

Die Interkulturalität als Motiv bei Nishida Kitarō

Thomas Schmidt

Durch seine Philosophie des Ortes (場所 *basho*) erweitert Nishida Kitarō (1870-1945) die moderne Philosophie nach Kant um eine räumlich-interkulturelle Dimension über die zeitlich-geschichtliche Dimension hinaus, die Hegel aus ihr gewinnt. Ziel dieses Aufsatzes ist es, den Aspekt der Interkulturalität in Nishida Kitarōs Philosophie zu beleuchten und in ihren historischen Kontext einzuordnen. Letzteres soll vor allem im Vergleich zu Kants kopernikanischer Wende und Hegels Geschichtsphilosophie geschehen.

Zu diesem Zwecke möchte ich zunächst versuchen, die von Nishida formulierte Logik des Ortes grob zu umreißen und einige ihrer inhärenten Probleme aufzuzeigen. Unter Rückgriff auf die buddhistische Tradition soll allerdings Nishidas zentrale These eines, von der Sein-Nichts Dialektik unterschiedenen, diese umschließendes absolutes Nichts verteidigt werden. Anschließend möchte ich Kant und Hegel als die beiden Hauptbezugspunkte Nishidas in Bezug auf ihre Subjektvorstellungen in Relation setzen und somit eine Progressionslinie von Kant über Hegel zu Nishida aufzeigen. Der latente Eurozentrismus Kants und der explizite Eurozentrismus Hegels sollen exemplarisch für eine in Europa beheimatete Philosophie-Tradition angeführt werden, die außer ihr stehende Denker*innen marginalisiert.

Ich möchte an dieser Stelle nicht Nishidas Ortlogik als Logik verteidigen, ebenso wenig wie seine polemisch verkürzte Darstellung der »westlichen« Philosophie¹ legitimiert werden soll. Vielmehr möchte ich, auf Gilles Deleuzes Konzept der »kleinen Literatur« zurückgreifend, die These verteidigen, dass Nishida eine »kleine Philosophie« begründet, welche die homogene Sprache des philosophischen Mainstreams seiner Zeit deterritorialisiert und durch das Gesamtgefüge ihrer Aussagen das Subjekt destabilisiert. Diese Interpretation setzt nicht voraus, dass sich Nishida tatsächlich mit akkurat wiedergegebenen Positionen der »westlichen« Philosophie auseinandersetzt. Vielmehr konstituiert er die »westliche Philosophie« als Objekt im gesellschaftlichen Diskurs Japans.

1 Exemplarisch sei erwähnt, dass Nishida zwar aller Wahrscheinlichkeit nach Nietzsche gelesen hat, ihn allerdings nicht explizit erwähnt oder zitiert.

In meinem Schlussstatement möchte ich den Umschwung von Nishidas »kleiner Philosophie« in eine Art Staatsphilosophie umreißen, welche in der Forschungsliteratur verschiedentlich Nishidas eigener politischer Gesinnung oder einer von der imperialen Regierung ausgehenden Appropriation seiner Philosophie zugeschrieben wird. Ich möchte an dieser Stelle allerdings zu keiner Einschätzung kommen, sondern vielmehr die Frage des Politischen in Nishidas Philosophie offen lassen, ebenso wie die Frage nach dem Status der Ortlogik und der Kultur. Eine auf Nishida basierende Kulturphilosophie muss sich allerdings zukünftig an allen drei Problemfeldern abarbeiten, um einen sinnvollen Beitrag zur interkulturellen Philosophie leisten zu können.

1. Die Logik des Ortes

Der Logik des Ortes bei Nishida geht die Vorstellung der reinen Erfahrung voraus, welche er in *Über das Gute* (1911) entwickelt. Diese stellt eine Inversion der Grundannahme, dass Erfahrung *per se* individuell sei, dar und geht somit von einer dem Individuum vorausgehenden und das Individuum begründenden reinen Erfahrung aus. Diese reine Erfahrung ist die grundlegende und einzige Wirklichkeit, welche in sich bereits die Differenzierung in Subjekt und Objekt als nicht realisierter Möglichkeit enthält. Dennoch ist wichtig anzumerken, dass Nishida hier nicht von der Möglichkeit einer Perspektive von nirgendwo durch ein, wie auch immer geartetes, transzendentes Subjekt ausgeht (vgl. Feenberg 1999, 33). Mit anderen Worten, Nishida intendiert die reine Erfahrung weder als idealistische, noch als psychologische Konzeption.

Die Wendung hin zur Logik des Ortes vollzieht sich auch, um einer subjektiven oder psychologischen Deutung der reinen Erfahrung vorzubeugen. Wie Elena Luisa Lange treffend bemerkt reagiert Nishida allerdings auch auf die zunehmende Opposition von West und Ost im gesellschaftlichen Diskurs Japans (vgl. Lange 2011, 101). Dies bildet freilich einen Widerspruch zur von Nishida vertretenen Einheit der Logik, welchen er 1940 in *Das Problem der japanischen Kultur* (*Nihon bunka no mondai* 日本文化問題) damit erklärt, dass die Logik im Ganzen zwar eine sein müsse, sich allerdings kulturell unterschieden ausgeprägt habe (vgl. NKZ IX, 12).² In diesem antagonistischen Kontext ist auch Nishidas polemische Verkürzung der Erkenntnistheorie auf einen Subjekt-Objekt-Dualismus zu verstehen (vgl. NKZ III, 420; Elberfeld 1999, 79). Ich möchte mich hier allerdings nicht an den offenkundigen Schwächen des Nishidaschen Systems abarbeiten, sondern es vielmehr in Relation zu Kant und Hegel setzen, welche Nishidas Hauptbezugspunkte darstellen.

2 Zitiert aus Lange (vgl. Lange 2011, 99), da aufgrund der Corona-bedingten Bibliotheksschließung kein Zugang zur 24-bändigen NKZ Ausgabe von 2002 möglich war.

Um dem von ihm konstatierten Subjekt-Objekt-Dualismus zu entgehen, sucht Nishida nach einer Ebene, die jegliche Dualismen zu umschließen vermag. In seinem zunehmend als politisch zu betrachtenden Spätwerk repräsentieren die Dualismen vermeintliche Wesensaspekte von Ost- und West, so z. B. Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Sein und Nichts etc. Der Ortslogik ist eigen, dass Nishida logische Beziehungen örtlich zu denken versucht, also z. B., dass einzelne Farben in der Kategorie der Farbe an sich enthalten seien (vgl. NKZ III, 428; Elberfeld 1999a, 87). Diese scheinbare Vergegenständlichung abstrakter Begriffe fußt auch auf Nishidas Interesse an moderner Physik und der Relativitätstheorie, deren Raum-Zeit-Felder untrennbar von den darin enthaltenen Objekten dennoch die lokalen und temporalen Modalitäten derselben bestimmen (vgl. Maraldo 2006; Abiko 2000; NKZ II, 496). Nishidas Projekt hängt entschieden von der Möglichkeit dieser Räumlichkeit der Begriffe ab, denn er versucht die einzelnen Dualismen durch eine tiefere Ebene der Einheit abzulösen. Dies lässt sich am Beispiel von Sein und Nichts veranschaulichen, da jedes tatsächliche Dasein oder Nichts als relative Existenz oder nicht-Existenz gedacht werden muss. Der Unterschied hebt sich, laut Nishida, erst im absoluten, als Leere zu verstehenden Nichts auf (vgl. NKZ III, 425; Elberfeld 1999, 84). Durch die Inklusion der Gegensätze auf der tieferen Ebene hebt sich deren Gegensatz auf, ebenso wie das Konzept der Farbe die Farben beinhalten soll, ohne selbst eine Farbe zu sein.

Diese Überlegung führt zu einer letzten Ebene, dem absoluten Nichts (*zettaiteki mu* 絶対的無), auf der kein Dualismus möglich sei. Lange diskutiert den Unterschied zwischen relativem und absolutem Nichts bei Nishida im Kontext des kantischen Dings an sich (vgl. Lange 2011, 114). Hierbei konstatiert sie, dass Nishidas Nichts ein unbestimmbares, aber denkbare im Sinne eines unendlichen Urteils bei Kant sein müsse, oder sich, andernfalls, nicht vom relativen Nichts abheben könne. Lange selbst verneint diese Möglichkeit und konstatiert, dass Nishida eine »sinnlose Unterscheidung von ›wahrem Nichts‹ und einfachem Nichtsein« einführe (ebd.). Diesen Punkt ihrer Kritik an Nishida halte ich für nicht haltbar, wie ich im Folgenden darlegen möchte. Der Unterschied zwischen relativem Nichtsein und absolutem Nichts kann bei Nishida aufrechterhalten werden, da er versucht, eine interkulturelle Logik der Örtlichkeit aufzubauen, welche sich an Kant und Hegel abarbeitet.

Die Konzepte relativer Existenz, nicht-Existenz, sowie des absoluten Nichts lassen sich im Buddhistischen Diskurs verorten und rücken bei Nāgārjuna (ca. 100-200 CE), einem zentralen Denker des frühen Mahāyāna-Buddhismus, ins Zentrum der Betrachtung. Nishidas eigener Bezug zum Buddhismus und die damals in Japan verbreitete These, dass der Buddhismus seit der Zeit des Buddha seinen wahren Ausdruck erstmals wieder im Japan der Neuzeit fände, legen diese Deutung nahe. Nishida selbst begründet die Entscheidung allerdings nicht hinreichend, weswegen die Überlegung hier von Nāgārjuna aus rekonstruiert werden soll. Nāgār-

juna Philosophie problematisiert eine Substanz-artige Konzeption (svabhāva) der Ābhidharma-Schule des Buddhismus, derzufolge komplexe Erfahrungsgegenstände (Phänomene³) zwar nicht als Substanzträger existierten, einfache Substanzen ihre Natur allerdings durch eben den Besitz von svabhāva erhielten.

Der Ābhidharma-Schule folgend existiere ein Ding (dharma) insofern als es svabhāva besitzt, was im Umkehrschluss heißt, dass Phänomene nicht existieren, sondern nur zu existieren scheinen. Es scheint also, als hätten Alltagsgegenstände svabhāva, obwohl dies nicht möglich ist. Demnach ist das Ziel der buddhistischen Praxis die Illusion des Alltags zu entzaubern und dem Zusammenspiel der real existierenden svabhāva-Atome gewahr zu werden, wodurch die Alltagswelt ihren Schein der Realität einbüßt. Hier ist entscheidend, dass die Unterschiebung von svabhāva eine dialektische Opposition von Existenz und nicht-Existenz erfordert. Ein Ding existiert, wenn es svabhāva hat und es existiert nicht, wenn es kein svabhāva hat. Langes Kritik basiert auf dieser rein dialektischen Opposition von Sein und Nichts.

Nāgārjunas Mittelweg (*madhyamaka*) besteht nun darin, die Existenz von svabhāva prinzipiell zu verneinen, um somit dem dialektischen Dualismus von Existenz und nicht-Existenz zu entgehen (vgl. MMK 15.10, 25.10⁴). Diese Position ist als Mittelweg zwischen den Polen des Eternalismus und des Nihilismus zu verstehen. Nāgārjuna argumentiert, dass beide Extreme die Erlösung vom Leiden (das soteriologische Ziel des Buddhismus) unmöglich machen würden, weswegen die dialektische Opposition von Sein und nicht-Sein abgelehnt und durch einen Fluxartigen Zustand der bedingten Existenz ersetzt werden muss. Die Essenz der Dinge ist, laut Nāgārjuna, die Leere (*śūnyatā*), nicht als für sich stehende Eigenschaft, sondern die Leere von svabhāva, welches Objekte lediglich zu besitzen scheint, aber nicht wirklich besitzen kann.

Wenn also Nishida das absolute Nichts als Leere charakterisiert, muss dies im Kontext der buddhistischen Philosophie-Tradition gelesen werden. Auch Nishidas freilich verkürzende Behauptung, dass die westliche Philosophie vom Sein argumentiere und die östliche vom Nichts lässt sich in diesen Kontext einordnen. Wo Kant vornehmlich versucht, Wissen über Alltagsphänomene erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen, versucht Nāgārjuna (und wie ich zeigen möchte auch Nishida) diese zu destabilisieren. Für Kant sind die Phänomene schlichtweg die Din-

3 Kants Kritik der spekulativen Metaphysik weist mehr als nur oberflächliche Parallelen zum Projekt von Nāgārjunas Madyhamaka (Mittelweg) Schule auf und bildet gleichzeitig einen Gegenpol zu Nishidas Denken, weswegen ich mich hier Kantischer Termini bedienen werde.

4 Zitiert aus Siderits und Katsura (2013). Generell ist festzuhalten, dass die Leere für Nāgārjuna eine dritte, sowohl Existenz als auch nicht-Existenz unterlaufende metaphysische Position darstellt, die in der Verneinung von *svabhāva* als Vorbedingung der Sein-Nichts Dichotomie besteht.

ge selbst. Zwar zeigt er erkenntnistheoretische Limitationen auf, diese zielen allerdings darauf ab, die menschliche Erkenntnis auf den Bereich zu beschränken, in welchem sie allein möglich ist. Nāgārjuna andererseits möchte genau diesen Schein der Verlässlichkeit durchdringen, um zu zeigen, dass unsere Erkenntnisse keineswegs sicher sind. Dass die Phänomene leer seien, besagt hier, dass sie von sich aus keine Essenz besitzen, sondern lediglich in Abhängigkeit von anderen Dingen existieren.

Wenn Nishida nun von einem absoluten Nichts spricht, so geht er von diesem Buddhistischen Grundbekenntnis aus und setzt einen Ort (*basho* 場所), »auf« (*oite*) welchem sich die reine Erfahrung selbst entfaltet. Um das absolute Nichts als einzige Realität in Stellung zu bringen, entwickelt Nishida eine einwertige Logik des Paradoxen, die er unter anderem in dem Zen Ausspruch vom wahren Selbst exemplifiziert sieht (vgl. Kozyra 2008). Die Vorstellung ist paradox, da eine der Grundannahmen des Buddhismus das nicht-Vorhandensein des Selbst schlechthin ist. Das wahre Selbst zu sehen, bedeutet also die Einsicht in die nicht-Existenz desselben zu erlangen. Mehr noch, im Akt des Sich-Selbst-Gewahrwerdens müsste das Selbst sowohl wahrnehmendes Subjekt, als auch wahrgenommenes Objekt sein, sich also der dialektischen Opposition von Subjekt und Objekt entziehen. Schlechterdings kann es sich in diesem Falle weder um ein Subjekt, noch um ein Objekt handeln und die Idee der Selbsterkenntnis endet demnach in einem unauflöselichen Paradoxon.

Diese Logik der absolut widersprüchlichen Identität (*zettai mujunteki jikodōitsu no ronri* 接待矛盾の自己同一論理) beschreibt eine sich den Begriffen verweigern- de unmittelbare Erfahrungswelt, welche sich »auf« (*oite*) dem ständigen Änderungen unterworfenen, von den Dingen geformten Ort ereignet. Ob Nishidas Entwurf gelingt und inwiefern die Logik des Ortes überhaupt als Logik zu bezeichnen ist sind offene Fragen, die hier nicht geklärt werden sollen. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes möchte ich vielmehr eine geschichtsphilosophische Einordnung versuchen, die Nishida vor allem in eine Reihe mit Kant und Hegel stellt.

2. Kant, Hegel, Nishida

Nishida lässt sich mit Kant und Hegel in eine Linie stellen, da er sich explizit auf beide Denker bezieht und ähnlich wie Kant und Hegel die Frage der Subjektivität verhandelt. Hierbei möchte ich primär auf die geschichtlichen wie politischen Umstände von Nishidas Denken eingehen und anhand dieser eine Einordnung Nishidas gegenüber der von Kant und Hegel geprägten Philosophie-Tradition seiner Zeit vornehmen.

Kants »Kopernikanische Wende« rückt das Subjekt ins Zentrum der Erkenntnistheorie. Auf die eine oder andere Weise muss sich jede post-kantische Philo-

sophie an dieser veränderten Stellung des Subjekts abarbeiten. Bei Kant werden erstmals das Subjekt (und seine erkenntnistheoretischen Vermögen) zum Kriterium einer Realität, die nur vermittels der Vernunft des Subjektes überhaupt erkannt werden kann. Eine objektive Welt von erfahrbaren Fakten wird zur Unmöglichkeit. Kants kritische Philosophie gesteht allen vernunftbegabten Wesen den gleichen Erkenntnishorizont zu und schließt somit historische wie auch örtliche Inkommensurabilität von vorneherein aus.

Gleichzeitig, abseits seiner kritischen Philosophie und dennoch von dieser geprägt, entwickelt Kant den aus dem englischen entlehnten Begriff »Rasse« (Kant schreibt zunächst *Race*). Dieser entwickelt sich von seinen Anfängen in der 10-jährigen Zäsur vor der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) über die kritische Phase hinweg bis zu Kants später Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Schon in *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) glaubt Kant ein Gesetz der Vererbung der Eigenschaften des Menschen gefunden zu haben. Dies ist für Kant unabdinglich, um die Wissenschaftlichkeit der Geografie zu behaupten, die er als eng verwoben mit dem menschlichen Schicksal betrachtet (vgl. Larrimore 2008, 343). Kant zufolge entwickelten sich die Rassen durch gewisse, im Menschen angelegte *Keime* unter Einwirkung verschiedener Klimata. Allerdings kommt den »weißen« Menschen bei Kant eine Sonderstellung zu, da deren Migration hinreichend langsam gewesen sei, so dass kein Keim aufging und die »Weißen« sich als Einzige an jede Geografie anpassen können (vgl. ebd., 345).

Als Kant zunehmend von Seiten der empirischen Anthropologie kritisiert wurde (speziell von Herder), entrückte er seine Rassentheorie der empirischen Sphäre und ordnete sie (in seinem Spätwerk) der praktischen Vernunft unter. In der auf Freiheit ausgerichteten Sphäre der praktischen Vernunft schließlich steht die »weiße Rasse« *de facto* als beste, da formbarste Rasse über den anderen. Erst hier werden die, laut Kant, wesensbestimmenden Eigenschaften der verschiedenen Rassen (mit Ausnahme der »weißen«) explizit negativ ausgelegt, da die Unbestimmtheit der »Weißen« die größtmögliche Fülle von Entwicklungen (im Sinne des Reichs der Zwecke) erlaube (vgl. ebd., 352).

An dieser Stelle soll mitnichten die Philosophie Kants desavouiert werden, vielmehr soll gezeigt werden, dass auch Kant nicht in einem Vakuum existierte. Die egalitäre Sprache der Kritiken verbirgt das konkret sexistische wie auch rassistische Weltbild Immanuel Kants (vgl. Kleingeld 2019). Zudem sieht Kant die von ihm konstatierten Rassen nicht als Zufälle, sondern als notwendige Konsequenz der klimatischen Einbettung des Menschen unter bestimmten Umständen und später auch dezidiert als limitierende Faktoren für die praktische Teleologie menschlichen Daseins schlechthin. In letzterem Sinne sieht Kant die natürliche Entwicklung einer Rasse hin zur Diversifizierung (wobei er die Vermischung der Rassen nicht als gangbaren Weg betrachtet) (vgl. Larrimore 2008, 360). Die Natur entwickelt demnach die Mitglieder der einzelnen Rasse nicht zur Gleichheit, sondern zur

Unterschiedlichkeit. Ist allerdings das Entwicklungspotenzial von vornherein limitiert, so schadet dies dem praktischen Ziel der menschlichen Entwicklung. Da nur die ›Weißen‹ nicht in dieser Art limitiert sind, stellt Kants Rassentheorie also eine Aufwertung der ›weißen Rasse‹ und eine Abwertung anderer von ihm postulierter Rassen dar.

Als Japaner ist Nishida nicht Teil von Kants »weißer Rasse«. Zwar spricht die Theorie ihm nicht die Fähigkeit ab, sich (*qua* Vernunft) selbst zu regulieren (wie sie es bei amerikanischen Ureinwohner*innen und Schwarzen tut), dennoch befindet sich Nishida am Rand einer philosophischen Tradition, die ihr Zentrum in Europa hat und die nur ihre eigene Kultur und Bildung als solche anerkennt. Wenn Kant »Mensch« schreibt, so meint er immer wie ausschließlich Männer und darüber hinaus den ›weißen‹ Europäer. Die kantische Egalität verbirgt diese Exklusivität und macht sich selbst unangreifbar dadurch, dass sie marginalisierte Gruppen systematisch vom Diskurs ausschließt.

Hegels Einbindung der Geschichte kontra Kant fährt nicht besser. Zwar betont Hegel die *gewordene* Realität als genuin neue und dennoch wirkliche, also nicht überzeitliche im kantischen Sinne, dennoch ist sie nicht zufällig. Wie Hegel in der Einleitung zu seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* schreibt, ist »[d]ie Geschichte [der Philosophie] nicht eine Sammlung zufälliger Meinungen, sondern [ein] notwendiger Zusammenhang, in ihren ersten *Anfängen* bis zu ihrer reichen Ausbildung« (Hegel 1986, 15; kursiv im Original). Die Geschichte der Philosophie geht demnach der Begriffsbestimmung dessen, was Philosophie sei, voraus.

In diesem Kontext setzt Hegel die kontinuierliche Aktivität des Allgemeinen, welches sich in herausragenden Individuen ausdrücke und obschon es bei einigen Nationen (Hegel nennt China) zu einem geistigen Stillstand gekommen sei, so komme die Entwicklung selbst nie zum Stehen (vgl. ebd., 22). Anstatt hier die von Hegel behauptete notwendige Entwicklung der Philosophie als solche zu sehen, welche natürlich im Europa des frühen 19. Jahrhundert ihren besten Ausdruck findet, könnte man auch sagen, dass der eigenen Tradition eine vorgebliche Notwendigkeit untergeschoben wird, die sich nicht rechtfertigen lässt. Ähnlich wie Kant verwehrt auch Hegel sich gegen jegliche Form empirischer Kritik, indem er die »innere Geschichte« der Philosophie als Untersuchungsgegenstand stipuliert, der eine mehr oder minder zufällige »äußerliche Geschichte« gegenüberstehe (vgl. ebd., 26f.). Das Radikale an Hegels Vorstellung der Geschichte der Philosophie ist, dass ihr Gegenstand sich beständig den tradierten Formen entzieht und nach einem neuen Ausdruck sucht.

Hegel schließt die Einleitung mit einer Bewertung der indischen Philosophie ab. Obwohl Hegels Kenntnisse in dieser Hinsicht eher begrenzt sind, erlaubt er sich das Gesamturteil, dass »orientalische Vorstellungen« dazu dienten, den »harte[n], europäischen Verstand« abzutun (ebd., 169). Die Betrachtung des bestimmten Inhalts (der orientalischen Philosophie) sei »ganz gedankenlos, ohne Systematisie-

rung« (ebd.). Zweifelsohne bietet sich die »indische Philosophie«⁵, besonders die von ihm ausführlicher diskutierte buddhistische Philosophie nicht für eine Hypostasierung der phänomenalen Wirklichkeit an, wie wir am Beispiel Nāgārjunas exemplarisch gesehen haben. Ein anderes Projekt findet allerdings keinen Platz in Hegels Idealgeschichte der Philosophie und so muss sich die »orientalische Philosophie« mit einer Existenz auf der Stufe der mittelalterlichen Scholastik begnügen (vgl. ebd., 170).

Für Kant und Hegel liegt der Fokus der Philosophie also in Europa, wobei Kant einen augenscheinlich universalistischen Ansatz vertritt, dessen Voreingenommenheit erst durch seine im Ansatz empirischeren⁶ Werke offenbar wird. Hegel hingegen versieht die Philosophie zwar mit einer notwendigen Geschichte, deren Fokus liegt allerdings strikt im europäischen Raum und ist eng verknüpft mit den Fragen der europäischen Philosophietradition. In philosophischer Hinsicht wird die indische Philosophietradition, stellvertretend für alle »östlichen« Philosophien, bei Hegel explizit abgewertet, wobei Japan keinerlei Erwähnung findet. Hegels eindimensionale Idealgeschichte der Philosophie verneint Örtlichkeit zugunsten von Zeitlichkeit. Hegel betrachtet die indische Philosophie nicht als ein sich nach seiner eigenen Logik entwickelndes Gedankensystem mit einer mehr als 2000-jährigen Geschichte. Vielmehr wird die geographische Lokalität »Indien« mit einem historischen Vorläufer aus Hegels eigener Philosophietradition, »der Scholastik«, gleichgesetzt.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Nishidas Ortlogik, in Anlehnung an Gilles Deleuzes *kleine Literatur (littérature mineure)*, als *kleine Philosophie* bezeichnen, wie ich im Folgenden ausführen möchte.

3. Nishidas kleine Philosophie

Deleuze entwickelt seine Theorie der kleinen Literatur am Beispiel von Franz Kafka. Er identifiziert drei entscheidende Eigenschaften, die eine »kleine« Literatur charakterisieren:

»Les trois caractères de la littérature mineure sont la déterritorialisation de la langue, le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique, l'agencement collectif d'énonciation« (Deleuze und Guattari 1975, 33). Anhand dieser drei Charak-

5 Hegel wirft die hinduistischen »Wedas« [Vedas] und buddhistische Lehren durcheinander, was wohl auch der Quellenlage zuzurechnen ist.

6 Von wirklich »empirischen« Werken zu sprechen verbietet sich bei Kants Einlassungen über indigene Völker, deren Bekanntschaft er nie gemacht und mit deren Lebenssituation er maximal durch Reiseberichte Dritter vertraut war.

teristika möchte ich aufzeigen, dass Nishidas Philosophie nachträglich als kleine Philosophie betrachtet werden kann.

Kreuzmaier folgend übersetze ich »mineure« mit »klein«, da die von Deleuze postulierte Minorität keine Minderwertigkeit, sondern vielmehr eine Ortszuweisung der Literatur schlechthin bezeichnet. Die sich in der kleinen Literatur ausdrückende Minderheit wird nicht durch zahlenmäßige Unterlegenheit, sondern durch ihre Position als Minderheit innerhalb eines Machtgefüges bestimmt. Kreuzmaier fasst zusammen: »Die Mehrheit ist das Homogene. Sie braucht die Norm zur Machterhaltung, zur Selbstkontrolle wie zur Selbstbestätigung. Dem kann die Minderheit Fluchtmöglichkeiten entgegenstellen, um dem Zwang der Homogenität zu entkommen« (Kreuzmaier 2010, 37).

Dieser Interpretation folgend muss gezeigt werden, inwiefern Nishida als Teil einer Minderheit im Deleuzschen Sinne verstanden werden kann, also auch welcher Homogenität er sich zu entziehen versucht. Vorausnehmend möchte ich sagen, dass die von Nishida entworfene Subjektivität im Kern eine sich-beständig-selbst-überholende ist. Inwiefern selbst Nishida eine Minderheit als auch eine Mehrheit darstellt, soll im Schlussteil thematisiert werden.

4. Deterritorialisierung

Durch die Deterritorialisierung sucht der*die Autor*in die Grenzen der Sprache. Sprache wird also auf eine neue ungewohnte Weise verwendet, die sich den Normen der Mehrheit entzieht. Nishida deterritorialisiert Philosophie in zweierlei Hinsicht: Er eignet sich Sprachen der westlichen Philosophietradition an (Deutsch und Englisch, aber auch Altgriechisch und Latein⁷) und nimmt selektiv Bezug auf die Geschichte der Philosophie. In diesem Sinne isoliert Nishida gezielt bestimmte Tendenzen in der Philosophie, um diese zu problematisieren.⁸ Er deterritorialisiert und rekontextualisiert also die westliche Philosophie selbst und nimmt ihr dadurch die, mit ihrer Vormachtstellung einhergehende, Möglichkeit zur Selbstbestimmung.

Zum zweiten kommentiert Nishida die Philosophie auf Japanisch, aber nicht im Jargon einer der intellektuellen Traditionen Ost-Asiens oder Japans (obwohl er buddhistische Terminologie einstreut⁹), sondern in einer kreativen Neuinterpretation des Japanischen selbst. Wie Adrian Parr anmerkt, versucht die Philosophie

7 Siehe Maraldo 2019.

8 Ein Beispiel hierfür ist Unterstellung eines latenten Geist-Körper/Subjekt-Objekt Dualismus in der westlichen Philosophietradition. Nishida's vielsagende Stille über Spinoza, Nietzsche und Freud ermöglicht eine derart scharfe Gegenüberstellung erst.

9 Für Beispiele aus Nishidas Frühwerk vgl. Dilworth 1969.

von Deleuze und Guattari, genau wie die Nishidas, den der westlichen Philosophie zugrunde liegenden Dualismus zu überwinden. Die Deterritorialisierung stellt in diesem Kontext »das kreative Potential eines Gefüges [*agencement*]« und eine Befreiung der Sprache dar, indem die fixen Verhältnisse aufgelöst und einer Neuorganisation verfügbar gemacht werden (Parr 2010, 69).¹⁰

Durch die Deterritorialisierung der europäischen Philosophie, wie auch der japanischen Sprache, findet genau die Bewegung statt, die Claire Colebrook schon als Merkmal einer kleinen Literatur bei Deleuze identifiziert: »[All] minor literature is directly political [...] because its mode of articulation takes voice away from the speaking subject to an anonymous or pre-personal saying« (Colebrook 2002, 113). Es geht also um eine Art des Sprechens, die dem*r Sprecher*in vorausgeht. Diese Art der vor-personellen Artikulation entspricht formal Nishidas Vorstellung einer subjektlosen Welt der Erfahrung, welche in den späten 1920er Jahren durch die Formel des »Sehens ohne Sehenden und Hörens ohne Hörenden«¹¹ eine affektive Artikulation erfährt.

5. Das Persönliche wird politisch

Wie Kreuzmaier ausführt, besteht die politische Dimension der kleinen Literatur nicht darin, dass ihre Aussagen dezidiert politisch seien, sondern darin, dass sie Alternativen erschafft (vgl. Kreuzmaier 2010, 38). Diese Eigenschaft verweist aber auch auf den Prozesscharakter der kleinen Literatur. Ähnlich wie Deterritorialisierung immer eine Reterritorialisierung nach sich zieht, so konstituiert der werdende Charakter der kleinen Literatur eine neue Homogenität, die immer zur Position der Mehrheit werden kann. In Nishidas Spätwerk passiert genau diese Wende und seine Philosophie wird *de facto* politisch anschlussfähig an die Positionen der imperialen japanischen Regierung.

John C. Maraldo kontrastiert die politische Wende in Nishidas Spätwerks mit der Tendenz, seine Werke als eher interkulturell denn politisch zu lesen, die sich in der Rezeptionsgeschichte durchgesetzt hat (vgl. Maraldo 1995, 183). Maraldo teilt auch seine Einschätzung, dass Nishida sich selbst nicht als politischen Philosophen gesehen habe (vgl. ebd., 185). Ich möchte mich an dieser Stelle nicht der Reihe der »Kaffeersatzleser« anschließen und über Nishidas persönliche Meinung fabulieren. Deleuzes und Guattaris Konzeption einer kleinen Literatur erlaubt es, Nishidas

10 »Perhaps deterritorialisation can best be understood as a movement producing change. In so far as it operates as a line of flight, deterritorialisation indicates the creative potential of an assemblage. So, to deterritorialise is to free up the fixed relations that contain a body all the while exposing it to new organisations« (ebd.).

11 Zitiert aus Maraldo 2019.

Philosophie als revolutionär im Ansatz zu sehen, bevor sie in den 1930er Jahren Teil des intellektuellen Mainstreams Japans wird.

Die Philosophie Nishidas wird »klein« gerade dadurch, dass sie die Sprache der Philosophie verändert. Das gleichzeitig eine neue japanische Sprache entsteht, wie oben angemerkt, mag ebenfalls eine Deterritorialisierung darstellen, ist hier allerdings nur peripher von Belang. Im Japan der Meiji-Zeit (1868-1912) konkurrieren Traditionalisten mit im Westen ausgebildeten japanischen Intellektuellen in einem Richtungsstreit *vis à vis* der japanischen Modernisierung. Nishidas Position in diesen Kontroversen ist für sich genommen interessant, aber zu komplex, um hier diskutiert zu werden.

6. Das kollektive Gefüge der Äußerungen

Ein Gefüge im Deleuzschen Sinne ist eine produktive Anordnung heterogener Elemente (vgl. Parr 2010, 18). Um diese Voraussetzung als erfüllt anzusehen, müssen wir fragen, welche Funktion Nishidas Philosophie erfüllt bzw. wie sie arbeitet. An dieser Stelle kommt die Entwicklung der Subjektivität bei Nishida in Kontrast zu Kant und Hegel zum Tragen. Die transzendente Einheit der Apperzeption bei Kant ist statisch, wohingegen das Subjekt bei Hegel sich erst durch einen historischen Prozess selbst als Weltgeist realisiert. Dass beide Konstrukte implizit oder explizit in Westeuropa lokalisiert sind, ist hier entscheidend.

Nishida erweitert das Hegelsche historische Subjekt um eine räumliche Dimension und entzieht ihm gleichzeitig den transzendentalen Grund. Das Selbst bei Nishida ist der Ort, an dem sich die Erfahrung des Selbst-Bewusstseins ereignet (vgl. Feenberg 1999, 34). Diese 1926 im Essay *Ort (basho 場所)* entwickelte Konzeption bleibt zunächst eine abstrakte Subjektivitätstheorie, die versucht ohne die Hypostasierung eines transzendentalen Subjekts auszukommen. Gleichzeitig versucht Nishida durch die Vorstellung des Ortes seine bisherigen Erklärungsansätze zu vereinigen. Der Ort ist gleichzeitig der Lokus des Willens, der Selbstgewissheit wie auch der reinen Erfahrung (vgl. Krummel 2015, 64). Einem substantiellen Selbstverständnis wird somit gleichsam der Grund entzogen und das Selbst ist, sofern es bei Nishida existiert, nur eine Determination des Ortes des absoluten Nichts.

Die historische Bedingtheit der Philosophie bei Hegel entspricht einer räumlichen Bedingtheit bei Nishida. Der geschichtlich notwendigen Entwicklung bei Hegel steht eine räumliche Zufälligkeit bei Nishida entgegen. Diese ist nicht philosophisch begründet, sondern wird erst in den 1930er Jahren ein expliziter Fokus von Nishidas Philosophie. Zwar geht Nishida nach wie vor von einer uniformen Erfahrungswelt aus, allerdings führen verschiedene Interpretationen zu verschiedenen Wahrnehmungen derselben Wirklichkeit. Nishida wendet diese Vorstel-

lung auf die geschichtliche Welt an. Mit anderen Worten wird nun manches von dem, was vorher notwendig und unabdingbar schien, für Nishida relativ, und zwar bedingt durch die einsetzende Globalisierung. Der Horizont der eigenen Kultur kommt auf einmal in harten Konflikt mit anderen Kulturen (vgl. ebd., 216).

Dieser Konflikt ist in Japan besonders akut, denn die Zwänge der Modernisierung sind keineswegs extern. Vielmehr ist die Modernisierung ein Projekt, mit dem die japanische Elite eine Parität mit den westlichen Mächten erreichen will. Die dafür importierten westlichen Expert*innen, sowie die aus dem Westen übernommenen Wissensfelder¹² und die zum Zwecke des Studiums in westliche Länder entsandten Student*innen tragen alle dazu bei, den oft thematisierten Konflikt zwischen japanischer Tradition und internationaler Moderne nach Japan zu tragen. Dementsprechend sind die tatsächlich existierenden Kulturen keine transzendentalen Realitäten, sondern vielmehr Agglomerate aus durch »Sprache, Sitten und Gebräuche, Institutionen und Gesetze, Religion und Literatur« determinierten Einzelwesen (Lange 2011, 61).

Schluss

Die sich radikal selbst negierende Identität des Einzelnen ist im Endeffekt die treibende Kraft für den kulturellen Austausch bei Nishida. Diese kulturellen Konflikte sind im Japan der Meiji-Zeit besonders stark ausgeprägt. So glaubt der Philosoph Ōnishi Hajime (大西祝, 1864-1900), dass die japanische Poesie einer Spiritualität entbehre, die am besten durch einen Wandel hin zum Christentum erreicht werden könne (vgl. Marra 1999, 80). Okakura Kakuzō (岡倉 覚三, 1863-1913) hingegen berichtet von einer Begegnung mit einem »berühmten europäischen Maler« der den japanischen Vertretern seiner Zunft »Glauben in Selbstvertrauen« anmahnt, da ohne dieses »kein herausragender nationaler Stil« zu erzielen sei (ebd., 78). Diese Debatten darüber, welche kulturellen Attribute man vom Westen übernehmen solle und in welchen Hinsichten es besser sei, die eigenen Traditionen zu wahren, finden sich immer wieder im öffentlichen Diskurs Japans. Der gleiche Konflikt motiviert Tanizaki Jun'ichirō (谷崎 潤一郎, 1886-1965) in seinem Essay »Lob des Schattens« [陰翳礼讃, 1933] dazu, die Unvereinbarkeit japanischer Ästhetik mit westlichem elektrischen Licht zu monieren. Tanizaki argumentiert unter anderem, dass elektrisches Licht, wenn die Japaner es erfunden hätten, mit den ästhetischen Werten der japanischen Kultur in Einklang gebracht worden wäre und, dementsprechend, weniger hell und schlaglichtartig sei (vgl. Tanizaki 2010, 6).

In diesem Beitrag habe ich zunächst versucht, die Entwicklung von Nishida Kitarōs Ortlogik nachzuzeichnen. Hiernach wurde Nishidas Beschäftigung mit Sub-

12 Zu denen auch die akademische Philosophie zählt.

jektivität als eine Reaktion auf die gleiche Thematik bei Kant und Hegel diskutiert. In diesem Zusammenhang habe ich argumentiert, dass das Subjekt bei Nishida um eine räumliche Dimension erweitert wird, für die die unterschwellig eurozentristischen Ansätze von Kant und Hegel keinen Raum bieten. Um diesen Ansatz zu motivieren, griff ich auf Deleuzes und Guattaris Diskussion der kleinen Literatur zurück, die, in eine kleine Philosophie umgemünzt versucht, den philosophischen Mainstream durch Randperspektiven zu »torpedieren« und so Freiräume zu schaffen. Die deterritorialisierte Sprache der kleinen Philosophie ist eine Entfremdung des philosophischen Duktus in einer neuen Form des Japanischen bei Nishida. Hierdurch wirdn zugleich für das Japanische ein philosophisches Vokabular im Sinne des Mainstreams gewonnen und die Konzepte dieses Mainstreams einer kritischen Aneignung für den neuen Diskurs unterzogen.

Durch die implizite Kritik am Mainstream aus einer Randposition wird die kleine Philosophie Nishidas unmittelbar politisch. Das transzendente Subjekt wird durch ein sich wandelndes Subjekt-Ereignis am Ort des absoluten Nichts ersetzt. Hierbei ist anzumerken, dass Nishidas Philosophie in vielen Punkten eine polemische Verkürzung der westlichen Philosophietradition darstellt, welche dialektisch einer östlichen Philosophie gegenübergestellt wird. Das Gefüge der Aussagen dieser östlichen Philosophie ist keine Zusammenfassung einer existierenden Philosophietradition im westlichen Sinne, sondern konstituiert diese Tradition erst im Schreiben Nishidas selbst. Das Moment der Interkulturalität entsteht in dieser Konstellation durch die verschiedenen kulturellen Attribute, die in der zunehmend globalisierten Welt des 20. Jahrhunderts innerhalb von Individuen¹³ erstmals in Konflikt geraten.

Im Japan in und nach der Meiji-Zeit ist dieser Konflikt besonders akut und die Vorstellung, dass Japan als einziges Land der Welt die östliche spirituelle Tradition mit der westlichen Moderne vereinen kann, gewinnt besonders durch den Imperialismus an Gewicht.¹⁴ Auch bei Nishida ist Japan der Ort dieser Entwicklung, der Ort der Relativierung seiner eigenen Kultur (vgl. Maraldo 1995, 192). Wie Maraldo weiter argumentiert, sind viele Positionen Nishidas heute nicht mehr haltbar. So betrachtet Nishida Staaten als die Akteure des kulturellen Austauschs und seine Analyse bezieht sich immer auf die Interaktionen von Staaten in der globalen

13 Und Staaten, wie ich gleich noch ausführen möchte.

14 Shih, Huang und Huang (2011) zeigen wie Nishidas Philosophie dazu führt, Japan selbst zum Ort des absoluten Nichts zu machen, der als einziges die Gegensätze von Ost und West umschließt und somit zur Brücke zwischen beiden werden kann. Dies führt allerdings auch dazu, dass Ost und West als lediglich dialektische Opposition gesehen werden und Japan auf einer tieferen, der Realität näheren Ebene existiert. Dieses Narrativ rechtfertigt effektiv japanische Hegemonie Ansprüche in Asien und die Großostasiatische Wohlstandssphäre (大東亜共栄圏, daitōa kyōeiken).

Welt (vgl. ebd., 194). In diesem Sinne erkennt Nishida zwar die unterschiedlichen kulturellen Einflüsse an, postuliert gleichzeitig allerdings, dass sie vermittels des Staates zu einer uniformen nationalen Kultur zusammenwachsen. Diese Interpretation kann Konflikte innerhalb moderner multikultureller Staaten nicht erklären, sie verschwinden vielmehr hinter einer behaupteten nationalen Kultur.

Diese Stellen sind problematisch, weil sie den Gegebenheiten der heutigen Welt nicht länger entsprechen. Kulturelle Konflikte ereignen sich sowohl intra- als auch überstaatlich, was den Staat als Träger kultureller Identität schlicht unglaubwürdig macht. Nichtsdestoweniger sind die Ressourcen für eine interkulturelle Philosophie bereits in Nishidas Ortlogik angelegt, da diese durchaus in der Lage ist, die widersprüchlichen kulturellen Attribute einer Einzelperson zu erklären. Ein weiteres Problem ergibt sich in Hinblick auf den Status der Kulturen selbst. Diese setzen sich bei Nishida aus verdinglichten metaphysischen Attributen zusammen, die lediglich verschiedentlich kombiniert werden und im Endeffekt auf die Sein-Nichts Dichotomie reduziert werden können (vgl. Lange 2011, 225ff.).

In Hinblick auf die Möglichkeit einer von Nishida inspirierten interkulturellen Philosophie als Praxis lassen sich drei Problemfelder identifizieren:

- a) Eine konsequente Ausarbeitung der oft kryptischen Ortlogik selbst, welche den Gültigkeitsbereich und Status derselben adäquat beschreibt.¹⁵
- b) Die Beantwortung der Frage, ob die Philosophie Nishidas überhaupt von der im *kokutai no hongī* (国体本義) *Wahre Bedeutung des Japanischen Volkskörpers* postulierten Staatsideologie getrennt werden kann.¹⁶
- c) Eine interkulturelle Neuinterpretation von Nishidas Philosophie, die die Rolle von Staaten neu bewertet und konsequent die Frage nach dem Status von »Kultur« stellt.

Nishidas Philosophie liefert zweifelsohne einen wichtigen frühen Beitrag zur interkulturellen Philosophie, dennoch sind viele seiner Vorstellungen veraltet und von der in ihrer Einfachheit überkommenen Ost-West Dichotomie geprägt, die es zu überwinden gilt, wenn man Nishidas Denken konstruktiv weiterdenken möchte.

15 Hier wäre zum Beispiel die Frage zu klären, ob und inwieweit die Ortlogik überhaupt als Logik zu bezeichnen ist.

16 Lavelle (1994) untersucht dezidiert die Überschneidungen zwischen Nishida und dem *kokutai no hongī*. Shimizu (2011) bietet eine Literaturübersicht zum Thema und offeriert eine Interpretation, dernach Nishidas Philosophie von Ultrationalisten verfälscht appropriert worden sei. Nishida hingegen habe ultrationalistische Ausdrücke übernommen und in deren Gegenteil verkehrt. Egal welcher Denkschule man folgt, eine umsichtige Analyse ist in jedem Fall nötig, um Nishidas eigene Philosophie aus den teils nationalistisch belasteten Formulierungen herauslesen zu können.

Literaturverzeichnis

- MMK Siderits, Mark und Shōryū Katsura. 2013. *Nāgārjuna's middle way*. Boston: Wisdom Publications.
- NKZ Nishida Kitarō [西田幾多郎]. 2002. Ed. Takeda Atsushi [竹田篤司]. *Nishida Kitarō zenshū Tōkyō*: Iwanami Shoten.
- Abiko, Seiya. 2000. »Einstein's Kyoto address: How I created the theory of relativity.« *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences* 31, 1: 1-35.
- Colebrook, Claire. 2002. *Gilles Deleuze*. London: Routledge.
- Deleuze, Gilles und Felix Guattari. 1975. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dilworth, David. 1969. »The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen No Kenkyū.« *Philosophy East and West* Vol. 19, 4: 409-421.
- Feenberg, Andrew. 1999. »Experience and culture: Nishida's path to the things themselves.« *Philosophy East and West* Vol. 49, 1: 28-44.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kleingeld, Pauline. 2019. »On Dealing with Kant's Sexism and Racism.« Letzter Zugriff 10.08.2020. <https://philarchive.org/archive/KLEODW>.
- Kozyra, Agnieszka. 2008. »Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Self-Identity and the Problem of Orthodoxy in the Zen Tradition.« *Nichibunken Japan Review*. Letzter Zugriff 05.08.2020. <https://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/images/a/a7/JN2003.pdf>.
- Kreuzmair, Elias. 2010. »Die Mehrheit will das nicht hören. Gilles Deleuze Konzept der littérature mineure« *Helikon. A Multidisciplinary Online Journal* 1: 36-47.
- Krummel, John W. M. 2015. *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*. Indiana: Indiana University Press.
- Lange, Elena Louisa. 2011. »Die Überwindung des Subjekts – Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870-1945) Weg zur Ideologie.« Dissertation, Universität Zürich.
- Larrimore, Mark. 2008. »Antinomies of race: diversity and destiny in Kant.« *Patterns of Prejudice* 42, 4-5: 341-363.
- Lavelle, Pierre. 1994. »The Political Thought of Nishida Kitarō.« *Monumenta Nipponica* Vol. 49, 2: 139-165.
- Maraldo, John C. 1995. »The problem of world culture: Towards an appropriation of Nishida's philosophy of nation and culture.« *The Eastern Buddhist* Vol. 28, 2: 183-197.
- Maraldo, John C. 2006. »The War over the Kyoto School.« *Monumenta Nipponica* Vol. 61, 3: 375-406.

- Maraldo, John C. 2019. »Nishida Kitarō.« The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition). Letzter Zugriff 25.07.2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/nishida-kitaro/>.
- Marra, Michele. 1999. *Modern Japanese aesthetics: a reader*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Nishida, Kitarō. 1999. *Logik des Ortes*. Darmstadt: WBG.
- Shih Chi-Yu, Huang Chi-Yu und Huang Chiung-chiu. 2011. »Bridging Civilizations through Nothingness: Manchuria as Nishida Kitarō's Place.« *Comparative Civilizations Review* Vol. 65, 65: 4-17.
- Shimizu, Kosuke. 2011. »Nishida Kitaro and Japan's interwar foreign policy: war involvement and culturalist political discourse.« *International Relations of the Asia-Pacific* Vol. 11, 1: 157-183.
- Tanizaki Jun'ichirō. 2010. *Lob des Schattens: Entwürfe einer japanischen Ästhetik*. Zürich: Manesse.