »Frankfurter Schule« in Deutschland bildete sich die »Kyôto-Schule« in Japan über mehrere Generationen hinweg. Aber im Unterschied zur erstgenannten ist ihr Denken in der philosophischen Welt nicht nur in Japan, sondern auch und vor allem in Europa und den USA, jetzt sogar in Ostasien, keineswegs »vergangen«. Im Gegenteil ist sie immer aktueller geworden, und zwar in dem Sinne, daß die Weiterentwicklung ihres Denkens immer reger ist und ihr philosophisches Erbe in den genannten Erdteilen immer größere Aufmerksamkeit auf sich zieht.¹ Angesichts dieser neueren Situation bedarf der Bericht über den Forschungsstand bis zum Jahre 1990, wie er in der Einführung der 1. Auflage des vorliegenden Bandes dargestellt wurde, einer starken Ergänzung. Daß inzwischen fünf der damals in den Band aufgenommenen Autoren hingschieden sind², ist nur ein Indiz für die Notwendigkeit dieser Ergänzung. Wichtiger ist die philosophische Entwicklung selbst, die in dieser *Einführung* der 2. Auflage dargestellt werden soll.

Das reale Bild der Kyôto-Schule ist erst jetzt ein Thema. Dies ist heute nicht mehr bloß das Thema der inner-japanischen, philosophischen Welt, sondern auch das interkultureller Forschung. In dem von James W. Heisig herausgegebenen Buch *Japanese Philosophy Abroad*³ haben insgesamt sechzehn Autor(inn)en, darunter nur zwei japanische,

¹ Dies läßt sich auch an der Bibliographie des vorliegenden Bandes erkennen. Zur Literatur in Ostasien vgl. Kevin Lam, *Higashi-ajia no »Kyôtogakuha« zô (Das Bild der Kyôto-Schule in Ostasien)*, in: Ryôsuke Ohashi (Hg.), *Kyôto-gakuha no shisô (Der philosophische Gedanke der Kyôto-Schule)*, Kyôto 2004, S. 120–137. Zur Literatur in Ost-Europa finden sich einige Hinweise auf der Homepage <http://www.japanese-philosophy.org>.

² Vgl. die im Inhaltsverzeichnis angegebenen Lebensdaten der Autoren.

³ James W. Heisig (Hg.), *Japanese Philosophy Abroad*, Nanzan Institute for Religion

die allerdings nicht in Japan lehren, berichtet, wie heute die japanische Philosophie im weiten Sinne im französischen, englischen, spanischen, italienischen, deutschen und im chinesischen Sprachraum aufgenommen und erforscht wird. Hierbei fällt auf, daß es nicht möglich ist, bei der Betrachtung der japanischen Philosophie die Kyôto-Schule außer acht zu lassen. Dies gilt auch für das jetzt noch nicht abgeschlossene große Projekt des *Nanzan Institute for Religion and Culture*, das *Sourcebook in Japanese Philosophy*, in dem »the aim is to cover the whole range of Japanese philosophical thought, from the Nara period to the 20th century«. ⁴

In dem vom Verfasser 2004 herausgegebenen Band *Kyôto-gakuha no shisô (Der philosophische Gedanke der Kyôto-Schule)*, in dem eigens die *Philosophie der Kyôto-Schule* thematisiert wurde, ist sowohl das historische als auch das philosophische Bild dieser Schule dargestellt, ohne jedoch die *japanische Philosophie* im weiten Sinne mit einzubeziehen. Man sieht, wie sich das Bild der Schule in den vergangenen Jahrzehnten geändert und vervielfältigt hat. In den frühen Arbeiten in Europa über die Kyôto-Schule wurde der Begriff recht unterschiedlich verwendet. ⁵ Die Verwirrung kam teils daher, daß es selbst in Japan

and Culture, Nagoya 2004 (Japanische Übersetzung: *Nihon Tetsugaku no Kokusai-sei. Kaigai ni okeru juyô to tenbô*, Kyôto 2006).

⁴ Nanzan Institute for Religion and Culture (Hg.), *Sourcebook in Japanese Philosophy*. Die Auskunft ist zu finden unter <http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/projects/projects.htm>. Das Projekt wird von John Maraldo, James Heisig und Tom Kasulis geleitet.

⁵ Fritz Buri gab z. B. in seiner Studie über die Kyôto-Schule sieben Figuren an: Kitarô Nishida, Hajime Tanabe, Daisetsu Suzuki, Shin-ichi Hisamatsu, Keiji Nishitani, Yoshinori Takeuchi, Masao Abe. Hans Waldenfels kommentierte mit Recht wie folgt: »Über die Auswahl ... dieser läßt sich streiten. So wird manch einer zu Recht der Meinung sein, daß Daisetsu Suzuki im strengen Sinne trotz seiner Freundschaft mit Nishida nicht in diesen Kreis gehört. Umgekehrt hätten dann andere Namen erscheinen können, etwa Masaaki Kosaka, Torataro Shimomura, Iwao Koyama, zumindest aber Koichi Tsujimura« (*Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* XX, Heft 2, Zürich 1983, S. 142). In Frederick Franck (ed.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*, Crossroad 1982 (Reprint: Nagoya 2004), ist die Auswahl durchaus ein »Misch-Masch«. Die als »major figures« aufgenommenen Autoren sind (der Reihe nach) Daisetsu Suzuki, Keiji Nishitani, Masao Abe, Nanrei Kobori, Shizuteru Ueda, Shin-ichi Hisamatsu, Yoshinori Takeuchi, Ryôjin Soga, Manshi Kiyosawa. Hier fehlen vor allem Nishida und Tanabe als erste Generation der Kyôto-Schule. Kiyosawa und Soga sind beide bekannte Buddhisten der Shinshu-Schule, haben aber mit der Philosophie der Kyôto-Schule überhaupt nichts zu tun, was auch von Kobori, dem Zen-Meister im Daitoku-Tempel, gilt. Die Bezeichnung »Nishida-Schule«, wie sie von Junko Hamada in *Nishida-Philosophie*, in: *Japan-Handbuch*, hrsg. von Horst Hammitzsch, 2. Aufl., Stuttgart 1984, S. 1366–1374, verwendet

lange Zeit keine thematische Forschung in dieser Richtung gegeben hat.⁶

Die erste Fachliteratur in Japan, in der der Name Kyôto-Schule verwendet wurde, ist ein Aufsatz von Jun Tosaka (1900–1945), der ein marxistischer Schüler Nishidas war.⁷ Als Vertreter der sich damals im Werden befindenden Kyôto-Schule gibt Tosaka drei Namen an: Kitarô Nishida (1870–1945), Hajime Tanabe (1885–1962) und Kiyoshi Miki (1897–1945).⁸ Miki wird heute nach wie vor als wichtiger Denker viel gelesen. Solange unter dem Begriff der Kyôto-Schule der Schülerkreis Nishidas oder ein Salon der Gruppe um Nishida herum gemeint wird,⁹ ist Miki sehr wohl zu dieser Schule zu zählen, war er doch ein Lieblingsschüler Nishidas. Wenn aber unter dem Begriff der genannten Schule nicht bloß ein kollegialer Kreis um Nishida, sondern ein Kreis der *Philosophen* verstanden werden soll, die mit Nishida von einem gemein-

wird, ist auch in Japan heute nicht mehr geläufig und gilt höchstens für die Anfangsphase der Kyôto-Schule.

⁶ Vgl. dazu Ryôsuke Ohashi, *Kyôto-gakuha no shisô*. Im ersten Teil des Werkes werden der Umfang und verschiedene »Bilder« der Kyôto-Schule von der Entstehungszeit bis heute behandelt.

⁷ Die Marxisten vor dem Krieg hatten die Philosophie der Kyôto-Schule und Nishidas weder als faschistisch noch als reaktionär betrachtet, sondern sogar positiv eingeschätzt. Vgl. dazu Shin-ichi Funayama, *Senzen-senchû no »sayoku« tetsugakusha-tachi kara mita nishida-tetsugaku no seikaku* (Der Charakter der Philosophie Nishidas, wie er von »linken« Philosophen vor und während des Kriegs betrachtet wurde), in: Beilage zum Bd. 15 (4. Aufl.) der bisherigen Gesamtausgabe Nishidas, *Nishida Kitarô zenshû*. Seit 2002 erscheint in demselben Verlag die neue Gesamtausgabe Kitarô Nishidas, *Nishida Kitarô zenshû*, in der die bisher unveröffentlichten Materialien enthalten sind. Da die beiden Gesamtausgaben unter demselben Titel von demselben Verlag veröffentlicht wurden, wobei die Band- und Seitenzahl der alten Ausgabe nicht in der neuen Ausgabe angegeben sind, was technisch durchaus machbar gewesen wäre, herrscht nun ein gewisses Chaos vor allem in der Zitierweise. Eine Konkordanz wäre begehrenswert, und zwar nicht nur für die Benutzer der alten Ausgabe, sondern auch und eben für die Benutzer der neuen Ausgabe – die seit mehr als einem halben Jahrhundert anhand der alten Ausgabe gemachten Zitate und deren Stellen können nicht anhand der neuen Ausgabe festgestellt werden. Im vorliegenden Band sind alle Zitate wie bisher anhand der 4. Auflage der alten Gesamtausgabe Nishidas (im Folgenden: *Werke Nishidas*) angegeben. Zur neuen Gesamtausgabe vgl. auch die Ergänzung der Bibliographie im vorliegenden Band.

⁸ Jun Tosaka, *Kyôto-gakuha no tetsugaku* (Philosophie der Kyôto-Schule), 1932, jetzt in: *Tosaka Jun zenshû* (Gesamtausgabe Jun Tosakas), Bd. 3, Tôkyô 1966, S. 171–176.

⁹ So meint Atsushi Takeda in seinem Aufsatz *Shimomura Toratarô – Seishin-shi eno kiseki* (Toratarô Shimomura – Ein Sog zur »Geistesgeschichte«), in: *Kyôto-gakuha no tetsugaku* (Die Philosophie der Kyôto-Schule), herausgegeben von Masakatsu Fujita, Kyôto 2001.

samen philosophischen Geist bewegt wurden und einige Schlüsselbegriffe wie das »Nichts« prinzipiell akzeptierten,¹⁰ so ist Miki eher als eine Randfigur der Kyôto-Schule anzusehen. Tosaka zählte Miki damals offensichtlich deshalb zur Schule, weil Miki als Autor des 1932 erschienenen Buchs *Rekishi tetsugaku (Geschichtsphilosophie)* die von Nishida immer intensiver problematisierte »Geschichte« in seiner Weise zu thematisieren und zu entwickeln versuchte. Miki hatte sich aber wie Tosaka den damals von den Behörden verfolgten Kommunisten angenähert und wurde 1930 verhaftet. Infolgedessen mußte er seine Stelle an der Hôsei Universität verlassen, um seitdem als freier Journalist zu leben. Er war wohl auch beruflich von den aktuellen Themen bewegt, ohne Muße zu haben, nachdenklich in philosophischen Gedanken versinken zu können. Kurz vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurde er unter falschen Anschuldigungen wieder verhaftet und starb kurz nach dem Ende des Kriegs einsam an einer auf schlechte Behandlung zurückzuführende Erkrankung im Gefängnis. Die Nishida-Kritik, die er im Sinne hatte und fragmentarisch äußerte, konnte er am Ende nicht systematisch darstellen.¹¹

Der Fall Miki in der Bestimmung des Kreises der Kyôto-Schule läßt den Leser ahnen, daß ein Aspekt des Bildes der Kyôto-Schule ziemlich stark politisch gefärbt ist. Dieser Eindruck wird bestärkt, wenn man sich daran erinnert, daß die Philosophen dieser Schule nach dem Krieg der »Kollaboration mit dem Militär-Regime« sowie der »Verschönerung des Invasionskriegs« beschuldigt wurden. Durch das Schicksal

¹⁰ John Maraldo versucht eine ausführliche Klassifikation der Kriterien für die Bestimmung der Kyôto-Schule in *Ôbei no shiten kara mita Kyôtogakuha no yurai to yukue (Die Herkunft und der Ausblick der Kyôto-Schule in der europäisch-amerikanischen Perspektive)*, übersetzt von Yurika Azumi, in: Masakatsu Fujita and Bret W. Davis (Hgg.), *Sekai no naka no nihon no tetsugaku (Japanische Philosophie in der Welt)*, Kyôto 2005. Er gibt sechs formale Kriterien an, worunter der Begriff des absoluten Nichts als geistiges Gemeingut der Kyôto-Schule als das 6. Kriterium zählt. Zum historischen Überblick über die Diskussionen zum Umfang der Kyôto-Schule und überhaupt zur Kyôto-Schule vgl. auch den ausführlichen Artikel von Bret W. Davis, *The Kyoto School*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/> (publiziert am 27. Feb. 2006). Der Artikel gibt unter all den bisher auf Englisch verfaßten Texten über die Kyôto-Schule wohl die ausführlichste Information.

¹¹ Zum philosophischen wie menschlichen Verhältnis Mikis zu Nishida vgl. Ryôsuke Ohashi, *Sengo nihon no shisô-hyôshiki. Kiyoshi Miki und Kitarô Nishida (Philosophische Merkmale der Nachkriegszeit in Japan – Kiyoshi Miki und Kitarô Nishida)*, in: *Asuteion*, No. 40, Spring 1996, S. 194–210.

ihrer Zeit ist das Bild der Kyôto-Schule nicht nur philosophisch, sondern auch politisch geprägt. Bevor das philosophische Bild der Schule dargelegt wird, ist einiges zu diesem politischen Schicksal zu erörtern.

Ein bekanntes und zugleich einst viel bestrittenes Bild der Kyôto-Schule ist, daß vier Philosophen der Schule die nach dem Krieg als »berühmt« geltende Symposien-Serie mitmachten: Masaaki Kôsaka (1900–1969), Keiji Nishitani (1900–1990), Iwao Kôyama (1905–1993) und Shigetaka Suzuki (1907–1988). Die von ihnen geleitete Symposien-Serie wurde vom Magazin *Chûôkôron* im Jahre 1942 und 1943 veranstaltet und 1943 unter dem Titel *Sekaiishi-teki tachiba to nihon* (*Der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan*) veröffentlicht.¹² Ein anderes Symposium wurde ebenfalls nach dem Krieg heftig angegriffen: *Kindai no chôkoku* (*Die Überwindung der Moderne*), das vom Magazin *Bungakukai* veranstaltet wurde. Am letzteren nahm neben Keiji Nishitani und Shigetaka Suzuki ein weiterer, bedeutsamer Philosoph der Kyôto-Schule, Toratarô Shimomura (1902–1995), teil, und zwar zusammen mit dem Kreis der Schriftstellergruppe *Bungakukai* (*Literarische Welt*) und *Nihon rôman-ha* (*Japanische Romantikergruppe*).¹³ Die Grundabsicht der Philosophen kann mit den Worten Keiji Nishitanis zusammengefaßt werden. Nishitani, der als bedeutendster japanischer Philosoph nach dem Krieg gilt, schrieb 1952, er habe am Krieg mitgearbeitet, indem er sich gegen die damalige Richtung des Militärregimes gestellt habe. Es ging ihm darum, klar darzustellen, daß der Krieg ein »moralisch gerechtes Ziel« haben muß, damit er nicht zu einem Invasionskrieg werde.¹⁴ So hatte er auch in seiner 1941 erschienenen Schrift *Sekai-kan to Kokka-kan* (*Weltansicht und Staatsansicht*)¹⁵ zwei Moti-

¹² *Sekaiishi-teki tachiba to nihon*, Tôkyô 1943. Die Symposien wurden in drei Sitzungen ausgeführt, und die Protokolle wurden in der Zeitschrift *Chûôkôron* im Januar und April 1942 sowie im Januar 1943 publiziert.

¹³ Der Vertreter des ersteren Kreises ist Hideo Kobayashi (1902–1983) und der des letzteren ist Yojûrô Yasuda (1909–1981), der allerdings nur schriftlich einen Beitrag zum Symposium schickte und nicht dort anwesend war.

¹⁴ Keiji Nishitani, *Jiei ni tsuiteno sairon – hihan e no kotae* (*Wieder zum Problem der Aufrüstung – Antwort auf die Kritik*), in: *Chûôkôron* (Mai 1952), S. 32. Diese kurz zugefügte Kommentierung gilt als eine von Nishitani ausnahmsweise geäußerte Erklärung seines Motivs bezüglich der »Kollaboration« während des Krieges. Sonst gab er, wie dargestellt, keine verteidigenden Stellungnahmen ab.

¹⁵ Keiji Nishitani, *Sekai-kan to kokka-kan* (*Weltansicht und Staatsansicht*), Tôkyô 1941, jetzt in *Gesammelten Schriften Nishitanis* (im Folgenden: *Werke Nishitanis*), Bd. 4., S. 259–384.

ve angegeben: zum einen wollte er das Verhältnis von Philosophie und Religion zum Staat erläutern und zum anderen die damalige Stellung Japans sowie die politische Richtung, die das Land nehmen sollte, in weltgeschichtlicher und weltweiter Sicht begreifen.

Diese Ansicht, die auch im Titel *Weltansicht und Staatsansicht* zum Ausdruck kommt, geht eigentlich auf Nishida, den Lehrer Nishitanis, zurück. Nishida schrieb nämlich 1932 in einer Abhandlung: »Die wahre Kultur der Welt bildet sich nur dadurch, daß die verschiedenen Kulturen, während sie ihren eigenen Standpunkt beibehalten, durch die Vermittlung der Welt sich selbst entwickeln. Man soll zu diesem Zweck über die Grundlage seiner eigenen Kultur tief nachdenken und erklären, auf welcher Grundlage sie beruht und welche Beziehungen zu anderen Kulturen sie hat. Welche Verschiedenheit besteht zwischen den Grundlagen der morgenländischen und abendländischen Kultur?«¹⁶

Dieser Satz Nishidas drückt die fundamentale Ansicht der Kyôto-Schule über den Weltbegriff angesichts der damaligen Situation aus, wonach die Welt nicht mehr von Europa als dem einzigen Zentrum aus, sondern als eine »welthafte Welt« (*sekai-teki sekai*) aufgefaßt wird. Jede Weltgegend soll in dieser »welthaften Welt« eine selbständige Stelle von unentbehrlicher Bedeutung haben. Tanabes »Logik der Spezies« trug, wie wir später erörtern, zur Entwicklung dieser Ansicht bei, indem Tanabe die eigentümliche Stelle des Volkes in der logischen Struktur der Welt herausstellte. Diese relativistisch-pluralistische Ansicht scheint erst heute, wo man gerne vom interkulturellen »Glokalisierung« redet und die Kommunikation zwischen den »Kulturwelten« inmitten der globalisierten »Welt« für unentbehrlich hält, selbstverständlich zu sein. Sie war aber damals, d. h. in der Zeit des immer fanatischer und gewaltsamer werdenden Ultra-Nationalismus, gar nicht selbstverständlich. Eben dadurch, daß sie über den bloßen Gegensatz von Ost und West hinausgehen wollte,¹⁷ mußte sie in den fatalen Konflikt mit den Rechtsextremisten geraten.

Bevor wir aber diese unglückliche Verstrickung darstellen, ist noch zu bemerken, daß diese pluralistische Weltansicht von den Philosophen

¹⁶ Kitarô Nishida, *Keijijôgakuteki tachiba kara mita tôzai no bunka keitai*, jetzt in: *Werke Nishidas*, Bd. 7, S. 429–453. Zitiert wurde aus der deutschen Fassung: *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen*, übersetzt von Fumi Takahashi, Berlin 1939.

¹⁷ Dazu vgl. Yôko Arisaka, *Beyond East and West: Nishida's Universalism and a Post-colonial Critique*, in: *The Review of Politics* 59:3, Summer 1997, S. 541–560.

der Kyôto-Schule als ein Teil ihrer geschichtsphilosophischen Gedanken und nicht als die »Selbstbehauptung« der nicht-europäischen Welt vorgelegt wurde.

Das philosophische Motiv des ernstesten Engagements der Philosophen der Kyôto-Schule im Pazifischen Krieg ist schon bei Tanabe zu erblicken. Er hatte seit 1934 seine eigene philosophische Idee der »Logik der Spezies« entwickelt. In seinem 1937 verfaßten Aufsatz *Shu no ronri no imi wo akirakani su (Versuch, die Bedeutung der Logik der Spezies zu klären)*¹⁸ werden zwei Motive für seine Philosophie angegeben, ein philosophisches und ein praktisches. Die von ihm gemeinte »Spezies« besagt nämlich zweierlei: Als eine logische Kategorie ist sie das »Besondere« im Unterschied zu dem »Allgemeinen« und dem »Einzelnen«. Andererseits konkretisiert sich die Spezies in der und als die gesellschaftlich-geschichtliche Gestalt des Volks bzw. der Gesellschaft. Tanabe entwickelte so eine logisch begründete soziale Geschichtsphilosophie, womit er sich mit der damaligen ultra-nationalistischen Gruppe und auch mit den immer einflußreicher werdenden Marxisten auseinandersetzte.

Die erstere, ultra-nationalistische Gruppe erklärte damals den »philosophischen Kampf« (*shisô-sen*) gegen die akademisch-liberalen Professoren an den Universitäten Tôkyô und Kyôto, mit dem heftigen Vorwurf, sie verdürben den Geist des Kaiserreichs. Sie bekam in politischer – wenn auch nicht in philosophischer – Hinsicht immer größeren Erfolg. Als Folge ihres Angriffs wurden einflußreiche Professoren aus den beiden genannten Universitäten verbannt und ihre Publikationen verboten. Sie erklärte diesen philosophischen Kampf auch gegen die Kyôto-Schule, und Nishida gab seinen Schülern den Rat, die Provokation des Führers dieser Gruppe, den er als »tollen Hund« bezeichnete, nicht ernst zu nehmen. Tanabe aber, der ein rigoros ethischer und ernster Philosoph war, begegnete dieser Provokation zeitweise in der Form eines Briefwechsels mit dem »tollen Hund« Muneki Minota.¹⁹

Das an sich religionsphilosophische Schlüsselwort Nishidas und Tanabes, das »absolute Nichts«, wurde auch dem geschichtsphilosophischen Gedanken der Kyôto-Schule zugrundegelegt, womit anstelle der Selbstbehauptung des Volkes als riesiges, egozentrisches Ich eher der Verzicht auf die Egoizität, wie sie sich typischerweise im Kolonialkrieg

¹⁸ Siehe die deutsche Fassung in diesem Band.

¹⁹ Vgl. Ryôsuke Ohashi (Hg.), *Kyôto-gakuha no shisô*, S. 59–78.

ausdrückt, gemeint ist. Ihre Idee der »welthaften Welt« setzt nicht den unrealistischen Anspruch aller Weltgegenden als der sich behauptenden Zentren voraus, sondern eher das Gewährwerden des eigenen »Selbst« als des »subjekt-losen Subjektes«, das als das schöpferische Nichts in der Selbstbestimmung der sich bewegenden Welt seinerseits diese bildet. Die heutige Idee der »Interkulturalität« findet ihre Vorläuferin in dieser religionsphilosophischen Idee der »welthaften Welt«. Der in diesem Band aufgenommene Aufsatz Shimomuras, *Mentalität und Logik der Japaner*, gilt als eine Erläuterung dieser Idee.

Die vorhin genannten Symposien sowie die angebliche Kollaboration der Philosophen der Kyôto-Schule mit dem rechtsextremistischen Militärregime wurden, allerdings nach dem Pazifischen Krieg, von den sog. »fortschrittlich Kultivierten« (*shinpo-teki bunkajin*) nachhaltig kritisiert und als Rechtfertigung des Invasionskriegs verurteilt. In der nach dem Krieg im Zuge der Okkupationspolitik eingeführten »Demokratie« herrschte ein derartiger Diskurs fast ein halbes Jahrhundert lang, so daß die Philosophie der Kyôto-Schule oft als ideologisch gebrandmarkt wurde, obwohl umgekehrt diese Verurteilung selber als ideologisch in Verdacht gebracht werden sollte. Erst nach diesem halben Jahrhundert begannen allmählich philosophisch nüchterne Diskussionen über die Philosophie Nishidas und der Kyôto-Schule. Seit ca. zwei Jahrzehnten entstand dann eine neue Tendenz, vor allem von seiten der Phänomenologen, die Philosophie Nishidas neu zu verstehen.²⁰ Seit ca. zwei Jahrzehnten ist es in der japanischen Philosophenwelt sogar in Mode gekommen, sich mehr oder weniger mit der Philosophie Nishidas zu beschäftigen und Stellung zur ihr zu nehmen.

²⁰ Vgl. hierzu folgende Beiträge zweier japanischer Phänomenologen: Yoshihiro Nitta, *Nishida tetsugaku ni okeru »tetsugaku no ronri«* (»Die Logik der Philosophie« bei Nishida), in: *Nishida-tetsugaku. Botsugo 50 shûnen kinen ronbun-shû*, (Nishidas Philosophie. Aufsätze aus Anlaß des 50. Jubiläumsjahres nach dem Tod Nishidas), hrsg. von Shizuteru Ueda, Tôkyô 1994, S. 29–50 und Keiichi Noe, *Rekishî no naka noshintai – Nishida-tetsugaku to genshōgaku* (Der Leib in der Geschichte – Die Philosophie Nishidas und die Phänomenologie), ebd., S. 75–100.

2. Das *Oshima-Memoire* zur Berichtigung des politischen Bildes der Kyôto-Schule

Diese Nishida-Mode bedeutet aber nicht, daß das Problem des politischen Bildes der Kyôto-Schule einfach beiseite gelegt werden bzw. in Vergessenheit geraten darf. Auch in dieser Hinsicht ist die Zeit reifer geworden. Seit 1999 wurde unter der Initiative von Shizuteru Ueda und in enger Zusammenarbeit mit dem Verfasser die 30-bändige Sammlung der Texte der Kyôto-Philosophie einschließlich derjenigen der Kyôto-Schule als Neudruck publiziert. Die bisherigen politischen Diskurse über die Kyôto-Schule mußten und müssen im Zuge dessen neu reflektiert werden.²¹ Innerhalb dieses Projekts wurde 2003 ein Dokument vom Verfasser entdeckt, das als *Oshima-Memoire*²² bekannt ist. Yasumasa Oshima (1917–1989) war während des Zweiten Weltkriegs Assistent am philosophischen Seminar der Literarischen Fakultät der Kaiserlichen Universität Kyôto. Oshima wurde damals von der Fakultät vertraulich beauftragt, das in Kollaboration mit dem Marine-Nachrichtenamt organisierte und streng geheimgehaltene Treffen der Philosophen der Kyôto-Schule zu arrangieren.²³ Nishida selbst hatte dem Treffen zugestimmt. Oshima sollte die Diskussionen des geheimen Treffens notieren und die erreichten Einsichten dem Nachrichtenamt vorlegen. Die von ihm selber aufgezeichneten und aufbewahrten (und deshalb vom Verfasser *Oshima-Memoire* genannten) Dokumente bezeugen, daß die geheimen Treffen der Philosophen von Anfang des Pazifischen Krieges an, d. h. von Februar 1942, bis zur Endphase des Kriegs zunächst ziemlich häufig, später allerdings immer seltener veranstaltet wurden. Die Teilnehmer versuchten, anhand der vom Nachrichtenamt vorgelegten Materialien die Weltsituation zu analysieren, einen geschichtsphilosophischen Ausblick auf den Krieg zu gewinnen, der Ten-

²¹ *Kyôto Tetsugaku Sensho (Ausgewählte Texte der Kyôto-Philosophie)*. Die erste Serie, 15 Bände. Unter der redaktionellen Oberaufsicht Shizuteru Uedas herausgegeben von Akira Omine, Seitô Hase und Ryôsuke Ohashi, Kyôto 1999–2001; Die zweite Serie, 15 Bände. Unter der redaktionellen Oberaufsicht Akira Omines herausgegeben von Seitô Hase, Ryôsuke Ohashi, Keiichi Noe und Hisao Matsumaru. Kyôto 2001–2003.

²² Ryôsuke Ohashi, *Kyôto gakuha to nihon kaigun – shin shiryô »Oshima memo« wo megutte (Kyôto-Schule und die Japanische Marine – Zum neuen Material »Oshima-Memoire«)*, Tôkyô 2001.

²³ Zum Verlauf und Ausgang dieses geheimen Treffens vgl. Ryôsuke Ohashi, *Kyôto gakuha to nihon kaigun – shin shiryô »Oshima memo« wo megutte*, S. 35 ff.

denz eines Kolonisationskriegs entgegenzuwirken und dem Krieg die moralische Bedeutung einer Befreiung zu geben, die das kolonialisierte Asien von den europäischen Mächten unabhängig machen sollte. Den Diskussionen wurden häufig kleine Vorträge der Teilnehmer vorangestellt. Dazu gehört auch ein bisher unbekannter Vortrag von Hajime Tanabe, *Kyôeiken no ronri ni tsuite (Über die Logik der Sphäre des Co-Gedeihens)*.²⁴ In der Endphase des Kriegs wußten die Philosophen aber klar, daß Japan den Krieg bald verlieren mußte, so daß das Thema des Treffens der Ausblick auf den Wiederaufbau Japans nach der Niederlage wurde.

Das *Oshima-Memoire* bezeugt auf unleugbare Weise das intensive Engagement der Kyôto-Schule im letzten Krieg. Es war ohne Zweifel eine »Kollaboration«, aber, und dies ist entscheidend, nicht mit dem von der Armee geleiteten Militär-Regime, sondern mit einer gegen die Armee eingestellten Gruppe innerhalb der Marine. Es war die Zeit, in der der Staatsminister im Parlament öffentlich aussprechen konnte: »Wer eine Friedensarbeit gegen die Staatspolitik macht, wird in seinem Leben nicht gesichert sein, auch wenn er Minister ist.«²⁵

Keiner der Philosophen des geheimen Treffens verteidigte sich nach dem Krieg. Denn sie sahen, daß in der Nachkriegssituation jeder Diskurs in der Öffentlichkeit von einem von der Besatzungsarmee bestimmten Maßstab beherrscht wurde und demzufolge die Verliererseite des Pazifischen Kriegs in jeder Hinsicht als schuldig verurteilt werden mußte. Sie bewahrten also einfach Schweigen. Jetzt aber, seitdem das *Oshima-Memoire* nach mehr als sechzig Jahren an ihrer Stelle zu sprechen beginnt, ist es eher die bisherige Art der Kritik an der Kyôto-Schule, die Grund hat zu schweigen.

Das »ideologiekritische« Bild der Kyôto-Schule mag europäische Leser an den Fall Martin Heideggers erinnern. Dieser übernahm zu Beginn des Dritten Reichs das Rektorat an der Freiburger Universität, und obwohl er bald danach der nationalsozialistischen Partei kritisch gegenüberstand, ohne allerdings die Partei zu verlassen, ist er aufgrund seiner einstigen Mitgliedschaft in der NSDAP noch heute der Kritik

²⁴ Dieser Vortrag Tanabes ist jetzt in englischer Übersetzung von David Williams zugänglich: *On the Logic of Co-prosperity Spheres*, in: David Williams, *Defending Japan's Pacific War. The Kyoto School philosophers and post-White power*. New York 2004, S. 188–199.

²⁵ Ryôsuke Ohashi, *Kyôto gakuha to nihon kaigun – shin shiryô* »Oshima memo« wo megutte, S. 14, 26.

ausgesetzt.²⁶ In seinen wenigen Äußerungen und dem sonstigen Schweigen scheint Heidegger Nishitani ähnlich zu sein. Denn Heidegger schrieb kurz nach dem Krieg in einer Notiz: »Mit der Übernahme des Rektorats hatte ich den Versuch gewagt, das Positive zu retten und zu läutern und zu festigen.«²⁷

Allerdings waren nicht alle Philosophen der Kyôto-Schule mit Heidegger eins bezüglich dessen Stellungnahme in der Rektoratsrede. Hajime Tanabe, der einst die Phänomenologie des jungen Heidegger zum ersten Mal in der philosophischen Welt in einem Aufsatz thematisierte,²⁸ kommentierte die Rektoratsrede Heideggers gleich nach dem Erscheinen derselben kritisch.²⁹ Auch war es Kiyoshi Miki, der im Mai 1933 unmittelbar nach der Rektoratsrede Heideggers mit journalistischer Sensibilität auf diese Rede sehr kritisch reagierte.³⁰ Dazu ist zu bemerken, daß es in der Kritik Tanabes sowie Mikis nicht um die politische, sondern um die *philosophische* Stellungnahme ging. Von der ungeheueren Kriminalität des Holocaust hatte niemand im Jahre 1933 etwas geahnt. Der freie Zugang zu den exakten Informationen war nicht nur in Deutschland, sondern auch in Japan zu beschränkt, als daß man umfassende Kritik an der damaligen Situation hätte üben können.

Soweit zum »ideologiekritischen« Bild der Kyôto-Schule. Es soll nun die *Philosophie* der Kyôto-Schule – frei von unnötiger Belastung durch politische Vorurteile und bewußt politisch manipulierte Verurteilung – aufgezeigt werden.

²⁶ Vgl. hierzu Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse 1987 (deutsche Fassung: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1989); Hans-Georg Gadamer, *Oberflächlichkeit und Unkenntnis. Zur Veröffentlichung von Victor Farias*, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, S. 152–156; Holger Zaborowski, *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 2010

²⁷ Martin Heidegger, *Das Rektorat 1933/1934 – Tatsachen und Gedanken*, Frankfurt a.M. 1983, S. 26.

²⁸ Hierauf wird der folgende Abschnitt näher eingehen.

²⁹ Vgl. Hajime Tanabe, *Kiki no tetsugaku ka, tetsugaku no kiki ika (Philosophie der Krise oder Krise der Philosophie?)*, in: *Gesamtausgabe Tanabes* (im Folgenden: *Werke Tanabes*), Bd. 8, S. 1–10. Zur deutschen Übersetzung von Elmar Weinmayr siehe *Japan und Heidegger*, hrsg. von Hartmut Buchner, Sigmaringen 1989, S. 139–147.

³⁰ Kiyoshi Miki, *Haidegga to tetsugaku no unmei (Heidegger und das Schicksal der Philosophie)*, in: Bd. 10 der *Gesamtausgabe Kiyoshi Mikis (Miki kiyoshi zenshû)*, Tōkyō 1967, S. 310–320.

3. Der Anfang der Kyôto-Schule in philosophiegeschichtlicher Hinsicht

Der erste Philosoph der Kyôto-Schule ist Kitarô Nishida. Er gilt als Vor-denker der modernen japanischen Philosophie überhaupt, etwa in ähnlichem Sinne wie Wladimir Solowjew (1853–1900) für die russische Philosophie³¹ und Charles Sanders Peirce (1839–1914) für die amerikanische Philosophie³². Die Philosophie, wie sie im Abendland entstand, wurde Ende des 19. Jahrhunderts als eine Welle der Modernisierung bzw. der Europäisierung in Japan eingeführt. Nishidas Erstlingsabhandlung *Zen no Kenkyû (Studie über das Gute)*³³ war das erste originelle Werk in diesem für Japan neuen Gebiet. Sie hat bis heute einen weiten, fast volkstümlichen Leserkreis auch außerhalb der philosophischen Welt gewonnen. Nachdem Nishida Ordinarius des philosophischen Seminars I der Kaiserlichen Universität Kyôto wurde, bildete sich ein Schülerkreis um ihn, der in den zwanziger und dreißiger Jahren zur Blüte der Literarischen Fakultät beitrug. Nishida begründete so, ohne daß es ihm bewußt war, die philosophische Tradition Japans und insbesondere die Philosophie der Kyôto-Schule. Mit der genannten Erstlingsabhandlung beginnt die bereits erwähnte Gesamtausgabe Nishidas, die als Ausgangspunkt des philosophischen Lebens überhaupt in Japan gilt.

Der Nachfolger auf dem Lehrstuhl Nishidas, Hajime Tanabe, ist in philosophischer Hinsicht weit eher der mächtigste Antipode Nishidas. Auf seine Kritik an Nishida sei später eingegangen und einstweilen nur

³¹ Zu diesem sowohl in Deutschland wie auch in Japan zu Unrecht wenig bekannten russischen Philosophen vgl. Wilhelm Goerd (Hg.), *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg/München 1984.

³² Zwar begann der »Pragmatismus« in der philosophischen Öffentlichkeit bekannterweise mit dem Vortrag von William James, *Der philosophische Begriff und das praktische Resultat*, gehalten im Jahre 1898. James selber sagt jedoch in diesem Vortrag, es sei sein Zeitgenosse Charles Sanders Peirce, der Anfang der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts in einem engen Kreis das Prinzip des Pragmatismus vorlegte und diesem den Namen »pragmatism« gab. Vgl. William James, *What Pragmatism Means* (1907), in: ders., *Writings 1902–1910*. New York 1987, S. 505–522, vor allem S. 507f. Der Einfluß der Philosophie des Pragmatismus ist freilich James zuzuschreiben, der Ordinarius an der Universität Harvard war.

³³ Kitarô Nishida, *Zen no kenkyû*, Tôkyô 1911; englische Fassung: *A Study of Good*, translated by Valdo H. Viglielmo, Tôkyô 1960; deutsche Fassung: *Über das Gute*, übersetzt von Peter Pörtner, Frankfurt a. M. 1989.

darauf hingewiesen, daß Nishida seinerseits sein Philosophieren offensichtlich unter der Berücksichtigung der Kritik Tanabes entwickelte. Auch Tanabe mußte seine Nishida-Kritik dementsprechend korrigieren. Die Entwicklung der Philosophie Nishidas und Tanabes ist somit in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander zu betrachten, so daß beide Philosophen als Begründer der Kyôto-Schule gelten können.

Tanabe war überdies einer der wichtigsten Initiatoren des Gesprächs mit den europäischen Philosophen. In den zwanziger Jahren hörte er bei Husserl in Freiburg und verfaßte 1924 einen Aufsatz *Genshōgaku ni okeru atarasiki tenkō* (*Die neue Wende in der Phänomenologie*).³⁴ Es handelte sich hierbei um die von Martin Heidegger vollzogene »neue Wende«. In diesem auch in Europa als eine der wohl frühesten Heidegger-Deutungen geltenden Aufsatz würdigt Tanabe ausführlich die damals nur einem kleinen Kreis von Fachleuten und Zuhörern bekannte hermeneutische Phänomenologie Heideggers – und dies drei Jahre vor dem Erscheinen von *Sein und Zeit*. Im Anschluß an den Aufsatz Tanabes kamen rege und kreative Gespräche der japanischen Philosophen mit der damaligen europäischen Philosophie, vor allem mit der Heideggers, zustande.³⁵ 1957 verlieh die Freiburger Albert-Ludwigs-Universität Tanabe anläßlich ihrer 500-Jahr-Feier den philosophischen Ehrendoktor.

Bevor wir die Bildung der Kyôto-Schule durch die zweite Generation und die Fortbildung durch die dritte Generation erörtern, ist der Grundgedanke von Nishida und Tanabe in philosophisch-philosophiegeschichtlicher Hinsicht zu betrachten.

Der Grundbegriff, der von den beiden Philosophen entwickelt und von der nachfolgenden Generation prinzipiell beibehalten wurde, ist »das absolute Nichts«, das je nach Kontext auch mit dem Wort »das schlechthinnige Nichts« übersetzt oder auch durch das Wort »Leere« ersetzt und mit dem neuen Problembewußtsein des »Nihilismus« entwickelt werden kann, wie es bei Keiji Nishitani der Fall war. Man verbindet ihn oft mit dem buddhistischen Begriff des Nirvana. Der philosophische Gedanke der Kyôto-Schule wird darum auch im Grunde als religionsphilosophisch charakterisiert. Versteht man allerdings als

³⁴ *Genshōgaku ni okeru atarasiki tenkō*, jetzt in: *Werke Tanabes*, Bd. 4, S. 17–34. Deutsche Fassung, übersetzt von Johannes Laube, in: *Japan und Heidegger*, S. 89–109.

³⁵ Dazu vgl. Ryōsuke Ohashi, *Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan*, in: *Japan und Heidegger*, S. 23–38.

das Wesentliche einer Religion den Glauben an einen Gott oder die Furcht vor dem heiligen Numinosen, so ist der Gedanke des absoluten Nichts eher atheistisch. Denn er hat nichts mit dem Heiligen zu tun³⁶ und ist insofern nicht religiös im gewöhnlichen Sinne. Die Bezeichnung »Religionsphilosophie« kann nur dann verwendet werden, wenn der Begriff der Religion als Problembegriff von Grund auf neu gedacht wird. Auch gilt der Begriff der Philosophie selber als Problembegriff. Denn die »erste Philosophie« bei den Griechen, ausgehend von der Frage nach dem »on«, ist in ihrem Grundcharakter die »Ontologie« bzw. die »Philosophie des Seins«. Auch nachdem sich die griechische Philosophie in der Begegnung mit dem Christentum dem christlichen Schöpfergott als einem ihr bisher fremden Begriff ausgesetzt sah, änderte sie keineswegs ihren Grundcharakter, Ontologie zu sein. Sie wurde sogar, um es mit einem Wort Kants und Heideggers zu sagen, zur Onto-Theologie fortentwickelt. Wenn also der Gedanke des absoluten Nichts als »Philosophie« entwickelt wird, so muß eigentlich der Begriff der Philosophie selbst in Frage gestellt werden.

Damit ist aber nicht gemeint, daß die Philosophie des absoluten Nichts in der Kyôto-Schule eine im Fernen Osten entstandene, sich auf den Boden des Buddhismus stützende, esoterische Philosophie ist. Denn es ist die westliche Philosophie selbst und deren neuzeitliche Folge, die den Gedanken des Nichts als philosophisches Thema hervorgehoben hat. Das Wort des jungen Hegel, »das Nichts das erste, woraus alles Sein ... hervorgegangen ist«, ³⁷ ist ein erster Beleg dafür, obwohl bei Hegel der philosophische Gedanke noch im tradierten logisch-ontologischen Gesichtskreis ausgesprochen wurde.³⁸ Seit etwa dem späteren Schelling bis zur modernen Philosophie wie bei Nietzsche und Heidegger ist der Gedanke des Nichts kein Sonderphänomen mehr. Als Neukantianer meinte Hermann Cohen, indem er seine »Logik des Ursprungs« konzipierte, mit diesem »Ursprung« eben das absolute

³⁶ Vgl. Shin-ichi Hisamatsu, *Mushinron*, in: *Gesammelte Schriften Hisamatsus*, Bd. 2, Kyôto 1994, S. 53–93; deutsche Fassung: *Atheismus*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Heft 4 (1978), S. 268–296; ders.: *Sei no hitei toshite no zen*, ebd., Bd. 1, S. 102–112; englische Fassung: *Zen as the Negation of Holiness*, in: *The Eastern Buddhist* (New Series), Vol. X, Nr. 12 (1972), S. 1–12.

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (= *Phil. Bibl.*), Hamburg 1962, S. 15.

³⁸ Vgl. Ryôsuke Ohashi, *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik* (= *Symposion* 72), Freiburg/München 1984, S. 57 ff.

Nichts.³⁹ Max Scheler erklärte das absolute Nichts sogar als den deutlichsten »Ausgangspunkt« der Philosophie.⁴⁰ Diese Ansätze hängen wohl mit der Tendenz der Zeit zusammen, daß das Wesen der Philosophie als Metaphysik bzw. »Onto-Theologie« von Grund auf fragwürdig geworden ist.

Der Gedanke des Nichts in der Philosophie der Kyôto-Schule wurzelt einerseits sicherlich im fernöstlichen Denken, vertreten vor allem vom Buddhismus. Aber er entspricht andererseits dem philosophischen Geist der Neuzeit. Er entwickelte sich durchaus als Philosophie und nicht als religiöse Lehre. Das heißt, in dieser Philosophie ging es um die Logik, wie sie Nishida und Tanabe beschäftigte, und alle philosophischen Themen, die von der abendländischen und vor allem der neuzeitlichen Philosophie übernommen wurden: Sein und Nichts, Kunst und Moral, Gesellschaft und Staat und Geschichte. Wenn erklärt wird, wie z. B. in der Philosophie des absoluten Nichts die Weltgeschichte als ein Hauptanliegen übernommen werden konnte, wird auch die philosophiegeschichtliche Stellung dieser Schule sichtbar werden. Wie kann die geschichtliche Welt als die »seiende Welt« mit dem Gedanken des »Nichts« erfaßt werden? Es ist eben der Geschichtsgedanke, der im Buddhismus kaum entwickelt wurde, imaginiert dieser doch die Welt als grundlose Wiederkunft des Seienden in der endlosen Kette von Entstehen und Vergehen.

Die geschichtliche Welt, die etwa seit dem 18. Jahrhundert ins Blickfeld rückte, wurde im Sinne der Tradition vom »Grund« (ratio) oder vom »höchsten Seienden« (ens summum) aus betrachtet.⁴¹ Im Hinblick auf diesen Grund bzw. das höchste Seiende wurde der Sinn und das Ziel der geschichtlichen Welt reflektiert. Die teleologische Auffassung der Geschichte änderte sich bis Marx und im Grunde bis Francis Fukuyama als dessen später Nachhall grundsätzlich nicht. Der Gedanke des Nichts erscheint zunächst als ohnmächtig bzw. widersinnig für die Begründung der Geschichte und deren Sinn. Der abgründige Gedanke des Nihilismus bei Nietzsche führte in der Tat zum Gedanken der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« als der radikalen Negation jeglichen Sinnes der Geschichte.

³⁹ Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, S. 93 f.

⁴⁰ Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 3. Aufl., Berlin 1923, S. 113.

⁴¹ Vgl. z. B. Immanuel Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), in: *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, Bd. VIII, Berlin/New York 1968, S. 107–124.

Der Kernpunkt des Geschichtsdenkens der Kyôto-Schule aber ist, daß das von ihr gemeinte Nichts kein negatives Nichts im Gegensatz zum »Sein« bedeutet. In ihm soll, formal-logisch gesagt, auch alles Negative negiert werden, und zwar nicht als Resultat der prozessualen »Negation der Negation«, wie sie Hegel entwickelte. Das gemeinte Nichts gilt, um es mit einem Gleichnis zu verdeutlichen, als die absolute Ruhe inmitten der Bewegung, als deren schöpferischer Quell. Dieser Gedanke ist eigentlich nicht neu, sondern wurde seit alters her im Mahâyâna-Buddhismus entwickelt, dessen Grundformel lautet: »Alle Erscheinungen sind zugleich leer; die Leere zeigt sich zugleich als Erscheinungen«. Dieses »zugleich« weist darauf hin, daß das Nichts das inmitten der wirklichen Welt lebendig Wirkende ist und diese Wirkung eben in der oder als die Erfahrung des eigenen Selbst von uns bewahrheitet wird. Nach der spekulativen Formulierung der Kegon-Schule des Buddhismus hängt alles, was ist, voneinander ab, und alles spiegelt sich in allem. Dieses Geschehen des voneinander Abhängens wird aber im Ganzen als »leer« bewahrheitet. Diese Bewahrheitung wurde dann vor allem vom Zen-Buddhismus in der und als die lebendig-alltägliche Erfahrung des eigenen »Selbst« bewährt. Wie bereits erwähnt, entwickelte der Buddhismus zwar kein besonderes Geschichtsdenken außer einigen eher primitiven Vorstellungen des stufenweisen Verfallsprozesses der Welt. Aber wenn das Nichts in der und als die lebendige Erfahrung im Alltagsleben bewahrheitet wird, so werden zum Übergang von dieser Erfahrung des Nichts zum Geschichtsdenken nur noch einige Schritte durch das philosophische Denken benötigt. Diese Schritte wurden von der Kyôto-Schule vollzogen.

Nishida und Tanabe waren sich aber in der philosophischen Auffassung des absoluten Nichts nie ganz einig. Zwischen den beiden entbrannte über dieses Thema eine Kontroverse, die ohne Versöhnung immer heftiger wurde und am Ende zu einem gewissen Bruch führte. Nishida versuchte, die Geschichtswelt als die »Selbstbestimmung« des absoluten Nichts zu fassen und diese Selbstbestimmung mit seiner »Ortlogik« logisch zu entwickeln. Tanabe kritisierte diese Ortlogik Nishidas, weil dadurch das absolute Nichts – so Tanabe – statisch angeschaut wird und somit wie bei Plotin eine mystische Anschauung der Emanationslehre bleibt, die sich nie zum philosophisch-existenziellen Denken entwickelt. Für Tanabe gilt es hingegen, das absolute Nichts als das dialektische Prinzip der existentiellen Praxis aufzufassen und logisch zu entwickeln. Seine bereits erwähnte »Logik der Spezies« war

nichts anderes als der Versuch, das absolute Nichts in seiner Weise logisch-dialektisch zu begreifen und als eine sozial-ethische wie auch geschichtliche Weltphilosophie zu entwerfen.

Die Kontroverse zwischen Nishida und Tanabe bewegte sich aber, so hart sie auch gewesen sein mag, innerhalb der fernöstlichen Ansicht, daß das Nichts und das Sein nie voneinander getrennt, sondern dasselbe sind. Die Logik dieses einander Durchdringens von Nichts und Sein blieb, wie schon gesagt, für die Philosophie der Kyôto-Schule eine Hauptleistung. Hier ist aber auf einen entscheidenden Charakter des absoluten Nichts hinzuweisen, nämlich daß dieses Nichts nicht in erster Linie das Anliegen der Ontologie, sondern das der unmittelbaren Erfahrung ist. Die in der modernen europäischen Philosophie aufgekommene Rede vom absoluten Nichts unterscheidet sich wohl eben hierin von der der Kyôto-Schule. Es sei nur ein Beispiel angeführt: Max Scheler gibt auf die bekannte Frage Leibniz' und Schellings, »Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?«, die Antwort »dieses Nichts sei das absolute Nichts«. Er fährt fort: »Wer gleichsam nicht in den Abgrund des absoluten Nichts geschaut hat, der wird auch die eminente Positivität des Inhalts der Einsicht, daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts, vollständig übersehen«. ⁴² Scheler schaut hier etwas wie das absolute Nichts und dessen Abgrund, der aber der »geschaute« Abgrund bleibt und sich nicht in der und als die unmittelbare Erfahrung bewährt.

Die moderne Konstellation der Philosophie, in der das Nichts immer mehr in den Vordergrund tritt, und die Konstellation der geschichtlichen Welt hängen sicherlich eng zusammen. Hier spiegelt sich auch die Annäherung der abendländischen und der ostasiatischen Welt. In diesem Zusammenhang ist wieder Max Scheler zu zitieren. Er sah die Folge des Ersten Weltkriegs im »Ausgleich des spezifisch Europäischen und Asiatischen«. ⁴³ Diese Ansicht teilte die Kyôto-Schule, ohne sich dessen eigens bewußt zu werden.

Um das Gesagte in philosophiegeschichtlicher Hinsicht zu verdeutlichen, ist ein Blick auf die Lage um 1911 zu werfen, als Nishidas *Studie über das Gute* erschien. In diesem Jahr wurden in Deutschland zwei Bücher der Neukantianer publiziert: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* von Emil Lask und *Die Philosophie des Als*

⁴² Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 3. Aufl., Berlin 1923, S. 113. Vgl. auch ders., *Stellung des Menschen im Kosmos*, 6. Aufl., München 1962, S. 87 f.

⁴³ Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, S. 247.

Ob von Hans Vaihinger. Es war die letzte Blütezeit des Neukantianismus, der sich die Begründung der Wissenschaft zu einer wesentlichen Aufgabe gemacht hatte. Man muß in diesem Zusammenhang auch das Erscheinen der *Principia mathematica* von Russell und Whitehead (3 Bände, 1910–1913) beachten. Ebenso behält die Phänomenologie Husserls die Wissenschaftlichkeit im Auge, wie man in seinen 1913 veröffentlichten *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* feststellt. Es muß auf das philosophiegeschichtliche Faktum hingewiesen werden, daß der Neukantianismus heute nicht mehr so einflußreich wie einst ist, während die Phänomenologie eine immer aktivere Rolle im Philosophieren erhält. Dies scheint vor allem daher zu kommen, daß im neukantianistischen Logismus die »sinnliche Anschauung« zu gering geschätzt wird, was sich gerade bei der neukantianistischen Interpretation der transzendentalen Ästhetik in Kants *Kritik der reinen Vernunft* zeigt.⁴⁴ In Husserls Begriff der Intentionalität dagegen ist die Sinnlichkeit als fundamentales Element enthalten. In einem Zeitalter, in dem die Abkehr von der alten Metaphysik nicht mehr aufzuhalten war und der Einfluß der Naturwissenschaft immer stärker wurde, aber gerade deshalb das sinnliche Leben zu retten und zu begründen versucht wurde, war die Geringschätzung der sinnlichen Anschauung wohl ein fataler Fehlgriff. Es ist kein Zufall, daß in dieser Zeit die »Lebensphilosophie« als Gegenpol zum Neukantianismus auftritt. Diltheys Schrift *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in dem von den »Kategorien des Lebens« die Rede ist, erschien im Jahre 1910.

Die sich überschneidende Entwicklungslinie in Deutschland – Neukantianismus, Lebensphilosophie und Phänomenologie – ist allerdings nur eine und nicht die einzig wichtige des damaligen Philosophieens in der Welt. Außerhalb der deutschen Philosophie gab es damals andere wichtige Strömungen: die Philosophie Henri Bergsons in Frankreich und der radikale Empirismus in Amerika, vertreten durch William James. Die erstere, die in Deutschland bis heute wenig beachtet wird,⁴⁵

⁴⁴ Vgl. z. B. Hermann Cohen, der in der *Logik der reinen Erkenntnis* die Zeit und den Raum, die bei Kant als die Formen der Anschauung aufgefaßt wurden, als »Kategorien« neu interpretiert und die transzendente Ästhetik in die transzendente Logik auflöst.

⁴⁵ Vgl. Rudolf W. Meyer, *Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung*, in: *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* (= *Phänomenologische Forschungen* 13), hrsg. von Ernst Wolfgang Orth, Freiburg/München 1982, S. 20ff.

war für Nishida von Anfang an ein wichtiger Gesprächspartner in der Denkweise, wenn auch nicht im persönlichen Gespräch, und auch der radikale Empirismus von James war für das Entstehen der *Studie über das Gute* von großer Bedeutung, da Nishida den Begriff der »reinen Erfahrung« zuerst von James übernommen hat.⁴⁶ Dies steht im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Psychologie, unter deren Einfluß die Philosophie zeitweise geriet. Die Philosophie konnte von ihr nicht absehen, wollte sich aber auch von ihr befreien.⁴⁷

Der Befund der philosophiegeschichtlichen Lage um 1911 besagt zunächst, daß das philosophische Denken angesichts der Entwicklung der Naturwissenschaften die Notwendigkeit sah, diese zu begründen, wobei es wesentlich von diesen bestimmt wird und sich von der Metaphysik abkehrt. Andererseits zeigt sich das Bedürfnis einer Philosophie des Lebens, das von der wissenschaftlichen Positivität allein nicht befriedigt werden konnte. So entsteht nach dem Ersten Weltkrieg eine neue Strömung, die die bisher im Stich gelassene Metaphysik wiederherzustellen sucht. Selbst Heidegger, der später das Ende der Metaphysik verkündete, machte zunächst die Grundlegung einer Metaphysik zu seinem Hauptanliegen.⁴⁸ Der Zeitgeist um 1911 war also von zwei widersprüchlichen Bestrebungen geprägt: einerseits dem Streben, in der Abkehr von der metaphysischen Spekulation den Standpunkt der Erfahrung und der wissenschaftlichen Positivität zu gewinnen, und andererseits dem Bedürfnis, doch die Metaphysik wiederherzustellen. Diese »neue« Metaphysik bedurfte allerdings der Überprüfung des bisherigen Seinsprinzips und ist somit noch mit der alten Metaphysik verbunden. In dieser Hinsicht ist zu bemerken, daß der philosophische Zeitgeist im 20. Jahrhundert im damals noch wenig beachteten Denken Nietzsches und dessen Gedanken des Nihilismus zum viel radikaleren Ausdruck gekommen war als in den geistigen Strömungen um 1911; aber dies

⁴⁶ Zum Vergleich der Philosophie Nishidas mit der James' vgl. Yôko Arisaka, *Experiential Ontology: The Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience*, in: *International Philosophical Quarterly* 30:2. With Andrew Feenberg, June 1990, S. 173–205.

⁴⁷ Vgl. hierzu Keiji Nishitani, *Nishida tetsugaku – tetsugakushi ni okeru sono ichi* (Nishidas Philosophie – Ihre Stellung in der Philosophiegeschichte), 1950, jetzt in: *Werke Nishitanis*, Bd. 9, S. 95–124.

⁴⁸ Vgl. dazu Max Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*. 4. Aufl., Freiburg/München 1986.

zeigte sich nachhaltig erst in den dreißiger Jahren durch die Nietzsche-Interpretation Heideggers.

Nishidas *Studie über das Gute* wird durch die beiden obengenannten widersprüchlichen Bestrebungen des Zeitgeistes mitbestimmt: die Aufbewahrung der unmittelbaren Erfahrung und das Streben nach einer Metaphysik. Hier ist darauf aufmerksam zu machen, daß gerade an einer dieser zwei Bestrebungen, der »unmittelbaren Erfahrung«, die fernöstliche Erfahrung des »Nichts« ihre erste philosophische Formulierung findet. Man kann weiter sagen: Gerade durch das Ansetzen in der Erfahrung des Nichts konnten die sonst widersprüchlichen Bestrebungen des Zeitgeistes vereint und philosophisch entwickelt werden. Im Folgenden ist dies noch eingehender zu klären, um dann die weitere Entwicklungslinie der Philosophie der Kyôto-Schule darzustellen.

4. Nishidas Philosophie der »reinen Erfahrung« und des »Ortes«

In der Vorrede zur *Studie über das Gute* erklärt Nishida, warum diese Abhandlung trotz ihres philosophischen Charakters mit dem Wort das »Gute« betitelt wird, als ziele sie auf etwas ganz Lebenspraktisches. Der Grund liegt darin, daß Nishida das Problem des Lebens als die Mitte und als das Ende seiner Betrachtung nimmt. Trotz aller neukantianistischen Einflüsse basiert Nishidas Philosophie auf dem ernstesten Anliegen des Lebens und des Todes, welches ihn auch zur Zen-Übung geführt hatte. Die *Studie über das Gute* hat so statt eines spekulativen Prinzips die unmittelbare »reine Erfahrung« zu ihrem Anfang, ein Ausdruck, der, wie schon erwähnt, sich an William James anlehnt. Nishida sagt, er habe seit langem konzipiert, »die reine Erfahrung als die einzige Realität zu nehmen, um dadurch alles erklären zu können.«⁴⁹ In diesen Worten spiegeln sich die beiden bereits genannten Hauptinteressen. Die reine Erfahrung als die einzige Realität nehmen heißt, die wirkliche Welt nicht in der bloßen Spekulation zu konstruieren, sondern in der reinen, unmittelbaren Erfahrung zu bewahren. Der radikal empiristische Standpunkt wird hier beibehalten. Um aus dieser und mit dieser

⁴⁹ Vorwort zur neuen Auflage der *Zen no kenkyû*, 1911, in: *Werke Nishidas*, Bd. 1, S. 6–7. Dieses Vorwort, das einen wichtigen Rückblick Nishidas auf seine eigene Philosophie enthält, ist in der deutschen Übersetzung nicht aufgeführt.

Erfahrung alles zu erklären, muß man jedoch das bloß positiv Gegebene gewissermaßen »transzendieren«. Damit wird ein Hinausgehen über das Physische und damit eine meta-physische Stellung ausgedrückt. Die Frage ist, wie diese zwei Hauptinteressen vereinigt werden können.

Der Schlüssel des Gedankens liegt in der »reinen Erfahrung«. Die Erfahrung ist für Nishida darin »rein«, daß sie noch nicht oder nicht mehr vom ichlichen Bewußtsein reflektiert, vergegenständlicht und subjektiviert, d. h. in der Subjekt-Objekt-Spaltung gefaßt wird. Gerade deshalb gab Nishida es bald danach auf, den Terminus »Bewußtsein«, den er in seiner Erstlingsschrift oft als Ausdruck für die reine Erfahrung verwendete, zu gebrauchen. Er verzichtete sogar darauf, den Terminus der »reinen Erfahrung« zu verwenden, um den Eindruck zu vermeiden, es gehe doch um einen Bewußtseinszustand. Wer eine Ahnung von der fernöstlichen Denktradition und der Bedeutung der Praxis in ihr hat, wird mit dieser ursprünglichen Bedeutung der reinen Erfahrung sofort an die Übung der ichlosen, gesammelten Versenkung denken, wie sie am reinsten in der Sitzübung im Zen realisiert wird. Die reine Erfahrung in der Versenkung in eine Sache ist die Erfahrung *der* Sache (genitivus subjectivus und objectivus). Hierdurch besteht der lebendige Zusammenhang von Ich und Ding als die »eine und einzige Realität«. Die Versenkung in diese reine Erfahrung kann sich immer weiter vertiefen, so daß sie sich am Ende als Versenkung in die »Gottheit« ergibt. Diese nämlich ist nach Nishida die »vertiefte und vergrößerte reine Erfahrung«. Ohne den Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung zu verlassen, besteht hier die Möglichkeit einer Metaphysik. Es muß hinzugefügt werden, daß die reine Erfahrung als Erweis der Ichlosigkeit und Gegenstandslosigkeit in der einen und einzigen Realität die Erfahrung des Nichts im positiven Sinne war. Mit diesem Nichts-Gedanken wird also einerseits die Unmittelbarkeit der Erfahrung aufbewahrt und andererseits eine neue Metaphysik aufzubauen versucht.

Um die weitere Entwicklung von Nishidas Philosophie zu skizzieren, in der statt »reine Erfahrung« ein anderer Begriff, »Ort«, verwendet wird, sei nur ein Problem aufgenommen. Es ist das der Bestimmung des »Einzelnen«, das in der *Studie über das Gute* nicht eigens ausgeführt ist, später aber zu einem zentralen Punkt gemacht wird. Im Zusammenhang damit mag auch der Gedanke des »absoluten Nichts« klarer werden.

Das »Einzelne«, wie es typischerweise am Beispiel des menschlichen Individuums begriffen werden kann, ist das Einzige, das durch

kein Anderes ersetzbar ist und Anspruch auf absolute Freiheit erhebt. Die traditionelle Auffassung des Einzelnen seit Aristoteles läßt sich aus drei Kategorien erklären: die Gattung (das Allgemeine), die Spezies (das Besondere) und das Individuum (das Einzelne). Sokrates z. B. ist das Individuum, das zweifüßige Tier ist die Spezies, und das Tier ist die Gattung. Das Einzelne wird als Endpunkt der Bestimmung des Allgemeinen verstanden. Damit aber ist das Einzelne nur das verkleinerte Allgemeine, somit das von diesem Bestimmte und nicht das von ihm freie, unabhängige Wesen, wie es der Begriff des Einzelnen eigentlich verlangt. Die Einzigkeit des freien, einzelnen Wesens muß darin bestehen, daß es als Bestimmung des Allgemeinen auch umgekehrt dieses letztere bestimmen kann. Solange das Einzelne aus dem Allgemeinen, unter dem Vorrang desselben, bestimmt wird, kann die schöpferische Freiheit und Einzigkeit nie begriffen werden.

Es gibt einen kleinen Aufsatz von Nishida, in dem der wichtige Ansatzpunkt für dieses Problem im näheren Vergleich mit der abendländischen Philosophie dargelegt wird: *Das Problem des zurückgelassenen Bewußtseins*.⁵⁰ Nishida gibt zu bedenken, daß innerhalb der abendländischen Philosophie das Bewußtsein zwar ständig problematisiert werde, aber immer als das zum Bewußtsein gebrachte Bewußtsein und nicht als das zum Bewußtsein bringende Bewußtsein, das als solches in der abendländischen Philosophie verbleibe. Man weiß heute allerdings, daß in der Fichteschen Wissenschaftslehre von 1797 die Rede vom »Bewußtseienden« im Unterschied zum »Bewußten«⁵¹ oder in der Phänomenologie Husserls die Rede von dem nie zu vergegenständlichenden »anonymen Ich«⁵² ist. Das von Nishida gemeinte »Zurückgelassene« wurde, so wird der in der Philosophiegeschichte Sachkundige behaupten, auch in der neuzeitlichen Philosophie doch ins Auge gefaßt. Es bleibt aber bei der genaueren Überprüfung entweder als das absolute Bewußtsein jenseits der unmittelbaren Erfahrung oder als Grenzbegriff derselben, über den hinaus nichts gesagt werden kann.

⁵⁰ Kitarô Nishida, *Torinokosaretaru ishiki no mondai*, in: *Festschrift für Prof. Tokunô zu seinem 60. Geburtstag* (jap.), 1926, jetzt in: *Werke Nishidas*, Bd. 12, S. 5–17.

⁵¹ Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Nachdruck Berlin 1971, S. 526 f.

⁵² Vgl. dazu Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (= *Phaenomenologica* 23), Den Haag 1966.

Das »zurückgelassene« Bewußtsein bedeutet für Nishida unser Selbst, welches in der reinen Erfahrung real gegenwärtig ist und bewahrheitet wird. Wird dieses Selbst als das Ich substantialisiert, müßte ihm der Paralogismus im Sinne Kants vorgeworfen werden; bleibt es ein Grenzbegriff, ist es noch kein freies, »einzelnes« Wesen. Dieses Selbst wurde von Nishida bald nicht mehr mit der Begriff der »reinen Erfahrung«, sondern mit dem des »Ortes« philosophisch bearbeitet. Nishida verwendete diesen Begriff teilweise in Anlehnung an den »Chora« im Platonischen *Timaios*. Wie in der gewöhnlichen, räumlichen Vorstellung des Ortes, ist der Ort zunächst das, worin das, was ist, besteht, obwohl er selber kein Seiendes, und insofern Nichts ist. Allerdings ist der räumlich verstandene Ort nur eine Bedeutungsebene des Ortes. Der von Nishida gemeinte »Ort« ist besser mit dem »Sehenden« vergleichbar, das jeder Tätigkeit, somit auch jedem tätigen Willen als dessen sehendes »Auge« zugrundeliegt. Fichte hatte bekanntlich dieses Auge einige Male als »Auge der Urania« bezeichnet. Bei ihm wurde aber dieses Auge als die innerste Kraft des absoluten Willens und somit noch als ein Wirkendes aufgefaßt. Wie jedoch inmitten des Wirbelsturms absolute Ruhe herrscht, so muß das Innerste des Wirkenden das Nicht-Wirken schlechthin sein. Die Kraft bewegt das Andere, sich selber aber nicht. Das Selbst des Wirkenden ist das Nichts schlechthin. Dieses Nichts läßt aber das Wirkende sein, was es ist. Außer dem absoluten Ich ist nichts – so sagten einst Fichte und Schelling. Die Formel könnte umschrieben werden: das absolute Ich kann nicht sein ohne dieses »nichts« bzw. »Nichts«. Der Ort des Nichts in diesem Sinne ist das, worin auch der Prozeß des Sichbegreifens des absoluten Ich stattfindet. Um jede Mystifikation dieses Begriffs zu vermeiden, ist nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß der von Nishida gemeinte Ort des Nichts ein anderer Name des Gewährwerdens bzw. des Erwachens zum eigenen Selbst ist, das jeder eigentlich immer schon *ist*.

Dieser Ortgedanke findet sich zuerst in der Sammlung von Abhandlungen *Vom Wirkenden zum Sehenden*⁵³, er wird aber bis zur letzten Phase des Denkweges von Nishida immer weiter entwickelt, während die reine Erfahrung als Terminus bald verschwindet. Aber der Sachverhalt der reinen Erfahrung bleibt prinzipiell beibehalten. Denn

⁵³ Kitarô Nishida, *Hatarakumono kara miruniono e*, 1916, jetzt in: *Werke Nishidas*, Bd. 4.

diese gilt als die gesammelte Versenkung in den Ort als das Selbst des Ich. Aber gerade im Hinblick auf diese sachliche Kontinuität zwischen der »reinen Erfahrung« und des »Ortes« muß bemerkt werden, daß auf dem Denkweg Nishidas noch eine Wende vorkommt. Der Ort im späteren Gedanken Nishidas, vor allem seit seinem Aufsatz *Die Welt als Dialektisches Allgemeines*⁵⁴, wird nämlich nicht mehr vom individuellen Gewahrwerden des Selbst her, sondern vom Selbst der »Welt« her, als der Ort der Selbstbestimmung des absoluten Nichts aufgefaßt. War die Entstehung des Ortgedankens bei Nishida die erste Wende seines Denkens, so war die neue Denkweise des Ortes, die Welt quasi von der Welt her zu betrachten, die zweite und eigentliche Wende. Der Begriff der »Wende« mag an die des Heideggerschen Denkens erinnern, da auch bei diesem das menschliche »Da-sein«, wie es in *Sein und Zeit* gedacht wurde, später als das »Da des Seins«, als »Welt« gedacht wurde. Bei Nishida könnte man diese zweite Kehre als »ortlogische Kehre«⁵⁵ bezeichnen.

5. Tanabes Philosophie der absoluten Vermittlung

Tanabe war, wie bereits erwähnt, der Nachfolger auf dem Lehrstuhl Nishidas, sein philosophisches Denken wich jedoch stark von dem Nishidas ab. Alle philosophisch bedeutenden Kritiken an Nishidas Philosophie stammen, so könnte man behaupten, bis heute von Tanabe. Seine Nishida-Kritik vollzieht sich in zwei Phasen. In der ersten Phase⁵⁶ bleibt Tanabe noch Kantianer. Ihm gilt der Standpunkt des absoluten Nichts oder, um es mit Nishida zu sagen, der Standpunkt des Sehens ohne das Sehende, nur als eine »religiöse Anschauung«, die nicht zum Prinzip eines philosophischen Systems entwickelt werden kann. Tanabe verstand den Gedanken des Ortes bei Nishida zuerst als eine mystische

⁵⁴ Kitarô Nishida, *Benshōhōteki ippansha toshite no sekai*, 1907, jetzt in: *Werke Nishidas*, Bd. 7, S. 305–428. Deutsche Fassung: *Die Welt als Dialektisches Allgemeines*, übersetzt von Yukio Matsudo, Berlin 1990.

⁵⁵ Die Wendung »ortlogische Kehre« ist der vom Verfasser in seinem Werk *Nishida tetsugaku no sekai (Die Welt der Philosophie Nishidas)*, Tōkyō 1995, verwendete Terminus.

⁵⁶ Vgl. Hajime Tanabe, *Nishida sensei no oshie wo aogu (Bitte um die Belehrung meines Lehrers Nishida)*, 1930, jetzt in: *Werke Tanabes*, Bd. 4, S. 303–328.

Emanationslehre wie bei Plotin, wonach das Eine als das Ewig-Wahre seine Selbstbeschauung in der Weise der Bildung der Welt emanieren. Durch die Beschauung des absoluten Nichts, so meinte Tanabe, kann die Irrationalität der geschichtlichen Welt nicht erklärt werden. Die Philosophie werde als Philosophie vielmehr durch diesen mystisch-religiösen Standpunkt gefährdet.

Diese Nishida-Kritik der ersten Phase wurde von Tanabe selbst bald widerrufen. In der zweiten Phase, nach seiner Auseinandersetzung mit Hegel⁵⁷, stellt er sich etwa ab 1934 als Dialektiker vor. Er findet dabei den Kern der Dialektik im denkerischen Akt der negativen Vermittlung. Philosophisch denken heißt für Tanabe nichts anderes, als die Gegensätze und Widersprüche, die sonst in unmittelbarer Form in der Wirklichkeit gefunden werden, in der vermittelten Aufgehobenheit zu begreifen. Auch die diese Wirklichkeit begreifende philosophische Logik kann ihrerseits, nach Tanabe, nicht unmittelbar bestehen; sie wird vermittelt durch die irrationale Wirklichkeit als Negation der rationalen Logik. Die philosophische Logik ist insofern nie der abstrakte Rationalismus, sondern das Eindringen in die irrationale Wirklichkeit. In ihr wird nichts in seiner Unmittelbarkeit sein gelassen; das Wahre wird immer in der Negation der Unmittelbarkeit, in der vermittelten Aufgehobenheit gesehen. Mit einem Ausdruck aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* bezeichnet Tanabe seine eigene Logik als die Dialektik der »absoluten Vermittlung«.

In dieser Zeit begann Tanabe, seine »Logik der Spezies« zu konzipieren. Dies ist der Beginn der Philosophie Tanabes im engeren Sinne und damit auch einer gründlicheren Auseinandersetzung mit Nishida. In der traditionellen Logik besitzt die Spezies als »Besonderes« nur die Stelle der Zwischenstufe zwischen dem »Allgemeinen« und dem »Einzelnen«. In Wirklichkeit gilt aber nach Tanabe die Spezies als das »geschichtliche Substrat«, wie es exemplarisch in einem »Volk« realisiert wird; 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.

Die »Logik der Spezies« hat so einerseits ein philosophisches Motiv bezüglich der »Logik«, andererseits ein praktisches Motiv bezüglich

⁵⁷ Vgl. Hajime Tanabe, *Hêgeru tetsugaku to benshōhō* (Hegels Philosophie und die Dialektik), 1931, jetzt in: *Werke Tanabes*, Bd. 3, S. 73–369.

der »Spezies«. Der Kontext des letzteren, die damalige politische Situation in Japan und außerhalb Japans wurde vorhin schon erwähnt. Was das erstere betrifft, so geht es um die Konzeption einer neuen Logik, die der neuen philosophischen Auffassung der Spezies entspricht: die Logik der »absoluten Vermittlung«, in der keine der drei Kategorien, das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne, unmittelbar gesetzt wird, sondern alle sich nur in der Vermittlung miteinander finden. Die Stelle der Spezies, die formal-logisch dieselbe Bedeutung wie das Allgemeine und das Einzelne hat, wird dabei nur wegen ihrer praktischen Wirklichkeitsbedeutung eigens betont.

Tanabe wirft von dieser »Logik der Spezies« her der Philosophie Nishidas vor, diese bleibe eine der Wirklichkeit gegenüber ohnmächtige »Logik des Nichts«, in der das Gewicht nur auf die innerlich-religiöse Eigentümlichkeit des einzelnen Menschen gelegt, aber die wirkliche Bedeutung der Spezies in der Gestalt der Gesellschaft und des Volks übersprungen sei. Für Tanabe ist das von Nishida gedachte Einzelne nicht von der Spezies als dem geschichtlichen Substrat vermittelt, somit kein reales, handelndes Subjekt in der wirklichen Welt. Diese neue Kritik benennt eine gewisse Schwäche der damaligen Philosophie Nishidas – in der Tat fühlte sich Nishida aufgefordert, auf diese Kritik zu reagieren und auf seine Weise das Problem der Gesellschaft und der geschichtlichen Welt zu denken.

Die Auseinandersetzung zwischen Nishida und Tanabe sowie deren Entwicklung kann an dieser Stelle nicht in ihrem ganzen Umfang skizziert werden. Nur muß gesagt werden, daß Tanabe trotz seiner Kritik an Nishida das »absolute Nichts« nicht verwarf. Er war nur dagegen, dieses als den die dialektische Welt umfassenden »Ort des Nichts« zu verstehen. Das absolute Nichts gilt für ihn einzig und allein als die Tätigkeit der absoluten Vermittlung. Es ist nur dann das echte absolute Nichts, wenn es das eigene Sein verneint und die eigene Nichtigkeit bejaht, was nicht in der Weise des »Ortes«, sondern nur in der Weise der Tätigkeit der ständigen Verneinung möglich sei, wie das Laufen auf dem Eis, so Tanabes Gleichnis, wobei das Aufhören des Laufens sofort zum Sturz übergehen muß. Das absolute Nichts ist für Tanabe nicht ein in einer intuitiven Anschauung zu Setzendes, das ein »Sein« haben muß und dem eigenen Begriff widerspricht. Es wird nur in einem existentiellen Handeln verwirklicht.

Tanabe ergänzte und präzierte immer wieder seine dialektische »Logik der Spezies«. Die kurz vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs

konzipierte *Philosophie als Metanoetik*⁵⁸ z. B. bedeutet einerseits eine Philosophie der »metanoia«, d. h. der (Nach-)Reue, andererseits die »meta-noesis«, d. h. das Transzendieren bzw. Überwinden der vernünftigen Noetik überhaupt. Sie ist das Bewußtsein des Umsturzes der Vernunft und das Philosophieren auf Grund des Scheiterns derselben. Dabei spielt der Grundbegriff »*Tariki*« (»Kraft des Anderen«) der Jôdo-Shin-Schule (die »Schule des Reinen Landes«) im Buddhismus eine wesentliche Rolle. Die »Kraft des Anderen« wird in dieser Schule dem Amida-Buddha zugeschrieben, durch dessen unendliche Liebe bzw. großes Erbarmen der Gläubige errettet werden soll.⁵⁹ »*Tariki*« fordert so von einem Gläubigen den gänzlichen Verzicht auf »*Jiriki*«, d. h. auf die »Kraft des eigenen Selbst«, wie sie gewöhnlich als Weg des Zen-Buddhismus vorgestellt wird. Nicht durch die eigene Mühe des Vernunftdenkens, aber auch nicht durch den voreiligen Verzicht auf sie, sondern durch ein bis aufs Äußerste radikalisiertes Denken und dessen endgültiges Scheitern sollte nach Tanabe der neue Weg des Denkens geöffnet werden. Dementsprechend wird auch die Spezies aus der Vermittlung durch die Kraft des Anderen »metanoetisch« aufgefaßt.

Übrigens endete die Spätphilosophie Tanabes nicht mit dieser Metanoetik des »*Tariki*«. In ihrer weiteren Entwicklung in der Gestalt einer »Philosophie des Todes« erhielt auch der Zen-Buddhismus als Weg des »*Jiriki*« eine sehr wichtige Bedeutung. Weiterhin sieht man in ihr eine Annäherung an das Christentum. Durch sie wird ein Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus neu eröffnet. Dieses Gespräch wurde in der Tat von seinen Schülern weiter ausgeführt.⁶⁰

⁵⁸ *Zangedô toshite no tetsugaku*, Tôkyô 1946, jetzt in: *Werke Tanabes* Bd. 9, S. 1–269. Englische Fassung: *Philosophy as Metanoetics*, translated by Yoshinori Takeuchi, University of California Press 1986.

⁵⁹ Vgl. dazu Yoshinori Takeuchi, *Die Bedeutung der ›anderen Kraft‹ im buddhistischen Heilspfad*, in: *Erlösung in Christentum und Buddhismus*, Mödling 1982, S. 175–193.

⁶⁰ Hier ist der ehemalige Lehrstuhlinhaber für Christologie an der Universität Kyôto, Kazuo Mutô (1912–1995), zu nennen, der seine religionsphilosophischen Arbeiten zwar nicht in Richtung der Philosophie des absoluten Nichts vollzog, aber als Christ den Gedanken von Tanabe ernst nahm. Er sympathisierte insofern philosophisch mit Tanabe, während die meisten Philosophen der zweiten Generation der Kyôto-Schule eher mit Nishida sympathisierten.

6. Die Bildung der Kyôto-Schule

Man wird sich fragen müssen, ob Shin-ichi Hisamatsu (1889–1980) als der Älteste der zweiten bzw. der jüngste der ersten Generation der Kyôto-Schule als »Philosoph« im strengen Sinne bezeichnet werden kann. Sein Weg zum Zen begann mit der Verzweiflung an der Philosophie. Seine eigentliche Stärke liegt nicht in der schriftlichen Arbeit, sondern in der lebendigen Wirkung, die er als Zen-Meister in jeder Begegnung zeigte. Er ist jedoch der Kyôto-Schule zuzurechnen, weil von ihm das absolute Nichts in unerhörter Weise als die lebendige Erfahrung bezeugt wurde und fast alle Philosophen in der zweiten Generation der Kyôto-Schule mehr oder weniger unter seinem Einfluß standen. Hisamatsu nennt das absolute Nichts das »formlose Selbst« und erörtert dieses in all seinen Schriften, vor allem aber in seiner ins Deutsche und Englische übersetzten Dissertation *Tôyô-teki mu* (*Das morgenländische Nichts*).⁶¹ Das absolute Nichts wird allerdings nicht in der schriftlichen Bestimmung, die Hisamatsu vorlegt, sondern nur in seinem Tun und Lassen, in der Art und Weise der Begegnung mit den Leuten, gegenwärtig. Zudem gründete Hisamatsu die *FAS Society*⁶², eine Gruppe der Zen-Praxis, die heute noch aktiv ist.

Keiji Nishitani gilt zwar ebenfalls als Meister im Zen. Aber er erweist sich als Philosoph par excellence, so daß er der philosophischen Linie nach als Nachfolger von Nishida weithin anerkannt ist. In einem kleinen Essay *Watashi no tetsugakuteki hossokuten* (*Der Ausgangspunkt meines Philosophierens*)⁶³ sagt Nishitani, der Ausgangspunkt und das innere Motiv von Nishidas Philosophie sei die »Trauer des Lebens« gewesen, während sein eigener Ausgangspunkt etwas anderes war: der »Nihilismus«. Damit wird der Unterschied der philosophiegeschichtlichen Phasen ausgesagt, in denen sich Nishida und Nishitani jeweils befanden. Die Trauer des Lebens gilt wohl als ein radikalisierte Ausdruck von Schellings »Trauer der Endlichkeit«. Sie ist ein Ausdruck

⁶¹ Shin-ichi Hisamatsu, *Tôyô-teki mu*. Englische Fassung: *The Characteristics of Oriental Nothingness*, in: *Philosophical Studies of Japan*, Vol. 1, Tôkyô 1960, S. 65–97; deutsche Fassung: *Die Fülle des Nichts*, übersetzt von Takashi Hirata und Johanna Fischer, hrsg. von Eberhard Cold, Pfullingen 1975.

⁶² *FAS* ist die Abkürzung für *Formless Self, All Humankind, Suprahistorical History*.

⁶³ Keiji Nishitani, *Watashi no tetsugakuteki hossokuten*, 1963, jetzt in: *Werke Nishitanis*, Bd. 20, S. 185–195. Englische Fassung: *The Starting Point of my Philosophy*, in: *FAS Society Journal* (Spring 1986) S. 24–29.

für das anfängliche, jedem Menschen innewohnende Bewußtsein, das dem Wesen und Schicksal der endlichen Lebewesen inneliegt. Sie hat eine gewisse Affinität zum »Erstaunen« als Anfang des griechischen, oder zur »Angst« als Anfang des neuzeitlichen Philosophierens. Im Fortschreiten des Philosophierens über Generationen wiederholt sich auch sein Anfang. Wie allerdings Kierkegaard in der Wiederholung der »Angst« die Erbsünde im Fortschreiten der Generationen erblickte, ist das Resultat der Wiederholung etwas »mehr« als das Ursprüngliche. Dieses Mehr ist zwar nach Kierkegaard nur »quantitativ«, da jeder Mensch in der Wiederholung des Anfangs, der Sünde Adams, nie zu einem »qualitativ« anderen Menschen, sondern zu demselben Menschen wie Adam wird. Im genannten »Mehr« liegt jedoch die »Geschichtlichkeit«. Die Trauer des Lebens in ihrer Geschichtlichkeit einsehen hieße erstens, das Leben nicht nur auf einer persönlichen, sondern auch auf seiner geschichtlichen Ebene als das Leben der Geschichtswelt einzusehen, und zweitens, diese Geschichtswelt in ihrer abgründigen Trauer, d. h. in ihrem letzten Grund als nichtig zu durchschauen. Hier geht der Gedanke des Nihilismus auf. Die Trauer des Lebens als Anfang des Philosophierens wird im Denken von Nishitani als Nihilismus wiederholt und vertieft. Fing Nishida in seinem Philosophieren mit der *Studie über das Gute* an, so ging Nishitani in seiner Dissertation *Aku no mondai ni tsuite (Vom Problem des Bösen)* aus.⁶⁴

Der von Nishitani gemeinte Nihilismus ist nicht der negativ verstandene Gedanke der Gottlosigkeit in der europäischen Neuzeit, sondern der Gedanke, der erst als Überwindung und in der Überwindung dieses europäischen Nihilismus aufgeht: Er ist der Gedanke der »Leere«, wie ihn Nishitani in *Shûkyô towa nanika (Was ist Religion?)*⁶⁵ entfaltet. Die »Leere« ist nach der bekannten Formel des Hannya-Sutra im Mahâyâna-Buddhismus gleich das Reale, und das Reale ist gleich die Leere. Die wahre Realität wird als die Leere aufgefaßt. Nishitani hatte diesen Begriff deshalb dem des »Nichts« vorgezogen, weil der letztere immer im Kontext des Begriffspaares »Sein – Nichts« verstanden und aus diesem interpretiert wird, somit begrifflich von vornherein

⁶⁴ Vgl. Keiji Nishitani, *Aku no mondai ni tsuite*, in: *Tetsugaku Kenkyû*, Vol. 142, 1928, S. 44–89, jetzt in: *Werke Nishitanis*, Bd. 2, S. 3–38.

⁶⁵ Keiji Nishitani, *Shûkyô towa nanika*, Tôkyô 1961, jetzt in: *Werke Nishitanis*, Bd. 10. Englische Fassung: *Religion and Nothingness*, translated by Jan Van Bragt, Los Angeles/London, 1982; deutsche Fassung: *Was ist Religion?*, übers. von Dora Fischer-Barnicol, Frankfurt a. M. 1982.

belastet ist. Ein gewichtiger Grund für das Vorziehen dieses Begriffs ist aber gewesen, daß es für Nishitani in seinem Gedanken des Nihilismus um die große Negation wie das absolute Nichts geht, die zugleich die große Affirmation sein soll, etwa wie der leere Großhimmel, in dem sich alles, was ist, findet. Das chinesisch-japanische Schriftzeichen »Leere« bzw. »leer« bedeutet in der Tat auch »Himmel«.

Die Bewährung durch die unmittelbare Erfahrung impliziert übrigens eine gründliche Übernahme des Denkens von Nishida einerseits und andererseits eine grundsätzliche Kritik an Tanabes »absoluter Vermittlung«. In dieser wird kein Glied in seiner Unmittelbarkeit stehen gelassen. Jedoch darf auch der Unterschied der Denkweise Nishitanis von der Nishidas nicht übersehen werden. Hat Nishida mit eigenartigen und seltsamen Formeln wie »zettai-mujun-teki-jikodôitsu« (»die widersprüchliche Selbstidentität«) seinen Gedanken dialektisch entwickelt, so beschreibt Nishitani die im Grunde selbige Sache ohne spezielle Termini und Formeln quasi phänomenologisch. Darin zeigt sich wohl wiederum der Unterschied der philosophiegeschichtlichen Phasen, in denen sich Nishida und Nishitani befanden.

Die Philosophie der Kyôto-Schule erreicht in der zweiten Generation mit dem Gedanken der Leere von Nishitani offensichtlich eine neue Stufe. Damit dürfen aber die Leistungen von anderen Philosophen wie Masaaki Kôsaka, Iwao Kôyama⁶⁶, Toratarô Shimomura, Shitgetaka Suzuki usw. nicht geringgeschätzt werden. Sie alle wirkten an der goldenen Zeit der Kyôto-Philosophie mit. Eine eingehende Skizzierung der Leistungen dieser Philosophen findet sich in der jeweils ihren Texten vorangestellten Einleitung; hier wird allein eine allgemeine Charakteristik der philosophischen Bedeutung der Arbeiten dieser Autoren gegeben. Art und Weise und Tendenz ihres Denkens sind vielfältig und verschieden. So liegt etwa die Stärke Kôsakas mehr in seinen historischen Arbeiten als im kreativen Denken, während Kôyama in fast allen philosophischen Gebieten wie Logik, Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie, politischer Philosophie, Ethik usw. einen eigenen systematischen Gedanken aufzubauen versuchte. Shimomura ist einer der Herausgeber der alten Gesamtausgabe Nishidas (1. bis 4. Auflage), und seine geistesgeschichtlichen sowie wissenschaftstheoretischen Ar-

⁶⁶ 2007 ist der erste Band der sechsbändigen *Gesammelten Schriften* Kôyamas im Universitätsverlag Hôsei (*Hôsei daigaku shuppan-kai*) erschienen; der letzte Band erschien 2009.

beiten, wie seine Gesammelten Schriften⁶⁷ zeigen, gelten als Ecksteine der Forschung im Gebiete der Geistesgeschichte und der Wissenschaftstheorie in Japan.

Trotz all dieser Verschiedenheiten lassen sich aber einige gemeinsame Tendenzen feststellen: Bezüglich der vorher erwähnten Nishida-Tanabe-Kontroverse standen sie eher auf der Seite Nishidas als auf der Tanabes, d. h. das absolute Nichts wird von ihnen ungefähr im Sinne Nishidas verstanden. Kôyama wollte diesen Begriff allerdings in seiner Schrift *Koô no ronri (Die Logik der Entsprechung)* noch weiterentwickeln bzw. modifizieren, während Shimomura und Kôsaka diesen Begriff zwar verwendeten, aber nicht selber thematisch behandelten.

7. Fortbildung und Öffnung der Kyôto-Schule

Wenn wir von hier aus direkt zur dritten Generation übergehen, so fällt uns auf den ersten Blick auf, daß sie weniger in Verhaftung an den fernöstlichen »Winkel« denkt, sondern sich mehr und intensiver darum bemüht, ihre Gedanken in europäischen Sprachen zu vermitteln und unmittelbar das Gespräch mit der abendländischen Philosophie zu führen.

Zur dritten Generation zählen fünf Personen. Der erste ist Yoshinori Takeuchi (1913–2002),⁶⁸ der Nachfolger Nishitanis am Lehrstuhl für Religionswissenschaft war und durch seine Gastvorlesungen in Marburg sowie durch englisch- und deutschsprachige Publikationen bekannt ist. Während fast alle Philosophen der zweiten Generation philosophisch größere Sympathie mit Nishida und dem Zen hatten, blieb Takeuchi als Priester der Jôdo-Shin-Schule des Buddhismus vom Zen distanziert und stand eher auf der Seite Tanabes. Anhand der präzisen Kenntnisse des Buddhismus und der abendländischen Philosophie führte er in religionsphilosophischer Hinsicht den Geist Tanabes weiter, und sein Einfluß wirkt bei seinen Schülern fort.

Der zweite Name ist Masao Abe (1915–2004), der zwar in der

⁶⁷ Toratarô Shimomura, *Nihonjin no shinsei to ronri (Mentalität und Logik der Japaner)*, 1970, jetzt in: *Shimomura Toratarô chosaku-shû (Gesammelte Schriften Shimomura Toratarôs)*, Bd. 12, Tôkyô 1990, S. 550–567.

⁶⁸ Die wichtigen Texte Takeuchis sind jetzt zugänglich in seinen gesammelten Schriften: *Takeuchi Yoshinori chosaku-shû (Gesammelte Schriften Yoshinori Takeuchis)*, 5 Bände, Kyôto 1999.

japanischen Literatur nur selten zur Kyôto-Schule gezählt wird, aber wegen seiner zahlreichen Publikationen in Englisch vor allem in den USA zu Recht als Philosoph der Kyôto-Schule angesehen wird.⁶⁹ Abe war zuerst an der pädagogischen Universität Nara tätig. Er übernahm nach seiner Emeritierung Gastprofessuren an amerikanischen Universitäten, wie Columbia/New York, Chicago, Princeton und Claremont. Weiterhin war er Zen-Schüler von Shin-ichi Hisamatsu und nach dessen Tod eine der Hauptfiguren in dem von diesem gegründeten Zen-Kreis *FAS Society*. Durch seine Publikationen und Vorlesungstätigkeiten in den USA wurde der Austausch zwischen der westlichen und der östlichen Philosophie sicherlich bereichert. Im vorliegenden, schon sehr umfangreich gewordenen Band mußte aber auf die Aufnahme seiner Aufsätze verzichtet werden, um die Vermittlung des Bildes der Kyôto-Schule auf die streng *philosophische* Ebene zu beschränken.

Die Fortbildung der Kyôto-Schule in durchaus philosophischer Richtung wurde von Kôichi Tsujimura (1922–2010) gesichert. Die Veröffentlichungen Tsujimuras über Heidegger und Zen können als seine Hauptleistung angesehen werden. Seine originäre Heidegger-Auslegung geht über den Rahmen einer Interpretation hinaus und öffnet ein Problemfeld, in dem das westliche und fernöstliche Denken einander begegnen bzw. sich auseinandersetzen. Sie zeichnen sich meist durch eine radikale Auseinandersetzung aus, indem sie versuchen, die Standpunkte beider Seiten zu enthüllen, so daß beide von ihren Wurzeln her in ihrer Bedingtheit und Möglichkeit in Frage gestellt werden. Hat Nishitani einst in *Kami to zettaimu* (*Gott und das absolute Nichts*)⁷⁰ Meister Eckhart behandelt, so betrachtete Tsujimura in der Abhandlung *U no toi to zettaimu* (*Die Seinsfrage und das absolute Nichts*) das Denken Heideggers.⁷¹ Er versuchte, die von Heidegger gedachte »Wahrheit des Seins« als Spiegelbild der »Zen-Wahrheit« ins Gespräch zu bringen. Hierdurch eröffnete er das Gespräch zwischen

⁶⁹ So wird Abe z. B. in dem von Frederick Franck herausgegebenen Sammelband zur Kyôto-Schule, *The Buddha Eye* (vgl. Anm. 5), zu dieser Schule gezählt und ein Aufsatz von ihm, *Man and Nature in Christianity and Buddhism*, dort als das zehnte und letzte Kapitel aufgenommen.

⁷⁰ Keiji Nishitani, *Kami to zettaimu*, Tôkyô 1948, jetzt in: *Werke Nishitanis*, Bd. 7. S. 1–204.

⁷¹ Kôichi Tsujimura, *U no toi to zettaimu*, 1966, jetzt in: ders., *Haidegga ronkô* (*Abhandlungen zu Heidegger*), Tôkyô 1970, S. 1–54. Die Teil-Übersetzung ist im vorliegenden Band abgedruckt.

dem Heideggerschen Denken als einem Zenit der abendländischen Philosophie im 20. Jahrhundert einerseits und dem vom Zen motivierten östlichen Denken andererseits. Tsujimura versuchte in dieser Weise den Spalt inmitten der Auseinandersetzung beider auszutragen. Die dritte Generation scheint die Generation dieser Diskussion zu sein, während für die früheren Generationen der schöpferische Auf- und Ausbau der Philosophie des Nichts im Bereich der Religions- und Geschichtsphilosophie die Hauptaufgabe war.

Als der produktivste Philosoph in der dritten Generation gilt Shizuteru Ueda (geb. 1926). Seine philosophische Leistung war zur Zeit der 1. Auflage des vorliegenden Bandes, d. h. im Jahre 1990, in ihrem Umriß noch nicht so klar zu erkennen wie heute. Damals zeichnete sich seine Leistung vorwiegend durch seine Eckhart-Forschung⁷² aus, durch die der mystische Gedanke Eckharts, z. B. des »Durchbruchs zur Gottheit«, im Lichte der und durch die Zen-Erfahrung erläutert wurde. Dadurch ergab sich die deutsche »Mystik« als tiefste Erfahrung des Nichts im abendländischen Denken. Der von Nishitani angebahnte Problem-bereich »Zen und Mystik« wurde von Ueda offensichtlich weiter erschlossen.

Doch seit 1990 hat sich das Bild verändert, denn inzwischen sind seine gesammelten Schriften⁷³ erschienen, die zeigen, daß er neben seiner Eckhart- und Nishida-Interpretation, die weithin als maßgebend angesehen wird, eine Weiterführung der Philosophie Nishidas und Nishitanis vollzieht. Dazu ist auf seinen Gedanken des »In-der-gedoppelten-Welt-seins« hinzuweisen. Der Titel des Buchs *Basho (Ort)*, in dem dieser Gedanke entwickelt wird,⁷⁴ deutet schon auf einen Anschluß an den »Ortgedanken« Nishidas hin. Die Formulierung »In-der-gedoppelten-Welt-sein« erinnert den Leser mit Recht an das »In-der-Welt-sein« Heideggers. Zugleich weist sie auf die zweite bzw. tiefere Dimension der »Welt« hin, das unendliche Offene der »Leere«, womit eine Weiterführung des Gedankens der »Leere« von Nishitani angedeutet wird.

⁷² Vgl. vor allem die Dissertation Uedas, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965.

⁷³ Ueda Shizuteru shû (*Gesammelte Schriften Shizuteru Uedas*, im Folgenden: *Werke Uedas*), 11 Bände, Tōkyō 2001–2003. Die Gesammelten Schriften wurden zusammengefaßt und überarbeitet in 5 Bänden veröffentlicht als *Tetsugaku raiburari* (*Philosophy Library*), Tōkyō 2007–2008.

⁷⁴ Shizuteru Ueda, *Basho*, Tōkyō 1992, jetzt in: *Werke Uedas*, Bd. 3.

Vom 26. bis 28. Juni 2006 war Ueda Gast der ›Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit‹⁷⁵ in Oldenburg. Der Titel seines Hauptvortrags lautete: »Entwurf einer Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus.« Diese Einladung kann zunächst als etwas Äußerliches angesehen werden. Und doch darf hier nicht außer acht gelassen werden, daß Jaspers selber sich mit dem Geist Buddhas und der ostasiatischen Denktradition beschäftigt hatte und eine Würdigung dieser Art doch nie ohne Verbindung mit dem Geist des Namensgebers geschieht. Die Einladung Uedas zu den ›Karl Jaspers Vorlesungen‹ kann denn auch als ein wertvolles Ereignis auch für die Philosophie der Kyôto-Schule gewertet werden.

Als fünfter, freilich nicht der Bedeutung nach letzter Name in der dritten Generation⁷⁶ ist heute Bin Kimura (geb. 1931)⁷⁷ zu nennen, was für einige Leser und eventuell für Kimura selber etwas überraschend scheinen mag. Denn er ist doch zumindest dem Fach nach nicht Philosoph, sondern Psychopathologe. Er entwickelte seine Gedanken entlang den drei Schlüsselbegriffen »post festum«, »ante festum« und »intra festum«, womit er jeweils die Symptome der Melancholie, der Schizophrenie und der Epilepsie kennzeichnet.⁷⁸ Er denkt zunächst fachlich unter dem Einfluß von Viktor von Weizsäcker, aber sein Denken wurzelt zugleich tief in der Philosophie Kitarô Nishidas. In seiner Abhandlung *Die Philosophie Nishidas und die medizinische Anthropologie*⁷⁹ erörtert er, daß die Theorie der Psychoanalyse und deren Diskurse nur die Spuren des »Psychoanalysierens« sind. Er meint mit diesem die

⁷⁵ Diese Vorlesungen werden seit 1997 in Verbindung mit der OLB-Stiftung der Oldenburgischen Landesbank AG veranstaltet. Der Gast der Eröffnungsveranstaltung für die Vorlesungen 1997 war Willard V. O. Quine aus Harvard; Jürgen Habermas setzte die Vorlesungen 1998 fort.

⁷⁶ Zur dritten Generation sind noch mindestens zwei weitere Philosophen zu rechnen: Akira Omine und Shôtô Hase. Zu diesen Philosophen vgl. die »Einleitung« zur dritten Generation, S. xxx.

⁷⁷ *Kimura Bin chosaku-shû (Gesammelte Schriften Bin Kimuras, im Folgenden: Werke Kimuras)*, 8 Bände, Tôkyô 2001. In der »Erläuterung« zum ersten Band der Gesammelten Schriften Kimuras schreibt Keiichi Noe mit Recht: »Wenn es Phänomenologie ist, die der Anthropologie Kimuras die methodologische Basis gibt, so ist es Nishidas Philosophie, die ihr die geistige Basis gibt« (Bd. 1, S. 415).

⁷⁸ Bd. 2 der *Werke Kimuras* legt die Theorie des »ante festum« dar, Bd. 3 die Theorie des »post festum«, Bd. 4 die des »intra festum«.

⁷⁹ Bin Kimura, *Nishida tetsugaku to igaku-teki ningengaku*, in: *Werke Kimuras*, Bd. 7, S. 317–341.

»reine Erfahrung« Nishidas in der Psychoanalyse; in der Tat vollzieht er das Psychoanalysieren im Geiste Nishidas. Seine umfangreichen Kenntnisse und sein großes Verständnis von der Philosophie der Gegenwart gelten als weitere Gründe, ihn zur dritten Generation der Kyôto-Schule zu zählen.

Die Nennung Kimuras verdeutlicht jedoch auch, daß es in dieser dritten Generation nicht nur um die Fortbildung, sondern auch um die Öffnung der Schule geht. Es ist ein natürlicher Prozeß, daß ein Quell des philosophischen Denkens, je reicher und schöpferischer er ist, umso breiter über dessen Entstehungsort hinaus strömt. Der philosophische Gedanke der Kyôto-Schule, ausgehend von der Philosophie Nishidas und dessen Gedanken des absoluten Nichts, kann mit Recht nicht innerhalb des engen Kreises der Universität von Kyôto bleiben. Die Professoren der dritten Generation wie Takeuchi, Tsujimura und Ueda, die alle an den dortigen philosophischen Seminaren lehrten, trugen selbst zur Verbreitung dieser Denkweise bei, indem sie viele ihrer Vorträge in Europa und Amerika hielten und dort auch publizierten. Kimura dozierte zuletzt an der Medizinischen und eben nicht an der Literarischen Fakultät der Universität Kyôto. Die »Auflösung« bzw. Öffnung der Kyôto-Schule ist die innere und sachgerechte Folge ihrer eigenen Philosophie, die man als eine »Weltphilosophie« ansehen kann – ein Begriff, den Tanabe tatsächlich gebrauchte.⁸⁰

Im Hinblick auf die von Anfang an angelegte Tendenz der Öffnung ist zum Gesamtbild der Kyôto-Schule auf zwei wichtige Philosophen zu verweisen, die Zeitgenossen Nishidas waren und auf dessen Einladung an der Literarischen Fakultät der Universität Kyôto lehrten: Tetsurô Watsuji (1889–1960) und Shûzô Kuki (1888–1941). Die beiden unterstützten zwar, genauso wie Miki, den Gedanken des Nichts, entwickelten ihre Philosophie aber nicht ausgehend von diesem und thematisierten ihn nicht. Deshalb sind sie, wiederum wie Miki, nicht zur Kyôto-Schule im Sinne der philosophischen Schule zu zählen. Aber ihre philosophische Leistung ist nicht minder originell als die der wichtigen Philosophen der Kyôto-Schule. Innerhalb der dritten Generation wirkte der Gedanke des Nichts, wenn auch nicht als direkte Motivation des philosophischen Denkens, dennoch als das geistige Klima, in dem das ostasiatische Denken in der schöpferischen Auseinandersetzung mit der

⁸⁰ Werke Tanabes, Bd. 6, S. 264. Der Begriff findet sich im Aufsatz *Shu no ronri to sekai zushiki* (Logik der Spezies und das Welt-Schema), 1935.

abendländischen Philosophie wachsen konnte. Die »Auflösung« der Kyôto-Schule im positiven Sinne war auch in diesen sich am Rande der Philosophie der Kyôto-Schule befindenden und doch für diese fruchtbaren Figuren angelegt. Wenn ihren Werken ein eigenständiger Name gegeben werden soll, so ist die Bezeichnung »Kyôto-Philosophie« wohl der geeignetste. Unter dieser Bezeichnung können allerdings viele andere Philosophen wie Kiyoshi Miki als Träger einer geistigen Strömung verstanden werden. So wurde vor einigen Jahren die 30-bändige Reihe *Ausgewählte Schriften der Kyôto-Philosophie* veröffentlicht,⁸¹ die die wichtigen Texte der Kyôto-Philosophie und der Autoren der Kyôto-Schule dem heutigen Leser wieder zugänglich macht. Die den jeweiligen Bänden vorangestellten insgesamt 30 Einführungen bieten einen Überblick über die genannte philosophische Bewegung, wobei sich zeigt, daß die Spitze dieser Bewegung die Kyôto-Schule ist.

Watsuji, der in gleichem Jahre wie Heidegger geboren wurde und im Jahre 1927 Heideggers gerade erschienenen Werk *Sein und Zeit* las, setzte sich mit dessen Denken auseinander. Seine Kritik, Heidegger habe zwar das Problem der Zeit bearbeitet, aber das des Raums zu wenig beachtet, führte dazu, ein Gegenstück zu *Sein und Zeit* zu verfassen, das teilweise von der »Klimatologie« Herders motiviert und den Titel *Fûdo (Wind-Erde)* trägt.⁸² Es handelt sich hierbei um eine klimatologische Kulturanthropologie, die später zum anderen Hauptwerk, *Ningen no gaku toshite no rinrigaku (Ethik als Wissenschaft des Menschen)*,⁸³ weiterentwickelt wird.

⁸¹ *Kyôto-tetsugaku sensho (Ausgewählte Schriften der Kyôto-Philosophie)*. Die erste Reihe, Kyôto 1999–2001, enthält 15 Bände. Die redaktionelle Oberaufsicht hat Shizuteru Ueda, die Herausgeber sind: Akira Omine, Seitô Hase, Ryôsuke Ohashi. Die zweite Reihe, Kyôto 2001–2003, enthält ebenfalls 15 Bände. Die redaktionelle Oberaufsicht hat Akira Omine, die Herausgeber sind: Seitô Hase, Ryôsuke Ohashi, Keiichi Noe, Hisao Matsumaru.

⁸² Tetsurô Watsuji, *Fûdo*, Tôkyô 1935, jetzt in: *Watsuji Tetsurô zenshû (Gesamtausgabe Tetsurô Watsujis)*, 1. Aufl. 20 Bände, Tôkyô 1957–1963; 3. Aufl. mit 2 Ergänzungsbänden, 1989–1992, im Folgenden: *Werke Watsujis*, Bd. 2. Englische Fassung: *Climate and Culture: a philosophical study*, translated by Geoffrey Bownas, Ministry of Education, Tôkyô 1961; deutsche Fassung: *Fûdo – Wind und Erde: der Zusammenhang von Klima und Kultur*, übersetzt von Dora Fischer-Barnicol und Okoochi Ryogi, 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 1997.

⁸³ Tetsurô Watsuji, *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*, 1934, jetzt in: *Werke Watsujis*, Bd. 9, S. 1–192.

Kuki, der neun Jahre lang in Frankreich und Deutschland studierte und sich die europäische Philosophie sowie kulturelle Bildung aneignete, ist bekannt als Verfasser des Buches *Iki no kôzô* (*Die Struktur des Iki*),⁸⁴ das er schon vor dem Erscheinen von *Sein und Zeit* verfaßte und, wie bekannt, mit Heidegger intensiv besprach. Er verwendete dort bereits die hermeneutische Methode Heideggers. Während seines Aufenthaltes in Europa wurde Kuki die japanische Kultur durch den Vergleich mit der europäischen immer mehr bewußt, was ihn dazu bewegte, sein *Iki*-Buch zu verfassen. Später, nachdem er von Nishida zum philosophischen Seminar in Kyôto berufen wurde, verfaßte er sein Hauptwerk *Gûzensei no mondai* (*Das Problem des Zufalls*), in dem es um das Nichts geht, da der Zufall nach Kuki das ist, was nicht mit einem Grund erklärt werden kann und somit ein grund-loses Ereignis ist.

Wie bereits gesagt, war Watsuji und Kuki der Begriff des absoluten Nichts zwar nicht fremd, er war für sie jedoch auch nicht zentral. Von der Philosophie der Kyôto-Schule her gesehen, weist ihre Denkweise aber darauf hin, daß und wie der Gedanke des Nichts im Sinne Nishidas möglicherweise auch in ethisch-ästhetischen und sonstigen Gebieten als Quelle des Denkipulses gelten und sich weiterentwickeln kann. Auch die Psychopathologie von Bin Kimura gilt als ein heutiges und wichtiges Beispiel dafür.

Wenn zum Schluß vom Verfasser als dem Herausgeber des vorliegenden Bandes seine Stellungnahme zur Kyôto-Schule verlangt wird, so möchte er sich wie folgt äußern: Die »Auflösung« dieser Schule bedeutet nicht, daß ihr Philosophieren zu einem Ende gekommen ist oder sich erschöpft hat. Vielmehr sind viele Aufgaben des Denkens von der Philosophie der Kyôto-Schule offen geblieben und bedürfen des Weiterdenkens, was teilweise auch von Bin Kimura bezeugt wird. So geht es auch für den Verfasser nicht direkt um das absolute Nichts als das Grundwort dieser Schule, sondern um die »Compassion« als den Pathos-Aspekt des sonst von Nishida und Tanabe vorwiegend logisch bzw. dialektisch entwickelten absoluten Nichts. Die »Compassion«, die dem

⁸⁴ Shûzô Kuki, *Iki no kôzô*, Tôkyô 1929, jetzt in: *Kuki Shûzô zenshû* (*Gesamtausgabe Shûzô Kukis*), Bd. 1, Tôkyô 1981, S. 1–86. Dazu und zur ausführlichen Information über Kuki vgl. Ryôsuke Ohashi, *Heidegger und Graf Kuki – Zu Sprache und Kunst in Japan als Problem der Moderne*, vorgetragen auf der Jahrestagung der Heidegger-Gesellschaft aus Anlaß des 100. Geburtstags Martin Heideggers, jetzt in: *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin. Meßkircher Vorträge 1989*. Hrsg. von Hans-Helmut Gander, Frankfurt a. M. 1991, S. 93–104.

ursprünglich mahâyâna-buddhistischen Begriff des »Großen Mitgefühls« entspricht, bildet im Mahâyâna-Buddhismus mit der sog. »Großen Weisheit« ein Begriffspaar. Mit der Thematisierung dieses in der Philosophie der Kyôto-Schule wenig entwickelten Pathos-Aspektes kann sich ein neuer Raum des Denkens öffnen, der vielleicht eher phänomenologisch als logisch sein wird.⁸⁵ Es gilt für diese und freilich auch für die anderen von der Philosophie der Kyôto-Schule zurückgelassenen Aufgaben des Denkens, das reale Bild und die Bilanz dieser Schule sichtbar zu machen. Dies ist das Ziel des vorliegenden Bandes

⁸⁵ Vgl. dazu Ryôsuke Ohashi, *A phenomenoetics of compassion*, in: *Sourcebook in Japanese Philosophy* (in Vorbereitung, University of Hawaii Press), sowie ders., *Die »Phänomenologie des Geistes« als Sinneslehre*, Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2009.