

NISHIDA UND TANABE IM VERGLEICH

von Kiyoshi Himi*

Auf das Thema „Theologie und Absolutes Nichts“ hat schon H. WALDENFELS durch seine Werke *Absolutes Nichts* und *Faszination des Buddhismus* aufmerksam gemacht.¹ Als kleinen Beitrag eines japanischen Forschers möchte ich im folgenden über die Herkunft des Begriffes „absolutes Nichts“ Bericht erstatten und mit einem kurzen Hinweis auf die Anfangsphase der Geschichte der japanischen Philosophie einführen.

Durch die Reformen der Meidshizeit (1868–1914) und die Verfassung von 1889 legte Japan den Grundstein für eine zentralistische Ordnung und schuf die Voraussetzungen für den Aufbau eines modernen Staates nach dem Vorbild westeuropäischer Länder. Die japanische Regierung sandte Wissenschaftler, Forscher und Studenten nach Westeuropa, um sie dort die europäische Kultur und Wissenschaft kennenlernen zu lassen. Sie trugen nach ihrer Rückkehr sehr zur Einführung europäischer Wissenschaften und ihrer Methoden bei. Unter den Wissenschaften, die auf diese Weise eingeführt wurden, befand sich auch die Philosophie. Sie bedeutete etwas ganz Neues für die Japaner. Zwar gab es auch in Japan seit alters besonders unter dem Einfluß des Buddhismus die Suche nach einer umfassenden Weltanschauung. Doch diese war nicht sosehr durch logisches Denken geprägt als vielmehr Ausdruck einer instinktiv-intuitiven Bewegung der menschlichen Phantasie und des menschlichen Intellekts. Philosophie als begriffliche, systematische, rein vernunftmäßige Auffassung der Welt war also bis dahin der japanischen Denkweise fremd.

Schon bald gründete die japanische Regierung einige staatliche Universitäten, um die eingeführten Wissenschaften zu verbreiten, zuerst in Tokyo, dann in Kyoto, schließlich auch in anderen wichtigen Städten des Landes. Es waren vor allem die aus Europa zurückgekehrten Gelehrten sowie aus europäischen Ländern berufene Professoren, die an diesen staatlichen Universitäten ein Lehramt erhielten. Nur jene, die eine strenge Prüfung bestanden, wurden zum Studium zugelassen. Daraus folgte, daß die staatlichen Universitäten zu Ausbildungsstätten der intellektuellen Elite wurden, die die Aufgabe des wissenschaftlichen und kulturellen Aufbaus des modernen Staates übernehmen sollte. Die philosophische Fakultät bildete ein Glied im Rahmen dieser Ausbildungsstätten. Den philosophischen Fakultäten wurde die Aufgabe gestellt, die Texte der europäischen Philosophen zunächst sorgfältig zu lesen und sie dann ins Japanische zu übersetzen. Am häufigsten geschah dies mit den Schriften Kants, der Neukantianer sowie der deutschen Idealisten. Ganz allgemein hielt man in den Geistes- und Sozialwissenschaften

* KIYOSHI HIMI ist Professor für Philosophie und Religionsphilosophie an der Präfekturhochschule in Nara/Japan. Im Wintersemester 1985/86 war er Gast an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Der Beitrag wurde als Vortrag im Fundamentaltheologischen Seminar der Kath.-Theol. Fakultät am 4. 2. 1986 gehalten.

die Lektüre der deutschen Literatur für am wichtigsten. Diese Einschätzung der deutschen Literatur kam daher, daß die Regierung sich politisch die konstitutionelle Monarchie Deutschlands zum Vorbild nehmen wollte. Nach und nach erschienen so japanische Übersetzungen der wichtigeren europäischen philosophischen Schriften, und der Begriff „Philosophie“ wurde gebräuchlich. Dennoch befaßte sich die japanische Philosophie in dieser Periode vorwiegend mit der Übersetzung und Auslegung der europäischen, besonders der deutschen neuzeitlichen Philosophie. Außerdem war sie nur die Beschäftigung eines kleinen Kreises der intellektuellen Elite. Diese japanische Philosophie hatte noch wenig zu tun mit der Subjektivität bzw. dem Selbstbewußtsein des modernen japanischen Volkes.

All das änderte sich mit KITARO NISHIDA (1870–1945), der als erster schöpferischer japanischer Philosoph anzusprechen ist. Ihm gelang es, im Anschluß an das alltägliche Erleben das eigenartige Selbstbewußtsein des modernen Japaners zum Ausdruck zu bringen.² NISHIDA erhielt im Jahre 1910 einen Ruf an die Universität Kyoto. Bereits im Januar 1911 erschien sein erstes Hauptwerk *Studie über das Gute* (jap. *Zen no kenkyū*), das großes Aufsehen erregte. Seither wurde die Universität Kyoto mehr und mehr zum Zentrum der eigentlich japanischen modernen Philosophie. Was NISHIDA begonnen hatte, wurde durch seinen Nachfolger HAJIME TANABE (1885–1962) und die späteren Lehrstuhlinhaber und ihre Schüler weitergeführt, so daß von einer eigentlichen Kyoto-Schule gesprochen werden kann. Noch heute gilt Kyoto als Mittelpunkt der japanischen Philosophie.

Im folgenden möchte ich erläutern, worin die Originalität NISHIDAS und TANABES als japanische Philosophen gründet. Dabei wird sich zeigen, daß ihre Philosophie wesentlich Religionsphilosophie ist und gerade deshalb auch für europäische Theologen Bemerkenswertes enthält.

1. Kitaro Nishida (1870–1945)

1.1 Vor der Veröffentlichung der „Studie über das Gute“

Um die Originalität der Philosophie NISHIDAS von Grund auf zu erfassen, brauchen wir auf seinen frühen Lebenslauf nur einen flüchtigen Blick zu werfen. Schon früh war NISHIDA freilich von der Bahn der akademischen Philosophen abgewichen. Zwar hatte er die Begabung, zur intellektuellen Elite vorzustoßen, doch wurde er wegen seiner Teilnahme an der Studentebewegung von der höheren Schule verwiesen. Obwohl er nicht auf das Studium der Philosophie verzichten wollte, war er nicht mehr berechtigt, als ordentlicher Student immatrikuliert zu werden. So konnte er nur als Hospitant die Vorlesungen an der Universität Tokyo hören. Als er im Alter von 24 Jahren damit zum Abschluß kam, stand ihm selbstverständlich keine Stelle an der Universität offen. Daher war er zunächst als Lehrer an Mittelschulen, später an höheren Schulen kleiner Städte tätig. Daneben setzte er das Selbststudium fort. Mit 28 Jahren begann er, einen Meister des Zen-Buddhismus aufzusuchen und die Sitzmeditation zu üben. Nach zwei Jahren

hatte er eine Art Erleuchtungserlebnis, das KENSHŌ genannt wird, d. h. die Schau oder Gewahrnis seiner eigenen Natur. Dieses Erlebnis ist das wichtigste Ereignis zur Erklärung der späteren Entwicklung seiner Philosophie. NISHIDA, der mit der reinen Lektüre der europäischen Philosophie nie zufrieden war, fand den allertiefsten Grund seines Selbstbewußtseins erst im Erlebnis des Zen-Buddhismus, das für Japaner ihre eigene Religiosität darstellt. Von nun an sah er die Aufgabe seiner Philosophie darin, seine Erfahrung mit Hilfe europäischer philosophischer Begriffe zum Ausdruck zu bringen. Als man die Originalität dieses Versuches allmählich erkannte, wurde er im Alter von 40 Jahren an die Universität Kyoto berufen. Sein erstes Hauptwerk *Studie über das Gute* gilt als Zusammenfassung seines frühen Denkversuches.

1.2 Das Grunderlebnis im Zen-Buddhismus

Es ist nun zu fragen, welches der Wesenskern des Erlebnisses im Zen-Buddhismus ist. Wir möchten ihn als Realisierung der *Śūnyatā*, d. i. der „Leere“ im Grund der Seele bzw. des Bewußtseins ansprechen. Der Begriff *Śūnyatā* wurde besonders von den Mahāyāna-Buddhisten betont. Wenn wir nach der Herkunft dieses Begriffes fragen, stoßen wir auf die Lehre des *Pratītyasamutpāda*, d. i. „der Existenz in Abhängigkeit“, die schon im Ur-Buddhismus eine grundlegende Rolle gespielt hat. Sie besagt, daß jedes Seiende unselbständig und substanzlos ist und nur in der Relation zu anderem Seiendem so und so funktioniert. Folglich hat jedes Seiende keine feste, beständige Qualität, sondern sie verändert sich je nach der Relation. Mit anderen Worten: Jedes Seiende ist vergänglich. Wenn wir ein bestimmtes Seiendes als unser Eigentum ansehen, unser Herz daran hängen und es feststellen wollen, macht es uns Sorge und Leid. Wenn wir dagegen das Prinzip des *Pratītyasamutpāda* einsehen und an nichts Bestimmtem mehr anhaften, so können wir uns von allen Leiden befreien.

Der Mahāyāna-Buddhismus erweiterte eben dieses Prinzip auf seine ganze Weltanschauung und machte daraus den Begriff *Śūnyatā*. Insofern es in dieser Welt nichts Festes, Beständiges, Unveränderliches gibt, muß die Welt im ganzen schließlich als absolut fließend und durchsichtig aufgefaßt werden. Diese Sicht der ganzen Welt, die sich als logische Konsequenz aus „*Pratītyasamutpāda*“ ergibt, wurde *Śūnyatā* genannt.

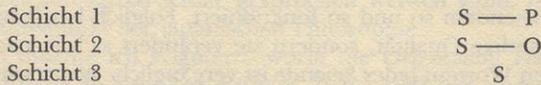
Nun können wir ein weiteres Charakteristikum des Zen-Buddhismus als einer Sekte des Mahāyāna-Buddhismus darin finden, daß der Übende im Zen-Buddhismus danach strebt, *Śūnyatā* in seiner eigenen Seele zu realisieren. Die Sitzmeditation gilt als das wirksamste Mittel zur Erreichung dieses Zieles. Der Sitzmeditierende macht seine Seele gleichsam zu einem klaren Spiegel und versucht, darin die *Śūnyatā* widerzuspiegeln. Schließlich erreicht er einen so klaren, durchsichtigen Gemütszustand, daß sogar der Vergleich mit einem Spiegel für ihn nicht mehr passend ist, sondern seine Seele eins wird mit *Śūnyatā*. Das ist die Erleuchtung im Zen-Buddhismus. Man kann annehmen, daß das Grunderlebnis NISHIDAS in nichts anderem als in dieser Erleuchtung bestand.

Allerdings war diese Erleuchtung den Japanern durchaus schon bekannt. Manche Japaner wußten sogar, daß sie ihrem alltäglichen Selbstbewußtsein zugrunde liegt. Doch sie waren der Meinung, die Erleuchtung sei unaussprechlich und unbeschreiblich. Deshalb hatte es bis dahin auch kaum einen Versuch gegeben, diesen Zustand logisch und begrifflich zu erklären und ihn auf diese Weise anderen mitzuteilen. Doch NISHIDA wagte diesen Versuch mit Hilfe der europäischen Philosophie. D. h. er war in der japanischen Denktradition dadurch bahnbrechend, daß er das religiöse Erlebnis mit der philosophischen Methode zu verknüpfen suchte. H. WALDENFELS bemerkt dazu: „Die grundlegende Option, die Nishida an den Weg des Zen bindet, ist aber dann verantwortlich dafür, daß Nishidas Lebenswerk als Philosoph als ein Ringen um das Verhältnis von Religion und Philosophie, von Ost und West, Wirklichkeit und Interpretation zu verstehen ist.“³

1.3 „Reine Erfahrung“ oder „Noch-Nicht-Getrenntheit von Subjekt und Objekt“

In der Studie über das Gute nannte NISHIDA den grundlegenden Gemütszustand, den er in der Sitzmeditation erreicht hatte, „reine Erfahrung“ oder „Noch-Nicht-Getrenntheit von Subjekt und Objekt“. Wie kommt er zu dieser Bezeichnung? Um dies zu klären können wir ein Schema zu Hilfe nehmen, das die Struktur des Bewußtseins darstellt.

Schema I



Schicht 1 zeigt die Subjekt-Prädikat-Beziehung, mithin die generelle Form der Erkenntnis. Denn die Erkenntnis kommt als Urteil „S ist P“ zustande. Schicht 2 zeigt die Subjekt-Objekt-Beziehung, die der Schicht 1 zugrunde liegt. Die deutsche Philosophie hat seit KANT klarzumachen versucht, daß Schicht 2 – eine tiefere Schicht – die Bedingungen der Ermöglichung der Erkenntnis überhaupt enthält. Dabei ist zu beachten, daß das Subjekt der Schicht 1 nicht unmittelbar mit dem Subjekt der Schicht 2 verbunden werden darf. Das Subjekt der Schicht 1 entspricht vielmehr dem Objekt der Schicht 2 und das Subjekt der Schicht 2 den Prädikat der Schicht 1. Denn das Subjekt des Urteils ist gerade das Seiende, das in der Subjekt-Objekt-Beziehung eigens vergegenständlicht wird, und über dieses Seiende macht das Subjekt der Schicht 2 seine Aussage, weil ihm das Vermögen der Prädikatserteilung wesentlich zugehört. Die Schicht 3 nun stellt sozusagen das ursprüngliche Subjekt dar. Denn das Objekt wird in letzter Instanz vom Subjekt hergestellt und vergegenständlicht, indem dieses sich das Seiende vorstellt. Insofern stammt das Objekt aus der ursprünglichen Tätigkeit des Subjekts. Bei KANT finden wir die tiefsinnige Idee der transzendentalen Apperzeption, – eine Idee, der sich der deutsche Idealismus angeschlossen hat und mit der er sich eingehend im Hinblick auf die Erklärung des ursprünglichen Subjekts weiter beschäftigt hat.

Doch NISHIDA war der Überzeugung, daß er aufgrund seines eigenen zen-buddhistischen Erlebnisses gerade dieses ursprüngliche Subjekt tiefgreifender als jeder andere Philosoph erhellen könne. Entsprechend können wir seine Philosophie in groben Umrissen als eine durch das Erlebnis der Sitzmeditation geprägte Erkenntnislehre auffassen, obwohl er selber in seinem ersten Hauptwerk noch allzusehr psychologisch ausgerichtet war und sich erst später mit Hilfe der neukantianischen Philosophie zu seiner eigentlichen erkenntnistheoretischen Absicht durchringen konnte.

1.4 „Das dialektische Allgemeine“ oder „das absolute Nichts“ – Verbindung mit der Hegelschen Dialektik

NISHIDA gelangte dann zu der Überzeugung, daß er das ursprüngliche Subjekt besser mit dem Begriff „das dialektische Allgemeine“ oder „das absolute Nichts“ bezeichnen könne. Dabei spielte die dialektische Logik, die er von HEGEL übernahm, die entscheidende Rolle. NISHIDA hielt die Hegelsche Dialektik für das geeignetste Mittel, seine Weltansicht darzustellen. Nach HEGEL besteht das Logische aus drei Momenten: dem abstrakten, dem dialektischen und dem spekulativen. So schreibt er in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“:

„§ 79 Das Logische hat der Form nach drei Seiten: α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige. (168)

§ 80 α) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen anderer stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend. . . . (169)

§ 81 β) Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten. . . . (172)

§ 82 γ) Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist.“ (176)⁴

Diese von HEGEL genannten drei Momente lassen sich leicht auf unser Schema I übertragen. Insofern der Verstand jeweils ein bestimmtes Seiendes objektiviert und darüber etwas prädiert, entspricht er den Schichten 1 und 2. Er hat aber die unvermeidliche Tendenz, das gesetzte Urteil zu fixieren und dabei stehenzubleiben. Es wird deshalb mit Recht die abstrakte Funktion betont. Die Vernunft sieht dagegen die Dinge vom Grund des Bewußtseins, d. h. von der Schicht 3 aus. Sie faßt alle bestimmten Subjekt-Prädikat- sowie Subjekt-Objekt-Beziehungen so auf, daß sie sich wegen ihrer Relativität in der Beziehung zueinander verändern und auflösen. Darin besteht die negative Seite der Funktion der Vernunft. Doch der Grund des Bewußtseins selbst manifestiert sich sozusagen affirmativ durch den Auflösungsprozeß der relativen Bestimmungen. Auf ihn bezieht sich die spekulative Seite der Vernunft. Auf diese Weise kann die dialektisch-spekulative Logik die Dynamik des Bewußtseins adäquat darstellen und zugleich die Forderung NISHIDAS nach einer buddhistischen Weltauffassung erfüllen.

Den Grund dafür, daß NISHIDA das ursprüngliche Subjekt eigens als „Allgemeines“ bezeichnet, können wir folgendermaßen bestimmen: Dasjenige, was in der Subjekt-Prädikat-Beziehung als Subjekt gesetzt wird, ist in erster Linie das einzelne, wie ARISTOTELES in seiner Substanzlehre erklärt hat. Das Prädikat ist meistens umfassender als das Subjekt. Weil es aber nur ein bestimmtes Prädikat ist, kann es nie das Allgemeine schlechthin sein; daher wird es angemessener als das Besondere bezeichnet. Folglich kann die Urteilsform „S ist P“ auch mit der Formel „E ist B“ (das einzelne ist das Besondere) ausgedrückt werden. Insofern als sich das ursprüngliche Subjekt durch die Auflösung aller bestimmten Urteile manifestiert, ist es „das dialektische Allgemeine“ und in diesem Sinne „das Absolute“. Bemerkenswerter ist aber die Tatsache, daß NISHIDA in seiner eigenartigen dialektisch-spekulativen Logik so großes Gewicht auf die Negativität des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen legt. Er fand es notwendig, diese Negativität vor allem deshalb zu betonen, weil sie seine zen-buddhistisch geprägte Weltansicht am passendsten zum Ausdruck brachte. Deshalb gebrauchte NISHIDA in seiner Spätphilosophie den Begriff „absolutes Nichts“ im Sinne von absoluter Negativität oder Negation. Mit diesem Begriff ist er gewissermaßen zu seinem religiösen Ausgangspunkt *Śūnyatā* zurückgekehrt.

Allerdings müssen wir zugleich sehen, daß die Aufnahme der Dialektik für NISHIDA wichtige Konsequenzen hatte. Das wichtigste Ergebnis war, daß die Dialektik seiner Weltansicht das Prinzip der Bewegung und Entwicklung vermittelte. Wir haben zuvor das Verhältnis von ursprünglichem Subjekt und empirischen Erkenntnissen mit dem von Meer und Schaumkronen verglichen. Doch dieses Gleichnis reicht nicht aus, wenn es im Sinne einer sinnlosen Wiederholung des Entstehens und Verschwindens verstanden wird. NISHIDAS Absicht aber war es von Anfang an, im Wechsel der endlichen, bestimmten Dinge die Verwirklichung der moralischen und kulturellen Werte darzustellen. Bereits der Titel seines ersten Hauptwerkes, *Studie über das Gute*, deutet das an. Jedoch erreichte er sein Ziel in diesem Werk noch nicht auf befriedigende Weise. Er gebrauchte denn auch den eher unreifen Ausdruck „Selbstenwicklung und -entfaltung der reinen Erfahrung“. Erst in der Aufnahme der Dialektik konnte er die Entwicklung als die allmähliche Selbstmanifestation des ursprünglichen Subjekts erörtern. Darin läßt sich sein Gedankengang mit der Geschichtsphilosophie HEGELS parallelisieren. Letztendlich bedeutet das ursprüngliche Subjekt oder das „absolute Nichts“ bei NISHIDA sozusagen die Gottheit, die sich in der geschichtlichen Welt allmählich manifestiert. In diesem Sinne läßt sich seine Philosophie in ihrer Ganzheit als endgültig charakterisieren. Sie ist im Grund eine Religionsphilosophie, die auf der zen-buddhistischen Erfahrung beruht. Auf dieser Grundlage gestaltet er dann mittels der Dialektik eine Geschichtsphilosophie, die zugleich eine Kultur- und Moralphilosophie zum Inhalt hat.

1.5 Die Religionsphilosophie Nishidas

Nach der Meinung NISHIDAS ist das ursprüngliche Subjekt, das schließlich „absolutes Nichts“ genannt wird, keineswegs bloß auf den Zen-Buddhismus

beschränkt. Es ist vielmehr sozusagen „der Ort“, den dem die religiöse Erfahrung überhaupt erst ermöglicht wird, mit anderen Worten, der Ort, an dem alle Formen der Begegnung mit der Gottheit stattfinden können. In diesem Sinne bezeichnet NISHIDA in seinem großen Nachlaßaufsatz „Die Logik des Ortes und die religiöse Weltsicht“, der im Jahre 1946 veröffentlicht wurde, seine eigene Philosophie als „Pantheismus“. Er war der Überzeugung, daß er den Wesenskern aller Religionen, einschließlich des Christentums, durch seine Logik des „absoluten Nichts“ erklären könne. In gewissem Sinne hat sich seine Religionsphilosophie mit dem allgemeinen Wesen der Religion befaßt. Auch wenn die Begegnung des Menschen mit der Gottheit in der Form eines persönlichen Verhältnisses von „Ich und Du“ geschieht, wie es im Christentum und anderen theistischen Religionen, aber auch im Amida-Buddhismus der Fall ist, so ist diese Begegnung nach NISHIDA nur eine Modifikation oder eine Variante der Realisierung des „absoluten Nichts“. Insofern die personale Begegnung mit der Fremdheit des Absoluten behaftet ist, sieht er sie als Vorstufe des absoluten Nichts an, die durch die Überwindung der Fremdheit sich schließlich auf die unpersönliche Erfahrung des absoluten Nichts reduzieren läßt. Von diesem Gesichtspunkt aus berufen sich NISHIDA und seine Schüler gerne auf die rheinischen christlichen Mystiker. Deren Erlebnis der „unio mystica“ schätzen sie sehr hoch als eine Erfahrung, die sich über das gewöhnliche persönliche Verhältnis hinaus der zen-buddhistischen Erfahrung nähert. Ob sie aber damit recht haben, steht noch dahin. Meines Erachtens liegt gerade in diesem Punkt die größte Schwierigkeit der Religionsphilosophie NISHIDAS. Manche europäische und japanische Theologen halten jedenfalls die Ansicht NISHIDAS letztlich für problematisch, obwohl sie die bahnbrechende Originalität seiner Philosophie betonen. So heißt es z. B. bei H. WALDENFELS: „In der Konsequenz seines Gedankenganges wird Nishida, auch wenn er Glauben und rationales Denken zu unterscheiden weiß, der eigentliche Anspruch des Christentums, die Offenbarung, die Bedeutung der geschichtlichen Gestalt Jesu, der Kreuztod Christi u. a. nicht einsichtig.“⁵

2. Hajime Tanabe (1885–1962)

2.1 Tanabe als kritischer Nachfolger Nishidas

HAJIME TANABE trat als Nachfolger NISHIDAS am meisten zur Gründung der Kyoto-Schule bei. Trotzdem war er keineswegs ein bloßer Epigone. Er widmete sich seiner Aufgabe, indem er in Auseinandersetzung mit NISHIDA dessen Philosophie des absoluten Nichts kritisch-schöpferisch übernahm. Entsprechend ist mit ihm die japanische Philosophie in eine neue Phase eingetreten.⁶

Zu Beginn seines Studiums beschäftigte sich TANABE hauptsächlich mit den Schriften der neukantianischen Philosophen. Er sah die Aufgabe seiner Philosophie darin, die Naturwissenschaft sowie die Moral mit Hilfe der kritischen Methode zu begründen. Als er aber im Jahre 1919 an die

Universität Kyoto berufen wurde, kam er zu der Überzeugung, daß die Philosophie den Grund des Bewußtseins erklären und aufgrund dessen eine systematische Weltanschauung bauen müsse. Seine Überzeugung verstärkte sich, als er vom Jahre 1922 an für zwei Jahre in Deutschland bei EDMUND HUSSERL studieren konnte, dort MARTIN HEIDEGGER kennenlernte und sich schließlich nach seiner Rückkehr nach Japan mit der Philosophie HEGELS beschäftigte.

Auch TANABE nannte mit NISHIDA das ursprüngliche Subjekt das „absolute Nichts“. Doch stellte sich ihm schon früh eine grundsätzliche Frage, da er der Idee des Primats der praktischen Vernunft, die er von KANT übernahm, treu zu bleiben suchte. Seiner Meinung nach konnte der wahre Grund des Bewußtseins aber nur durch das bzw. anlässlich des moralischen Handelns erreicht werden. Er erhob deshalb insofern gegen NISHIDA Einspruch, als dieser den Grund des Bewußtseins allzusehr meditativ und intuitiv auffaßte und Gefahr lief, ihn zu verfehlen. Im Gegensatz dazu beabsichtigte TANABE, das „absolute Nichts“ als das grundlegende Selbstbewußtsein des moralisch handelnden Menschen darzustellen. Hierin zeigt sich ein eher aktivistischer Grundzug seiner Philosophie.

2.2 „Logik der Spezies“ – Tanabes originelle Philosophie

Seit dem Jahre 1934 finden wir in TANABES Schriften die neue Lehre von der sogenannten „Logik der Spezies“. Damit erwarb er sich den Ruf eines schöpferischen Philosophen. Was aber ist mit dieser seltsamen Bezeichnung „Logik der Spezies“ gemeint? Um sie zu erklären, ist zunächst daran zu erinnern, daß die Triade „Genus – Spezies – Individuum“ nichts anderes ist als die reale Gestalt der logischen Triade „Allgemeines – Besonderes – Einzelnes“ im Dasein des Menschen. Von hier aus läßt sich verstehen, daß die „Logik der Spezies“ die Priorität der *Besonderheit* im Dasein des Menschen darstellen will. Schema II veranschaulicht das:

Schema II

Schicht 1	S — P	
Schicht 2	S — O	
Schicht 3	S	(Spezies)
Schicht 4	S	(Genus)

Das Subjekt in Schicht 2, das jeweils ein bestimmtes Seiendes zu seinem Gegenstand hat und darüber eine Erkenntnis entstehen läßt, ist unser empirisches Ich, und folglich das einzelne, d. h. das Individuum. Erst in der Schicht 4 findet sich dagegen das „absolute Nichts“ als das ursprüngliche Subjekt des Bewußtseins. Weil es für die Menschheit allgemeingültig ist, heißt es das Allgemeine oder das Genus. Neu ist hier das Verständnis der Schicht 3. Sie zeichnet den Grund unseres empirischen Bewußtseins, wie er zunächst unsere gesellschaftliche Existenz bestimmt. Dieser Grund ist keineswegs ohne weiteres mit dem genusmäßigen Subjekt der Schicht 4 zu identifizieren.

NISHIDA aber hatte diesen Unterschied außer acht gelassen. Tatsächlich befinden wir uns als soziale Wesen immer schon in einer bestimmten, bestehenden Gesellschaft. Insofern ist unser Bewußtsein immer schon durch die Sitten und Institutionen dieser Gesellschaft vorausbestimmt. Mit anderen Worten: Unsere Subjektivität ist aufgrund der Bluts- und Bodengemeinschaft „a priori“ geprägt und insofern „voreingenommen“. Wenn wir deshalb den Grund unseres alltäglichen Selbstbewußtseins erforschen, stoßen wir zunächst nur auf ein beschränktes, besonderes Subjekt. Diesen Sachverhalt will TANABE mit der Benennung „Spezies“ zum Ausdruck bringen.

Bei TANABE erhält so das „absolute Nichts“ als allgemeines, ursprüngliches Subjekt den Charakter der Transzendenz, insofern es zwischen ihm und der Spezies einen Bruch gibt. Wie aber kann sich dann diese Transzendenz in der Welt des Menschen manifestieren? Nach Meinung Tanabes wird das durch unsere moralische Praxis ermöglicht. Denn um das allgemeine Gute zu verwirklichen, handeln wir nach einem bestimmten moralischen Urteil. Wegen unserer speziesmäßigen apriorischen Bestimmtheit können wir aber tatsächlich nur etwas Besonderes verrichten und verfallen deshalb ins Böse. Mithin ist es für uns als moralisch Handelnde unvermeidlich, uns gegenseitig wegen dieses Mangels zu kritisieren, die von anderen geübte Kritik hinzunehmen und zu prüfen und sie schließlich in Selbstkritik zu verwandeln. Durch diese Kritik aber können wir die Begrenztheit unseres eigenen Selbstbewußtseins überwinden, uns nach und nach verbessern; ja es ist zu erwarten, daß das „absolute Nichts“ als allgemeines Subjekt sich uns allmählich manifestiert, und zwar so, daß es uns als moralisch Handelnde miteinander versöhnt. Deshalb ist für TANABE die menschliche Welt auch in erster Linie die geschichtliche Welt, die durch unser moralisches Handeln sowie dessen Kritik gestaltet wird. Das „absolute Nichts“ aber ist das transzendente Prinzip jener Versöhnlichkeit, die die Möglichkeit dieser Gestaltung begründet.

2.3 Tanabes Staatslehre und der japanische Nationalismus

Durch die „Logik der Spezies“ stellte sich TANABE notwendigerweise das Problem des japanischen Nationalismus. Denn der Terminus „Spezies“ deutete zugleich auf das ethnische Substrat des Selbstbewußtseins des Japaners hin. Das konkrete Ziel der moralischen Praxis aber war für TANABE der Aufbau des Staates. Mit seiner „Logik der Spezies“ wollte er dem japanischen Volk in der Organisation eines modernen Nationalstaates eine Orientierungshilfe geben. Das ist nun genauer zu betrachten.

Das Selbstbewußtsein eines jeden Japaners ist zunächst auf eine Besonderheit begrenzt, weil er je nach seiner Stelle in der Gemeinschaft speziesmäßig a priori bestimmt ist. Das ethnische Substrat dafür bildet eine „geschlossene Gesellschaft“. Wie wir oben gesehen haben, überwinden aber die moralisch handelnden Individuen nach und nach ihre Begrenztheit. Dadurch wiederum manifestiert sich allmählich das „absolute Nichts“ als das genusmäßige allgemeine Subjekt. Das aber heißt nichts anderes, als daß die speziesmäßig-geschlossene Gesellschaft allmählich der genusmäßig-intersubjektiv-offenen Gesellschaft Platz macht. Indem das speziesmäßige Substrat sich auf diese

Weise stets in die genusmäßige Allgemeinheit verwandelt, hebt sich nach TANABE die ethnische Gemeinschaft nach und nach zu einer höheren Seinsweise namens „Staat“ auf. Deshalb bezeichnet TANABE den Staat als „das Relativ-Absolute“. Der Staat ist insofern das Relative, als er das ethnische Substrat zur Voraussetzung hat und auf dessen Besonderheit angewiesen ist. Zugleich hat er teil am Absoluten, insofern er dessen Manifestation durch die moralische Praxis der einzelnen Menschen ist. Mit dieser Charakterisierung suchte TANABE den rationalen, demokratischen Grundzug des aufzubauenden japanischen Nationalstaates zu verdeutlichen.

Um die epochale Bedeutung der Staatslehre TANABES besser würdigen zu können, ist nochmals an den Anfang des modernen Japan zu erinnern. Die Meidschi-Reform war keineswegs eine bürgerliche Reform oder gar eine Revolution, wie sie sich in europäischen Ländern ereignet hatte. Man pflegt sie entsprechend mit dem Wort „Restauration“ zu bezeichnen. Die Modernisierung Japans geschah folglich nicht in der Weise, daß ein selbstbewußtes Bürgertum aus sich heraus einen Nationalstaat aufbaute. Vielmehr führten die herrschenden Klassen, die sich von den Großmächten bedrängt fühlten, aus eigener Initiative die Umgestaltung der Organisation des Staates zentralistisch durch. Deshalb wurde der Aufbau eines modernen, mächtigen Staates als eines apriorischen, nicht zu beweisenden obersten Prinzips dem japanischen Volk von oben her auferlegt. Diese Umstände spiegeln sich auch in der japanischen Philosophie wider. In ihrer Anfangsphase vermissen wir die Teilnahme des bürgerlichen Selbstbewußtseins am Staatsaufbau. NISHIDA ergründete zwar als erster das alltägliche Selbstbewußtsein des modernen Japaners. Doch fehlt bei ihm die subjektive Stellungnahme zum Problem des Staates.⁷ TANABE suchte das Fehlende zu ergänzen. Bei ihm finden wir erstmals eine klare Thematisierung der Beteiligung des japanischen Bürgers am Staatsaufbau.

Gerade deshalb aber kam es zu einer verhängnisvollen Auseinandersetzung mit dem japanischen Ultrationalismus. Dieser vertrat eine blinde, schwärmerische Staatsvergötterung als unvermeidliche Folge des oben genannten Mangels des modernen Japans. Er führte schließlich zu einem Invasionskrieg. Weil aber TANABE die Gefährlichkeit dieser Ideologie voraussah, wollte er sie dadurch bekämpfen, daß er dem Staat einen rationalen, demokratischen Grund vermittelte. Tatsächlich war seine Philosophie gegen den Ultrationalismus wirkungslos. Wegen ihres idealistischen Staatsbildes wurde sie sogar zur Rechtfertigung der kriegführenden Staatsmacht benutzt. Man berief sich auf seine Philosophie und behauptete, die Japaner seien deshalb zur Kriegsführung verpflichtet, weil der japanische Staat als das „Relativ-Absolute“ in der Welt die genusmäßige Gerechtigkeit walten lassen müsse.⁸

Aufgrund dieser Tatsache wird noch heute TANABE von manchen als imperialistischer Ideologe eingeschätzt und zur Verantwortung gezogen. Allerdings geschieht ihm nicht selten großes Unrecht. Was die Verantwortung für den Krieg betrifft, konnte er als einer der damaligen intellektuellen Führer sich ihr nicht entziehen. Das war ihm selber schmerzhaft bewußt.

Deshalb hat er nach dem Ende des Weltkrieges in strenger Selbstkritik, gleichsam durch eine „Selbstvernichtung“ hindurch von vorne angefangen.

2.4 Tanabes spätere Religionsphilosophie – „Reueweg“

In seinem Werk *Philosophie als Reueweg* (jap. *Zangedō toshite no Tetsugaku*), das im Jahre 1946 erschien, beschreibt TANABE seine eigene philosophische Erneuerung. Den „Reueweg“ nannte er auch „Metanoetik“. Damit stellte er zugleich eine Beziehung zu dem griechischen Wort „*metanoia*“ her. Er schwor seinen früheren philosophischen Versuchen ab, indem er seine fehlerhafte Vergangenheit aufs schmerzhafteste bereute. Durch diesen gründlichen Verzicht auf sich selbst aber erfuhr seine Philosophie eine entscheidende Wende und kam wieder zum Leben. Deshalb bedeutete die Reue bei ihm keineswegs eine rein sentimentale Zerknirschung; sie brachte vielmehr den Durchbruch zu einem neuen Leben mit sich und kam einer religiösen Konversion nahe.

Bis dahin hatte TANABE auf der „eigenen Kraft“ des Menschen bestanden. Zwar war das „absolute Nichts“ schon in der „Logik der Spezies“ als Transzendenz aufgefaßt worden, wie wir in der Besprechung des Schemas II verdeutlicht haben. Insofern aber als die praktische Vernunft als das Vermögen der moralischen Willensbestimmung dem Menschen immanent ist, erfolgt die moralische Praxis selbst aus eigener Kraft des Menschen. Wir könnten auch sagen: Die Transzendenz wurde in der „Logik der Spezies“ seitens der eigenen Kraft im kantischen Sinne des Wortes „postuliert“. Jetzt aber wurde die Beziehung zwischen Schicht 3 und 4 in Schema II endgültig abgebrochen, indem TANABE an seiner eigenen Kraft verzweifelte. Für ihn war es ausgeschlossen, daß der entstandene Graben von seiten des Menschen überschritten werden konnte. Doch nach TANABES neuer Einsicht ist es gerade das „absolute Nichts“, das paradoxerweise den Menschen in seiner äußersten Not erlösen kann. Das „absolute Nichts“ begegnet somit als erlösende, transzendente „fremde Kraft“, die er auch „absolutes Nichts qua Liebe“ nannte. Die Liebe bezieht sich hier sowohl auf die christliche *agape* als auch auf die buddhistische Barmherzigkeit. TANABES neue „Philosophie als Meta-noetik“ beruhte auf dem absoluten Vertrauen auf diese transzendente fremde Kraft. Unter dem Begriff der sozialen Praxis verstand er folglich nicht mehr das moralische Handeln aus „eigener Kraft“, sondern die religiöse Tat als Dienst und Teilnahme an der „fremden Kraft“ des „absoluten Nichts qua Liebe“. Diese Praxis zielt auf Gründung einer Gemeinschaft im Sinne der Kooperation aller an der „fremden Kraft“ teilhabenden Menschen. Auch wenn TANABE in dieser Periode noch vom Staat spricht, so ist doch zu beachten, daß er damit nicht mehr einen Nationalstaat meint, sondern eine auf religiöser Kooperation beruhende Republik, die prinzipiell für die ganze Menschheit offen und international ausgerichtet ist.

Die religiöse Haltung des absoluten Vertrauens auf die fremde Kraft wurde innerhalb der japanischen Tradition am deutlichsten von SHINRAN (1173–1262) vertreten. Er war der bedeutendste Stifter des Amida- oder Reine-Land-Buddhismus. Für ihn symbolisierte *Nenbutsu*, d. h. die Anrufung des Namens Amidas, das absolute Vertrauen auf dessen Erlösungskraft.

Deshalb hielt TANABE seinen neuen Standpunkt zunächst für verwandt mit dem von SHINRAN. Doch sein eigener Aktivismus erlaubte ihm nicht, bei SHINRAN zu bleiben. Seine praktische Philosophie zielte darauf, die Geschlossenheit der naturwüchsigen Gesellschaft zu überwinden und die genusmäßig-offene Gesellschaft zu gründen, wie wir es schon in seiner „Logik der Spezies“ feststellen konnten. Von diesem Gesichtspunkt aus konnte und mußte er dem Christentum den Vorzug geben. Für ihn bestand das Wesen des Evangeliums Christi darin, den Weg zu zeigen, auf dem man durch *metanoia* den Nationalismus des Judentums überwindet und aufgrund der genusmäßigen Liebe, d. h. der *agape*, die menschheitliche Kooperation gründet. Er erkannte in Jesus Christus die ausgezeichnetste Führerschaft zur sozialen Praxis und, indem er sich ihn zum Vorbild nahm, wollte er seine eigene praktische Philosophie in Gestalt der „Nachfolge Jesu Christi“ konkretisieren. Diesen Versuch finden wir in seinem Werk „*Dialektik des Christentums*“ aus dem Jahre 1948 zusammengefaßt. Dieses Werk gilt heute als das Denkmal eines japanischen Philosophen, der sich bemühte, von seinem eigenen Standpunkt aus die christliche Religiosität zu ergründen. Darüber hinaus aber kam TANABE in seinen spätesten Jahren erneut zur Überzeugung, daß in der Bodhisattva-Praxis des Mahāyāna-Buddhismus die soziale Praxis als religiöse Tat am besten konkretisiert werde: durch sie wollte er die „Nachfolge Jesu Christi“ ergänzen.

Am Ende können wir sagen: Die Religionsphilosophie TANABES hat seit Erscheinen seines Werkes „Philosophie als Reueweg“ drei Stadien durchlaufen: das Stadium der Amidaanrufung, das Stadium der Nachfolge Jesu Christi und das Stadium der Bodhisattva-Praxis. Das Wichtigste aber bleibt, daß das „absolute Nichts“ in diesen drei Stadien immer als transzendente „fremde Kraft qua Liebe“ und deshalb als ein persönlich Absolutes aufgefaßt wurde. In diesem Punkte unterschied sich TANABES Religionsphilosophie entschieden von der NISHIDAS, der von Anfang bis zum Ende bei der zen-buddhistischen Erfahrung blieb. TANABES Religionsphilosophie bietet somit wichtige Grundlagen für den Dialog zwischen Christentum und Buddhismus, und zwar auf eine andere Weise als die Religionsphilosophie NISHIDAS. Sie müßte in Zukunft noch gründlicher studiert werden.

SUMMARY

Beginning with some remarks about the development of modern Japanese philosophy, the author leads into his specific subject matter; namely a comparison between the two leading figures of early Japanese philosophy, K. NISHIDA (1870–1945) and H. TANABE (1885–1962). First, he calls attention to the originality of NISHIDA's philosophical approach which is deeply connected with his early Zen experience. It was NISHIDA's intention to translate the "pure experience" which does not permit the separation of object and subject, into the thought pattern and language of Western philosophy. According to HIMI, NISHIDA discovered in HEGEL's dialectics a path which enabled him to come close to the realm of what he himself called "absolute nothingness" and which is the basis of a philosophy of religion. However, "absolute nothingness" is not restricted

to Zen Buddhism; it is the "topos" which makes religious experience as such possible. – TANABE, the successor of NISHIDA in the chair of philosophy at Kyoto University, is an original thinker in his own right. In contrast to NISHIDA, he tried to reach the realm of the absolute not so much by way of meditation but by way of moral action. Consequently, he changed the logical process by mediating the levels of the individual and the universal through the level of the species. On the level of the species we find among others the national consciousness of the Japanese, which in the period of a growing Japanese nationalism as the Japanese, which in the period of a growing Japanese nationalism as well as after Japan's defeat in the Pacific war, led to many misconceptions. TANABE himself explained his late philosophy of religion as *zangedō*, i. e. a way of metanoetics and repentance as well. Disappointed about the „self-power“ of man, he found a new solution in the "other power" of Buddhist mercy and Christian *agape*. Finally, the *imitatio Christi* as well as the practice of Bodhisattva became complementary methods of human self-realization. HIMI insists on the point that TANABE understood "absolute nothingness" in terms of a personal absolute and thus offers an important contribution to the Buddhist-Christian dialogue.

¹ H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg u. a. (1976) ³1980; ders., *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982.

² In Japan gibt es bisher leider nicht so viele Versuche, die Philosophie NISHIDAS historisch-objektiv zu bewerten. Dieses Versäumnis ist größtenteils der Kyoto-Schule selber zuzuschreiben. Eine der besten Beschreibungen finden wir in dem Buch von „Außenstehenden“: T. MIYAGAWA/I. ARAKAWA (Hg.), *Nihon-kindai-tetsugakushi*, Tokyo 1976, vgl. bes. das Kapitel über Nishida, S. 105–148, das von N. NIGATA geschrieben wurde.

³ H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts* 54.

⁴ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §§ 79–82, zitiert nach der von E. MOLDENHAUER/K. M. MICHEL edierten suhrkamp-Werkausgabe: G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden. Bd. 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Frankfurt 1970, 168–179.

⁵ H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts* 64.

⁶ J. LAUBE hat als erster den Versuch gemacht, in deutscher Sprache die Philosophie Tanabes sowohl historisch als auch systematisch zu erklären und zu beurteilen; vgl. sein Werk: *Dialektik der absoluten Vermittlung*, Freiburg u. a. 1984. Besonders Kap. 5, „Kritische Stellungnahme zu Tanabes Philosophie“, enthält Bemerkungen, die auch für japanische Forscher sehr informativ sind.

⁷ Vgl. T. MIYAGAWA, 245–271.

⁸ J. LAUBE kritisiert auch von seinem Standpunkt aus die Staatslehre TANABES: vgl. Kap. 5.3 „Immanent-historische Kritik“, 274–288.