

**Philosophie in Japan –
mit besonderer Berücksichtigung der Kyoto-Schule**

**Prof. Dr. Johannes Laube
Universität München**

Überblick

Teil 1: Zum Begriff von Philosophie in Japan

Philosophie vereint mit Religion bzw. religiöser Philosophie und bestimmter Theologie

Philosophie getrennt von Religion bzw. religiöser Philosophie und bestimmter Theologie

Teil 2: Tendenzen der gegenwärtigen Philosophie in Japan

Thematische Tendenzen

Methodische Tendenzen

Teil 3: Die Philosophie der Kyôto-Schule

— zwei Ansätze der Philosophie des absoluten Nichts (zettai mu) in der Kyôto-Schule

Kitarô Nishida (1870-1945)

— das Absolute als absolutes Nichts und dieses als geschichtliche Welt der Umkehr-Entsprechung (gyaku-taiô no rekishiteki sekai)

Text 1: Yagi-Luz S. 97f

Text 2: Yagi-Luz, S. 107

Hajime Tanabe (1885-1962)

— das Absolute als absolutes Nichts und dieses als Existenzgemeinschaft der wechselseitigen Vermittlung (kôgô-baikai no jitsuzon-kyôdô)

Text 1: Yagi-Luz, S. 119

Text 2: Yagi-Luz, S. 122

Teil 4: Philosophie des „Nichts“ im europäischen Westen

Teil 5: Schlussbemerkungen

Teil 6: Liste der Termini

Teil 1: Zum Begriff von Philosophie in Japan

Es gibt so viele Begriffe von Philosophie, wie es Philosophen gibt. Nach Karl Jaspers hat jede Philosophie das Recht und die Pflicht, sich selbst zu definieren. Obgleich es also grundsätzlich offen-unendlich viele Begriffe von Philosophie geben könnte, haben im Laufe der Geschichte bestimmte Selbstbestimmungen von bestimmten Philosophien Schule gemacht. Zu diesen schulbildenden Definitionen von Philosophie gehört – inhaltlich gesehen – auch folgende Definition, die uns hier als gemeinsame Grundlage des Denkens und Redens und als Arbeitshypothese dienen soll:

Philosophie ist die methodische und systematische Suche nach der Erkenntnis der letzten Gründe des Seins und Sollens, die der Denkende im Denken selber finden kann (zur Variationsbreite des Selbstverständnisses der Philosophen: abgesehen vom Artikel „Philosophie“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Schwabe Verlag, Basel, bisher Band 1-10, 1971-1998 vgl. auch z.B. den Artikel „Philosophie“ im Fischer Lexikon Philosophie, hrsg. v. Alwin Diemer und Ivo Frenzel, Frankfurt 1968, S. 251-262).

Aus dieser Definition von Philosophie ergibt sich mindestens eine gedankliche Unterschiedenheit, wenn nicht sogar eine reale Getrenntheit der Philosophie von jeder Form von Begründung durch Hörensagen, wie es in den Religionen mit Einschluß ihrer Mythologien und Theologien üblich und aus deren Sicht notwendig ist. Mit anderen Worten: Die Aufgabe von Philosophie darf nicht mit den Aufgaben von Religion, Mythologie und Theologie verwechselt werden. Sie muß mindestens unterschiedlich, wenn nicht sogar getrennt gelöst werden.

Dieses Unterscheidungs- und Trennungdenken im Bezug auf die Philosophie gehört in Europa zum Selbstverständnis der Philosophen seit den Pionieren der Philosophie in Griechenland, zumindest aber seit Immanuel Kant (1724-1804).

In Europa gibt es einflussreiche Philosophen, die behaupten, die Philosophie sei überhaupt erst im antiken Griechenland geboren worden, ihre Heimat werde immer Griechenland, d.h. Europa bleiben. Außerhalb Europas hätte es vor der Begegnung mit Europa und Beeinflussung durch Europa keine Philosophie gegeben. Diese Behauptung stimmt nur, wenn man den obigen engen Philosophiebegriff anwendet. Wenn man aber die Aufgaben der Philosophie und der Religion als Einheit sieht, haben auch Indien und China Philosophien hervorgebracht. In Asien sagt man gewöhnlich: Die Philosophie hat drei Ursprungskulturen: China, Indien, Europa.

Die Japaner benutzen den Terminus Philosophie kitetsugaku oder tetsugaku zwar erst nach der Rezeption der europäischen Form von Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts und dann im engen Sinn, der Philosophie von Religion trennt. Aber eine Philosophie im weiten Sinn, der Philosophie, Religion (mit Moral und eventuell auch Mystik) als Einheit sieht, kennen sie schon in ihrer eigenen Tradition, insbesondere in ihrer mahâyâna-buddhistischen Überlieferung.

Teil 2: Tendenzen in der gegenwärtigen Philosophie in Japan

Entsprechend dem oben vorgestellten Gedanken, daß jede Philosophie mit Recht sich selber definiert, müsste man eigentlich einen Überblick über die Philosophie in Japan als einen Blick auf die wichtigsten Philosophen-Persönlichkeiten durchführen. Aber das brächte die Schwierigkeit, uns eine lange Liste von fremden Namen merken zu müssen. Auf dieser Liste, je vollständiger sie wäre, könnte man aber auf keinen Philosophen länger eingehen. Man könnte keines Philosophen Denken so darstellen, wie es sich gehört: nämlich einerseits historisch-evolutiv und andererseits systematisch-logisch. Außerdem bieten die einführenden Bücher (z.B. von Gino Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought 1868-1962*, Tokyo 1963 und Junko Hamada, *Philosophie in Japan*, Brill, Leiden 1980) über die Philosophie in Japan solche Personen-Überblicke an.

Darum konzentriere ich mich hier auf zwei Perspektiven der Philosophie in Japan, die mehr Zusammenfassung und Zuspitzung zulassen: die Perspektive der Methoden und die Perspektive der Themen.

Übrigens lasse ich hier die philosophischen Texte von Journalisten, Literaten und Politikern außer Acht – obgleich sie als *shisō* („Denken, Gedanke“) in Japan relativ großen Einfluß ausüben können - und berücksichtige nur die philosophischen Texte der sogenannten „akademischen Philosophie“ oder „Universitätsphilosophie“ (*bundan tetsugaku*).

A. Methodische Tendenzen der Philosophie im Japan der Gegenwart (nach 1945)

Wenn ich hier von der Perspektive der „Methoden“ der Philosophie rede, meine ich nicht die Methoden der Darstellung der jeweiligen Philosophie, sondern die Methoden des Denkens, noch genauer die Methoden des Begründens, die ein Philosoph gebraucht, um zu Erkenntnisergebnissen zu kommen. Man merkt sofort, daß sich die methodischen Tendenzen der Berufsphilosophen in Japan von denen in Europa nicht unterscheiden:

Geistes- bzw. Ideengeschichtliche Methode
Existenziale Methode
Hermeneutische Methodische
Dialektische Methode
Positiv(istisch)e Methode
Pragmat(istisch)e Methode
Sprachanalytische Methode
Komparativ(istisch)e Methode
Phänomenologische Methode
Systemtheoretische Methode

Exkurs

Tanabe Hajime, von dem unten noch ausführlich die Rede sein wird, ordnet die philosophischen Methoden so:

Philosophische Methoden

1. mystische Methode, 2. reflexive Methode, 3. dialektische Methode

zu den reflexiven Methoden (Nr. 2) gehören:

1. die ontologische Methode, 2. die erkenntniskritische Methode, 3. die hermeneutische Methode

zu den erkenntniskritischen Methoden gehören:

die transzendente Methode Kants
die phänomenologische Methode Husserls

zu den hermeneutischen Methoden gehören:

die lebensphilosophische Methode Diltheys
die fundamental-ontologische bzw. daseins-analytische Methode Heideggers

zu den dialektischen Methoden(Nr. 3) gehören:

die Dialektik der Idee (von Hegel)
die Dialektik der Materie (von Marx und Engels)
die absolute Dialektik von Nishida und Tanabe (Dialektik der Tat)

B. Thematische Tendenzen der Philosophie im Japan der Gegenwart (nach 1945)

Die Perspektive der „Themen“ könnte auch Perspektive der „inhaltlichen Fragen“ genannt werden, die am meisten diskutiert wurden bzw. werden. Dabei kommt es nicht nur auf die sogenannten Materialobjekte an (also die Inhaltsbereiche als solche), sondern auch auf die Formalobjekte (d.h. auf die besondere Rücksicht unter der ein Inhalt jeweils betrachtet wird). Am meisten wurden folgende Fragestellungen behandelt:

Inhaltsbereich politische Philosophie:

Die Kriegsideologie (Propaganda der Großostasiatischen Wohlstandssphäre) als japanischer Nationalismus bzw. Faschismus

Der Dualismus USA und UDSSR bzw. USA und Rotchina als Krisis der Japaner sich zu entscheiden

Die Atombomben-Gefahr als endzeitliche Gefahr der Selbsterstörung der Menschheit

Der Wiederaufbau von Gesellschaft und Staat als Demokratie: nach welchem Muster? (USA, England, Frankreich?)

Die Vorteile und Nachteile von Individualismus-Liberalismus-Kapitalismus einerseits und Kollektivismus-Sozialismus-Staatskapitalismus (nach Stalin oder nach Mao?) andererseits

Das Tenno-System: Abschaffung oder Beibehaltung?

Inhaltsbereich Kulturphilosophie:

Nihonjinron: Was ist das unterscheidende, besondere Wesen der Japaner?

Welche sind die zu bewahrenden traditionellen Eigenwerte der japanischen Kultur?

Worin bestehen die Wertideale der neuen japanischen demokratischen Ethik, der neuen japanischen Erziehung zu demokratischen Werten? Was ist das ideale „Menschenbild“ (ningenzō), auf das hin die Jugend erzogen werden soll?

Der dritte Humanismus (Mutai Risaku)

Wachsende Kritik an der Vernunft, an der spekulativ-systematischen Vernunft, an der positiv-wissenschaftlichen Vernunft von der Seite der Sinne, des Leibes und der Spontaneität des Lebens her

Phänomenologie der Sinne, des Leibes, der virtuellen Welt der Medien

Phänomenologie des (ursprünglich taoistischen) Ki, manchmal verstanden als intersubjektives kosmisches Medium „Äther“ oder „Energie“, manchmal als intersubjektive emotionale „Atmosphäre“)

Ästhetischer, ethischer, religiöser Pluralismus

Internationalismus – Interkulturalismus - Globalismus

Hat Japan als Kulturnation eine Aufgabe für die globale Menschheitsentwicklung und welche ist das?

Auf wessen Seite steht Japan als kulturelle, politische und wirtschaftliche Macht im kommenden Kampf um die globale Hegemonie - auf der Seite der USA oder Chinas? (vgl. die Thesen von Samuel P. Huntington über den kommenden „Clash of Civilizations“)

Teil 3: Die Philosophie der Kyôto-Schule

Die Philosophie der Kyôto-Schule behandelt die Frage nach dem Verhältnis des Absoluten und des Relativen als legitime und zentrale Frage der Philosophie. Sie verschiebt sie nicht auf die Theologie. Sie bestimmt das Absolute aber nicht wie die scholastische Philosophie als „absolutes Seiendes“ oder „absolutes Sein“, sondern als „absolutes Nichts“. Was heißt aber nun „absolutes Nichts“ angewandt auf das Absolute? Um das zu erklären, gehe ich von Texten der beiden Gründerväter der Kyôto-Schule aus, nämlich von Nishida und Tanabe.

Kitarô Nishida (1870-1945)

bestimmt

— das Absolute als absolutes Nichts und dieses als geschichtliche Welt der Umkehr-Entsprechung (gyaku-taiô no rekishiteki sekai)

„Unser Selbst berührt Gott nur durch den Tod, d.h. in widersprechender Entsprechung. Nur durch den Tod kann unser Selbst mit Gott verbunden werden. Das objektivierende Denken mag sagen: ‚Wenn der Relative stürbe und zu nichts würde, so gäbe es nichts mehr, was Gott gegenüberstehen könnte.‘ Aber der Tod meint nicht ein bloßes Nichts. Das Absolute ist freilich das, was jedes Gegenüber transzendiert. Aber was jedes Gegenüber bloß transzendiert, ist einfach nichts, das bloße Nichts. Der Gott der nichts schüfe, wäre ein ohnmächtiger Gott, also kein Gott. Wenn etwas in irgendeinem Sinne dem gegenübersteht, was objektiv da ist, ist es freilich ein Relatives, kein Absolutes. Aber andererseits ist das, was jedes Gegenüber bloß transzendiert, wie oben gesagt, kein Absolutes. Hier liegt der Selbstwiderspruch des Absoluten selbst. In welchem Sinne denn ist das Absolute das echt Absolute? Das Absolute ist wirklich absolut, wenn es dem Nichts [d.h. der Negation des Absoluten] gegenübersteht. Es ist das absolute Sein, wenn es dem absoluten Nichts gegenübersteht. Daß es dem absoluten Nichts derart gegenübersteht, daß es außerhalb seiner selbst überhaupt nichts gibt, was ihm objektiv gegenüberstünde, das bedeutet, daß das Selbst [Gottes] im Selbstwiderspruch sich selbst gegenübersteht. Dann muß das Selbst [Gottes] mit sich selbst im Widerspruch identisch sein. [Das heißt aber, daß Gott mit dem Nichts, dem Relativen, im Widerspruch identisch ist.]“ (Seiichi Yagi und Ulrich Luz, Gott in Japan, Chr. Kaiser Verlag, München 1973, Text Nishida von Yagi übersetzt: Was liegt dem Selbstsein zugrunde?, S. 97f).

„...durch solche Selbstnegation des Absoluten entsteht die Welt unseres Selbst, die Welt der Menschen. Diese absolute Selbstposition durch Selbstnegation heißt die Schöpfung Gottes. Deshalb gilt, buddhistisch gesagt, daß es (unerleuchtete) Lebewesen gibt, weil es Buddha gibt, aber auch umgekehrt, daß Buddha ist, weil es

(unerleuchtete) Lebewesen gibt. Daß das Relative dem Absoluten gegenübersteht, muß nicht nur seine Unvollkommenheit, sondern auch seine Negation bedeuten. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist das der paradoxen Selbstidentität von Gott und Mensch... Die Welt als Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden, in der die Negation mit der Position paradox identisch ist, muß wirklich die Welt der paradoxen Selbstbestimmung, nämlich der widersprechenden Entsprechung sein. Der Gegensatz von Gott und Mensch bedeutet wirklich die ‚widersprechende Entsprechung‘“ (ebenda, S. 107). (Übrigens geht die Übersetzung zu frei mit Nishidas Originaltext um.)

Kommentar zu zettai-mujunteki jiko-dôitsu („absolut-widersprüchliche Selbstidentität“) und gyaku-taiô („Umkehrentsprechung“):

Dieser Text von Nishida wurde ausgewählt, weil Nishida in ihm sich deutlich bemüht, einerseits das Absolute (also das, was die Theologie „Gott“ nennt) von allem „Gegenüber“ freizudenken, auch frei vom Gegenüber eines Nichts, und alles Nichtabsolute als Selbstdifferenzierungen des Absoluten innerhalb seiner selbst zu verstehen. So steht das Absolute nicht dem Nichts gegenüber, sondern umschließt in sich selbst den Gegensatz von Sein und Nichts. Das Absolute ist sowohl dem Sein als dem Nichts gegenüber noch einmal „transzendent“ („übersteigend“). Weil das Absolute deshalb weder mit dem (einem Partner gegenüberstehenden, also) relativen Sein noch mit dem relativen Nichts identisch ist, heißt es „absolutes Nichts“, könnte aber auch „absolutes Sein“ heißen. Ähnlich verhält es sich mit allen anderen Gegensätzen, sie werden alle vom Absoluten als Perspektiven seiner selbst in sich selbst umschlossen, z. B. die Gegensätze des Subjekt-Aspekts und des Objekt-Aspekts, des Erkenntnis-Aspekts und des Willens-Aspekts usw. Wenn im Text häufig von „Widerspruch“ geredet wird, so sind solche „Gegensätze“ gemeint. Das japanische Wort mujun, das hier im Originaltext wiederholt vorkommt, wird zwar gewöhnlich mit „Widerspruch“ übersetzt und klingt nach „logischem Widerspruch“, aber bei Nishida sind hier wie meistens nicht logische Widersprüche (also Selbstwidersprüche des philosophischen Denkens oder Sprechens), sondern reale Gegensatzpartner gemeint. Nun kommt das andererseits: Das Absolute („Gott“) steht also stets allein sich selbst gegenüber. Alle Differenzierung findet innerhalb seiner selbst statt. So gesehen, erscheint das Nishida'sche Absolute wie die eine monistische, autarke Selbstursache=Substanz des Spinoza (Deus sive natura) und alle relativen Seienden erscheinen innerhalb dieser Substanz wie deren eigene pantheistisch gedachte Seinsweisen (modi). Aber Nishida so zu verstehen, wäre ein Missverständnis. Er denkt nicht monistisch, sondern pluralistisch. Das Absolute kann nach Nishida nicht als Substanz verstanden werden. Es stellt nicht den einen substantiellen Träger der vielen Relativen dar. Es bildet vielmehr das nicht substantiell gedachte Medium der Einheit der Vielheit der Relativen. Gegeben ist nur die Pluralität der Relativen. Ohne die realen Relativen hätte das Absolute selber keine Realität. Das Gleiche gilt auch umgekehrt: ohne das kreative Absolute hätten die Relativen keine Realität. Darum kann Nishida behaupten: Diese absolute Selbstposition durch Selbstnegation heißt Schöpfung. Indem Nishida den christlich-theologischen Begriff der „Schöpfung“ benutzt, bejaht er selbverständlich nicht die

christliche Theologie eines einmaligen transeunten „Weltschöpfungsaktes“ Gottes, sondern Nishida denkt an eine je neue autopoietische Selbstschöpfung von Augenblick zu Augenblick. Aus der Perspektive der Selbstschöpfung als Selbstformung kann das Absolute nach Nishida auch als „formlose Form“ (katachi naki katachi) bezeichnet werden, während die Relativen gerade durch „Form“ definiert sind. - Einige christliche Theologen vertreten die Konzeption der creatio continua(ta) der Welt durch Gott (also keinen einmaligen, sondern einen je neuen Weltschöpfungsakt von Augenblick zu Augenblick). Diese Konzeption lässt die Nishida'sche Konzeption besser verstehen, weil sie auch den Gedanken der diskontinuierlichen Kontinuität hat. Wenn Nishida gleichzeitig erklärt: „Daß das Relative dem Absoluten ((innerhalb des Absoluten!)) gegenübersteht, muß nicht bloß seine Unvollkommenheit, sondern seine Negation bedeuten. Das Verhältnis von Gott und Mensch ist das der paradoxen Selbstidentität von Gott und Mensch...“, drückt er den Gedanken aus, daß die Selbstverneinung des Absoluten als überseiender, übermächtiger, absoluter Substanz die Bejahung der relativen Seienden in ihrer relativen Selbständigkeit bedeutet. Umgekehrt bedeutet die Selbstverneinung der Relativen als Möchte-germ-Absolute (z.B. im religiösen Akt) die Bejahung des Absoluten. Dieses Verhältnis der „Umkehrentsprechung“ könnte man mit einer Sanduhr vergleichen, die sich ständig umkehrt: je mehr der obere Teil sich entleert, desto voller wird der untere Teil -und wieder umgekehrt.

Wenn Nishida das gleiche Verhältnis wie zwischen dem Absoluten und den Relativen auch zwischen Buddha und den unerleuchteten Lebewesen sieht (vgl. den Nishida-Text gegen Schluß!), so hat er einerseits recht. Denn Buddha, der Erleuchtete, und die Unerleuchteten sind stets aufeinander bezogen, nur und gerade für die Unerleuchteten ist der Erleuchtete ein Erleuchteter usw. Andererseits zeigt sich, daß Nishida die freien Beziehungen der Erleuchtungs- bzw. Erlösungsdimension wie notwendige Seinsbeziehungen behandelt. Dies entspricht erstens allgemein dem Beziehungs-Denken im Mahâyâna-Buddhismus, zweitens speziell aber dem mahâyânistischen Hongaku-Denken (Unerleuchtungsdenken: jeder ist schon vor seiner eigenen Bemühung um eine hic-et-nunc-Erleuchtungserfahrung mit dem gemeinsamen erfahrungsvorgängigen Apriori der Unerleuchtung begabt). Von diesem Denkraum her, ist verständlich, daß Nishida das eine Absolute und die vielen Relativen als die zwei Perspektiven (Perspektiven für uns!) ein und derselben vollkommenen und in diesem Sinn göttlichen Wirklichkeit denkt. Andererseits also hat Nishida unrecht. Denn die Behandlung der sowohl vom Absoluten wie auch von den Relativen her gesehen freien Erleuchtungs- bzw. Erlösungsbeziehung als notwendige Seinsbeziehung kommt von der Nicht-Trennung des die Gesetzmäßigkeiten liebenden philosophischen Denkens vom theologischen Denken, das die Beziehung des Absoluten zum Relativen gern als freie Selbstmitteilung, als Gnadengeschenk sieht. Nishidas Nichttrennung von philosophischem und theologischem Denken geschieht bewußt, um die widersprüchliche Selbstidentität von Gesetzmäßigkeit und Freiheit auszudrücken. Sie irritiert aber nicht nur die christlichen Theologen (die von der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes her denken), sondern auch die zen-buddhistischen Meister

(die von der unableitbaren, unberechenbaren, ja undenkbaren Selbsterfahrung der Relativen als Erfahrung des „von selbst“ des absoluten Dharma her denken).

Hajime Tanabe (1885-1962)

bestimmt

— das Absolute als absolutes Nichts und dieses als Existenzgemeinschaft der wechselseitigen Vermittlung (kôgô-baikai no jitsuzon-kyôdô)

„Nun ist es aber so, daß durch die Verwandlung des Todes in die Auferstehung, die durch die ‚Liebe des Absoluten Nichts‘ bewirkt wird, lediglich eine Erleuchtung des jeweiligen Augenblicks, das sogenannte ‚ewige Heute‘ zustande kommt – das Auferstehungsleben bekommt dadurch noch keinen konkreten Inhalt, keine Kontinuität, keine Erfüllung. Auch wenn die Bedrohung des Lebens durch den Tod beseitigt ist, so ist damit noch nicht das Wesen des Lebens positiv wieder hergestellt oder die Freude an einem Leben inmitten von Todesschmerzen wiedergewonnen. Mit anderen Worten: Allein dadurch, daß man mitten im Leben stirbt, ist kein ausreichender Grund vorhanden, zu sagen, daß man mitten im Sterben Leben verwirklicht. Wie kann diese Schwierigkeit überwunden werden? Das Absolute, auch wenn es die ‚Liebe des Absoluten Nichts‘ genannt wird, kann nicht auf der gleichen Ebene wirken und unmittelbar Liebe verschenken wie die relativen Dinge, da das Absolute wesentlich das relative Sein transzendiert. Dafür ist unbedingt ein Relatives als Vermittler erforderlich, das bei aller eigenen Aktivität zugleich völlig passiv ist“ (Seiichi Yagi und Ulrich Luz, Gott in Japan, Chr. Kaiser Verlag, München 1973, Text Tanabe: Memento Mori, S. 119, Übersetzer: G. Dressler).

(Das Absolut bleibt das absolut Andere, darum braucht es absolut-relative Mittler.)

„Der Gott der christlichen Religion ist nach den Bestimmungen des Alten Testaments in seinem Wesen absolutes Sein (der sogenannte ‚Ich bin, der ich bin‘) und nicht das ‚Absolute Nichts‘. Zwar kann nicht bestritten werden, daß die christliche Theologie, in dem Maß wie sie zum philosophischen System wurde und philosophische Dialektik anstelle von Mythen und Legenden zu ihrem Inhalt wurde, die Tendenz zeigte, Gott von einem absoluten Sein in ein absolutes Nichts zu verwandeln. Aber die Fälle, in denen Gott ganz konsequent als absolutes Nichts verstanden wurde, sind außerordentlich selten, und selbst dann gab es so gut wie keine schriftliche Formulierung dieser Vorstellung. Der Buddhismus, und vor allem Zen, die die absolute Leere verkündigen und sich zum Nichts bekennen, stellen das genaue Gegenteil dar“(ebenda, S. 122).

Kommentar zu kôgô-baikai („wechselseitige Vermittlung“) und zettai-baikai („absolute Vermittlung“), jitsuzon-kyôdô („Existenzgemeinschaft“):

Tanabe erklärt: „Das Absolute...kann nicht auf der gleichen Ebene wirken und unmittelbar Liebe verschenken wie die Relativen...“ Die Verneinung der Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem einzelnen

Relativen macht einen entscheidenden Unterschied des Denkens Tanabes gegenüber dem Denken Nishidas aus. Man könnte auch sagen: Tanabe hat Nishida konsequent weitergedacht. Die Selbstverneinung des Absoluten als des Absoluten (einer der Gründe, warum es „absolutes Nichts“ heißt) ist so absolut zu denken, daß es sich in die Vielheit der Relativen hinein „entleert“, in sie hinein „verliert“, „vernichtet“ und als solches liebendes Absolutes nur als geglückte Beziehung der Liebe (d.h. als Beziehung der wechselseitigen Selbstverneinung) zwischen Relativen augenblickhaft aufblitzt. Mit anderen Worten: Das Absolute wird von den Relativen nicht unmittelbar „berührt“, sondern nur „absolut vermittelt“ (zettai baikai), d.h. vermittelt durch die Berührung mit anderen Relativen, also vermittelt nur durch „geglückte Gemeinschaft“, „Gemeinschaft von Liebenden“, „Existenzgemeinschaft“ (jitsuzon kyôdô), wobei allerdings das Nichtglücken durch die Tendenz zum radikalen Bösen als der Tendenz zur Selbstverabsolutierung jedes Einzelnen stets mitgegeben ist und die überwundene Rückseite des Glückens darstellt, überwunden durch die sich vom Anderen her aufdrängende Metanoia (d.h. je neue „Umkehr“ im Denken und Handeln, je neue Hinkehr zum Anderen als dem Anderen – weg von sich selbst). (Übrigens geht die Übersetzung mit dem Urtext Tanabes zu frei um.)

Teil 4: Philosophie des „Nichts“ im europäischen Westen

Oben wurde die „Philosophie des Absoluten als des absoluten Nichts“ von Nishida und Tanabe vorgestellt. Mit Hilfe einiger Texte von Nishida und Tanabe wurde gezeigt, dass und wie diese beiden Philosophen ihre jeweilige Philosophie des Nichts als philosophische Verallgemeinerung der mahâyâna-buddhistischen religiösen Einzelerfahrung darstellen, einmal als Philosophie des absoluten Selbst und ein andermal als Philosophie des absoluten Anderen, in beiden Philosophien spielt die Selbstverneinung und in diesem Sinn das „Nichts“ die Hauptrolle. Die Frage liegt nun nahe, ob das unterscheidend Östliche, das „Japanische“ der Philosophien Nishidas und Tanabes allein schon in ihrer Konzentration auf das „Nichts“ liegt, oder vielleicht erst in ihrer besonderen Weise des Umgangs mit dem „Nichts“. Gibt es im europäischen Westen auch eine Philosophie des „Nichts“?

Die Antwort auf diese Frage muß zuerst einige Unterscheidungen klarstellen: Man muß in der europäischen Philosophie unterscheiden mindestens eine Philosophie des „Nein!“ (Urteilslehre), eine Philosophie des „nicht“ (Logik), eine Philosophie des „privativen wertneutralen ‚nichts‘ als ‚nicht-etwas‘“ (universelle Ontologie), eine Philosophie des „privativen werthaften Nichts als der Urmaterie oder Urpotentialität“ (spezielle Ontologie), eine Philosophie des „privativen unwerthaften Nichts als des Bösen“ (Theodizee), eine Philosophie des „aggressiven wert nihilistischen Nichts“ (Nietzsche als Beispiel einer dialektischen Wertphilosophie), eine Philosophie des „mystischen Nichts“ (aus unergründlicher mystischer Erfahrung und ekstatischer mystischer Sprache sich entwickelnde Philosophie des Nichts als des Unerkennbaren und Unaussprechlichen), eine

Philosophie des „theologischen Nichts“ (die die absolute Transzendenz des „Höchsten“, der Gottheit, betonende sogenannte „Negative Theologie“).

Obgleich die europäischen Philosophen sich auf die Fragen nach dem Sein und den Seienden konzentrierten (wobei Heidegger behauptet, sie hätten die Frage nach dem Sein selbst vergessen und nur nach dem Sein der Seienden gefragt), haben sie die Frage nach nein, nichts und dem Nichts (Nicht-Sein und Nichts-Sein) nicht völlig übersehen. Kahl-Furthmann schreibt in seinem philosophiegeschichtlichen opus magnum „Das Problem des Nichts“: „Der allgemeinste aller Begriffe, der Begriff des Seins, ist schon bald nach dem Erwachen der philosophischen Besinnung im Abendland in den Kreis der Betrachtungen gezogen worden. Durch Aristoteles wurde ihm eine eigene Wissenschaft, die Lehre vom Seienden als Seiendem, gewidmet, die durch die Jahrhunderte als Ontologie einen immer exakteren Ausbau erfahren hat. Während so dem Begriff des Seins in der Geschichte der Philosophie eine ausführliche Behandlung zuteil geworden ist, ist sein Gegenbegriff, der des Nichtseins, fast ganz vernachlässigt worden. Gewiß wird er in einer umfassenden Ontologie mit gestreift, aber seine Behandlung ist durchweg keine erschöpfende. Das Nichtsein als Nichtsein ist nicht eigentliches Problem, und doch sollte es als Untersuchungsgegenstand neben dem Seienden als Seiendem am Anfang aller Philosophie stehen, denn sein Begriff wirkt konstitutiv in den ersten Prinzipien alles Erkennens überhaupt, besonders im Widerspruchsprinzip“ (Das Problem des Nicht. Kritisch-Historische und Systematische Untersuchungen, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 2. Auflage, S. 1).

Im Folgenden übergehen wir die Behandlung der logischen, epistemologischen und formal ontologischen Fragen im Bezug auf nein, nicht und nichts und widmen uns den Fragen im Bezug auf „das Nichts“ im Sinn der Negativen Theologie des christlichen Altertums und Mittelalters.

Die Negative Theologie (apophatische Theologie) ist eine Nebenlinie der christlichen Theologie, die einerseits immer von der affirmativen Theologie (kataphatische Theologie) in den Hintergrund gedrängt wurde, andererseits aber einen so einflussreichen Theologen wie Thomas von Aquin (13.Jh.) zu ihren Befürwortern zählen durfte.

Die Negative Theologie des Christentums speist sich aus drei Quellen: aus der gläubigen Annahme der in den Schriften des Neuen und Alten Testaments sich ausdrückenden Selbstmitteilung (Selbstoffenbarung) Gottes, aus ihrer praktischen Anwendung im eigenen Leben des Gebets und der Tugend und aus dem eigenen systematisierenden Denken der menschlichen Vernunft. Aussagen christlicher Mystiker und Theologen über das Nichts Gottes finden wir am meisten im Zusammenhang mit seiner Unerkennbarkeit, mit seiner Überseiendheit, mit seiner Überwesenheit und mit seiner Überunterschiedlichkeit.

Grund 1: Gott heißt Nichts wegen seiner Unerkennbarkeit (Augustinus u.a. erklären, daß die Kategorien, mit denen die endlichen Seienden definiert und klassifiziert werden, nicht auf Gott anwendbar sind)

Grund 2: Gott heißt Nichts wegen seiner Überseiendheit (Basilides, Pseudo-Dionysios, Nicolaus Cusanus u.a. erklären, daß Gott noch über dem gesamten Bereich des Seins steht ähnlich wie das „Eine“ bei Plotin)

Grund 3: Gott heißt Nichts wegen seiner Überwesenheit (Scotus Eriugena u.s. Schule erklären, daß Gott kein „Was“ ist, keine „Wesenheit“ hat wie die endlichen Seienden; auf die Frage „was“ er ist, kann es nur die Antwort geben „nichts“, „nichts Seiendes“; nach Scotus Eriugena kann wegen dieser Überwesenheit Gottes nicht nur der Mensch Gott als ein Was nicht erkennen, sondern Gott selbst kann sich nicht als Was erkennen. Er ist als Was absolut nicht erkennbar und in diesem Sinn absolut nichts. Nach Scotus Eriugena gilt: Insofern Gott keine Washeit/Wesenheit wie die endlichen Seienden besitzt, kann er auch nicht als ein Was erkannt werden, ja kann sich selber nicht als ein Was erkennen.)

Übrigens darf Johannes Scotus Eriugena (9. Jh.) nicht mit Johannes Duns Scotus (13./14. Jh.) verwechselt werden. Johannes Dun Scotus ist das Schulhaupt der gegen die Dominikaner-Theologie kritischen sogenannten Franziskaner-Theologie, die die Begriffstheorie der affirmativen Theologie verflucht: Begriffe sind auf die Relativen und auf Gott nicht analog wie bei Thomas von Aquin, sondern univok anzuwenden.

Grund 4: Gott heißt Nichts wegen seiner Überunterschiedlichkeit (Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus, Jakob Böhme u.a. erklären, daß Gott über allen Unterschieden steht, alle Gegensätze in sich versöhnt usw.)

Wenn wir uns nun wieder zu Nishida und Tanabe zurückwenden und uns fragen, welche Gründe für sie ausschlaggebend waren, das Absolute als absolutes Nichts zu bezeichnen, so finden wir die Begründungen 1 bis 4, aber zusätzlich eine andere:

(Grund 5:)

nämlich die der Selbstverneinung des Absoluten zugunsten des Relativen. Die Selbstbejahung des einen Absoluten vollzieht sich als Kreislauf der Selbstverneinung des Absoluten als des Einen zugunsten der vielen Relativen und als deren Selbstverneinung als die vielen Relativen zugunsten des einen Absoluten.

Bei Nishida handelt es sich um vertikale elliptischen Kreislaufbewegungen der Umkehr-Entsprechung von absolutem Gott und relativen Selbsten, und zwar im Absoluten selbst als dem „Ort“ des absoluten Nichts; bei Tanabe handelt es sich um horizontale elliptische Kreisläufe der wechselseitigen Vermittlung der Relativen untereinander. Tanabe weigert sich, von einem als integrale Ganzheit verstandenen „Ort“ des Nichts zu sprechen, in dem sich alles vollzieht, sondern alles vollzieht sich als „wechselseitige Vermittlung der Relativen“, und zwar nicht in einem

gemeinsamen Medium, sondern je an ihnen selber. Es ist eine Frage der Interpretation der Termini „Ort“ der Selbstvermittlung des Absoluten Nichts bei Nishida und „absolute Vermittlung“ bei Tanabe, ob sie sich wesentlich unterscheiden oder nicht. Tanabe würde höchstens zugestehen, dass man von einer infinitesimal-differential verstandenen Grenze bzw. Grenzerfahrung im Bezug auf das Absolute sprechen kann.

In Nishidas vertikalem Kreislauf fehlt nicht die horizontale Perspektive zu den anderen relativen Selbst, ist aber im existentiellen Sichwissen der Relativen nicht die erste. Die Berührung mit dem Absoluten vollzieht sich nach Nishida vor allem im Selbstwiderspruch des physischen Machens. In Tanabes horizontalem Kreislauf fehlt nicht die vertikale Perspektive zum Absoluten, ist aber im existentiellen Sichwissen der Relativen nicht die erste. Die Berührung des Absoluten vollzieht sich nach Tanabe vor allem im Selbstwiderspruch des moralischen Handelns.

Bei Nishida vollzieht sich die elliptischen Kreisläufe als Einheit von action-intuition, bei Tanabe in action-faith (nach der Terminologie von Yoshinori Takeuchi). Mit action ist bei Nishida die aristotelische poiesis, d.h. das physische Gestalten der Welt als Natur in Kultur gemeint, und mit intuition meint Nishida das Sichwissen dieses Gestaltens (das Beisichsein als beim relativen Anderen sein). Die Formel action-faith bei Tanabe meint die aristotelische praxis, d.h. das moralische Handeln als das Gestalten der Welt als Gesellschaft in Gemeinschaft, und faith bedeutet das Sichwissen dieses moralischen Handelns (Beisichsein als beim absoluten Anderen sein), das Tanabe als metanoetisches Handeln beschreibt. Es heißt metanoetisches Handeln, weil es stets selbstkritisch die verkehrende Wirkung des radikalen Bösen im moralischen Handeln erkennt, bekennt, bereut und sich bekehren, d.h. um-kehren, neu-anfangen lässt. Das Sichwissen heißt bei Tanabe faith „Glaube“, um die Transzendenz seiner Herkunft deutlich zu machen: die absolute Fremdkraft.

Während Tanabe das Handeln bzw. Gestalten seit 1944 stets ausdrücklich a parte potiori als Fremdkraft-Wirksamkeit bezeichnet, aber eine Dialektik von Eigenkraft und Fremdkraft meint, spricht Nishida ab 1945 meist vom Handeln als Handeln des Selbst und bemerkt nur nebenbei, dass selbstverständlich in keiner Religion das Handeln anders als in einer Dialektik von Eigenkraft und Fremdkraft vollzogen werden kann.

Der von Nishida und Tanabe hervorgehobene Aspekt der absoluten sichselbstvermeinenenden „Liebe“ des Absoluten zu den Relativen kommt in christlichen Texten nicht so häufig in systematisch-theologisch als vielmehr in biblisch-exegetischen Schriften vor, nämlich dort wo der paulinische Gedanke von der Kenosis Gottes behandelt wird, von der Selbstentleerung Gottes, von der Aufgabe der Gottesform und Annahme der Menschenform in Jesus von Nazareth, von der Identifizierung Gottes mit den Menschen in Jesus Christus.

Vgl. die deutsche Übersetzung des Briefs an die Philipper 2. Kapitel, Vers 6-9:

.6 Er war Gott gleich, /hielt aber nicht daran fest, Gott zu sein,
7 sondern er entäußerte sich / und wurde wie ein Sklave / und den Menschen gleich.
/ Sein Leben war das eines Menschen;
8 er erniedrigte sich/ und war gehorsam bis zum Tod,/ bis zum Tod am Kreuz.
9 Darum hat Gott ihn über alle erhöht...“ (Die Bibel. Einheitsübersetzung, Herder, Freiburg, 1980)

’ος εν μορφη θεου ’υπαρχων ουχ ’αρπαγμαν ηγησατο το ειναι ισα θεου, αλλ
α ’εαυτον εκενωσεν μορφην δουλου λαβων, εν ομοιωματι ανθρωπων γενομε
νος... (Novum Testamentum Graece, hrg. v. D. Nestle, 18. A., Stuttgart 1948)

Mit diesem Kenosis-Gedanken kann das Verständnis des absoluten Nichts von Nishida und Tanabe verglichen werden. Nur mit dem Unterschied, daß das Absolute als das absolute Nichts kenotisch sich mit jedem Relativen identifiziert, während nach Paulus diese kenotische Identifikation Gottes einzig und allein mit Jesus Christus statthat und die Übrigen nur vermittelt durch Jesus Christus daran teilhaben. Diese Vermittlung der Teilhabe am Leben Gottes durch den Mittler Jesus Christus ist zwar ähnlich der Vermittlung der Teilhabe am Dharma-Leben durch einen Bodhisattva, aber nicht gleich. Der Unterschied liegt wiederum zuerst in der Einzigkeit des Mittlers im Christentum gegenüber den vielen Mittlern im Mahâyâna-Buddhismus.

Teil 5: Schlussbemerkungen

Wenn auch die Philosophie der Kyôto-Schule nicht stellvertretend für alle philosophischen Strömungen in Japan stehen kann, so ist sie doch die im japanischen Inland und im europäischen und amerikanischen Ausland am meisten beachtete japanische philosophische Schule. Sie gilt als diejenige Schule, in der die eigenen Denktraditionen Japans, besonders des buddhistischen Teils Japans, die europäische Moderne nicht nur rezipiert, sondern auch kritisiert und transzendiert hat und in ihren Vertretern heute immer weiter transzendiert. Nishida und Tanabe haben die zwei Denkmöglichkeiten innerhalb der vom Mahâyâna-Buddhismus beeinflussten Philosophien sich kritisierend und sich komplettierend „aus-gedacht“. Nishida dachte die Wirklichkeit nach dem Modell der Integral-Rechnung (Ganzheiten-Rechnung), Tanabe nach dem Modell der Differential-Rechnung (Grenzwerte-Rechnung).

Dabei zeigte sich, daß ihre Lösungen denen der europäischen Negativen Theologie ähnlich, aber nicht gleich sind. Die Auseinandersetzung mit den Systemen Nishidas

und Tanabes haben jedoch den theologischen und philosophischen Dialog zwischen Europa und USA einerseits und Japan andererseits über die zentralen Fragen der Religionsphilosophie von der Ebene der speziellen Religionsgeschichte(n) des japanischen Buddhismus bzw. des Christentums auf die Ebene der gemeinsamen universalen Religionsgeschichte der Menschheit verlagert.

Teil 6: Liste der Termini

Termini Nishidas

Zettai mu, zettai no mu, zettaiteki mu absolutes Nichts, bei Nishida kommt oft die Kurzformel zettai mu vor (zettai heißt wörlh: „das Band/die Verbindung durchschneiden“, also das Bezogensein, Bedingtsein usw. negieren; Nishida weist aber häufig darauf hin, das das wahre Absolute gerade nicht alle Beziehungen negiert, sondern Beziehung als solche darstellt, nämlich die Beziehung der Umkehr-Entsprechung: gyaku-taiô)

Gyaku-taiô Umkehr-Entsprechung, Gegen-Entsprechung, sich widersprechende Entsprechung

Rekishiteki sekai geschichtliche Welt, bei Nishida nicht die vom Selbst getrennte Außenwelt, sondern die Welten der relativen Selbste, die sich wechselseitig enthalten (als Selbstausdruck und Selbstgestaltung des absoluten Selbst (die geschichtliche Welt ist als die Welt des sichwissenden und sichbestimmenden Handelns die konkreteste aller Welten; sie schließt die biologische und die physikalische Welt als einseitige abstrahierte Aspekte ihrer selbst ein)

Basho Ort, Platz, Feld (Nishida nennt einerseits den Topos in Platons „Timaios“ andererseits den Topos der mathematischen Topologie als Anregung für diesen seinen eigenen Terminus, der aber weder naturphilosophisch noch mathematisch-quantitativ verstanden werden darf, sondern als Medium der Selbstvermittlung des Absoluten logisch verstanden werden muß; Selbstvermittlung in mehrfachem Sinne)

Ronri im Lexikon steht als Überstezung meist „Logik“, ronri wird bei Nishida und Tanabe aber erstens nicht im Sinne der analytischen Logik, sondern der dialektischen Logik gebraucht (welche nach ihnen die analytische Logik als einen Teil ihres Kreislaufs enthält) und zweitens kann bei ihnen ronri auch allgemeiner soviel wie Philosophie bedeuten

Bashoteki ronri Topos-Logik, Topische Logik, Topische Philosophie

Sokuhi no ronri Logik des Ist-Istnicht

Termini Tanabes

Memento mori Gedenke des Sterbens, Bedenke den Tod

Philosophie des Lebens Tanabe meint im Text „Lebensphilosophie im weitesten Sinn“; zu dieser Zeit zielte Tanabe besonders auf Heideggers Philosophie

Zettai baikai absolute Vermittlung; „Vermittlung“ impliziert in der Sprache der Dialektik stets „Verneinung/Negation“; die Verneinung (auch Selbstverneinung) ist das weitertreibende Moment der dialektischen Bewegung; die dialektische Bewegung kann als Bewegung der Realität gedacht werden (Realdialektik) oder als Bewegung des Denkens (des Begriffs, der Idee, der Vernunft: Idealdialektik)

Metanoia Umdenken (in der Theorie) und Umkehren (in der Praxis)

Metanoetik Philosophie der Metanoia

Radikales Böses: ein Terminus der Religionsphilosophie von Kant und seiner Nachfolger, gemeint ist keine individuelle böse Tat, sondern der im Menschen beobachtbare Hang zum Bösen (Neigung, Tendenz, Gravitation zum Bösen hin, zur Selbstverabsolutierung), der zwar nicht zum abstrakten natürlichen Wesen des Menschen gehört, aber zum konkreten geschichtlich gewordenen Wesen des Menschen

Jitsuzon-kyôdô Existenzgemeinschaft, entweder Anspielung auf Kierkegaard oder Jaspers oder ausnahmsweise: im vorliegenden Tanabe-Text – auf die Monadologie von Leibniz

Bodhisattva (jap. Bosatsu) wörtlich „Kämpfer um (die eigene) Erleuchtung“ oder „Erleuchtungswesen“ (Theravâda und Mahâyâna-Buddhismus); der Mahâyâna-Bodhisattva wird charakterisiert als „Kämpfer um die Erleuchtung (der Anderen)“, einer, der die Vollendung der eigenen Erleuchtung hintanstellt, bis er alle Anderen auf den Weg der Erleuchtung geführt hat (bei Tanabe der spirituelle „Lehrer“, „Meister“, „Vorgänger“, „Pionier“ oder ähnlich)