

Die Konstruktion der Kyōto-Schule:
Eine kritische Auseinandersetzung
mit der Rezeptionsgeschichte

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie an der
Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Johann Limmer

2019

Erstgutachter: Prof. Dr. Peter Pörtner

Zweitgutachter: Prof. Dr. Martin Lehnert

Datum der mündlichen Prüfung: 12.02.2019

Zur Einführung	Seite 4
Methodischer Ansatz	Seite 6
Definitionen	Seite 13
Forschungsüberblick	Seite 18
Definitionsversuche und offene Fragen: Was ist die Kyōto-Schule?	Seite 30
1. Bret W. Davis "The Kyoto School" (2006)	Seite 31
2. John C. Maraldo "Die Identität der Kyōto-Schule und diesbezügliche Probleme, gesehen vom Standpunkt der europäisch-amerikanischen Forschung" (2001)	Seite 38
3. Tosaka Jun über die Philosophie der Kyōto-Schule	Seite 48

Die personelle Debatte

Zwei Definitionen – weit versus eng	Seite 54
1. Die Kyōto-Schule als ein "intellektuelles Netzwerk"	Seite 54
1.1 Das "Selbstdenken"	Seite 55
1.2 Das "Netzwerk" unter der Lupe	Seite 61
2. Die Trias Nishida-Tanabe-Nishitani	Seite 66
Die verschiedenen Modelle im Detail	Seite 70
1. Das Generationsmodell	Seite 71
2. Das Flügelmodell	Seite 77
3. Das zentripetale Ringmodell	Seite 82
Die personelle Debatte – Eine kritische Evaluation	Seite 85
1. Das Verhältnis von Nishida und Tanabe	Seite 85
2. Das Problem der Auswahl der Mitglieder	Seite 93

Die thematischen Debatten

Die Debatten um die politische Philosophie der Kyōto-Schule	Seite 100
1. Die Ausgangspunkte der Diskussionen	Seite 100
2. Die Kritiker	Seite 106
2.1 Die erste Phase - Kritik von "Links" und "Rechts"	Seite 106
2.2 Die zweite Phase - die Nachkriegszeit	Seite 111

2.3 Die dritte Phase - die neuentfachte Kritik im Zuge der Heidegger-Debatte	Seite 122
2.4 Die Advokaten	Seite 130
2.4.1 Graham Parkes - Beginn der Verteidigung	Seite 133
2.4.2 Ōhashi Ryōsuke - Der große Advokat der Kyōto-Schule	Seite 142
2.4.3 David Williams - Der "Ōhashi des Westens", oder wie die Kyōto-Schule ihrer Zeit voraus war	Seite 146
2.5 Die ernsthafte Forschung - Ein Ausblick	Seite 152
 Die religionsphilosophische Debatte	 Seite 163
1. Externe Konstruktionen	Seite 164
1.1 Voraussetzungen und Anfänge	Seite 164
1.2 Das "Absolute Nichts"	Seite 167
1.3 Der buddhistisch-christliche Dialog	Seite 175
1.4 "East meets West" - gemeinsames Philosophieren Freunden	Seite 178
1.5 Die Universität Hawaii und die Klassifizierung der Kyōto-Schule als buddhistische Philosophie	Seite 180
2. Interne Konstruktionen	Seite 182
2.1 Japanische Philosophie? Philosophie in Japan?	Seite 182
2.2 Der Nishida-Coup	Seite 185
2.3 Die "Vollendung" der originär japanischen Philosophie der buddhistischen Kyōto-Schule	Seite 190
2.4 Die Nishida-Tanabe-Dynamik	Seite 200
 Résumé	 Seite 208
 Übersetzung: Tosaka Jun "Die Philosophie der Kyoto-Schule"	 Seite 249
Übersetzung: Takeda Atsushi "Die Kyoto-Schule als Netzwerk"	Seite 260
 Bibliographie	 Seite 273

Zur Einführung

Die Kyōto-Schule bezeichnet üblicherweise eine Gruppe von Philosophen an der Universität Kyōto, repräsentativ für eine originär japanische Philosophie. Philosophie als akademische Disziplin fand erst im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts seinen Weg nach Japan. Nach der Öffnung des Landes wurde sie, wie auch andere Fachdisziplinen importiert. Es begann eine Zeit des Studiums, des Lernens. Zwar sollten sich bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts einige japanische Denker als Gelehrte und Lehrende einen Namen machen, doch setzt man gewöhnlich den Beginn einer wirklich eigenen japanischen Philosophie mit der Veröffentlichung von Nishida Kitarōs (1870-1945) *Studie über das Gute* (1911) gleich.

Nishida sollte der erste moderne japanische Denker sein, den man als japanischen Philosophen bezeichnet, da er eine eigene Philosophie, die sogenannte Nishida-Philosophie entwickelte. Diese Philosophie zeichnete sich dadurch aus, dass es hier zum ersten Mal gelang, die scheinbar unüberwindbare Kluft zwischen östlichen und westlichen Denken zu überwinden. Vor allem jedoch der Einfluss des östlichen Denkens, in der Gestalt des mahāyāna-buddhistischen Absoluten Nichts, wird als das zentrale Thema der Kyōto-Schule identifiziert. Ein Thema das sich nicht nur bei Nishida findet, sondern auch bei seinen Nachfolgern, ehemalige Schüler, die später auf seinem Lehrstuhl folgten. Aus diesem Grunde wurden Sie dann auch fast ausschließlich in einem religionsphilosophischen Kontext, insbesondere dem sogenannten buddhistisch-christlichen Dialog, behandelt. Jedoch sollte die Philosophen aus Kyōto hier nicht nur ein Forschungsobjekt sein, sondern sich auch selbst an Debatten und Diskussionen beteiligen.

Wer sich etwas länger mit der Kyōto-Schule beschäftigt wird jedoch ziemlich schnell auch kritischen Stimmen begegnen, die sie in einem gänzlich anderen Licht erscheinen lassen. Gemeint sind dabei jene Kritiker, die den Denkern, aufgrund von Gesprächsrunden und Veröffentlichungen während der Zeit des Pazifikkriegs, Kollaboration mit dem Kriegsregime und der Propagandamaschinerie vorwerfen. In diesem Kontext wird der Begriff Kyōto-Schule gebraucht, um eine Gruppe von Philosophen als faschistisch, ultra-nationalistisch und imperialistisch zu bezeichnen. Der Begriff selbst wird zu einem Synonym für die radikalste Form des sogenannten *Nihonbunkaron* 日本文化論. *Nihonbunkaron* meint hier das Zusammentragen japanischer Besonderheiten in der Kulturgeschichte und ihrer Präsentation in der Weltöffentlichkeit.

Von besonderem Interesse ist aber nicht nur die thematische Deutungsveränderung des Begriffs, sondern die personelle Zusammensetzung der Kyōto-Schule. So wird man beim Betrachten der politischen Äußerungen andere Personen als Mitglieder finden, als zum Beispiel beim buddhistisch-christlichen Dialog. Ferner begegnet man Einordnungen, die den politischen Richtungskonventionen gemäß in Rechts, Mitte und Links erfolgen. Mit anderen Worten, es tauchen verschiedene Modelle auf, die alle aus einem bestimmten Kontext heraus konstruiert wurden. Das scheinbar klare Bild, das man anfangs von der Kyōto-Schule zu haben scheint, verändert sich, je mehr man sich damit beschäftigt und je nach Kontext, bis fast zur Unkenntlichkeit.

Dies soll jedoch keinesfalls heißen, dass die Kyōto-Philosophen über jeden Zweifel und jede Kritik erhaben sind. Wer sich etwas intensiver mit den Texten von Nishida, Tanabe Hajime oder Nishitani Keiji beschäftigt wird schnell feststellen, dass sie sich tatsächlich während Kriegsjahre politisch geäußert haben, und diese Äußerungen schwierig zu bewerten sind. Dies ist aber eine Frage, mit der sich die gegenwärtige Forschung auseinandersetzen muss, wenn auch schon große Schritte in dieser Angelegenheit unternommen wurden.

Problematisch bleibt jedoch die Tatsache, dass der Begriff Kyōto-Schule keineswegs so eindeutig ist, wie er anfangs erscheint. Dies gilt sowohl in personeller Zusammensetzung als auch in thematischen Debatten. Je nach Kontext wird der Begriff von seiner Bedeutung her verändert. An sich sollte die Betrachtung eines Begriffs aus einem anderen Kontext heraus, eine neue Sicht auf den Inhalt freigeben, neue Einsichten fördern. Im Falle der Kyōto-Schule jedoch scheint sie mehr Fragen aufzuwerfen, als Einsichten zu denen man gelangen könnte. Sind sie nun Religionsphilosophen oder geschickte Instrumente der Kriegspropaganda? Sind sie Nationalisten deren einziges Bestreben im Aufzeigen der japanischen Besonderheiten liegt oder sind sie Denker die versuchen neue Wege in der Philosophie zu gehen? Grundsätzliche Fragen zur Quiddität des Begriffes, die sich gegenseitig ausschließen, werden je nach Kontext aufgeworfen und stiften - meiner bescheidenen Meinung nach - mehr Verwirrung, als dass sie zur Klarheit beitragen. Aus diesem Grunde sollen nun in der vorliegenden Arbeit die verschiedenen Positionen und Bilder von der Kyōto-Schule zusammenzutragen und einzeln präsentiert werden. Bevor dies geschieht, ist es von Nöten das methodische Gerüst dieser Arbeit zu präsentieren. Als überaus geeignete Methode zeigt sich der Konstruktivismus. In jedem Bereich in dem die Kyōto-Schule als Begriff eine andere Bedeutung bekam, wurde diese nicht einfach hinzugefügt, sondern mit dieser Bedeutung, für genau diese Bedeutung passend konstruiert.

An einem historischen Überblick über die Erforschung der Kyōto-Schule anschließend, sollen zwei grundlegende Arbeiten zu diesem Thema im allgemeinem betrachtet werden. Zuerst Bret W. Davis Artikel "The Kyoto-School" in der Stanford Encyclopedia of Philosophy. Hierbei handelt es sich um eine ausführliche Präsentation der Kyōto-Schule. Danach folgt eine Präsentation von John C. Maraldos Aufsatz "Die Identität der Kyōto-Schule und diesbezügliche Probleme, gesehen vom Standpunkt der europäisch-amerikanischen Forschung". Maraldo nennt sechs charakteristische Punkte, die die Kyōto-Schule auszeichnen. Als letzte Punkt folgt dann eine Analyse von Tosaka Juns Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule", in dem das erste Mal dieser Begriff gebraucht wird.

Die eigentliche Untersuchung wird anschließend in zwei große Blöcke unterteilt; die personelle Debatte und die thematischen Debatten. In der personellen Debatte, werden zwei mögliche Definitionen vorgestellt, eine enge- und eine weite Definition. Letztere meint die Kyōto-Schule als Konglomerat einer Vielzahl von Denkern, während die enge Definition sich auf die Trias Nishida Kitarō, Tanabe Hajime und Nishitani Keiji beschränkt. Daran schließt eine Darstellung verschiedenere Mitgliedermodelle an. Den Abschluss bildet eine kritische Evaluation. Wesentlich umfangreicher und komplexer fällt die Betrachtung der thematischen Debatten aus. In zwei großen Unterabschnitten wird zuerst die politische Philosophie der Kyōto-Schule diskutiert. Es werden hier sowohl die Kritiker als auch die Advokaten genauer betrachtet. Da beide Seiten zum Teil sehr emotional aufgeladen sind, wird am Ende noch ein Ausblick auf eine nüchterne Forschung gegeben. Im zweiten Unterabschnitt wird die religionsphilosophische Debatte analysiert. Hier sollte die Kyōto-Schule ihren größten positiven Image-Schub erfahren, im Zuge des Buddhismus-Booms in der akademischen Welt in Amerika und Europa, sowie des buddhistisch-christlichen Dialogs.

In einem abschließenden Résumé werden die wesentlichen Ergebnisse noch einmal zusammengefasst. Der Anhang besteht aus zwei Erstübersetzungen ins Deutsche und zwar Tosaka Juns Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule" und Takeda Atsushis "Die Kyōto-Schule als Netzwerk".

Methodischer Ansatz

Der erste Schritt einer systematischen Betrachtung der Konstruktion, beziehungsweise Konstruktionen des Begriffs Kyōto-Schule beginnt mit dem Begriff selbst. Im Gegensatz zur Umgangssprache, die gewöhnlich keinen Unterschied zwischen Begriff und Wort sieht,

unterscheidet eine philosophische Betrachtung sehr wohl zwischen Begriffswort, Begriffsinhalt (Intension) und Begriffsumfang (Extension). Die Intension bestimmt die Eigenschaften des Begriffes, die Extension die Gegenstände auf die sich der Begriff bezieht. Im Verlauf der Untersuchung wird sich zeigen, dass es die Intension ist, die je nach Autor mit verschiedenen Eigenschaften ausgestattet wird. Aus diesem Grund ist es sehr wohl angebracht von einer Konstruktion, beziehungsweise von Konstruktionen der Kyōto-Schule zu sprechen. All diese Konstruktionen betreffen den Begriffsinhalt und definieren damit auch den Begriffsumfang. Insbesondere bei der Betrachtung der politischen Debatten wird ersichtlich, dass die Intension des Begriffes Kyōto-Schule derart gestaltet ist, dass sie eine vom jeweiligen Autor beabsichtigte Extension erreicht. Mit anderen Worten, der Begriffsinhalt wird passend konstruiert, so dass er brauchbar für den Autor wird. Um diese Konstruktionen, mit besonderem Fokus auf ihre Brauchbarkeit aufzeigen zu können, bietet sich als methodischer Ansatz, der radikale Konstruktivismus an, wie er von Ernst von Glasersfeld bestimmt und vertreten wird.¹

Indem von Glasersfeld den Bogen von den Vorsokratikern, die ihrerseits bereits zweifelten, dass wir in der Lage seien die wirkliche Beschaffenheit der Dinge zu erkennen (Demokrit und Xenophanes), bis zu dem Psychologen und Epistemologen Jean Piaget (1896-1980), der "erklärt, dass die kognitiven Strukturen, die wir *Wissen* nennen, nicht als *Kopie der Wirklichkeit* verstanden werden dürfen, sondern vielmehr als Ergebnis der Anpassung", und dem Philosophen, Linguisten und Vertreter des italienischen Operationalismus Silvio Ceccato (1914-1997) spannte, der daraufhin wies, "dass Wahrnehmung und Erkenntnis unter keinen Umständen ontische Objekte widerspiegeln und darum als *kreative* Tätigkeiten zu betrachten sind", bleibt als Schlussfolgerung nur folgende Hypothese übrig: "Wahrnehmung und Erkenntnis wären demnach also konstruktive und nicht abbildende Tätigkeiten."²

Diese Feststellung hat nun fatale Folgen für die klassischen Vorstellungen und Theorien von Wahrheit, Objektivität, Wirklichkeit, etc. Gleichzeitig droht hier auch die Gefahr des Solipsismus, der nach Alexander Ulfig "als eine extreme Form des subjektiven

¹ Für eine Darstellung der wichtigsten Thesen von Glasersfelds siehe: von Glasersfeld, Ernst. "Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität" (Seite 9-39) in: *Einführung in den Konstruktivismus*. Piper Verlag GmbH München. 1. Auflage März 1992. 10. Auflage April 2008; von Glasersfeld, Ernst. *Radikaler Konstruktivismus: Ideen, Ergebnisse, Probleme*. Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1996; sowie Stoller-Schai, Daniel. *Der Radikale Konstruktivismus nach Ernst v. Glasersfeld*. 1998.

² von Glasersfeld, Ernst. "Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität" Seite 29-30. Ferner siehe auch: von Glasersfeld, Ernst. "Kleine Geschichte des Konstruktivismus" (Seite 9-17) in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8 (1) 1997; Eine Darstellung des Konstruktivismus nach Jean Piaget findet sich in: von Glasersfeld, Ernst. "An Interpretation of Piaget's Constructivism" (Seite 612-635) in: *Revue Internationale de Philosophie*, 36 (4) 1982.

Idealismus bezeichnet" ³ werden kann. Tatsächlich wurde "vor dem Hintergrund einer empirisch-psychologischen Argumentation die *verabsolutierenden* und *überzogenen* Positionen des Radikalen Konstruktivismus aus Sicht eines Kognitiven Konstruktivismus"⁴ angegriffen.

Auch die Nähe der Thesen von Glasersfelds zur Kognitionstheorie Immanuel Kants aus dessen *Kritik der reinen Vernunft* könnte den Vorwurf des Idealismus bestärken. Jedoch wird hierbei leicht übersehen, dass in den späten 1990er Jahren Stimmen gegen die Einordnung des Kantschen Kritizismus in die idealistischen Philosophien des 18. und 19. Jahrhunderts laut wurden. Marco C. Bettoni unternahm sogar "Eine konstruktivistische Interpretation von Kants Kognitionstheorie" und zeigte die Nähe zum Konstruktivismus, der sich seiner Auffassung nach auf die Grundlagen von Silvio Ceccato und Ernst von Glasersfeld beruft.⁵

Doch was bedeutet nun die Hypothese, dass Wahrnehmung und Erkenntnis konstruktive Tätigkeiten seien? Unter Rückgriff auf die berühmte Feststellung Jean Piagets, dass der Verstand die Welt organisiert, indem er sich selbst organisiert, folgert von Glasersfeld, "dass wir in der Organisation unserer Erlebniswelt stets so vorzugehen trachten, dass das, was wir da aus Elementen unserer Sinneswahrnehmung und des Denkens zusammenstellen – Dinge, Zustände, Verhältnisse, Begriffe, Regeln, Theorien, Ansichten und, letzten Endes, Weltbild -, so beschaffen ist, dass es im weiteren Fluss unserer Erlebnisse brauchbar zu bleiben verspricht."⁶

Diese Brauchbarkeit oder *Viabilität* wie sie von Glasersfeld nennt, wird nun zu seinem Schlüsselbegriff. Dahinter verbirgt sich nämlich nichts anderes als eine Art und Weise, herkömmliche Wissensprobleme zu umgehen, indem man das Verhältnis von Wissen und Wirklichkeit radikal umgestaltet.

³ Ulfig, Alexander. *Lexikon der philosophischen Begriffe*. Komet Verlag GmbH Köln. 2003. Seite 384.

⁴ Schiepek, Günter. "Konstruktivistisches Wirklichkeitsverständnis – ein empirisches Projekt. Konsequenzen für die Psychiatrie" (Seite 24-45) in: *Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie*. Hg. Gebhard Rusch und Siegfried J. Schmidt. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 2000; Für die Kritik im Einzelnen siehe: Nüse, Ralf, Norbert Groeben, Burkhard Freitag und Margrit Schreier. *Über die Erfindung/en des Radikalen Konstruktivismus. Kritische Gegenargumente aus psychologischer Sicht*. Deutscher Studien Verlag Weinheim. 1991. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage 1998.

⁵ Bettoni, Marco C. "Eine konstruktivistische Interpretation von Kants Kognitionstheorie" (Seite 151-172) in: *Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie*; Für eine Revision der Einordnung Kants in den Idealismus siehe: Collins, Arthur W. *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of Pure Reason*. University of California Press. Berkley. 1999

⁶ von Glasersfeld, Ernst. "Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität" Seite 30. Für die Sinneswahrnehmungen gilt unter Rückgriff auf Gregory Bateson und Heinz von Foerster, "dass [sie] ... gleichgültig wie *qualitativ* sie uns erscheinen mögen, stets subjektive Interpretationen von quantitativen Unterschieden sind" (von Glasersfeld, Ernst. "Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität" Fußnote 21 Seite 21)

"*Brauchbar* oder *viabel* aber nennen wir in diesem Zusammenhang eine Handlungs- oder Denkweise, die an allen Hindernissen vorbei (den ontischen wie den aus der Handlung selbst erwachsenden) zum erwünschten Ziel führt."⁷

Um das Konzept der Viabilität besser verstehen zu können, sollen kurz zwei Modelle aus der Psychiatrie und Psychologie vorgestellt werden. Das erste Modell stammt von Fritz B. Simon und beschreibt die Analyse von Wirklichkeitskonstruktionen. Das zweite stammt von Wolfgang Tschacher und Ullrich Junghan und beschreibt die Eigenschaften der Kognition.

Fritz B. Simon unterteilt die Wirklichkeitskonstruktionen in drei Abschnitten, Beschreiben, Erklären und Bewerten. Der erste Abschnitt, das Beschreiben, meint eine Selektion und Ordnung ausgewählter und vor allem passender (*viabler*) Phänomene. "Beobachter gewinnen Informationen, indem sie Unterscheidungen vollziehen ... Sie grenzen Phänomene gegeneinander ab und bezeichnen sie ... Sie nehmen die einen wahr – und die anderen eben nicht. Das ist das methodische Prinzip, das der Information von Beobachtern zu Grunde liegt. Schließlich ordnen sie die so gewonnen Informationen und konstruieren auf diese Weise eine umfassendere Beschreibung ihrer Wirklichkeit."⁸ Als nächstes folgt das Erklären, welches eine intentionale Reproduktion des jeweiligen Phänomens mittels Instrumentalisierung passender (*viabler*) Beziehungen oder Prozesse im Sinne von Humberto R. Maturana⁹ darstellt. "Unter Erklärung ist die Konstruktion eines generierenden Mechanismus zu verstehen, der das jeweilige Phänomen hervorbringt."¹⁰ Den Abschluss bildet die Bewertung, die zur Bestimmung der passenden (*viablen*) Handlung führt. "Wo zielgerichtet gehandelt werden soll, bedarf es immer unterschiedlicher Bewertungen. Nur so

⁷ von Glasersfeld, Ernst. "Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität" Seite 30. Siehe auch den Abschnitt "The Concept of Viability" in: von Glasersfeld, Ernst. "Knowledge as environmental fit" (Seite 216-244) in: *Man-Environment Systems* 13 (5). 1983; sowie: von Glasersfeld, Ernst. "Viability and the concept of selection" (Seite 970-974) in: *American Psychologist* Vol. 35. 1980. Der Begriff Viabilität leitet sich von dem Englischen Wort *viable* ab, zu Deutsch brauchbar, praktikabel, überlebensfähig.

⁸ Simon, Fritz B. "Psychopathologische Konstruktion" (Seite 87-103) in: *Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie*. Seite 88-89.

⁹ siehe hierzu auch den Abschnitt *Epistemology* in: Maturana, Humberto R. "Biology of Language: The Epistemology of Reality" (Seite 27-63) in: *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. Hg. Miller, George A., and Elizabeth Lenneberg. Academic Press New York. 1978. "[W]e are seldom aware that an observation is the realization of a series of operations that entail an observer as a system with properties that allow him or her to perform these operations, and, hence, that the properties of the observer, by specifying the operations that he or she can perform determine the observer's domain of possible observations. Nor are we usually aware that, because only those statements that we generate as observers through the use of the scientific method are scientific statements, science is necessarily a domain of socially accepted operational statements validated by a procedure that specifies the observer who generates them as the standard observer who can perform the operations required for their generation. In other words, we are not usually aware that science is a closed cognitive domain in which all statements are, of necessity, subject dependent, valid only in the domain of interactions in which the standard observer exists and operates." (Seite 28-29)

¹⁰ Simon, Fritz B. "Psychopathologische Konstruktion". Seite 89.

wird eine Entscheidung zwischen den zur Verfügung stehenden Alternativen möglich. Sie liefern die Motive für Handlungen wie für Unterlassungen."¹¹ Unschwer kann man hierbei erkennen, dass für Simon der Schwerpunkt auf der Beobachtung, insbesondere Erklärung von Phänomenen liegt, wobei die Dinge nicht so wie sie sind wahrgenommen werden, sondern nur in (passenden) Unterscheidungen. Der Schlüssel zur Aufdeckung dieser passenden Unterscheidungen liegt nun in der eigentlichen Erklärung jener Phänomene, ihrer anschließenden Bewertung sowie die Wichtigkeit der "Reflexion ihrer Beziehung zueinander ... weil alle drei miteinander in Wechselwirkung stehen."¹² Diese Feststellung seitens Fritz Simon führt nun zu den von ihm bezeichneten Konflikten um Konstruktionen.

"Unterschiedliche Erklärungen führen zu unterschiedlichen Bewertungen, die wiederum zu veränderten Beschreibungen führen usw. Was wir wahrnehmen, hängt davon ab, wie wir es erklären, und wie wir es erklären, wird nur zu oft von unseren Bewertungen bestimmt. So haben wir zum Beispiel die Tendenz, nur das wahrzunehmen, was wir auch erklären können. Und unsere Bewertungen führen dazu, dass wir durch farbige Brillen schauen, die - je nachdem, manchmal eher rosa oder schwarz eingefärbt sind."¹³

Somit verweist Fritz Simon auf die Wichtigkeit des subjektiven Einflusses innerhalb der Wirklichkeitsbeschreibungen. Zusammen mit Humberto Maturanas Ausführungen zur wissenschaftlichen Methodik gilt dies nun nicht nur für Wirklichkeitsbeschreibungen, sondern auch für wissenschaftliche Beobachtungen und Beschreibungen. Damit zeigt sich, dass je nach subjektiven Standpunkt und Interesse des wissenschaftlichen Beobachters, der eigentliche Fokus dessen Untersuchung bereits vorbestimmt ist und implizit auch eine wertende Voreingenommenheit vorliegt.

Die Eigenschaften von Kognition im Modell von Wolfgang Tschacher und Ullrich Junghan unterscheiden sie zwischen Musterbildung, Stabilität und Optimalität. Die Musterbildung beschreibt eine Komplexitätsreduktion als Ordnungsprozess, das heißt, als Prozess zur Gewinnung einer passenden (viablen) Ordnung, die schließlich zur Bildung eines Musters führt. "Kognition ist insbesondere ein Ordnungsprozess, der die enorme Komplexität der Welt reduziert. Diese Komplexitätsreduktion bildet die Grundlage beim Kategorisieren und Wahrnehmen bei Aufmerksamkeitszuwendung, beim Denken und Problemlösen, in Gedächtnisfunktionen ... Zentrale kognitionspsychologische Begriffe wie Schema, Konzept, Skript, Einstellung, Kategorie etc. implizieren stets einen Ordnungsprozess, der in einer

¹¹ Simon, Fritz B. "Psychopathologische Konstruktion". Seite 89.

¹² Simon, Fritz B. "Psychopathologische Konstruktion". Seite 91.

¹³ Simon, Fritz B. "Psychopathologische Konstruktion". Seite 91.

Prozessgestalt resultiert."¹⁴ Mit dem Begriff der Stabilität wird eine Bestätigung der Viabilität des Musters bezeichnet. "Sobald ein kognitives Muster etabliert ist, ist es stabil gegenüber Zufallsfluktuationen und irrelevanten Umweltveränderungen."¹⁵ Die Optimalität dient als Synonym für Viabilität, unter besonderer Berücksichtigung der Effizienz des Musters. "Das Auftreten stabiler Muster findet in einem System statt, das seinerseits in eine Umwelt ... eingebettet ist. ... Im Falle selbstorganisierender Systeme^[16] ist die Systemwelt durch die sog. Kontrollparameter oder Valenzen gegeben, die das Ausmaß der *Offenheit* des Systems bezeichnen ... Es zeigt sich, dass in der Regel diejenigen Muster (Prozessgestalten) entstehen, die das angelegte Ungleichgewicht im Sinne einer *Spannungsreduktion* am besten abzubauen vermögen. ... Diese Sichtweise von Optimalität liefert also ein Argument gegen die Auffassung der qualitativen Unterschiedlichkeit der *zwei Welten* (der naturwissenschaftlichen-mechanischen, innerhalb derer alle Ordnung schließlich zerfallen muss, im vermeintlichen Gegensatz zur organisch-geistigen, die durch Wachstum und Entwicklung gekennzeichnet wäre)."¹⁷

Wie man unschwer an diesen Darstellungen von Wahrnehmung und Kognition erkennen kann, handelt es sich bei diesen Funktionen nicht mehr um Abbildungen einer "objektiven" Wirklichkeit, sondern um die Konstruktion einer kohärenten Wirklichkeit, wobei hier dem Konzept "Viabilität" eine Schlüsselrolle zukommt. Die Brauchbarkeit dieser konstruierten, kohärenten Wirklichkeit des Konstruierenden erhält somit den Vorzug gegenüber einer möglichen tatsächlichen Wirklichkeit, die sich von erster wahrlich unterscheiden kann.

Dies betrifft jedoch nicht nur den Objektivitätsbegriff, sondern auch den Subjektivitätsbegriff. Günter Schiepek hat dies auf den Punkt gebracht, indem er folgende Feststellung formulierte:

"Der konstruktivistische Subjektbegriff umfasst die Differenz zwischen einem empirischen und einem kognitiven Aspekt des Subjektbegriffs."¹⁸

¹⁴ Tschacher Wolfgang und Ullrich Junghan. "Das Problem der Kognition in Psychiatrie und Psychologie" (Seite 51-77) in: *Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie*. Seite 67

¹⁵ Tschacher Wolfgang und Ullrich Junghan. "Das Problem der Kognition in Psychiatrie und Psychologie" Seite 67.

¹⁶ Tschacher und Junghan berufen sich hierbei auf die These, "dass kognitive Systeme nichtlineare dynamische Systeme mit der Kapazität zur Selbstorganisation sind" (Tschacher, Wolfgang und Ullrich Junghan. "Das Problem der Kognition in Psychiatrie und Psychologie". Seite 69).

¹⁷ Tschacher Wolfgang und Ullrich Junghan. "Das Problem der Kognition in Psychiatrie und Psychologie" Seite 68-69.

¹⁸ Schiepek, Günter. "Konstruktivistisches Wirklichkeitsverständnis – ein empirisches Projekt. Konsequenzen für die Psychiatrie". Seite 27.

Gemeint ist damit, dass "das Subjekt als handelnder und kommunizierender Aktant ... der *empirische Ort* ist, an den alle Kognitionsleistungen gebunden sind" ist. Jedoch muss man hierbei folgendes beachten:

"Die vielfältigen Bedingungen, Instrumente und Strategien der Kognition aber sind nicht subjektiv, auch wenn sie von Subjekten stets subjektspezifisch angewandt, empfunden und beurteilt werden müssen. **Sie gehören zum kollektiven Wissen einer Gesellschaft** in Form von kognitiven Schemata, Sprachen, Common-Sense-Wissen usw., und die Subjekte haben im Laufe ihrer Sozialisation durch Interaktion und Kommunikation gelernt, solches Wissen in hinreichend vergleichbarer Weise kognitiv zu erzeugen."¹⁹

Dieses Zitat führt direkt zum letzten Punkt dieses Abschnitts, nämlich die Bedeutung der Beziehungen der Individuen untereinander und ihre Einbettung in soziale Bereiche und soziale Systeme. Dabei dienen diese Interaktionen nicht nur der Bestätigung der eigenen Konstruktionen (Invarianten / Standhalten der eigenen Thesen, Vorstellungen, Annahmen etc.) sondern liefern auch die notwendigen Voraussetzungen für diese. Die Bestätigung der eigenen Konstruktionen lässt sich ähnlich der Garantien für "objektive" Wirklichkeit im Sinne von Glasersfelds verstehen.

"Was wir zumeist als *objektive* Wirklichkeit betrachten, entsteht in der Regel dadurch, dass unser eigenes Erleben von anderen bestätigt wird. Dinge, die nicht nur von uns, sondern auch von anderen wahrgenommen werden, gelten ganz allgemein, d.h. im Alltagsleben wie auch in der Epistemologie, als real. Intersubjektive Wiederholung von Erlebnissen liefert die sicherste Garantie der *objektiven* Wirklichkeit."²⁰

Soziale Bereiche, beziehungsweise soziale System liefern, nach Peter M. Heijl, die notwendigen Voraussetzungen hierfür.

"Die *Bedeutung sozialer Bereiche* liegt darin, dass sie sozial erzeugte Möglichkeiten für Kommunikation und koordiniertes Handeln bieten. ... [Die Bedeutung sozialer Systeme liegt darin, dass die] Gruppenmitglieder ... eine gemeinsame Realität und damit einen Bereich sinnvollen Handelns und Kommunizierens erzeugt haben [müssen] *und* auf ihn bezogen interagieren."²¹

¹⁹ Schmidt, Siegfried J. *Wirkliche Realität ist immer unrealistische (Franz Kafka): konstruktivistische Überlegungen zur Empirie*. LUMIS-Institut. Universität Siegen. 1996. Seite 8; Schiepek, Günter. "Konstruktivistisches Wirklichkeitsverständnis – ein empirisches Projekt. Konsequenzen für die Psychiatrie". Seite 27. (Hervorhebung von mir).

²⁰ von Glasersfeld, Ernst. "Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität" Seite 33.

²¹ Heijl, Peter M. "Konstruktion der sozialen Konstruktion Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie" (Seite 109 - 146) in: *Einführung in den Konstruktivismus*. Seite 126-128.

Die Tragweite dieser Komponente, die Interaktion zwischen Individuen auf sozialer Ebene, wird einem erst bewusst, wenn man sich dem wissenschaftlichen Arbeiten zuwendet. Auf wissenschaftstheoretischer Ebene bedeutet dies nun, dass man sich selbst bemüht, nach der Aufstellung der eigenen These, diese, ähnlich der intentionalen Reproduktion des Phänomens, mittels Instrumentalisierung viabler Beziehungen und Prozesse darzulegen. Dabei erfolgt eine Selektion und Ordnung ähnlicher Thesen bzw. Phänomene aus vorhergehenden wissenschaftlichen Arbeiten, die einen ähnlichen Standpunkt vertreten und nun gemäß den eigenen Vorstellungen passend dargelegt werden. Aber nicht nur reproduzieren muss sich die eigene These lassen, sie muss auch eventuellen Antithesen standhalten. Dies geschieht mittels einer geeigneten Selektion von Antithesen, die ihrerseits widerlegt werden. Was hierbei stattfindet ist eine Konstruktion, beziehungsweise eine Einordnung in eine bestimmte (Argumentations-) Linie die einen bestimmten Standpunkt vertritt.

Definitionen

An dieser Stelle sollen einige für diese Arbeit relevante wissenschaftliche Konzepte vorgestellt werden. Um diese Konzepte wurden im Laufe der Zeit bereits zum Teil hitzige Debatten geführt und manche könnten ohne weiteres auch heutzutage erneute Diskussionen anregen.

Als erstes ist das Konzept **Orientalismus** zu betrachten. Der Begriff selbst, genauer gesagt, der Begriff des Orientalisten, reicht zwar bis ins 18. Jahrhundert zurück, doch die eigentliche Prägung als Konzept erfolgte im Jahre 1978, als Edward W. Said (1935-2003) sein viel diskutiertes Buch *Orientalism*²² veröffentlichte. "Für Said sind akademisches Wissen und machtpolitische Interessen eng verknüpft."²³ Unter Rückgriff auf die Feststellung von Michel Foucault (1926-1984), dass "es sich bei dem wissenschaftlichen Diskurs um ein streng abgegrenztes Gebiet handelt, das genauestens kontrolliert wird", folgt nun:

"Nicht das geografische und kulturell heterogene Gebiet des Orients ist der Referenzpunkt für die Beschreibung ... sondern der orientalistische Diskurs selbst.

²² Said, Edward W. *Orientalism*. Random House Inc. New York. 1978. Im Jahr 1994 fügte Said ein Nachwort hinzu, indem er Stellung nimmt zu dem Diskurs der der Veröffentlichung seines Buches folgte.

²³ Landmann, Antje. *Zeichenleere Roland Barthes' interkultureller Dialog in Japan*. Iudicium Verlag GmbH. München. 2003. Seite 19. Im weiteren werde ich mich, um diesen Abschnitt so kurz wie möglich zu halten, an der Darstellung von Frau Landmann orientieren, da sie gerade jene Thesen Saids präsentiert, die auch für diese Arbeit wichtig sind.

Dadurch werden der Orient und seine Einwohner zu sprachlosen Objekten degradiert, die keinen Einfluss auf ihre Repräsentation in der westlichen Literatur haben. Das sprechende und schreibende Subjekt ist der westliche Reisende, der zwar außerhalb des Ostens steht, der aber aufgrund seiner hegemonialen Stellung die Hoheit besitzt, diese Gegenden, Völker und Kulturen zu repräsentieren ... Dem Osten verbleibt nur die Rolle des rückständigen, exotisch-mysteriösen Anderen, von dem sich der dynamische, zivilisierte Westen abhebt."²⁴

Es ist der Westen, der den Osten (Orient) beschreibt und erklärt, interpretiert und kontrolliert. Diese Machtausübung erfolgt und wird gefördert durch die Restriktivität des akademischen Diskurses. Die Konsequenzen sind nun eine Essenzialisierung und Homogenisierung des Abendlandes, die durch eine Belegung mit stereotypen Eigenschaften und einer Abwertung mit negativen Klischees erfolgt, mit dem Ziel, dass der Westen seine Überlegenheit begründen kann. Ferner eine Dichotomisierung mit der "[d]ie Differenz, die Andersheit der Peripherie ... betont [wird], so dass sich das westliche Zentrum davon abhebt."²⁵ Hierbei spielt die Unterscheidung zwischen dem Eigenem und dem Fremden die tragende Rolle. Dies geschieht mit dem Ziel des Westens sich den Osten, als das Fremde, welches sowohl faszinierend als auch bedrohlich erscheint, anzueignen, und gleichzeitig abzuwerten.

"[Der Westen] deklariert den Orient [Osten] als ähnlich und leugnet somit die Eigenheit der anderen Kultur."²⁶

Mit diesen wenigen Worten lassen sich die wesentlichen Thesen Saids zusammenfassen, wobei zum Schluss noch eine für die vorliegende Arbeit bedeutende Tatsache erwähnt werden muss. Edward Said konzentriert sich zwar, wie er selbst schreibt, auf "the Anglo-French-American experience of the Arabs and Islam, which for almost a thousand years together stood for the Orient"²⁷, doch weist er bereits auf der ersten Seite daraufhin, dass dies keine endgültige geographische Definition sein soll, da zum Beispiel die Amerikaner den Orient eher mit dem Fernen Osten, also China und Japan, assoziieren.²⁸ Dass sich obige Thesen auch auf Japan und vor allem den Japandiskurs übertragen lassen, muss an dieser Stelle wohl nicht mehr weiter ausgeführt werden.

Als zweites Konzept soll gleich der Gegenbegriff zum Orientalismus, nämlich der **Okzidentalismus** vorgestellt werden. Dieser wird im Wesentlichen verstanden wird als "[d]as

²⁴ Landmann, Antje. *Zeichenleere Roland Barthes' interkultureller Dialog in Japan*. Seite 19-22.

²⁵ Landmann, Antje. *Zeichenleere Roland Barthes' interkultureller Dialog in Japan*. Seite 23.

²⁶ Landmann, Antje. *Zeichenleere Roland Barthes' interkultureller Dialog in Japan*. Seite 23.

²⁷ Said, Edward W. *Orientalism*. Seite 17.

²⁸ Said, Edward W. *Orientalism*. Seite 1.

entmenschlichende Bild des Westens, das seine Feinde gezeichnet haben"²⁹, gemäß der Darstellung von Ian Buruma und Avishai Margalit in deren Abhandlung *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*.³⁰ Die Autoren betrachten hier den Zeitraum vom antiwestlichen Nationalismus der Japaner ab den 1930er Jahren, zusammen mit der Debatte um die "Überwindung der Moderne" und den umstrittenen Symposien in Kyōto 1942, bis zu den Anschlägen vom 11. September 2001. Doch der Begriff des Okzidentalismus wurde nicht erst mit dieser Veröffentlichung eingeführt. Bereits 1981 veröffentlichte Sadiq Jalal Al-'Azm seinen Aufsatz "Orientalism and Orientalism in Reverse"³¹, in dem er aufzeigt, dass "die Denkformen, die Said als typisch westlich betrachtet, in wenig abweichender Form auch auf der anderen Seite vorkommen"³². Mit anderen Worten gesagt, es gibt nicht nur den *westlichen* Orientalismus, sondern eben auch den *östlichen* umgekehrten Orientalismus (Orientalism in Reverse), welcher dann als Okzidentalismus bezeichnet wird.

Doch nicht nur unter Wissenschaftlern mit einem primären Fokus auf Islamwissenschaften und Arabistik entwickelte sich eine Diskussion um den Okzidentalismus als ein Gegenmoment zum Orientalismus. Auch in Japanologie setzte man sich mit diesem Thema auseinander. Jedoch muss man genauer differenzieren zwischen Okzidentalismus und Japanzentrismus,³³ (japanischer) Asianismus,³⁴ Großasianismus³⁵ und Japandiskurs (*Nihonron*, insbesondere *Nihonbunkaron* bzw. *Nihonjinron*).³⁶

²⁹ Buruma, Ian, Avishai Margalit. *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen Seiner Feinde*. Seite 13.

³⁰ Buruma, Ian, Avishai Margalit. *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. The Penguin Press. New York. 2004. Deutsche Übersetzung. Buruma, Ian, Avishai Margalit. *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen Seiner Feinde*. Carl Hanser Verlag. München, Wien. 2005.

³¹ Al-'Azm, Sadiq Jalal. "Orientalism and Orientalism in Reverse" (Seite 5-26) in: *Khamsin*, 8 (1981).

³² Osterhammel, Jürgen. "Edward W. Said und die "Orientalismus"-Debatte. Ein Rückblick" (597-607) in: *Asien Afrika Lateinamerika* 25 (1997). Seite 602-603.

³³ Üblicherweise wird Japanzentrismus mit Hinblick auf den aufkommenden Imperialismus / Nationalismus Ende des 19. Jahrhundert betrachtet. Dies ist keineswegs falsch, jedoch sollte man zuallererst den Japanzentrismus für sich, als Gegenbegriff zum Eurozentrismus sehen. Siehe auch: Mae, Michiko. "Transkulturalität als neues Paradigma für die kultur- und sozialwissenschaftliche Japanforschung" (Seite 258-265) in: *Jahrbuch der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf*, 1 (2001).

³⁴ Der Sinologe und Kulturkritiker Takeuchi Yoshimi (1910-1977) hat in seinem Aufsatz "Der japanische Asianismus" (1963) gezeigt wie schwierig es ist, den japanischen Asianismus exakt zu bestimmen. So schreibt er: "Entstehungsgeschichtlich ist der Asianismus eine Frucht, die aus dem im Gefolge der Revolution der Meiji-Erneuerung aufkommenden Expansionismus erwuchs. Allerdings hat der Expansionismus den Asianismus nicht unmittelbar hervorgebracht. Er gebar zwar zunächst die beiden einander entgegenlaufenden Geistesströmungen, von denen die eine die Stärkung der Staatsgewalt und die andere die Stärkung der Volksrechte propagierte, sowie etwas später die beiden Strömungen der Europäisierung und, dieser entgegengesetzt, des Festhaltens an der Nationalen Essen (*kokusui*), und mitten aus dem Gegensatz dieser ungleichen Zwillinge heraus, so möchte ich es sehen, entsprang der Asianismus." Takeuchi, Yoshimi. *Japan in Asian. Gesichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Seifer und Christian Uhl. Iudicium Verlag. München. 2005. Seite 127.

³⁵ Nohara Shirō definiert wie folgt: "Die Forderung, die verschiedenen Völker Asiens sollten sich um Japan als ihren Führer zusammenschließen, um gegen das Eindringen der westlichen Mächte in Asien Widerstand zu

Ein Großteil dieses Diskurses setzt sich mit dem Zeitraum 1853 bis 1945 auseinander. Von der Ankunft Admiral Perrys in Japan, der erzwungenen Öffnung des Landes, der Sprung Japans in die Moderne mittels Übernahme westlicher Wissenschaften und Technik und der damit verbundenen "Verwestlichung",³⁷ den beginnende Imperialismus (Expansionismus), welcher den aufkommenden Nationalismus vorbereitete, bis hin zum Ultra-Nationalismus und dem Pazifikkriegs.

Die ganze Komplexität des Okzidentalismusbegriffes im Japandiskurs zeigt sich, wenn man die einzelnen Komponenten und Funktionen, die dieser Begriff für Japan erfüllt betrachtet. Den Ausgangspunkt hierbei machen die Bilder, die sich Japan vom Westen macht, um sich selbst dann als "Alterität ... als Anderes im Prozess der Selbstvergewisserung und Identitätsbildung"³⁸ zu bestimmen. Japan versucht dabei seine Position in Asien dem Westen gegenüber neu zu definieren. Dies beginnt mit einer neuen geokulturellen Einheit des Orients (*tōyō*) und führt schließlich zur sogenannten orientalischen Zivilisation (*tōyō no bunmei*). Innerhalb dieses Prozesses der Selbst-Orientalisierung Japans kommt es nun zu einer

leisten" vgl.: Takeuchi, Yoshimi. *Japan in Asien*. Seite 122; Nohara Shirō. "Dai-ajishugi" in: *Ajia rekishi jiten*. Hg. Heibonsha. Tōkyō. 1959-1962. Bd. 6. Seite 6.

³⁶ "Debatte[n] um die kulturell, sozial, politisch, anthropologisch und teilweise physisch bedingte angebliche Einzigartigkeit der Japaner." vgl.: Pohl, Manfred und Hans Jürgen Mayer. *Länderbericht Japan (Schriftenreihe band 355)*. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Zweite. Auflage 1998. Seite 26. Trotz dieser vereinfachten Definition handelt es sich bei diesem Gebiet um ein wesentlich vielschichtigeres als man auf dem ersten Blick annehmen möchte. "Die Definitionen reichen von ostentativer Selbstgenügsamkeit (Ueyama [Shunpei]), über Polarisierung (Ōhashi [Ryōsuke]) bis zu offener Arroganz und Selbstüberschätzung (Umehara [Takeshi])." Liederbach Hans Peter. *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsurōs*. Iudicium Verlag. München. 2001. Seite 18. Interessant ist jedoch die Tatsache, dass für gewöhnlich der Begriff *Nihonjinron* bzw. Japandiskurs stets eine irgendwie negativ geartete Konnotation zu eigen hat. Kritische (Selbst-) Reflexion(en) von Japanern, die man eigentlich hierzu zählen müsste, werden von den Wissenschaftlern jedoch immer als nicht hierzugehörenden gebraucht. Diese Positionen werden dann unter die Kategorie "Kulturkritik" subsumiert. Zwar ist dies nicht falsch, leider kommt es aber dann zu Polarisierungen in denen die sog. Kulturkritiker stets in einem positiven, die Autoren des *Nihonjinron* jedoch in einem negativen Licht erscheinen. Siehe zu diesem Thema auch Liederbach Hans Peter. "Abweisende Vereinnahmung – Strukturen und Probleme philosophischer Japandiskurse" (Seite 35-61) in: NOAG 173-174 (2003). Eine sehr gute Einführung hierzu hat Jens Heise verfasst: Heise Jens. "Nihonron. Materialien zur Kulturhermeneutik" (Seite 76-97) in: Ulrich Menzel (Hg.): *Im Schatten des Siegers: JAPAN*. 3 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989. Bd.1: Kultur und Gesellschaft.

³⁷ Die Übernahme der westlichen Wissenschaften und Technik, sowie die "Verwestlichung" haben bereits viele Debatten nach sich gezogen, so auch die Debatte um das sogenannte Mimikry, wie es Homi K. Bhabha beschreibt: "Der Osten imitiert den Westen, um ihn ähnlich zu werden, ohne dass er jemals vollkommen gleich sein kann" (Fußnote 83). vgl. Landmann, Antje. *Zeichenleere Roland Barthes' interkultureller Dialog in Japan*. Seite 25-27; insbesondere Fußnote 83 (Seite 26) und Fußnote 87 (Seite 27). Peter Lutum macht sich stark für eine genaue Unterscheidung in Bezug auf Japanisierung; so schlägt er vor, dass man neben dem Gebrauch des Begriffs Mimikry auch den Begriff Mimesis miteinbeziehen soll. "[M]imicry represents a form of imitation which aspires to protection and security, whereas the term mimesis connotes the development of endogenous potential by exploiting exogenous elements". vgl. Lutum Peter. "Aspects of Hybrid Consciousness in Modern Japan" (Seite 1-22) in: *Japanizing – The Structure of Culture and Thinking*. Herausgegeben von Peter Lutum. LIT Verlag. Berlin. 2006 Seite 5-6.

³⁸ Hijiya-Kirschner, Irmela. "Okzidentalismus: Eine Problemskizze" (Seite 243-251) in: *Was heißt hier fremd? Studien zu Sprache und Fremdheit* (Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Die Herausforderung durch das Fremde der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften). Hg. Dirk Naguschewski und Jürgen Trabant. Akademie Verlag. Berlin. 1997. Seite 246.

Selbstexotisierung, "nämlich die Betonung der Differenz, der nicht selten als absolut deklarierten Andersheit."³⁹ Die Strategie, die hier von japanischer Seite verfolgt wird, ist eine Zweiseitige. Einerseits dient die Selbst-Orientalisierung dazu sich dem Westen gegenüber abzugrenzen, andererseits jedoch sich auch jederzeit wieder aus dieser Assoziation mit einer "östlichen Entität" herauszulösen und dem Westen als "kompatibel präsentieren zu können."⁴⁰

Abgesehen diesen beiden polarisierenden Konzepten Orientalismus und Okzidentalismus, gibt es nach Stefan Höpfe und seinem Beitrag "Überlegungen zu einer Theorie des japanisch-westlichen Kulturkontaktes" im DIJ Newsletter 11 (Oktober 2000) die Möglichkeit eines anti-hermeneutischen Ansatzes, zentriert um den Begriff des **Kulturkontaktes**.

"Im Gegensatz zum hermeneutischen Diskurs über das Fremde, der einer Logik der Polarisierung und Inbesitznahme gehorcht, hätte ein antihermeneutischer Ansatz dem Umstand Rechnung zu tragen, dass ein komplexes Verkehrs- und Kommunikationsnetz zunehmend jeden Ort der Welt mit jedem anderen verbindet und die Eigentümlichkeit der einzelnen Destinationen zurücktreten lässt zugunsten der Passagen, durch die sie untereinander für den einzelnen erreichbar sind. Fluchtpunkt eines solchen antihermeneutischen Diskurses wäre der Begriff des Kulturkontaktes – eines Kontaktes, den diese Passagen herstellen und als unmittelbaren zugleich substituieren."⁴¹

Kulturkontakt in diesem Sinne bedeutet einen Bruch zwischen dem Signifikanten einer Kultur und seiner mentalen Repräsentation. Höppes Meinung nach sind es erst höhere Reflexionsstufen über diesen Kulturkontakt, die dann zur Identitätsstiftung führen. Der erste Kulturkontakt besitzt noch gänzlich einen Erlebnischarakter ohne jegliche Reflexion; so spricht der Autor hier vom "ersten Mal". Alles was dann folgt sind "Inszenierungen und Re-Inszenierungen dieses 'ersten Mals', als das Fremde noch unvermittelt und fremd war."⁴² Unter dem Stichwort Kulturkontakt als *crossdressing* werden dann diese Versuche "die Fremdheit des Fremden zu bändigen" beschrieben; hier vor allem unter dem Schlagwort Mimikry. Erst auf höheren Reflexionsstufen kommt es dann zum Kulturkontakt als Identitätsstiftung⁴³. Die *Nihonjinron* Debatten werden hierbei als Beispiel aufgeführt, denn

³⁹ Hijjiya-Kirschnereit, Irmela. "Okzidentalismus: Eine Problemskizze". Seite 247.

⁴⁰ Hijjiya-Kirschnereit, Irmela. "Okzidentalismus: Eine Problemskizze". Seite 247.

⁴¹ Höpfe, Stefan. "Überlegungen zu einer Theorie des japanisch-westlichen Kulturkontaktes" (Seite 1-3) in: DIJ Newsletter 11 (Oktober 2000). Seite 2.

⁴² Höpfe, Stefan. "Überlegungen zu einer Theorie des japanisch-westlichen Kulturkontaktes". Seite 2.

⁴³ Über die Probleme und Schwierigkeiten die der Begriff Kulturelle Identität mit sich bringt, siehe: Gregor, Paul. "Kulturelle Identität, ein gefährliches Phänomen? Eine kritische Begriffsanalyse" (Seite 113-138) in: Ogawa, Tadashi, Michael Lazarin und Guida Rappe (Hg.). *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan*. Iudicium Verlag München. 1998.

"Der hier vorherrschende Begriff von Andersheit ist rein theoretisch und hat somit nichts mehr zu tun mit lebensweltlicher Erfahrung". Auf Grund dessen folgert Stefan Höpfe:

"Die Grundannahme einer anti-hermeneutischen Theorie des Fremdverstehens würde darin bestehen, daß das *crossdressing* die historisch erste Stufe einer Kulturbegegnung und die wechselseitige Identitätszuweisung die letzte darstellt, jenen Punkt, an dem das Fremde hinter dem von ihm gemachten Klischee verschwunden und als konkret Begegnendes nicht mehr präsent ist."⁴⁴

Forschungsüberblick

Begibt man sich auf die Suche nach Literatur über die Kyōto-Schule, so wird man zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommen, wie Fujita Masakatsu im Vorwort zu seinem Buch *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Dort schreibt er:

"Der Begriff Kyōto-Schule ist uns nun öfters zu Ohren gekommen, aber Bücher und wissenschaftliche Artikel, die als Gegenstand die Kyōto-Schule per se behandeln, gibt es nicht viele. Vielleicht könnte man auch sagen, dass es fast keine gibt. Zum Beispiel ist es kontrastiv, dass die Forschungsliteratur, die Nishida Kitarō zum Gegenstand hat, in die Tausende geht. Und auch die, die sich mit der Kyōto-Schule befassen, die ihre Eigentümlichkeiten angeben, bestimmen den Kreis [der Kyōto-Schule] größtenteils nicht. Dem gegenüber wurden in den letzten Jahren in Amerika und Europa sehr viele Werke von Philosophen der Kyōto-Schule übersetzt, beziehungsweise, Forschungen veröffentlicht, aber zusammen mit dem Interesse an einzelnen Philosophen, stützt sich das Interesse auch stark auf die Kyōto-Schule an sich. Außerdem, befasst man sich damit, so glaube ich, ist man sich absolut des Problems jener Identität, beziehungsweise des Umfangs bewusst"⁴⁵.

Das Problem, das Fujita hierbei anspricht, ist die Tatsache, dass es zwar sehr viel Literatur zu den einzelnen Philosophen gibt, die man üblicherweise mit der Kyōto-Schule assoziiert. Jedoch beschäftigen sich bis zum heutigen Tage die meisten nur mit Nishida Kitarō, den sie als "Erzvater"⁴⁶ der japanischen Philosophie, den "[Begründer] der modernen Philosophie in Japan"⁴⁷, und "den berühmten japanischen Denker und Begründer der Kyōto-Schule"⁴⁸

⁴⁴ Höpfe, Stefan. "Überlegungen zu einer Theorie des japanisch-westlichen Kulturkontaktes". Seite 2.

⁴⁵ Fujita Masakatsu 藤田正勝. *Kyōtogakuha no tetsugaku* 京都学派の哲学. Shōwadō 昭和堂. Kyōto 京都. 2001. Seite i-ii

⁴⁶ Ōhashi Ryōsuke. "Hen-Panta in der Philosophie von Nishida in Abhebung von der Hegelschen Philosophie" (Seite 220-229). in: Dieter Henrich (Hg.). *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West*. Klett-Cotta. Stuttgart. 1985. Seite 220. Pörtner Peter. *Nishida Kitarō's Zen no kenkyū*. Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. OAG Hamburg. 1990. Seite 11.

⁴⁷ Hantke Myriam-Sonja. *F.W.J. Schellings Identitätsphilosophie im Horizont der Kyōto-Schule*. Iudicium Verlag. München. 2005. Seite 50.

⁴⁸ Maflī Paul. *Nishida Kitarō's Denkweg*. Iudicium Verlag. München. 1996. Seite 11.

bezeichnen. Es gibt sehr wenig Material, dass sich explizit mit der Kyōto-Schule per se beschäftigt. Erst mit der Entdeckung und Würdigung der philosophischen Schriften von Hajime Tanabe (1885-1962) änderte sich das Bild ein wenig. Von nun an begann man im Sinne von Tosaka Jun, den Urheber des Begriffes Kyōto-Schule, die Philosophie der Kyōto-Schule, als um die Philosophien von Nishida Kitarō und Tanabe Hajime zentriert, zu betrachten. Johannes Laube brachte dies in seiner Habilitationsschrift über Tanabe Hajime *Dialektik der absoluten Vermittlung* (1984) mit einem Satz auf den Punkt.

"Die Kyōto-Philosophie rotiert um die zwei Pole "Nishida-Philosophie" und "Tanabe-Philosophie."⁴⁹

Das erste Mal wurden die beiden Philosophien von Nishida und Tanabe zusammen in einem Aufsatz aus dem Jahr 1940, in deutscher Sprache, von T. Taketi mit dem Titel "Japanische Philosophie der Gegenwart" vorgestellt. Auch Paul Lüth erkennt in seinem Buch *Die japanische Philosophie* an, dass es die "Philosophen der Kyoto-Schule"⁵⁰ gibt, die sich neben anderen Denkern mit dem Problem der japanischen Moderne beschäftigen, jedoch beschränkt sich seine Betrachtung auf Nishida Kitarō, den er, im Sinne von Kitayama Jun, als den "größten lebenden Philosophen Japans"⁵¹ bezeichnet. Das wesentliche Merkmal der Abhandlungen über Nishida und die Kyōto-Schule in der Zeit bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs bleibt die Darstellung der Nishida Philosophie, als einer originär japanischen Philosophie. Hierbei gilt zu beachten, dass Philosophie hier als eine westliche, mit einem besonderen Schwerpunkt als europäische (Geistes-) Wissenschaft betrachtet wird und somit per se in Japan, vor dessen Öffnung gegenüber dem *Westen* und der Übernahme von *westlichem* Denken, Technologien und Wissenschaften in Japan als nicht existierte. In diesem Sinne wird nun Nishida Kitarō als der erste Philosoph bezeichnet, und man kann damit dann Tanabe Hajime und die Kyōto-Schule als eine originäre japanische Strömung der Philosophie betrachten. Diese Tendenz setzt sich bis in die ersten Jahre nach dem Ende des Pazifikkriegs fort, trotz einiger kritischer Stimmen aus dem sogenannten marxistischen Lager. So identifiziert James W. Heisig in Bezug auf die "Logik der Spezies" (*shu no ronri* 種の論理) von Tanabe Hajime, die ab 1934 Gestalt annahm, eine kleine Gruppe von Kritikern – Marxisten und Christen – die eine Verbindung zwischen dieser Logik und der ultra-

⁴⁹ Laube Johannes. *Dialektik der absoluten Vermittlung Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum "Wettstreit der Liebe" zwischen Buddhismus und Christentum*. Herder Verlag. Freiburg im Breisgau. 1984.

Seite 8.

⁵⁰ Lüth Paul. *Die japanische Philosophie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. 1944. Seite 108.

⁵¹ Lüth Paul. *Die japanische Philosophie*. Seite 97.

nationalistischen Regierung ausmachten. Als Beispiel wird Nanbara Shigerus Buch *Staat und Religion (kokka to shūkyō 国家と宗教)* aus dem Jahre 1942 angeführt⁵². Nur ein Jahr später veröffentlicht Robert Schinzinger Übersetzungen dreier Werke von Nishida unter dem Titel *Die intelligible Welt Drei philosophische Abhandlungen (1943)*⁵³. "Seine Übersetzungen bleiben lange die einzige authentische westliche Quelle für die moderne japanische Philosophie"⁵⁴. Dies festigt für lange Zeit den Ruf Nishidas als der japanische Philosoph von Rang und Namen. Der eigentliche Beginn der Auseinandersetzung mit der Kyōto-Schule ist Ende der 40er Jahre in Japan zu finden, nämlich mit Kōsaka Masaakis Buch *Die Nishida-Philosophie und die Tanabe-Philosophie (1949)*⁵⁵.

Die nächste Dekade jedoch sollte die Schattenseiten der Kyōto-Schule zu Tage bringen. Nachdem Anfang der 1950er Jahre die Erinnerungen an das Symposium *Überwindung der Moderne (1942)* durch eine Gesprächsrunde 1951, organisiert von der widerbelebten Zeitschrift *Bungakkai*, die damals die Vorträge von *Überwindung der Moderne* abdruckte, wiedererwachten, wurden äußerst kritische Stimmen laut; allen voran Nina Makotos Artikel "Zehn Jahre danach. Über "Das intellektuelle Schicksal des zeitgenössischen Japan" (1952)⁵⁶, in dem er einen Zusammenhang zwischen *Überwindung der Moderne* und dem Leid der Japaner während des Krieges herstellte. Dies hatte nun Folgen für die Kyōto-Schule, da einige ihrer Vertreter, nämlich Nishitani Keiji, Kōyama Iwao, Suzuki Shigetaka und Kōsaka Masaaki an diesen Symposien teilgenommen hatten. Allein diese Tatsache ließ sie, sowie alle anderen Mitstreiter, nun in den Verruf kommen die nationalistische, imperialistische Ideologie Japans während des Krieges unterstützt zu haben. Kurz gesagt, der Begriff Kyōto-Schule wurde gleichgesetzt mit jener Ideologie.

⁵² Heisig James W. "Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism" (255-288) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 1995. Seite 255-256. siehe auch: Nanbara Shigeru. *Kokka to shūkyō yoroppa seishinshi no kenkyū*. Iwanami Shoten. Tōkyō. 1942.

⁵³ Schinzinger Robert. *Die intelligible Welt Drei Philosophie Abhandlungen*. Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin. 1943.

⁵⁴ Elberfeld Rolf. *Kitarō Nishida (1870-1945) Das Verstehen der Kulturen – Moderne Japanische Philosophie und Frage nach der Interkulturalität*. Editions Rodopi E.V. Amsterdam – Atlanta. 1994. Seite 63.

⁵⁵ Bereits 1935 veröffentlichte Kōsaka das erste Buch, welches sich überhaupt mit der Philosophie Nishida Kitarōs beschäftigt. 1949 begann er sie mit Tanabe-Philosophie zu kontrastieren. James W. Heisig sieht hierin einen bedeutenden Schritt in der Stabilisierung der Rolle der Kyōto-Schule. "The exemplary lucidity and fairness of his comparative studies of Nishida and Tanabe, and of Nishida and Watsuji Tetsurō, have set the highest of standards for Japanese historians of philosophy". Siehe das Vorwort von Heisig James W. in der englischen Übersetzung von Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Translated by Takeuchi Yoshinori with Valdo Viglielmo and James W. Heisig. University of California Press. 1986. Seite XIII.

⁵⁶ Nina Makoto. "Jū nen me – 'Gendai Nihon no chiteki unmei' ni tsuite" in: *Shin Nihon bungaku Bd. 6*. Tōkyō. 1952. siehe auch: Takeuchi Yoshimi. "Überwindung der Moderne (1959)" (Seite 55-120) in: Takeuchi Yoshimi. *Japan in Asien*. Seite 58-59.

Zur gleichen Zeit jedoch sollte eine ganz andere Entwicklung ihren Lauf nehmen und zwar zuerst an der Universität von Hawaii. 1951 wurde das Journal *Philosophy of East & West* ins Leben gerufen, mit dem Ziel asiatische Philosophien vorzustellen und komparative Studien durchzuführen. Es zeichnet sich vor allem durch ein starkes Interesse an buddhistischer Philosophie aus. Thomas P. Kasulis identifiziert hierbei eine dreistufige Klassifizierung, nämlich Indische Philosophie, Chinesische Philosophie und buddhistische Philosophie⁵⁷. Japanische Philosophie und damit natürlich auch die Philosophie der Kyōto-Schule, werden hierbei als der buddhistischen Philosophie zugehörig betrachtet. Kasulis sieht den Grund in der Entwicklung der Buddhologie als wissenschaftlicher Disziplin, getrennt von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten buddhistischen Schule. Hinzu kommt auch die Auffassung, der japanische Buddhismus beinhalte alle anderen Formen des Buddhismus, die aus einer Beschäftigung mit dem Buddhismus-an-sich resultiert, wie er durch die Buddhologie impliziert wird⁵⁸. Aus Gründen der Vollständigkeit muss noch erwähnt werden, dass die philosophische Fakultät der Universität Hawaii bereits in den 1930er Jahren Konferenzen zum Thema Philosophie Ost und West veranstaltete. Der eigentliche Beginn dieses Projekt ist mit der Gründung des oben genannten Journals zu verstehen.

1956 veröffentlichten Oscar Benl und Horst Hammitzsch die Textsammlung *Japanische Geisteswelt Vom Mythos zur Gegenwart*⁵⁹. Der Abschnitt über die Gegenwart enthält einen Text über Nishida Kitarō. Am Ende der 1950er Jahre erschien die erste Ausgabe des Journals *Philosophical Studies of Japan* (1959), mit Übersetzungen der verschiedensten Philosophen, darunter Tanabe Hajime, Takeuchi Yoshinori, Shimomura Toratarō und vielen anderen.

Die Übersetzung von Nishidas *Studie über das Gute*⁶⁰ ins Englische im Jahre 1960, gefördert von der UNESCO und dem japanischen Kultusministeriums, sowie das regelmäßige

⁵⁷ Kasulis Thomas P. "Japanese Philosophy in the English-speaking world" (63-83) in: James W. Heisig (Hg.) *Japanese Philosophy abroad*. Nanzan Institute for Religion & Culture. Nagoya. 2004. Seite 74.

⁵⁸ Kasulis Thomas P. "Japanese Philosophy in the English-speaking world". Seite 74-75. "In the Meiji period the influence of western scholarship liberated Japanese scholars from the simply sectarian study of Buddhism within each tradition (*shūkyōgaku* 宗教学) to a more independently academic approach emphasizing history, philology, and the comparative study of traditions. When this new form of nonsectarian and historical scholarship (*bukkyōgaku* 仏教学) found a home in the newly established imperial universities of Tokyo and Kyoto, it was important to the Meiji leaders that there be a complete break of the academic study of religion from the practice of religion".

⁵⁹ Benl Oscar (Hg.). *Japanische Geisteswelt Vom Mythos zur Gegenwart*. Holle Verlag. Baden Baden. 1956.

⁶⁰ Viglielmo Valdo H. *A Study of Good*. The Japanese National Commission for UNESCO. Tōkyō. 1960. Darüberhinaus war Viglielmo an einer Reihe von weiteren Übersetzungen beteiligt: *Art and Morality* (1973) zusammen mit David A. Dilworth, *Philosophy as Metanoetics* (1986) zusammen mit Takeuchi Yoshinori und James W. Heisig, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness* (1987) zusammen mit Takeuchi Yoshinori und

Angebot eines Kurses in japanischer Philosophie an der Universität von Hawaii wirkten wie ein Katalysator für die Forschung. Insbesondere das erklärende Vorwort von Suzuki D.T. gab dem nachfolgenden Diskurs seine besondere Ausrichtung als Philosophie, die im Zen-Buddhismus verankert ist. Eine weitere bedeutende Veröffentlichung stellt Gino K. Piovesanas Überblickdarstellung der japanischen Philosophie, mit dem Titel *Recent Japanese philosophical thought 1868-1962* (1963) dar. Piovesana präsentiert alle wichtigen Denker, im Zeitraum von der Meiji-Zeit und der Einführung der westlichen Philosophie in Japan bis zur Gegenwart. Erwähnenswert ist hierbei seine Objektivität und Neutralität, ferner die Tatsache, dass die Mitglieder der Kyōto-Schule, welche hier nicht als Kyōto-Schule (*Kyōto-gakuha*) sondern als Kyōto-Faktion (*Kyōto-ha*) bezeichnet wird⁶¹, stets als Philosophen und nicht als religiöse Denker dargestellt werden. Darüberhinaus erwähnt er auch die Kritiken, die in den Nachkriegsjahren in Japan gegen diese Denker artikuliert wurden. Von diesem Werk erschien 1997 eine überarbeitete Fassung, mit einer Übersicht der philosophischen Entwicklungen von 1963-1996 von Yamawaki Naoshi. In China wurde 1963 eine vierbändige Reihe über japanische Philosophie veröffentlicht, herausgegeben von der *Research Group for of the History of Eastern Philosophy*, welche im Jahre 1958 gegründet wurde und dem Philosophie Department der Universität Peking untergeordnet ist. Interessant für diesen Überblick ist der vierte Band dieser Reihe, der die Philosophen in der Taishō- und Shōwa-Zeit betrachtet. Diese werden dabei in zwei Gruppen eingeteilt, nämlich in Marxisten, zu denen unter anderem Tosaka Jun und Miki Kiyoshi gezählt werden, und Idealisten. Letztere meint sowohl demokratische Denker als auch Faschisten. Nishida, Tanabe, Kōsaka und Kōyama werden zur Gruppe der Idealisten gezählt⁶². Ebenfalls 1963 wurde die erste Chinesische Abhandlung über Nishida veröffentlicht, nämlich Liu Ji-chens *Nishida-Philosophy*. Ein Jahr später, wird in den USA der zweite Band von *Sources of Japanese Tradition* veröffentlicht, in dem sich unter anderem Übersetzungen von Nishida Kitarō' und Shimomura Toratarō finden. In China erschien Zhu Qian-zhi *Geschichte der Japanischen Philosophie*, in der er Nishida und Tanabe den Vorwurf einer kapitalistischen, beziehungsweise Bourgeoisie-Philosophie (im Sinne von Karl Marx) macht. Weitere Übersetzungen von Abhandlungen der Denker der Kyōto-Schule finden sich in Journalen. Als exemplarisches Beispiel wäre *The Eastern Buddhist New Series*,

Joseph O'Leary, *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents* (1998) zusammen mit David A. Dilworth und Agustin Jacinto Zavala; ferner Übersetzungen von einzelnen Aufsätzen in Journalen.

⁶¹ James Heisig in *Philosophers of Nothingness* daraufhin, dass es sich hierbei um einen Fehler seitens Piovesana handelt, der auch in der überarbeiteten Fassung auftritt. In der japanischen Übersetzung hingegen wurde dieser korrigiert. vgl. Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 276.

⁶² Cheung Ching-yuen. "Japanese Philosophy in Chinese Speaking Regions" (Seite 200-219) in: James W. Heisig (Hg.) *Japanese Philosophy Abroad*. Seite 203-204.

welche ab 1965 von der Otani Universität herausgegeben wurde und ab 1966, nach dem Tode von Suzuki D.T., unter der Leitung von Nishitani Keiji und Abe Masao stand. Hierin finden sich englischen Übersetzungen und Abhandlungen von und über Nishitani, Hisamatsu Shin'ichi, Nishida Kitarō, Watsuji Tetsurō, Abe Masao. Die Zeitschrift selbst steht ganz im Zeichen von buddhistischer Philosophie, beziehungsweise philosophischen Darstellungen des (Zen-) Buddhismus (Hisamatsu, Nishitani) und buddhistisch-christlichem Dialog (Abe Masao). Ferner prägt sie entscheidend das Bild der Kyōto-Schule als philosophische Schule des japanischen Buddhismus "the Kyoto school of japanese buddhism"⁶³.

Das Jahr 1966 ist entscheidend für die Systematisierung der grundlegenden Thematik, nämlich die Identifizierung des Begriffes des *Absoluten Nichts* als zentralen Gedanken der Kyōto-Schule; im Detail dargestellt anhand des Denkens von Nishida, Tanabe, Nishitani und Takeuchi Yoshinori. Es handelt sich hierbei um Hans Waldenfels' Aufsatz "Absolute Nothingness preliminary consideration on a central notion in the philosophy of Nishida Kitarō and the Kyoto school" veröffentlicht im Journal Monumenta Nipponica⁶⁴. Die 1970er Jahre standen ganz im Zeichen von Übersetzungen und Abhandlungen zum Dialog der Religionen, insbesondere zum buddhistisch-christlichen Dialog, der nicht wenig von dem Zen-Boom in den USA und Europa beeinflusst wurde. Beiträge zu diesem Dialog wurden von japanischer Seite vor allem von Takeuchi Yoshinori, Nishitani Keiji, Ueda Shizuteru und Abe Masao geleistet. Ferner wurde 1975 Japanische Philosophie an der Universität Hawaii, als zusätzliches Spezialisierungsfeld im Rahmen der Doktorstudienprogramme, neben indischer, chinesischer, buddhistischer und komparatistischer Philosophie eingeführt. 1976 veröffentlichte Hans Waldenfels in Deutschland seine Habilitation über Nishitani Keiji mit dem Titel *Absolutes Nichts: Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*⁶⁵. Dies ist das Ergebnis seines langjährigen Aufenthalts an der Universität Kyōto und ein weiterer, wichtiger Beitrag zur Etablierung Nishitani Keijis und der Kyōto-Schule als Philosophen, deren Denken im japanischen (Zen-) Buddhismus gründet. In Japan nahm das Interesse an dem Denken Nishida' seitens japanischer Theologen stark zu⁶⁶. Ende der 1970er Jahre kommt es zu einem komparativen Projekt zwischen Tsujimura Kōichi, Ōhashi Ryōsuke

⁶³ Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer" (Seite 34-61) in: *The Eastern Buddhist New Series* Vol. 20 No. 1 (1987). Seite 35.

⁶⁴ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School" (Seite 354-391) in: *Monumenta Nipponica* Vol. 21 No. 3/4 (1966).

⁶⁵ Waldenfels Hans. *Absolutes Nichts: Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien. 1976.

⁶⁶ Onodera Isao 小野寺功. *Zettai mu to kami 絶対無と神*. Shumpusha 春風社. Yokohama 横浜. 2002. Seite 36.

und Heinrich Rombach, dessen Ergebnisse in *Sein und Nichts Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*⁶⁷ veröffentlicht werden.

Die 1980er Jahre sind geprägt von wichtigen Gesamtdarstellungen der japanischen Philosophie und der Kyōto-Schule. Als erster Versuch einer Gesamtdarstellung der Kyōto-Schule erschien die Abhandlung des evangelischen Theologen Fritz Buri mit dem Titel *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*⁶⁸. Problematisch ist dieses Werk jedoch im Hinblick auf die Auswahl der Denker und der Tatsache, dass Buri selbst, sich nur auf Übersetzungen und Sekundärliteratur verließ. Eine umfassende und ausführliche Darstellung der Geschichte der japanischen Philosophie (Lydia Brüll) und auch der Kyōto-Schule, die hier auch als Nishida-Schule bezeichnet wird (Hamada Junko), findet sich im *Japan Handbuch*⁶⁹, herausgegeben von Horst Hammitzsch. Interessant hierbei ist nicht nur Frau Brülls detaillierte Darstellung der japanischen Philosophiegeschichte, sondern die Tatsache, dass beide Autorinnen Nishida stets aufgrund seiner philosophischen Leistungen betrachten und nicht aus der Sicht des Dialogs der Religionen, welcher dazu neigt die Kyōto-Schule auf Religionsphilosophie zu reduzieren. Im gleichen Jahr kam es auch in Bad Homburg zum ersten der drei Treffen des japanisch-deutschen Philosophen Kolloquiums, die "nicht zustande gekommen [wären], ohne die sog. Kyoto-Schule der japanischen Philosophie, die engstens mit dem bis vor kurzem vom japanischen Initiator des Philosophen-Kolloquiums,] K. Tsujimura, vertretenen Lehrstuhl I des Philosophischen Seminars der Universität Kyōto verbunden ist"⁷⁰. Eine Auswahl von Referaten aus diesen drei Kolloquien wurde in dem Sammelband *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West*⁷¹ veröffentlicht. Ein Jahr zuvor erschien die erste deutschsprachige Monographie über Tanabe Hajime in Form der Habilitationsschrift von Johannes Laube, mit dem Titel *Dialektik der absoluten Vermittlung Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum "Wettstreit der Liebe" zwischen Buddhismus und Christentum*. 1985 findet "die wohl erste philosophisch motivierte Partnerschaft zweier Städte in Japan und Deutschland [statt]"⁷². Es handelt sich hierbei um ein deutsch-japanisch

⁶⁷ Tsujimura Kōichi, Ōhashi Ryōsuke, Heinrich Rombach. *Sein und Nichts: Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*. Herder Verlag. 1981.

⁶⁸ Buri Fritz. *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*. Paul Haupt Verlag. 1982.

⁶⁹ Hammitzsch Horst (Hg.). *Japan Handbuch*. Steiner Verlag. Wiesbaden. 1981.

⁷⁰ Heinrich Dieter (Hg.). *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West*. Klett-Cotta. Stuttgart. 1985. Seite 277.

⁷¹ Dieter Henrich (Hg.). *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West*. Klett-Cotta. Stuttgart. 1985.

⁷² Elberfeld Rolf. "Japanische Philosophie in deutscher Sprache" (Seite 155-171) in: James W. Heisig (Hg.) *Japanese Philosophy Abroad*. Seite 167.

besetztes Symposium anlässlich der Partnerschaftsfeier zwischen Meßkirch (Heimatstadt Martin Heideggers) und Unoke (Heimatstadt von Nishida Kitarō). Im selben Jahr verfasst Steffi Richter die erste deutschsprachige Darstellung der Philosophie Nishidas bis zum Jahre 1927 mit dem Titel *Zur Herausbildung der Philosophie von Nishida Kitarō*⁷³, wobei sie drei Phasen unterscheidet. Bis zum Ende dieser Dekade erschienen ferner eine Übersetzung von Tanabe Hajimes Hauptwerk ins Englische *Philosophy as Metanoetics*⁷⁴, Graham Parkes *Heidegger and Asian Thought*⁷⁵, Lydia Brülls *Die japanische Philosophie*⁷⁶, verschiedene Abhandlungen über die Philosophie Nishidas, stets mit einem besonderen Blick auf dessen Religionsverständnis so zum Beispiel eine deutsche Übersetzung von Ueda Shizuterus "Das Religionsverständnis in der Philosophie von Nishida Kitarō" (1988) oder auch Klaus Riesenhubers "Reine Erfahrung. Im Gespräch zwischen Aristoteles, Nishida und Pseudo-Dionysios" (1985). Die längst überfällige, erste Gesamtübersetzung von Nishidas Erstlingswerk *Studie über das Gute* ins Deutsche wurde schließlich 1989 von Peter Pörtner veröffentlicht, der ein Jahr später über dieses Werk promovierte⁷⁷.

Die erste Hälfte der 1990er zeigt ein andauerndes Interesse an der Kyōto-Schule und deren Denkern. So sollte Ōhashi Ryōsukes Sammelband die *Philosophie der Kyōto-Schule*⁷⁸ über Jahre das Standardwerk per se sein. Darin wird zunächst die Kyōto-Schule per se und dann die einzelnen Mitglieder in einem Generationsmodell, jeweils zusammen mit einer Übersetzung von mindestens einem charakteristischen Aufsatz, vorgestellt. Im gleichen Jahr veröffentlicht Heinrich Dumoulin sein Buch *Zen im 20. Jahrhundert*⁷⁹. Darin wird abermals die Verwurzelung der Philosophen der Kyōto-Schule im Zen-Buddhismus betont. Zur selben Zeit promoviert Matsudo Yukio mit einer Dissertation über *Die Welt als Dialektisches Allgemeines Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitarō Nishida*⁸⁰. Die Veröffentlichung von Ozaki Makotos Dissertation *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstration of*

⁷³ Richter Steffi. *Zur Herausbildung der Philosophie von Nishida Kitarō*. Japan Studien der Sektion Asienwissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin. 1985

⁷⁴ Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. University of California Press. 1986.

⁷⁵ Parkes Graham. *Heidegger and Asian Thought*. University of Hawaii Press. 1987.

⁷⁶ Brüll Lydia. *Die Japanische Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1989.

⁷⁷ Pörtner Peter. *Nishida Kitarōs Zen no Kenkyū "Über das Gute"*. OAG Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Hamburg. 1990.

⁷⁸ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyōto-Schule: Texte und Einführungen*. Alber Verlag. Freiburg. 1990. Neuauflage 2010.

⁷⁹ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Kösel-Verlag GmbH & Co. München. 1990.

⁸⁰ Matsudo Yukio. *Die Welt als Dialektisches Allgemeines Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitarō Nishida*. Vistas Verlag Berlin. 1990.

*Christianity*⁸¹ ist die erste englischsprachige Einführung in das Denken Tanabes. Insbesondere die kritische Sicht Ozakis im Hinblick auf die Vernachlässigung von Tanabe durch Vertreter der Kyōto-Schule, allen voran Nishitani Keiji, stellt eine Besonderheit dar. Es folgt Übersetzungen von Nishitanis Buch über *Nishida Kitarō*⁸² ins Englische. Jan van Bragt untersucht "The Challenge to Christian Theology from Kyoto-school Buddhist Philosophy"⁸³ und Hamada Junko veröffentlicht die *Japanische Philosophie nach 1868*⁸⁴. Zwei Jahre später erscheint Paul Maflis erste deutschsprachige Gesamtdarstellung von *Nishida Kitarōs Denkweg*⁸⁵, dargestellt anhand von Sekundärliteratur.

Einen Wendepunkt in der Forschungsgeschichte zur Kyōto-Schule markiert das Jahre 1995, das Jahr indem James W. Heisig und John C. Maraldo *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*⁸⁶ herausgeben. Dieser Sammelband enthält Aufsätze der Teilnehmer eines Symposiums über die Kyōto-Schule während des Pazifikkrieges. Hierbei handelt es sich um ein Thema, dem die Forschung bisher in der westlichen Literatur, im Gegensatz zu Japan, fast keine Beachtung geschenkt wurde. Auslöser für diese kritische Betrachtung ist die sogenannte Heidegger-Debatte, die 1987 von Victor Farias⁸⁷ initiiert wurde. Die Heidegger-Debatte beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Martin Heidegger zum Nationalsozialismus. Sowohl von westlicher als auch von japanischer Seite wurden stets nach Parallelen im Denken von Heidegger und den Philosophen der Kyōto-Schule gesucht. So kann man die Heidegger-Debatte als einen Auslöser für eine Untersuchung über das Verhalten der Kyōto-Schule in Kriegszeiten sehen. Im Allgemeinen kann man sagen, dass die kritischen Stimmen zur Kyōto-Schule in der zweiten Hälfte der 1990er deutlich zunahmten. Zu den bekanntesten Kritikern zählen Harry D. Harootunian, Najita Tetsuo, Bernard Faure, Leslie Pincus und Peter N. Dale⁸⁸.

⁸¹ Ozaki Makoto. *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstration of Christianity*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam – Atlanta. 1990.

⁸² Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō Translated by Yamamoto Seisaku & James W. Heisig Introduction by D.S. Clarke, Jr.* University of California Press. 1991.

⁸³ Van Bragt Jan. "The Challenge to Christian Theology from Kyoto-school Buddhist Philosophy" (Seite 41-57) in: *Studies in interreligious Dialogue* Vol.1. 1991.

⁸⁴ Hamada Junko. *Japanische Philosophie nach 1868*. E.J. Brill. 1993.

⁸⁵ Maflis Paul. *Nishida Kitarōs Denkweg*. Iudicium Verlag, München. 1996.

⁸⁶ Heisig James W. & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 1995.

⁸⁷ Farias Victor. *Heidegger y el nazismo*. 1987. Deutsche Auflage: Heidegger und der Nationalsozialismus. Philo VG. Berlin 2003.

⁸⁸ Najita Tetsuo and Harry D. Harootunian. "Japanese Revolt against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century" (Seite 711-774) in: Peter Duus (Hg.) *The Cambridge History of Japan Vol. 6*. Cambridge University Press; Harootunian Harry D. *Overcome by Modernity*; Faure, Bernard. "The Kyoto School and reverse Orientalism" in: Charles Wi-hsun Fu and Steven Heine (Hg.) *Japan in traditional and postmodern perspectives*. State University of New York Press. Albany. 1995; Pincus Leslie. *Authenticating Culture in*

Aber es gibt keine Kritik ohne Gegenkritik. Exemplarisch hierfür sei Graham Parkes Aufsatz "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy" genannt. Nennenswert in diesem Zusammenhang ist auch die Dissertation von Detlef Bauer, mit dem Titel *Die Transmoderne Eine kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit*⁸⁹. Darin beschäftigt sich der Autor im Detail mit den umstrittenen Symposien in der Kriegszeit und fertigt erstmals Übersetzungen von Referatstexten ins Deutsche an. Die Arbeit selbst zeichnet sich durch ein gänzlich fehlendes jeglicher Polemik aus und betrachtet nur die Fakten.

Ein bedeutender Wendepunkt in der japanischen Erforschung der Kyōto-Schule ist die Gründung des Departments für Geschichte der japanischen Philosophie (1998) an der Universität Kyōto und die Ernennung Fujita Masakatsu als dessen Leiter. Mit dieser Entwicklung wandelte sich die Kyōto-Schule von einer lebendigen Tradition zu einem Forschungsobjekt in der japanischen Geistesgeschichte.

Vor der Jahrtausendwende erscheinen zwei Bücher von Rolf Elberfeld über Nishida Kitarō. Eine Abhandlung mit dem Titel *Kitarō Nishida (1870–1945) Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität* und eine Übersetzung dreier wichtiger Aufsätze Nishidas (Ort, Ich und Du, Ortlogik und religiöse Weltanschauung) zusammen mit einer Übersetzung aller Vorworte der Gesammelten Werke von Band 1 bis 11 unter dem Titel *Logik des Ortes Der Anfang der Modernen Philosophie in Japan*⁹⁰. Ōhashi Ryosukes *Japan im interkulturellen Dialog*⁹¹ enthält eine Reihe von Aufsätzen des Autors, in denen weiterhin das Bild der Kyōto-Schule und vor allem Nishida Kitarō als originäre japanische Philosophie gezeichnet wird. Die Veröffentlichungen von Ng Yu-kwan, *Die Philosophie der Kyōto-Schule: Hisamatsu Shin'ichi* und *Die Philosophie des absoluten Nichts: Eine Einführung in die Philosophie der Kyōto-Schule* stellen die einflussreichsten Abhandlungen über die Kyōto-Schule in chinesischer Sprache dar⁹².

Die Zeit nach der Jahrtausendwende ist von einem vielschichtigen Diskurs über die Kyōto-Schule gezeichnet. Man findet Arbeiten zu allen bisher genannten Bereichen wieder.

Imperial Japan Kuki Shūzō and the Rise of National Aesthetics. University of California Press. Berkeley Los Angeles London. 1996; Dale Peter N. *The Myth of Japanese Uniqueness*. Croom Helm. London. 1986.

⁸⁹ Bauer Detlef. *Die Transmoderne Eine kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit*. Eberhard-Karls-Universität. 1995.

⁹⁰ Elberfeld Rolf. *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1999.

⁹¹ Ōhashi Ryōsuke. *Japan im interkulturellen Dialog*. Iudicium Verlag. München. 1999.

⁹² Ng Yu-Kwan 吳汝鈞, 京都學派哲學：久松眞一 *Die Philosophie der Kyōto-Schule: Hisamatsu Shin'ichi*. Wenjin Publishers. Taipei. 1995. Ng Yu Kwan 吳汝鈞, 絕對無的哲學：京都學派哲學導論 *Die Philosophie des Absoluten Nichts: Eine Einführung in die Philosophie der Kyōto-Schule*. Commercial Press. Taiwan. 1998

Wichtige Abhandlungen über die Kyōto-Schule im Allgemeinen erschienen in Japan; insbesondere Fujita Masakatsus *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, Ōhashi Ryōsukes *Das Denken der Kyōto-Schule – Verschiedene Erscheinungsbilder und denkerisches Potential*⁹³ und Takeda Atsushis *Monogatari Kyōtogakuha*⁹⁴. In der westlichen Forschungswelt ist es vor allem James W. Heisigs *Philosophers of Nothingness*⁹⁵, das zur Standardliteratur werden sollte. Gleichzeitig begann man aber auch mit einer Reflexion über die Forschungsgeschichte der japanischen Philosophie im Allgemeinen, und der Kyōto-Schule im Besonderen, wie man an den Beiträgen von unter anderem Rolf Elberfeld, Thomas P. Kasulis, Arisaka Yoko in dem Sammelband *Japanese Philosophy Abroad*⁹⁶, erkennen kann. Ferner die Darstellung der verschiedenen Bilder der Kyōto-Schule im Westen und damit verbundener Fragen, die John C. Maraldo in seinem Aufsatz "Die Identität der Kyōto-Schule und diesbezügliche Probleme, gesehen vom Standpunkt der europäisch-amerikanischen Forschung" aufwarf. So wichtig ist dieser japanische Aufsatz, dass Fujita Masakatsu ihn sowohl in *Die Philosophie der Kyōto-Schule* (2001) als auch in *Die japanische Philosophie in der Welt* (2005) aufnahm.

Bei den Büchern und Aufsätzen über einzelne Denker der Kyōto-Schule ist weiterhin eine Dominanz in der Analyse und Diskussion der Werke Nishidas festzustellen, so zum Beispiel Maximilliane Demmels *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*⁹⁷, Yusa Michikos *Zen & Philosophy An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*⁹⁸, Robert J.J. Wagos *The Logic of Nothingness A study of Nishida Kitarō*⁹⁹ und Frank Koren-Wilhelmers *Auf der Spur des Du Personalität zwischen Immanenz und Transzendenz bei Martin Buber und Kitaro Nishida*¹⁰⁰. Eine Ausnahme ist wohl Steffen Dölls *Wozu also suchen? Zur Einführung in das Denken von Ueda Shizuteru*¹⁰¹. Dies ist die erste, in einer westlichen Sprache erschienene Einführung in das Denken von Ueda Shizuteru, den man gerne als den letzten großen Philosophen der Kyōto-Schule bezeichnet. Erwähnenswert ist

⁹³ Ōhashi Ryōsuke 大橋良介. *Kyōtogakuha no shisō – samazama no zō to shisō no potensharu* 京都学派の思想 - 様々の象と思想のポテンシャル. Jinbun Shoin 人文書院. 2004.

⁹⁴ Takeda Atsushi 竹田敦. *Monogatari Kyōtogakuha* 物語「京都学派」. Chūōkōron Shinsha 中央公論社. Tōkyō 東京. 2001.

⁹⁵ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2001.

⁹⁶ Heisig James W. (Hg.). *Japanese Philosophy Abroad*. Nanzan Institute for Religion and Culture. Nagoya. 2004.

⁹⁷ Demmel Maximiliane. *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*. Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung. München. 2004.

⁹⁸ Yusa Michiko. *Zen & Philosophy An Intellectual Biography of NISHIDA KITARO*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2002.

⁹⁹ Wargo Robert J.J. *The Logic of Place A Study of Nishida Kitaro*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2005.

¹⁰⁰ Koren-Wilhelmer Frank. *Auf der Spur des Du Personalität zwischen Immanenz und Transzendenz bei Martin Buber und Kitaro Nishida*. LIT Verlag. Berlin. Wien. 2007.

¹⁰¹ Döll Steffen. *Wozu also suchen? Zur Einführung in das Denken von Ueda Shizuteru*. Iudicium Verlag. München. 2005

auch Susan Townsends Abhandlung über *Miki Kiyoshi 1897-1945 Japans Itinerant Philosopher*¹⁰². Der 2011 erschienene Sammelband *Japanese and Continental Philosophy Conversations with the Kyoto School*¹⁰³ beinhaltet eine Reihe von Beiträgen renommierter, zeitgenössischer Autoren, die sich mit der Kyōto-Schule und deren Philosophen beschäftigen.

Auf dem Diskussionsgebiet der politischen Philosophie gab es eine Reihe von wichtigen Veröffentlichungen. In Japan war es Ōhashi Ryōsukes *Die Kyōto-Schule und die japanische Marine* (2001), in dem durch den Einbezug der sogenannten Ōshima-Memos, die Rolle der Kyōto-Schule und gegenüber der imperialistisch-nationalistischen Regierung und dem Militär neu bewertet werden müssen. In westlichen Sprachen sind es die beiden Veröffentlichungen von David Williams *Defending Japans Pacific War The Kyoto School philosophers and post-White power* und *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance* in dem er sich allen im Journal *Chūō Kōron* veröffentlichten Texten widmet.¹⁰⁴ Ferner die Arbeiten von Christopher S. Goto-Jones, sein *Political Philosophy in Japan Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity* und der Sammelband *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy* zu nennen¹⁰⁵. Ebenso die vom Nanzan Institute for Religion and Culture herausgegebene Reihe *Frontiers of Japanese Philosophy*¹⁰⁶ und schließlich Robert F. Calichmans *Overcoming Modernity Cultural Identity in Wartime Japan*¹⁰⁷, das der Forderung nach Übersetzungen relevanter Texte jenes Symposiums nachkam.

Trotzdem sich das Bild der Kyōto-Schule als einer Gruppe von Religionsphilosophen, beziehungsweise Vertretern einer religiösen Philosophie, die im (Zen-/Reine Land-) Buddhismus verwurzelt ist, vor allem seit den 1990er Jahren gewandelt hat, soll das jedoch nicht heißen, dass es auf diesem Gebiete keine Abhandlungen mehr gibt. So leitet Mori Tetsurō immer noch in seinem Aufsatz "Zen und Nishida-Philosophie"¹⁰⁸ die Reine Erfahrung

¹⁰² Townsend Susan. *Miki Kiyoshi 1897-1945 Japan's Itinerant Philosopher*. Brill's Japanese Studies Library. 2009.

¹⁰³ Davis Bret W., Brian Schroeder and Jason M. Wirth (Hg.). *Japanese and Continental Philosophy Conversations with the Kyoto School*. Indiana University Press. 2011.

¹⁰⁴ Williams David. *Defending Japan's Pacific War The Kyoto School philosophers and post-White power*. RoutledgeCurzon. London and New York. 2004. Williams David. *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*. Routledge. New York. 2014.

¹⁰⁵ Goto-Jones Christopher. *Political Philosophy in Japan Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*. Routledge. London and New York. 2005. Goto-Jones Christopher (Hg.) *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*. Oxford University Press. 2009.

¹⁰⁶ Verschiedene (Hg.). *Frontiers of Japanese Philosophy Vol 1-9*. Nanzan Institute for Religion & Culture and Chisokudō. 2004 - 2017.

¹⁰⁷ Calichman Richard F. *Overcoming Modernity Cultural Identity in Wartime Japan*. Columbia University Press. New York. 2008.

¹⁰⁸ Mori Tetsurō 森哲郎. *Zen to Nishidatetsugaku 全と西田哲学*. Zengakukenyū 禅学研究 Vol. 85. Hanazono Daigaku 花園大学. 2007.

aus Nishidas Zen-Praxis ab, und auch Horst Seidl betrachtet in seinem Buch *Über das Verhältnis von Philosophie und Religion*¹⁰⁹ Nishida und Nishitani als buddhistische Religionsphilosophen.

Definitionsversuche und offene Fragen: Was ist die Kyōto-Schule?

Entgegen dem Faktum, dass es nur wenige Arbeiten über die Kyōto-Schule per se gibt, ganz besonders im Vergleich zu den vielen Abhandlungen über ihre prominenten Vertreter, fällt auf, dass die Anzahl der Definitionen wer oder was die Kyōto-Schule im eigentlichem Sinne sei, sehr groß ist. Wesentlich wichtiger als die Anzahl der Definitionen sind die gravierenden Unterschiede, bei denen es zum Teil schwierig ist überhaupt einen Konsens zu finden. Wie diese Unterschiede im Detail aussehen, und vor allem welche Konstruktionen sich dahinter verbergen ist die Arbeit die hier nun geleistet werden soll. Es wird anfangs jedoch erst einmal notwendig sein, sich die Frage zu stellen, was denn nun die Kyōto-Schule ist, beziehungsweise, welche Fragen und Assoziationen damit verbunden sind.

Eine verständliche und umfassende Einführung hierzu liefert Bret W. Davis Artikel "The Kyoto School" in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.¹¹⁰ Dieser Artikel bietet im Wesentlichen eine Zusammenfassung der wichtigsten Positionen, die sich im Diskurs um die Philosophen der Kyōto-Schule entwickelt haben. Zwar wählt Davis gezielt gewisse Positionen aus und vernachlässigt andere, jedoch erfolgt dies stets aufgrund ihrer Stellung im wissenschaftlichen Diskurs. Eine weitere wichtige Quelle, ist ein japanischer Aufsatz von John C. Maraldo, in dem er die Erforschung der Kyōto-Schule aus europäischer und amerikanischer Sicht charakterisiert. Während Bret W. Davis, ähnlich der vorliegenden Arbeit seine Ausführungen in personelle und thematische Debatten aufteilt, tritt bei John C. Maraldo das Ineinander-verschränkt-sein dieser beiden Debatten ans Licht.

¹⁰⁹ Seidl Horst. *Über das Verhältnis von Philosophie und Religion Beiträge zur Religionsphilosophie*. Georg Olms Verlag Hildesheim. 2003.

¹¹⁰ Davis, Bret W. "The Kyoto School". 2006. Online verfügbar: <http://plato.stanford.edu/>. Insbesondere fiel die Auswahl auf diesen Artikel, da Bret Davis weltweites Ansehen als Wissenschaftler auf dem Gebiete der japanischen Philosophie / des japanischen Denkens genießt. Beispielsweise fungierte er auch als Mitherausgeber der japanischen Aufsatzsammlung *Sekai no naka no Nihon no tetsugaku* 世界の中の日本の哲学 (2005) zusammen mit Fujita Masakatsu.

1. Bret W. Davis "The Kyoto School" (2006)

Davis beginnt mit einer kurzen allgemeinen Definition, gefolgt von fünf Unterpunkten (Einleitung, Identität und Mitglieder, das "Absolute Nichts" als zentrales philosophisches Thema, die umstrittene politische Philosophie und das transkulturelle Erbe der Kyōto-Schule).

"The Kyoto School is a group of 20th century Japanese philosophers who developed original systems of thought by creatively drawing on the intellectual and spiritual traditions of East Asia, those of Mahāyāna Buddhism in particular, as well as on the methods and content of Western philosophy."¹¹¹

Nach dieser Definition handelt es sich bei der Kyōto-Schule um japanische Philosophen, die ein eigenes System des Denkens hervorgebracht hatten. Sie gehen somit über den klassischen Status der reinen Rezeption und Verarbeitung des "westlichen" philosophischen Denkens hinaus, indem sie unter besonderem Rückgriff auf die geistigen Traditionen Ost-Asiens, vor allem des Mahāyāna Buddhismus (besonders Zen und Amida-Buddhismus) ein eigenes, originäres Denken entwickelten. Dies ist somit eine Synthese von ostasiatischem Mahāyāna-buddhistischen Denken und westlicher Philosophie. Da Bret Davis sich jedoch bewusst ist, dass bereits einige kritische Äußerungen bezüglich der Verwendung des (Mahāyāna-) buddhistischen Gedankenguts hervorgebracht wurden, fügt Davis das Adjektiv "creatively" ein. Der Rückgriff auf das östliche Denken von den Philosophen der Kyōto-Schule erfolgt somit kreativ, das heißt, der Gebrauch von buddhistischer Begrifflichkeit soll nicht implizieren, dass es um eine philosophische Beschreibung (unter Rückgriff auf die westliche Begrifflichkeit) des Buddhismus handelt. Weder soll der Gebrauch solcher buddhistischer Begriffe eine buddhologische Expertise, noch missionarische Arbeit für den (Zen- bzw. Amida-) Buddhismus oder einzelner buddhistischer Schultraditionen darstellen. Sie verwenden diese Begrifflichkeit lediglich um ein neues Moment in ihrem Denken auszudrücken, welches durch den Gebrauch lang etablierter Ausdrücke, falsche Assoziationen zu etablierten Konzepten implizieren könnte. Ähnliches lässt sich in der Philosophiegeschichte in Deutschland erkennen, so zum Beispiel die beiden Schreibweisen für Sein, nämlich Sein und Seyn, oder auch die Neologismen eines Martin Heideggers.

In der Einleitung wird ausführlich Nishida Kitarō als der Begründer dieser philosophischen Schule vorgestellt und die zwei anderen prominentesten Vertreter, Tanabe Hajime und Nishitani Keiji, genannt. Anschließend widmet sich Davis der Lokalität der

¹¹¹ Falls nicht anders gekennzeichnet, handelt es sich bei den nachfolgenden Zitaten um Zitate von Bret W. Davis Onlineartikel "The Kyoto School".

Kyōto-Schule, nämlich die Kyōto Universität, in deren Philosophie Department, welches damals noch der Abteilung für Literatur untergeordnet war. Für ihn ist dies ein besonderer Ausdruck für die Verbundenheit der Denker zu ihrer eigenen östlichen Tradition. Kyōto war bis zum Eintritt Japans in die Moderne im Jahre 1868 für mehr als tausend Jahre die Hauptstadt, doch ab diesem Zeitpunkt sollte Tōkyō diese sein. Während Kyōto somit als Sinnbild für das alte traditionelle Japan zu stehen hatte, galt Tōkyō nun dem Fortschritt und damit auch der Verwestlichung. In wie weit das duale Verhältnis von Kyōto und Tōkyō für die Konstruktion(en) der Kyōto-Schule von Bedeutung ist, wird sich an späterer Stelle dieser Arbeit hier noch genauer zeigen. Den Rest der Einleitung widmet Bret Davis inhaltlichen Fragen. Zuerst wird über die Aussage, bei der Kyōto-Schule handle es sich um eine Synthese aus östlichem und westlichem Denken reflektiert. Es handelt sich dabei weder um Denker, "die eine westliche, rationale Maske über die östliche intuitive Weisheit stülpen", noch um "den Gebrauch westlicher philosophischer Ausdrucksweisen und Modi des Denkens um moderne Selbstdarstellungen des Ost-asiatischen Buddhismus zu geben." Sie haben eine eigene philosophische Tradition im Dialog mit dem westlichen Denken entwickelt, und zwar durch den kritischen und kreativen (Davis verwendet im englischen Original die Adjektive *critically and creatively*) für (ost-) asiatisches und westliches Gedankengut verwendet. Davis scheint sich sehr wohl der Gefahr von einer orientalisierenden Exotisierung bewusst zu sein, die in der oben genannten Definition der Kyōto-Schule steckt. Anders lässt sich diese abermalige Reflexion jener Aussage nicht deuten. Jedoch bleibt ein Rest von Orientalisierung bzw. Okkzidentalisierung von seitens japanischer Gelehrter übrig, die, wie noch zu sehen sein wird, offensichtlich stattfand.

Als Nächstes macht er die Feststellung, dass die Kyōto-Schule im Westen vor allem wegen ihren religionsphilosophischen Schriften bekannt ist. So beschäftigen sich in der Tat eine Vielzahl von Büchern und Aufsätzen, die sich mit ihren Vertretern auseinandersetzen, mit den Aussagen über Religion, bzw. deuten die Schriften meist nur in einem religionsphilosophischen Sinne. Diese Schriften wurden als "repräsentativ für den Mahāyāna Buddhismus, speziell den Zen und Shin (Reine Land) Formen" angesehen. Tatsächlich jedoch widmeten sich die Denker der Kyōto-Schule den verschiedensten philosophischen Gebieten: "Metaphysik, Ontologie, Epistemologie, Logik, philosophische Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie, Ethik, politische Theorie, Kunstphilosophie, etc." Im Bezug auf die religionsphilosophischen Ideen bemerkt Davis, dass sie hierbei weder dogmatisch, noch einer bestimmten religiösen Gruppierung verbunden argumentieren. Oft

basieren ihre Interpretationen auf dem Hintergrund von sowohl buddhistischem als auch christlichem Denken. Mit dieser These beendet Davis dann seine Einführung in die Kyoto-Schule. Für ihn handelt es sich hierbei weder um buddhistisches oder christliches, noch um universalistisches Denken, welches beide Positionen in sich einschließen würde. Vielmehr handelt es sich hier um einen weltweiten trans-kulturellen philosophischen Dialog, wie Davis schreibt.

"Rather, it is best understood as a set of unique contributions from the perspective of modern Japan—that is, from a Japan that remains fundamentally determined by its historical layers of traditional culture at the same time as being essentially conditioned by its most recent layer of contact with the West—to a nascent worldwide dialogue of cross-cultural philosophy."

An diese längere Einführung schließt nun Davis' erster Abschnitt über die Identität und die Mitglieder der Kyōto-Schule an; wobei der Titel "Identity and Members: Who belongs to what?" Programm ist. Die wichtigste Beobachtung, die er hierbei macht, ist die Tatsache, dass es sich bei dem Begriff Kyōto-Schule um einen von außen gegebenen Namen handelt, um eine gewisse intellektuelle Gegebenheit innerhalb der Kyōto Universität zu bezeichnen; wobei er mit Fujita Masakatsu übereinstimmt, dass die Dringlichkeit einer Definition der Kyōto-Schule viel dominanter auf der europäisch-amerikanischen Seite ist, als auf der japanischen. Zwar herrscht allgemeiner Konsens darüber, dass man Nishida Kitarō als deren Begründer betrachtet, jedoch wird gleichzeitig immer wieder betont, dass Nishida selbst niemals die Absicht gehabt haben soll, eine eigene "Schule" zu gründen. Ferner ist auch zu bemerken, dass die sogenannten Mitglieder der Kyōto-Schule selbst diesen Begriff wenn überhaupt, nur äußerst selten gebrauchen. Jedoch spielt der Name per se eine nicht zu unterschätzende Rolle.

"Names do not only tell us who or what something is; they also tell us who or what something is not. Definitions not only seek to reveal an internal essence; they also draw a line of demarcation between inside and outside. It is thus not surprising that names and definitions often have their origin in labels appended from without. These labels may subsequently degenerate into stereotypes; or, conversely, they may be positively appropriated and redefined by the group itself. Both of these processes can be seen in the history of the *Kyoto School*."

Desweiteren spielt gerade die politische Motivation in der Benennung und Gruppierung der Kyōto Schule eine nicht zu unterschätzende Rolle. Wie später noch genauer gezeigt wird, lässt sich schon bei Tosaka Jun, der üblicherweise als der Urheber des Begriffs Kyōto-Schule gilt, ein solcher Trend feststellen. Am bekanntesten sind jedoch die teils heftigen polemischen Kritik seitens (neo-) marxistischer Historiker in und außerhalb Japans, in Bezug auf die

Teilnahme einiger Mitglieder der Kyōto-Schule an umstrittenen Symposien während der Kriegsjahre. Tatsächlich impliziert Davis, dass die Kyōto-Schule per se in Japan, bis zu ihrer Rehabilitation, als "nur eine Schule des Denkens (purely a school of thought)" bekannt war. Die Ursache für ihre Rehabilitation liegt darin, dass diese Wissenschaftler (und Theologen) die politischen Kontroversen außer Acht ließen und sich nur mit den (religions-) philosophischen Thesen beschäftigten. Gründe hierfür werden zu einem späteren Zeitpunkt noch genauer betrachtet, doch liegt die Ursache dafür bereits in der Auswahl der Werke, die in europäische Sprachen übersetzt worden sind und in der Tatsache, dass viele Wissenschaftler, die sich mit der Kyōto-Schule ab den 1960er Jahre beschäftigten, einen theologischen Hintergrund aufweisen.

Es folgen als Beispiel zwei weit verbreitete, immer noch aktuelle Modelle; das von Ōhashi Ryōsuke und das von Fujita Masakatsu. Ersterer bestimmt als zentrales Thema der Kyōto-Schule den Begriff des Absoluten Nichts und organisiert die Mitglieder in einem Generationsmodell. Fujita hingegen betrachtet die Kyōto-Schule als ein *Netzwerk* welches sich lose um Nishida und Tanabe zentrierte, formiert von Denkern die entweder direkte Schüler von Beiden waren oder unter deren Einfluss standen. Fujita übernimmt diese breite Definition von Takeda Atsushi, der wiederum seine Sicht von Shimomura Toratarō ableitete. Eine weitere, vor allem im Westen gängige Definition ist die von James W. Heisig in dessen Buch *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Hier wird die Kyōto-Schule auf die Trias Nishida, Tanabe und Nishitani reduziert; ein Modell, das der Autor von Takeuchi Yoshinori übernahm, der gewöhnlich als ein Schüler und Nachfolger Tanabe Hajimes gilt und ebenfalls oft zur Kyōto-Schule gezählt wird. Am interessantesten ist jedoch die Feststellung, dass seit der Gründung des Departments für Geschichte der Japanischen Philosophie (*Nihontetsugakushi* 日本哲学史) im Jahre 1996, unter der Leitung von Fujita Masakatsu, die Kyōto-Schule selbst zu einem Forschungsobjekt geworden ist.¹¹² Trotzdem bleibt sie aber auch in den Augen von Davis eine lebendige Tradition.

"However, as with most schools of philosophy, the line between critical scholarship and creative development is hardly a clear one, and in practice the retrospective study of the Kyoto School often blends together with its further unfolding as a vibrant school of thought."

¹¹² Bret Davis impliziert, dass hierfür auch die Emeritierung von Ueda Shizuteru und Hase Shōtō ausschlaggebend ist.

An die Diskussion über die Mitglieder der Kyōto-Schule folgt nun eine Betrachtung des grundlegenden Themas die diese nun doch unterschiedlichen Denker zu einer Gruppe zusammenfassen lässt. Hierbei handelt es sich um die Idee des Absoluten Nichts (*zettai mu* 絶対無). Er zitiert Nishitani Keiji und dessen Beschreibung der charakteristischen und gemeinsamen Basis von Nishidas und Tanabes Denken, nämlich dem Absoluten Nichts.¹¹³

"[Their] philosophies share a distinctive and common basis that sets them apart from traditional Western philosophy: Absolute Nothingness. ... Clearly the idea of Absolute Nothingness came to awareness in the spirituality of the East; but the fact that it has also been posited as a foundation for philosophical thought represents a new step virtually without counterpart in the history of Western philosophy."¹¹⁴

Darin lässt sich der radikale Unterschied zur westlichen Philosophie finden, die sich in ihrem Kern auf den Begriff des Seins gründet. Zum Beispiel wird die "Erste Philosophie"¹¹⁵ als Ontologie, als Lehre vom "Sein als solchem" bezeichnet. Man könnte die westliche Tradition somit im Sinne von Martin Heidegger als "onto-theologisch" benennen; Heidegger versteht unter dem Begriff Onto-Theologie¹¹⁶ nichts anderes als die klassische Metaphysik, die erste Philosophie. Aus dieser Feststellung leitet Davis dann die fundamentale Frage der westlichen Philosophie ab, nämlich: Was ist Sein? Die Kyōto-Schule jedoch stellt hierzu eine Gegenfrage, nämlich: Was ist Nichts? Eine solche Gegenfrage gründet sich in der Tatsache, dass die erste Philosophie des Ostens öfters als eine "Meonotologie", eine Philosophie des Nicht-Seins oder Nichts identifiziert. Jedoch muss man bei dem Begriff Meonotologie selbst vorsichtig sein, denn das griechische Präfix *me-* ist ein Präfix der Verneinung; somit würde eine wörtliche Übersetzung von *Meonotologie* nicht-Ontologie lauten, beziehungsweise das *meon* wäre das

¹¹³ In westlicher Sprache ist wohl Hans Waldenfels Aufsatz "Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School" (1966) die erste und wichtigste Quelle, die das Absolute Nichts als zentrales Element der Kyōto-Schule vorstellt. In diesem Aufsatz werden explizit der Umgang mit dem Nichts bei Nishida, Tanabe, Nishitani und Takeuchi Yoshinori vorgestellt. vgl.: Waldenfels Hans.

¹¹⁴ Es handelt sich hierbei um den Vergleich zwischen Nishida-Philosophie und Tanabe-Philosophie anhand der Kritik Tanabes an Nishida, die sich in Nishitanis Buch über *Nishida Kitarō* (Nishitanis Gesammelte Werke Bd. 9) findet. Eine englische Übersetzung des gesamten Bandes ins Englische liegt vor. Vgl. Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. University of California Press. 1991. Der zitierte Aufsatz findet sich auf den Seiten 161-191.

¹¹⁵ Unter der "ersten Philosophie" versteht man im Sinne Aristoteles' die Metaphysik. Hierbei handelt es sich um den Versuch, eine Wissenschaft zu bestimmen, die sich mit ersten Ursachen und Prinzipien des Seienden beschäftigt. Die einzelnen Wissenschaften beschäftigen sich jeweils nur mit einem (kleinen) Ausschnitt des Seins, einem speziellen Seinsbereich, wobei sie "das Seiende im Allgemeinen und Ganzen unthematisch voraussetzen. ... Aristoteles [geht] es in seiner Konzeption der ersten Philosophie darum, angesichts der Mannigfaltigkeit der Gründe und Ursachen in den verschiedenen Wissenschaften, die Frage nach dem ersten Einheitsgrund allen Seins zu stellen". vgl. Eintrag "Ontologie" in: Rehfuss Wulf D. (Hg). *Handwörterbuch der Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. 2005.

¹¹⁶ Ontologie ist die "Lehre vom Sein als solchem", Theologie ist die "Lehre vom höchsten Seienden". Die erste Philosophie beinhaltet beide Lehren, da ihre Frage nach dem Einheitsgrund alles Seiendem sowohl mit der Frage nach dem "Sein als solchem" als auch mit der Frage nach dem "höchsten Seienden" verbunden ist.

nicht-Sein. Dem Nichtsein (*meon*) würde aber nicht der japanische Ausdruck *mu* 無 für "Nichts" entsprechen, sondern die Negation *hi-u* 非有, wörtlich nicht-Sein. Aus diesem Grund schlägt Davis anstelle des Begriffs Meontologie, den Ausdruck *Mu-Logik* ("*mu-logy*") vor. Zwar finden sich eine Vielzahl von Diskursen über das Nichts auch in der westlichen Geistesgeschichte, vom Neoplatonismus, christlicher Mystik bis ins 19. und 20. Jahrhundert bei Denkern wie Nietzsche und Heidegger. Ein Faktum das auch Ōhashi Ryōsuke betont, jedoch sehen die Philosophen der Kyōto-Schule den Osten als die reinsten Quellen des Absoluten Nichts. So bezeichnete zum Beispiel Hisamatsu Shin'ichi im Jahre 1960 das Absolute Nichts als das Orientalische Nichts ("*Oriental Nothingness*", *tōyōteki mu* 東洋的無). Nichtsdestoweniger bilden gerade die Berührungspunkte zwischen West und Ost den Bereich, in dem diese Denker ihre Kreativität ausleben konnte, so zum Beispiel der buddhistisch-christliche Dialog, von dem das Journal *The Eastern Buddhist* ein wahrhaft deutliches Zeugnis abliefern. Den Rest dieses Abschnittes verwendet Davis um Ursprünge des Begriffes Nichts im (Mahāyāna-) Buddhismus und Taoismus aufzuzeigen und um sich dann explizit den philosophischen Ausführungen von Nishida Kitarō, Tanabe Hajime, Nishitani Keiji und Ueda Shizuteru zuzuwenden.

Als nächstes widmet sich Davis der politischen Philosophie, wobei hier eine sorgsame Untersuchung notwendig ist, "ob und wie weit das politische Denken der Kyōto-Schule ihren schlechten Ruf verdient hat." Das Problem liegt hierbei natürlich in der Tatsache, dass, in Bezug auf die politische Philosophie, meist nur die Artikulationen in den 1930er und 1940er Jahre gemeint sind.¹¹⁷ Welche Position(en) bezog die Kyōto-Schule in diesen äußerst schwierigen Jahren in Japan? Mit ziemlicher Sicherheit haben sich die meisten Intellektuellen abgeschottet, bis auf ein paar mutige Kritiker die bis zu ihrem bitteren Ende Widerstand leisteten. Gemeint sind die sogenannten linksgerichteten Denker Tosaka Jun und Miki Kiyoshi, die beide im Jahre 1945 als Inhaftierte verstarben. Die Mehrheit der Denker der Kyōto-Schule, mitsamt Nishida, Tanabe und Nishitani jedoch übten eine immanente Kritik oder kooperative Korrektur (*immanent critique or cooperative correction*) aus. Diese Begrifflichkeit Davis' orientiert sich an Ōhashi Ryōsuke, der die Position der Kyōto-Schule

¹¹⁷ Längst hat Christopher S. Goto-Jones gezeigt, dass zum Beispiel im Falle Nishidas man bereits in seinen frühen Werken einen politischen Inhalt ausmachen kann. Siehe hierzu besonders das Kapitel "The early Nishida and the place of Japanese political philosophy in" (Seite 47-68): Goto-Jones Christopher S. *Political Philosophy in Japan Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*. Routledge. London and New York. 2005. Ferner auch: Jones Christopher S. "Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering Zen no kenkyū" (Seite 514-536) in: *Philosophy East and West Vol. 53 No. 4 (2003)*.

als "Anti-Führungsschicht Kooperation" oder "kooperativen Widerstand" (jap. *hantaiseiteki kyōryoku* 反体制的協力) bezeichnete.

"Rather than either stand up and die, or sit out and wait, Nishitani and other members of the Kyoto School attempted to walk the razors edge of what Ōhashi Ryosukes has called "anti-establishment cooperation" or "cooperative resistance" (*hantaiseiteki kyōryoku*)." "

Zwar bleibt der eigentliche Einfluss und Erfolg einer Kritik, beziehungsweise Korrektur von Innen heraus fragwürdig und müsste zuerst einmal im Detail analysiert und bewertet werden. Jedoch ist dies ein Indikator dafür, dass die harsche Kritik und schnelle Verurteilung der Kyōto-Schule als (ultra-) nationalistisch oder faschistisch nicht angebracht ist. Gemeint ist damit die Kritik seitens Najita Tetsuo und Harootunian. Diese Polemiken wurden seinerseits von Graham Parkes aufs Stärkste kritisiert.¹¹⁸ Aber auch Ōhashi betont, dass die Bezeichnung der Kyōto-Schule als japanischer Faschismus nicht passend sei, da dessen Vertreter, die sogenannte "Kaiserweg Philosophie" oder "Kaiserweg Gruppe" (jap. *kōdōha* 皇道派), die "weltgeschichtliche Philosophie" der Kyōto-Schule kritisierten. Eine faire Betrachtung der politischen Philosophie der Kyōto-Schule muss einen Mittelweg zwischen den Kritikern und Befürwortern, beziehungsweise Verteidigern der Kyōto-Schule finden. Nach dieser Einführung in die Debatten um die politische Philosophie der Kyōto-Schule, betrachtet Davis betrachtet dann Nishidas politisches Denken, die umstrittenen Symposien, Nishitanis politische Philosophie, Tanabes metanoetische Wende und Nishitani in der Nachkriegszeit, samt Kritiker.

Im letzten Abschnitt fasst Bret Davis dann die wichtigsten Argumente nochmals zusammen und gibt eine allgemeine Bewertung ab. So sehr man die Thesen diskutieren kann, so sehr man über die Differenzen zwischen "West" und "Ost" debattieren kann, auch wenn sie nicht frei von orientalischem und okzidentalisiertem Gedankengut sind, so sieht Davis in der Kyōto-Schule einen Beitrag zum globalen philosophischen Dialog der Kulturen.

"Nevertheless, all of these ideas may very well contribute something to an intercultural dialogue concerning the very place in which a genuine encounter between cultures and individuals can and should take place ... In any case, we should understand the thought of the Kyoto School, not as Japanese versions of philosophy, but rather as Japanese contributions to the content of—and indeed to the very formation of the forum of—a global dialogue of philosophy in the making."

¹¹⁸ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy " (Seite 305-336) in: *Philosophy East and West Vol. 47 No.3 (1997)*.

2. John C. Maraldo "Die Identität der Kyōto-Schule und diesbezügliche Probleme, gesehen vom Standpunkt der europäisch-amerikanischen Forschung" (2001)

Die Wichtigkeit dieses Aufsatzes von John C. Maraldo erkennt man bereits an der Tatsache, dass Fujita Masakatsu ihn in zwei Büchern aufgenommen hat, und zwar in *Die Philosophie der Kyōto-Schule*¹¹⁹ und in *Japanische Philosophie in der Welt*¹²⁰. Auf relativ wenigen Seiten gelingt es dem Autor die wesentlichen Eigenschaften, die in der Betrachtung und Konstruktion der Kyōto-Schule eine tragende Rolle spielen, zusammenzufassen. Maraldo beginnt mit genau den Fragen, über die bis heute kein Konsens herrscht.

"Im Westen haben in den letzten 20 Jahren die Sekundärliteratur, die sich mit der Kyōto-Schule beschäftigen und Übersetzungen rapide zugenommen. Aber gerade bei der Gelehrsamkeit, die diesen Namen unsterblich macht, wird über deren Inhalt Verwirrung gestiftet. Welche Denker gehören der Kyōto-Schule an? Was haben sie gemein? Ist das Denken der Kyōto-Schule, was wir als östliche Philosophie bezeichnen, eine Philosophie, die Arten und Weisen des Denkens erforscht, die dem Westen von Grunde auf verschieden sind? Ist der Kernpunkt dieser anderen Philosophie, dieser anderen Vernunft die Idee des Absoluten Nichts, im buddhistischen Denken begründet? Handelt es sich bei der Philosophie der Kyōto-Schule um eine sich öffnende Entwicklung des Buddhismus, die sich auf den Dialog des Buddhismus mit den vielen Religionen richtet, oder um eine Reaktion auf den kulturellen Nationalismus, der keine Kritik akzeptiert? Ich glaube, dass solche Fragen nach der Identität der Kyōto-Schule nicht einfach das Problem des Namens betreffen, sondern auch zu einer Reihe von Fragen führen, die die Bedeutung von Philosophie und deren Umfang betreffen."¹²¹

Allein an diesen Fragen sieht man wie viele Faktoren bei den Bestimmungen der Kyōto-Schule eine Rolle spielen. Dies ist der Grund, warum Maraldo die Kyōto-Schule auch als eine Art "Misch-masch (*aimai na shūgō* 曖昧な集合)"¹²², um einen prägnanten Begriff von Ōhashi Ryōsuke als passende Übersetzung anzugeben, bezeichnet. Zwar verweist er auch auf die erste Verwendung des Begriffes Kyōto-Schule durch Tosaka Jun und dessen politische Motivation. Jedoch sollte gerade Tosaka selbst später zu dieser gezählt werden sollte. Der

¹¹⁹ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai 欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる問題" (Seite 310-332) in: Fujita Masakatsu 藤田正勝. *Kyōtogakuha no tetsugaku* 京都学派の哲学. Shōwadō 昭和堂. Kyōto 京都. 2001.

¹²⁰ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai 欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる問題" (Seite 31-56) in: Fujita Masakatsu 藤田正勝, Davis Bret W (Hg.). *Sekai no naka no nihon no tetsugaku* 世界の中の日本の哲学. Shōwadō 昭和堂. Kyōto 京都. 2005.

¹²¹ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 31. (2005)

¹²² Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 32. (2005)

Großteil von Maraldos Aufsatz beschäftigen sich dann mit sechs Kriterien, die verwendet werden um die Kyōto-Schule zu identifizieren.

① "Das einzige Charakteristikum, welches allen Versuchen die Mitglieder der Kyōto-Schule zu identifizieren gemein ist, ist wahrscheinlich die Beziehung zu Nishida [Kitarō]."¹²³ Jedoch handelt es sich hierbei um eine äußerst ambivalente Bestimmungen. Dies betrifft vor allem die scheinbar willkürliche Auswahl der Mitglieder. So gibt es zum Beispiel jene, bei denen die Mitgliedschaft aufgrund ihres persönlichen philosophischen Standpunkts gegenüber Nishida, als fragwürdig eingestuft werden könnte. Genauso findet man Andere, bei denen man mit Verwunderung feststellen muss, dass trotz der Nähe im Denken zu Nishida, sie niemals zu den Mitgliedern zählen. Tanabe Hajime war vielmehr ein Kritiker als ein Nachfolger Nishidas. Aber alle Interpreten zählen ihn zur Kyōto-Schule. Andererseits werden Personen, die Nishidas Denken schätzten und nachfolgten, nicht zur Kyōto-Schule gezählt. Nishidas Freund Suzuki D.T. ist ein Beispiel hierfür. Das Gleiche gilt auch für Watsuji Tetsurō und Kuki Shūzō, bei denen man Einflüsse Nishidas feststellen kann, sie jedoch fast nie zur Kyōto-Schule gezählt werden. "Die Denker Tosaka [Jun], Miki [Kiyoshi], Hisamatsu Shin'ichi, Shimomura Toratarō, die oft zur Kyōto-Schule gezählt werden, waren direkte Schüler Nishidas. Aber ihre Haltung gegenüber ihrem Lehrer war, von Tosakas Abweisung über Nishitanis kreativer Akzeptanz, bis zu Shimomuras kritikloser Lobpreisung mannigfaltig. Andere Schüler wie Mutai Risaku (1890-1974), Sera Toshio (1888-1973), Kimura Motomori [1895-1946] werden selten als Mitglieder aufgeführt."¹²⁴

② "Zum Identifizieren der Denker der Kyōto-Schule wird als zweites Charakteristikum öfters, zumindest mit Stillschweigen, ihre Verbindung zur Universität Kyōto gebraucht."¹²⁵ Jedoch handelt es sich nach Maraldo hier "letzten Endes um eine Frage der Einstellung und nicht nur um eine Frage nach der Lokalität der Universität."¹²⁶ Gemeint ist damit natürlich die Tatsache, dass nicht automatisch ein jeder, der eine Stelle am Philosophie Department inne hatte, beziehungsweise ein Nachfolger auf Nishidas oder Nishitanis Lehrstuhl war, zur Kyōto-Schule gezählt wird.

¹²³ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 32. (2005)

¹²⁴ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 34. (2005)

¹²⁵ ¹²⁵ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 34. (2005)

¹²⁶ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 35. (2005)

③ "Das dritte Charakteristikum betrifft die Haltung gegenüber der intellektuellen Tradition Japans und dem Osten."¹²⁷ Eine Haltung, die sich, nach Maraldo, nur als positiv bezeichnen lassen kann, da sie sich nicht nur mit der westlichen Philosophie beschäftigten und dabei, im Gegensatz zu anderen Denkern im modernen Japan, auch die östlichen intellektuellen Traditionen würdigten. "Aber in den letzten Jahren hat sich die Bewertung dieser Haltung in extreme Unterstützer und Kritiker der Kyōto-Schule aufgeteilt. Die Unterstützer beschreiben die Kyōto-Schule als die ersten Denker der Welt die gänzlich in den beiden Traditionen des Westens und Ostasiens versunken sind. ... Die Kritiker identifizieren die Philosophen der Kyōto-Schule aufgrund ihres (falschen) Gebrauchs der beiden Quellen des Abendlandes und Asiens, und betrachten sie als Vertreter eines Synkretismus, der sich zusammensetzt aus der Vermengung von Ideen, die historisch verschiedenartigen Ursprungs sind."¹²⁸ Hier gilt es natürlich auch den eigenen Standpunkt der Unterstützer und Kritiker zu beachten, da diese selbst schon eine eigene, vorgefasste Meinung haben und diesen meist nur auf die Denker der Kyōto-Schule übertragen.

④ "Gelegentlich ist das Problem der Identifizierung der Kyōto-Schule notwendigerweise begleitet von einer spezifischen Bedeutung von Tradition, nämlich dem Problem der Tradition, in Bezug auf die zukünftige Nation und das buddhistische Erbe der Vergangenheit. Das Problem der Zukunft der Nation enthält in der Tat eine Haltung gegenüber der Wechselbeziehung zwischen Marxismus, Nationalstaat und Pazifikkrieg. ... Der Marxismus übte auf die erste und zweite Generation der Kyōto-Schule einen starken Einfluss aus."¹²⁹ Maraldo liefert hierfür drei Beispiele, nämlich Tosaka Jun, Miki Kiyoshi und Tanabe Hajimes historische Dialektik (wörtlich. historische Vermittlung *rekishiteki baikai* 歴史的媒介) und dessen Logik der Spezies (*shu no ronri* 種の論理). Nishida Kitarō und seine Nachfolger, die sich gegen die marxistischen Kritiker wehrten, lehnten die Ansichten des Marxismus bezüglich Geschichte und Kultur vehement ab. "Von den späten 1930er Jahren bis zum Anfang der 1940er Jahre, nahmen die Denker um Nishida, während sie einerseits marxistische Ideen vertraten, andererseits einen rechten Standpunkt einnahmen, eine klare

¹²⁷ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 35. (2005)

¹²⁸ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 35. (2005)

¹²⁹ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 35. (2005)

Haltung gegenüber dem japanischen Nationalstaat und dem Pazifikkrieg ein."¹³⁰ Abermals lassen sich im Bezug auf dieses Kapitel in der Geschichte der Kyōto-Schule Unterstützer und Kritiker nennen. In diesem Themenbereich wurden und werden immer noch die hitzigsten Diskussionen geführt. "Die Unterstützer sagen, dass Nishida und Tanabe der japanischen Regierung bezüglich des Verhältnisses der Identität des Staates zur Welt, weder Marxismus, noch Ultrationalismus, sondern eine dritte Möglichkeit aufgezeigt haben. Die Kritiker hingegen sehen in ihrem Einfluss [gemeint ist der Einfluss der Kyōto-Schule] eine Rechtfertigung des Pazifikkrieges."¹³¹ Ohne selbst eine Position in dieser Debatte zu beziehen, identifiziert Maraldo den Gebrauch des Begriffes weltgeschichtliche Welt (*sekaishiteki sekai* 世界史的世界) als das in diesem Unterpunkt vereinigende Element in der Bestimmung der Mitglieder der Kyōto-Schule.

⑤ "Ein fünftes Charakteristikum, das gebraucht wird um die Gemeinsamkeiten der Kyōto-Schule aufzuzeigen, ist die Haltung gegenüber den buddhistischen Traditionen und der Religion im Allgemeinen. Das Thema Religion, das die stärksten und tiefsten Bedürfnisse der Menschheit ausdrückt, ist vielen Autoren der Kyōto-Schule gemein. Zen, die Lehre vom Reinen Land und auch das Christentum, werden im gleichen Sinne als Modell von diesen Denkern gebraucht."¹³² Gemeint ist hierbei natürlich der Einfluss der zenbuddhistischen Praxis Nishidas, die sich in seiner Vorstellung von der Reinen Erfahrung widerspiegeln soll. Ferner auch Hisamatsu Shin'ichi, der selbst ein Zenmeister war und seine Religion des Erwachens (*kaku no shūkyō* 覺の宗教) bzw. Philosophie des Erwachens (*kaku no tetsugaku* 覺の哲学). Darüberhinaus Tsujimura Kōichi und Ueda Shizuteru und deren Diskussionen über Religion, Zen, Meister Eckhart und Martin Heidegger. Bei Tanabe Hajime, Takeuchi Yoshinori und Miki Kiyoshi finden sich hauptsächlich Einflüsse aus der Reinen-Land-Lehre. Christliches Gedankengut lässt sich in den späteren Schriften von Nishida Kitarō und Tanabe Hajime erkennen. Genauso auch in Nishitani Keijis bekanntestem Werk *Was ist Religion*. Als wichtige Begriffe benennt Maraldo *zokuhi* 即非, die Leere *sūnyatā*, die buddhistische Logik, die das Ich verneint (Anātman-Doktrin)¹³³, die Überwindung des

¹³⁰ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 36. (2005)

¹³¹ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 36. (2005)

¹³² Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 36-37. (2005)

¹³³ Eine der zentralsten Lehren des Buddhismus, die besagt, dass "kein Selbst (Ātman) im Sinne einer unvergänglichen, ewigen, einheitlichen und unabhängigen Substanz innerhalb eines individuell Seienden existiert". Daraus folgt, dass auch das Ich als ein aus den fünf Daseinsgruppen (Skandha) zusammengesetzt und

Nihilismus bei Nishitani Keiji, die den nationalen Egoismus transzendierende Weltgemeinschaft eines Abe Masaos, sowie der Begriff des werdenden Christen bei Tanabe Hajime aus dessen Schrift *Christliche Dialektik* (1948), die Vorstellung des Absoluten, die Nishida Kitarō in seinem letzten vollendeten Aufsatz *Ortlogik und religiöse Weltanschauung* (1945) sowohl von (Mahāyāna) Buddhismus als auch vom Christentum her erläutert und schließlich die philosophische Erforschung von Berührungspunkten des Buddhismus und Christentums durch Ueda Shizuteru und Abe Masao.

⑥ "Das sechste Charakteristikum ist die Haltung gegenüber zur Idee des Absoluten Nichts. Dieser Schlüsselbegriff scheint ein schriftliches Selbstzeugnis zu sein zur Unterscheidung der Denker der Kyōto-Schule von anderen Denkern. Aber macht man das Absolute Nichts zur Aufgabe, dann gebrauchen verschiedene Philosophen der Kyōto-Schule diesen Begriff auf die unterschiedlichsten Weisen. Selbstverständlich ist dieser Begriff, der mit dem Begriff des Nichts im Buddhismus zusammenhängt, viel früher als in der Kyōto-Schule im 20. Jahrhundert entstanden. Jedoch haben Nishida und die Denker der Kyōto-Schule diesem Begriff des Nichts neue erklärende Rollen zugewiesen."¹³⁴ Hierbei handelt es sich in der Tat um mehrere, verschiedene neue Bedeutungen und Implikationen, die je nach Denker variieren. Dies führt nun zu einer weiteren wichtigen Frage. "Ist das absolute Nichts ein Symbol für einen Beitrag östlicher Originalität, oder ein flottierender Signifikant^{135?}"¹³⁶

Folgt man den Ausführungen der Denker der Kyōto-Schule und ihrer Interpreten in Verbindung mit dem Begriff des (Absoluten) Nichts, so handelt es sich hierbei um einen östlichen, asiatischen Gegenbegriff zum westlichen, philosophischen Begriff des Seins. Jedoch soll das nicht heißen, dass das Nichts einfach nur das Gegenteil von Sein, oder auch nicht-Sein meint. "Die Denker der Kyōto-Schule betonen wiederholt, dass das Absolute Nichts 'weder Sein noch Nicht-Sein (*sonzai demo nai hisonzai demo nai* 存在でもない非存在でもない) sei, und dass dieser Ausdruck im 10. Lobpreisungslied der Schöpfung im

somit vergänglich, veränderlich und folglich leidhaft ist. Während im Hīnayāna diese Vorstellung auf die Persönlichkeit beschränkt ist, erweitert das Mahāyāna sich auch auf alle anderen Dharmas. vgl. Diener Helmut. *Lexikon der östlichen Weisheitslehren Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen*. Scherz Verlag. Bern-Wien-München. 1986. Lizenzausgabe Albatros Verlag. Düsseldorf 2005. Seite 15.

¹³⁴ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 38. (2005)

¹³⁵ Maraldo spielt hierbei auf einen Begriff des belgischen strukturalistischen Anthropologen Claude Gustave Lévi-Strauss (1908-2009) an. Unter einem flottierenden Signifikanten versteht man einen Signifikanten ohne Signifikat; also ein Bezeichnendes ohne Bezeichnetem.

¹³⁶ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 39. (2005)

Rigveda¹³⁷ zu finden ist. Ferner gebrauchen sie [diese Bezeichnung] auch als Stellvertreter für den buddhistischen Begriff der Leere *sūnyatā*. Jedoch betrachtet man dies vom Standpunkt der Ideengeschichte, dann kann man das Nichts für ein Synonym der buddhistischen Leere halten. Die chinesische Tradition des Taoismus begreift Nichts als den Gegenbegriff zum Sein, demgemäß entspricht das chinesische beziehungsweise japanische Wort Nichts (chin. *wu*, jap. *mu*) mehr dem Sanskrit-Begriff *abhāva* (Nicht-Sein), welches der Gegenbegriff zu *bhāva* (Sein) ist. Vielleicht ist die Differenzierung des Nichts als 'absolut' dafür geeignet, es von dem Nichts als einfaches Nicht-Sein zu unterscheiden. Wie dem auch sei, aus diesem Grund ist der Unterschied zwischen der vorbuddhistischen Bedeutung von 'weder Sein noch Nicht-Sein' und der buddhistischen Bedeutung der Leerheit von allem, des eigenen Seins und der Selbstnatur (*svabhāva*)¹³⁸ unklar. Die Bestimmung der Quiddität des Absoluten Nichts verstärkt sich dann noch durch die unterschiedlichen Darlegungen der Denker. "Letzten Endes, vielleicht funktioniert das 'Absolute Nichts' als ein nicht mit einer festen Bedeutung verbundener, flottierender Signifikant (C. Levi-Strauss). Wahrscheinlich jedoch ist es nur ein hohles Symbol, dem es an einfachen weiteren Bedeutungen mangelt. In diesem Falle hängen mit dem Problem des Nichts nachfolgende nicht gelöste Probleme zusammen. ① Worin liegt die Verbindung zwischen dem (Absoluten) Nichts der Kyōto-Schule und der Leere *sūnyatā* des Buddhismus? ② Gibt es einen charakteristischen Begriff des (Absoluten Nichts), der dem östlichen Denken gemein ist? ③ Gibt es ein Verständnis der Wortbedeutung des Terminus *technicus* (Absolutes) Nichts, den die Philosophen der Kyōto-Schule untereinander gemeinsam haben? ④ Unterscheidet sich die Bedeutung des (Absoluten) Nichts bei Nishida von dem gänzlichen Nichts (als Absolutum) in der westlichen Philosophie? ⑤ Welche sind die verschiedenen Bedeutungen des Nichts in der Nishida-Philosophie, und wie sind diese mit dem Begriff der Erfahrung verknüpft? ⑥ Schließlich, wenn die Philosophie diesem [Begriff] die Bedeutung des Grundes jeglichen Seins gibt, liegt dann bei der Philosophie des Nichts, zumindest in diesem Sinne, der Zweifel gerade im Wesen der Philosophie? Und falls das so sein sollte, unterscheidet sich dies grundlegend von dem Versuch Heideggers, der

¹³⁷ Rigveda, "wörtlich: Das in den Versen (*rig*) niedergelegte Wissen (*veda*)". Es handelt sich hierbei um die älteste und umfangreichste der vier Textsammlungen der Veden. Sie entstand zwischen dem 12. und 8. Jahrhundert vor Christus und besteht aus zehn Liedkreisen, welche 1028 Hymnen mit 10580 Versen umfasst.

¹³⁸ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 39. (2005)

beabsichtigte, die Metaphysik als Theismus zu überwinden und von dem jüngstem Versuch (westlicher) Denker, das substantielle Sein zu überwinden."¹³⁹

Diese Diskussion um das Absolute Nichts, welche den Standpunkt der Philosophie der Kyōto-Schule als eine der östlichen Traditionen, vor allem der des Zen und des Reine-Land-Buddhismus vertritt, führt dann zur nächsten großen Frage, die John C. Maraldo aufwirft: "Ist die Kyōto-Schule eine moderne buddhistische Philosophie, oder ein synkretistischer Idealismus?"¹⁴⁰ Obwohl es sich bei den Philosophen Nishida Kitarō, Tanabe Hajime, Hisamatsu Shin'ichi, Nishitani Keiji, Abe Masao, Takeuchi Yoshinori und Ueda Shizuteru um eigenständige Denker handelt, beziehen sie sich in ihren Texten immer wieder auf buddhistische Traditionen; auch wenn dies nicht orthodox, also nicht einer festen Tradition verpflichtend, geschieht. Trotzdem ist ihr Einfluss auf Theologen, Religionswissenschaftler und Philosophen in den USA, Kanada und Europa, vor allem in Deutschland, nicht zu unterschätzen. Ihr Ansehen unter den Buddhologen ist jedoch nicht sehr groß; zu willkürlich ist der Gebrauch buddhistischen Gedankenguts und zu sehr werden Geschichte und Entwicklungen vernachlässigt.¹⁴¹

"In den USA und Kanada haben sie vermutlich mehr als andere einen starken Einfluss auf Theologen und Religionswissenschaftler ausgeübt. In Europa, besonders in Deutschland wurde sie gerade aufgrund ihres buddhistischen Ansatzes gegenüber den philosophischen Fragestellungen immer mehr unter den Philosophen bekannt. Andererseits betrachten Buddhologen außerhalb Japans sie häufig als nicht ideale Darsteller der buddhistischen Tradition. Ergreifen die Denker der Kyōto-Schule Partei für die Zen Tradition? Nein! Vielmehr, erweisen sie der Mannigfaltigkeit und Geschichte der Zen Tradition nicht ausreichend Beachtung und, so werden sie von den anderen Buddhologen Japans verstanden, verfügen sie über ein außergewöhnlich parteiisches Verständnis einer besonderen Tradition des Zen. Hinzu kommt, dass die Denker der Kyōto-Schule es sich erlauben, als Synkretisten willkürlich ausgewähltes buddhistisches Gedankengut mit Realphilosophie und Deutschem Idealismus zu mischen."¹⁴²

¹³⁹ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 44. (2005)

¹⁴⁰ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 45. (2005)

¹⁴¹ Anders sieht es hingegen bei den japanischen Theologen aus. So verweist Onodera Isao darauf, dass "sich besonders ab den 1970er Jahren der Einfluss der Nishida-Philosophie auf japanische Theologen immer mehr vertieft hat". Siehe: Onodera Isao. *Zettai mu to kami*. Seite 36.

¹⁴² Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 45. (2005)

Trotzdem konnte sich die Kyōto-Schule über die Jahre hinweg den Ruf als "Kyoto School of Japanese Buddhism"¹⁴³ erwerben. Maraldo nennt hierfür zwei wichtige Gründe: "Erstens die die Frage danach, wie man die Rolle der Erfahrung in der/den Religion(nen) verstehen kann. Innerhalb der englischsprachigen Leserschaft verstärkt sich die Ansicht, dass Religion in Nishidas [Kitarōs] *Studie über das Gute*, Tanabes [Hajimes] *Philosophie als Metanoetik* und Nishitanis [Keijis] *Was ist Religion?*, nicht auf abstrakter Vernunft basiert, sondern, versteht man sie richtig, aufgrund von individueller Erfahrung. So eröffnet sie den Weg zur wahren Realität. ... Der zweite [Grund] hat nichts mit dem buddhistischen Charakter der Philosophen der Kyōto-Schule zu tun, sondern betrifft die Identität des Buddhismus selbst."¹⁴⁴ Wie gewichtig dieser zweite Grund ist, lässt sich daran erkennen, wie viele zum Teil radikal unterschiedliche Traditionen es gibt. Man kann somit zu dem Schluss kommen, dass es einen Buddhismus an sich, nicht wirklich gibt; beziehungsweise, dass ein Buddhismus an sich nur ein Konstrukt ist, das sich aus Abstraktionen zusammensetzt, die nicht unbedingt mit der Realität der einzelnen Traditionen übereinstimmen müssen, oder nur sehr wenig damit gemein haben. Zwar glaubt man durch die Praxis ein den verschiedenen Traditionen gemeinsames Moment bestimmen zu können, jedoch sind auch solche Versuche mit Vorsicht zu genießen. "Ironischer weise, entdeckte der Denker Takeuchi Yoshinori, ein Mitglied der Kyōto-Schule, der die Gemeinsamkeit aller buddhistischer [Traditionen] gefunden hatte, bei den Buddhologen, dass diese den Buddhismus gänzlich mit dem Realismus-Prinzip (*jitsuzai shugi* 実在主義) des 20. Jahrhunderts einfärbten."¹⁴⁵ Gemeint ist damit eine Verwestlichung des Buddhismus, da dessen Ideen entasianisiert werden.

Am Ende bleiben einige wichtige Fragen offen. "Warum setzten die vom Westen beeinflussten Philosophen, die in erster Linie Nishida und Tanabe als altmodische Hegelianer bewerten, sie mit Buddhologen gleich? Auf welchem Standpunkt sie auch standen, wie konnten sie das charakteristische Merkmal des Denkens Nishidas entdecken? Im Fall von Nishitani konnten die Leser nicht erkennen, dass die Unterschiedlosigkeit seines öffentlichen Glaubens, der ihn von der monotheistischen, beziehungsweise pantheistischen Philosophie, der eine absolute Einheitserfahrung zugrunde liegt, unterscheidet. Benötigten die Denker der

¹⁴³ Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer". Seite 35.

¹⁴⁴ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 45-47. (2005)

¹⁴⁵ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 47. (2005)

Kyōto-Schule deshalb einen speziellen Standpunkt, um sie von dem Gebrauch und der Kritik westlicher Quellen abzugrenzen?"¹⁴⁶

Die letzten Seiten seines Aufsatzes verwendet Maraldo dann für Fragen, die den gegenwärtigen Diskurs über die Kyōto-Schule betreffen. "Welt-Philosophen oder japanistischen Philosophen? Die Stellung der Philosophen der Kyōto-Schule in der gegenwärtigen Welt."¹⁴⁷ Diese definiert sich heute vor allem durch die umstrittenen Schriften der Kyōto-Schule zu Kultur und Politik. Tatsächlich kann man sagen, dass seitdem Stimmen laut geworden sind, die die Kyōto-Schule als nationalistisch bzw. faschistisch verdammen und die Forschung sich auf die politische Philosophie dieser Denker fokussiert hat. "Intellektuelle, Historiker und Philosophen außerhalb Japans beschwören eine große Vorsicht gegenüber dem Denken der Kyōto-Schule bezüglich Kultur und Politik. Die größte Aufmerksamkeit widmen sie der Haltung der Denker der Kyōto-Schule gegenüber der japanischen Tradition, dem Marxismus, dem Nationalstaat, beziehungsweise dem Pazifikkrieg. Diese Haltung gegenüber der japanischen beziehungsweise asiatischen Tradition ist auf verschiedene Art und Weise mit dem Problem des Nationalstaats verbunden."¹⁴⁸ Hierbei arbeitet Maraldo zwei wichtige Punkte heraus:

① "Die Kyōto-Schule ist in Japan die einzige inhärente philosophische Schule. Das heißt, sie wurde dem Wandel der westlichen Zeremonie und des Verständnisses der philosophischen Probleme nicht überdrüssig, entnahm diese sowohl der asiatischen Tradition und der westlichen Philosophie und dann brachte sie kreativ das Japanische in diesem Denken zum Ausdruck."¹⁴⁹ Die Kyōto-Schule ist somit das philosophische Sprachrohr des Japanischen.

② "Die Kyōto-Schule wird kritisiert, den *Nihonjinron* ins Leben gerufen zu haben und den Fehler des umgekehrten Orientalismus (*reverse orientalism*) begangen zu haben. Mit anderen Worten, sie haben nicht nur aufgrund der Essentialisierung der von verschiedenen Gruppen idealisierten Andersheit der Kultur beziehungsweise Tradition, auf eine übermäßig pauschale Art und Weise über den Osten nachgedacht. Vielmehr haben sie als Klimax der

¹⁴⁶ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 47. (2005)

¹⁴⁷ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 48. (2005)

¹⁴⁸ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 48. (2005)

¹⁴⁹ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtogakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 48. (2005)

japanischen Kultur, deren Überlegenheit auf den Weg des Zen zurückgeführt."¹⁵⁰ Die Kyōto-Schule gilt somit als Urheber des *Nihonjinron*, die Überlegenheit der japanischen Kultur, deren Klimax Zen ist, propagierten.

Zwar gibt es Versuche, diese Positionen in einem positiven Licht zu sehen, als eine Möglichkeit für den Dialog der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung, in dem die Vorstellung von kleinen, in der jeweiligen indigenen Volkskultur verwurzelten Nationalstaaten hinter dem großen Ideal der offenen und unbegrenzten Weltgemeinschaft steht. "Jüngst versuchen Nishida-Forscher im Westen, dessen Ansicht der sich gegenseitig berührenden Welt der Multiethnizität' (*sōgoni kakawariau taminzoku sekai* 相互に関わり合う多民族世界) mit dem gegenwärtigen Problem, und das in der Welt der Postkolonialzeit, als multikultureller Nationalstaat zu verbinden."¹⁵¹ Jedoch erfolgt in der Tat die Bewertung der hierfür relevanten Schriften der Kyōto-Schule äußerst kritisch, man kann sogar sagen äußerst feindlich. "Die Beteuerung, Japan verfüge über eine besondere Kultur oder ein besonderes Volk, die besonders in Nishidas *Das Problem der japanischen Kultur* (1940) und die von 1941 bis ins nächste Jahr hinein dauernden, im *Chuōkōron* veröffentlichten Gesprächsrunden von Nishitani [Keiji], Kōyama [Iwao], Kōsaka [Masaaki] sowie Suzuki Shigeotaka, sind verantwortlich dafür, dass sie [gemeint ist die Kyōto-Schule] in der westlichen Sekundärliteratur einen sehr schlechten Ruf haben. Wie dem auch sei, gebrauchen intellektuelle Historiker diese Beteuerung um die Kyōto-Schule zu identifizieren. Daran anschließend hat in den letzten Jahren die Diskussion über den Nationalismus der Kyōto-Schule an Heftigkeit zugenommen."¹⁵² In diesen problematischen Schriften der Denker der Kyōto-Schule, welche im Zuge der Debatten um, unter anderem, den Eurozentrismus, eine neue Bewertung erhielten, beziehungsweise eventuell neue Betrachtungsmöglichkeiten eröffneten, werden heutzutage nicht nur diese Denker als Unterstützer der imperialistischen, kriegerischen Ambitionen Japans während des Pazifikkrieges verurteilt.

Letzten Endes bleiben aber auch hier eine Reihe von Fragen offen. "Sollte man die Denker der Kyōto-Schule als Nipponisten bezeichnen, die das eigene Volk und die Kultur als unaufhörlich verteidigten? Oder aber, sollte man sie als internationale Denker betrachten, die

¹⁵⁰ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtōgakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 49. (2005)

¹⁵¹ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtōgakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 49. (2005)

¹⁵² Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtōgakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 50. (2005)

Brücken zu anderen Kulturen bauten?"¹⁵³ Vielleicht versucht man aber auch diesen beiden Fragen zu entgehen, indem man sie als Welt-Philosophen bezeichnet.

3. Tosaka Jun über die Philosophie der Kyōto-Schule

Wie es bereits aus den Definitionsversuchen ersichtlich geworden ist, wurde der Begriff Kyōto-Schule mit äußerst mannigfaltigen Begriffsinhalten versehen, so dass es scheinbar kein gemeinsames grundlegendes Definitionskriterium gibt, außer der Rückbindung der Mitglieder auf Nishida Kitarō und Tanabe Hajime. So erinnert sich beispielweise Nishitani Keiji daran, dass "die Bezeichnung 'Kyōto-Schule' ein Begriff ist, der während der Kriegszeit, von Journalisten in Meinungsäußerungen gegen Freunde des Autors und dem Autor selbst [gemeint ist Nishitani] etabliert wurde, mit dem Ziel auf eine Schulrichtung des Denkens zu verweisen."¹⁵⁴ Aus diesem Grund gibt es auch so viele unterschiedliche Modelle und thematische Debatten, mit denen die Kyōto-Schule assoziiert wird.

Worüber jedoch Einstimmigkeit in der Sekundärliteratur herrscht, ist die Identifizierung von Tosaka Jun als den Urheber dieses Begriffes in dessen Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule (*Kyōtōgakuha no tetsugaku* 京都学派の哲学)". Dieser Aufsatz erschien erstmals 1932 in der Zeitschrift *Keizai Ōrai* und zwei Jahre später in der Aufsatzsammlung "Vorträge über die Gegenwärtige Philosophie (*gendai tetsugaku kōwa* 現代哲学講話)" (1934). Takeda Atsushi jedoch weist daraufhin, dass es nicht unbedingt eindeutig klar ist, ob Tosaka wirklich der erste war, der den Begriff Kyōto-Schule gebraucht hat.

"Übrigens ist es nicht klar, wann und von wem die Bezeichnung 'Kyōto-Schule' etabliert wurde. Prof. em. Furuta Hikaru von der staatlichen Universität Yokohama sagte, es war Tosaka Jun."¹⁵⁵

Inwieweit es sich bereits in der Bestimmung von Tosaka Jun als den Urheber dieses Begriffes um Konstruktionen handelt, kann an dieser Stelle leider nicht weiter erörtert werden.

¹⁵³ Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtōgakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai". Seite 51. (2005)

¹⁵⁴ Nishitani Keiji. "Christentum und Philosophie und Zen" (Seite 207-225) in *Nishitani Keiji Gesammelte Werke Bd. II*. Sōbunsha. Tōkyō. 1987. Seite 207.

¹⁵⁵ Takeda Atsushi 竹田敦. *Monogatari Kyōtōgakuha* 物語「京都学派」. Chūōkōron Shinsha 中央公論社. Tōkyō 東京. 2001. Seite 58.

Interessant wäre dies nur im Hinblick auf einige Modelle, die Tosaka selbst zur Kyōto-Schule hinzuzählen, wenn auch nur als Randfigur.

Betrachtet man nun den Umgang mit Tosakas Text in der Sekundärliteratur, so werden üblicherweise zwei Punkte besonders hervorgehoben. Erstens die Rolle von Tanabe Hajime, der nach Nishida Kitarō Pensionierung, als dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Kyōto, dessen fundamentale Arbeiten in nicht minder kreativer Tätigkeit fortführt. Zweitens die kritische Betrachtung beider Philosophen. Hierbei stellt Tosaka jedoch fest, dass Tanabe im wesentlichen Nishida nachfolgt und somit auch nur ein Vertreter der Bourgeoisie-Philosophie ist, die er dann als Kyōto-Schule bezeichnet.¹⁵⁶

Tosaka beginnt in seinem Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule" mit einer kurzen Darstellung der Besonderheit der Nishida-Philosophie. Sie beendet den Zeitraum des reinen Philosophie-Studiums, beziehungsweise der reinen Philosophie-Rezeption, in Japan. Ferner steht der Name Nishida Kitarō auch für das Hinaustreten der Philosophie in die Öffentlichkeit, die damit ihren Platz im "akademischen Treibhaus"¹⁵⁷ verlassen hat. In diesem Sinne symbolisiert Nishida tatsächlich einen Wendepunkt in der Philosophiegeschichte Japans und gilt als Pionier. Doch nicht nur für Japan ist Nishida bedeutend; Tosaka zählt ihn sogar zu den Großen Denker der Welt, wie zum Beispiel Henri Louis Bergson und Edmund Husserl. So betont er die Notwendigkeit der weltweiten Anerkennung von Nishida als Weg aus der zu Tosakas Zeit vorherrschenden Stagnation der Philosophie, die sich in der Gestalt Martin Heideggers und dem Wiederaufleben des Hegelschen Denkens ausdrückt.

Obwohl er der Nishida-Philosophie weltgeschichtliche Bedeutung zuschreibt, sieht Tosaka die Notwendigkeit gegeben, sie einer kritischen Betrachtung zu unterziehen, da es sich hierbei um die "grandioseste Philosophie der Weltanschauung der Bourgeoisie" handelt. Er beginnt mit einer Bestimmung der Nishida-Philosophie als Phänomenologie, da Nishida stets mit dem Bewusstsein zu philosophieren anfängt. In all dessen Schriften seit *Studie über das Gute* (1911) lässt sich diese Tatsache erkennen. Ohne jetzt die Ausführungen Tosakas im Detail wiederzugeben, lässt sich hier ein wesentlicher Vorwurf des Materialismus gegenüber der Phänomenologie erkennen. Die Phänomenologie, die ihrerseits behauptet, sich mit den beobachtbaren Sachen selbst zu beschäftigen, beschäftigt sich jedoch letzten Endes nur mit den Sachen, so wie sie im Bewusstsein erscheinen (deswegen spricht man auch von Bewusstseins-Phänomenologie). Der Materialismus vergisst hingegen nie sein "materielles

¹⁵⁶ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 3-4.

¹⁵⁷ Falls nicht anders gekennzeichnet, stammen alle nachfolgenden Zitate dieses Unterpunkts aus Tosaka Juns Text, von dem sich eine vollständige Erstübersetzung in die Deutsche Sprache im Anhang dieser Arbeit findet.

Prinzip". Somit kann nun Tosaka folgern, dass die Gegenstände, die Nishida in seinem philosophischen Denken betrachtet, nicht mehr die Sachen/Dinge selbst sind, sondern "nur" ihr Sinn, das heisst so wie sie im Bewusstsein erscheinen. Die Frage die an dieser Stelle jedoch offenbleibt, ist die Bedeutung des materiellen Prinzips, genauer gesagt, was Tosaka damit eigentlich auszudrücken beabsichtigt. Es lassen sich hierbei drei Möglichkeiten aufzählen. Erstens, das "materielle Prinzip" als genuin philosophisches Prinzip der Materie, welches als Gegensatz zum Prinzip der Form gebraucht wird. Im obigen Sinne könnte dies meinen, dass Nishida, der die Sachen nur als Sinn der Sachen in der Gestalt der Bewusstseinsphänomene betrachtet, dies die Form sei und nicht mehr die Sachen (Materie) selbst. Als zweite Möglichkeit bietet sich das Grundprinzip des Materialismus an, der von der Grundannahme von Körper und Bewegung ausgeht, im Gegensatz zum Idealismus, der den Geist als erste Ursache, beziehungsweise als das Sein des Seienden betrachtet. "Alles Seiende (Sein) ist aus den Kombinationen der ausgedehnten Materie und ihrer Bewegung in der Leere erklärbar."¹⁵⁸ Hierbei liegt der Unterschied im Erklärungsansatz, beziehungsweise der Erklärungsmöglichkeiten. Stark vereinfacht ausgedrückt ist im Materialismus als metaphysischer letzter Grund die Materie anzusehen. Hingegen in der Phänomenologie sind Parallelen zum Idealismus zu ziehen, da hier als letzte Ursache und Grund ein transzendentes Ego anzunehmen ist. Die dritte und letzte Möglichkeit liegt in Tosakas genuinem Verständnis von Materialismus. Nishikawa Tomio erklärt: "Ich glaube, wir sollten uns doch daran erinnern, dass bei Tosaka der Materialismus als Ideologie der Kritik funktionierte. Als Ergebnis könnte man wohl sagen, dass der Materialismus bei Tosaka als ein Werkzeug oder Apparat für dessen radikalen Kritizismus (*konponteki hihanshugi* 根本的な批判主義) allerlei Gebiete durchdrang."¹⁵⁹

Die eigentliche Kritik an Nishida setzt bei ihrem praktischen Gebrauch an. Da es sich um eine (Bewusstseins-) Phänomenologie handelt, die nur "interpretativ, transhistorisch, formalistisch und romantisch ist" und somit "keine Beziehung zu den materiellen Charakteristika der Gesellschaft wie etwa Produktion oder Politik" hat. Praxis meint in der Nishida-Philosophie "bloßes sozial-moralphilosophisches Verhalten" und dabei handelt es sich nur um eine "individuell-personalistischen Ethik... Und für diese Philosophie, da alle Dinge letzten Endes eine individuell-personalistische Basis haben, ist von diesem Standpunkt aus alles praktisch, und demgemäß kann man keine entscheidende Instanz, die zwischen

¹⁵⁸ Rehfus Wulf D. *Handwörterbuch der Philosophie*. vgl. Eintrag zu Materialismus.

¹⁵⁹ Nishikawa Tomio. "Über Tosaka Juns wissenschaftlichen – technischen Geist 戸坂潤の科学的・技術的精神をめぐって" (Seite 109-129) in: Fujita Masakatsu. *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Seite 115.

praktisch und nicht praktisch unterscheidet, einführen. Daher kann man zu dem Ergebnis kommen, dass dieser Standpunkt selbst ein anti-praktischer (*botsujissenteki* 没实践的) ist." Da als Hintergrund einer solchen Philosophie nur "ein außerordentlich religiöses Bewusstsein" angenommen werden kann, welches sich tatsächlich, anhand der Stellung von Religion in Nishida-Philosophie vorfindet. Im ersten Vorwort zu *Studie über das Gute*, wird Religion von Nishida Kitarō als der "Abschluss der Philosophie" gedacht. An dieser Stelle könnte man nun annehmen, dass Tosaka zu dem Ergebnis kommt, die Nishida-Philosophie wäre eine idealistische Philosophie. Unter Rückgriff auf die Begrifflichkeit von Edmund Husserl, der die Unterscheidung von Noema (Inhalt des geistigen Denkens) und Noesis (Vorgang des geistigen Denkens) betont, zeigt Tosaka sodann, dass Nishidas Philosophie selbst weder Idealismus noch Materialismus ist. Seinen Ausführungen folgend, würde man vom Standpunkt der Nishida-Philosophie ausgehend, im Idealismus die Entwicklung der Idee im Sinne Hegels als Noema identifizieren. Im Materialismus hingegen würde man die Materie als "noematisches Sein" identifizieren. Die Nishida-Philosophie hingegen würde sich selbst als Noesis, als Vorgang des geistigen Denkens bezeichnen. Aufgrund dieser Feststellung, begreift Tosaka nun die Nishida-Philosophie als Phänomenologie. Somit schließt sich für ihn der Kreis und die Nishida-Philosophie lässt sich nur als Bourgeoisie-Philosophie identifizieren.

"Die Nishida-Philosophie ist weder Idealismus noch Materialismus, sondern eine hochgradige Phänomenologie. Gerade aus diesem Grunde ist sie ein äußerst raffinierter Idealismus."

Nach dieser langen und ausführlichen Kritik an Nishida, in der er dessen Originalität herunterspielt und als Bourgeoisie-Philosophie entlarvt, widmet sich Tosaka nun der Weiterentwicklung der Nishida-Philosophie zur Nishida-Schule, die er auch als Kyōto-Schule bezeichnet. "Diese ist genau jetzt eine ausgezeichnete Gruppierung in der Gesellschaft." Maßgeblich verantwortlich für diese Weiterentwicklung ist Tanabe Hajime, der Nachfolger Nishidas auf dessen Lehrstuhl für Philosophie. Neben Tanabe nennt Tosaka auch noch die Miki-Philosophie (Geschichtsphilosophie) eines Miki Kiyoshi als einen "einflussreichen Nachfolger der Nishida-Schule." Die Bedeutung von Tanabe wird wohl ersichtlich aus der Beschreibung des Verhältnisses der Beiden in bezug auf die Kyōto-Schule.

"Falls Dr. Nishida die Fabrik des gedanklichen Know-how ist, so sollte man Dr. Tanabe als den Markplatz des theoretischen Know-how bezeichnen."¹⁶⁰

Zuerst einmal bemüht er sich eine falsche Sichtweise auf die Philosophie Tanabes zu korrigieren. So gibt es einige Leute die Tanabe als Sympathisant des linken Denkens, des Marxismus betrachten. Tosaka weist diese Behauptung auf das vehementeste zurück. Zwar zollen Tanabe und auch Nishida dem Marxismus ihre Anerkennung und zeigen sich äußerst offen für neue Ideen, jedoch muss man letzten Endes Tanabe als einen "Philosophen mit einer äußerst festen bourgeoisen Logik" betrachten.¹⁶¹ Charakterisiert wird die Tanabe-Philosophie anhand dessen Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels, wobei Tosaka ihm die Ehre lässt, "einer der Wenigen, die beabsichtigen, die Hegelsche Philosophie wirklich anzuwenden (und sie nicht nur aufzuheben [versuchen])." Das Ziel Tanabes ist eine sogenannte Dritte Dialektik, eine Absolute Dialektik, die weder eine idealistische Dialektik noch eine materialistische Dialektik ist.

"Ein solches wirkliches dialektische Etwas und ein die Dialektik transzendierendes Etwas als dialektische Einheit, ist die **absolute Dialektik**, und da sie weder eine idealistische Dialektik noch eine materialistische Dialektik ist, ist sie die wahrhaftige Dialektik."

Das Problem das Tosaka hier nun ausmacht und was ihn zu dem Urteil bringt, dass Tanabes Philosophie in letzter Instanz auch nur eine Bourgeoisie-Philosophie ist, ist die Tatsache, dass "die Bedeutung dieser Dialektik ausschließlich im Individuum **Mensch** zustande [kommt], und dort ... der Geist den Körper und die außergewöhnliche Dialektik [hervorbringt]. Ich denke, gerade die An-sich-heit ist die äußerst unvermittelte Offenbarung der Dialektik. Deswegen wird das **anthropologische Selbstbewusstsein**, welches die An-sich-heit vermittelt, zum konkreten Inhalt dieser absoluten Dialektik. Die Philosophie – die Bourgeoisie-Philosophie – muss zur Anthropologie werden." Auf die rhetorische Frage, warum gerade eine solche Philosophie, die weder für Subjekt, noch Objekt, Natur oder Geist Partei ergreift, eine idealistische Philosophie ist, antwortet Tosaka mit der Praxis, die das

¹⁶⁰ Die Frage inwieweit Tosaka vielleicht aus persönlichen Gründen die Bedeutung seines Lehrers Tanabe hervorhebt, trotzdem er ihn später noch kritisieren wird, muss hier aber außen vor bleiben. Indizien für eine Untersuchung dieser Frage gibt es jedoch einige. So verfasste Tosaka noch einen Aufsatz über die Entstehung der Tanabe-Philosophie (*Tanabe-tetsugaku no seiritsu* 田辺哲学の成立) und auch Nishitani Keiji erinnert sich, dass "exklusiv mit Tanabe [Hajime] Sensei hat er [gemeint ist Tosaka Jun] wohl am öftesten diskutiert" (Nishitani Keiji Chōsakuzenshū Vol. 21. Seite 130)

¹⁶¹ In der Tat hat sich die Dialektik Tanabes aus der Auseinandersetzung mit der materialistischen Dialektik von Karl Marx und der idealistischen Dialektik von Georg Wilhelm Friedrich Hegel herausgebildet, jedoch reicht das nicht aus ihn als einem dieser Denkbewegung nahestehenden zu betrachten. vgl. hierzu. Laube Johannes. *Dialektik der absoluten Vermittlung*. Seite 28-29.

Rückgrat der Tanabe-Philosophie ist. Praxis meint aber hier "das Selbstbewusstsein des **tätigen freien Subjekt.**"

Damit schließt sich abermals der Kreis für Tosaka, denn er setzt die Tanabe-Philosophie mit der Nishida-Philosophie, die in ihrem Wesen eine Bourgeoisie-Philosophie ist, gleich. Diese Gleichsetzung ist nicht vom Inhalt her zu denken, sondern nur in ihrer charakteristischen Art und Weise. Diese charakteristische Art und Weise, die diese Philosophien zur akademischen Bourgeoisie-Philosophie in Japan macht, wird als Kyōto-Schule bezeichnet. Trotz ihrer Popularität ist sie für Tosaka Jun nichts anderes als dekadent. Somit kann man den Aufsatz Tosakas als eine Entlarvung der damals gegenwärtigen, etablierten, prominenten Philosophien, der Nishida-Philosophie und der Tanabe-Philosophie, als Bourgeoisie-Philosophie verstehen. Die Kritik Tosakas betrifft das praktische Element dieser beiden Philosophen, welches sich als eine individualistische, personalistische Moralphilosophie präsentiert und damit im Gegensatz zur materialistischen Vorstellung von Praxis steht. Als Begriff dient Kyōto-Schule hierbei um die akademische Bourgeoisie-Philosophie, so wie sie von der Nishida- und Tanabe-Philosophie repräsentiert wird, zu benennen.

Die personelle Debatte

Zwei Definitionen – weit versus eng

Bei der Betrachtung der Debatten über die personelle Zusammensetzung der Kyōto-Schule, lassen sich zwei grundlegende Tendenzen ausmachen. Entweder man versteht die Kyōto-Schule als ein intellektuelles Netzwerk von unterschiedlichen Denkern, die sich alle auf irgendeine Art und Weise auf die grundlegenden Arbeiten von Nishida Kitarō und/oder Tanabe Hajime zurückführen lassen, oder man ist darum bemüht, einen festen inneren Kern auszumachen. Erstere, die sogenannte weite Definition, wird in Japan vor allem von Takeda Atsushi und Fujita Masakatsu vertreten. Anzumerken ist jedoch, dass Fujita sie im Wesentlichen von Takeda übernimmt und dieser sie wiederum von Shimomura Toratarō ableitet. Der größte Vorteil dieser Definition ist auch gleichzeitig ihr größtes Manko, nämlich die Frage danach, wer denn nun alles zur Kyōto-Schule zu zählen ist, beziehungsweise, welches die Kriterien sind um Denker nicht hinzuzuzählen. Auch eine mögliche Einteilung, beziehungsweise Ordnung der zugehörigen Philosophen wird hierbei nicht weiter spezifiziert. Personelle Ordnungsmodelle, wie zum Beispiel ein Generationsmodell (Ōhashi Ryōsuke) oder ein politisch motiviertes Flügelmodell (Yamada Munemutsu, Hamada Junko), bleiben letztlich Konstruktionen, beziehungsweise Erfindungen der jeweiligen Autoren. Die zweite, engere Definition wird vor allem von James W. Heisig in dessen *Philosophers of Nothingness* vertreten, wobei er sich selbst auf Takeuchi Yoshinori beruft, der wiederum selbst von einigen Wissenschaftlern zur Kyōto-Schule gezählt wird. Hierbei ist die Gefahr eines radikalen Reduktionismus gegeben, da versucht wird, einen letzten, inneren Kern zu bestimmen und man genau auf die Kriterien hierfür achten muss.

1. Die Kyōto-Schule als ein "intellektuelles Netzwerk"

Im Vorwort zu *Die Philosophie der Kyōto Schule* begründet Fujita Masakatsu pragmatisch die Auswahl der Denker in seinem Buch wie folgt:

"In der im vorliegenden Band aufgenommenen Abhandlung Shimomura Toratarō – Spur der Geistesgeschichte' [Seite 224-239] schlägt Takeda Atsushi vor, die Kyōto-Schule als 'ein ganzes intellektuelles Netzwerk zu bestimmen, zentriert um Beide, Nishida und Tanabe ... entstanden aus der gegenseitigen Nähe derer, die direkt unter ihren [gemeint sind Nishida und Tanabe] wissenschaftlichem und persönlichem Einfluss

standen' ... Jedoch bedeutet dies nicht, dass man Zusammensetzungen der 'Kyōto-Schule', die Kuki Shūzō und Watsuji Tetsurō miteinschließt, beziehungsweise die 'Philosophie der Kyōto-Schule', die Arbeiten der nächsten Generationen, mit einbezieht, exkludiert. Auf jeden Fall ist dies jetzt der Grund für die vorliegende Auswahl, die Bestimmung dessen, was Nishida und Tanabe, sowie diejenigen, die unter dem direkten Einfluss dieser [beiden] standen, geschaffen haben und die Darstellung ihrer Bedeutsamkeit. Das Verständnis als Netzwerk gibt es da die Beziehung zwischen Nishida, Tanabe und ihren Schülern nicht eine unidirektionale Beziehung, sondern vielmehr eine bidirektionale war. Nishida und Tanabe selbst, die sich gegenseitig kritisierten und gegenseitig beeinflussten, und auch die Arbeit von Miki Kiyoshi und Shimomura Toratarō, waren von nicht geringer Stimulanz für Nishida. Eine Forschung die diesen Aspekt berücksichtigt gab es bisher nur selten, aber ich denke, dass dies für die Erforschung der Kyōto-Schule wichtig ist."¹⁶²

Fujita betrachtet die Kyōto-Schule als ein intellektuelles Netzwerk, genauso wie es Takeda Atsushi vorgeschlagen hat. Was aber leider außen vor bleibt, ist die ganze Bandbreite, beziehungsweise, die einzelnen Konstituenten von Takedas Vorschlag, die Kyōto-Schule als ein "Netzwerk" zu betrachten. Eine ausführliche Darstellung hiervon gibt er in dem Kapitel "Die Kyōto-Schule als Netzwerk" (*nettowāku toshite kyōtogakuha* ネットワークとして京都学派)¹⁶³ seines Buches *Monogatari Kyōtogakuha* 物語京都学派. Da er in diesem Kapitel seine wichtigsten Thesen zusammenfasst, findet sich eine vollständige Erstübersetzung am Ende dieser Arbeit.

1.1 Das "Selbstdenken"

Als wichtigste Eigenschaft der Kyōto-Schule bestimmt Takeda Atsushi das Selbstdenken, einen Begriff den er wörtlich aus der Deutschen Sprache übernimmt. Dieser "Geist des Selbstdenkens" als wichtigsten Ansporn¹⁶⁴ bildet zusammen mit der Pionierarbeit Nishidas, der wie ein "Bergarbeiter die Spitzhacke schwang" und damit das Rohmaterial für die Kyōto-Schule zur Verfügung stellte, welches von den späteren Vertretern aufpoliert wurde, die Grundlage dieser. Um die ganze Tragweite des "Selbstdenkens" als wichtigste Eigenschaft verstehen zu können, muss man sich einen kurzen historischen Überblick über die Philosophie in Japan, vor allem während der Meiji-Zeit (1868-1912) verschaffen. Lydia Brüll hat diese

¹⁶² Fujita Masakatsu. *Kyōtogakuha no tetsugaku*. Seite ii-iii.

¹⁶³ Takeda Atsushi. *Monogatari Kyōtogakuha*. Seite 271-287.

¹⁶⁴ Falls nicht anders gekennzeichnet, stammen alle nachfolgenden Zitate dieses Unterpunkts aus Takeda Atsushis Text, von dem sich eine vollständige Erstübersetzung in die Deutsche Sprache im Anhang dieser Arbeit findet.

Entwicklung sehr prägnant in einem Satz in ihrem Buch *Die japanische Philosophie* (1989) zusammengefasst. Dort schreibt sie:

"Japan entwickelte sich mit dem Beginn der Meiji-Zeit, in der die Öffnung zum Westen hin erfolgte und eine gesellschaftspolitische, wirtschaftliche, technologische und kulturelle Ausrichtung am Westen stattfand, von einem abgeschlossenen Feudalstaat zu einer Industrienation, dabei den Nationalismus und Ultrationalismus hin zu Demokratisierung nach 1945 durchlaufend."¹⁶⁵

Pörtner und Heise arbeiten in ihrem Überblick über die Meiji-Zeit drei große Momente heraus. Die frühen Jahre, also die Zeit zwischen 1868 und 1888 war geprägt von einer Kulturerneuerungs- und Aufklärungsbewegung, die gemäß dem Motto Zivilisation und Aufklärung (*bunmei kaika* 文明開花)¹⁶⁶, "die Modernisierung Japans nach westlichem Vorbild"¹⁶⁷ zum Ziele hatte. "Aufklärung meint hier im Wesentlichen Informationen über den Stand westlicher Gesellschaften und schließt alle Bereiche der Lebenswelt ein."¹⁶⁸ Als Kern dieser Bewegung lässt sich dabei die intellektuelle Gruppierung *Meirokeisha* 明六社 identifizieren, die ihre eigene Zeitschrift *Meirokezasshi* 明六雜誌 veröffentlichte. Nur wenige Jahre später sollte es zu einer sogenannten "Krise der Aufklärungsgesellschaft"¹⁶⁹ kommen, aufgrund von Versuchen seitens der Regierung Einfluss auf diese Zeitschrift zu nehmen. Dies machte vor allem auch Unterschiede zwischen den einzelnen Mitgliedern sichtbar. "Einige kehrten zum Traditionalismus zurück, andere plädierten für ein Nebeneinander westlicher und japanischer Formen."¹⁷⁰ Vielleicht lässt sich diese Situation am Besten mit einem berühmten Schlagwort, welches Fukuzawa Yukichi zugeschrieben wird, beschreiben, nämlich "Japanischer Geist, westliche Technik" (*wakon yōsai* 和魂洋才). Dahinter verbirgt sich nichts weiter als ein äußerst wichtiger Diskurs um die Modernisierung und die damit verbundene

¹⁶⁵ Brüll Lydia. *Die japanische Philosophie Eine Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1989. Seite 116.

¹⁶⁶ "Zivilisation und Aufklärung" (*bunmei kaika*) ist neben "Reiches Land und starke Armee" (*fukoku kyōhei*) und "Steigerung der industriellen Produktion" (*shokusan kōgyō*) eines der drei Schlagwörter mit denen die Meiji-Regierung die Modernisierung Japans vorantreibt. Fukuzawa Yukichi hat als erster den Begriff "Zivilisation" mit *bunmei* übersetzt und in Beziehung zu einer Vorbildfunktion des Westens im Sinne von Fortschritt und Moderne und einer damit verbundenen Verwestlichung Japans gesetzt. Ferner greift *bunmei kaika* auf die "Fünf Artikel des kaiserliche Eides" zurück und bezeichnet somit "eine Phase der frühen Meiji-zeit im allgemeinen" und "die Übernahme von Gebräuchen, Ideen und politischen Strukturen des Westens". Kurzum: "*Bunmei kaika* wurde zu einem Synonym für die Abwendung Japans von der Vergangenheit". Vgl. Hinkel Monika. Toyohara Kunichika (1835-1900) Eine Untersuchung seiner Meiji-zeitlichen Farbholzschnitte unter besonderer Betrachtung der Rezeption von *bunmei kaika* (Zivilisation und Aufklärung). Dissertation. Bonn. 2006. http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online. Seite 42-43.

¹⁶⁷ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart. 1995. Seite 327.

¹⁶⁸ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 327.

¹⁶⁹ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 328.

¹⁷⁰ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 328.

Verwestlichung Japans. Die Regierung versucht Einfluss zunehmen, da sie eine große Gefahr erkannt hatte und diese zu bannen versuchte. "Man hatte nicht bedacht, dass die Denkweisen, die man importiert hatte, Produkte der bürgerlichen Revolutionen im 18. und 19. Jahrhundert waren. Neben den systemtragenden, ja systemfördernden Momenten wurden auch systemkritische, ja potentiell systemsprengende Momente sichtbar."¹⁷¹ Als Waffe gegen diesen "zu erwachen drohenden Bürgersinn"¹⁷² setzte die Meiji-Regierung, welche in der Literatur oft aufgrund ihrer Einflussnahmen im öffentlichen Leben und ihrer Kontrollen als Meiji-Regime bezeichnet wird, auf den Deutschen Idealismus. Wie sehr es sich hierbei um ein ausgeklügeltes politisches Kalkül handelt wird deutlich, wenn man die Rolle der Hegelschen Staatsphilosophie ab der Taishō-Zeit (1912-1926) beziehungsweise der ersten Hälfte der Shōwa-Zeit (1926-1989) bis zum Kriegsende betrachtet. "Das allgemeine Interesse an Hegel ist nicht nur rein philosophischer Natur gewesen, sondern fand seine Motivation auch in der politischen Situation der damaligen Zeit, in der die Hegelsche Staatstheorie eine willkommene Untermauerung für die Anhänger der Nationalismus-Idee ergab. Und nicht zuletzt sah man in der Hegelschen Dialektik auch ein geeignetes 'Kampfwerkzeug' gegen die immer mehr in Mode kommende Dialektik von [Karl] Marx."¹⁷³ Der Philosophie-Historiker Funayama Shinichi identifiziert in diesem "japanspezifischen idealistischen Denken"¹⁷⁴ vier Elemente:

"(1) die deutsche Philosophie als Grundlage und Regulativ, (2) eine buddhistisch-konfuzianische Tendenz, (3) ein hybrider Realidealismus, (4) ein nationalistisches Ethos."¹⁷⁵

Betrachtet man nun die Veröffentlichungen im Bereich der Philosophie zu dieser Zeit, dann ist die Meiji-Zeit von Übersetzungen und Einführungen in die Philosophie (*tetsugaku gairon* 哲学概論), beziehungsweise Grundrisse der Philosophie (*tetsugaku gaisetsu* 哲学概説) gekennzeichnet. Nach eigenen, nennens- und beachtenswerten, originär japanischen philosophischen Schriften sucht man jedoch vergeblich; zumindest so wollen es die Darstellungen der Philosophiegeschichte Japans. Zwar zollt man Nishi Amane, Fukuzawa Yukichi, Inoue Enryō, Inoue Tetsujirō, Ōnishi Hajime und anderen Respekt für ihre Arbeiten, jedoch handelt es sich auch hierbei nur um die Anwendung von importiertem Wissen in der

¹⁷¹ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 334.

¹⁷² Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 335.

¹⁷³ Brüll Lydia. *Die japanische Philosophie Eine Einführung*. Seite 121.

¹⁷⁴ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 336.

¹⁷⁵ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 336.

Gestalt der westlichen Philosophie.¹⁷⁶ Dies ist der Grund warum im Jahr 1901 Nakae Chōmin es leugnen konnte, dass es in Japan jemals irgendeine Art von Philosophie gegeben haben könnte. Tatsächlich handelt es sich hierbei jedoch nicht nur um die Äußerungen eines Einzelnen. 1993 bekräftigte Sakamoto Hyakudai dieses Statement mehr als 90 Jahre später indem er schreibt "There is no such thing [i.e. Japanese Philosophy]; everything is imported, imitated."¹⁷⁷ Weitere prominente Denker, die an der Existenz einer Japanischen Philosophie zweifeln, sind unter anderem Yoshimoto Takaki, Umehara Takeshi und Nakazawa Shinichi. Äußerst problematisch ist in diesem Zusammenhang jedoch das Adjektiv *importiert*. Die Frage, die hierbei vernachlässigt wird, betrifft inwieweit Import mit Kopie gleichzusetzen ist, beziehungsweise, inwieweit es sich hierbei wirklich nur um eine Nachahmung handelt. "Ein amerikanischer Japanwissenschaftler, David Pollack, spricht im Kontext der Aneignung chinesischer Kulturgüter durch die Japaner von einer 'fracture of meaning', einer Fraktur, einer Brechung der (ursprünglichen) Bedeutung – von Dingen und Worten und Ideen –, die sich sogar schon in der Selektion dessen, was der Aneignung für würdig gehalten wird, ausdrückt: typisch für Japan sei nicht, dass es massiv übernimmt und nachahmt, sondern was (und vor allem) wie es übernimmt und transformiert, – wie es Bedeutung 'bricht'. Nichts, was sich in das semantische Universum Japans wagt, bleibt, was es gewesen ist."¹⁷⁸

Aber nicht nur der Import wird hierbei zur Streitfrage, auch die These der Nicht-Existenz von Philosophie in Japan wurde bereits kritisiert und in Frage gestellt. Das vielleicht erste Gegenmodell, nach Rolf Elberfeld, stammt von Inoue Tetsujirō aus dem Jahre 1913. Er präsentiert sein Modell in seinem Aufsatz "Die Japanische Philosophie", welches diese in fünf Bereiche einteilt, nämlich "1. Die Chu Hsi-Schule, 2. Die Wang Yangming-Schule, 3. Der Urkonfuzianismus in Japan, 4. Neue Blüte der Wang Yangming-Schule im 19. Jahrhundert [und] 5. Die national-philosophische Schule und die moderne Philosophie in Japan."¹⁷⁹

Das dritte und letzte Merkmal der japanischen Philosophiegeschichte der Meiji-Zeit ereignet sich gerade zu deren Ende hin. Gemeint ist das Ende der "Phase einer gigantischen Lektüre- und Übersetzungsarbeit ... [und der damit verbundene] Anschluss an die

¹⁷⁶ Die gilt auch für den Gebrauch des konfuzianistischen (Chinesische Philosophie) und buddhistischen (indische Philosophie/Religion) Gedankenguts.

¹⁷⁷ Sakamoto Hyakudai. The Japan Foundation Newsletter 1993. Zitat nach: Blocker H. Gene and Christopher L. Starling. *Japanese Philosophy*. State University of New York Press. 2001. Seite 1 .

¹⁷⁸ Pörtner Peter. "Wo Europa schon immer am Rande war: Japan – Vier Hintergründe für den (etwas) anderen Umgang mit dem "Fremden"" (Seite 120-128) in: Wertheimer Jürgen (Hg.). *Suchbild Europa – künstlerische Konzepte der Moderne*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam – Atlanta. 1995. Seite 121-122.

¹⁷⁹ Elberfeld Rolf. "Japanische Philosophie in deutscher Sprache". Seite 156.

europäische Denktradition"¹⁸⁰ wie es mit der Veröffentlichung von Nishida Kitarōs *Studie über das Gute* (*Zen no kenkū* 善の研究) im Jahre 1911 geschah. Die Mühsame, Jahrzehnte andauernde Aufholarbeit gegenüber dem Westen war abgeschlossen und mit Nishida begann man nun sich selbst, aktiv an dem philosophischen Diskurs zu beteiligen. Das ist gemeint, wenn Takeda vom "Selbstdenken" spricht. Es entspricht damit nämlich nicht der üblichen, klassischen Auffassung des Betreibens von Philosophie; nämlich das sogenannte "Kultivierungsprinzip" eines Ralph Koerbers. Takeda versteht unter dem "Kultivierungsprinzip" Ralph Koerbers die Einstellung, "dass ohne gründlichster Kenntnis der Klassiker, der Sprachen und der Geschichte, kein Philosophiestudium aufgenommen werden kann." Es zu allererst nötig ist, die klassischen Sprachen (Latein und Alt-Griechisch) zu meistern, um die Klassiker im Original lesen und verstehen zu können, und dass man einen notwendigen Überblick über die Geschichte erhält. Jene Verfechter dieser Einstellung bezeichnet Takeda demgemäß als "'Altertum, Sprache, Geschichte' Gruppe" und stellt ihr als Gegenpol die "selbstdenken' Gruppe" in der Gestalt der Kyōto-Schule gegenüber. Letztere Gruppe hatte erkannt, dass Philosophie – so schwer es überhaupt möglich ist, eine genauere Definition¹⁸¹ abzugeben – nicht einfach nur ein Studienobjekt aus dem Westen ist, sondern eigenes Denken – Philosophieren – fordert. In Nishida Kitarō sieht Takeda nun den Anfang des Selbstdenkens in Japan. Aus diesem Grund wird er auch oft als der erste Philosoph Japans, als der "Erzvater der japanischen Philosophie"¹⁸² bezeichnet, da er nicht nur Philosophie studierte und lehrte, sondern sie aktiv betrieb. Ob diese These nun wirklich noch haltbar ist, wurde jedoch bereits implizit in Frage gestellt. Robert J.J. Wargo hat dies in seiner Studie über Nishida Kitarō, mit dem Titel *The Logic of Nothingness* (2005), auf den Punkt gebracht, als er das erste Kapitel mit den folgenden Worten eröffnete: "Nishida DID NOT philosophize in a vacuum; a philosopher never does."¹⁸³ Damit formuliert er seine Feststellung, dass es bereits vor Nishida Ansätze dazu gab, die Spaltungen zwischen Materialismus und Idealismus,

¹⁸⁰ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 339.

¹⁸¹ Üblicherweise beginnen Definitionen mit einer Begriffserklärung; so wird der Begriff Philosophie, der sich von dem griechischen Wort *Philosophia* ableitet und sich als "Freund der Weisheit" übersetzen lässt, bestimmt. Es folgt die These, dass sie, die Philosophie nicht nur einfach eine Wissenschaft neben den anderen Einzelwissenschaften sei, sondern viel mehr eine Grundlagen-Wissenschaft eben dieser. Ihre eigentliche Bestimmung jedoch wird durch eine Kurzdarstellung der Philosophiegeschichte anhand von Paradigmenwechsel präsentiert, da eine exakte Bestimmung ihrer Quiddität bereits einen eigenen philosophischen Standpunkt seitens des Definierenden voraussetzt. vgl. Einträge zu "Philosophie" in: Dr. Ulfig Alexander. *Lexikon der Philosophischen Grundbegriffe*. KOMET Verlag. Köln. 2003. Seite 313-316; Rehfuß Wulf D. (Hg.). *Handwörterbuch der Philosophie*.

¹⁸² Ohashi Ryōsuke. "Hen-Panta in der Philosophie von Nishida in Abhebung von der Hegelschen Philosophie". Seite 220.

¹⁸³ Wargo Robert J.J. *The Logic of Nothingness*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2005. Seite 9. Hervorhebung Wargo.

Subjekt und Objekt zu überwinden. Wargo führt dazu die Denker Inoue Enryō sowie Inoue Tetsujirō auf¹⁸⁴; zwei Denker deren Texte auch Nishida geläufig waren.

Der Gedanke des Selbstdenkens birgt jedoch auch Gefahren in sich. So kritisiert Takeda all jene Studenten sehr scharf, die das Selbstdenken nur als Slogan begreifen, um sich selbst, voller Arroganz und Voreingenommenheit vor einem intensiven Studium der Philosophiegeschichte zu drücken.

"Andererseits darf man nicht übersehen, dass der Slogan 'selbstdenken' inzwischen unter den unerfahrenen Studenten (wie einst Umehara), deren Mangel am Lernen im Gegenteil dazu geführt hat, unter dem Deckmantel der Anmaßung und Aufgeblasenheit getarnt und verborgen wurde".

Selbstdenken soll nicht das Studium der Philosophiegeschichte ersetzen. Das Studium der Philosophiegeschichte ist die erste Voraussetzung um überhaupt Philosophie betreiben zu können, das heißt um überhaupt zum Selbstdenken zu gelangen. Philosophie ist nicht nur einfaches Studium der Philosophiegeschichte. Das intensive Studium der Gedanken, Ideen und Methoden der großen Denker der Vergangenheit sowie die Beschäftigung mit ihren Fehlern bildet das Fundament auf dem das Selbstdenken erst stattfinden kann, welches dann wiederum den Fortgang der Philosophie bildet. Dies hat Johannes Hirschberge in seiner monumentalen *Geschichte der Philosophie* in der Einleitung zum ersten Buch mit dem Titel "Vom Wesen und Wert der Philosophiegeschichte überhaupt" sehr prägnant formuliert. Er schreibt dort:

"Geschichte der Philosophie ist Geschichtswissenschaft und Philosophie zugleich und verbindet so zwei Aufgabenkreise in einem. Als Geschichtswissenschaft verfolgt sie die Absicht uns bekanntzumachen mit dem wesentlichen Ideengut der Philosophen in Vergangenheit und Gegenwart. Sie vermittelt darum, was es zu wissen gilt über Leben, Werke und Lehren dieser Denker. Sie wird aber dabei nicht nur einfach darstellen, was war, sondern wird auch das Verständnis dieses Ideengutes erschließen, indem sie die auftretenden Begriffe und Gedanken erklärt. Dies geschieht dadurch, dass man sie hineinstellt in größere Gedankenreihen, in systematische Zusammenhänge und in umfassende geistige Strömungen, besonders der Zeiten und Völker, und dass man schließlich die zugrunde liegenden Voraussetzungen und letzten Annahmen aufdeckt, aus denen Begriffe, Probleme und Lehren der Philosophie erwachsen wie aus einem Mutterboden."¹⁸⁵

Auch wenn es vielleicht den Anschein hat, so ist Philosophiegeschichte nicht bloßer Historismus.

¹⁸⁴ vgl. Das Kapitel "Nishida's Predecessors" in: Wargo. *The Logic of Nothingness*. Seite 9-31.

¹⁸⁵ Hirschberger Johannes. *Geschichte der Philosophie 1. Teil Altertum und Mittelalter*. Herder Verlag. 12. Auflage 1980. Seite 1.

"Wenn wir Geschichte der Philosophie treiben, werden wir darum in die Lage versetzt, dem eigentlichen Sinn und Wert unserer Denkmittel auf den Grund zu kommen: Begriffe werden gereinigt, Probleme richtiggestellt, der Weg zu den Sachen selbst wird freigemacht. Philosophiegeschichte wird damit von selbst zur Erkenntniskritik und ist insofern Philosophie im Vollsinn des Wortes; denn jetzt ist man auf dem Wege zu dem zeitlosen Gehalt ihrer Probleme. Und jetzt zeigt sich auch, dass Philosophiegeschichte in Wirklichkeit Sachphilosophie ist."¹⁸⁶

Aus dem Studium der Philosophiegeschichte erwächst somit das Selbstdenken. Mit anderen Worten, das Studium der Philosophiegeschichte und das Selbstdenken sind ineinander verschränkt. Vielleicht bewahrheitet sich hier ein Ausspruch, den man dem großen chinesischen Denker Konfuzius zu schreibt und der sich in den Analekten befindet: "Lernen ohne zu denken ist eitel, Denken ohne zu lernen ist gefährlich 學而不思則罔 思而不學則殆 "(2,15).

1.2 Das "Netzwerk" unter der Lupe

Im vorhergehenden Unterabschnitt wurde ausführlich die Bedeutung des Konzepts Selbstdenken von Takeda Atsushi für Kyōto-Schule als wichtigste Eigenschaft ausführlich dargestellt. Es ist das Selbstdenken, welches ihr ihre besondere Stellung in der Geistesgeschichte Japans gibt. Ihr Begründer Nishida Kitarō, genauso wie seine Nachfolger, steht für einen Paradigmenwechsel in der japanischen Philosophiegeschichte. Mit der Veröffentlichung seines Erstlingswerkes *Studie über das Gute* (1911) wird der Zeitraum des reinen Philosophiestudiums beendet und beginnt gleichzeitig die aktive Beteiligung an der philosophischen Denkunternehmung.

So sehr sich mit dem Selbstdenken die Kyōto-Schule sowie deren Mitglieder hervorheben lassen, im Hinblick auf Takedas These, die Kyōto-Schule sei ein intellektuelles Netzwerk, spielen auch noch andere Faktoren eine wichtige Rolle.

Obwohl von einem intellektuellen Netzwerk die Rede ist, so handelt es sich doch hierbei selbstverständlich um ein soziales Netzwerk (*social network*) mit einer eigenen Sozialstruktur (*social structure*). Ein soziales Netzwerk besteht hierbei, nach Stanley Wasserman und Katherine Faust aus einer endlichen Menge von Akteuren und der Beziehung beziehungsweise den Beziehungen zwischen diesen.

¹⁸⁶ Hirschberger Johannes. *Geschichte er Philosophie 1. Teil*. Seite 5. "Philosophie im Vollsinn des Wortes", so problematisch diese Wortwahl auch erscheinen mag, meint hier nichts anderes als "ehrliches Ringen um Wahrheit" (Seite 2). Dies ist nach Hirschberger das eigentliche Wesensmerkmal von Philosophie und die Philosophiegeschichte ist dessen historische Dokumentation.

"A social network consists of a finite set or sets of actors and the relation or relations defined on them."¹⁸⁷

Der britische Sozialanthropologe Alfred Reginald Radcliff-Brown verwendet zusätzlich den Begriff Sozialstruktur (*social structure*) um diese Beziehungen in dem sozialen Netzwerk zu kennzeichnen.

"But direct observation does reveal to us that these human beings are connected by a complex network of social relations. I use the term 'social structure' to denote this network of actually existing relations."¹⁸⁸

Berücksichtigt man diese beiden wichtigen Erkenntnisse der Soziologie in Bezug auf Netzwerktheorie, dann kann man sofort erkennen, warum das "Selbstdenken" alleine, trotz dessen Wichtigkeit, nicht das einzige Wesensmerkmal dieses Netzwerks sein kann. Aus diesem Grund führt Takeda als weitere Merkmale das "Einlassen auf Kritik", und mit Shimomura Toratarō argumentierend, "die lokalen Gegebenheiten Kyōtos und die enge Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, aufgrund geringer Studentenzahlen" an.

Jenes Einlassen auf Kritik bringt klar und deutlich die kreative Dynamik der Denker zum Vorschein, allen voran die Auseinandersetzungen zwischen Nishida und Tanabe, welche beiden ein philosophischen Fortschritt im eigenen Denken ermöglichte. Es zeigt sich hierbei die Bereitschaft, Kritik zu empfangen, aufgrund von Kritik seinen eigenen Standpunkt zu überdenken und schließlich in einer Konterkritik mit seinem eigenen, revidierten und weiterentwickelten philosophischen Standpunkt der Kritik gegenüberzutreten. Mit anderen Worten, Kritik verursachte nicht eine feindschaftliche Atmosphäre in der man auf festgefahrenen Standpunkten stehend, sich anfeindete, sondern diente als kreative Dynamik für eine Weiterentwicklung der philosophischen Positionen. Takeda sieht im Falle der kritischen Auseinandersetzungen Nishidas und Tanabes erst die Möglichkeit gegeben, dass aus der Philosophie Nishidas die Nishida-Philosophie und dann auch die Kyōto-Schule überhaupt entstehen konnten. Diese Entwicklung gab es nur aufgrund des Auftretens Tanabes als Kritiker.

Auch mit den kritischen Äußerungen der Marxisten setzte man sich auseinander, vor allem tat dies Nishida. Darin zeigt sich eine aufgeschlossene und offene Haltung gegenüber

¹⁸⁷ Wasserman Stanley and Katherine Faust. *Social Network Analysis*. Cambridge University Press. Cambridge. 1994. Seite 20.

¹⁸⁸ Radcliff-Brown Alfred Reginald. "On Social Structure" (Seite 1-12) in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Vol. 70. No. 1* (1940). Seite 2; Radcliff-Brown Alfred Reginald. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. The Free Press. New York. London. 1959. Seite 190.

neuen, beziehungsweise populären philosophischen Trends. Das Wichtigste jedoch bleibt die Tatsache, dass sich in der kritischen Auseinandersetzung, auch wenn der erste Schritt meist einer scheltenden Rezension gleichkommt, offenbart sich sodann schrittweise der allgemeine Sinn von Kritik, nämlich "In-Frage-Stellung, Prüfung, Hinterfragung"¹⁸⁹. Die Bereitschaft seitens des Kritisierten nicht nur eine Konterkritik zu starten, sondern seinen eigenen philosophischen Standpunkt zu prüfen und zu überdenken deutet auf ein weiteres, wichtiges Merkmal der Kyōto-Schule hin, welches im Zusammenhang mit dem Gedanken des Selbstdenkens steht und vielleicht sogar das Wesen der Kritik überhaupt ausmacht: "Das kritische Denken steht im Gegensatz zum dogmatischen Denken."¹⁹⁰ Bei der Kyōto-Schule handelt es sich nicht um dogmatisches Denken. So sehr Nishida, Tanabe und später auch Nishitani verehrt werden und Einflüsse dieser Denker sich bei ihren Schülern und Nachfolgern entdecken lassen, so sehr erkennt man stets das Element des Selbstdenkens, indem jene Konzepte kritisch (sowohl im positiven wie auch im negativen Sinne) betrachtet und dann dem eigenem Anliegen gemäß weiterentwickelt, beziehungsweise jene Konzepte als Elemente/Einflüsse in den eigenen Thesen sichtbar werden. Es entsteht somit das Bild eines "gegenseitigen Gebens und Nehmens" und, das Netzwerk von dem Takeda spricht, meint eine "denkerische Werkstatt", in der das philosophische Schaffen vorangeht.

Dies führt dann auch sogleich zum letzten Charakteristikum des Netzwerks, nämlich der enge Kontakt zwischen den Dozenten und Studenten, aufgrund zweierlei besonderer Gegebenheiten; erstens, die geringe Anzahl der Studenten und zweitens, die lokale Voraussetzung Kyōtos, ein Argument, welches Shimomura stets in seinen Schriften über die Kyōto-Schule betonte. Tatsächlich gehen beide Argumente streckenweise Hand in Hand. Die Lokalität Kyōtos und die Atmosphäre, die sich hieraus ergibt, gehören jedoch zu den weniger erforschten Dingen in Bezug auf die besondere Stellung der Kyōto-Schule in der japanischen Philosophie- und Geistesgeschichte.

Die geringe Anzahl der Studenten, sieht Takeda Atsushi nicht als Ursache für mangelndes Interesse oder Studienleistung seitens der Studierenden. Der Grund hierfür liegt in den engen Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler, sowie der Kommilitonen untereinander. So verweist er auf frühe Tagebucheinträge von Shimomura Toratarō, in denen von Hausbesuchen bei Nishida Kitarō, Tanabe Hajime und auch Hatano Seiichi berichtet wird und den Diskussionen, die sie miteinander führten. Auch Nishitani Keiji erinnert sich in seinem Buch über Nishida an diese Besuche und vor allem an die Diskussionen, die zwischen

¹⁸⁹ Dr. Ulfig Alexander. *Lexikon der philosophischen Begriffe*. Seite 237.

¹⁹⁰ Dr. Ulfig Alexander. *Lexikon der philosophischen Begriffe*. Seite 237.

Nishida und Tanabe stattfanden. Aus Gründen der Vollständigkeit muss man hierbei erwähnen, dass zu dieser Zeit Shimomura bereits zu den Graduierten gehörte. Bezüglich der Nähe zwischen Lehrer und Schüler sind wohl überwiegend nur noch die Schüler gemeint, die man, dem Generationsmodell gemäß, als zweite Generation der Kyōto-Schule betrachtet.

Aber es gibt auch Gegenstimmen, die hier eine mögliche Konstruktion von Mitgliedern der sogenannten zweiten Generation der Kyōto-Schule implizieren, um ihre eigene Stellung innerhalb dieses Modells zu festigen. Indiz hierfür ist die Tatsache, dass sowohl die Vorlesungen von Nishida und Tanabe (so dann auch Miki Kiyoshi), als auch zum Teil ihre Seminare zu Massenveranstaltungen wurden. Grund hierfür ist natürlich die zunehmende Popularität dieser Denker unter den Intellektuellen. So schreibt Takeda, dass "nicht nur die eigenen Studenten, sondern auch Absolventen der Kansai-Region, Geowissenschaftler, Lehrkollegen des Literatur Departments und ferner Schüler der drei benachbarten Oberschulen" daran teilnahmen. Hisayama Yasushi beispielsweise erinnert sich, dass er, in seiner Zeit als Student an der Universität Kyōto, das erste persönliche Gespräch mit Tanabe Hajime führte als es um seine Abschlussarbeit ging. Wie weit die Nähe zwischen Lehrer und Schüler tatsächlich im allgemeinen alle Studenten des Philosophie Departments betraf, oder ob es nur eine enge Beziehung zwischen jenen Absolventen, Graduierten und forschenden Persönlichkeiten gab, die später zur sogenannten zweiten Generation der Kyōto-Schule gezählt werden, kann hier nicht weiter analysiert werden; dies bleibt jedoch noch zu erforschen.

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler werden, neben der geringen Studentenzahl, vor allem die lokalen Gegebenheiten Kyōtos genannt. So behauptet Michiko Yusa, ebenfalls mit Shimomura Toratarō argumentierend, dass "[t]he reason a 'Tokyo school of philosophy' was never formed is in part due to Tokyos sprawling geography."¹⁹¹ Zu dieser Schlussfolgerung gelangt sie über jenen Aufsatz Shimomuras, den auch Takeda Atsushi für seine These des Einflusses der lokalen Gegebenheit Kyōtos auf die Kyōto-Schule verwendet, nämlich "Kaiko 回顧" (1966). In diesem Aufsatz erinnert sich Shimomura an seinen Umzug von Kyōto nach Tōkyō im Jahre 1941, da er zu dieser Zeit eine Assistenzprofessur an der Geistes- und Naturwissenschaftlichen Abteilung der Universität Tōkyō erhielt. Er beschreibt hierbei äußerst detailliert seine Eindrücke und die Unterschiede zwischen den beiden Städten. Dabei erscheint ihm Tōkyō, aufgrund seiner geografischen Lage, als frei und offen, Kyōto hingegen wird, umringt von hohen Gipfeln, stets als eng und dicht empfunden. So positiv die

¹⁹¹ Yusa Michiko. *Zen & Philosophy An intellectual Biography of Nishida Kitarō*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2002. Seite 233.

Offenheit Tōkyōs auch erscheinen mag, so sehr vermisst Shimomura aber auch die "Dichte Kyōtos, die die Menschen miteinander verband", sowie ein Zentrum, verkörpert durch die Lehre in Kyōto, welches es in Tōkyō nicht zu geben scheint; hier sind die Menschen vereinzelt. Die Freiheit Tōkyōs vereinzelt und verstreut die Menschen, und lässt nirgendwo ein Zentrum erkennen. Kyōto bildet das reine Gegenstück dazu. Die Dichte und Enge verbindet die Menschen und als Zentrum fungieren, die Lehrer. Trotzdem soll diese Enge und Dichte nicht ein Manko darstellen. Aufgrund der engen, freundschaftlichen Beziehungen fand der wissenschaftliche Fortschritt stets im Kreise von untereinander bekannten, vertrauten Personen statt und wird von Shimomura als hervorragend bezeichnet. So sehr Tōkyō auch Moderne und Fortschritt symbolisiert, aufgrund der hervorragenden Zusammenarbeit in Kyōto, kam man hier niemals eine Stagnation erkennen. Zwar spürte er auch eine Art Zwang während seiner Zeit in Kyōto, aufgrund der lokalen und zwischenmenschlichen Dichte, in Tōkyō jedoch barg die Freiheit und Offenheit auch ihre Gefahren.

Das eigentliche Anliegen Shimomuras in dieser Darstellung geht, erklärt Takeda sodann anhand des Begriffes der "Werkstatt", wie ihn Iwaki Ken'ichi verwendete um das Netzwerk und Nishida Kitarōs Rolle zu beschreiben. Werkstatt bedeutet hier, dass Philosophie "nicht einfach eine Erzählung aus zweiter Hand, sondern ein Teilnehmen an der philosophischen Produktion" ist. Die Werkstatt ist somit das Netzwerk, ist die Kyōto-Schule. Das Selbstdenken, das Einlassen auf Kritik, die engen zwischenmenschlichen Beziehungen untereinander sowie das Entdecken eigener Ideen in den Werken der Anderen, all das symbolisieren die beiden Begriffe "Werkstatt" und "Netzwerk". Inwieweit im Begriff der Werkstatt auch die aus der eigenen Bemühung stammende schwächelnde und kränkelnde Konstitution der Kyōto-Philosophen im Unterschied zur Gesundheit eines Kuwaki Genyoku, eines Absolventen der Universität Tōkyō, hierbei eine Rolle spielen – trotzdem es Takeda Atsushi anhand eines Zitats Shimomuras am Anfang des Kapitels über das Netzwerk erwähnt, wird jedoch nicht geklärt. Nichtsdestoweniger bleibt dies als Implikation bestehen. Genauso auch die Unterschiede zwischen dem Philosophie Department an der Universität Kyōto und dem an der Universität Tōkyō.

2. Die Trias Nishida-Tanabe-Nishitani

Die Veröffentlichung von James W. Heisigs Buch *Philosophers of Nothingness* im Jahre 2001 markiert einen Meilenstein in der englischsprachigen Welt.¹⁹² So handelt es sich bei diesem Buch um "the first major work in English to offer such a complete introduction to the thought of the Kyoto School."¹⁹³ Elf Jahre nach der Veröffentlichung von Ōhashi Ryōsukes *Die Philosophie der Kyōto Schule* (1990) ist dieses Buch nun zum Standardwerk in der Erforschung der Kyōto Schule in westlichen Sprachen aufgestiegen.

Heisig führt in seinem Buch systematisch in die Kyōto-Schule ein, wobei er diese, im Einklang mit Takeuchi Yoshinori, auf deren Kern, die Trias Nishida-Tanabe-Nishitani reduziert und damit die engste Definition mit Bezug auf die Personen bietet. Zwar könnte man, wie es bereits andere Wissenschaftler zuvor gemacht haben, als den Kern auch nur Nishida und Tanabe betrachten, jedoch würde dies den ganzen Bereich des christlich-buddhistischen Dialogs im Wesentlichen ausblenden; ein Bereich in dem vor allem Nishitani Keiji herausragende Arbeit geleistet hat und maßgeblich das Bild der Kyōto-Schule prägte.

Tatsächlich bildet diese radikale Reduktion der Mitglieder der Kyōto-Schule auf drei zentralen Persönlichkeiten genügend Anlass zur Diskussion. So wünscht sich beispielsweise Curtis Rigsby, trotz der durchwegs sachlichen Anerkennung der Arbeit und Mühe Heisigs, dass in künftigen Auflagen auch andere Schlüsselfiguren der Kyōto-Schule behandelt werden. Auch Robert E. Carter impliziert in seiner Besprechung, dass es sich bei Nishida, Tanabe und Nishitani nur um drei Schlüsselfiguren handelt und sie alleine nicht die Kyōto-Schule per se ausmachen.¹⁹⁴ Inwieweit es nun gerechtfertigt ist die Kyōto-Schule auf diese drei, wahrlich bekannten und herausragenden Denker zu reduzieren, kann hier nicht weiter erörtert werden. Fakt ist, dass kritische Stimmen laut wurden und implizierten, diese Definition sei zu eng. Da sich Heisigs Buch jedoch als ein Standardwerk in einer westlichen Sprache auf diesem Gebiet betrachten lässt, soll nun seine Argumentation genauer analysiert werden.

Er beginnt mit einer Darstellung der Herkunft des Begriffes Kyōto-Schule. Dabei verweist er auf Tosaka Jun und dessen, in dieser Arbeit bereits diskutierten Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule" (1932). Nach Heisig verfolgte Tosaka dabei zwei Absichten.

¹⁹² Für eine kritische Besprechung dieses Buches siehe: Tadashi Karube. "Review: Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyōto School" (Seite 269-270) in: *Monumenta Nipponica* Vol. 58 No. 2 (2003).

¹⁹³ Rigsby Curtis. "Review: Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyōto School" (Seite 605-612) in: *Philosophy East and West* Vol. 53 No. 4 (2003). Seite 605.

¹⁹⁴ Carter Robert E. "Review: Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyōto School" (Seite 273-276) in: *Philosophy East and West* Vol. 54 No. 2 (2004). Seite 273.

Erstens wollte er darauf hinweisen, dass die Pionierarbeit Nishidas in einer neuen und nicht weniger kreativen Form von Tanabe Hajime, dem Lehrer Tosakas, weiterentwickelt wurde. Aus diesem Grund war für Tosaka auch die Bezeichnung Nishida-Schule, ohne dabei die Nishida-Philosophie herunterzusetzen, nicht mehr ausreichend für die Fortführung dessen, was Nishida auf dem Gebiet der Philosophie angefangen hat. Die zweite These betrifft die moralische Pflicht Tosakas, nämlich eine Kritik der Philosophie, die mit Nishida begann und sich in Tanabe fortsetzte; die sogenannte Bourgeoisie-Philosophie, die sich nur mit ihren Abstraktionen im Gewächshaus der Akademischen Welt aufhielt und sich nicht mit der Realität, der wirklichen Welt beschäftigte. Diese beiden Thesen zusammen machen die Kyōto-Schule aus: Die Nishida-Philosophie und die Tanabe-Philosophie und eine Kritik ihrer Methodik, ohne dabei respektlos zu erscheinen. Zwar erkennt Heisig an, dass es heutzutage nicht mehr ganz klar ist, wer denn nun zuerst den Begriff Kyōto-Schule gebrauchte, jedoch ließ sich ihr Ursprung als Gruppe auf die Treffen von Nishida, Tanabe und ihren Studenten zurückführen.

Mit dem Aufkommen der Diskussion um nationale und ethnische Identität, im Zuge des Einfalls in der Mandschurei, begann man den Ausdruck Kyōto-Schule plakativ, vor allem auf marxistischer Seite, zu gebrauchen. In dieser schwierigen Zeit, in der ein Gruppe von Intellektuellen an der Universität Kyōto sich bemühte, eine philosophische Tradition am Leben zu erhalten, tat sich einer besonders hervor, nämlich Nishitani Keiji (1900-1990), ein Student von Nishida und Tanabe, der bereits von ihnen als ein äußerst begabter Denker erkannt wurde. Seine mangelnde Vorsicht, seine beachtliche Gelehrsamkeit und sein jugendlicher Idealismus, gerade im Diskurs mit der damaligen politischen Ideologie, sollten ihn jedoch stärker treffen als er es gedacht hatte.¹⁹⁵ Trotz der Debatten die um die Person Nishitani entstanden, bleibt er für James Heisig eine der zentralen Figuren der Kyōto-Schule.

"It is from these three figures – Nishida, Tanabe, and Nishitani – that the Kyoto school radiates as a philosophical movement."¹⁹⁶

Diese enge Definition der Kyōto-Schule, um nicht den Überblick über die "'Galaxie' of Scholar and Student of Tanabe und Nishida"¹⁹⁷ zu verlieren, leitet er von Takeuchi Yoshinori

¹⁹⁵ Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 5.

¹⁹⁶ Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 5.

¹⁹⁷ Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 276.

ab, der einst in einem Aufsatz die Kyōto-Schule um diese drei Persönlichkeiten zentriert.¹⁹⁸ Nishida ist der Begründer dieser philosophischen Tradition. Er ist der Pionier. "Nishida was the most creative and ... [t]he number of new ideas, signaled typically by the coinage of a new phrase outweighs the advances we find in Nishitani and Tanabe."¹⁹⁹ Tanabe, kritisiert und entwickelt daraufhin seinen eigenen philosophischen Standpunkt, der trotz Ähnlichkeiten mit Nishida als konträre, philosophische Position betrachtet werden sollte. Gleichzeitig war sich Tanabe bewusst, wahrscheinlich auch aufgrund seiner frühen Spezialisierung auf Mathematik, dass Philosophie eine systematische und alles in sich enthaltende Repräsentation der Realität sein muss.²⁰⁰ Daraus ergibt sich Nishitani Keijis besondere Stellung als das dritte Mitglied der Kyōto-Schule. Er selbst studierte bei Beiden und vereinigt in sich somit die Aufnahme der Kernphilosophie seiner beiden Lehrmeister. Darüberhinaus zeichnet er sich stilistisch als ihnen überlegen aus. "Nishitanis mature style ... shows a buoyancy of expression a liberal use of the Zen tradition, and a gift for concrete examples that make it stylistically Nishidas and Tanabes superior. His is the sort of originality that shows up not only in major innovations of thought but also in a making intelligible and tangible much of what his predecessors had left in the abstract."²⁰¹ Bis zu seinem Tode im Jahre 1990 war Nishitani ein bekannter Teilnehmer an Diskussion mit und über die Kyōto-Schule, sowohl in Europa und den USA als auch in Japan.

Ein weiterer Grund für die herausragende Person des Nishitani Keiji ergibt sich durch Hans Waldenfels' Buch *Absolutes Nichts: Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*²⁰², welches maßgeblich das Interesse an der Kyōto-Schule im Westen und den buddhistischen-christlichen Dialog förderte. James Heisig bezieht sich nicht explizit in *Philosophers of Nothingness* auf die Arbeit Waldenfels, da die Übersetzung ins Englische mit dem Titel *Absolute Nothingness: Foundations of a Buddhist-Christian Dialogue* (1980) von ihm verfasste wurde, kann man ohne weiteres annehmen, dass er mit dessen Thesen sehr wohl vertraut ist. In Waldenfels' Buch wird die Religionsphilosophie von Nishitani ausführlich präsentiert, doch viel interessanter ist seine ca. 50 Seiten lange Diskussion über die Wurzeln von Nishitanis Denken, nämlich früher Buddhismus, Nāgārjuna,

¹⁹⁸ Takeuchi Yoshinori 竹内義範. "Tanabe tetsugaku to zettai mu 田辺哲学と絶対無" (Seite 196-220). In: Nanzan Institute for Religion and Culture (Hg.) *Zettai mu to kami 絶対無と神*. Shunjūsha 春秋社. Tōkyō 東京. 1981.

¹⁹⁹ Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 32.

²⁰⁰ Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness*: Seite 112.

²⁰¹ Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness*: Seite 187.

²⁰² Waldenfels Hans. *Absolutes Nichts: Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Herder Verlag. München. 1976.

Zen und Nishida. Hierbei wird vor allem die Komponente des Zen betont, wobei er sich nur mit der Theorie auseinandersetzt; ein Kritikpunkt seitens Thomas P. Kasulis in seinem Artikel "The Kyoto School and the West – Review and Evaluation".

Das Journal *The New Eastern Buddhist*, von dem Nishitani Keiji lange Zeit Herausgeber war, legt Zeugnis davon ab, dass er, beziehungsweise seine Gedanken und Ideen, deren Einfluss sich unter anderem auch bei Abe Masao erkennen lässt, zu einer der tragenden Säulen des buddhistisch-christlichen Dialogs wurde. Dieses Faktum, zusammen mit einem wachsenden Interesse am japanischen Buddhismus, wie er in der Religionsphilosophie der Mitglieder der Kyōto-Schule entdeckt wurde, führte zu einer Auseinandersetzung von überwiegend europäischen und amerikanischen Theologen und Religionswissenschaftlern mit den Kyōto-Philosophen, die sich ihrerseits wiederum bereitwillig an diesem Dialog beteiligten. Dies war die Stunde der Wiedergeburt der Kyōto-Schule, nachdem ihr Name mit dem Tode Nishidas und den Debatten um die Kriegszeit in Japan, untergegangen war. Berücksichtigt man diese Tatsache, dann lässt sich Nishitani sehr wohl im Einklang mit Heisig als die dritte, zentrale Persönlichkeit hervorheben.

Die verschiedenen Modelle im Detail

Wie bereits ersichtlich, herrscht kein klarer, eindeutiger Konsens über die Frage nach den Mitgliedern. Manchmal hat es sogar den Anschein, als wäre die umgangssprachliche Frage: Wer gehört eigentlich zu was? Am zutreffendsten. Nur in Bezug auf eine Tatsache herrscht Einigkeit. Nishida Kitarō wird unumstritten als der Urheber, Begründer, "Erzvater" der modernen japanischen Philosophie, repräsentiert durch die Kyōto-Schule, angesehen. Die Rollen der anderen sogenannten Vertreter, auch die von Tanabe Hajime, dem Nachfolger Nishidas auf dem Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Kyōto nach dessen Emeritierung, ist bei genauerem Hinsehen nicht mehr eindeutig. Ist er Nachfolger, Kritiker, der eigentliche Initiator der Kyōto-Schule oder führt er doch nur im Wesentlichen die Ideen Nishidas weiter fort? Was ist mit Nishitani Keiji, Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki etc? Sind sie nur Schüler der großen Denker, die die Ideen ihre Lehrmeister weiterführen oder sind sie die eigentlichen Personen, die die Schule bildeten, ausformulierten, konstruierten?

Wie man an diesen Fragen bereits erkennen kann, ist die personelle Debatte wesentlich mit der thematischen Debatte verknüpft. Vielleicht könnte man sogar so weit gehen und behaupten, dass sich beide Debatten gegenseitig bedingen. Tatsache ist, dass alle Autoren aus einer bestimmten Thematik heraus und einer bestimmten Methodologie folgend, ihre Auswahl treffen. Auf den folgenden Seiten sollen nun drei Modelle, auf die oft direkt und indirekt Bezug genommen wird vorgestellt werden, nämlich das **Generationsmodell**, das **Flügelmodell** und das **zentripetale Ringmodell**, welches die enge (= die Kyōto-Schule als Trias Nishida-Tanabe-Nishitani) und weite Sicht (= die Kyōto-Schule als Netzwerk) zusammenfasst. Das Generationsmodell unterteilt die Mitglieder in drei Generationen, als "Anfang der Schule", "Bildung der Schule" und "Fortwirkung der Schule", so wie es Ōhashi Ryōsuke vorgeschlagen hat. Beim Flügelmodell werden die Mitglieder, gemäß der üblichen politischen Konvention, in die Kategorien "Links", "Rechts" und "Mitte" eingeteilt. Interessant hierbei ist die Tatsache, dass dieses Modell, auch ohne Bezugnahme auf jene strittigen politischen Äußerung während des Pazifikkriegs, Anwendung fand, so zum Beispiel bei Hamada Junko. Das zentripetale Ringmodell bestimmt zuerst ein festes Zentrum, in der Regel Nishida Kitarō und Tanabe Hajime. Anschließend werden um dieses Zentrum, in unterschiedlichen Entfernungen die Mitglieder eingeordnet werden. Hierbei lassen sich die Mitglieder sowohl in Generationen, als auch in Traditionen (Lehrer-Schüler Beziehung) zuordnen. Desweiteren bildete dieses Modell auch die Grundlage für die Bestimmung von

sogenannten Randfiguren der Kyōto-Schule. An diese Vorstellung schließt eine ausführliche Diskussion dieser Modelle an. Dabei soll auch ein Augenmerk auf die Implikationen und Folgen gerichtet werden sowie auf Kritiken, die geäußert wurden. Den Anfang jedoch macht eine genauere Betrachtung der Person Nishida Kitarō, der in allen Modellen eine Schlüsselrolle zukommt. Es folgt eine Diskussion des Verhältnisses Nishida Kitarō und Tanabe Hajime. Dieser Vorlauf ist notwendig, da ausnahmslos alle Modelle Nishida, beziehungsweise Nishida und Tanabe als Ausgangspunkt nehmen.

1. Das Generationsmodell

Der japanische Philosoph Ōhashi Ryōsuke 大橋良介 hat sich einen Namen gemacht, als einer der wohl bekanntesten Autoren, die sich mit dem Thema Kyōto-Schule auseinandersetzen. Zahlreiche Veröffentlichungen, Aufsätze in Fachzeitschriften, Beiträge in Sammelbänden und schließlich seine eigenen Bücher, vor allem das auf Deutsch veröffentlichte *Die Philosophie der Kyōto-Schule*²⁰³ brachten ihm diesen Ruf ein. Ferner verfasste er Beiträge zu verschiedenen philosophischen Fragestellungen, dem interkulturellen Dialog zwischen Ost und West und auch zur japanischen Ästhetik. Inwieweit seine Werke jedoch zum Bereich des *Nihonbunkaron* tendieren, kann an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden.

Fakt ist jedoch, dass Ōhashi sich mit der Veröffentlichung von *Philosophie der Kyōto-Schule* im Jahr 1990 seine Expertise, auf dem Gebiet der Kyōto-Schule sicherte. Hierbei handelt es sich um eine Sammlung von Übersetzungen von Aufsätzen der verschiedenen Denker, meistens versehen mit einer kleinen Einleitung zu den jeweiligen Personen und ihren Ideen. Am wichtigsten für die vorliegende Arbeit ist die "Einführung" Ōhashis in das Thema, in dem er sein Generationsmodell vorstellt. Bei dieser "Einführung" handelt es sich um eine Überarbeitung und Weiterentwicklung seines Aufsatzes "Zur Philosophie der Kyoto-Schule"²⁰⁴ aus dem Jahre 1986.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis von *Die Philosophie der Kyōto-Schule* zeigt einem sofort das Modell, welches Ōhashi vorschlägt. Er teilt die Kyōto-Schule, genauer gesagt die Entwicklung der Kyōto-Schule in drei Etappen ein, wobei eine jede Etappe einer Generation von Mitgliedern gleicht. Die erste Generation markiert den **Anfang der Schule**, den er in

²⁰³ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyōto-Schule: Texte und Einführungen*. Alber Verlag. Freiburg. 1990. Neuauflage 2010.

²⁰⁴ Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule" (Seite 121-134) in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 40 Nr.1 (1986).

Nishida Kitaro und Tanabe Hajime sieht. Als zweite Generation identifiziert er Hisamatsu Shin'ichi, Nishitani Keiji, Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki, Shimomura Toratarō und Suzuki Shigetaka. Sie alle waren maßgebend für die **Bildung der Schule** im eigentlichen Sinne. Die **Fortwirkung der Schule** wird durch die dritte Generation, Takeuchi Yoshinori, Tsujimura Kōichi und Ueda Shizuteru gesichert. In seinem Aufsatz "Zur Philosophie der Kyoto-Schule" aus dem Jahre 1986 zählt er desweiteren **Muto Kazuo**²⁰⁵ hinzu, er schreibt jedoch selbst, dass "er zwar der Kyoto-Schule im engeren Sinne nicht zugehört, aber als Christ den Gedanken von Tanabe ernst nimmt."²⁰⁶ Die Notwendigkeit, überhaupt sein Modell zu präsentieren, sieht Ōhashi in der Tatsache gegeben, dass "der Umfang des Kreises der Kyōto-Schule nicht immer klar [ist], so dass in den Arbeiten über die Kyōto-Schule dieser Name fast ohne Kriterium verwendet wird"²⁰⁷ und "oft ein *Misch-masch* [bleibt]."²⁰⁸ Verschiedene Ursachen lassen sich hierfür ausmachen. Einerseits hat "es selbst in Japan bisher noch keine thematische Forschung über diese Schule gegeben", andererseits wurde der "Name Kyōto-Schule ... von außen her gegeben"²⁰⁹; gemeint ist natürlich der bereits diskutierte Aufsatz von Tosaka Jun. Hinzu kommt die Verwirrung, die Fritz Buri und Frederick Franck²¹⁰ mit der scheinbar willkürlichen Auswahl der Mitglieder in ihren Bücher getroffen haben. Buri bestimmt in seinem Buch *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum* als Mitglieder Nishida, Tanabe, Suzuki D.T., Hisamatsu Shin'ichi, Nishitani Keiji, Takeuchi Yoshinori, Abe Masao und Ueda Shizuteru. Ōhashi kritisiert die Mitgliedschaft von Suzuki D.T., trotz seiner engen Freundschaft mit Nishida und bedauert das Fehlen anderer wichtiger Persönlichkeiten wie Kōsaka Masaaki, Shimomura Toratarō und Kōyama Iwao. Schwerwiegender scheint jedoch die fragwürdige Auswahl von Franck in zu sein. Für ihn besteht die Kyōto-Schule aus: Suzuki D.T., Nishitani Keiji, Abe Masao, Kobori Nanrei, Ueda Shizuteru, Hisamatsu, Takeuchi Yoshinori, Soga Ryoshin und Kiyozawa Manshi. Ōhashi kritisiert nun, dass die beiden bekannten Buddhisten der Shinshū Kiyozawa Manshi, Soga Ryoshin und Kobori Nanrei, der Zen-Meister des Daitoku-Tempels nichts mit der Kyōto-Schule zu tun haben. Ferner wird von ihm das politisch motivierte Flügelmodell als nicht eindeutig bestimmt. Auch kritisiert Ōhashi den Gebrauch des Begriffes Nishida-Schule, der

²⁰⁵ Mutō Kazuo 武藤一雄 (1913-195), spezialisierte sich auf Religionsphilosophie, Theologie und Kierkegaard.

²⁰⁶ Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule". Seite 131. Fußnote 20.

²⁰⁷ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Seite 11.

²⁰⁸ Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule". Seite 121.

²⁰⁹ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Seite 12.

²¹⁰ Franck Frederik. *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. Crossroad. New York. 1982.

trotz Verwendung am Anfang der Entstehungszeit der Kyōto-Schule, heute als mittlerweile unpassend abgelehnt wird.

Anschließend an diese Begründung für die Notwendigkeit sein Generationsmodell zu präsentiert, stellt Ōhashi nun sein Modell im Detail vor.

Das Generationsmodell:

1. Generation ("Der Anfang der Schule")

Nishida Kitarō + Tanabe Hajime

2. Generation ("Die Bildung der Schule")

Nishitani Keiji, Kōsaka Masaki, Kōyama Iwao, Suzuki Shigetaka,

Hisamatsu Shin'ichi, Shimomura Toratarō

3. Generation ("Das Fortwirken der Schule")

Takeuchi Yoshinori, Tsujimura Kōichi, Ueda Shizuteru,

(Muto Kazuo)

Die erste Generation, die den **Anfang der Schule** darstellt, besteht aus **Nishida Kitarō** und **Tanabe Hajime**. Nishida ist der erste Philosoph der Kyôto-Schule und wird als ihr Begründer identifiziert. Darüberhinaus ist er der "Erzvater der modernen japanischen Philosophie"²¹¹, der "die philosophische Tradition Japans und insbesondere die Philosophie der Kyôto-Schule"²¹² ins Leben rief. All dies gelang ihm mit seinem Erstlingswerk *Studie über das Gute* (1911). Tanabe Hajime, der Nachfolger auf dem Lehrstuhl Nishidas, hingegen ist die "mächtigste Antipode Nishidas."²¹³ Aufgrund ihrer gegenseitigen Kritiken entwickelte und korrigierte jeder für sich sein Denken stets im Licht des anderen. "Die Entwicklung der Philosophie Nishidas und Tanabes ist daher nicht getrennt voneinander zu betrachten, so dass beide Philosophen als Anfang der Kyôto-Schule gelten können."²¹⁴ Hinzukommt Tanabes Stellung als "wichtiger Initiator des Gesprächs mit den europäischen Philosophen"²¹⁵; vor allem während seines Deutschlandaufenthalts und Studiums unter Husserl und als einer der ersten, der bereits im Jahre 1924, drei Jahre vor dem Erscheinen von *Sein und Zeit* (1927) "von der neuen Wende in der Phänomenologie durch Martin Heidegger"²¹⁶ berichtet.

Die zweite Generation, die Schüler von Nishida und Tanabe, war maßgeblich für die **Bildung der Schule** verantwortlich. In diesem Zusammenhang widmet sich Ōhashi nun auch deren oft ins Kreuzfeuer der Kritik geratenen Äußerungen und Schriften während der Jahre des Pazifikkrieges. Seiner Meinung nach könnte man diese Kritiken und Polemiken sogar positiv deuten.

"Diese Ideologiekritik verrät aber schon, dass und wie einflussreich der Kreis der Kyôto-Schule nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der intellektuellen Welt überhaupt war."²¹⁷

Trotzdem bleibt der negative Schatten über einigen Schriften und Äußerungen dieser Denker bestehen. Von den Mitgliedern der zweiten Generation waren es vor allem **Nishitani Keiji**, **Kōsaka Masaki**, **Kōyama Iwao** und **Suzuki Shigetaka** die stark kritisiert und verdammt wurden. Ōhashi sieht hier Parallelen zum Fall Martin Heidegger, da aufgrund dieser Kritiken und Polemiken die tatsächlichen Absichten und Fakten verdeckt oder ignoriert werden. Widmet man sich nun ihren philosophischen Errungenschaften, so ist es Nishitani Keiji, der

²¹¹ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 14.

²¹² Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 14.

²¹³ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 15.

²¹⁴ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 15.

²¹⁵ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 15.

²¹⁶ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 15.

²¹⁷ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 13.

eine äußerst prä-exponierte Stellung einnimmt, da "[d]ie Philosophie der Kyôto-Schule in der zweiten Generation mit dem Gedanken der **Leere** von Nishitani offensichtlich eine neue Stufe [erreichte]"²¹⁸; aber auch Kôsakas und Shigetakas historische Arbeiten, sowie Kôyamas Fähigkeit "in fast allen philosophischen Gebieten wie Logik, Ethik, usw. einen eigenen systematischen Gedanken aufzubauen"²¹⁹ dürfen nicht vergessen werden. Desweiteren werden noch **Hisamatsu Shin'ichi**, den "bahnbrechende[n] Zen-Meister der Gegenwart, [der] auch in Europa und Amerika bekannt [ist]"²²⁰ und der Geistesgeschichtlicher und Herausgeber der gesammelten Werke Nishidas, **Shimomura Toratarô**, zur zweiten Generation gezählt.

Verantwortlich für das **Fortwirken der Schule** ist die dritte Generation bestehend aus Takeuchi Yoshinori, Tsujimura Kôichi und Ueda Shizuteru. **Takeuchi Yoshinori**, "der als Nachfolger von Nishitani ehemaliger Ordinarius für Religionswissenschaft war"²²¹ und **Tsujimura Kôichi**, der "bis zu seiner Emeritierung Ordinarius auf dem einstigen Lehrstuhl Nishidas und Tanabes"²²² war. Tsujimura machte sich einen Namen mit Veröffentlichungen über Heidegger und Zen und gilt gerade deswegen als für die eigentliche Fortwirkung der Schule verantwortlich. **Ueda Shizuteru** ist "Nachfolger von Takeuchi, [der] mit seinen Abhandlungen über Meister Eckehart und über den Zen-Buddhismus dem Arbeitsgebiet von Nishitani wohl am nächsten [steht]"²²³, sowie eine Vielzahl von Aufsätzen über Nishida Kitarô. Mit Hinblick auf die Christologie zählte Ôhashi in seinem Aufsatz "Zur Philosophie der Kyoto Schule" noch **Muto Kazuo** zur dritten Generation, jedoch in seinem Buch *Die Philosophie der Kyôto Schule* wird er nicht mehr erwähnt.

Bret W. Davis übernimmt im wesentlichen Ôhashis Generationsmodell, zählt jedoch Abe Masao zur dritten Generation hinzu und erweitert es um eine sogenannte vierte Generation, in der er zeitgenössische Denker und Wissenschaftler, die in seinen Augen die Möglichkeit der Betrachtung eines Fortwirkens der Schule nach der dritten Generation ermöglicht. Als wichtigste Gestalt jener vierten Generation betrachtet er hierbei Ôhashi Ryôsuke, "[a] prolific philosopher in his own right, whose works in both Japanese and German address a broad range of philosophical issues, would undoubtedly count as a central

²¹⁸ Ôhashi Ryôsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 40. Dritte Auflage 2014.

²¹⁹ Ôhashi Ryôsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 35.

²²⁰ Ôhashi Ryôsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 18.

²²¹ Ôhashi Ryôsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 18-19.

²²² Ôhashi Ryôsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 19.

²²³ Ôhashi Ryôsuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Seite 19.

figure of its fourth generation"²²⁴. Die übrigen Mitglieder sind Hase Shōtō, Horio Tsutomu, Ōmine Akira, Fujita Masakatsu, Mori Tetsurō, Kawamura Eiko, Matsumura Hideo, Nakaoka Narifumi, Okada Katsuaki, Kosaka Kunitsugu, Keta Masako sowie die Akitomi Katsuya, Minobe Hitoshi, Itabashi Yūjin, Mizuno Tomoharu, Sugimoto Kōichi und eine Reihe von Nicht-Japanern, die bei Mitgliedern der dritten und vierten Generation studiert haben

2. Das Flügelmodell

Unter Flügelmodell ist ein politisch motiviertes Modell zu verstehen, das den üblichen Konventionen des politischen Spektrums entsprechend in Links, Mitte und Rechts eingeteilt wird. Dieses Modell fand Anwendung auf die Kyōto-Schule vor und während der Jahre des Pazifikkrieges. Angewendet wurde es vor allem von Anhängern des marxistischen Lagers, zu denen einige der stärksten Kritiker der Kyōto-Schule gehören. Eine der radikalsten, politisch motivierten Darstellungen erfolgte von Yamada Munemutsu in seinem Buch *Shōwa seishinshi – Kyōtogakuha no tetsugaku*.²²⁵ Dass man dieses Modell aber auch ohne jeglicher, negativer Konnotation, vollständig losgelöst von der politischen Philosophie betrachten kann, zeigt sich in Hamada Junkos *Japanische Philosophie nach 1868*²²⁶ aus dem Jahr 1994.

Yamada Munemutsu hörte während der Kriegsjahre an der Kyōto Universität Vorträge von Tanabe, vor allem über die Metanoetik.²²⁷ Als wesentlichen Kritikpunkt identifiziert er die Tatsache, dass es große Probleme in der Philosophie Tanabes gibt. Vom epistemologischen Standpunkt aus gesehen, so Yamada, beschäftigt sie sich gar nicht mit sozialen Wirklichkeiten und bewegt sich somit nur in den Sphären der theoretischen Logik.

²²⁴ Davis, Bret W. "The Kyoto School". 2006. Online verfügbar: <http://plato.stanford.edu/>.

²²⁵ Yamada Munemutsu 山田宗睦. *Shōwa seishinshi – Kyōtogakuha no tetsugaku* 昭和精神史・京都学派の哲学. Jinbun Shoin. Kyōto. 1975.

²²⁶ Junko Hamada. *Japanische Philosophie nach 1868*. E.J. Brill Leiden. Niederlande. 1994.

²²⁷ Die Veröffentlichung von Tanabes *Philosophie der Metanoetik* markiert einen Wendepunkt in seinem Denken. Man kann dies als einen Akt der Reue gegenüber dem Potential in seinem Denken ab den 1930er Jahre deuten, welches in der Gestalt der Logik der Spezies allzu oft von Kritikern als (ultra-)nationalistisch, beziehungsweise faschistisch gedeutet wurde. Tatsache jedoch bleibt, dass in Vorlesungen in den Kriegsjahren, Tanabe bereits seine Metanoetik vorstellte und diese wohl er als eine "philosophische" Weiterentwicklung seines Denkens zu betrachten ist. Ōhashi schlägt deswegen eine weitere Bedeutung des Begriffes Metanoetik vor und zwar nicht nur die Metanoia als "(Nach-) Reue" im obigen Sinne, sondern auch "meta-noesis", als "das Transzendieren der vernünftigen Noetik überhaupt. Sie ist das Bewusstsein des Umsturzes der Vernunft und das Philosophieren auf Grund des Scheiterns derselben" (Ōhashi. "Zur Philosophie der Kyoto Schule" Seite 131). Ein weiteres Indiz dafür, dass es sich hierbei "nur" um eine philosophische Weiterentwicklung im Denken Tanabes handelt meint auch James Heisig. "Tanabe's postwar writings on the logic of the specific show that he did not accept the possibility that something had gone wrong in the logic itself" (Heisig. *Philosophers of Nothingness*. Seite 151).

"Yamada felt there were problems in the philosophy [of Tanabe] itself that kept its epistemology from facing social realities head on."²²⁸

Doch nicht nur dieser Mangel in Tanabes Philosophie prägte Yamada, sondern dessen Überzeugung, dass es sich bei Tanabe um einen politischen Faschisten handelt. Worin gründet sich diese Überzeugung?

Zuerst einmal ist festzuhalten, dass Yamada den Wandel vom Liberalismus/Individualismus, beziehungsweise Kulturalismus der Taishō-Zeit zum sozialen Bewusstsein und der Politisierung der ersten Hälfte der Shōwa-Zeit erlebte. Da er bei Nishida Kitarō, Miki Kiyoshi, Kōyama Iwao und Kimura Bin kulturalistische Elemente entdecken konnte, richtet sich seine Kritik nicht gegen diese Denker, sondern gegen Tanabe Hajime. Yamada deutet Tanabes Kritik an Nishida als eine Ablehnung jenes Kulturalismus. Letzterer beschreibt die Transformationen der Geschichte anhand der Beziehung zwischen Universalem und Partikulärem. Tanabe hingegen identifiziert in seiner Logik der Spezies die Nation als den Locus durch den die Transformationen im historischen Prozess sich ereignen. Yamada sieht hierin eine Rechtfertigung der militaristischen Ideologie, als Fundament für die kriegerischen Aktivitäten Japans ab den 1930er Jahren.

"The racism of Tanabes logic of the specific was a natural result of his having been 'born and baptized' in bourgeois society. Instead of establishing a link between the universal and the particular as Nishida had done, Tanabes stress on the nation as the 'specificity' through which transformation takes place in the historical process actually provoked a conflict between the two thinkers. This conflict in turn added fuel to the rise of the militaristic ideology that lay behind the Manchurian Incident of 1931, the military coup of 1936, the Sino-Japanese war of 1937, and eventually the Pacific War that began with the attack on Pearl Harbor."²²⁹

Zwar findet James Heisig, dass Yamada hierbei einen einzigen positiven Aspekt findet, nämlich die Beschäftigung der Kyōto-Schule mit den Ereignissen ihrer Zeit; jedoch nahmen sie gleichzeitig einen japanistischen, nationalistischen Standpunkt, der sich auf dem Tennō-System gründet und sich Rechts (= Militarismus) und Links (=Marxismus) entgegenstellt.

Auf diesem Hintergrund legt Yamada Munemutsu nun sein Flügelmodell dar.²³⁰

Tanabe Hajime steht Rechts, da er eine "klassischere" Vorstellung des Staates vertritt. Hingegen **Nishida Kitarō** und **Miki Kiyoshi** werden Links eingeordnet, da sie, im Gegensatz

²²⁸ Heisig James W. "Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism" (Seite 255-288) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.) *Rude Awakenings*. Seite 261.

²²⁹ Heisig James W. "Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism". Seite 262.

²³⁰ Yamada Munemutsu. *Shōwa no seishinshi*. Seite 61. Heisig James W. "Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism". Seite 262-263.

zu Tanabe, versuchen ein solches Staatsbild zu beschwichtigen. Miki versuchte dies durch eine Art Globalismus und Nishida, der im wesentlichen Miki zustimmte, entwickelte sein historisches Denken als direkte Antwort auf Tanabe. In der Mitte befinden sich **Mutai Risaku**, **Shimomura Toratarō**, **Kimura Bin**, sowie **Kōsaka Masaaki**, **Kōyama Iwao** und **Nishitani Keiji**. Jedoch sollte die Darstellung Yamadas nicht ein statisches Modell liefern. So waren es Kōsaka Masaaki, Kōyama Iwao und Nishitani Keiji, die dann später, aufgrund ihrer Philosophie des Totalen Kriegs sich auf die rechte Seite verlagerten und schließlich blieb nur noch Shimomura in Mitte, der während der während der Debatten um die Überwindung der Moderne Rationalität bewies. Nach dem Krieg tendierten Mutai Risaku und Yanagida Kenjūrō zum Sozialismus und können von nun an Links eingeordnet werden.

So sehr man dieses Modell noch diskutieren müsste, vor allem in Bezug auf die einzelnen Personen und das jeweilige Bild, das von ihnen und der Kyōto-Schule im Ganzen geschaffen wurde, so soll nun aus Platzgründen nur noch auf ein wesentliches Merkmal kurz eingegangen werden. In der ganzen Darstellung Yamadas scheint es ihm im Wesentlichen um die Polarisierung von Nishida Kitarō und Tanabe Hajime zu gehen. So ordnet er Tanabe nicht nur Rechts sondern, so könnte man es vielleicht formulieren, als Rechts Außen ein. Nishida hingegen wird stets als der tragische Versuch den Staat zu beschwichtigen dargestellt. Dies gilt selbst in Bezug auf seine umstrittene Theorie der moralischen Energie. Yamada versteht dies eher als ein Missverständnis der Schüler Nishidas, die Beschwichtigungsversuche ihres Lehrers nicht richtig interpretiert hatten. Tanabe hingegen wird als voll schuldfähiges Gegenstück präsentiert.

Das Flügelmodell nach Yamada Munemutsu:

Links

Nishida Kitarō
Miki Kiyoshi

Zentrum

Shimomura Toratarō

Rechts

Tanabe Hajime

Kōsaka Masaaki
Kōyama Iwao
Nishitani Keiji

Philosophie des

"Totalen Kriegs"

Kōsaka Masaaki
Kōyama Iwao
Nishitani Keiji

Mutai Risaku
Yanagida Kenjūrō

Nachkriegszeit


Mutai Risaku
Yanagida Kenjūrō

Ein zweites Flügelmodell, welches keinen direkten politischen Hintergrund aufweist, wurde von Hamada Junko entworfen. Hierbei handelt es sich um eine Einteilung der Mitglieder der Kyōto-Schule in Links, Recht und Mitte, genauso wie sie es in ihrem Beitrag im Japan Handbuch (1981, 3. Auflage 1990) und später dann in ihrem Buch *Japanische Philosophie nach 1868* (1994) präsentiert. Sie ordnet die Vertreter Kyōto-Schule, ein Begriff den Hamada als Synonym für Nishida-Schule verwendet, wie folgt:

Der rechte Flügel, der in ihren Ausführungen die eigentliche Kyōto-Schule per se ausmacht, wird von den Philosophen **Tanabe Hajime**, **Yamauchi Tokuryū**, **Kōsaka Masaaki**, **Kōyama Iwao** und **Nishitani Keiji** gebildet. In der Mitte befinden sich **Mutai Risaku**, **Shimomura Toratarō**, **Yanagida Kenjūrō** und **Miyake Gōichi**. Schließlich findet man Links **Miki Kiyoshi** und **Tosaka Jun**. Desweiteren wird auch noch **Yamauchi Tokuryū** zur Kyōto-Schule gezählt, aber erstaunlicherweise erhält er keinen Platz in diesem Modell.

Das Flügelmodell nach Hamada Junko

Links

Miki Kiyoshi
Tosaka Jun

Mitte

Mutai Risaku
Shimomura Toratarō
Yanagida Kenjūrō
Miyake Gōichi

Rechts

Tanabe Hajime
Kōsaka Masaaki
Kōyama Iwao

Auffallend hierbei ist, dass Nishida Kitarō in ihrer Zusammenstellung nicht erwähnt wird. Ferner die Tatsache, dass trotz des Gebrauchs der konventionellen Begrifflichkeit des politischen Spektrums, weder politisches Gedankengut und Äußerungen der Denker rezipiert werden, noch auf die politische Philosophie, beziehungsweise auf den Diskurs um die umstrittene Rolle der Kyōto-Schule während des Pazifikkriegs eingegangen wird.

Über den eigentlichen Grund, warum Hamada gerade Nishida exkludiert kann man leider nur spekulieren. Eine Möglichkeit bietet sich, wenn man ihren Eintrag im Japan-Handbuch mit dem vorhergehenden Eintrag von Lydia Brüll über die Philosophie in Japan liest. Dort wird Nishida unter allen Philosophen der Taishō- (1912-1926) und Shōwa-Zeit (1926-1989) als der Bedeutendste dargestellt. "Es war sein Verdienst, die japanische Philosophie aus dem Stadium der Rezeption westliche Philosophie heraus-, und zu einem

originalen Philosophieren hingeführt und damit in die Weltphilosophie eingeleitet zu haben."²³¹ Hieran schließt Hamada an: "Sein Philosophem stellt eindeutig einen Gipfel innerhalb der modernen japanischen Philosophie dar, so dass von ihm auch ein starker Impuls auf die Weiterentwicklung derselben ausging."²³² Diese Weiterentwicklung ist die sogenannte Nishida-Schule, die auch als Kyōto-Schule bezeichnet wird. Hieraus ließe sich nun der Schluss ziehen, dass die Kyōto-Schule im eigentlichem Sinne nur das Denken Nishida weiterführt und Nishida wiederum, nicht nur ihr Gründungsvater ist sondern letzten Endes die Kyōto-Schule selbst. Er ist das Fundament, die Essenz, der Kern und nicht nur ein Vertreter dieser. Aber eine solche Sichtweise birgt auch eine große Gefahr. So könnte hierbei das originäre Denken der Mitglieder als eine bloße Weiterentwicklung und Vertiefung angesehen werden und somit ihre eigenen Ideen und Thesen ins Hintertreffen geraten. Dies ist jedoch nicht der Fall, wenn man Hamadas Beschreibungen der anderen Denker liest.

In ihrem Buch *Japanische Philosophie nach 1868* findet sich noch eine andere Betrachtungsweise. Dort wird die Darstellung der Kyōto-Schule unter dem Oberabschnitt "die idealistische Philosophie oder die Philosophie auf dem Podium"²³³ präsentiert. Generell ist dieser Bezeichnung nicht viel entgegenzusetzen. Problematisch wird es nur, wenn Hamada in der persönlichen Tragödie eines Miki Kiyoshi, seiner Inhaftierung und sein Tod im 1945, das Scheitern der "Philosophie auf dem Podium" sieht. Eine solche Formulierung könnte das Ende der von ihr oben dargestellten Kyōto-Schule implizieren. Tatsächlich aber existiert die Kyōto-Schule, nach dem Krieg weiter, vor allem in der Gestalt des existenzphilosophischen Denkens. Sie geht sogar so weit und behauptet, dass "es in Japan nur wenige [Philosophen gibt], die von Nishidas Philosophie nicht mittelbar oder unmittelbar beeinflusst wurden."²³⁴ In Bezug auf die politische Philosophie, deutet sie nur da Potential Tanabes, sowie Mikis Positionen an.

3. Das zentripetale Ringmodell

Da es eine Vielzahl von Beschreibungen der Kyōto-Schule gibt, die sich nicht in die obigen Beiden, das Generationsmodell und das Flügelmodell, einordnen lassen, erlaube ich

²³¹ Brüll Lydia. "Philosophie" (Seite 1221-1292) in: Horst Hammitzsch (Hg.). *Japan-Handbuch*. Franz Steiner Verlag Stuttgart. 1981. 3.Auflage. 1990. Seite 1240.

²³² Hamada Junko. "Nishida-Philosophie" (Seite 1292-1300)) in: Horst Hammitzsch (Hg.). *Japan-Handbuch*. Seite 1292.

²³³

²³⁴ Hamada Junko. *Japanische Philosophie nach 1868*. Seite 93.

mir hier nun eben diese unter einem eigenem Modell zusammenzufassen. Hierbei soll der Name bereits Programm sein. Ursprünglich stammte die Idee von Johannes Laube. In einem Seminar, welches ich als Student besuchte, betonte Laube die Tatsache, dass bei den Schülern von Nishida und Tanabe, stets eine eigene Rückbindung im Denken auf ihre Lehrer stattfand. Dies steht im Gegensatz zur klassischen Vorstellung eines reinen Weiterentwickelns und Aufbauens auf dem was man gelernt hatte. Üblicherweise bezeichnet man so eine Weiterentwicklung als eine zentrifugale, eine von einem Zentrum, Ausgangspunkt sich wegentwickelnder Vorgang. Im Fall der Kyōto-Schule hingegen wird die eigene Rückbindung auf seine Lehrer betont. Es handelt sich somit um ein Modell, das auf Zentrum hinzugeht, ein Modell das zentripetal aufgebaut ist.

Das ganze Modell muss man sich als Kreis vorstellen (Abb.1). Zentripetal heißt dann auf die Mitte, auf ein Zentrum, hinführend. Diese Mitte wird fixiert und dann werden auf diese hinführende, sich beziehende, oder davon ableitende Personen eingeordnet. Der Radius bestimmt hierbei Entfernung der Personen vom Zentrum. Weitere Kreise lassen sich dabei jederzeit zum Modell hinzufügen, um zusätzliche Unterscheidungen zu treffen.

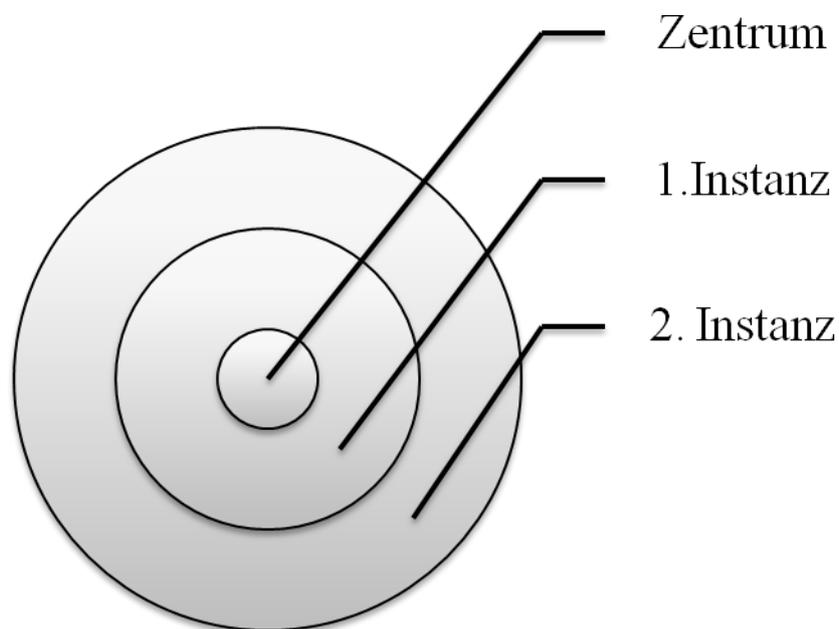


Abb. 1

Indem man das Zentrum selbst erweitert, und zwar von einer Person (z. B. Nishida Kitarō) bis zu drei Personen (z. B. Nishida, Tanabe, Nishitani) kann man weitere

Unterscheidungen aufbauen und beispielsweise exakte Abstammungslinien aufzeigen (Abb.2). So ist man beispielsweise dazu übergegangen, in einem Generationsmodell, ähnlich dem Modell von Ōhashi, die Mitglieder der nachfolgenden Generationen, entsprechend ihres eigenen Denkens entweder als Nachfolger Nishidas oder als Nachfolger Tanabes einzuteilen.

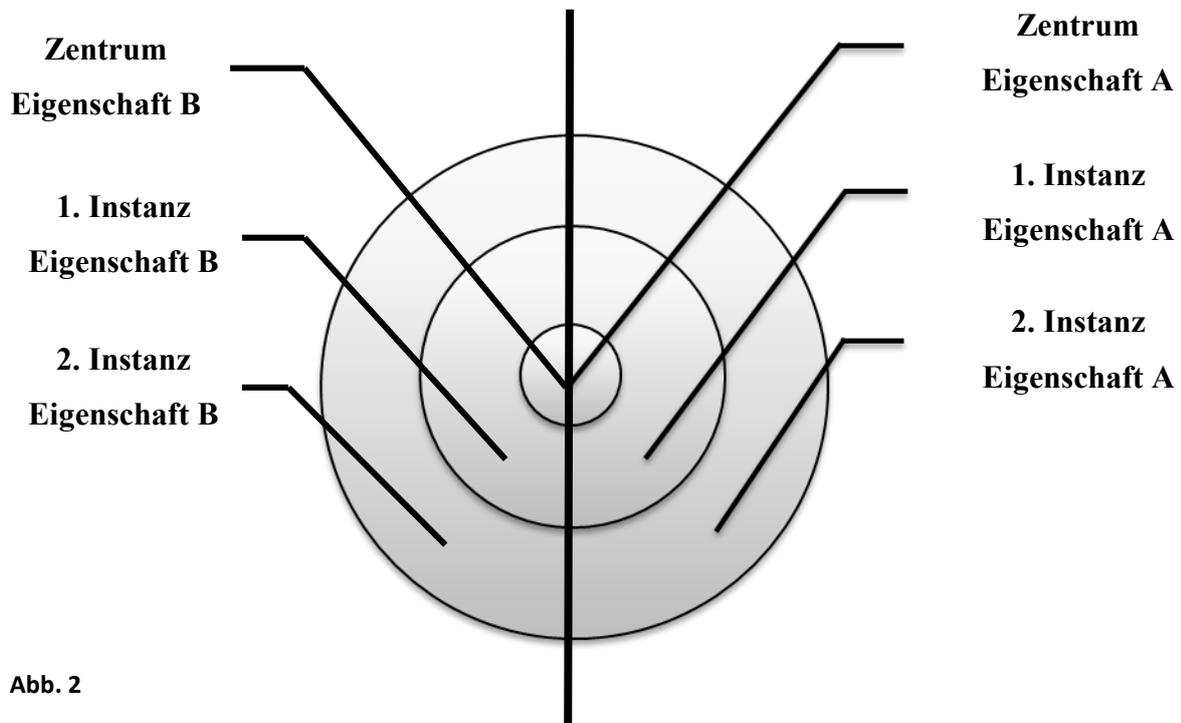


Abb. 2

Gleichzeitig kann man in einer Erweiterung des Zentrums auch das im vorhergehenden Unterpunkt besprochene politisch motivierte Flügelmodell darstellen. So kann man es gemäß dem politischen Spektrum in Links und Rechts einteilen und dann entsprechend die Personen eintragen.

Auch für eine offene, nicht abgeschlossene Beschreibung der Mitglieder der Kyōto-Schule, würde sich dieses Modell eignen. So könnte man zum Beispiel durch den Gebrauch von gestrichelten Kreislinien, gerade diese Offenheit zum Ausdruck bringen.

Schließlich darf man nicht vergessen, dass sich mit diesem Modell auch die sogenannten Rand-Mitglieder (z.B. Miki Kiyoshi, Tosaka Jun), beziehungsweise von der Kyōto-Schule (oder von Nishida) beeinflusste Personen, die nicht als eigentliche Mitglieder betrachtet werden (z. B. Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō) ebenfalls präsentiert werden können.

Die personelle Debatte – Eine kritische Evaluation

Auf den vorherigen Seiten wurden nun die wichtigsten Modelle, die die personelle Debatte betreffen vorgestellt. Es ist nun an der Zeit diese kritisch zu bewerten. Den Anfang macht dabei eine kritische Analyse des Verhältnisses von Nishida und Tanabe. Daran schließt eine Betrachtung der Auswahl der Mitglieder der Kyōto-Schule an.

1. Das Verhältnis von Nishida und Tanabe

"Die Kyōto-Philosophie [gemeint ist natürlich die Philosophie der Kyōto-Schule] rotiert um die zwei Pole 'Nishida-Philosophie' und 'Tanabe-Philosophie'".²³⁵ Diese Feststellung von Johannes Laube bringt den Kern der Philosophie der Kyōto-Schule auf den Punkt. Auch wenn man vielleicht seit der Veröffentlichung von James W. Heisigs *Philosophers of Nothingness* an dieser Stelle gerne noch die Nishitani-Philosophie einfügen möchte, so muss man sich jedoch eingestehen, dass im wesentlichen das Fundament der Kyōto-Philosophie aus den grundlegenden philosophischen Arbeiten von Nishida und Tanabe besteht. Betrachtet man Nishitanis Religionsphilosophie, die den Großteil seiner Schriften ausmacht, wird man dort schnell Element aus Nishidas Ortlogik wiederfinden. Doch nun zurück zum eigentlichem Thema, dem Verhältnis von Nishida und Tanabe.

Der oben genannten Feststellung, dass die Philosophie der Kyōto-Schule aus den zwei, entgegengesetzten Polen Nishida-Philosophie und Tanabe-Philosophie besteht, gründet auf einer metaphorischen Charakterisierung der neuzeitlichen westlichen Philosophie von Takeuchi Yoshinori, der in Japan Johannes Laubes Habilitationsprojekt über die Philosophie Tanabe Hajimes betreute, und aus dessen Veröffentlichung jenes Zitat stammte. Takeuchi unterscheidet in der neuzeitlichen Philosophie zwei grundlegende Tendenzen, zwei Erkenntniswege, nämlich den Weg Hegels und den Weg Kants. Indem er nun unter Verwendung zweier englischer Begriffe das Denken Nishidas als *action-intuition* ("Praxis und Anschauung", beeinflusst vom Zen-Buddhismus) und das Denken Tanabes als *action-faith* ("Praxis und Glauben", beeinflusst vom Amida-Buddhismus) beschreibt, wird Nishida als tendenziell hegelianisch und Tanabe als tendenziell kantisch bezeichnet. Er überträgt somit die Unterschiede und damit auch die Bedeutung von Hegel und Kant auf die beiden Gründungsväter der Kyōto-Schule. Dass eine solcher, wenn auch nur metaphorisch

²³⁵ Laube Johannes. Dialektik der absoluten Vermittlung. Seite 8.

gebrauchter Vergleich jedoch Gefahren und große Missverständnisse mit sich bringen kann, soll nun kurz erläutert werden.

Obgleich aus platz- und thematischen Gründen es nicht ausführlich diskutiert werden kann, in wie weit die Philosophie Nishidas und Tanabes nun tatsächlich tendenziell hegelianisch bzw. kantisch sind, so soll mit Nachdruck auf die Gefahren einer solchen Einteilung hingewiesen werden. Als Beispiel bietet sich ein Vergleich der Dialektiken von Hegel, Nishida und Tanabe an. Zwischen Hegel und Nishida werden dabei Unterschiede deutlich, die Letzteren nicht mehr unbedingt als tendenziell hegelianisch gelten lassen. Ferner beim Vergleich der Dialektiken von Hegel und Tanabe wird die Einordnung Tanabes als tendenziell kantisch ebenfalls fragwürdig erscheinen.

Zuerst, Hegels Dialektik in aller Kürze. Sie besteht aus einer Synthese von These und Antithese, und lässt sich vielleicht am einfachsten mit Hegels Beschreibung des Lebens aus seinen Frühen Schriften verstehen, als "Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung."²³⁶ Man könnte sich das anhand des Organismus veranschaulichen. Die Organe des Körpers sind zwar untereinander verschieden, Herz und Leber sind wahrlich nicht identisch, aber sie erfüllen einen gemeinsamen Zweck, nämlich den Körper am Leben zu erhalten und somit ist letztendlich der Organismus selbst die Synthese aus den Organen, die ihrerseits untereinander unterschiedlich sind. In diesem Sinne ist nun auch der Hegelsche Begriff des Aufhebens zu verstehen. Die These und Antithese wird in der Synthese aufgehoben. Dieses Aufgehoben-sein ist nun das Moment in dem sich Nishida von Hegel absetzt. Nishidas Dialektik, deren Grundkonzept sich bereits in seinem Erstlingswerk *Studie über das Gute* findet, soll nun zum einfacheren Verständnis, anhand seiner Beschreibung der Realität kurz skizziert werden.

"Diese eine Realität ist ... einerseits unendlicher Gegensatz und Konflikt, auf der anderen Seite aber unendliche Einheit: unabhängige, autarke Tätigkeit."²³⁷ Um die Terminologie Hegels zu Gebrauchen, handelt es sich hier um eine Dialektik, in der These und Antithese sich absolut gegenüber stehen, gegenseitig bedingen und nur je nach Sichtweise, entweder als "Gegensatz und Konflikt" oder als "Einheit" erscheinen. Kurzum, These und Antithese werden bei Nishida nicht in einer Synthese aufgehoben, sondern vielmehr bilden sie gerade in dieser Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit eine widersprüchliche Selbstidentität (*Synthese*), um einen Begriff der späteren Nishida-Philosophie zu gebrauchen.

²³⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. "Frühe Schriften". in: Moldenhauer, Eva und Michel, Karl Markus (Hg.): *Werke in 20 Bänden*. Bd. 1. Seite 422.

²³⁷ Nishida Kitarō. *Über das Gute*. Insel Verlag. Frankfurt am Main. 1989. Insel Taschenbuch. 2001. Seite 118.

So nah Nishida auch stellenweise an Hegels Denken herankommt und so sehr er auch davon inspiriert, beziehungsweise beeinflusst zu sein scheint, so sehr ist es gerade jetzt angebracht, auf die Unterschiede hinzuweisen. Ferner, ist es auch notwendig Nishida und Kant einmal genauer zu beleuchten; so bezieht er sich doch gerade in, für sein eigenes Denken bahnbrechenden Schriften (*Studie über das Gute, Ort*), immer wieder auf Kant. Auch wenn seine Position dabei stets kritisch erscheint, so richtet sich die eigentliche Kritik jedoch hauptsächlich auf das tragende Element der Moral in Kant und weniger gegen Kants grundsätzlichen Ansatz, nämlich den der Subjektivität, die nun einmal das eigentliche Moment der kantschen Transzendentalphilosophie ausmacht. In Nishidas Philosophie findet sich stets ein Element von Subjektivität (welches unter anderem von Tanabe Hajime stark kritisiert wurde), jedoch versucht er den Begriff Subjekt von klassischen Definitionen, auch der von Kant, zu lösen und anhand der Klärung des wahren Selbst neu zu belegen. Gerade die starke Fokussierung der Nishida-Forschung auf die religiöse Komponente seines Denkens, sowie die unzähligen orientalistischen und okzidentalistischen Interpretationen, die sein Denken hierbei als eine Art obskure anti-philosophische Logifizierung des (japanischen) Zen-Buddhismus beschreiben, haben dieses Element zu sehr vernachlässigt, überlagert und schließlich verdunkelt.

Wie sieht im Gegensatz hierzu Tanabes Dialektik aus? Sie bildet das Kernstück der Philosophie Tanabes und markiert den Moment des Erlangens seines eigenen philosophischen Standpunkts in seinem Denkweg. Tatsächlich beschäftigte sich Tanabe anfangs mit Kants Philosophie, doch er entdeckt schnell Probleme, die ihn unzufrieden damit sein lassen und erst in der Philosophie Hegels findet er versprechende Ansätze.²³⁸ Tanabes eigene Dialektik, die er als eine "Dialektik der Tat" (*kōi no benshōhō* 行為の弁証法) bezeichnet, beschreibt er selbst anhand eines Vergleich der Dialektik Hegels und der von Karl Marx. Erstere wird hierbei eine idealistische und Letztere eine materialistische genannt. Tanabes eigene Dialektik wird dann als eine Dritte Dialektik, oder auch absolute Dialektik bezeichnet. Sie ist weder idealistisch noch materialistisch, sondern die dialektische Einheit zwischen einem dialektischen Etwas und einem die Dialektik transzendierenden Etwas. In dieser Dritte Dialektik in der Gestalt der sogenannten absoluten Vermittlung gibt es keine transzendenten Prioritäten mehr. Findet man bei Hegel noch eine Priorität der Idee und bei Marx eine Priorität der Materie (genauer gesagt "geschichtliche Materie oder mit anderen Worten das

²³⁸ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 113-117.

objektive Moment der Wirklichkeit, die durch menschliche Tat hergestellt wird"²³⁹), so ist der springende Punkt bei Tanabe nun wie folgt:

"Nothing on its own relates to anything else directly, but always through the agency of other relationships...If mediation is an absolute principle, then there can be nothing beyond it that mediates it; it must be an in-mediate fact."²⁴⁰

Auch wenn Tanabe mit seiner Dialektik über Hegel und Marx hinausragen will, kann man hier unschwer Tosaka Jun zustimmen, der in den Ausführungen Tanabes die Absicht einer wirklichen Anwendung der Hegelschen Philosophie erkennt. Dies wiederum lässt die Einordnung Tanabes als tendenziell kantisch etwas fragwürdig erscheinen. Einzig das Element der Kritik und den Versuch der kritischen Auseinandersetzung, scheint er noch mit Kant gemeinsam zu haben.

Wie man hier nun leicht erkennen kann ist die philosophische Einordnung von Nishida als tendenziell Hegelianisch und Tanabe als tendenziell Kantisch mehr als umstritten und bedarf noch genauerer Analyse. Aber selbst wenn man diese Einordnung nur als metaphorisch betrachtet, so ergeben sich abermals offene Fragen und Probleme, sowie möglicherweise falsche Assoziationen.

Es scheint schon fast ein Faktum des Allgemeinwissens zu sein, dass Kant und Hegel, neben Fichte und Schelling, zum Deutschen Idealismus zählen, den Deutschen Idealismus per se ausmachen. In diesem Zusammenhange steht nun eine Frage, die hier nicht geklärt werden kann. Sind die Philosophien von Nishida und Tanabe überhaupt idealistischer Natur? Mit anderen Worten: Kann man Nishida und Tanabe überhaupt zum Idealismus zählen? Während vor allem der Vorwurf des Idealismus aus dem marxistischen Lager vor und noch viel stärker nach dem Pazifikkrieg auftrat, gibt es wiederum andere, wie zum Beispiel Rolf Elberfeld, der Nishida als "Empirist und Idealist zugleich"²⁴¹ bezeichnet.

Als letzten Punkt dieses Abschnittes soll noch auf die inhaltlich-thematischen Aspekte im philosophischen Verhältnis von Nishida und Tanabe eingegangen werden. Hierbei geht es im Wesentlichen um die Frage, inwieweit beide Philosophien sich ähnlich sind oder nicht. Üblicherweise wird folgendes Bild konstruiert. Nishida begründet die Kyōto-Schule (und damit auch die moderne Philosophie in Japan überhaupt) und Tanabe, sowohl Nachfolger als auch schärfster Kritiker, und nach Ōhashi der Initiator des Gesprächs mit europäischen

²³⁹ Laube Johannes. *Dialektik der absoluten Vermittlung*. Seite 28. Siehe auch den ganzen Unterabschnitt "Die Dialektik" (Seite 28-29).

²⁴⁰ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 118-119.

²⁴¹ Elberfeld Rolf. *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1999. Seite 2.

Denkern²⁴², stellt philosophisch eine Antithese zu Nishida da und vollendet damit den Anfang der Schule, da die Kyōto-Schule per se, sich stets um das Denken dieser zwei großen Pioniere dreht.

"Had there been no such head-on clash with Nishidas by someone of his own intellectual stature, it is arguably that there would be no Kyoto School as it is know today. And little if any contact between Nishidas thought and the West, but only a tradition of *Nishida Philosophy* scattered throughout Japan. In this sense, Tanabe may rightly be reckoned the founder of the Kyoto School."²⁴³

Die Frage die jedoch offen bleibt ist, wie weit liegt ihr Denken wirklich auseinander. Worin liegt der gemeinsame Grund, der es den Autoren der Sekundärliteratur erlaubt, beide zusammen als den Anfang der Schule zu bezeichnen? Sogar die Frage ob die Tanabe-Philosophie wirklich ein Gegenpol zur Nishida-Philosophie ist, scheint nach einiger Recherche berechtigt. So schreibt etwa Harada Takeo in *Jenseits des Unterscheidbaren*:

"Hajime Tanabe war einer der führenden Philosophen der sogenannte „Kyoto-Schule“, deren Hauptaufgabe, abgesehen von einigen Abweichungen, die Weiterentwicklung der Thesen Nishidas war."²⁴⁴

Ein weiteres, nicht zu unterschätzendes Faktum ist ferner die Frage, warum erst relativ spät, Tanabe Hajime in der Forschung rezipiert wurde. Zwar begann die Auseinandersetzung mit Tanabe schon in den 1930 Jahren, vor allem durch Tosaka Jun. 1933 erschien in der Zeitschrift *Shisō* (Nr. 128) sein Aufsatz "Die Entstehung der Tanabe-Philosophie"²⁴⁵. So sehr Tosaka sich auch kritisch gegenüber Tanabe äußerte und ihn ebenfalls der sogenannten Bourgeoisie-Philosophie zu ordnete, so sehr muss man aber auch bedenken, dass er Tanabes Denken als ein eigenständiges Denken würdigte und der Begriff der Kyōto-Schule, auch wenn er von einer politisch motivierten Voreingenommenheit beladen ist, gebraucht wird um die beiden Philosophien von Nishida und Tanabe zusammen zu bezeichnen. In diesem Sinne kann man Tosaka auch als einen der ersten aufführen, die die Tanabe-Philosophie, trotz aller Kritik, würdigten. Die letzte große Veröffentlichung in Japan, die dem Denken Tanabe Respekt zollt, war Kosaka Masaakis Buch *Die Nishida-Philosophie und die Tanabe-Philosophie* aus dem Jahre 1949. Danach sollte sich das Blatt wenden und die Tanabe-Philosophie zusammen mit

²⁴² Ein Argument dass jedoch etwas fragwürdig scheint, wenn man bedenkt dass unter anderem bereits Heinrich Rickert Nishida in seinem Buch "" erwähnt und natürlich auch der Briefwechsel zwischen Edmund Husserl und Nishida.

²⁴³ Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Translated by Takeuchi Yoshinori with Valdo Viglielmo and James W. Heisig. University of California Press.1986.

²⁴⁴ Harada Takeo. *Jenseits des Unterscheidbaren*. Springer Verlag. Heidelberg, 2002. Seite 47.

²⁴⁵ Tosaka Jun. "Tanabe-tetsugaku no seiritsu 田辺哲学の成立" (Seite 113-124) in: *Shisō* 思想 Nr. 128. 1933.

dem Denken der anderen bedeutenden Philosophen der Kyōto-Schule, aufgrund ihres Engagement während des Pazifikkrieges in Verruf geraten.

Die spätere Wiederentdeckung der Kyōto-Schule vor allem durch Theologen im Rahmen des buddhistisch-christlichen Dialogs, sowie Vertretern der Kyōto-Schule und japanische Philosophen im Ausland vernachlässigte im Großen und Ganzem Tanabes Denken. Erst ab Mitte der 1980er Jahre entdeckte man dessen Philosophie wieder und eine Reihe von Veröffentlichungen, vor allem Anfang 1990 sollte sein Denken Rehabilitieren. Worin sind jedoch die Gründe zu suchen, warum Tanabe so lange vernachlässigt worden war? Schließlich war er nicht der einzige, der in den Nachkriegsjahren in Verruf geriet. Man erinnere sich nur an Nishitani Keiji, der sogar von seinen universitären Ämtern suspendiert wurde. Nachdem sein Ruf wiederhergestellt war und sein Name mittels der Leitung des *The New Eastern Buddhist Journals* und vor allem der Arbeit Hans Waldenfels, die den Namen Nishitani im Westen bekannt gemacht hat, schien man diese unschöne Zeit, sowie seine umstrittene Geschichtsphilosophie vergessen zu haben. Somit bleibt es fragwürdig, ob tatsächlich im Falle Tanabes nur die Kritik an seiner *Logik der Spezies* als faschistisch und ultranationalistisch der einzige Grund für die Nichtbeachtung seiner Philosophie war.

Ozaki Makoto, der 1990 seine Einführung in die Philosophie Tanabes auf Englisch veröffentlichte, sieht den Grund für die Vernachlässigung des Studiums der Texte von Tanabe in der Tatsache, dass er ein Kritiker Nishidas war und da Nishitani, damals als das Oberhaupt der Schule, selbst Nishidas Denken nachfolgte, und deswegen seine Schüler, da sie unter seinem Einfluss stehen, nur Nishidas Denken aufgriffen. Kurzum, er gibt Nishitani die Schuld dafür, dass kein Studium der Tanabe-Philosophie stattfand.

"There have been few studies of Tanabes philosophy so far either in Japan or in Europe and America; on the other hand, Nishidas philosophy has been widely studied in both the East and the West. This is supposedly due to the fact that within the ambit of what is termed the Kyoto School of philosophy Tanabe raised objection to his master Nishida, and their common disciple Nishitani, now the dean of that school, has followed Nishida. Nishitanis influence is so predominant in that School that those coming after him tend to take up Nishidas philosophy rather than Tanabes."²⁴⁶

Darüberhinaus lässt sich aber nach Ozaki auch noch ein weiteres, diesmal in der Philosophie selbst liegendes Problem ausmachen. Dieses Problem liegt in der Tatsache, dass Tanabes

²⁴⁶ Ozaki Makoto. *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstration of Christianity*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam – Atlanta. 1990. Seite 17.

Denken konzeptuell und logisch aufgebaut ist; im Gegensatz zu Nishida, dessen Denken wiederum intuitiv sei, zumindest nach Ozaki.²⁴⁷

Um die Frage nach dem philosophisch-thematischen Verhältnisses zwischen Nishida und Tanabe genauer beleuchten zu können, soll nun auf die Diskussion der beiden Philosophien bei Nishitani Keiji und Ueda Shizuteru zurückgegriffen werden. Beide Ansätze erscheinen dabei konträr und decken die üblichen Standpunkte sehr gut ab. Dass trotz der Kritik Ozakis an Nishitani dessen Arbeit herangezogen wird, ergibt sich für mich aus der Tatsache, dass sie eine wertungsneutrale Haltung einnimmt. Ueda hingegen greift relativ harsch Tanabe und dessen Kritik an Nishida an.

Nishitani Keijis Aufsatz "Die Nishida-Philosophie und die Tanabe Philosophie" stammt aus dem Jahre 1951²⁴⁸. Der wesentliche Punkt seiner Untersuchung ist das Aufzeigen von Gemeinsamkeiten der beiden Denker, die trotz der Kritiken von Tanabe an Nishida, nicht zu unterschätzen sind. Tatsächlich sind sich Beide im Bezug auf ihren philosophischen Standpunkt allzu ähnlich. Als diesen philosophischen Standpunkt, ihren gemeinsamen philosophischen Grund, identifiziert Nishitani den Begriff des Absoluten Nichts, der sie wiederum gleichzeitig auch von der traditionellen westlichen Philosophie absetzt. Entdecken lässt sich dies, wenn man, trotz Differenzen in der Begrifflichkeit und des logischen Systems, sich intensiv den Kritiken Tanabes an Nishida, vor allem dem Aufsatz "*Nishida-sensei no oshie wo aogu* 西田先生の教を仰ぐ" (1930) beschäftigt.

"Indeed it is my impression that a close examination of the points of Nishidas philosophy that Tanabe criticized reveal that Nishidas views often are surprisingly similar to Tanabes own. In particular, their philosophies share a distinctive and common basis that sets them apart from traditional Western philosophy: absolute nothingness."²⁴⁹

Natürlich fließt hier auch ein Moment mit ein, welches insbesondere für die spätere Nishitani-Philosophie und auch für die Darstellungen der Philosophie der Kyōto-Schule, beziehungsweise für die einzelnen Philosophien ihrer Mitglieder von großer Bedeutung ist; nämlich die Konstruktion einer sogenannten östlichen, originär japanischen Philosophie, die sich um den Begriff des Absoluten Nichts zentriert. Während die westliche Philosophie den

²⁴⁷ Obwohl Nishida Kitarōs Denken oft als intuitiv und religionsphilosophisch gedeutet wird, gibt es auch Veröffentlichungen, die eine Systematizität in seinem Denken nachweisen. So zum Beispiel: Pörtner Peter. *Nishida Kitarō's Zen no kenkyū*. Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. OAG Hamburg. 1990. Sueki Takahiro 末木 剛博. *Nishida Kitarō sono tetsugaku no taikai* 西田幾多その哲学の体系. Shunjūsha 春秋社. Tōkyō. 1983.

²⁴⁸ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. University of California Press. Berkeley. Los Angeles. Oxford. 1991. Seite 161-191.

²⁴⁹ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 161

Begriff des Seins als rationales, logisches Denken begreift, soll die östliche Philosophie den Begriff des Nichts als intuitives, aktives Denken²⁵⁰ begreifen.

Nach Nishitani sind die zwei Standpunkte der Philosophien von Nishida und Tanabe im Großen und Ganzem identisch, da sie beide einen Standpunkt des Selbst welches ein Nicht-Selbst ist ausdrücken. Es braucht wohl nicht extra daraufhin gewiesen werden, dass hierbei (mahāyāna-) buddhistische Begrifflichkeit gebraucht wird um den originären Standpunkt dieser östlichen, beziehungsweise japanischen Philosophie zu umschreiben. So verbirgt sich zum Beispiel hinter dem Ausdruck, ein Selbst welches ein Nicht-Selbst ist, nichts anderes als die sogenannte Anātman-Doktrin, die besagt, "dass kein Selbst im Sinne einer unvergänglichen, ewigen, einheitlichen und unabhängigen Substanz innerhalb eines individuell Seienden existiert."²⁵¹ Inwieweit diese Beschreibung wirklich auf Nishidas und Tanabes Denken zutrifft, beziehungsweise, inwieweit hierbei bereits Nishitanis eigenes Denken die Beschreibung des Vergleichs von Nishida und Tanabe überlagert, kann jetzt nicht weiter erörtert werden. Lediglich seine eigene Ausführung lässt sich wiedergeben.

"Now these two standpoints are by and large the same in that they represent a standpoint of a self that is not a self' turning on the axis of absolute nothingness. In Nishidas philosophy the idea that the self is a creative element, the self-expressive point of a creative point, is such a standpoint. This is also the meaning of the claim that absolute nothingness relates to the self as transcendence-in-immanence and immanence-in-transcendence. And in Tanabes philosophy, even when it is said that the self is brought to death-and-resurrection through the mediating power of absolute nothingness, absolute nothingness also seems to require this quality of transcendence-in-immanence and immanence-in-transcendence."²⁵²

Wenn man nun von dieser Argumentation ausgeht, die eine Nähe im Denken zwischen Nishida und Tanabe deutlich macht, stellt sich sofort folgende Frage: Wie konnte Tanabe überhaupt Nishida so stark kritisieren, wenn sie doch letzten Endes so nahe beieinander liegen? Auch Nishitani stellt sich diese Frage und beantwortet sie auf zwei Weisen. Einerseits glaubt er, dass es sich um erwiesene Missverständnisse handelt und andererseits stellt er eine rhetorische Gegenfrage, in der er bezweifelt, dass sich die Kritik überhaupt auf das bezieht, was die Nishida-Philosophie wirklich zu sagen wollte.

²⁵⁰ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 49. Ferner siehe auch die vollständige Darstellung seiner Präsentation der westlichen Philosophie (Seite 41-49), der östlichen Philosophie in der Gestalt des "östlichen Geistes engl. Eastern Spirit" (Seite 49-52) und der Kulmination dieser Beiden Denkrichtung als Synthese in Nishida Kitarō (Seite 52-55).

²⁵¹ Diener Helmut, *Lexikon der östlichen Weisheitslehren Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen*. Scher Verlag. Bern, Wien, München. 1986. Lizenzausgabe Albatros Verlag. 2005. Seite 15.

²⁵² Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 175.

"For one thing, Tanabes criticisms contain evident misunderstandings. But even leaving these aside, some questions remains, to put it bluntly, whether Tanabe was aiming his critique at what Nishidas philosophy was really trying to say."²⁵³

Diese im Zitat von Nishitani implizierte die Möglichkeit einer tatsächlich anderen Absicht, als Nishida zu kritisierende Absicht. Auch Ueda Shizuteru spricht sich für eine solche Deutung der Tanabeschen Kritik aus.

"In dem Aufsatz 'Nishida-sensei no oshie wo aogu' (1930, findet sich im vierten Band der gesammelten Werke Tanabes) äußert Tanabe zum ersten Mal öffentlich seine grundlegenden Zweifel und aufrichtige Kritik gegenüber der Nishida-Philosophie. Gleichzeitig ist die auch der selbstbewusste Ausdruck von Tanabes eigenem philosophischem Standpunkt."²⁵⁴

In diesem Sinne handelt es sich bei der Kritik Tanabes nicht mehr nur um eine Kritik per se, sondern letzten Endes um eine Art Selbstbehauptungsprozess des eigenen philosophischen Standpunkts. Ferner muss man auch dies im Hinterkopf behalten, will man die doch zugegebenerweise ziemlich harsche Kritik Ueda Shizuterus an Tanabes Aufsatz richtig verstehen. Ueda arbeitet insgesamt vier Punkte in Tanabes Kritik heraus, die er sofort zurückweist, aber nicht um Tanabes Philosophie per se abzulehnen, sondern um dessen Missverständnisse aufzudecken. Zwar könnte man meinen, wenn man sich mit Uedas eigenem Denkweg beschäftigt, dass es ihm vor allem um eine Rehabilitation von Nishida im Bezug auf die Tanabe Kritik geht. Schließlich machen der Einfluss und die Beschäftigung mit Nishida einen Löwenanteil von Uedas eigenem Denken aus; darüberhinaus auch das Denken von Nishitani, Uedas Lehrmeister. Jedoch will er hier etwas anderes erreichen. Sein Ziel ist es zu zeigen, dass sowohl Nishida-Philosophie als auch Tanabe-Philosophie, den gleichen Ausgangspunkt aufweisen, nämlich das Absolute Nichts. Beide Philosophien unterscheiden sich nur im Hinblick auf ihre Sichtweisen auf diesen Ausgangspunkt und ihre daraus resultierenden, unterschiedlichen Ausformulierungen.

2. Das Problem der Auswahl der Mitglieder

Wie man bereits an den vorgestellten Modellen implizit erkennen kann, findet die Auswahl der Mitglieder stets unter fest definierten Gesichtspunkten statt. Jeder Autor, der

²⁵³ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 161.

²⁵⁴ Ueda Shizuteru 上田閑照. *Tetsugaku korekushon I Shūkyō* 哲学コレクション I 宗教. Iwanamigendaibunko 岩波現代文庫. Tōkyō. 2007. Seite 208-209.

sich mit dem Thema Kyōto-Schule auseinandersetzt, gebraucht diesen Begriff in seinem eigenem, festen Anwendungsschema; entweder positiv oder negativ, in bezug auf politisch Philosophie, Religionsphilosophie oder einfach nur um eine originäre japanische Entwicklung im Bereich der Philosophie zu betonen. Dabei werden unterschiedliche Bilder konstruiert. Sei es eine Gruppe von Denker aufgrund ihrer umstrittenen Äußerungen während des Pazifikkrieges als faschistisch, beziehungsweise (ultra-) nationalistisch zu verurteilen (z. B. Munemutsu, Harootunian, Najita, Pincus) oder sie aufgrund ihrer Arbeiten in Bezug auf die Religionsphilosophie als Vorzeigemodelle für eine japanische, vom Mahāyāna Buddhismus beeinflusste Gruppe zu präsentieren (z. B. Dumoulin, Spae, Laube, Suzuki D.T., Ueda, Nishitani, Abe, Kasulis, Ōhashi, Onodera). In jedem einzelnen dieser Diskurse wird der Begriff Kyōto-Schule und damit natürlich auch die Zusammensetzung der Mitglieder nur aufgrund ihrer Brauchbarkeit (Viabilität) für die Thesen und Behauptungen des Autors verwendet.

So zählt beispielsweise Heinrich Dumoulin, im Gegensatz zu vielen anderen Wissenschaftler, Suzuki D.T., aufgrund seiner Freundschaft und seines Einflusses auf Nishida Kitarō zur Kyōto-Schule. Seiner Auffassung nach handelt es sich bei der Kyōto-Schule um eine Schule die "als repräsentativ für die Philosophie des Zen ... [und gilt] von im Zen erfahrenen Philosophen begründet und ausgeformt"²⁵⁵ worden ist. Das Anliegen dieser Philosophen war nicht die Darstellung zen-buddhistischen Denkens im philosophischen System, vielmehr wünschten sie, die europäische Philosophie mit dem Geist des Zen zu durchdringen. Dabei entstand jene einzigartige Synthese von östlichem und westlichem Denken, die der Kyoto-Schule besondere Bedeutung verleiht."²⁵⁶ Suzuki D.T. erhält nun einen Platz in dieser Gruppierung, "obgleich er kein Philosoph vom Fach ist."²⁵⁷ Der Grund hierfür liegt darin, "dass er im geistigen Milieu Kyotos bedeutend gewirkt hat und zum buddhistischen Gelehrtenkreis der Universitätsstadt zählt."²⁵⁸ Vor allem seine Freundschaft mit Nishida Kitarō, dem Begründer der Schule spielt gilt hierbei als Hauptgrund. Suzuki wird als ein Mann der tief-verwurzelt im Zen-Geist lebte beschrieben und aufgrund seiner Bemühungen in der Verbreitung des (Zen-) Buddhismus im Westen gewürdigt. Nishida wiederum gilt als derjenige, der im Bereich der theoretischen Philosophie eine eigene Logik

²⁵⁵ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Kösel-Verlag GmbH & Co. München. 1990. Seite 34.

²⁵⁶ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 34.

²⁵⁷ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 43.

²⁵⁸ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 43.

entwickelte, die sich aufgrund ihres Fundaments im buddhistischen Denken, von der westlichen Logik unterscheidet.

Auch Onodera Isao würdigt in seinem Buch *Zettai mu to kami* die Leistungen Suzukis und setzt sie indirekt in Verbindung mit der Kyōto-Schule, indem er beide, Suzukis Denken und das Denken der Philosophen der Kyōto-Schule als Fundament seiner eigenen Philosophie betrachtet. Üblicherweise jedoch wird Suzuki D.T. im Diskurs über die Kyōto-Schule nicht als ein Mitglied angesehen. Dies scheint jedoch fragwürdig zu sein, wenn man die Kyōto-Schule exklusiv als eine religionsphilosophische Gruppierung betrachtet. Er hat sich, trotzdem seit den 1980er Jahren seine Schriften immer mehr in die Kritik gerieten, seinen Platz in der modernen japanischen Geistesgeschichte mit dem Schwerpunkt auf Buddhismus, mitsamt seiner mehr als 30 Büchern umfassenden Gesammelten Werke erschrieben.

Ein weiteres Problem der willkürlichen Aufnahme, beziehungsweise Ausgrenzung von Personen wird deutlich wenn man den Fall Abe Masao betrachtet. Ein kurzer Blick auf die Arbeiten Abes, vor allem in *The New Eastern Buddhist Journal* zeigt einem, dass er sich für Buddhismus, buddhistisch-christlichen Dialog und die Auseinandersetzung Buddhismus mit westlicher Philosophie beschäftigte. Beim Lesen der Texte kann man zweifelsohne die Einflüsse von Nishitani Keiji und Hisamatsu Shin'ichi bemerken. So erinnert sich Abe selbst in seinem Nachruf auf Nishitani Keiji.

"I received training, nourishment, and inspiration from these two men for close to half a century. From Hisamatsu Sensei I received the 'bones' or basic structure of my own religious standpoint. From Nishitani Sensei I received the 'flesh and blood'. It is Nishitani who nourished me with his rich understanding of Western Philosophy and Buddhism."²⁵⁹

Aus diesem Grund überrascht es auch nicht wenn Steve Odin²⁶⁰, Richard Martino Jr.²⁶¹, Steven Morris²⁶², Donald W. Mitchell²⁶³ und Bret W. Davis²⁶⁴ ihn zum Kreis der Kyōto-

²⁵⁹ Masao Abe. "Notes: Nishitani Keiji 1900-1990" (Seite 149-152) in: *The New Eastern Buddhist* Vol.24 No.1 (1991). Seite 152.

²⁶⁰ Odin Steve. "'Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer'" (Seite 34-61) in: *The New Eastern Buddhist* Vol.20 No.1 (1987)."Abe Masao, who is yet another distinguished member of what has become known as the "Kyoto School" of Japanese Buddhism. Seite 35.

²⁶¹ Martino Richard Jr. "Some Thoughts on the Thought of Nishitani Keiji" (Seite 21-27) in: *The New Eastern Buddhist* Vol.25 No.1 (1992)"Abe Masao, a former student of Nishitani and now a leading member of the Kyoto School" Seite 25.

²⁶² Steven Morris. "Buddhism and Christianity: The Common Ground. A Study of the Radical Theologies of Meister Eckhart and Abe Masao" (Seite 89-118) in: *The New Eastern Buddhist* Vol.25 No.2 (1992). "It seems that a growing number of scholars have steeped themselves in each tradition and are attempting to work out of both camps. One of the leading figures playing such a dual role is Abe Masao. Primarily a Zen philosopher of the Kyoto School, Abe has seriously impacted the discussion by offering Christians a theology of his own. His

Schule zählen. Jedoch gibt es auch Stimmen die sich für eine Exklusion aussprechen, vor allem Henry Simoni-Wastila und ganz prominent James W. Heisig. Während Erster nüchtern in einer Untersuchung Abe als eigenen Denker betrachtet, ohne ihn dabei irgendeiner Tradition wie der Kyōto-Schule zuzuordnen, steht leider Heisigs Begründung für eine Exklusion auf etwas unsicheren Beinen. So sehr er auch in seinen Schriften stets um Objektivität bemüht ist und sie auch von intensiver Recherche und scharfer Analyse geprägt sind, so weist er die Behauptung Abe Masao sei ab den 1990er Jahren der führende Vertreter der Kyōto-Schule entschieden zurück, da Abe diesen Titel in japanischen Kreisen nicht gebrauchen würde, wohl aber im Westen, wie man an der Veröffentlichung des Buches *Buddhism and Interfaith Dialogue* (1995) erkennen kann.²⁶⁵

Ein letzter Punkt dieses Unterkapitels bildet die Diskussion um die sogenannten Rand-Mitglieder. Gemeint sind damit der Kyōto-Schule nahestehenden Denker, die jedoch nicht unbedingt als tatsächliche Mitglieder bezeichnet werden. Dies betrifft vor allem drei bedeutende Personen in der japanischen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts, nämlich Watsuji Tetsurō (1889-1960), Kūki Shūzō (1888-1941) und Imanishi Kinji (1902-1992). Watsuji hat sich für seine Arbeiten über japanische Ethik²⁶⁶, aber auch mittels seiner Auseinandersetzung mit dem Denken von Martin Heidegger einen Namen gemacht; insbesondere in seinem Buch *Fūdo* 風土 (1935)²⁶⁷ in dem er Heidegger sowohl Anerkennung zollt, als auch kritisiert. Hierbei muss man bedenken, dass die Auseinandersetzung mit der Philosophie Heideggers auch als ein wichtiges Charakteristikum der Kyōto-Schule betrachtet wird. Darüberhinaus widmete er sich der japanischen Kulturgeschichte und gilt nach Robert Carter und dessen Eintrag zu "Watsuji Tetsurō" in der Stanford Encyclopedia of Philosophy als der Entdecker der heutzutage berühmten Schriften des Zenmeisters Dōgen. Er ist es dann auch, der Watsuji in seinem Buch *The Kyoto School An Introduction* (2013) ein ganzes

thinking is radical, but intact. Concerned about meeting the spiritual needs of modern man on a global level, Abe envisions a fundamental spirituality, one deep enough and comprehensive enough that could serve not only as a basis for the religions, but which adequately answers the objections of irreligious forces as well." Seite 89-90.

²⁶³ Mitchell Donald W. "Unity and Ultimate Reality: A Response to Masao Abe" (Seite 86-90) in: *The New Eastern Buddhist* Vol.26 No.2 (1993). "My sense of caution arises when Abe suggests that Christians do this by rediscovering the mystical notion of God as Nichts. This move is typical of modern Zen thinkers, especially of Abe's Zen colleagues in the Kyoto School." Seite 88.

²⁶⁴ Davis Bret W. "Introducing the Kyoto School as World Philosophy: Reflections on James W. Heisig's *Philosophers of Nothingness*" (Seite 144-170) in: *The New Eastern Buddhist* Vol.34 No.2 (2002). "Abe Masao is a well-known representative of the school in the west, but less known in Japan". Seite 145.

²⁶⁵ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 276.

²⁶⁶ Watsuji Tetsurō 和辻哲郎. *Rinrigaku* 倫理学. Iwanami Shoten 岩波書店. Tōkyō. 1937-1949.

²⁶⁷ Übersetzungen des ganzen Textes ins Deutsche und Englische liegen vor. Watsuji Tetsurō. *Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur*. Primus Verlag. 1992. 2. Auflage 1997. Watsuji Tetsurō. *Climate and Culture. A Philosophical Study*. Greenwood Press. 1988.

Kapitel widmet. Ferner erkennt man die Bedeutung Watsujis an den verschiedenen wissenschaftlichen Bereichen, mit denen er sich in seinen Arbeiten auseinandersetzten, allen voran Philosophie, Soziologie, aber auch Kulturwissenschaften. Trotzdem er als eigenständiger Denker zu beachtlichen Ansehen in und außerhalb Japans gelangt ist, wird sein Name nur noch beiläufig in Bezug auf die Kyōto-Schule, als ein Randmitglied genannt. "Watsuji Tetsurō (1889-1960) is usually considered to have been a thinker who occupied a position somewhere on the periphery of the Kyoto School"²⁶⁸, schreibt William LaFleur sehr prägnant und gibt als Hauptgrund, in Übereinstimmung mit Gino K. Piovesana an, dass Watsuji über ein eigenes philosophisches System verfügte.²⁶⁹ Das Argument, dass Watsuji über ein eigenes System verfügte, speißt sich wiederum aus zwei Gründen, die ihn letzten Endes von der Kyōto-Schule, beziehungsweise vom Begründer der Kyōto-Schule, Nishida Kitarō, absetzen.

"Part of the reason for this is the fact that Watsuji was a younger colleague of Nishida Kitarō in the department of Philosophy at the University of Kyoto and, since he was, therefore, never a direct student of Nishida, the acknowledged founder of the Kyoto School, his position would tend to be never more than tangential within that school. But a more substantive reason for the difficulty of including Watsuji in it is the fact that, in contrast to Nishida and Nishidas direct followers, Watsuji, at least initially, appears to have depended much less upon the religious perspective of Mahayana Buddhism as a basis for his philosophical thought."²⁷⁰

Als problematisch für LaFleur erweist sich Religion als Argumentationselement, um Watsuji von der Kyōto-Schule zu entfernen; ein Argument welches David Dilworth formulierte und von LaFleur hier aufgegriffen, kritisiert und zurückgewiesen wird. Diese Zurückweisung erfolgt anhand der Gegenüberstellung des Denkens von Nishida und Watsuji, wie sie in *Nishida Kitarō to Watsuji Tetsurō* (1964)²⁷¹ von Kōsaka Masaaki dargestellt wird. Darin beschreibt Kōsaka Religion bei Watsuji als einen Bestandteil von "Kultur", als ein kulturelles Phänomen; hingegen bei Nishida ist Religion ein trans-kulturelles Phänomen.²⁷² Trotz dieser Unterschiede, die nun nicht weiter erörtert werden können, entdeckt LaFleur anhand der Idee der absoluten Negation, so wie man sie vor allem im Mahāyāna-Buddhismus, insbesondere

²⁶⁸ LaFleur William. "Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō" (Seite 237- 250) in: *Religious Studies Vol. 14 No. 2*. 1978. Seite 237

²⁶⁹ LaFleur William. "Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō". Seite. 237. Vergleiche auch Piovesana Gino K. *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1996 A Survey*. Seite 86.

²⁷⁰ LaFleur William. "Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō" Seite 237-238.

²⁷¹ Kōsaka Masaaki 高坂正明. *Nishida Kitarō to Watsuji Tetsurō* 西田幾多郎と和辻哲郎. Shinchosha. Tōkyō. 1964.

²⁷² LaFleur William. "Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō." Seite. 239-240.

bei Nagarjuna wiederfindet, eine nicht zu unterschätzende Parallele zwischen Watsuji und Nishida, beziehungsweise den Vertretern der Kyōto-Schule. Dies ist auch der Grund warum er indirekt impliziert, dass man Watsuji nun doch hinzuzählen sollte.

Als letzten Grund für eine Exklusion Watsujis aus der Kyōto-Schule wird Watsuji Tetsurōs relativ kurze Zeit an der Universität Kyōto aufgeführt. Er war nur in den Jahren von 1931-34 Professor an der Universität Kyōto. 1934 folgte er einen Ruf an die Universität Tōkyō. Allein diese Tatsache reicht bereits aus, um ihn höchstens noch als Randmitglied betrachten zu können.²⁷³

Ähnlich verhält es sich im Hinblick auf Kūki Shūzō, denn auch dieser wechselte von der Universität Kyōto an die Universität Tōkyō. Zwar widmet sich einer der stärksten gegenwärtigen Advokaten der Kyōto-Schule, Ōhashi Ryōsuke, in einigen Aufsätze Kūki, vor allem dem berühmten Aufsatz über Martin Heideggers mit dem Titel "Aus dem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden" (1953/4), und erkennt dessen eigenen philosophischen Leistungen an. Jedoch in Bezug auf die Kyōto-Schule wird Kūki nur noch als Randfigur angesehen. Fragwürdiger scheint ein in Bezug setzen Kūkis mit der Kyōto-Schule für Thorsten Botz-Bornstein, der etwas lapidar schreibt "Kyoto School (with which Kuki is sometimes even identified)."²⁷⁴ Tatsächlich scheint sich die eventuelle Nähe Kūkis zur Kyōto-Schule aus folgenden Sachverhalten zu ergeben. Seine Zeit an der Universität Kyōto, die Beschäftigung mit dem Denken Martin Heideggers, sowie sein Interesse und sein Versuch eine originär japanische Ästhetik mit westlicher Begrifflichkeit zu Beschreiben und damit das originär Japanische in Abgrenzung zum Westlichen zum Ausdruck zu bringen, so geschehen mit seinem Hauptwerk *Iki no kōzō* (1930).

Eine dritte mögliche Randfigur wäre Imanishi Kinji, dessen Hauptwerk *Die Welt der Lebewesen* (1940) für Ueyama Shunpei neben Nishidas *Studie über das Gute* "zu jenen Werken japanischer Denker seit der Meiji-Zeit [zählt,] die mich am tiefsten bewegt haben."²⁷⁵ Doch nicht nur die Emotionen Ueyamas sollen ausreichen um ihn in die Nähe der Kyōto-Schule zu bringen, sondern die Tatsache, dass obwohl Imanishi Kinji Biologe und Anthropologe war, "[d]ie Welt der Lebewesen ... ebenso sehr ein naturwissenschaftliches wie ein philosophisches Buch [ist], in dem der Einfluss des großen, zur sogenannten 'Kyōto-

²⁷³ Watsuji Tetsurō. *Watsuji Tetsurōs Rinrigaku: Ethics in Japan translated by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter*. State University of New York Press. Albany. 1996. Seite 338.

²⁷⁴ Botz-Bornstein Thorsten. "Contingency and the "Time of the Dream": Kuki Shūzō and French Prewar Philosophy" (Seite 481-506) in: *Philosophy East and West Vol. 50 No. 4*. 2000. Seite 481.

²⁷⁵ Ueyama Shunpei. *Japanischer Denker im 20. Jahrhundert*. Iudicium Verlag. München. 2000. Seite 20.

Schule' zu zählenden japanischen Philosophen Nishida Kitarō unverkennbar ist."²⁷⁶ Diese Charakterisierung von Imanishis Werk durch Asa-Bettina Wuthenow erfolgt anhand von Ueyama Shunpeis Gegenüberstellung von Nishida und Imanishi. Betrachtet man die Mitglieder der Kyōto-Schule als Denker die die Idee ihres Begründer übernahmen und durch das sogenannten "Selbstdenken" (im Sinne von Takeda Atsushi, der dies als das Hauptmerkmal der Kyōto-Schule präsentiert), dann scheint eine Exklusion von Imanishi äußerst fragwürdig. Eventuell ließe diese sich rechtfertigen, da er nun einmal kein Fach-Philosoph sondern Naturwissenschaftler war und sich dem gemäß auch nicht dem Thema Religion zuwandte.

Diese drei Beispiele sollen genügen um zu zeigen wie schwierig es ist, die Kyōto-Schule abzugrenzen, genauer gesagt, wie schwierig es ist, ihr nahestehende Personen nicht mitaufzunehmen. Vielleicht erkennt man aber an den vielen verschiedenen Möglichkeiten der Bestimmung der Mitglieder auch das, was Nakai Masakazu als "body of brilliantly scattered diversity" bezeichnete. Für ihn ist die Kyōto-Schule keine fest Gruppierung sondern eher wie ein riesiger Komet mit einem glänzenden Schweif.

"[The Kyōto school is not] a fixed entity, as some people like to believe, but rather it was like one gigantic comet, a shooting star with a shining tail."²⁷⁷

²⁷⁶ Imanishi Kinji. *Die Welt der Lebewesen*. Iudicium Verlag, München. 2002.

²⁷⁷ Zitate Nakai Masakazu nach der englischen Übersetzung von Yusa Michiko in: Yusa Michiko. *Zen & Philosophy An Intellectual Biography of NISHIDA KITARŌ*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2002. Seite 233. Siehe auch: Nakai Masakazu 中井 正一. "Kaiko jūnen, omoiizuru mama ni 回顧十年一思ひ出づるままに" in: *JPS 400* (1951)

Die thematischen Debatten

Die Debatten um die politische Philosophie der Kyōto-Schule

In keinem anderen thematischen Bereich sind die Fronten so verhärtet wie in den Debatten um die politische Philosophie der Kyōto-Schule. Einerseits findet man Schriften die die Kyōto-Schule per se als (ultra-) nationalistisch, faschistisch verdammen und sie am liebsten als Kriegsverbrecher am Galgen sehen würden. Andererseits gibt es auch eine Reihe von Advokaten, die immer wieder neues Beweismaterial ans Licht der Öffentlichkeit bringen und damit zeigen, dass die politischen Äußerungen der Vertreter der Kyōto-Schule während der schwierigen Jahren des japanischen Imperialismus, vor allem die Jahre des Pazifikkriegs, welcher mit der Invasion Chinas 1937 begann, nicht die militaristisch-nationalistische Regierung unterstützten, sondern eine subtile Kritik ihrer Zeit darstellt.

Es kann auf den folgenden Seite nicht entschieden werden ob eine Seite mit ihren Argumenten mehr gerechtfertigt ist als die andere, ob es überhaupt jetzt schon möglich ist eine endgültige Entscheidung über die Rolle der Kyōto-Schule während dieser Zeit zu treffen, ob die philosophischen Positionen der betroffenen Denker, ihre Ideen und Konzepte tatsächlich nur die vorherrschende Ideologie ihrer Zeit unterstützten oder ob diese ganze Debatten nur ein Clash der Polemiken ist. Was jedoch geleistet werden kann ist ein historischer Überblick über diese Diskussionen geben, ihre Ursachen und Ausgangspunkte benennen, die einzelnen Standpunkte vorstellen und schließlich die Konstruktion der Kyōto-Schule aufzeigen.

1. Die Ausgangspunkte der Diskussionen

Einen genauen Ausgangspunkt für die Diskussionen um die politische Philosophie der Kyōto-Schule zu bestimmen ist schwierig. Man könnte vielleicht den Anfang in den kritischen Äußerungen gegenüber der Nishida-Philosophie Anfang der 1930 Jahren sehen, allen voran Tosaka Juns Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule" (1932). Diese Kritiken kamen von den sogenannten Marxisten und Denkern, die marxistisches Vokabular, sowie Ideen übernahmen, um die rein theoretische Sphäre, in der sich die akademische Philosophie an der Universität Kyōto bewegte, zu kritisieren. Jedoch handelt es sich hierbei um einen Bereich, den die Forschung bis jetzt äußerst stark vernachlässigt hat. Bis auf einige wenige, so

zum Beispiel Hattori Kenichi,²⁷⁸ gibt es kaum Untersuchungen des Verhältnisses zwischen der Kyōto-Schule und den "linksgerichteten", marxistischen Denkern, die ihre Kritik, ohne zu Polemisieren und Verdammen äußerten.

Der eigentliche Ausgangspunkt für die Debatten, die in diesem Kapitel betrachtet werden sollen, bilden die politischen Schriften und Äußerungen der Mitglieder der Kyōto-Schule ab Mitte der 1930er Jahre, sowie die vier umstrittenen Symposien, "Überwindung der Moderne (*kindai no chōkoku* 近代の超克)" (1942)²⁷⁹ welches von der Literatur Zeitschrift *Bungakkai* 文学会 organisiert wurde und die in der Zeitschrift *Chūōkōron* 中央公論 veröffentlichten drei Gesprächsrunden (1942-43) "Der Weltgeschichtliche Standpunkt und Japan (*sekaishiteki tachiba to nihon* 世界史的立場と日本), "Die ethische und geschichtliche Natur der ostasiatischen Wohlstandsphäre (*tōa kyōeiken no rinrisei to rekishisei* 東亜共栄圏の倫理性と歴史性)", "Die Philosophie des totalen Krieges (*sōryokusen no tetsugaku* 総力戦の哲学)"²⁸⁰ an denen jeweils einige Mitglieder der Kyōto-Schule, Nishitani Keiji, Suzuki Shigetaka, Kōsaka Masaaki, Kōyama Iwao und Shimomura Toratarō, teilnahmen.

Diese Gesprächsrunden waren der Grund für eine ideologische Vorbelastung der Kyōto-Schule. "Unter diesem Namen bezeichnete man nämlich häufig ... die Philosophen, die vor dem Zweiten Weltkrieg in engem Kontakt mit Nishida standen und angeblich den 'Pazifischen Krieg' zu rechtfertigen versucht haben sollen."²⁸¹ Deutlich kann man hierbei an der Wortwahl von Ōhashi Ryōsuke erkennen, dass er zu den Advokaten, den Verteidigern der Kyōto-Schule zählt. Tatsächlich wird später noch deutlich werden, dass es gerade er ist, der wichtige Dokumente vorlegen wird, die eine radikalen Verurteilung, wie sie von einigen

²⁷⁸ Hattori Kenichi 服部 健二. *Nishida tetsugaku to saha no hitotachi* 西田哲学と左派の人たち. Kobujishobō こぶし書房. Tōkyō. 2000.

²⁷⁹ Der Eröffnungsrede des Literaturkritikers Kawakami Tetsutarō zu Folge, sollten in diesem Symposium folgende drei Frage erörtert werden: "(1) Was ist Moderne im Westen? (2) Nachdem die westliche Moderne nach Japan während der Zeit des *bunmei kaika* (Zivilisation und Aufklärung) importiert wurde, gab es welche Vor- und Nachteile? (3) Einige Probleme mit der japanischen Kultur [gemeint ist hierbei der Begriff *bunka*, der sich in der Taishō-Zeit als Gegenbegriff zu *bunmei* entwickelte] unter dem Einfluss der Moderne, wie sie aus dem Westen importiert wurde". Siehe hierzu: Ushimura Kei. "A Rereading of the Symposium Entitled 'Overcoming the Modern': Unconscious Links in Japanese discourse on Civilization and Modern" (Seite 303-315) in: Baxter James C. (Hg.) *Interpretations of Japanese Culture View from Russia and Japan* – International Symposium in Russia 2007. International Research Center for Japanese Studies. Kyōto. 2009. Seite 303.

²⁸⁰ Hierbei handelte es sich um den philosophischen Versuch "eine kritische Neuorientierung des Pazifischen Kriegs, indem sie [die Mitglieder der zweiten Generation der Kyōto-Schule] ihm die Bedeutung des 'weltgeschichtlichen Sollens' zumaßen. Sie sahen nämlich, dass Europa nun nicht mehr die einzige 'Welt' war und sich vielmehr in der geistigen Krise befand, so dass Japan als das erste modernisierte Land in Asien die Aufgabe hatte, für die neue Ordnung der 'Welt' die in Asien tradierte moralische Geisteskraft zur Überwindung der europäischen Moderne jetzt zum Ausdruck zu bringen. Der pazifische Krieg *sollte* diese geschichtliche Notwendigkeit zutage bringen". Vgl. Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Seite 16-17.

²⁸¹ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Seite 13.

Kritikern postuliert wird, als verfrüht, beziehungsweise mangelhaft recherchierte Polemik erscheinen lassen. "Dieser Kreis um Nishida wurde vor dem Krieg wegen der kritischen Haltung gegenüber dem damaligen Nationalismus von der rechtsextremen Seite heftig angegriffen und nach dem Krieg von der linken Seite kritisiert."²⁸² Wie sehr diese Beschreibung zutreffend sei, lässt sich in Horio Tsutomos Aufsatz "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning" (1995) erkennen, denn dort findet sich folgendes Zitat von Nishitani Keiji, welches sehr treffend die Situation, in der sich die Philosophen der Kyōto-Schule befanden, beschreibt: "During the war we were struck on the cheek from the right, after the war we were struck on the cheek from the left."²⁸³

Der eben genannte Aufsatz stammt aus dem Buch *Rude Awakenings* (1995) welches eine der ersten umfassenden Darstellungen der Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie der Kyōto-Schule präsentiert. Es handelt sich hierbei um eine Aufsatzsammlung in der sowohl Kritiker als auch Verteidiger zu Wort kommen. Vor allem jedoch zeichnet sich diese Veröffentlichung dadurch aus, dass es nicht mehr Historiker und Kulturkritiker sind die sich zu Wort melden sondern Wissenschaftler und Denker die sich intensiv mit der Philosophie der Kyōto-Schule auseinandersetzen.

Wie bereits im Forschungsüberblick erwähnt, erhielt diese Diskussion ihren Anstoß aus der kritischen Betrachtung des Verhältnisses Martin Heideggers zur nationalsozialistischen Regierung während des Dritten Reiches, welches Victor Farias in seinem Buch *Heidegger et le nazisme*²⁸⁴ thematisiert. Man kann sich nur allzugut vorstellen um was für einen Zündstoff es sich hierbei handelte, betrachtete man Heidegger doch lange Zeit als den wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Doch wo liegt hierbei der Zusammenhang mit der Kyōto-Schule im Detail?

Die Entdeckung der Philosophie der Kyōto-Schule vor allem durch Theologen und Religionswissenschaftler aus Europa und den USA, während ihre Aufenthalte an der Universität Kyōto, beziehungsweise ihr Interesse und ihre aktive Teilnahme am buddhistisch-christlichen Dialog, sowie Übersetzungen von wichtigen Schriften, ließ trotz der Einordnung der Philosophie der Kyōto-Schule als buddhistische Philosophie, eine gewisse Ähnlichkeit mit der existentialistischen Tendenz eines Martin Heideggers erkennen.²⁸⁵ Tatsächlich

²⁸² Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Seite 13.

²⁸³ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning" (Seite 289-315) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*. Seite 291.

²⁸⁴ Victor Farias. *Heidegger et le nazisme*. Verdier. Paris. 1987.

²⁸⁵ Martin Heideggers Philosophie ist Ontologie, Fundamentalontologie. Ihm geht es um das Sein als solches und nicht um die Existenz. Seiner Auffassung nach liegt das Sein allen Dingen zugrunde. Um jedoch Aufschluss über das Sein zu erhalten muss man beim Dasein ansetzen, "und zwar aus zweierlei Gründen: Zum einen zählt es

wurden sowohl von Vertretern der zweiten und dritten Generation der Kyōto-Schule, als auch von westlichen Wissenschaftlern eine Reihe von Gegenüberstellung, beziehungsweise Vergleichen der Philosophien unternommen. Farias' Buch und die daraus folgenden Debatten und Diskussionen, ohne sie hierbei zu bewerten, noch Partei zu ergreifen, veränderten die philosophische Forschung von Grund auf; und zwar nicht nur im Bezug auf die Philosophie von Martin Heidegger.²⁸⁶ Zum ersten Mal entstand ein Bewusstsein für die politischen Praktiken der sogenannten apolitischen Denker und Gelehrten. Bisher hatte man nur die philosophischen Schriften betrachtet, ohne den Zeitgeist in dem sie entstanden, beziehungsweise eventuelle politische Haltungen, sowie politischen Aktivismus seitens des Autors zu berücksichtigen. Zugegebenermaßen birgt dies zwar wiederum erneut Gefahren, denn wenn man nur noch die politische Einstellung und den Aktivismus betrachtet und damit die philosophischen Schriften vernachlässigt, dann handelt es sich letzten Ende um dasselbe, als wenn man nur die denkerische Tätigkeit rezipiert. Jedoch sollte dieses neu entstandene Bewusstseins seitens der Forscher, eben jenen Personen, die von Anfang an der Kyōto-Schule kritisch gegenüber standen eine neue Möglichkeit geben, ihre Kritiken Publik zu machen und vor allem, diesmal auch gehört zu werden.

Weitere Faktoren die hierbei eine Rolle spielen, jedoch aus Platzgründen nur noch genannten werden können sind die Blütezeit des sogenannten *Nihonbunkaron* (auch bekannt unter der Bezeichnung *Nihonjinron*), die Versuche wissenschaftlich, beziehungsweise populär-wissenschaftlich, eine kulturspezifische und auch rassenspezifische Besonderheit, beziehungsweise Überlegenheit Japans und der Japaner aus ihrer (Kultur-)Geschichte und vor allem auch Geistesgeschichte zu konstruieren. Dies geschah vor allem in den 1980er Jahren während der Regierungszeit (1982-1987) unter Premierminister Nakasone Yasuhiro (*1918). Hierbei handelt es sich um eine Regierungsdevise, die von Historikern und Politologen gerne als nationalistisch bezeichnet wird. So war es beispielsweise Nakasone selbst, der die bis noch vor kurzer Zeit übliche Tradition der Ganges zum Yasukuni-Schreins, in dem wie bekannt auch Kriegsverbrecher verehrt werden, am 15. August 1985 (der 40. Jahrestag der japanischen Niederlage im Pazifikkrieg) einführte. Ferner muss man die Entstehungsgeschichte des

mit zu den Dingen, die sind. Das allein zeichnet es jedoch noch nicht gegenüber den anderen Dingen aus, die ja ebenfalls sind. Was das Dasein den anderen Dingen voraus hat und wodurch es für den Philosophen interessant wird, ist sein Seinsverständnis. Heidegger bezeichnet dieses nur dem Dasein eignende Seinsverständnis als Existenz. Will man etwas über das Sein erfahren, so muss man folglich beim menschlichen Dasein ansetzen, da nur dieses ist und zugleich ein Verständnis seines Seins besitzt" (vgl. Rehfus, Wulff D. *Handwörterbuch der Philosophie*).

²⁸⁶ Im Wesentlichen handelt es sich hier um jenen Standpunkt, den auch James W. Heisig und John C. Maraldo im Vorwort ihres Sammelbandes *Rude Awakenings* (1995) vertreten. vgl. James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.) *Rude Awakenings*. Seite vii – viii.

International Research Center for Japanese Studies in Kyōto nennen, welches 1982 mit der Unterstützung des Ministeriums für Erziehung, Wissenschaft und Kultur begann ein umfassendes Studium der japanischen Kultur zu unternehmen. Die eigentliche Errichtung als Institut erfolgte dann am 21. Mai 1987 mit der Ernennung von Umehara Takeshi als Leiter.²⁸⁷

Im Zusammenhang mit der Entzauberung der Kyōto-Schule als einer philosophischen Richtung des japanischen (Zen-) Buddhismus steht auch die kritische Betrachtung des Zen in Europa und Amerika. Gemeint sind hierbei vor allem die Arbeiten von Robert H. Sharf und Brian Victoria. Ersterer zeigt auf, dass es sich beim "japanischen Zen Buddhismus" um eine Konstruktion des 20. Jahrhunderts handelt²⁸⁸ und kritisiert dann, genauso wie Victoria in seinem Buch *Zen at War* (1997), nationalistische Einflüsse vor allem im Denken von Suzuki D. T., den großen Apologeten des Zen, dem östlichen Missionar im Westen. In diesem Zusammenhang hebt Kemmyō Taira Satō aus Victorias Buch dabei drei Thesen besonders hervor.

"Victoria attacks Suzuki on several different points, which may be summarized as: (1) Suzuki, particularly in his first book, *Shin shūkyō ron* 新宗教論 (1896, hereafter *A New Theory of Religion*) and subsequent writings on Bushido, actively supported Japanese militarism and its actions; (2) Suzuki was a proponent of Japans aggression in China during the Second World War; and (3) Suzuki in his postwar writings continued to defend the war and attempted to evade responsibility for his own wartime complicity."²⁸⁹

Suzuki war maßgeblich an der Verbreitung und Popularisierung des Zen-Buddhismus, sowohl im akademischen als auch im nicht akademischen Bereich beteiligt. Dass gerade die Kyōto-Schule als "the Kyoto school of japanese buddhism"²⁹⁰ bekannt werden sollte, ist aufs engste mit dem Boom des Zen in Amerika und Europa verbunden. Genauso wie man die Popularität des Zen, wie ihn Suzuki D.T. sah, mit dem neuen Interesse an der Kyōto-Schule sehen kann, so kann man auch eine Verbindung der kritischen Blicke auf Zen und vor allem den

²⁸⁷ vgl. die historische Darstellung der Entwicklung dieses Instituts auf der offiziellen Website. <http://www.nichibun.ac.jp/>

²⁸⁸ Sharf Robert H. "Whose Zen? Zen and Nationalism Revisited" (Seite 40-51) in: *Heisig James W. & John C. Maraldo* (Hg.) *Rude Awakenings*. Sharf schlägt für ein besseres Verständnis seiner Thesen, ein vierstufiges Entwicklungsmodell vor. "The first stage involves positing a distinction between the 'essence' of a religious tradition and its "cultural manifestations. ... The second stage in the construction of modern Zen rhetoric consists in identifying the essence as a type of 'experience'. ... The third stage consists in universalizing the 'Zen experience' by denying that Zen is a school or sect of Buddhism per se, or even a 'religion'. ... The final stage comprises the claim that the universal religious experience of Zen is the ground of Japanese aesthetic and ethical sensibilities." (Seite 44-46).

²⁸⁹ Satō Kemmyō Taira. "D.T. Suzuki and the Question of War" (Seite 61-120) in: *The Eastern Buddhist* Vol. 39 No. 1 (2008). Seite 62.

²⁹⁰ Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer". Seite 35.

(religions-) wissenschaftlichen Umgang mit Zen auf die Kyōto-Schule übertragen. Ob man jedoch die Kritik an der politischen Philosophie als Folgeerscheinung einer kritischen Auseinandersetzung mit Suzuki und der Entdeckung einer nationalistischen Tendenz in seinem Denken (z.B. Begriffe wie der "japanische Geist") in Zusammenhang stehen, beziehungsweise sich gegenseitig bedingen muss erst noch untersucht werden.

Die Brisanz dieser Diskussionen und Debatten nahm vor allem ab der Jahrtausendwende wieder vermehrt zu; ein Faktum wofür alleine die Zahl der Veröffentlichungen zu diesem Thema steht. Viel wichtiger jedoch ist die Tatsache, dass nun auch Versuche unternommen werden, die philosophischen Schriften in ihrem historischen Kontext, beziehungsweise im entwicklungsgeschichtlichen Kontext der entsprechenden Denker selbst zu betrachten. So hat zum Beispiel Christopher Goto Jones sehr eindrucksvoll die politische Philosophie Nishidas in seinem Buch *Political Philosophy in Japan* (2005) vorgestellt und gezeigt, dass sich schon in dessen frühen Schriften ein politisches Potential befindet.²⁹¹ Ferner liefert auch das Journal *Positions: East Asia cultures critique* Band 17 Nummer 1 sehr guter Überblick über die Debatten mit verschiedenen Beiträgen, die einen Überblick über die Diskussionen verschaffen.

²⁹¹ Siehe hierzu auch: Jones, Christopher S. "Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering 'Zen no kenkyū'" (Seite 514-536) in: *Philosophy East and West* Vol. 53 No. 4 (2003).

2. Die Kritiker

Wie bereits im vorherigen Abschnitt angedeutet wurde, kann man die Kritiker historisch in drei Phasen einteilen. Die erste Phase, welche ab den 1930 Jahren bis zum Ende des Pazifikkrieges dauert, bezieht sich auf die Kritiken von linksgerichteten, marxistischen Kritiken allen voran Tosaka Jun und sein Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule", sowie einer Kritik aus dem rechten, nationalistischen Lager, welche leider bis zum heutigen Tage in der Forschung kaum Beachtung findet. Ab den 1950er Jahren folgt die zweite Phase, die durch eine totale Kritik und Verdammnis der Kyōto-Philosophen gekennzeichnet ist und überwiegend von den sogenannten Neomarxisten geführt wird. Die dritte Phase meint dann die neu entfachte Kritik im Zuge der Heidegger-Debatte ab den späten 1980er Jahren.

2.1 Die erste Phase – Teil 1: Die Kritik von Links und Rechts

Die Äußerungen der Kritiker der verschiedenen Zeitabschnitte unterscheiden sich fundamental von einander, genauso auch ihre Auswirkungen und Einflüsse auf den bis zum heutigen Tag andauernden Diskurs über die politische Philosophie der Kyōto-Schule. So wird man zum Beispiel sehr schnell feststellen, dass jene Schriften aus der ersten Phase, wenn überhaupt, nur sehr selten rezipiert werden. Der Grund hierfür liegt in der Art und Weise dieser kritischen Betrachtungen, die sich beispielsweise bei der Auseinandersetzung mit Nishidas Philosophie auf rein philosophische, epistemologische und methodologische Fragestellungen beschränkte und stets überwiegend in einem respektvollen Tonfall verfasst wurden, fernab von Polemiken und Verdammung.²⁹² Auch der große Advokaten der Kyōto-Schule, Ōhashi Ryōsuke, hat diese Tatsache wie folgt in einer Fußnote darstellt:

"Die Marxisten vor dem Krieg hatten allerdings die Philosophie der Kyōto-Schule und Nishidas nicht als faschistisch betrachtet, sondern positiv geschätzt."²⁹³

Besonderes Gewicht erhält diese Feststellung durch die Quelle, auf die sich der Autor beruft, nämlich Funayama Shin'ichi 船山 信一, ein Philosoph der selbst zum Kreise der Marxisten zu zählen ist. Er selbst stand zuerst unter dem Einfluss Hajime Tanabe, der sich mit der Dialektik Marxs auseinandersetzte, bevor er seine eigene Dialektik vorschlug. Funayama

²⁹² Yusa Michiko. "Reflections on Nishida Studies" (Seite 287-296) in: *The New Eastern Buddhist* No. 28 Vo. 2 (1995). Seite 292.

²⁹³ Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Seite 13 Fußnote 8.

wandte sich sodann unter dem Einfluss seines Kommilitonen Kōyama Iwao schrittweise dem Marxistischen Denken zu, vermittelt durch Arbeiten von Tosaka Jun und Miki Kiyoshi. Das Ergebnis ließe sich, gemäß Hattori Ken'ichi, der das Verhältnis der Kyōto-Schule zu den linken Denkern untersuchte, als "anthropologischen Materialismus"²⁹⁴ bezeichnen.

Selbst die scharfe Kritik Nanbara Shigeru an Tanabe Hajime, der deswegen von dem großen Ermahner Ienaga Saburō gelobt wurde als "der Stolz, der den glimmenden Docht des Gewissens in der japanischen akademischen Welt beschützt hat"²⁹⁵, galt letzten Endes nur als eine in der Öffentlichkeit geführte Kritik. James W. Heisig erwähnt hierbei, dass in den Nachkriegszeit weiterhin ein Kontakt zwischen Nanbara und Tanabe bestand, der dies bestätigt.²⁹⁶

Wenn man nun unter den gegebenen Umständen annimmt, dass es sich bei den Kritiken nicht um Polemiken sondern um ernsthafte, auf die Philosophien der Kyōto-Schule gerichtete Kritiken handelt, bleibt die Frage, was den mit eben diesen gemeint ist. Die Antwort ist dabei in der Identifizierung der Kritiker als Marxisten zu suchen. Es geht nämlich nun darum zu verstehen, was hier mit Marxismus, beziehungsweise mit marxistischen Einflüssen gemeint ist. "[Der Marxismus] wurde nicht nur als Kritik am Kapitalismus, als praktische Theorie, um den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus herzustellen, angesehen, sondern als wissenschaftliche Theorie, nach deren Methode man die sozialwissenschaftlichen Gegenstände mit naturwissenschaftlicher Genauigkeit behandeln konnte. Die Begegnung mit dem Marxismus war für die meisten damaligen Intellektuellen die erste Begegnung mit dem europäischen Rationalismus und dessen Anwendung auf geisteswissenschaftliche Probleme."²⁹⁷ Um diese These von Tomonaga Tairako zu bestätigen, soll nun noch einmal Tosaka Juns Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule" betrachtet werden. Wie bereits weiter oben gezeigt, bezeichnet Tosaka zuerst die Philosophie Nishidas

²⁹⁴ Hattori Ken'ichi 服部 健二. "Kyōtogakuha to sono Saha no ningengaku keifu ni tsuite 京都学派とその左派の人間学系譜について" (Seite 263-279) in: *The Journal of cultural sciences* Vo. 603 No. 2 (2008). Seite 273; Hattori Ken'ichi. *Nishida tetsugaku to saha no hitotachi*. Gemäß dem *Sourcebook of modern Japanese Philosophy* soll Funayama Shin'ichi selbst Tosaka gelobt haben, der von den Autoren des *Sourcebook* als "ein systematischer Marxist, ein scharfer Kritiker und politischer Aktivist" (Seite 324) bezeichnen, da dieser nicht nur ein Theoretiker war, sondern auch sein Denken auf konkrete Probleme angewandt hat. (vgl. Dilworth, David A and Valdo H. Viglielmo with Agustin Jacinto Zaval (translated and edited). *Sourcebook for modern Japanese philosophy*. Greenwood Press. Westport, Connecticut – London. 1998. Seite 323.

²⁹⁵ Ienaga Saburō 家永 三郎. *Tanabe Hajime no shisōteki kenkyū - sensō to tetsugakusha* 田辺元の思想的研究—戦争と哲学者. Hōsei University Press. Tokyo 1988. Seite 143.

²⁹⁶ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 319. Hierbei verweist der Autor auf die Tatsache, dass Nanbara Gedichte die den Krieg bedauern an Tanabe sandte und dieser als Antwort Nanbaras Bemühungen um die Denkfreiheit lobte.

²⁹⁷ Tomonaga Tairako. "Die Grundzüge des Japanischen Faschismus und die Kriegsverantwortlichkeit Japanischer Philosophen während der Kriegszeit" (Seite 19-25) in: *Hitotsubashi Journal of social studies* Vol. 22 No. 1 (1990). Seite 23.

und am Ende des Aufsatzes auch die Philosophie Tanabes als Bourgeoisie-Philosophie. Dass es sich bei diesem Ausdruck um die Übernahme eines Begriffes von Marx handelt, braucht wohl nicht mehr extra erwähnt werden. Jedoch was dessen Gebrauch betrifft, so sind gravierende Unterschiede auszumachen. Bei Marx bildet Bourgeoisie den Gegenbegriff zu Proletariat, wobei beide zusammen den Klassengegensatz in seiner Vorstellung von Kapitalismus verkörpern. Die Bourgeoisie ist das kapitalistische Großbürgertum, welches über das Proletariat, die in Abhängigkeit beschäftigten Lohnarbeiter, herrscht. Betrachtet man dies nun in seiner Geschichtsphilosophie, dem sogenannten historischen Materialismus, der eine geschichtsphilosophische Anwendung des Materialismus meint, gelangt man "zur Theorie eines gesetzmäßigen Geschichtsprozesses, der sich als Dialektik von so genannten Produktivkräften und Produktionsverhältnissen darstellt. Der Widerspruch beider Verhältnisse treibt die Geschichte in Gestalt von sozialen Revolutionen voran."²⁹⁸ Das Ziel ist die Auflösung des Kapitalismus durch eine sozialistische Revolution in einen neuen klassenlosen Gesellschaftszustand (= Kommunismus), "in dem mit der Aufhebung des Privateigentums auch die ökonomische Entfremdung aufgehoben wäre; seine Staatsform soll die klassenlose proletarische Diktatur [= Sozialismus]"²⁹⁹ sein. Dem gegenüber gebraucht Tosaka den Begriff Bourgeoisie um den Zustand der akademischen Philosophie als dekadent zu bezeichnen. Es handelt sich um eine Philosophie die aufgrund der Leistungen von Nishida Kitarō zwar das "akademische Treibhaus einer Philosophie für sich"³⁰⁰ verlassen und draußen in der Öffentlichkeit ihren Platz gefunden hat. Sie, die Nishida-Philosophie, die große Repräsentantin der japanischen Philosophie in der Welt, entpuppt sich jedoch bei genauerer Analyse nicht als eine Revolution, da sie in letzter Instanz, eine Phänomenologie, also wiederum nur eine Art von Idealismus ist und somit nichts weiter als eine Bourgeoisie-Philosophie, eine Philosophie die die Welt nur verschieden interpretiert und sie nicht verändert. Sie ist nur Theorie und nicht Praxis. Praxis ist das, was nach Marx, die Frage beantworten kann ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukommen kann oder nicht.

"Für die Nishida-Philosophie ... Praxis nichts weiter als bloßes sozial-moralphilosophisches Verhalten. Dieses dürfte keine Beziehung zu den materiellen Charakteristika der Gesellschaft wie etwa Produktion oder Politik haben. Die Praxis kann nicht stets der individuell-personalistischen Ethik entfliehen, auch wenn man sagt, dass die Praxis gesellschaftlich ist, ist jene Gesellschaft selbst, in der das Individuum

²⁹⁸ vgl. Eintrag "Neunzehntes Jahrhundert" in Rehfuss Wulf D. (Hg.). *Handwörterbuch der Philosophie*.

²⁹⁹ vgl. Eintrag "Neunzehntes Jahrhundert" in Rehfuss Wulf D. (Hg.). *Handwörterbuch der Philosophie*.

³⁰⁰ Tosaka Jun. "Die Philosophie der Kyōto-Schule". (vgl. Übersetzung im Anhang dieser Arbeit)

geboren und sterben wird, nur ein Kompositum von brüderlich – sittlichen – Individuen. Und für diese Philosophie, da alle Dinge letzten Endes eine individuell-personalistische Basis haben, ist von diesem Standpunkt aus alles praktisch, und demgemäß kann man keine entscheidende Instanz, die zwischen praktisch und nicht praktisch unterscheidet, einführen. Daher kann man zu dem Ergebnis kommen, dass dieser Standpunkt selbst ein anti-praktischer ist." Der Grund für ein solches Verständnis von Praxis bildet das religiöse Bewusstsein, welches der Hintergrund und das Fundament der Nishida-Philosophie ist. Im Falle von Tanabe wird Praxis als "das Selbstbewusstsein des tätigen freien Subjekt" verstanden, welches nach Tosaka "überhaupt nichts mit der materialistischen Bedeutung von Praxis gemein [hat]."³⁰¹

Aus diesem Grund ordnet er auch Tanabes Denken zur Bourgeoisie-Philosophie, da beide, trotz ihres Vorhabens den Dualismus von Idealismus und Materialismus zu überwinden, in letzter Instanz am individuellen Bewusstsein hängen bleiben. Dies ist das Problem, welches Tosaka in der Kyōto-Schule als philosophische Gruppierung sieht und in seinem Aufsatz zum Ausdruck bringen will.

"Tosakas complaint was that in the attempt to undercut the polarity between idealism and materialism, Nishida had sacrificed historical consciousness to his preoccupation with the interiority of self-awareness. This sacrifice lay so close to the core of his philosophical method that, when Tanabe tried to find his own way beyond the polarity by introducing historical praxis and social consciousness into the picture, in the end he, too, was unable to break through the fixation on individual consciousness."³⁰²

Doch nicht nur vom linken Lager aus wurde die Kyōto-Schule kritisiert, sondern auch aus dem rechten Lager, den Anhänger der sogenannten Kaiserwegs-Philosophie, des Militarismus und der Ideologie des imperialistischen Japans während der Kriegsjahre kamen kritische Stimmen. Tatsächlich handelt es sich hierbei um Kritiken, die vor allem von Vertretern der dritten Phase, also der gegenwärtigen kritischen und teils auch verurteilenden Betrachtung der Kyōto-Schule unter den Tisch fallen. Sie werden einfach kurzer Hand nicht erwähnt, oder falls doch, dann nur als eine unscheinbare, nicht weiter nennenswerte Begebenheit. Die Advokaten wiederum argumentieren aufgrund dieser Kritik von Rechts sei die politische Philosophie der Kyōto-Schule als ideologiekritisch und nicht als die Kriegsideologie unterstützend zu werten; auch wenn ihr Vokabular zum Teil das Gegenteil implizieren könnte.

Da es abgesehen von den Advokaten der Kyōto-Schule überhaupt keine intensive Untersuchung der Kritik von Rechts gegeben hat, sollen hier nur noch kurz zwei prominente Kritiker aus diesem Lager vorgestellt werden, und zwar Minoda Muneki 蓑田胸喜 und

³⁰¹ Tosaka Jun. "Die Philosophie der Kyōto-Schule".

³⁰² Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 4.

Matsuda Fukumatsu 松田福松. Beide zählen zur sogenannten *Genri Nipponsha* 原理日本社, eine Gruppierung ultranationalistischer Denker, gegründet im Jahre 1925. Minoda war nicht nur ein Gründungsmitglied, sondern auch Herausgeber des Journals *Genri Nippon* 原理日本, das Sprachrohr dieser Vereinigung. Dort findet sich auch deren Leitmotto: "denounce democracy and Marxism, both of which go against the spirit of Japanese national piety."³⁰³ Generell wurde die Philosophie der Kyōto-Schule aufgrund ihrer Vorstellung von Geschichte kritisiert. Es fehle der Kyōto-Schule an einem geschichtlichen Willen. Sie selbst haben sich nicht dem geschichtlichen Prozess hingegeben und begnügten sich mit nur einer Analyse von Außen. Das hat zur Folge, dass die Gefahr besteht, das japanische Kaiserreich als einen partikulären geschichtlichen Archetypus zu verstehen, da die Kyōto-Schule eine spekulative Philosophie vertritt.³⁰⁴ In dem oben genannten Journal veröffentlichte nun Minoda im Jahre 1927 seine erste kritische Reaktion auf die Popularität Nishidas³⁰⁵. Zusammen mit Matsuda folgten in den 1930er Jahren Angriffe auf Tanabe Hajime, der sich im Gegensatz zu Nishida, welcher vorsichtig versuchte den Angriffen aus dem Weg zu gehen, mit Antwortschreiben an die Zeitschrift wandte, welche dann auch veröffentlicht wurden.³⁰⁶ Abgesehen von Nishida und Tanabe gerieten aber auch Hisamatsu Shin'ichi, Miki Kiyoshi, Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki ins Visier der *Genri Nipponsha*.

³⁰³ Yusa Michiko. "Nishida and Totalitarianism *A Philosopher's Resistance*" (Seite 107-131) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*. Seite 119-120

³⁰⁴ Minamoto Ryoen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" (Seite 197-229) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*. Seite 203.

³⁰⁵ Eine Untersuchung der Kritik Minodas an Nishida, zusammen mit einer ausführlichen Darstellung von Minodas eigener Denkposition findet sich in: Umehara Kazuhide 梅原和秀. "Minoda Muneki no Nishida Kitarō hihan – ronriteki kaiseki 蓑田胸喜の西田幾多郎批判–論理的解析" (Seite 33-48) in: *Sandaihōgaku*. Kyoto Sangyo University. Vol. 39 No. 3 .2006; Umehara Kazuhide 梅原和秀. "Minoda Muneki no Nishida Kitarō hihan – ronriteki kaiseki 蓑田胸喜の西田幾多郎批判–論理的解析" (Seite 1 - 39) in: *Sandaihōgaku*. Kyoto Sangyo University. Vol. 41 No. 1. 2007.

³⁰⁶ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 134-135. Heisig weist an dieser Stelle daraufhin, dass Tanabe in den Verdacht geriet, ein Unterstützer der marxistischen Revolution zu sein.

2.2 Die zweite Phase - die Nachkriegszeit

Die zweite Phase unterscheidet sich merklich von der Ersten, da hier die Kritiken sich in der Thematik und vor allem dem Tonfall ändern. Im Fokus steht nun nicht mehr eine inhaltliche, philosophische Auseinandersetzung mit den Schriften der Kyōto-Schule, sondern es kommt zu einer generellen Verdammnis der politischen, beziehungsweise auf die imperialistischen Ambitionen Japans während des Pazifikkrieges beziehenden Äußerungen der Mitglieder. So begann man nun die Kyōto-Schule aufgrund von Schriften, wie zum Beispiel Nishida Kitarōs *Das Problem der japanischen Kultur* (1940), oder auch *Prinzip einer neuen Weltordnung* (posthum nach dem Krieg veröffentlicht), sowie Tanabe Hajimes Schriften zur *Logik der Spezies* und Nishitani, Kōyama, Kōsaka und Suzuki Shigetaka wegen ihrer Teilnahme an den umstrittenen, oben genannten, vier Symposien (1942-1943) als Unterstützer, beziehungsweise Verfechter der während des Krieges herrschenden ultranationalistischen, imperialistischen Kriegsdoktrin Japans zu verdammen.

Dies ist der allgemeine Eindruck, den man bei der Beschäftigung mit der politischen Philosophie der Kyōto-Schule und den Kritiker der zweiten Phase erhält. Jedoch die eigentlichen Ursachen, beziehungsweise der Ablauf der Entstehung dieser Kritiken werden meistens nicht beachtet, oder bestenfalls nur angedeutet. So hat beispielsweise Ueyama Shunpei sehr schön gezeigt, dass "nach einer im Jahre Shōwa 21 (1946) veröffentlichten Leserumfrage der 'Japanischen Lektüre-Zeitung' (11. Mai) ... die Philosophie als Genre und Nishida Kitarō als Autor an erster Stelle [lagen]."³⁰⁷ Anfang der 1960er Jahre sah es jedoch anders aus. "An die Stelle der Nishida-Philosophie rückten Existenzialismus, Marxismus und Pragmatismus."³⁰⁸ Die Nishida-Philosophie, sowie die anderen prominenten Vertreter der Kyōto-Schule wurden zum Objekt der Kritik. Doch was sind die Ursachen für diese Entwicklung?

Es lassen sich hierbei einige Faktoren bestimmen: Der Tod von Nishida Kitarōs, Tanabe Hajimes Rückzug und die Philosophie der Metanoetik, die Suspendierungen von Vertretern der zweiten Generation der Kyōto-Schule und die Diskussionen um die Überwindung der Moderne.

Nishida Kitarōs Tod am 07.Juni 1945, zwei Monate vor der Kapitulation Japans am 14. August, markiert einen Wendepunkt in der japanischen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Es gibt zwar auch heute noch genügend Denker und Wissenschaftler weltweit,

³⁰⁷ Ueyama Shunpei. *Japanische Denker im 20. Jahrhundert*. Seite 96.

³⁰⁸ Ueyama Shunpei. *Japanische Denker im 20. Jahrhundert*. Seite 96.

die sich für seine Ideen begeistern lassen, jedoch sind es gerade die Kritiker, für die ab diesem Zeitpunkt ein neues Zeitalter angebrochen war. Takeuchi Yoshitomo, der sich selbst als Kritiker sieht, trotz seines fairen und ausführlichen Buches über Nishida Kitarō, in dem er eine Biographie samt Entwicklung des Denkens bis zu *Studie über das Gute* liefert, fasste den damaligen Zeitgeist wohl am prägnantesten zusammen.

"Für mich selbst stellte die Kritik der Nishida-Philosophie ein Mittel zum eigenen Befreien von alten Dingen dar. Aber dies ist auch eine ziemlich übereilte Feststellung. Das erste Mal, dass mir diese übereilte Feststellung bewusst geworden ist, war während meiner Forschung zur Geistesgeschichte der Meiji-Zeit, denn ich konnte dort nun erkennen, dass auch meine Senpai, die vor dem Krieg die Nishida-Philosophie kritisiert hatten, genauso wie ich, vorschnell und unzulänglich gehandelt hatten."³⁰⁹

Der springende Punkt hierbei ist jene "übereilte Feststellung". Es kann an dieser Stelle leider nicht weiterverfolgt werden, ob es sich nach Takeuchi bei der Kritik der Nishida-Philosophie, um einen notwendigen Schritt in der Entwicklung des eigenen Denkens handelt. Jedoch waren tatsächlich manche Kritiken übereilt und zwar alleine deswegen, da Nishida von Anfang an, dass heißt, bereits nach der Veröffentlichung von *Studie über das Gute* jeder Kritik gegenüber offen zu sein schien und sich ihr in schriftlichen Stellungnahmen äußerte und gegebenenfalls konterte.³¹⁰ Man denke hierbei nur an die Auseinandersetzung mit Tanabe Hajime, die sogenannte Nishida-Tanabe-Dynamik, die erst die eigentliche Weiterentwicklung ihrer jeweiligen Thesen und Theorien ermöglichte. Doch zurück zur Kritik nach dem Ableben Nishidas. Es hat den Anschein als wäre man nun leichter bereit eben diese zu äußern, da sie nicht mehr von Nishida erwidert werden könne. Ferner konnten man auch von diesen Kritiken ausgehend, die Schwachstellen und Problemstellen der Nishida-Philosophie besser erörtern. Mit bezug auf die politische Philosophie, erlaubte man sich mit dem Ableben Nishidas jetzt einen schärferen, harscheren Tonfall, den man sich zu Lebzeiten Nishidas wohl aus Respekt nicht so leicht zugetraut hätte.

Tanabe Hajimes Rückzug aus der Öffentlichkeit, nach seiner Emeritierung im Jahre 1945, sowie die Veröffentlichung seiner bekanntesten Schrift *Philosophie als Metanoetik* (1946) dienten als Brandbeschleuniger für die Kritik der Kyōto-Schule in der Nachkriegszeit. Zwar führt man üblicherweise seine *Logik der Spezies*, welche ab Anfang der 1930er Jahre

³⁰⁹ Takeuchi Yoshitomo 竹内良知. *Nishida Kitarō* 西田幾多郎 . Tōkyō Daigaku Shuppankai. Tōkyō. 1. Auflage 1966. Neuauflage 2007. Seite 2.

³¹⁰ So zum Beispiel die Antwort Nishidas auf die Kritik von *Studie über das Gute* von Takahashi Satomi. Für eine ausführliche Darstellung siehe: Demmel Maximiliane. *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*. Seite 139-151.

der Kern der Philosophie Tanabes war, als Hauptgrund für die kritische Betrachtung seines Denkens. Nun wurde bereits weiter oben gezeigt, dass gerade sie die Ursache für die vielen kritischen Stimmen, von Links und Rechts, war. Da man jedoch den Rückzug und die *Philosophie als Metanoetik* als einen Akt der persönlichen Reue sehen kann, und nicht wie tatsächlich von Tanabe beabsichtigt, als eine Transformation der Reue in eine philosophische Methode, gemeint ist eine totale Umkehrung in der Philosophie, beziehungsweise der Philosophie überhaupt, samt ihrer Methodologie, die als Katalysator für die Kritiker, das Denken Tanabes, gemeint ist hier aber wieder nur die *Logik der Spezies* als ultranationalistisch, faschistisch und die Kaiserwegs-Ideologie unterstützend zu bezeichnen. *Metanoetik*, meint nicht persönliche Reue für Gesagtes, Gedachtes und philosophisch argumentiertes der Person Tanabe vor und während der Kriegsjahre, sondern ist nichts anderes als eine totale Umkehr der Philosophie überhaupt.³¹¹ Sie ist somit eine totale Wende in der philosophischen Untersuchung, Methodik, ihr Vorgehensweise, der philosophischen Logik etc. Johannes Laube, der sich jahrzehntelang mit dem Denken des zweiten Stützpfeilers der Kyōto-Schule auseinandersetzte, gelangte im Hinblick auf die Ursachen für Tanabes *Metanoetik* zu folgendem Schluss:

"Zur Revision des eigenen Denkens und Lebens gezwungen durch die ethisch nicht zu rechtfertigende Machtpolitik der kaiserlichen Regierung, die im Beginn des pazifischen Krieges gipfelte, bekannte Tanabe im Wintersemester 1944/1945 seinen totalen Zusammenbruch als auf die praktische Vernunft bauender sittlicher Mensch und als auf die theoretische Vernunft bauender Staatsphilosoph und formulierte zum ersten Mal schon vor dem Kriegsende seine *Philosophie als Metanoetik (Zangedō toshite no tetsugaku)*, die seine letzten Jahre bestimmte."³¹²

Zwar könnte man in diesen Zeilen den Akt einer persönlich Reue in Bezug auf das eigene philosophische Denken Tanabes hineinlesen, jedoch beschränkt sich diese Reue auf das philosophische Unternehmen in der Gestalt der akademischen Philosophie, die er als ein Fach-Philosoph nun einmal betrieb. Gemeint ist hierbei nicht eine Reue für eine mögliche Rechtfertigung der imperialistischen Vorhaben Japans samt all seiner unschönen Seiten während des Krieges. Die Reue ist nicht persönlich sondern rein methodischer Art. Sie dient zur Präsentation der ursprünglichen Intention des Werkes, einer Wende/Umkehr, einer Metanoia der (akademischen) Philosophie.

³¹¹ vgl. Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. "In his crowning work, *Philosophy of Metanoetics*, he called for a complete overhaul of the notion of philosophy, which had betrayed itself in the opting for expedience over truth." Seite 151.

³¹² Laube Johannes. "Tanabe Hajimes *Philosophie als Metanoetik* – eine 'Negative Theologie'? Einführung und Übersetzung. Erster Teil" (Seite 151-209) in: *Japonica Humboldtiana* Bd. 12 (2008). Seite 153.

"With *Philosophy of Metanoetics* repentance is transformed into a philosophical method. The work is not an attempt on Tanabes part to redress anything he himself had done or not done, thought or not thought, but a lamentation on the philosophical enterprise itself and a call for its general reform."³¹³

In diesem Zusammenhang lässt sich dann der Begriff Reue als Reue der ganzen Nation gegenüber dem Desaster des Krieges und der Verslossenheit des japanischen Verstandes in Bezug auf die kritische Reflexion, die Armut und Feigheit der Philosophie demgegenüber und Tanabes eigener Willensschwäche sich nicht dagegen aufgelehnt zu haben, verstehen.³¹⁴ In keinster Weise geht es hierbei um ein Schuldbewusstsein, beziehungsweise eine Anerkennung irgendwelcher Schuld, an den japanischen Untaten des Krieges in irgendeiner Weise beteiligt gewesen zu sein, noch sie ideologisch gerechtfertigt zu haben.

Jedoch sind es gerade die Kritiker die den Tanabeschen Akt der Reue in diese Richtung auslegen. Ihr Hauptargument liegt dabei in der Möglichkeit, die *Logik der Spezies* als die imperialistische Ideologie unterstützend zu lesen und die philosophische Reue Tanabes als eine persönliche Reue gegenüber seiner Staatstheorie, die er in der *Logik der Spezies* präsentiert und welche auf der Hegelschen Staatstheorie aufbaut, zu interpretieren. Die Frage ob dies wirklich der Fall war, würde sich nur nach einer ausführlichen Analyse der diesbezüglichen Schriften Tanabe beantworten lassen und kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Fakt ist jedoch, dass aufgrund der politischen Situation während er seine Logik formulierte, diese in der Öffentlichkeit, von allen Seiten rezipiert und auch kritisiert wurde. Dass es hierbei zu Sinn- und Bedeutungsüberlagerungen kam, braucht wohl nicht mehr extra erwähnt werden. Es sollte gerade Tanabe sein, der aufgrund seiner Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Themen, wie die praktische, moralische und religiöse Dimension der Staatsphilosophie, die Aufmerksamkeit auf sich zog.

"We cannot overlook the political situation in Japan at the time Tanabe was framing his logic of the specific. Critical reflection of social structure had to contend with military escapades abroad and a growing totalitarianism at home. In that mood, the technical language of the Kyoto philosophers, as perhaps the major philosophical force in Japan at the time, lost its innocence and even the most abstract notions were overlaid with meanings often far from their authors' intent. That Tanabe chose to deal with questions coinciding with the practical, moral and religious dimensions of the state philosophy of the day drew more attention to his writings."³¹⁵

³¹³ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 154.

³¹⁴ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 154.

³¹⁵ Heisig, James W. *The Philosophers of Nothingness*. Seite 127-128.

Der springende Punkt für ein Verständnis des Ausgangspunktes der Kritiker Tanabes und auch der Kyōto-Schule ist hierbei die "technische Sprache der Kyōto-Philosophen (the technical language of the Kyoto philosophers)." Ein kurzer Blick in die Texte Tanabes verrät sofort, dass es sich hier um einen Philosophen handelt der "in seinem Denken strikt konzeptuell und logisch ist."³¹⁶ Diese Abstraktheit ist es, die seine Texte schwer zu lesen und nachzuvollziehen macht. Aber nicht nur Verständnisschwierigkeiten bereitet jene Abstraktheit, sondern sie impliziert auch eine gewisse Distanz zur Realität, zu realen Problemstellungen mit denen sich die Philosophie befassen sollte, und Tanabe es auch mit seiner *Logik der Spezies* sich zum Ziel gesetzt hatte. So sieht James Heisig in dieser Abstraktheit und Distanz zur Realität die Ursache für die Ausbeutung seiner Ideen seitens der politischen Ideologien, sowohl von Rechts als auch von Links, als auch für eine Trübung seiner Sicht der Realität.³¹⁷ Aus diesem Grund wurde Tanabe auch in 1950er Jahre von unter anderem Umehara Takeshi und Katō Shuichi kritisiert. Für Umehara³¹⁸ handelt es sich bei der Philosophie Tanabe nur um ein "barren middle ground between existentialism and Marxism that forfeits the very elements it is trying to relate dialectically."³¹⁹ Katō Shuichi hingegen hält die Anwendung der rein logisch konzipierten *Logik der Spezies* auf die tatsächlich zeitgenössische Situation Japans für totalen Schwachsinn. In seinem Aufsatz "*Sensō to chishikijin* 戦争と知識人"³²⁰ ergibt sich dieses scharfe und sarkastisch formulierte Urteil aus der Tatsache, dass Tanabe weit entfernt von den realen Geschehnissen auf dem philosophischen Podium seine Thesen formulierte. Wichtig ist jedoch zu beachten, dass sich Tanabes Denken hierbei nicht als imperialistisch, nicht einmal als politisches Denken qualifiziert. Die Tanabe-Philosophie wird als einfache abstrakte, philosophische Überlegungen, fernab von der Realität, charakterisiert.

Ein weiterer starker Kritiker Tanabes ist Furuta Hikaru. Der Untersuchung von James W. Heisig zu Folge sieht Furuta die Ursache für Tanabes Nationalismus in dessen Auseinandersetzung mit Hegel; in den Einflüssen der Hegelschen Staatsphilosophie auf die

³¹⁶ Ozaki Makoto. *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstration of Christianity*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam – Atlanta. 1990. Seite 17. "Tanabe is strictly conceptual and logical in his thinking." Es sei daraufhin gewiesen, dass der englische Ausdruck *conceptual* sowohl als konzeptuell, als auch als begrifflich (der philosophische Terminus Begriff wird im Englischen mit dem Terminus *concept* wiedergegeben) verstanden werden kann.

³¹⁷ Heisig James W. "Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism". Seite 259.

³¹⁸ Umehara Takeshi 梅原猛. "*Kyōtogakuha tonō kōshōshishi – tenpura to tetsugaku* 京都学派との交渉私史-天ふらと哲学" (Seite 31-38) in: *Shisō no kagaku* 思想の科学 Vol. 8. 1959.

³¹⁹ Heisig James W. "Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism". Seite 260.

³²⁰ Katō Shuichi: "*Sensō to chishikijin* 戦争と知識人" (Seite 15-61) in: *Sensō to chishikijin o yomu. Sengo Nihon shisō no genten* 戦争と知識人を読む。戦後日本思想の原点. Aoki Shoten. Tōkyō. 2000.

*Logik der Spezies.*³²¹ Zwar muss man zugeben, dass die Staatsphilosophie Hegels einen Hang zum Totalitarismus in sich trägt, jedoch ist es übertrieben, die ganzen Ideen die sich hierin finden lassen, als rein totalitär abzustempeln.

"Auch Hegels Staatsphilosophie, die den Staat als Inkarnation des Weltgeistes und die Weltgeschichte als Theodizee bestimmt, hebt zwar die Freiheitsidee der Aufklärung in sich auf. Aber da allein die Geschichte das Urteil über die Staaten spricht, fallen Recht und Moral als normative Instanzen der Kritik politischer Verhältnisse aus. Gleichwohl impliziert Hegels Begriff des Geistes als des Im-Andern-bei-sich-selbst-Seins eine Ablehnung jeder Gleichschaltung, die der totalitäre Staat vornimmt."³²²

Mit der Suspendierung bekannter Vertreter aus der zweiten Generation der Kyōto-Schule, Kōyama Iwao, Nishitani Keiji und Suzuki Shigetaka wird die von den Kritikern vertretene These, es handle sich bei den genannten Person um Denker, die die imperialistische Kriegsideologie unterstützende, von offizieller Stelle gestärkt. Michiko Yusa geht sogar soweit und sieht hierin, mit besonderem Bezug auf die Erforschung Nishida Kitarōs Denken in der Nachkriegszeit, das wichtigsten Ereignisse für den Wandel der nun Einhergehen sollte.³²³ Ihrer Meinung nach handelte es sich bis zu diesem Zeitpunkt um eine respektvolle, vor allem philosophische Auseinandersetzung mit den Thesen Nishidas. Tatsächlich sollten seine Werke bis 1948, also bis drei Jahre nach seinem Tod, weit verbreitet und viel gelesen worden sein. Ein Faktum welches auch von Ueyama Shunpei betont wird, der auf eine Umfrage der *Nihon dokusho shinbun* aus dem Jahre 1946 hinweist. Damals standen "die Philosophie als Genre und Nishida Kitarō als Autor an erster Stelle."³²⁴ Der Wandel hin zur kritischen Auseinandersetzung und Ablehnung erfolgte, so impliziert es Yusas Darstellung, nach der Säuberung der traditionell Japanischen Erziehung, vor allem von jenen Elementen, die irgendetwas mit dem Militarismus oder Ultrationalismus zu tun hatten. Aus diesem Grund wurden 1946 auf Veranlassung des Erziehungsministeriums, an den Universitäten Komitees eingerichtet, die fragwürdigen Personen untersuchen sollte.

Jenes Komitee zuständig für die Literatur-Fakultät³²⁵ der Universität Kyōto betrachtete Nishitani Keiji und Suzuki Shigetaka als ungeeignet für eine weitere Lehrtätigkeit, aufgrund ihrer Vergangenheit. Damit ist ihre Beteiligung an jenen umstrittenen Symposien in den Kriegsjahren, welche im nächsten Punkt genauer diskutiert werden, gemeint. Nishitani wurde

³²¹ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 318.

³²² Rohls Jan. *Geschichte der Ethik*. Mohr Siebeck. Tübingen. 2. Auflage 1999. Seite 649.

³²³ Yusa Michiko. "Reflections on Nishida Studies" (Seite 287-297) in: *The Eastern Buddhist* Vol. 28 No.2. 1995. Seite 292 -295.

³²⁴ Ueyama Shunpei. *Japanische Denker im 20. Jahrhundert*. Seite 96.

³²⁵ Das Department für Philosophie ist der Fakultät für Literatur zugeordnet.

aufgrund seiner Tätigkeit als Verbreiter der Philosophie der Groß-Asiatischen Wohlstandssphäre bereits im Dezember 1946 suspendiert und im Juli des folgenden Jahres als ungeeignet deklariert. Interessant hierbei ist der Protest seiner Studenten, der jedoch völlig missachtet wurde. 1951 wurde der Fall Nishitani erneut untersucht, die Suspendierung aufgehoben und er selbst erhielt seinen Lehrstuhl zurück.

Kōyama Iwao musste erst gar nicht untersucht werden. Da er der Groß-Japanischen Vereinigung der Intellektuellen (*Dainippon Genron Hōkokukai* 大日本言論報告会) angehörte, wurde er sofort als Ultrationalist identifiziert und von seiner Stelle als Assistenzprofessor entbunden. Ohne jetzt die einzelnen Begründungen und Argumente, die zur Suspendierung der Träger der Philosophie der Kyōto-Schule, nach Nishidas Tod und Tanabes Rückzug, genauer zu analysieren, kann man den Knick in der Karriere der Unternehmung Philosophie an der Universität Kyōto nachvollziehen. Ferner kann man diese Ereignisse als einen der Auslöser für eine kritische Betrachtung und Diskussion ihrer Schriften in den nachfolgenden Jahren verstehen.

Nichts anderes wirft den dunklen Schatten des imperialistischen, ultrationalistischen, militaristischen Japans der 1940er über die japanischen Intellektuellen als die Überwindung der Moderne (*kindai no chōkoku* 近代の超克). Als Schlagwort reiht sie sich in die ideologischen Volksparolen ihrer Zeit ein.³²⁶ Tatsächlich wird damit jedoch nur ein einziges Symposium bezeichnet, welches 1942 in der Zeitschrift *Bungakkai* abgedruckt wurde. Die Betonung liegt hierbei auf ein einziges Symposium, denn es hat sich in der Forschungsliteratur eingebürgert, unter diesem Schlagwort auch noch die zur etwa derselben Zeit stattfindenden Gesprächsrunden von vier Vertretern der Kyōto-Schule (Nishitani Keiji, Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki und Suzuki Shigetaka) mit einzubeziehen. An dem eigentlichen Symposium Überwindung der Moderne nahmen von der Kyōto-Schule jedoch nur Nishitani Keiji, Suzuki Shigetaka und Shimomura Toratarō teil, der zwar seit 1941 eine Stelle als Assistenzprofessor an der Universität Tōkyō inne hatte, jedoch unter besonderer Berücksichtigung seiner historischen Forschung als Philosoph zur japanischen Geistesgeschichte und insbesondere zur Nishida Philosophie, auch zur Kyōto-Schule gezählt wird. Besondere Beachtung soll hierbei die Tatsache finden, dass weder Nishida Kitarō, Tanabe Hajime noch der "sonst unabdingbare Miki Kiyoshi zugegen war[en]."³²⁷

³²⁶ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne" (Seite 55-120) in: Hg. Seifer Wolfgang und Christian Uhl. *Japan in Asien*. Iudicium Verlag München. 2005. Seite 55

³²⁷ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 68. Es muss hierbei festgehalten werden, dass Miki Kiyoshi ab den 1930er Jahren sich dem Marxismus abgewandt hatte und als Mitglied der *Shōwa Kenkyūkai*,

Inhaltlich gesehen beschäftigt sich Überwindung der Moderne mit dem Begriff der Moderne, der seinen Ursprung im Westen hat und seine Auswirkung auf Japan, sowie Probleme die dabei entstanden sind.³²⁸ Dass diese Fragen nicht nur während der Kriegsjahre, sondern auch in der Nachkriegszeit Aktualität behielten, markiert nun die zwei Seiten dieser Diskussionsrunden. Eine Tatsache auf die auch Takeuchi Yoshimi in seinem Aufsatz "Die Überwindung der Moderne" hinweist:

"Als Begebenheit gehört die 'Überwindung der Moderne' der Vergangenheit an. Als Idee aber ist sie noch immer gegenwärtig. Das heißt zum einen, dass die Erinnerungen, die sich um sie ranken, fortleben und von Fall zu Fall Gefühle der Verbitterung oder aber der Sehnsucht nach den alten Tagen wachrufen, und zum anderen, dass einige der Fragen, welche die 'Überwindung der Moderne' aufgeworfen hat, heute erneut gestellt werden, so zwar, als stünden sie dazu in keinerlei Zusammenhang oder auf eine Weise, die diesen Zusammenhang im Unklaren lässt."³²⁹

Betrachtet man die Entwicklung der Debatten und Diskussionen um jenes Symposium historisch, so findet sich sofort der Grund für Takeuchis damals bahnbrechende Untersuchung, in der er ohne Partei zu ergreifen und ohne zu urteilen, die Sachlage, die Thesen der Teilnehmer und vor allem die Diskussion um die Überwindung der Moderne darstellt. Der Auslöser hierfür war die Wiederbelebung der Zeitschrift *Bungakkai* im Jahre 1951, die damals jene Gesprächsrunden organisiert und die einzelnen Schriften und Diskussionen veröffentlicht hatte. Sie organisierte ein neues Symposium unter dem Titel "Das geistige Schicksal des gegenwärtigen Japans", welches große Ähnlichkeiten mit Überwindung der Moderne aufweisen sollte. Diese neue Diskussionsrunde, bei der auch Teilnehmer von Überwindung der Moderne anwesend waren, erregte nun den Unmut von Nina Makoto, der in seinem Aufsatz "Zehn Jahre danach. Über Das intellektuelle Schicksal des zeitgenössischen Japans", welches in der als linksgerichtet eingestuften Zeitschrift *Shin Nihon Bungaku* erschien, "einen Zusammenhang zwischen den Aussagen von 'Überwindung der Moderne' und dem Leid ... das die Japaner während und nach Ende des Krieges zu erdulden hatten"³³⁰ herstellte. Man kann seine Verbitterung leicht nachvollziehen, jedoch muss man aber auch daraufhin weisen,

"eine Strähne der Kyōto-Schule fest in den Faschismus eingewebt wurde" (Goto-Jones Christopher. *Political Philosophy in Japan*. Seite 106.)

³²⁸ siehe Fußnote 2. Für ausführliche Diskussionen siehe: Bauer Detlef. *Die Transmoderne Ein kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit*. Diss. Eberhard-Karls Universität Tübingen. Selbstverlag. 1995; Harootunian Harry. *Overcome by Modernity*. Princeton University Press. New Jersey. 2000. Trotz Harootunians etwas drastische Einstellung der Kyōto-Schule gegenüber, bleibt sein Buch eine äußerst empfehlenswerte Lektüre. Für eine Reihe von Übersetzungen von Texten und Diskussionen des Symposiums siehe: Calichman Richard F. *Overcoming Modernity Cultural Identify in Wartime Japan*. Columbia University Press. New York. 2008.

³²⁹ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 57.

³³⁰ Bauer Detlef. *Die Transmoderne Ein kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit*. Seite 5.

"dass nicht die 'Überwindung' selbst die intellektuelle Jugend [während der Kriegszeit] unvermittelt in den Tod getrieben hat."³³¹ Bedenkt man dies, dann kann man den Versuch eines Sako Junichirōs verstehen, der 1958 eine Rehabilitation der Gesprächsrunden während der Kriegszeit forderte. Er betrachtete die Fragen, die einst diskutiert worden waren, als immer noch aktuell für die Gegenwart.

"Die Berechtigung der damals formulierten Fragen aber scheint sich vielmehr in dem Umstand zu offenbaren, dass gerade in dem durch die Befreiung nach dem Krieg bedingten Heute wahrhaftig Antworten darauf gefordert werden. In dieser Hinsicht kann ich dem Ansatz einer Reihe von Kritikern, die ausschließlich auf die negative Seite des Experiments der 'Überwindung der Moderne' zeigen, kaum zustimmen."³³²

Tatsächlich muss man Sako zustimmen, dass jene Diskussion um den Begriff der Moderne auch im Nachkriegs-Japan seine Berechtigung hat. Dies wird umso deutlicher wenn man einmal versucht dieses Nachkriegs-Japan von der intellektuellen Seite her zu verstehen. Nachkriegszeit wird hierbei vor allem als eine "Inversion der Vorkriegszeit" verstanden, als ein "Gegenentwurf zur Vergangenheit ...[, d]a man v.a. die faschistischen, imperialistischen, militaristischen und feudalistischen Aspekte kritisierte, diente die Kriegszeit regelrecht als Negativmodell."³³³ Solch eine voreingenommene, ablehnende Haltung gegenüber der Vergangenheit, die noch vor einer Prüfung der Fakten bereits ihr Urteil gefällt hat, lässt sich sogleich in der Antwort von Odagiri Hideo auf Sako Junichi Vorschlag der Revision der Überwindung der Moderne erkennen. "[Er] verstärkte die Kritik am Symposium aus einem orthodox-marxistischen Blickwinkel"³³⁴ "mit dem Resultat der Durchführung einer geistigen Kampagne zur Verteidigung und Rationalisierung des militaristischen Tennō-Staates bzw. zur Anerkennung seines Kriegssystems und zur Unterwerfung unter dieses."³³⁵

Dieser Konflikt zwischen den beiden unterschiedlichen Positionen dauert im wesentlichen bis zum heutigen Tage an. Insbesondere jedoch markiert der Streit im Jahr 1959 den Ausgangspunkt für die erste inhaltliche und vor allem ausführliche Diskussion von

³³¹ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 60. Es handelt sich hierbei um die eigentliche Notwendigkeit seitens Takeuchis, sich in die Debatten um Überwindung der Moderne einzuschalten und seine ausführliche Recherche der damals artikulierten Thesen zu präsentieren.

³³² Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 62.

³³³ Saal Britta. *Japanische Moderne und interkulturelle Modernekritik*. Mythos-Magazin. 2005. <http://www.mythos-magazin.de/>. Seite 29.

³³⁴ Bauer Detlef. *Die Transmoderne Ein kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit*. Seite 6. Herr Bauer gibt nur wenige Zeilen später im anhand eines Zitates von Odagiri dessen Definition von Überwindung der Moderne wieder. "'Überwindung der Moderne' sei 'ein organischer Teil des totalen Krieges unter dem militärischen Herrschaftssystem, ein Krieg der Ideen, eine intellektuelle Kampagne zur Ausrottung von modernen und sozialistischen Ideen' gewesen" (Seite 6).

³³⁵ Zitat Odagiri Hideo, nach Takeuchi Yoshimi in: Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 62.

Überwindung der Moderne durch Takeuchi Yoshimi. Seine Untersuchung gilt als bahnbrechend, da er jenseits jeglicher Polemik versucht, die Symposien, einschließlich der Chūōkōron-Debatten, welche von der Kyōto-Schule durchgeführt wurden, zu beleuchten. Interessant hierbei ist die Tatsache, dass wenn man den Fokus auf die Kyōto-Schule (nach Takeuchi wird sie von Nishitani Keiji, Suzuki Shigetaka, Kōsaka Masaaki und Kōyama Iwao vertreten) legt, so werden gerade ihre These, die sie während der Chūōkōron-Debatten präsentieren, kritisiert. Überhaupt scheinen diese Gesprächsrunden von viel größerer Brisanz zu sein, als die Überwindung der Moderne. Der Grund hierfür liegt in der Feststellung Takeuchis: "[d]ie 'Überwindung der Moderne' war inhaltsleer."³³⁶ Zu diesem Schluss gelangt er, da die einzelnen Mitglieder weder repräsentativ für eine ideologische Position standen, noch der Titel des Symposiums selbst, mehr als eine Parole war. Jedoch soll dies keine Verharmlosung der damaligen Diskussion darstellen, noch die zeitgenössische Kritik der 1950er Jahre als übertrieben erscheinen lassen.

"Die Überwindung der Moderne' war inhaltsleer. Doch gerade deshalb ließ sie jede beliebige Lesart zu, brachte die Reste, die vom Denken übrig waren, unter die Leute, und ließ sich verwenden, das Gefühl geistiger Leere zuzuschütten; und nur aus diesem Grund wurde sie auch zu einem Gegenstand der Verbitterung und des Hasses, während zugleich wie von selbst die Saat der Legende von der 'Überwindung' aufging."³³⁷

Anders sieht es jedoch bei den Chūōkōron-Debatten aus. So sehr die Kritiker sich auch mit der Überwindung der Moderne beschäftigten, so sind es doch die Gesprächsrunden der Kyōto-Schule, hier vertreten durch Nishitani, Suzuki, Kōsaka und Kōyama, die größere Beachtung verdienen und vor allem auch kritisch untersucht werden müssen. Sein Urteil über die Rolle der Kyōto-Schule bezüglich der Kriegsideologie fällt drastisch aus:

"Die größten Verdienste um eine logische strukturierte Darlegung der Beziehungen zwischen den drei Säulen des totalen Krieges, des ewigen Krieges und des Ideals der 'Reichsgründung' hat sich die Kyōto-Schule erworben, vor allem mit jenem von ihren vier repräsentativen Vorkämpfern gekonnt strukturierten, in drei Sitzungen abgehaltenen Symposium 'Der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan'."³³⁸

Hierbei sind zwei Fakten von besonderem Interesse für Takeuchi Yoshimi. Erstens, die Tatsache, dass die erste Sitzung des Symposiums, "die Eröffnung des Krieges weitgehend vorausgesagt und bis zu einem gewissen Grad den Charakter des daraufhin sich

³³⁶ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 76.

³³⁷ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 76-77.

³³⁸ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 96.

fortentwickelnden Krieges vorherbestimmt"³³⁹ und zweitens, dass die dritte Sitzung mit ihrer geschickten Verbindung der im obigen Zitat genannten drei Säulen, "die Kaiserliche Proklamation der Kriegseröffnung so vollendet zu erklären vermocht hätte."³⁴⁰ Jedoch soll das nicht heißen, dass "die Dogmatik der Kyōto-Schule ... es vermocht [habe], 'den aggressiven Charakter des Krieges zu kaschieren'", denn das würde heißen, "die Kyōto-Schule zu überschätzen."³⁴¹ Mit diesem Argument relativiert Takeuchi das drastische Urteil Takeuchi Yoshitomos, der im "Abriss" der *Ideengeschichte der Shōwa-Zeit* (1958) die Philosophie der Weltgeschichte, wie die politische Philosophie der Kyōto-Schule genannt wurde, welche in den Chūōkōron Symposien präsentiert wurde, nichts weiter "als eine Ideologie des japanischen Imperialismus und Tennō-Faschismus"³⁴² bezeichnet. Der Grund für Takeuchi Yoshimis Relativierung jener radikalen Verurteilung liegt jedoch im Charakter der Philosophie der Kyōto-Schule, welche er als eine Dogmatik bezeichnet. Alles was sie geleistet hat war theoretische, philosophische Spekulation; "die Wirklichkeit war ihr gleichgültig."³⁴³ Ihre Thesen wären wahrscheinlich nur als Fiktionen, um einen Begriff Takeuchis zu gebrauchen, abgelegt worden, hätten sie sie nicht zum richtigen Zeitpunkt am richtigen Ort formuliert. Gemeint ist natürlich die Eröffnung des Krieges gegen die USA und Großbritannien. Nur weil sie zu diesem Zeitpunkt von der weltgeschichtlichen Stellung Japans, da "Japan unter den Ländern Asiens eine einzigartige 'Moderne' besitze" sprachen, wurde "das Interesse des Publikums auf sich gezogen."³⁴⁴

Zwar soll diese Feststellungen Takeuchis nicht heißen, dass die Kyōto-Schule ihrer Verantwortung für das Gesagte während der Kriegsjahre zu entbinden sei, jedoch müssen Behauptungen, wie sie von Takeuchi Yoshitomo vorgetragen wurden, nämlich die Kyōto-Schule sei ein Teil der Kriegspropaganda gewesen, revidiert werden. Als Höhepunkt der Diskussion um Überwindung der Moderne müssen die öffentlichen Gesprächsrunden aus dem Jahre 1965 angesehen werden, an denen eine Reihe von bedeutenden Persönlichkeiten wie zum Beispiel Ōshima Yasumasa, Furukawa Tesshi und Takeyama Michio teilnahmen.

³³⁹ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 97.

³⁴⁰ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 100.

³⁴¹ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 101.

³⁴² Zitat Takeuchi Yoshitomos, nach Takeuchi Yoshimi in: Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 101.

³⁴³ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 101.

³⁴⁴ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 101-102.

2.3 Die dritte Phase – die neuentfachte Kritik im Zuge der Heidegger-Debatte

Die Kritik der dritten Phase baut im wesentlichen auf der Kritik der zweiten Phase auf. Jene kritische Thesen gegenüber der Kyōto-Schule und ihre ideologische Kriegsverantwortung als Verfechter der sogenannten Großasiatischen Wohlstandssphäre sowie eine philosophischen Rechtfertigung des Pazifikkriegs werden hier erneut aufgegriffen und diskutiert. Jedoch soll diese scheinbar neue Kritik, welche ab den 1980er Jahren, im Zuge der Heidegger-Debatte³⁴⁵ aufkam, nicht bedeuten, dass zwischen den 1960er Jahren bis zu den 1980er Jahren keine kritischen Stimmen geäußert wurden. Besonders in Japan war die Kyōto-Schule nach der Erinnerung an die Überwindung der Moderne und den Chūōkōron-Debatten in Verruf geraten und fast gar nicht mehr Gegenstand irgendeiner Diskussion. Aber auch außerhalb Japans war sie Gegenstand von Kritik, vor allem unter den Historikern, so zum Beispiel Arima Tatsuo, Ben-Ami Shillony, John Dowers oder auch Fletcher William Miles,³⁴⁶ der Miki Kiyoshis Verhältnis zur *Shōwa-Kenkyūkai* untersucht³⁴⁷. All diese Autoren zeichnen sich durch ihre harsche Kritik und totale Verurteilung der Philosophen der Kyōto-Schule als Ultra-Nationalisten, Faschisten und im extremsten Falle sogar ihre implizite Darstellung als Kriegsverbrecher aus.

Eine weitere Ursache für das Aufleben der kritischen Positionen gegenüber der Kyōto-Schule sind die Debatten um das Phänomen *Nihonbunkaron*. Bei diesen Abhandlungen über Japan/Japanischer Kultur/Japaner handelt es sich wissenschaftliche, vor allem sozialwissenschaftliche, als auch geschichtswissenschaftliche Abhandlungen, die versuchen, "die Besonderheit der aufsteigenden Wirtschaftsmacht kulturwissenschaftlich zu belegen."³⁴⁸ Die Veröffentlichung solch selbstreflexiver, selbstextotisierenden Schriften, insbesondere in englischer und deutscher Sprache, führte dann auch zu ersten kritischen Stimmen. Auch wenn an dieser Stelle nicht weiter ins Detail gegangen werden kann, so sei als Höhepunkt des

³⁴⁵ Die Heidegger-Debatte beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Martin Heidegger zum Nationalsozialismus. Eine Folge dieser Untersuchung war die Erkenntnis, dass auch Philosophen, von denen man bisher nur das philosophische Schaffen betrachtete, keine apolitischen Denker sind, sondern stets auch unter Einfluss ihres Zeitgeistes stehen. Deswegen ist es insbesondere nun auch notwendig, den historischen und politischen Kontext zu betrachten, vor allem wenn sie sich in ihrer Zeit explizit politisch geäußert haben.

³⁴⁶ Arima Tatsuo. *The Failure of Freedom: A portrait of Modern Japanese Intellectuals*. Harvard University Press. 1969. Shillony Ben-Ami. *Revolt in Japan: The Young Officers and the February 26, 1936 Incident*. Princeton University Press. 1973. Shillony Ben-Ami. *Politics and Culture in Wartime Japan*. Claredon Press. Oxford. 1981. Dower John. *War without Mercy: Race and Power in the Pacific War*. Pantheon Books New York. 1986. Miles Fletcher William. *The Search for a New Order: Intellectuals and Fascism in Prewar Japan*. University of North Carolina Press. 1982.

³⁴⁷ Maraldo John C. "The War over the Kyoto School" (375-406) in: *Monumenta Nipponica* Vol. 61. 2006. Seite 376.

³⁴⁸ Landmann Antje. *Zeichenleere*. Seite 27.

Nihonbunkaron die Gründung des International Research Center for Japanese Studies (国際日本文化研究センター *Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentā*) im Jahre 1987 unter dem umstrittenen, nationalistischen Premierminister Nakasone Yasuhiro zu sehen.

Doch welchen Bezug gibt es hierbei mit der Kyōto-Schule? Wie bereits erwähnt liegt die essentielle Quiddität des *Nihonbunkaron* in einer Art selbstreflexiven, selbstexotisierenden Natur. Diese Selbstbehauptungsdiskurs der in diesen Texten geführt wird dient dem Zweck, die eigene Besonderheit der Japaner, ihre Einzigartigkeit sowohl wissenschaftlich, als auch populär- beziehungsweise pseudo-wissenschaftlich zu belegen. Bedenkt man nun, dass die Kyōto-Schule ab den späten 1960er fast ausschließlich von Religionswissenschaftlern und Theologen, im Kontext des buddhistisch-christlichen Dialogs rezipiert und diskutiert wurde, dann findet sich hierin der Grund, warum man zu dieser Zeit begann, von der "Kyōto-school of Japanese Buddhism"³⁴⁹ sprechen. Die aktive Teilnahme von Mitgliedern der Kyōto-Schule muss somit als eine Art japanischer Selbstbehauptung betrachtet werden. Bedenkt man ferner, dass die Entdeckung der Schriften dieser Denker, sowie der Anstoß zum Dialog mit ihnen, vor allem von amerikanischen und europäischen Religionswissenschaftlern und Theologen verursacht wurden, dann wird dies umso offensichtlicher. Mit der Kritik am *Nihonbunkaron* kam es dann auch zu Kritiken an der Darstellung der japanischen philosophischen Bemühungen als buddhistische Philosophie, beziehungsweise als Philosophie die sich nicht in westlicher Logik sondern in östlicher, buddhistischer Intuition gründet.

Ein letzter Bestandteil der dritten Phase der Kritik an der Kyōto-Schule betrifft die Methodik. Oft wird sie von den Advokaten der Kyōto-Schule, zum Teil in wertender, jedoch auch in missverständlicher Art und Weise als Neo-Marxismus bezeichnet. Gemeint ist hierbei ein methodologischer Ethos der vor allem in der Japanologie ab den späten 1980er Jahren Einzug hielt, nämlich eine von nicht philosophischen Anhängern praktizierte Nachahmung³⁵⁰ der kritischen Theorie³⁵¹, sowie des Poststrukturalismus (Dekonstruktivismus)³⁵² und

³⁴⁹ Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer". Seite 35.

³⁵⁰ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy" (Seite 205-336) in: *Philosophy East and West* Vol. 47, No. 3. 1997. Seite 305. Obwohl Graham Parkes zu den Advokaten der Kyōto-Schule gehört, muss man ihm bei dieser Feststellung sofort zustimmen, da es manchmal den Anschein hat, als würden Wissenschaftler nur zum Teil sich auf die Ergebnisse und Feststellungen der Begründer und Ausformulierer jener Thesen stützen und sie nur instrumentalisieren ohne, dabei die gesamte Bandbreite zu Rezipieren, beziehungsweise zu Berücksichtigen.

³⁵¹ Begründet von Horkheimer, Adorno und Marcuse. Da sie alle Mitglieder des in Frankfurt ansässigen Instituts für Sozialwissenschaften waren, spricht man auch von der "Frankfurter Schule". Dieses Institut war 1923 "als außeruniversitäre Forschungsstätte für Marxismus, Sozialismus und Arbeiterbewegung begründet worden. Die

Postmodernismus. Die kritische Auseinandersetzung dieser neuen Methodik, die oft einfach nur als *political correctness* ihrer Zeit bezeichnet wird, ist eines der Hauptargumente der Verteidiger der Kyōto-Schule.

Die dritte Phase der Kritik an der Kyōto-Schule ist für einen sprunghaften Anstieg von Veröffentlichungen ab Mitte der 1980er Jahre verantwortlich. Einen Meilenstein in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen *Nihonjinron/Nihonbunkaron* bildet hierbei *The Myth of Japanese Uniqueness* (1986) von Peter Dale. Für den Autor besteht *Nihonjinron* dabei aus drei wesentlichen Merkmalen, nämlich:

"Firstly, they implicitly assume that the Japanese constitute a culturally and socially homogeneous racial entity, whose essence is virtually unchanged from pre-historical times down to the present day. Secondly, they presuppose that the Japanese differ radically from all other people. Thirdly, they are consciously nationalistic, displaying a conceptual and procedural hostility to any mode of analysis which might be seen to derive from external, non-Japanese sources."³⁵³

Es geht Dale somit um eine Darstellung eines kulturellen Nationalismus ("cultural nationalism"), der zwischen dem japanischen "Selbst" und dem nicht-japanischen "Anderen" unterscheidet.³⁵⁴ Damit ist das Selbstverständnis der Einzigartigkeit der Japaner im *Nihonjinron* stets geprägt von einer Art unterschwelligem Nationalismus, den der Leser dieser Texte erkennen kann und nicht nur, wie es Ines Sandra Freesen in ihrer Dissertation sieht, eine Einzigartigkeit, die ein nicht-japanischer Betrachter von außen in ihrer Essenz nicht begreifen kann.³⁵⁵ Dale widmet den Großteil seines Buchs zwei Denkern, die von den

philosophischen Frühschriften von Marx, der deutsche Idealismus hegelscher Prägung, die Philosophie der Psychoanalyse und die Kulturphilosophie von Sigmund Freud und neuhegelianisch-marxistische Vorstellungen (von Korsch und Lukács) bilden das geistige Fundament, von dem aus sich das ‚kritische Denken‘ entwickelt hat. Ganz allgemein formuliert, besteht die Aufgabe der kritischen Theorie darin, in enger Verbindung von Theorie und Praxis, Philosophie und Sozialwissenschaften und unter Berücksichtigung ihrer eigenen gesellschaftlichen Bedingtheit die jeweils herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse einer eingehenden Untersuchung und Kritik zu unterziehen. Analyse und Kritik dienen dem weiteren Ziel der Emanzipation der Menschen und der umfassenden Veränderung der Gesellschaft." (vgl. Rehfus, Wulff D. *Handwörterbuch der Philosophie*).

³⁵² Ein Sammelbegriff der die Versuche den Strukturalismus zu Überwinden, beziehungsweise zu modifizieren. Sein Wesen liegt in der Semiotisierung der Wissenschaft und der Welt, das heißt, die Wirklichkeit erschöpft sich in Zeichen und Zeichensystemen, wobei im Gegensatz zum Strukturalismus, die Trennung zwischen Signifikant (Bezeichner) und Signifikat (Bezeichnetes) aufgehoben wird. Ferner wird in der daraus entwickelten Kulturtheorie, eine außersemiotische (außersprachliche) Wirklichkeit jenseits des Textes, auf die der Text selbst verweist, als nicht existierend betrachtet.

³⁵³ Dale Peter. *The Myth of Japanese Uniqueness*. Routledge. London. 1986. Da Alan MacFarlane sehr übersichtlich die These Dales extrahiert hat, sei auf dessen Buch verwiesen. MacFarlane Alan. *Japan through the Looking Glass*. Profile Books Ltd. London. 2008. Seite 13.

³⁵⁴ Kaneko Kenji. "Constructing Japanese Nationalism on Television: The Japanese Image of Multicultural Society" (Seite 101-116) in: *New Cultural Frontiers* Vol.1 No.1. 2010. Seite 102.

³⁵⁵ Freesen Ines Sandra. *Reality, Identity, Truth. Images of Japan in American Literature Before, During, and After World War II*. Dissertation. Universität Düsseldorf. 2007. Seite 10. "*Nihonjinron* is about the alleged

kritischen Debatten in der Nachkriegszeit vorschont geblieben waren, nämlich Imanishi Kinji und Watsuji Tetsurō. Gerade bei ihnen entdeckt er jenen unterschweligen Nationalismus, der seiner Vorstellung von *Nihonjinron* entspricht. Als Beweis für diese Behauptung ermittelt Dale sodann Einflüsse der Gründer der Kyōto-Schule, Nishida Kitarō und Tanabe Hajime auf diese beiden Denker. Sie Beide, Nishida und Tanabe, werden von ihm als ultra-nationalistisch und faschistisch charakterisiert.

Nur zwei Jahre später, 1988 wird die wohl bekannteste und auch gleichzeitig drastischste und radikalste Kritik, beziehungsweise Ablehnung der Kyōto-Schule veröffentlicht. Es handelt sich hierbei um den Artikel "Japans Revolt against the West" von Najita Tetsuo und Harry Harootunian in Band 6 der *Cambridge History of Japan*, welcher zehn Jahre später abermals in einem Buch mit dem Titel *Modern Japanese Thought* abgedruckt wurde. Mit einem einzigen Satz lässt sich ihr Standpunkt gegenüber den Philosophen der Kyōto-Schule charakterisieren:

"In prewar Japan, no group helped defend the state more consistently and enthusiastically than did the philosophers of the Kyoto faction, and none came closer than they did to defining the philosophic contours of Japanese fascism."³⁵⁶

So direkt die Verurteilung der Kyōto-Schule hier auch implizit gegeben sein mag, so sehr muss man jedoch auch zwischen den Zeilen lesen. Die Autoren Najita und Harootunian verwenden während ihrer Attacke auf die "Kyoto faction" ausdrücklich diesen Begriff und nicht Kyōto-Schule, welchen sie zuvor wertungsfrei als einen kollektiven Begriff für einige Nachfolger Nishidas verwenden, die die Ontologie ihres Lehrers weiter ausarbeiteten.³⁵⁷ Dieser Unterschied, den die Advokaten der Kyōto-Schule gerne unter den Tisch fallen lassen ist nun von äußerst gravierender Natur. Die sogenannten "Kyoto faction" wird nämlich, im Gegensatz zur losen Bestimmung der "Kyoto school", durch die Mitglieder Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki, Suzuki Shigetaka und Nishitani Keiji sowie durch ihre Thesen einer Philosophie der Weltgeschichte, die sie auf dem Symposium der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan formuliert haben definiert. Explizit heißt dies nun, dass gerade Nishida Kitarō und Miki Kiyoshi ausgenommen werden. Dabei wurden Grundideen wie der Ort bei

uniqueness of the Japanese people and their culture, a uniqueness which *per definitionem* excludes the possibility of non-Japanese onlookers to achieve a complete understanding of its essence, values and mechanisms".

³⁵⁶ Najita Tetsuo and H.D. Harootunian. "Japan's Revolt against the West" (Seite 711-774) in: Duus Peter (ed.) *The Cambridge History of Japan Vol. 6*. Cambridge University Press. New York. 1988. Seite 741.

³⁵⁷ "The implications of Nishida's ontology were worked out by his students, many of whom were later associated with what was called collectively the 'Kyoto school'". vgl. Najita Tetsuo and H.D. Harootunian. "Japan's Revolt against the West" Seite 737. Insbesondere wird hier auch Miki Kiyoshi als zugehörig dargestellt.

Nishida Kitarō umgewandelt um jene Philosophie der Weltgeschichte zu konstruieren. Widmet man sich nun noch einmal dem Zitat oben, dann wird sofort klar und deutlich, dass hier nicht ein Rundumschlag gegen die Kyōto-Schule als Ganzes erfolgt sondern nur eine fest definierte "Kyoto faction" innerhalb der Kyōto-Schule gemeint ist. Trotzdem muss man bedenken um was für ein Werk es sich bei der *The Cambridge History of Japan* handelt. Es ist eine umfangreiche, historische Abhandlung, konzipiert als Sammelband, die sich vor allem an Studienanfänger richtet, Personen, die nach einer passenden Einführung in ein Studien-, bzw. Forschungsgebiet suchen. Durch solch eine offenen Attacke und Kritik werden die Leser sehr schnell in ihrer ersten Meinung geprägt. Das nötige Detailwissen um die oben genannte Differenzierung zwischen "Kyoto faction" und "Kyoto school" machen zu können und damit die scheinbar totale Kritik relativieren zu können, ist nicht immer zum Zeitpunkt des ersten Lesens dieses Artikels gegeben. Hierin liegt die Gefahr die von solch einer Meinungsbildung ausgeht, nämlich die Vorverurteilung bevor man alle Fakten gesichtet hat. Desweiteren muss man auch darauf hinweisen, dass gerade eine der umstrittensten Figuren der Philosophie in der unmittelbaren Nachkriegszeit in Japan, nämlich Tanabe Hajime, überhaupt keine Erwähnung bei Najita und Harootunian findet.

Im Jahr 1994 veröffentlichte Pierre Lavelle seinen Aufsatz "The Political Thought in Nishida Kitarō's Philosophy" in dem renommierten japanologischen Journal *Monumenta Nipponica* und versuchte damit den Sturz des großen Nishidas einzuläuten. Jahre zuvor erlebte gerade die Nishida Forschung insbesondere in den USA und Europa einen großen Boom. Standen bis zu diesem Zeitpunkt vor allem Schüler Nishidas im Kreuzfeuer, sowie sein Zeitgenosse und direkter Nachfolger auf seinem Lehrstuhl, Tanabe Hajime, so war er es nun Nishida selbst, dem die Aufmerksamkeit gelten sollte. Der erste und wichtigste Schritt den Lavelle in seinem Aufsatz unternimmt ist die Gleichstellung von Nishida und der Gruppe der weltgeschichtlichen Philosophie, bestehend aus Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki, Nishitani Keiji und Suzuki Shigetaka. Wurde bisher, trotz aller Kritik, auch bei Najita und Harootunian, stets zwischen Nishida und dieser Gruppe unterschieden - wobei Nishida zwar als ideeller Wegbereiter galt, die Gruppe jedoch eine gewissen Eigendynamik entwickelte, die sie zu dem werden ließ, was sie war – so werden beide nun als gleichwertig und damit auch als ideologisch vorbelastet identifiziert. Ermöglicht wird ihm diese Gleichstellung aufgrund Nishidas politischer Schriften, wie zum Beispiel "Das Prinzip der neuen Weltordnung" und vor allem "Kokutai", ein Aufsatz, der nach Lavelle, ein Kondensat seiner wesentlichen Ideen darstellt.

Das erste Ergebnis zudem der Autor nun kommt enthält auch gleich die eigentliche Fragestellung, der er in seinem Aufsatz nachkommen möchte.

"Nishidas network of political relationships was one of ultra-nationalism 'from above', or more precisely, one of 'enlightened' civil elites. Participation in this network could either mean a basic agreement with its ideas and objectives, or else a desire to reorient it in a new direction. To discover what Nishidas attitude was we must now examine his writings in some detail."³⁵⁸

Tatsächlich kann man aber schon an dieser Stelle erkennen, wie seine Kritik erfolgen wird. Im Wesentlichen präsentiert Nishida seine politischen Ideen, nach Pierre Lavelle, in dem Aufsatz "Kokutai". Jedoch einige Seiten zuvor hat der Autor in einem Abschnitt über das imperialistische Regime, einen jeden, der sich mit Politik beschäftigte, als eine Person charakterisiert, die sich in Relation zur offiziellen Doktrin, die wiederum einen Teil der imperialen Doktrin, der sogenannten Tennō-Ideologie ausmacht, positionieren musste. Diese offizielle Doktrin setzte sich aus drei Teilen zusammen, einer aus dem Shintō stammenden mytho-historischen Legitimation, einer auf Konfuzianismus basierenden Moral und einer Art Westlicher Vorstellung von Gesetz. Als zentrales Dogma wird dabei die Idee des *kokutai* betrachtet.³⁵⁹ Bereits hier schließt sich der Kreis in Lavelles Argumentation und man kann seine Schlussfolgerung erahnen. In seinem Fazit wird Nishida als Unterstützer kaiserlichen Doktrin, insbesondere des Tennō-Zentrismus und identifiziert. Sein politisches Denken gehört somit in die Kategorie des religiösen Traditionalismus.

"Nishida Kitaro supported the imperial doctrine, in particular its basic dogmas of tennocentrism and the religious sacredness of the nation and the Japanese state. His political thought was thus situated in the family of religious traditionalism, for it shared its basic concepts: continuity of the principles of the cosmic order and those of human order, and rejection of the orientations taken by Western culture after the seventeenth and eighteenth centuries, especially individualism, materialism, liberalism, and socialism."³⁶⁰

Da Lavelle den japanischen religiösen Traditionalismus als nationalistisch im eigentlichen Sinne identifiziert, gilt das Gleiche auch für Nishidas politische Philosophie, da diese vorher als im religiösen Traditionalismus verankert charakterisiert wurde. In diesem Sinne sei es dann auch falsch zu sagen, dass er Formulierungen der offiziellen Doktrin übernahm und diese mit anderen Bedeutungen füllte, sondern vielmehr sein philosophisches Denken

³⁵⁸ Lavelle Pierre. "The Political Thought in Nishida Kitarō's Philosophy" in: *Monumenta Nipponica* Vol. 49 No. 2, 1994. Seite 145.

³⁵⁹ Lavelle Pierre. "The Political Thought in Nishida Kitarō's Philosophy". Seite 139.

³⁶⁰ Lavelle Pierre. "The Political Thought in Nishida Kitarō's Philosophy". Seite 163.

benutzte um "tiefer in diese einzutauchen."³⁶¹ Die einzige Ausnahme hierbei bilden hierbei die Ablehnung von Shintō und sein Widerstand gegenüber den Extremisten. Jedoch reicht dies für Lavelle nicht aus um ihn aus dem Kreise des Ultrationalismus auszuschließen.

"Nishidas political ideas belong to the common base of ultra-nationalism, his support for the theory of blocs and for the project of Japans world politico-cultural preeminence, and his acceptance of a reorientation of cultural and educational policy in the direction of a greater orthodoxy. He belonged to the 'idealist right', conservative in economic and social matters, and to 'enlightened' civil ultra-nationalism, hostile to the military's participation in national affairs."³⁶²

Als besonders erwähnenswert soll jedoch die Tatsache sein, dass Lavelle sich gegen eine Gleichstellung des Falles Martin Heidegger mit dem Falle Nishida Kitarō ausspricht. Leider führt er diesen Gedanken jedoch nicht weiter aus und beschränkt sich darauf, die Bezeichnung Faschist für Nishida als unpassend und "eine Quelle eines ernsthaften Missverständnisses" zu identifizieren, da sein Denken "wenig mit der Doktrin der Partei der Heidegger angehörte" gemein hatte.³⁶³ Als Begründung dient die Verwurzelung von Nishidas Denken im japanischem Traditionalismus; ähnlich Mircea Eliade, der trotz des Faschismus Vorwurfs in seinem Denken wohl eher dem christlichen Traditionalismus zuzuordnen sei.

Nur 1 Jahr später, 1995, erscheint der Aufsatz "The Kyoto School and Reverse Orientalism" von Bernard Faure als Beitrag in dem Sammelband *Japan in traditional and postmodern perspectives*. Faure, der sich in den 1990er Jahren einen Namen mit kritischen Untersuchungen zu Chan-/ Zen-Buddhismus gemacht hat und bis heute sich kritisch mit Buddhismus befasst – wobei kritisch sich hier vor allem auf den Umgang und die Konstruktionen von speziellen Bildern und Vorstellungen des Buddhismus im Westen bezieht – widmet diesen Aufsatz einer Untersuchung des sogenannten Nishida-Effekts auf den philosophischen Diskurs über Zen. Dabei entdeckt der Autor die Wiederkehr eines gewissen *esprit simpliste* des Orientalismus in Nishidas Denken. Dass Orientalismus auf einer Ideologie der Kontrolle und Machausübung aufbaut, sowie dem Schema der Ideologiesierung folgt, wurde bereits an früherer Stelle angedeutet. Jedoch sind es gerade die ideologischen Elemente, die Faure dann auch dazu bringen, sich ein wenig mit der politischen Philosophie Nishidas zu befassen. Hierbei untersucht er vor allem die Bereitschaft der Zen-Rhetorik zur Annahme

³⁶¹ Lavelle Pierre. "The Political Thought in Nishida Kitarō's Philosophy". Seite 164.

³⁶² Lavelle Pierre. "The Political Thought in Nishida Kitarō's Philosophy". Seite 164.

³⁶³ Lavelle Pierre. "The Political Thought in Nishida Kitarō's Philosophy". Seite 163.

nationalistischer Ideologien.³⁶⁴ Ein Phänomen welches er nicht nur bei Nishida sondern auch bei dessen Freund Suzuki D.T. aufdeckt. Desweiteren widmet sich der Autor auch noch dem Wirken von Nishitani Keiji, vor allem in der Nachkriegszeit, sowie der sogenannten Neuen Kyōto-Schule, welche die Arbeiten von japanischen Wissenschaftlern des *International Research Center for Japanese Studies* unter der damaligen Leitung von Umehara Takeshi meint. Das was die Neue Kyōto-Schule, Faure bezeichnet sie auch die Umehara Takeshi Schule, mit der Kyōto-Schule gemein hat ist ihre "Bereitstellung von Argumenten für die Ideologie des *Nihonjinron*." ³⁶⁵ Wie bereits weiter oben gezeigt wurde, enthält *Nihonjinron/Nihonbunkaron* in sich ein nationalistisches Element, welches die eigene Exotisierung fördert und Thesen für die Einzigartigkeit Japans und der Japaner bereitstellt. In diesem Sinne reduziert sich sowohl die Kyōto-Schule als Strömung der Philosophie, sowie die Forschungsarbeiten über die japanische Kultur, Kulturgeschichte, Gesellschaft etc. am International Research Center for Japanese Studies, welche mit dem Begriff Neue Kyōto-Schule bezeichnet wird, auf einen reinen Diskurs um die Einzigartigkeit der Japaner und ihrer Kultur. Demgemäß handelt es sich dann auch bei der Kyōto-Schule als Bezeichnung für eine Gruppe von Wissenschaftlern, die sich an diesem Diskurs beteiligen und ihn vorantreiben. Der Begriff entfernt sich somit sowohl von der Geistesgeschichte als auch von der Universität Kyōto.

Kritik am *Nihonbunkaron* beschränkte sich jedoch nicht nur auf die japanische Geistesgeschichte der Moderne sowie den Japan-Studien am International Research Center for Japanese Studies. Leslie Pincus zum Beispiel erweitert den Bereich auch auf die Ästhetik, in der sie anhand von Kuki Shūzō die Konstruktion einer rein japanischen Ästhetik, die sich nicht mehr mit der Begrifflichkeit der klassischen Ästhetik beschreiben lässt.³⁶⁶

³⁶⁴ Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism" (Seite 245-281) in: Fu Charles Wei-hsun and Steve Heine (Hg.). *Japan in traditional and postmodern perspectives*. State University of New York Press. Albany. 1995. Seite 245. Vergleiche zu diesem Thema auch: Sharf Robert H. "The Zen of Japanese Nationalism" (Seite 1-43) in: *History of Religions* Vol. 33 No. 1. 1993; sowie Victoria Brian. *Zen at War*. Rowman & Littlefield Publishers. 1997. Sharf widmet sich vor allem Suzuki D.T., Nishida Kitarō und der Kyōto-Schule, insbesondere Hisamatsu Shin'ichi, Nishitani Keiji. Der Hauptkritikpunkt bei ihm richtet sich dabei nicht auf eventuelle Kriegsverantwortung, sondern ihr Beitrag zum *Nihonbunkaron*, im Sinne der Konstruktion des Zen als "okzidentalistische" Antwort auf den Orientalismus des Westens. Brian Victorias Buch ist bis zum heutigen Tag ein Standardwerk, dass die Beziehung zwischen Zen und Nationalismus sowie Militarismus von der Meiji-Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg verfolgt.

³⁶⁵ Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism". Seite 267.

³⁶⁶ Pincus Leslie. *Authenticating Culture in Imperial Japan*. University of California Press. 1996. Die Kyōto-Schule selbst wird von ihm wie folgt charakterisiert: "The disciples of philosopher Nishida Kitarō (1970-1945), who called themselves the *Kyōtogakuha* (Kyoto school), defined Japan's uniquely appointed world-historical mission according to a Hegelian logic of theory" (Seite 11). Interessant ist auch die Tatsache, dass er in der Fußnote 26 die eigentliche "selbstbewusste Faktion" genannt Kyōto-Schule (allen voran Nishitani Keiji, Kōyama Iwao und Kōsaka Masaaki) als existierend von Mitte der 1930er Jahre bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs

2.4 Die Advokaten

Die Advokaten der Kyōto-Schule stellen, abgesehen von Personen die selbst zur Kyōto-Schule gezählt werden, wie zum Beispiel Ueda Shizuteru, eine Gruppe von Wissenschaftlern dar, die es sich zur Aufgabe gesetzt haben, der im vorhergehenden Kapitel dargestellten totalen Kritik der Kritiker der dritten Phase entgegenzutreten. Hierbei werden einige Ansätze und Argumente präsentiert, die tatsächlich zum Teil eine Revision der Kritik an der politischen Philosophie der Kyōto-Schule rechtfertigen oder zumindest nach einer exakten Analyse jener umstrittenen Texte fordern. Im wesentlichen Beschränken sich die Thesen der Gegenkritik der Advokaten auf folgende drei Punkte.

Zuerst die Feststellungen, dass mit der Notwendigkeit einer kritischen Betrachtung der Texte die dem *Nihonbunkaron* zuzuordnen sind, ein Paradigmenwechsel in den Japan Studien in Paradigmenwechsel einherging. Gemeint ist damit der Wandel von einer Akzeptanz und positiven Diskussion über japanische Eigenheiten hin zu einer kritischen Ablehnung von Allem was als eine japanische Besonderheit vorgestellt wird. Dieser Wandel findet seinen Ursprung in der Verbreitung des wissenschaftlichen Ethos der kritischen Theorie, die oft abwertend von den Advokaten als neo-marxistisch bezeichnet wird. William LaFleur hat dies in seinem Aufsatz "A Half-Dressed Emperor: Societal Self-Deception and Recent 'Japanokritik' in America"³⁶⁷ sehr ausführlich dargestellt. Da die Herausgeber des Sammelbandes, in dem dieser Aufsatz erschien in ihrer Einleitung eine sehr gute Zusammenfassung der Argumente LaFleurs geben, sollen sie nun zu Wort kommen.

"William R. LaFleur traces American perceptions of the Japanese national psyche through a marked shift in the postwar years. The great deception of Pearl Harbor together with the seeming inability of the Japanese public to comprehend the absolute futility of their war goals in the latter part of World War II generated in American eyes the perception that the Japanese as a culture are both purveyors of deceit and susceptible to self-deception. With the emergence of Japan as a modern Asian state in the late 1950s and 1960s, 'converging' with the developed nations of the West in her development, the image of Japan as a nation of the deceiving and the deceived gave way among some scholars to a more positive anticipation of a growing liberal society. However, the issue of deceptions and self-deception has persisted in some quarters to the present day. The neo-Marxist *Ideologiekritik* is a warrant that has entitled its adherents to locate Japanese consciousness in a self-perpetuating predicament, and to provide themselves with a

betrachtet und den davor existierenden etwas loseren Zusammenschluss der Kyōto-Schule ab Ende des Ersten Weltkriegs sah.

³⁶⁷ LaFleur William R. "A Half-Dressed Emperor: Societal Self-Deception and Recent 'Japanokritik' in America" (Seite) in: Ames Roger T. and Wimal Dissanayke (Hg.). *Self and Deception: A Cross-cultural Philosophical Enquiry*. State University of New York Press. Albany. 1996.

basis for a kind of epistemological condescension. On their reading, the inability of the Japanese psyche to escape anachronistic reversions to its latent mythologies locks it in a kind of irrationality: a contradiction between mythologically grounded 'Asian' institutions of the past, and rationally grounded 'modern' and 'Western' institutions of the present and future. The specifically Japanese version of *Ideologiekritik* – what LaFleur calls 'American neo-Marxist *Japanokritik*' - interprets the contemporary claims of Japanese culture to have easy access into a *postmodern* discourse as being a self-deceiving affirmation of this society's own *premodern* agenda. The interpretation has moved from E.H. Norman's heavy-handed Marxist indictment of a recalcitrant Japanese feudalism to the more subtle neo-Marxist analyses of today, but the bottom-line ideological assumptions of the critics remain intact."³⁶⁸

Der nächste Vorwurf den die Advokaten gegenüber den Kritikern äußern, ist der der Dekontextualisierung und einer damit verbundenen Rekontextualisierung der politischen Äußerung der Philosophen der Kyōto-Schule. Dekontextualisierung meint das Herauslösen einer Äußerung oder eines Textes aus seinem zeitgenössischen Kontext. Dabei handelt es sich um eine semantische Verzerrung des eigentlichen Inhalts, der wiederum in einem neuen Kontext eingebettet (rekontextualisiert) wird. Wie bedeutend diese Feststellung ist, haben seit den 1960er Jahren die sogenannten "New Historians in Cambridge" gezeigt, da sie auf die Wichtigkeit der Beziehung zwischen Bedeutung eines Textes und seinem historischen Kontext in der Geschichte der Ideen hingewiesen haben.³⁶⁹ Obwohl sich die Ergebnisse dieser Gruppierung im wesentlichen als Standard durchgesetzt haben, erfolgt jedoch immer wieder eine selektive und inkonsistente Anwendung ihrer Thesen und Theorien. Mit bezug auf die Kyōto-Schule machte dabei Goto-Jones folgende zwei Feststellungen:

"The political philosophy of the wartime Kyoto School has, in fact, been victim of a double marginalization. In the first place, it has been excluded from mainstream histories of political thought because of this defensive ethnocentricity in the discipline, despite the ostensible victory of context in recent years. Second, it has also been demonized even within the allied (albeit rather more niche) discipline of Japanese intellectual history because of its association with (or context in) the war itself, which appears to imply that the school is somehow anti-Western rather than a possible strand in an aspirant universalist history of political philosophy."³⁷⁰

In beiden Fällen, der Exklusion der politischen Philosophie der Kyōto-Schule aus der Geschichte des politischen Denkens, sowie ihre Dämonisierung aufgrund ihres Bezugs zum Pazifikkrieg, kann man Dekontextualisierung und eine damit einhergehende

³⁶⁸ Ames Roger T. and Wimal Dissanayke (Hg.). *Self and Deception: A Cross-cultural Philosophical Enquiry*. Seite 22-23.

³⁶⁹ Goto-Jones Christopher. "The Kyoto School, the Cambridge School, and the History of Political Philosophy in Wartime Japan" (Seite 13-42) in: *Positions* Vol. 17 No. 1. (2009). Seite 13.

³⁷⁰ Goto-Jones Christopher. "The Kyoto School, the Cambridge School, and the History of Political Philosophy in Wartime Japan". Seite 14-15.

Rekontextualisierung ausmachen. Ein sehr schönes Beispiel hierfür bilden die Kritiker der zweiten und dritten Phase, die als Hauptargument die Chūōkōron Debatten präsentieren. Dabei werden die vorgetragenen Argumente aus ihrem Diskussionskontext herausgelöst und rein als die imperialistische, ultranationalistische Regierung unterstützend rekontextualisiert. In diesem Sinne ist auch Takeuchi Yoshimis oben genannter Aufsatz als Gegenkritik zu lesen, trotzdem er letzten Endes zu den Kritikern der Kyōto-Schule zählt.

Gleichzeitig führt diese De- beziehungsweise Rekontextualisierung auch zum letzten Ansatzpunkt der Advokaten der Kyōto-Schule, nämlich der Forderung nach einem ernsthaften und gründlichen Textstudium der umstrittenen, zur Debatte stehenden Schriften.³⁷¹ Anstatt die Texte selbst zu betrachten, sowie den Kontext in dem sie entstanden sind zu analysieren, seien viele Kritiken nichts weiter als Polemiken, in denen die Texte als ideologisch verwerflich rekontextualisiert wurden. Mit Hinblick auf die Überwindung der Moderne heißt dies, dass allein die Existenz jener Gesprächsrunde, sowie die Teilnahme von Mitgliedern der Kyōto-Schule ausreichen um sie als verwerflich zu klassifizieren. Jedoch sollte eine Analyse der Texte auf nationalistisches, militaristisches Propagandagedankengut weder stattfinden, noch der Frage nachgegangen werden, in welchen Kontext genau diese Debatten geführt wurden. David Williams brachte dies anhand der totalen Verdammnis der Kyōto-Schule seitens Harootunian und Najita auf den Punkt als er aufgrund eines Mangels von sowohl an Fakten als auch am Textstudium zu dem Schluss kam, dass die "übereilte Untersuchung der Kyōto-Schule durch die Neo-Marxisten auf eine fatale Art und Weise mit Fehlern durchsetzt ist."³⁷²

Trotz der Notwendigkeit auf die Problem- und Schwachstellen der Kritiker der Kyōto-Schule zu verweisen, ist es auch nötig darauf hinzuweisen, dass dieselben Vorwürfe auch gegenüber den Advokaten geäußert werden können. Auch sie, die es sich zum Ziel gesetzt die tatsächlichen Absichten der Kyōto-Schule aufzuzeigen, indem sie die relevanten Texte betrachten und analysieren, verwenden in einem gewissen Maße die gleiche Taktik wie die Kritiker. Trotzdem sie anerkennen müssen, dass das Vokabular tatsächlich der Propagandamaschinerie der Kriegsjahre ähnlich ist, konstruieren sie nun das Bild der Kritik der imperialistischen Regierung durch die Philosophen aus Kyōto, da sich die Advokaten nun mit dem eigentlichem Inhalt der Texte beschäftigen um die ursprüngliche Intention der Kyōto-Philosophen aufzuzeigen.

³⁷¹ Williams David. *Defending Japan's Pacific War The Kyoto School philosophers and post-White power*. RoutledgeCurzon. London and New York. 2004. Seite 20.

³⁷² Williams David. *Defending Japan's Pacific War The Kyoto School philosophers and post-White power*. Seite 40.

Eine umfassende, objektive Untersuchung der Äußerungen Kyōto-Schule während des Pazifikkrieges gibt es bis heute nicht. Es wurde bereits, wie in den nachfolgenden Unterkapiteln ersichtlich, bereits einiges an Vorarbeit geleistet, doch eine umfassende Betrachtung der politischen Philosophie der Kyōto-Schule muss erst noch erbracht werden. Ferner kann man erkennen, dass die Gegenkritik der Advokaten sich fast ausschließlich mit der Trias Nishida, Tanabe und Nishitani beschäftigt. Ihr Ziel ist es dabei jene Vorwürfe die vorgebracht wurden als haltlos zu identifizieren und die wahre Intention der politischen Äußerungen als eine Art intellektuelle Kritik am imperialistischen Regierungssystem Japans während des Pazifikkrieges aufzuzeigen.³⁷³ Dies geschieht indem sie auf die Fehler der ursprünglichen Kritiken hinweisen und sich mit diesen ausführlich beschäftigen. Abgesehen von den Verteidigern der Kyōto-Schule finden sich auch Versuche, jene umstrittenen politischen Ideen der Vergangenheit in der Gegenwart als neuen Denkanstoß zu nutzen. So schlug beispielsweise Matsumoto Ken'ichi im Jahre 1989 vor, die Ansätze von Nishida und Nishitani zu verwenden um die damalige immer wichtiger werdende wirtschaftliche und politische Rolle Japans neu zu überdenken.³⁷⁴

2.4.1 Graham Parkes - Beginn der Verteidigung

Es ist äußerst schwierig einen exakten Beginn der Verteidigung der Kyōto-Schule zu benennen. Wie bereits weiter oben gezeigt, entstand die Kritik aus den Debatten um die Überwindung der Moderne und ihre Folgen für die Erforschung und Bewertung der Äußerungen führender Intellektueller während der Kriegsjahre Japans. Somit könnte man vielleicht in den frühesten Beschwichtigungsversuchen, bzw. Konterkritiken den ersten Ansatz finden. Da jedoch die eigentliche Kritik an der Kyōto-Schule erst ab den 1980er, sowie der ersten Hälfte der 1990er Jahren, vor allem durch die Veröffentlichungen von Harry Harootunian, Najita Tetsuō, Peter Dale, Pierre Lavelle, Bernard Faure im Zuge der Diskussionen um das Phänomen *Nihonbunkaron* weite Verbreitung fand, muss der Anfang der Gegenkritik, so wie sie von den Advokaten der Kyōto-Schule präsentiert wird, erst in

³⁷³ Yusa Michiko beispielsweise zeigt, dass Nishida anhand seiner Äußerungen wohl eher als Widerständler zu begreifen ist, vgl. Yusa Michiko. "Nishida and Totalitarianism A Philosophers Resistance" (Seite 107-131). in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*. Ueda Shizuteru wiederum widmet sich einigen Interpretationsfehlern von Nishidas Kritikern, vgl. Ueda Shizuteru. "Nishida, Nationalism and the War in Question" (Seite 77-106). in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*.

³⁷⁴ vgl. Matsumoto Ken'ichi. "Sekaishi no geemu ni Nihon wa kateru ka" (Seite 66-97) in: *Chūō Kōron* Vol. 100 No. 4. 1989. Sowie Maraldo John C. "The War over the Kyoto School". Seite 376. Letzterer erwähnt auch einen Vortrag Ōhashi Ryōsukes, der ebenfalls die Möglichkeiten der Anwendung der politischen Ansätze der Kyōto-Philosophen auf dem Symposium *1850-2000nen: Sekaishi no naka no Nihon* aus dem Jahre 2000 präsentierte.

diesem Zeitraum setzen. Desweiteren darf man hierbei nicht vergessen, dass die eigentliche Aufgabe eines Advocatus ist, die Vorwürfe des Klägers als grundlos und unhaltbar zu identifizieren. In diesem Sinne ist Parkes Aufsatz zu lesen. Er widmet sich den Thesen oben genannter Kritiker und zeigt auf, dass sie nicht haltbar sind. Ferner macht er den ersten Schritt zur Identifizierung einer festen Gruppe von Kritikern, deren kritische Position sich aufgrund eines bestimmten Gruppenmerkmals ergibt und nicht, wie bisher impliziert, aufgrund von sorgfältigem Studium und Analyse der Texte und Äußerungen der Kyōto-Philosophen.

"[A] recent trend within the North American academy jeopardizes the study of the most accessible area of Japanese philosophy; twentieth-century thought and the philosophy of the so-called 'Kyoto School' in particular. ... I am referring to the current fashion, evident in the work of several figures in Japanese and Buddhist studies, of branding thinkers associated with the Kyoto School, such as Nishida Kitaro, Kuki Shuzo, and Nishitani Keiji, as mere fascist or imperialist ideologues, with the implication that their work is philosophically nugatory. The neo-Marxist revisionism that has been sweeping (at least a corner of) the field of Japanology threatens to suppress open discussion of some important ideas and thereby risks falling, with sad irony, into a 'fascism of the left.'"³⁷⁵

In diesem Zitat charakterisiert er die Kritiker, indem er sie als einen Trend innerhalb der nordamerikanischen Japanologie bezeichnet, die ein seriöses Studium der japanischen Philosophie bedroht. Ausgehend von dem Gruppenmerkmal eines sogenannten neo-marxistischen Revisionismus, der sich nach Parkes jedoch vom eigentlichem Neo-Marxismus darin unterscheidet, dass es sich hierbei nur um eine Emulation von nicht-philosophischen Anhängern in den USA handelt,³⁷⁶ sieht er eine Kampagne gegen die japanische Philosophie, insbesondere die Kyōto-Schule, wobei es jetzt nicht mehr nur um die kritische Betrachtungen von strittigen Äußerungen während der Kriegsjahre geht. Vielmehr sind Mechanismen am Werk die eine ernsthafte Diskussion im Keim zu ersticken versuchen und nur eine totale Kritik in Kombination mit einer Verdammung der Kyōto-Philosophen zulässt.

Jedoch nicht nur diese Grundtendenz, dieses neue Ethos in dieser Gruppe von Kritikern bereitet Probleme, sondern auch ihr wissenschaftliches Vorgehen. So entdeckt Parkes einige Ungereimtheiten, die als wesentliche Ursache für seine Abhandlung gelten.

"It will turn out that the textual passages they cite, when they do cite texts, fail to support their criticisms, usually because they ignore the context (historical, intratextual,

³⁷⁵ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy". Seite 305.

³⁷⁶ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy". Seite 328.

or both) of the passages they excerpt. Indeed, the scholarship behind these criticisms is, in general, poor - and in some cases even irresponsible, given how seriously accusations of fascism or ultranationalism need to be taken in the current global-political climate. And since most of the people attacking the Kyoto School thinkers are prominent in their fields, and in the relevant writings published by respectable university presses, their criticisms call all the more urgently for a response."³⁷⁷

Anstoßend für den Autor ist hierbei die Tatsache, dass trotz der Kompetenzen der Kritiker, ihre Untersuchungen meist nur oberflächlich verlaufen. Es scheint, als sei der kritische, die Kyōto-Schule verdammende Standpunkt von Anfang an festgelegt und man versucht diesen nun durch Argumentationen, die ihrerseits, nach Graham Parkes, kaum Hand und Fuß haben, zu belegen. Ferner die Tatsache, dass es gerade der Ruf und die Stellung an den Universitäten jener Kritiker als Experten ihres Fachgebiets, ermöglicht es ihnen relativ einfach und unkompliziert ihre Schriften zu veröffentlichen; sei es in renommierten Journalen oder als Bücher über die universitären Verlage. Aus diesem Grunde sieht Parkes es nun als längst überfällig, sich einer kritischen Untersuchung der Kritiker der Kyōto-Schule zuzuwenden. In seinem Aufsatz widmet er sich äußerst Ausführlich Tetsuo Najita, Harry D. Harootunian, Bernard Faure, Karatani Kojin und Leslie Pincus. Er prüft genau ihre Vorwürfe gegen die Kyōto-Philosophen und zeigt Fehler und Missverständnisse auf.

Den Anfang macht eine kritische Analyse von Najita Tetsuo und Harry D. Harootunians Artikel in der *Cambridge History of Japan Vol. 6*. Dort wird die Kyōto-Schule, als eine faschistische Gruppierung bezeichnet und ihre Denker auf das schärfste verurteilt. Hierbei arbeitet Graham Parkes fünf äußerst strittige Punkte heraus, die sehr deutlich die mangelnde Erforschung des Gebiets sowie die von Anfang an festgefahrene, ablehnende Haltung der Kritik gegenüber den Kyōto-Philosophen deutlich macht.

Als erstes die Feststellung, dass die Darstellung des Symposiums "Der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan" fehlerhaft ist. Dieser Schluss ergibt sich aufgrund zweier Tatsachen; erstens, dass die Positionen von Nishitani und Suzuki Shigetaka im Vergleich zu Kōsaka und Kōyama wesentlich moderater ausfallen und zweitens, dass hier die verschiedenen politischen Sichtweisen der Teilnehmer in einen Topf geworfen und als faschistisch bezeichnet werden. Eine seriöse wissenschaftliche Erforschung würde nach einer Analyse und Bewertung der einzelnen, zum Teil äußerst verschiedenen Standpunkte, verlangen. In der Tat lässt sich diese Voreingenommenheit gegenüber der Kyōto-Schule, beziehungsweise gegenüber diesem Symposium zusammen mit den anderen Gesprächsrunden,

³⁷⁷ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy". Seite 305.

die seinerzeit in den 1940er Jahren in Japan stattfanden, insbesondere auch in Harootunians Buch *Overcome by Modernity*³⁷⁸ erkennen. So sehr man seine fachliche Expertise in diesem Werk respektieren muss, so sehr muss man aber auch zwischen den Zeilen lesen um seine ablehnende Haltung zu erkennen, bei der man an einigen Stellen das Gefühl hat, es handle sich um eine als wissenschaftliche Arbeit getarnte Polemik.

Diese Randbemerkung meinerseits führt dann auch gleich zum zweiten Kritikpunkt von Graham Parkes, nämlich die einseitige Sicht auf die politischen Äußerungen der Kyōto-Philosophen die Najita und Harootunian zu dem Schluss führen, dass sie Aggressionen des japanischen Imperialismus zu Rechtfertigen versuchten. Zu einem solchen Schluss kann man nur kommen, wenn Statements, sowohl schriftlich als auch mündlich, aus ihrem breiteren, historischen Kontext herauslöst und unter dem Gesichtspunkt der "amerikanischen political correctness der 1990er Jahre"³⁷⁹ betrachtet werden. Hierbei geht es um das Problem der Deutung und Interpretation des japanischen Nationalismus. Nationalistische Tendenzen dürfen weder generalisiert, noch dürfen sie als ahistorische Phänomene des Bösen verworfen werden. Viel mehr geht es darum genau zu differenzieren und zu versuchen die Wurzeln des japanischen Nationalismus zu verstehen, ihre Ursachen und Gründe in dem zeitgenössischen Kontext zu betrachten und zu analysieren. Dabei darf man nicht von der gegenwärtigen *political correctness* ausgehen und sie auf eine dekontextualisierte Vergangenheit anwenden.

"Appeal to nationalist sentiment in a country justifiably apprehensive in the face of continuing Western imperialism means something very different from (for example) its significance in a country just released from the domination of a superpower and eager for self-assertion in the newest world order."³⁸⁰

Diese Feststellung ist nun nach Parkes das größte Problem, welches er bei Harootunian und Najita aufzeigt. Sie sind es, die eine ernsthafte, von jeglicher Polemik befreite, seriös wissenschaftliche Untersuchung jener kritischen Texte zu jener schwierigen Zeit unmöglich machen, da der Ansatzpunkt dekontextualisiert und durch die Brille der *political correctness* verzerrt wird. Darüberhinaus darf nicht übersehen werden, dass selbst jene Texte der Kyōto-Philosophen für ihre Veröffentlichung editiert und danach sofort seitens der Nationalisten angegriffen wurden. Die japanische Armee selbst forderte die Unterdrückung öffentlicher

³⁷⁸ Harootunian Harry D. *Overcome by Modernity*. Princeton University Press. 2000.

³⁷⁹ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy". Seite 309.

³⁸⁰ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy". Seite 310.

Aktivitäten der Kyōto-Fraktion, sowie ein Verbot weiterer Ausgaben jener Bücher und Erwähnung dieser Texte in der Presse.³⁸¹

Der nächste Kritikpunkt betrifft die willkürliche Ausblendung von Fakten bezüglich der Symposien, sowie der Buchveröffentlichung hierzu. Besonders gravierend ist hierbei, dass dieser Sachverhalt bereits in englischer Sprache wissenschaftlich von beispielsweise Horio Tsutomu³⁸² behandelt wurde. Dort wurde aufgezeigt, dass die Vorträge der Diskussionsrunden für die Buchveröffentlichung verändert wurden, um nicht Probleme mit den öffentlichen Autoritäten zu hervorzurufen. Vor allem kritische Positionen gegenüber der Armee und General Tōjō galt es zu vermeiden. Es ist dieses Faktum, welches für Graham Parkes den Vorwurf der totalen Unterstützung der japanischen Aggressionen während des Pazifikkrieges seitens der Kyōto-Schule als eine irreführende Darstellung erscheinen lässt. Eine ähnliche Problematik identifiziert Parkes sodann auch in der Kritik an Nishitani Keijis "Jugendsünden" ("*youthfull errors*")³⁸³ seitens Bernard Faure. Gemeint sind damit Nishitanis Äußerungen während der Kriegsjahre.³⁸⁴ Auf den ersten Blick wird es die meisten Leser sicherlich überraschen, da man gewöhnlicher Weise den Namen Nishitani Keiji mit buddhistischer Religionsphilosophie verbindet. Jedoch darf man nicht übersehen, dass auch er sich in den Kriegsjahren mit Geschichts- und Politikphilosophischen Fragestellungen auseinandersetzte, zu den Teilnehmern der umstrittenen Gesprächsrunden gehörte, in der Nachkriegszeit aufgrund dessen von seiner universitären Stellung temporär suspendiert wurde und sich erst nach deren Aufhebung seiner Suspension und Wiedereinstellung an der Universität, religionsphilosophischen Fragestellungen widmete. Da sich Faure hauptsächlich mit einer kritischen Analyse der Rezeption und Selbstdarstellung der buddhistischen Traditionen, vor allem des sogenannten japanischen Zen Buddhismus widmet, wendet er sich auch der "Kyoto School of Japanese Buddhism"³⁸⁵ zu und deren wichtigsten Vertreter nach

³⁸¹ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy". Seite 310.

³⁸² Horio Tsutomu. "The Chuokoron Discussions: Their Background and Meaning" (Seite 289-315) in James W. Heisig and John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*.

³⁸³ Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism". Seite 260.

³⁸⁴ Tatsächlich verfasste Nishitani Keiji eine politische Philosophie, die er vor allem in seinem Buch *Sekaikan to Kokkakan* (1941) darlegte und die man als eine nationalistische Philosophie interpretieren könnte. Inwieweit es sich hierbei jedoch um eine die imperialistische, im negativen Sinne nationalistische, kriegstreiberische Regierung seiner Zeit unterstützende Ideologie oder doch nur im Sinne von James W. Heisig als naiver Idealismus ("naive idealism") zu betrachten sei, müsste eine von jeglicher Polemik befreite, sachliche Analyse erst noch zeigen. Einen inhaltlichen Überblick über dieses Buch findet sich in: Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 195ff.

³⁸⁵ Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer. Seite 35.

Nishida und Tanabe, nämlich Nishitani Keiji. Den Stein des Anstoßes beschreibt der Autor so dann sehr prägnant wie folgt:

"As far as I know, Nishitani has never manifested any regret for such youthful errors, nor has this aspect of his work ever been discussed among his disciples."³⁸⁶

Graham Parkes weist sodann auf zwei besondere Probleme hin. Erstens verzichtet Faure auf eine genaue Bestimmung was denn nun mit "youthfull errors" genau gemeint ist und zweitens werden diese, aufgrund seiner Zitationsweise, dekontextualisiert betrachtet. Es scheint, als gehe es Faure vor allem darum, dass Nishitani in der Nachkriegszeit über seine umstrittenen Aussagen und Schriften schwieg und sich nicht in aller Öffentlichkeit entschuldigte. Letzten Endes handelt es sich also um eine Parallele zum Fall Martin Heidegger. Gemeint ist damit die sofortige Verurteilung aufgrund von aktiver Beteiligung an der politisch-ideologischen Diskussion, die man nicht als (intellektuellen) Widerstand identifizieren kann, ohne dabei eine detaillierte, kontextbezogene Analyse, frei von jeglicher Polemik durchzuführen. Tatsächlich sieht Parkes die Analogie zu Heidegger als fragwürdig und fehlleitend an. Martin Heidegger war Mitglied der NSDAP und wird deswegen als eine Persönlichkeit des öffentlichen Lebens und als aktiver Unterstützer ihrer politischen Ideologie betrachtet. Nishitani Keiji hingegen war kein Mitglied irgendeiner politischen Partei; insbesondere bekannte er sich niemals öffentlich zu irgendeiner politisch gesinnten Gruppierung. Nishitani war es, der "die 'weltgeschichtliche' Sicht von Japans potentieller Rolle in der internationalen Ordnung zu fördern"³⁸⁷ versuchte. Gemeint ist damit natürlich sein eigener philosophischer Beitrag zu den damaligen politischen Debatten. Inwieweit Nishitani hierbei jedoch nur "in die Diskussion nationalistischer Ideen gezogen wurde, die sich widersprachen, im höchsten Sinne widersprachen, mit dem naiven Idealismus, der ihn in erster Linie zur politischen Philosophie gebracht hatte"³⁸⁸ wie es James W. Heisig sieht, muss eine objektive, wertungsfreie und vor allem unvoreingenommene Untersuchung der politischen Ideen Nishitanis zeigen; sowie eine exakte Übersetzung der relevanten Schriften und nicht nur eine mit ungekennzeichneten Auslassungen versehene, wie sie sich im *Sourcebook for modern japanese philosophy*³⁸⁹ findet.

³⁸⁶ Bernard Faure zitiert nach Graham Parkes. Seite 312.

³⁸⁷ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy". Seite 318.

³⁸⁸ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 196.

³⁸⁹ David A. Dilworth and Valdo H. Viglielmo, with Agustin Jacinto Zavala (Hg.). *Sourcebook of Modern Japanese Philosophy*. Greenwood Press. Westport Connecticut. London. 1998.

Als zweites Problem identifiziert Graham Parkes das eigentliche Hauptanliegen von Bernhard Faure, eine ideologische Kritik aller gegenwärtigen Philosophen der Kyōto-Schule. Es geht ihm also nicht nur primär um die Jugendsünden eines einzelnen Denkers, sondern um eine Generalschuld einer ganzen philosophischen Gruppierung, die sich, nach Faure, unter dem Deckmantel einer zenbuddhistischen Philosophie versteckt und ihre wahre Absicht, die Verbreitung und Popularisierung des *Nihonjinron* zu verschleiern. Diese abwertende Generalisierung erfolgt unter dem Titel "Nishitani Keiji und die Nachkriegs Kyōto-Schule".³⁹⁰ Von besonderem Interesse ist hierbei die Formulierung "Nachkriegs Kyōto-Schule", denn dieser Ausdruck bringt das Programm Faure auf den Punkt. Die hier implizierte Kontinuität eines Etwas in der Kyōto-Schule als Gruppierung, leitet sich von einer möglichen philosophischen Kontinuität im Denken Nishitanis ab. Dieses Etwas in Nishitanis Denken meint die Möglichkeit einer Weiterführung von Ideen und Gedanken aus den Kriegsjahren in der Nachkriegszeit; jedoch mit einem gravierenden Unterschied. Dieser Unterschied findet sich nun in der Erscheinungsweise der Philosophie, die nicht mehr eine politische, sondern als eine apolitische, unschuldige Religionsphilosophie ist. Diese Grundidee propagiert sodann den sogenannten *Nihonjinron*, der die Einzigartigkeit und Überlegenheit der Japaner zum Ziel hat. Mit Hinblick auf Nishitani meint dies nun die Besonderheit der japanischen Philosophen, die anders als ihr westliches Gegenstück, ihr Denken aus einer Vielzahl von Quellen bezieht (westliche Philosophie, östliche Weisheitslehren, vor allem Mahayana-Buddhismus, sowie Japanisches Denken) und schließlich als Einzige, die große Kluft zwischen Ost und West überwindet; jene Kluft, bei deren Beschreibung Nishitani gerne auf Arnold Toynbee verweist, nämlich "die Kluft zwischen der 'buddhaischen' und der 'westlich-judaischen' Gruppe von Philosophien und Religionen."³⁹¹ Bernhard Faures Erwähnung des *Nihonjinron* Gehalts in Nishitanis Philosophie, sowie die Beziehung zur Nachkriegs Kyōto-Schule mündet dann in der sogenannten "Neuen Kyōto-Schule"³⁹², welche nach Parkes "tatsächlich die Quelle vieler Ideen des chauvinistischen *Nihonjinron* ist."³⁹³ Leider führt Parkes diesen problematischen Punkt bei Faure nicht weiter aus. Das Problem liegt nämlich bereits in der Begrifflichkeit. Die "Neue Kyōto-Schule" bezeichnet eine Gruppe von Denkern, die "eine intellektuelle Nähe ... während der achtziger Jahre zu der Vision eines 'neuen Nationalismus' der Regierung

³⁹⁰ Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism". Seite 256-257

³⁹¹ Nishitani Keiji. *Was ist Religion?* Insel Verlag. Nördlingen. 1982. Zweite Auflage 1986. Seite 310.

³⁹² Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism". Seite 265ff

³⁹³ Parkes Graham. Seite 320.

Nakasone [unterhielt]."³⁹⁴ Es handelt sich hierbei vor allem um Denker und Wissenschaftler des International Research Center for Japanese Studies, wie zum Beispiel Ueyama Shunpei, Umehara Takeshi, Imanishi Kinji und Andere. Mit jenem neuen Nationalismus beabsichtige Nakasone, "die durch ihn vorangetrieben 'Internationalisierung' der japanischen Wirtschaft und Gesellschaft durch ein verstärktes Bewusstsein nationaler Identität zu flankieren, eine Politik, die auch Versuche der öffentlichen Aufwertung umstrittener nationaler Symbole einschloss."³⁹⁵ Man erkennt nun sofort, dass allein auf begrifflicher Eben mit die "Neue Kyōto Schule" keine philosophische Gruppierung gemeint ist, sondern eine Gruppe von verschiedenen Fachexperten, die aufgrund ihrer nationalistischen Tendenzen zusammengefasst werden. Betrachtet man nun noch einmal die Entstehungsgeschichte des Begriffes Kyōto-Schule, dann kann hierbei sehr wohl, trotz kritischen Untertons, eine philosophische Gruppierung erkennen. Nur wenn man beide Gruppen mit dem Bezeichnung *Nihonjinron* versieht, kann man sie zusammenbringen. Letzten Endes identifiziert Graham Parkes die Kritik Bernard Faures, genauso wie schon die Kritiken von Harootunian und Najita, als Polemik, die zwar die Aufmerksamkeit auf strittige und problematische Punkte lenken, jedoch stets durch die Voreingenommenheit des Autors von vornherein wertend sind.

Als letzten Punkt widmet er sich sodann der Kritiken an Kuki Shūzō und dessen Ausführungen zur japanischen Ästhetik, die im Begriff *iki* kulminiert. Kuki wird hier ähnlich wie Nishitani, in Verbindung mit der Heidegger-Debatte gesetzt. Diese Vorwürfe wurden von Karatani Kōjin und Leslie Pincus vorgebracht. Jedoch lassen sich auch bei diesen beiden Autoren, ähnlich wie bei Faure, grobe Fahrlässigkeiten erkennen, so zum Beispiel Karatani, der eine Parallele zwischen *Geist* und *iki* und zwischen der Großasiatischen Wohlstandssphäre und dem Dritten Reich sieht. Es geht also in letzter Instanz um die bereits bekannten Parallelen zwischen Denken und Ideologie, beziehungsweise ideologisch behaftetem Denken. Am Ende sehen Beide, Karatani und Pincus, Kuki als einen chauvinistischen, nationalistischen Denker an.

Am Ende von Parkes Aufsatz weist er in seiner Zusammenfassung nochmals auf die Notwendigkeit des von ihm gesagten hin.

"We have seen a series of unsubstantiated (or poorly substantiated) accusations of political incorrectness leveled at members of the Kyoto School in several recent contributions to Japanese and Buddhist studies. It would not have been necessary to

³⁹⁴ Burtscher Michael. "Nachwort zur deutschen Ausgabe" (Seite 319-346) in: Ueyama Shunpei. *Japanische Denker im 20. Jahrhundert*. Seite 320.

³⁹⁵ Burtscher Michael. "Nachwort zur deutschen Ausgabe. Seite 310.

discuss this syndrome at such length if it were not for the fact that some of the authors in question are major figures in the field, holding positions at prestigious institutions and publishing with respected university presses. They thus have considerable power to influence students, or potential students, of Japanese philosophy, and to discourage them from studying the work of certain figure. By employing the rhetoric they do, they are likely – even if this is not their conscious intention – to shut down discussion of important issues prematurely."³⁹⁶

Unter dem Titel "Heidegger and Japanese Fascism: An unsubstantiated claim"³⁹⁷ veröffentlichte Graham Parkes schließlich 2010 eine Art Fortführung seines oben ausführlich diskutierten Aufsatzes. Der Grund für diese Weiterführung ist, dass seine vorhergehende Abhandlung in Europa, wo nun die gleichen kritischen Stimmen gegenüber der Kyōto-Schule laut werden, gänzlich ignoriert wurde.³⁹⁸ Ferner auch, dass sich jene von ihm kritisierte Personen, denen er allen eine Kopie seines Aufsatzes zukommen ließ, sich bis zum heutigen Tage in keinsten Weise zu seinen Thesen geäußert haben.³⁹⁹ Darin sieht er seine ursprüngliche These einer ideologischen Voreingenommenheit der Kritiker der Kyōto-Schule bestätigt, die wie sich nun gezeigt hat, nicht nur ihrem Wesen nach total ist, sondern jegliche Kritik an der Kritik ignoriert. Belegt wird dies durch eine Analyse von Harry Harootunians *Overcome by Modernity*. Ohne jetzt weiter ins Detail zu gehen, da es nur Argumente seitens Parkes wiederholen würde, dient seine Betrachtung dieses Buchs gleichzeitig auch als ideale Überleitung zur europäischen Kritik an der Kyōto-Schule, beziehungsweise ihrer Verdammung als faschistische Philosophie. Harootunian fokussiert seine Kritik auf Miki Kiyoshi, der in Deutschland bei Martin Heidegger studiert hatte, welcher wiederum seit der Forschung von Victor Farias in Verruf geraten war. Zwar wird anerkannt dass Miki, der klassischerweise als Marxist bezeichnet und einem sogenannten linken Flügel der Kyōto-Schule zugeordnet wird, Heideggers umstrittene Rede und dem Beitritt zur NSDAP 1933 kritisierte, jedoch dann selbst dem faschistischen Trend der Kyōto-Schule verfiel, wenn es um den asiatischen Raum im ideologisch belasteten philosophischen Sinne geht.⁴⁰⁰ Die Rechtfertigung die Philosophie der Kyōto-Schule als faschistisch zu deuten geschieht somit über einen Rückschluss auf Martin Heidegger und dessen Einfluss auf das Denken der Philosophen in Japan. Dies ist das Hauptargument der Kritik an den Kyōto-Philosophen in

³⁹⁶ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy". Seite 327-328.

³⁹⁷ Parkes Graham. "Heidegger and Japanese Fascism" (Seite 247-265) in: *Japanese and Continental Philosophy*. Ed. Bret W. Davis, Brian Shroeder and Jason M. Wirth. Indiana University Press. 2010.

³⁹⁸ Graham. "Heidegger and Japanese Fascism". Seite 247.

³⁹⁹ Graham. "Heidegger and Japanese Fascism". Seite 251.

⁴⁰⁰ Graham. "Heidegger and Japanese Fascism". Seite 254.

Europa. Parkes demonstriert dies am Beispiel des Aufsatz "Going Back: Heidegger, East Asia and the 'West'"⁴⁰¹ von Stella Stanford. Dabei verweist er sogleich auf eine wichtige Quelle für Frau Stanford, nämlich die zuvor von ihm behandelte Abhandlung *Overcome by Modernity* von Harry Harootunian. Es ist nun nicht weiter erstaunlich, dass der kritisch Tonfall der europäischen Kritik im Wesentlichen unisono mit der amerikanischen Kritik ist. Erstaunlich ist nur die Tatsache, dass Graham Parkes' Kritik an Stanford, die er mehrmals erfolglos an das Journal *Radical Philosophy* sandt, niemals dort veröffentlicht wurde. Sie dient somit als Beweis, wie weit die Fronten bereits verhärtet sind und man kann Parkes nur zustimmen, wenn er betont dass unbedingt Diskussionsbedarf besteht.

2.4.2 Ōhashi Ryōsuke - Der große Advokat der Kyōto-Schule

Es gibt kaum einen anderen Wissenschaftler als Ōhashi Ryōsuke, der so sehr zum Advokaten per se für die Kyōto-Schule geworden ist. In einer Vielzahl von Aufsätzen stellt er die Besonderheiten dieser Gruppe von Philosophen vor und spricht von ihrem Potential für die Geisteswissenschaften, wobei jedoch stets ihre Leistungen als eine japanische, religiöse Philosophie dargestellt werden. Man kann sicherlich kritisch gegenüber seinen Darstellungen sehen, die sich vielleicht auch als Versuch verstehen, seine eigene Person in die Reihe der Kyōto-Schule einordnen zu lassen. Dies soll jedoch nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein.

Vielmehr interessiert jetzt seine Verteidigung der Kyōto-Schule bezüglich der Kritiken an ihren Äußerungen in den Jahren des Pazifikkrieges. Sehr früh, nämlich bereits 1986 in seinem Aufsatz "Zur Philosophie der Kyoto-Schule", der im wesentlichen eine Frühfassung der Einleitung zu seinem Buch *Philosophie der Kyoto Schule* darstellt, widmet er sich diesem Thema. Dabei wird die Kritik an den politikphilosophischen Äußerungen als ein zweites, implizit marginales Bild dieser Gruppe von Philosophen präsentiert. Es handelt sich um "das Bild eines Kreises, der angeblich den letzten Krieg zu rechtfertigen versuchte."⁴⁰² Als Ursache für diese falsche Sicht identifiziert er das Problem des eigentlichen Umfangs des Kreises der Kyōto-Schule, der nicht immer klar ist, sondern oft nur ein "Misch-masch" bleibt. So gibt es verschiedene Möglichkeiten die Mitglieder auszuwählen. Setzt man ein ideologisches, politisches Kriterium an, wie zum Beispiel Yamada Munemutsu, dann erfolgt dies Auswahl

⁴⁰¹ Stanford Stella. "Going Back: Heidegger, East Asia and 'The West'" (Seite 11-22) in: *Radical Philosophy* Vol. 120. 2003

⁴⁰² Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule". Seite 122.

der Mitglieder "im Hinblick auf die politische (und nicht die philosophische) Richtung der Leute."⁴⁰³ Es handelt sich dann also um eine politisierende Ideologiekritik von Anfang an, noch ehe sie als eine solche tatsächlich ausgeübt wird.

Ōhashi sieht nun die Notwendigkeit gegeben, "[d]ieses zweite, zunächst negative Bild der Kyoto-Schule ... etwas eingehender ins Auge [zu fassen]."⁴⁰⁴ Zuerst müssen die Ursachen geklärt werden. In der Tat, Vollzog sich ein Paradigmenwechsel im Denken der Gründerväter der Kyōto-Schule während der 1930er Jahre und zwar "trat das Problem der geschichtlichen Welt mehr und mehr in den Vordergrund, während bis dahin der 'religions-' und kulturphilosophische Grundton überwog."⁴⁰⁵ Gemeint sind damit Tanabes Entwicklung und Veröffentlichung seiner Logik der Spezies, die, wie er selbst in seiner *Erläuterung der Logik der Spezies* (1937) aufzeigt, zwei Motive enthält, nämlich ein philosophisches und ein praktisches. "Tanabe fühlte sich verpflichtet, sich mit der damaligen nationalen Richtung in Japan auseinanderzusetzen, um den immer einflussreicher werdenden Marxisten nicht die Initiative zu überlassen."⁴⁰⁶ Auch bei Nishida kam es zu einer Kehre im Denken,⁴⁰⁷ angetrieben vor allem durch die kritische Auseinandersetzung mit Tanabe, den Marxisten sowie der Notwendigkeit sich in Bezug auf öffentlichen, vor allem politischen Entwicklungen zu äußern. "Das aktivere Engagement in der damaligen Situation wurde dann von den Schülern der beiden übernommen."⁴⁰⁸ Ōhashi widmet sich sodann Nishitani Keiji und dessen Buch *Weltansicht und Staatsansicht* (1941) welches den aktiven Einstieg in den politischen Diskurs darstellt. Dabei identifiziert er, wie schon bei Tanabe, zwei Motive:

"[D]as eine war, das Verhältnis von Philosophie und Religion zum Staate zu erläutern, das zweite, die damalige Stellung Japans sowie die politische Richtung, die es nehmen sollte, in weltgeschichtlicher und weltweiter Sicht zu begreifen... [Dies] bedeutete eine Kritik an der damaligen japanischen Situation, in der die Tendenz zu einem extremen Nationalismus immer deutlicher hervortrat."⁴⁰⁹

Es handelte sich somit, weder um eine Unterstützung oder Kollaboration jener Tendenzen, noch um den Versuch einen, auf einem naiven politischen Idealismus aufbauenden,

⁴⁰³ Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule". Seite 121.

⁴⁰⁴ Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule". Seite 122.

⁴⁰⁵ Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule". Seite 122.

⁴⁰⁶ Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule". Seite 122.

⁴⁰⁷ Eine Darstellung des Wandels zur Geschichtsphilosophie, anhand einer Art Kehre im Denken Nishidas findet sich bei Sugimoto Kōichi. "Nishida tetsugaku no 'tenkō' to 'rekishitetsugaku' no seiritsu" (Seite 67-87) in: *Nihontetsugakushikenkyū Nr. 1*. Universität Kyōto. 2003.

⁴⁰⁸ Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule". Seite 123.

⁴⁰⁹ Ōhashi Ryōsuke. *Philosophie der Kyoto Schule*. Seite 16.

Nationalismus zu präsentieren. Vielmehr soll diese Schrift auf damals aktuelle politische und ideologische Entwicklungen hinweisen und diese herausarbeiten.

Auf ähnliche Art und Weise sind auch die Bemühungen von Kōsaka Masaaki, Kōyama Iwao und Suzuki Shigetaka zu betrachten, vor allem ihre Teilnahme und Vorträge an den berüchtigten Symposien.

"Zusammen mit Nishitani versuchten andere Vertreter der Kyōto-Schule ... eine kritische Neuorientierung des Pazifischen Kriegs, indem sie ihm die Bedeutung des 'weltgeschichtlichen Sollens' zumaßen. Sie sahen nämlich, dass Europa nun nicht mehr die einzige 'Welt' war und sich vielmehr in der geistigen Krise befand, so dass Japan als das erste modernisierte Land in Asien die Aufgabe hatte, für die neue Ordnung der 'Welt' die in Asien tradierte moralische Geisteskraft zur Überwindung der europäischen Moderne jetzt zum Ausdruck zu bringen. Der pazifische Krieg *sollte* diese geschichtliche Notwendigkeit zutage bringen. So verglichen sie den Pazifischen Krieg im Hinblick auf seine welt- und geistesgeschichtliche Bedeutung mit dem persischen Krieg in der Antike, in dem die neue griechische Welt für den freien Geist und gegen die alte Weltmacht kämpfte. Sie warnten ausdrücklich davor, dass der pazifische Krieg nicht zum Invasionskrieg werden sollte, der das Ziel verfolgt, neue Kolonien und Rohstoffquellen zu erobern."⁴¹⁰

Anders als Parkes, der sich direkt mit den Kritiken auseinandersetzt und gegen diese argumentiert, widmet sich Ōhashi in erster Linie den strittigen Aussagen der Philosophen der Kyōto-Schule und versucht die eigentliche, ursprüngliche Intention des Gesagten ans Licht zu bringen und korrekt zu deuten. Demgemäß beteiligte sich die Kyōto-Schule sehr wohl an den damaligen Debatten, formulierte ihre Interpretation der Ereignisse und warnte gleichzeitig davor, was geschehen könnte, jedoch nach ihrem eigenen Ermessen nicht geschehen dürfte. Im Detail meint dies, dass der Pazifikkrieg eine Notwendigkeit sein sollte, die das Ende des Eurozentrismus markierte, sowohl welt- als auch geistesgeschichtlich, und damit gleichzeitig eine neue Weltordnung hervorbringen würde. Asien sollte unter der Führung des modernsten asiatischen Landes, nämlich Japan, die Europäisch-amerikanische Dominanz brechen und sich seinen Platz in der Weltgeschichte sichern. Jedoch wurde der Krieg selbst zu einem militaristisch-ökonomischen Interessen folgenden Aggressionskrieg, den die Kyōto-Schule weder zu rechtfertigen versuchte, noch in irgendeiner Art und Weise unterstützte. Dies aufzuzeigen ist nun die Aufgabe die sich Ōhashi zum Ziel gesetzt hat. Tatsächlich gelang ihm dies mit der Veröffentlichung seiner Widerentdeckung der sogenannten Ōshima-Memos im Jahre 2001.⁴¹¹

⁴¹⁰ Ōhashi Ryōsuke. *Philosophie der Kyoto Schule*. Seite 16-17.

⁴¹¹ Ōhashi Ryōsuke 大橋良助. *Kyōto gakuha to Nihon kaigun: Shin shiryō 'Ōshima memo' wo megutte* 京都学派と日本海軍—新史料「大島メモ」をめぐって. Tokyo. PHP. 2001. Eine kritische Analyse der wichtigsten

Bei diesen besagten Ōshima-Memos handelt es sich um Aufzeichnungen und Mitschriften seitens Ōshima Yasumasa von geheimen Treffen zwischen der Kyōto-Schule und der Marine, während der Kriegsjahre. Der Autor war selbst einst Schüler von Tanabe Hajime und danach Assistent an der Kyōto Universität. Als Hauptfigur der Kyōto-Schule dient Kōyama Iwao, der ebenfalls Koordinator der Treffen, sowie offiziell bestimmter Forscher der Marine war. Es gilt jedoch festzuhalten, dass es die Forschungsabteilung der Marine war, die den Dialog mit den akademischen Philosophen suchte und nicht die Kyōto-Schule.⁴¹²

Man könnte nun sehr wohl mit kritischen Blicken diese Aufzeichnungen der Treffen als einen handfesten Beweis für die bereits diskutierten Thesen der Kritiker der Kyōto-Schule ansehen, da sie "als Beweismittel für das tiefgehende Engagement ihrer Aktivitäten mit den kriegerischen Anstrengungen Japans dienen."⁴¹³ Ōhashi ist jedoch ganz andere Meinung. Er charakterisiert die Anstrengungen der Kyōto Philosophen als anti-Regime Kooperation mit dem Krieg (*hantaisekiteki na sensō kyōryoku* 反体制的な戦争協力), "da diese geheimen Treffen nicht so sehr die militärische Herrschaft 'unterstützten', als dass sie 'anti-Regime' Aktionen darstellten, die versuchten ihre Praktiken zu rechtfertigen."⁴¹⁴ Ōshima Yasumasa selbst hatte bereits 1965 durch seine Teilnahme an Gesprächsrunden mit dem Titel *Zandankai: Daitōa sensō to Nihon no chishikijintachi*, seine Sicht auf die Aktivitäten der Kyōto Philosophen während der Kriegsjahre präsentierte.⁴¹⁵ Diese Gesprächsrunden fanden jedoch schon auf dem Hintergrund der zweiten Phase der Kritik an der Kyōto-Schule statt.

Ōhashi Ryōsuke übernimmt Ōshimas Verteidigung durch Richtigstellung der Tatsachen als Ausgangspunkt und zeigt nun, dass "die Kyōto-Schule vor hatte durch ihr Engagement den Verlauf des Invasionskrieges auf Basis ihrer Philosophie der Weltgeschichte zu korrigieren."⁴¹⁶ In diesem Sinne müssen auch der Gebrauch von offiziellen Propagandaschlagwörtern ihrer Zeit verstanden werden. Die Verwendung dieser Schlagwörter

Thesen Ōshasis liegt bereits in englischer Sprache vor. Kimoto Takeshi. "Antinomies of Total War" (Seite 97-125) in: *Positions* Vol. 17. No. 1. 2009.

⁴¹² In Fußnote 6 erwähnt Kimoto, dass es offensichtlicherweise ein gewisser Offizier namens Takagi Sōkichi von der Forschungsabteilung der Marine gewesen sein muss, der an die Kyōto-Schule herantrat. Vgl. Kimoto Takeshi. "Antinomies of Total War". Seite 123.

⁴¹³ Kimoto Takeshi. "Antinomies of Total War". Seite 99.

⁴¹⁴ Ōhashi Ryōsuke. *Kyōto gakuha to Nihon kaigun*. Seite 22.

⁴¹⁵ Ōshima Yasumasa 大島康正. "Daitōa sensō to Kyōto gakuha: Chishikijin no seiji sanku 大東亜戦争と京都学派--知識人の政治参加". *Chūōkōron*. 1965. Nach Kimoto lassen sich die Aktivitäten der Kyōto-Schule in drei Phasen einteilen: 1. "Wie lässt sich der Ausbruch des Krieges verhindern?", 2. "Wie lässt sich der Krieg so schnell wie möglich mittels rationaler Überredung der Armee beenden?", wobei letzten Endes der Fokus auf der Frage nach Möglichkeiten des "Sturzes" der Regierung lag, und schließlich 3. "Wie soll man sich auf die Nachkriegssituation vorbereiten?". Vergleiche Kimoto Takeshi. "Antinomies of Total War" Seite 99-100.

⁴¹⁶ Kimoto Takeshi. "Antinomies of Total War" Seite 100.

stellt einen Akt der Umdeutung dar und meint keineswegs eine Übernahme oder Akzeptanz ihrer offiziellen Bedeutung. Aus diesem Grund ist es für Ōhashi notwendig, ihre Äußerungen in ihrem politisch-intellektuellen Kontext zu betrachten und nicht nur mit den kritischen Augen der Nachkriegszeit. Wie wichtig diese Forderung ist wird deutlich wenn man bedenkt, dass die Kyōto-Philosophen ihrerseits sehr stark von der ultra-nationalistische Gruppe Genri Nipponsha und Minoda Muneki angegriffen wurden. Eine Tatsache die sämtliche Kritiker der Kyōto-Schule in ihren Darstellungen außer Acht lassen.⁴¹⁷

2.4.3 David Williams - Der "Ōhashi des Westens", oder wie die Kyōto-Schule ihrer Zeit voraus war

Defending Japans Pacific War - The Kyoto School philosophers and post-White power aus dem Jahre 2004 ist ein zweiseitiges Schwert. Einerseits kann man Kimoto Takeshi nur zustimmen, wenn er zwischen Williams und Ōhashi eine "symptomatische Komplizenschaft (*symptomatic complicity*)"⁴¹⁸ entdeckt, da beide dem revisionistischen Bedürfnis folgend, die amerikanische Pazifikkriegs-Orthodoxie kritisieren. Jedoch, genauso wie bei Ōhashi, ist es auch David Williams Anliegen, die wahre Intention der politischen Äußerung der Kyōto-Philosophen während der Kriegszeit zu untersuchen und ans Tageslicht zu fördern. Andererseits unterscheiden sich Beide gerade im Hinblick auf ihre kritische Position gegenüber der amerikanischen Pazifikkriegs-Orthodoxie. Während sie für Ōhashi nur ein Mittel zum Zwecke der Rehabilitation der Kyōto-Schule ist, ist es für Williams gerade umgekehrt. Ein kurzer Blick in Williams Prolog zeigt, dass es dem Autor um eine notwendige Revision der amerikanischen Pazifikkriegs-Orthodoxie geht und eine Rehabilitation der Kyōto-Schule lediglich ein Mittel hierfür ist. Um dies besser verstehen zu können, ist es zuerst notwendig, David Williams Ausgangssituation genauer zu betrachten.

⁴¹⁷ An dieser Stelle ist leider notwendig auf eine Schwachstelle in Kimotos Argumentierung hinzuweisen, da er sich in Bezug auf die Notwendigkeit der Kontextualisierung, der fehlgeleitenden Schlussfolgerung Iwasaki Minoru, ein Kritiker Ōhashis anschließt. Dieser folgert, dass eine Reduzierung der Betrachtung von vergangenen Dingen in ihrem vergangenen Kontext nur eine Realität in und für sich darstellt. Kimoto leitet daraus folgenden Schluss ab: "There is little doubt that Ōhashi seeks to affirm the Kyoto School's activities in order to rehabilitate them 'just as they were'" (Seite 101). Vergangene Dinge müssen zuerst in ihrem vergangenen Kontext betrachtet werden, damit man sie verstehen kann als das was sie sind. Der nächste Schritt ist so dann eine Bewertung dieses Verstandenen. Bei stark polarisierenden Themen und solchen die die zeitgenössische "political correctness" betreffen, findet jedoch leider oft nur eine dekontextualisierte Interpretation des Vergangenen statt, ohne jeden Versuch des Verstehens, sondern lediglich eines intentionalen Sinndeutens, eines Suchens nach dem, was bereits in die Sache hineininterpretiert worden ist.

⁴¹⁸ Kimoto Takeshi. "Antinomies of Total War" Seite 102.

Er beginnt mit einer bildhaften Gegenüberstellung der Vietnam Veterans Memorial Wall und des Iwo Jima Memorial. Die Vietnam Veterans Memorial Wall bietet mit ihren ca. 60.000 Namen von im Vietnamkrieg gefallenen US Soldaten "die Wahrheit über die echte Stellung Amerikas in der Welt."⁴¹⁹ Damit meint Williams das ernüchternde Gegenstück zum Iwo Jima Memorial, welches eine Handvoll US Soldaten zeigt, die gerade die amerikanische Flagge auf dem Suribachi-san am südlichen Ende der Insel Iwo nach gewonnener Schlacht hissen. Zwar muss man der Vollständigkeit halber erwähnen, dass das Denkmal per se dem United States Marine Corps gewidmet ist, wie es unweigerlich aus einer der beiden Gravuren hervorgeht. Jedoch kann man Williams in seinen Ausführungen nur zustimmen, wenn er gerade hier einen Ausdruck des nationalen Mythos der USA findet.

"[T]he unyielding faith in New World greatness that has defined all previous generations of White Americans, from the Puritan conquerors of the Pequots to the Pacific victors of 1945. ... The Iwo Jima Memorial proposes a final grand salute to the Roman invincibility of the White Republic. This martial prowess had been demonstrated decade after decade, century after century, by the defeat of the French, the Indians, the British, the Mexicans, the Confederacy, the Spanish, the Germans and the Japanese"⁴²⁰.

Dieser soeben mit Zitaten beschriebene Mythos, das Iwo Jima Memorial und die amerikanische Pazifikkriegs-Orthodoxie, dient nicht nur der Legitimation der US-Kriegsführung im Pazifik inklusive Atombombenabwürfe, aufgrund des Überfalls auf Pearl Harbor und der Verluste durch die Kampfhandlungen auf den Inseln ist, sondern symbolisiert, nach Williams, nichts weiter als "das kühne Versprechen einer unanfechtbaren Hoheit Amerikas über Asien."⁴²¹

Die Vietnam Veterans Memorial Wall stellt das genaue Gegenteil dazu dar. Sie ist das ernüchternde Denkmal, welches schmerzvoll die amerikanische Seele, die den Traum des nationalen Mythos der USA lebte, in die Wirklichkeit zurückholt. Das Engagement in Korea und viel stärker noch in Vietnam, ließ nicht nur die militärische Führung der USA das Verlieren lernen, sondern auch Zweifel an der oben zitierten "unanfechtbaren Hoheit Amerikas über Asien" aufkommen. Jene Zweifel sind sogar noch gravierender, wenn man bedenkt, dass der Sieg der Alliierten, wobei diese hier synonym für die USA zu betrachten sind, über die Achsenmächte, sowie dem erfolgreichen Feldzug gegen Japan

⁴¹⁹ Williams David. *Defending Japan's Pacific War The Kyoto School philosophers and post-White power*. Routledge Curzon. New York. 2004. Seite xi.

⁴²⁰ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite xi - xii.

⁴²¹ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite xii.

weltgeschichtlich gesehen, den Eurozentrismus durch einen Amerikazentrismus ersetzt. Mit dem Korea- und vor allem dem Vietnam Desaster wird nun diese herausragende Stellung Amerikas angezweifelt und für eine Revision seitens David Williams plädiert. Diese revidierte Neubewertung soll durch eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen, amerikanischen Vergangenheit, allen voran der Pazifikkriegs-Orthodoxie erfolgen. Aber die fehlgeschlagenen militärischen Unternehmungen in Asien nach dem Zweiten Weltkrieg sind nicht der einzige Grund. Viel gravierender ist der demographische Wandel, der sich in den letzten Jahrzehnten in USA vollzogen hat, denn auch dieser fördert das Verlangen nach einer Revision der Pazifikkriegs-Orthodoxie und stellt das Verbindungsstück zur Kyōto-Schule in David Williams Argumentation dar. Ohne hier nun weiter ins Detail zu gehen sieht der Autor damit das Ende der im obigen Zitat genannten "White Republic" gekommen. Dieser Umbruch in der Gesellschaft vollzieht sich auf allen Ebenen und kann vielleicht mit der Wahl von Barrack Obama zum ersten farbigen Präsidenten der USA seinen Höhepunkt und möglichen Abschluss gefunden haben. Den Bezug zur Kyōto-Schule stellt Williams sodann mittels folgender These her:

"With the decay of the White Republic, the challenge of nurturing non-White agency, the post-White subject, what the Japanese call *shutaisei*', that is individual and collective self-mastery, must be met if the society is to continue to work, and only if it works for the whole society will we outflank the final sorrows of empire."⁴²²

Der demographische Wandel innerhalb der Gesellschaft von einer überwiegend Weißen Mehrheit hin zu einer Gesellschaft von einer latein-amerikanischen und asiatischen Mehrheit, führt zusätzlichen zu einem Wandel bei den (Volks-) Vertretern dieser neuen Gesellschaft und schließlich auch zu einem Wandel im Bewusstsein dieser nun post-Weißen Gesellschaft. Eine ideologische Grundlage für den soeben beschriebenen Bewusstseinswandel sieht Williams im Gedanken der Subjektivität, wie ihn die Kyōto-Schule im Zuge der Überwindung der Moderne darlegte. Seiner Meinung nach handelt es sich hierbei nicht nur um eine philosophisch-ideologische Theorie, die versucht den europäischen Begriff der Moderne sowie den Eurozentrismus/Amerikazentrismus abzulösen, zu überwinden. Vielmehr lassen sich hier in den Gedanken der Kyōto Philosophen⁴²³ die ersten Ansätze für ein post-Weißes Zeitalter erkennen.

⁴²² Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite xiii.

⁴²³ David Williams benennt hierbei explizit Tanabe Hajime, Nishitani Keiji, Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki und Suzuki Shigetaka.

"In the published writings of 1940-42, the philosophers of the Kyoto School took the first soundings of the post-White age that will define our tomorrow. They offered us the philosophy of our future. If Whiteness is to be overcome, and that is what the expression 'overcoming modernity' really means, White subjectivity must be matched by non-White subjectivity. This is the decisive challenge. During the next century, non-Whites will have to not only master the whole range of skills and knowledge but also to assimilate, comprehensively and decisively, the subjectivist values that underpin Eurocentric competence and command. They used a sophisticated idea of world history, borrowed partly from Ranke, partly from Hegel, to develop a Japanese understanding of this challenge."⁴²⁴

Zwei Gegebenheiten, die eng miteinander verbunden sind, untermauern dabei den Standpunkt, den die Kyōto-Schule zu artikulieren versuchte. Erstens, die Einsicht, dass auch die Alliierten ihrerseits darum kämpften ihre Hoheitsgebiete zu bewahren. Dies kommt zum Ausdruck, wenn man die Verteidigung des Angriffes auf Pearl Harbor betrachtet, welcher "kohärent, rational und glaubwürdig" war."⁴²⁵ Zweitens, die Erkenntnis, dass "falls sich Ost Asien selbstbehaupten sollte, um eine effektive und umfassende Subjektivität zu erlangen, dann war die Fähigkeit westliche Macht zu dekonstruieren das einzige metaphysische Können, welches sie zu erwerben hatten, denn die Hoheit lag in nicht-asiatischen Händen."⁴²⁶ Aus diesem Grund charakterisiert Williams die Kyōto-Schule der Kriegszeit als dem Humanismus zugehörig.

"The wartime Kyoto School was humanism. It was subjectivist philosophy in which man and his works occupied centre stage. The Kyoto philosophers learned how to deconstruct power (that of others) in order to construct power (for oneself)... The wartime Kyoto school was committed to a non-Western form of modernity. It was not a passive school of anti-Western cultural criticism. The wartime Kyoto thinker sought to change Japan, not to elaborate a defense of primordial national identity."⁴²⁷

In der Tatsache, dass sie Veränderung anstrebten und keineswegs die nationalistischen Ideologien und Tendenzen der Regierung unterstützen, so wie es andere intellektuelle Gruppen taten, unterscheidet sie sich von diesen.

"The Kyoto thinker's commitment to *shutaisei*, that is his metaphysical subjectivist, sets him apart from many other forms of Japanese nationalist reflection. He has no time for the Japan Romantic Schools rejection of modernization. The Kyoto philosopher

⁴²⁴ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 18.

⁴²⁵ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 17.

⁴²⁶ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 29.

⁴²⁷ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 30.

believed that 'overcoming modernity' means transcending Western modernity with an East Asian form of modernity that is genuinely modern."⁴²⁸

Auf diesem Hintergrund müssen nun auch die Symposien der Jahre 1941-42, vor allem Überwindung der Moderne und Der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan betrachtet werden. Es handelt sich hierbei um "bemerkenswerte Diskurse, begründet in hegelianischer Metaphysik, über das Wesen des Euro-Amerikanischen Zentrismus."⁴²⁹

Somit kommt David Williams zu der Schlussfolgerung, dass dieser philosophische Diskurs, den die Kyōto-Schule führte, innerhalb der Grenzen der philosophischen Ratio stattfand und entgegen der Behauptung der neo-marxistischen Kritiker, von einem jedem gebildeten Europäer als plausibel angesehen werden können.⁴³⁰ Problematisch bleibt jedoch, dass die ganze Bandbreite der Ideen der Kyōto-Philosophen erst dann offengelegt werden können, wenn die "Pazifikkriegs-Orthodoxie samt ihrer Annahme, dass der alliierte Feldzug im Pazifik, in ihrer Essenz, ein Kampf der demokratischen Moral gegen die aggressive Brutalität des japanischen Expansionismus ein Ende gefunden hat."⁴³¹ Gegenwärtige westliche Abhandlungen suggerieren immer noch dieses Bild. Als klassisches Beispiel führt Williams die sogenannten Neo-Marxisten im Fachbereich der Japan Studien auf, exemplarisch Harry Harootunian. Unter Rückgriff auf Graham Parkes, der die Problematik dieser Kritiken darlegte, beschäftigt sich auch Williams mit dessen Argumentation. Auch er erkennt den Einfluss der kritischen Auseinandersetzung mit Martin Heidegger und Paul de Man als Treibstoff für die Attacken auf die Kyōto-Schule.⁴³² Zusammen mit der sog. Japanokritik, die sich als eine westliche Antwort bzw. Folge des *Nihonbunkaron* bezeichnen lässt, entwickelt sich "der Versuch das idyllische Bild des hohen kulturellen Austausches zwischen Ost und West zu zerstören."⁴³³ Exemplarisch führt Williams hier die westlichen Kritiker der modernen Zen Philosophie an. So kann man den Bogen von der kritischen Auseinandersetzung mit Suzuki D.T., der einst als der Lehrmeister des japanischen (Zen-) Buddhismus im Westen gefeiert wurde, nach seinem Tode jedoch aufgrund seiner Ausführungen über den japanischen Geist schließlich in Verruf geraten war, bis zur Kyōto-Schule spannen.

⁴²⁸ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 30.

⁴²⁹ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 31.

⁴³⁰ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 20.

⁴³¹ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 32.

⁴³² Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 129ff

⁴³³ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 37.

Mit der Veröffentlichung seines Buches *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance* (2014) knüpft David Williams an *Defending Japans Pacific War* an und bietet zugleich die erste ausführliche Abhandlung über alle im Journal *Chūō Kōron* veröffentlichten Texte von der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan.

"In my earlier book I sought to deconstruct the sandy foundations of Pacific War orthodoxy and defend the Kyoto School from its critics by demonstrating its liberal-minded credentials. By contrast, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance* offers a 'total reading' of a timely political text of enduring philosophical interest that is by its essential nature at once *pre-* and *post-liberal* in character."⁴³⁴

Seiner Meinung nach handelt es sich bei den Philosophen der Kyōto-Schule weder um "verdeckte Faschisten" ("obscure fascists"), noch "moralisch gleichgültige Buddhisten" ("morally callous Buddhists") sondern um "nüchterne Patrioten der konfuzianischen Tradition" ("sober patriots in the Confucian tradition") die, sich gegen das Tōjō-Regime stellten und gleichzeitig eine asiatische Renaissance ankündigten.⁴³⁵ Neu ist hierbei die Erkenntnis des Einflusses von konfuzianischem Gedankengut, wie es David Williams immer wieder in seiner Einführung betont. Der Konfuzianismus, beziehungsweise die Idee des konfuzianischen Kosmos soll die Grundlage für den Vorschlag der "humanen Ost-asiatischen Wohlstandssphäre, einen potentiellen *Großraum* [dt. im Original] modelliert nach der Monroe-Doktrin"⁴³⁶ bilden. Konfuzianismus bildet somit die Grundlage für ein korrektes Verständnis dessen was die Kyōto-Schule artikulieren wollte und bildet die Grundlage für die Auseinandersetzung mit der Tōjō-Faktion. Es ist die liberalistische Geschichtsforschung, genauer gesagt, die Moralvorstellung dieser im Umgang mit der japanischen Geistesgeschichte, die nach Williams, die tatsächlichen Absichten der Kyōto-Schule verschleiert. Aus diesem Grund formuliert er auch vier Voraussetzungen um den Schleier zu entfernen.

"First, we must agree that after decades of interpretive failure, the tenets of the orthodox Allied interpretation of the Pacific War, the product of the Moral Revolution of our liberal century and the propaganda needs of a wartime emergence, do not allow us to read the writing of the Kyoto School with clarity, confidence and accuracy. Second, we must embrace the proposition that piecemeal translations and the selection of out-of-context quotations as *methods of research* have conspired against the fulfillment of our duty as historians and heirs of Leopold von Ranke, to describe the past *as it was*. ... Third, we must recognize that post-war Japanese studies has been the sad victim of a

⁴³⁴ Williams David. *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*. Routledge. New York. 2014. Seite xxiii.

⁴³⁵ Williams David. *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*. Seite xvi

⁴³⁶ Williams David. *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*. Seite xviii.

revolution in European ideas about war and peace, the state and sovereignty. This revolution has a precise if almost forgotten genealogy. As an ideology and set of ideals, the liberal conscience sought in reaction to the slaughter of the Great War to banish inter-state conflict from human affairs. ... Fourth, we must acknowledge the prophetic character of the *Chūō Kōron* discussions. The wartime Kyoto School encourages us to recognize the enormous but often obscured impact of Confucian patterns of thought and behaviour not only on modern and contemporary Japanese politics but on Chinese political affairs and diplomacy as well. The suggestion would be that Chinas hegemonic potential will promote the cultivation of a Confucian moral world order that at many points departs from and therefore clashed with the liberal world-view that governs our international system today. In this sense, the Kyoto School may help us not only to make better sense of our recent global past but also to prepare us intellectually and ethically for a future in which Confucian East Asia may be very well able to resist the homogenization of the world into a 'liberal flatland.'⁴³⁷

Erst wenn man, wie von Williams gefordert wird, die Pazifikkriegs-Orthodoxie und Moralvorstellungen des Liberalismus, die die political correctness, welche in der wissenschaftlichen Forschung dominiert, hinter sich lässt und den Konfuzianismus als Fundament wählt, offenbart sich zum ersten Mal die wahre Absicht der Kyōto-Schule, die sogar als prophetisch für ein zukünftiges konfuzianisches Ost-Asien angesehen werden kann. In diesem Sinne muss auch der Schlüsselbegriff der Kyōto-Schule, *shutaisei* 主体性, welcher üblicherweise mit Subjektivität übersetzt wird, verstanden werden. Um die eigentliche Intention dieses Begriffes besser hervorheben zu können, schlägt Williams sodann die Ausdrücke "effective agency", beziehungsweise "self-mastery" als interpretierende Übersetzung vor. *Shutaisei* angewendet auf eine Nation in der politischen Philosophie entwickelt sodann ein Gegenmodell zur Vorstellung von Nation im Sinne des Liberalismus, bei dem wie der Name schon impliziert, der Begriff der Freiheit das Fundament bildet.

2.5 Die ernsthafte Forschung - Ein Ausblick

So sehr die Fronten zwischen den Kritikern und den Advokaten auch verhärtet sein mögen, so gibt es doch Ansätze für eine ernsthafte Erforschung der politischen Philosophie der Kyōto-Schule, frei von jeglicher Polemik. Abgesehen von Takeuchi Yoshimis Auseinandersetzung mit der *Überwindung der Moderne* (1959), muss als einer der ersten Versuche die Aufsatzsammlung *Rude Awakenings Zen, the Kyōto-School, & the Question of Nationalism* (1995) angesehen werden. Hierbei handelt es sich um eine Veröffentlichung von Vorträgen, die auf einem Symposium im Vorjahr gehalten wurden. Darin befinden sich erste

⁴³⁷ Williams David. *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*. Seite xxiv - xxv.

nennenswerte Veröffentlichungen in englischer Sprache, die sich explizit mit den kritischen Texten, sowie den berühmt-berüchtigten Symposien beschäftigen. Insbesondere zwei Aufsätze, die ihrerseits aus dem Japanischen übersetzt wurden: "The Symposium on 'Overcoming Modernity'"⁴³⁸ von Minamoto Ryōen und "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning"⁴³⁹ von Horio Tsutomu. Beide Aufsätze zusammen zeichnen sich durch eine umfassende Darstellung der Positionen der Teilnehmer sowie einer Kontextualisierung mit dem damaligen politischen Hintergrund aus. Nicht nur einzelne Textstellen werden betrachtet, sondern der Kontext in dem sie artikuliert wurden, ist stets ersichtlich. Ferner sind sich beide Autoren jederzeit bewusst, welche Kontroversen um diese Gesprächsrunden entstanden sind, insbesondere in der Nachkriegszeit. Trotzdem bleiben ihre Betrachtungen stets neutral und umfassend.

Zuerst soll nun Minamoto Ryōen und sein Aufsatz "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" genauer untersucht werden. Zwar erwähnt er in seinem einführenden Paragraphen, dass er sich vor allem mit den Beiträgen Nishitani Keijis beschäftigt, den er am Schluss als Nationalist und Unterstützer des Krieges bezeichnet. Gleichzeitig verweist er darauf dass Nishitani auch ein Universalist war.

"There is no denying the fact that Nishitani was a nationalist and that he supported the war. Still, we cannot leave the fact that he was a universalist out of the picture."⁴⁴⁰

Dies bleibt jedoch die einzige persönliche Meinungsäußerung Minamotos und hat keinerlei Auswirkung auf seine eigentliche Abhandlung. Selbst seine Darstellung von Nishitanis Ideen erfolgt stets sachlich, nüchtern und neutral.

Als wichtigste Information ist vor allem der Abschnitt über die Organisation des Symposiums anzusehen. Wie bereits weiter oben gezeigt, beschränken sich die kritischen Betrachtungen meistens nur auf Attacken auf die Mitglieder der Kyōto-Schule. Diese war jedoch per se nur durch drei Personen vertreten (Nishitani Keiji, Suzuki Shigetaka und Shimomura Toratarō) und nicht für das Zustandekommen der Gesprächsrunde verantwortlich. Der eigentliche Urheber war die Zeitschrift *Literarische Welt* (*Bungakkai* 文学会) und ihr nahestehende Personen, insbesondere Kawakami Tetsutarō, Kobayashi Hideo und Kamei Katsuichirō. Ferner zählten zu den Teilnehmern noch Nakamura Mitsuo, Miyoshi Tatsuhi,

⁴³⁸ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" (Seite 196-229). in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*.

⁴³⁹ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning" (Seite 289-315) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*.

⁴⁴⁰ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" (Seite 196-229) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*. Seite 229.

Hayashi Fusao sowie der Musiktheoretiker und Komponist Moroi Saburō, der Atomphysiker Kikuchi Masashi, der katholische Theologe Yoshimitsu Yoshihiko und der Filmkritiker Tsumura Hideo.

Ein besonderes Augenmerk richtet Minamoto sodann auf die allgemeine politische Lage in Japan und die Gesinnung der Teilnehmer, die er wörtlich als "middle-of-the-roads"⁴⁴¹ gemäß dem politischen Spektrum als Mitte bezeichnet. Dies gilt vor allem auch für die einstigen Kommunisten Kamei Katsuichirō und Hayashi Fusao, wobei letzter als der "nationalistischste" von der Gruppe und als Sympathisant der "Rechten" betrachtet wird, "obwohl er selbst kein Mitglied einer rechten Vereinigung war."⁴⁴² Insbesondere gilt die Einordnung als politische Mitte auch für Kyōto-Schule als Ganzes und nicht nur ihre Teilnehmer an den Gesprächsrunden. Ferner zeigt Minamoto in seinem Überblick über politische Strömungen in Japan sowohl die Angriffe von Minoda Muneki auf Nishida Kitarō und Tanabe Hajime, als auch jene von Anhängern der Kaiserwegsphilosophie, die sie aufgrund ihrer Geschichtsphilosophie und ihrer "spekulativen Philosophie, die Gefahr lief das [japanische] Kaiserreich als einen partikulären historischen Archetypus zu klassifizieren"⁴⁴³ kritisierten. Die Kyōto-Schule selbst, trotz unterschiedlicher politischer Ausrichtungen ihrer Mitglieder, sah sich "gegenüber einem gemeinsamen Feind: den engstirnigen Nationalisten."⁴⁴⁴

Inhaltlich befasste sich das Symposium mit dem Begriff der Moderne, welcher ein europäisches Phänomen beschreibt und somit in Japan den Einfluss der westlichen europäischen Zivilisation meint.

"Die Gruppe war im Großen und Ganzen aufgeteilt in die, die dafür argumentierten, dass die Moderne überwunden werden muss und andere die sich für eine Anerkennung ihres Wertes aussprachen. Einige wenige erwähnten jedoch nicht die europäische Moderne sondern sprachen nur von der Notwendigkeit die Moderne in Japan zu überwinden."⁴⁴⁵

Bei der Darstellung der verschiedenen Positionen der Teilnehmer werden in diese Arbeit jetzt nur die der Kyōto-Schule aufgeführt. Minamoto Ryōen selbst gibt jedoch eine Übersicht über alle Teilnehmer.

⁴⁴¹ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 200.

⁴⁴² Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 200.

⁴⁴³ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 202-203.

⁴⁴⁴ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 204.

⁴⁴⁵ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 207-208.

Zuerst Suzuki Shigetaka und dessen Eröffnungsrede des Symposium, welche auf seinen eigenen Wunsch hin damals nicht veröffentlicht wurde. Er selbst war Historiker und betrachtete die Überwindung der Moderne als eine "Zurückweisung des 'Historizismus' und der Idee der 'Entwicklung'".⁴⁴⁶ Dabei wirft er die Frage auf wie Moderne verstanden werden soll. Ist sie ein "Auswuchs der Renaissance oder ein Phänomen des 18. Jahrhunderts?"⁴⁴⁷ So wichtig diese Frage auch ist, so sollte sie von keinem Teilnehmer aufgenommen, noch sollte der Versuch einer Antwort unternommen worden sein.⁴⁴⁸ Ferner zollt Minamoto Ryōen Suzuki Shigetaka großen Respekt für seine Scharfsinnigkeit gegenüber Amerika. In seinem Versuch die Weltgeschichte von ihrem Eurozentrismus zu befreien, stellte er Amerika als einen zweiten Pol der Weißen Welt dar. Somit argumentierte Suzuki gegen die üblicherweise vorherrschende Meinung, den "'Amerikanismus' auf die leichte Schulter zu nehmen", wie es seitens europäischer und japanischer Intellektueller oft der Fall war.⁴⁴⁹

Shimomura Toratarō stellt nach Minamoto einen Gegenpol zu denen dar, die die Moderne als etwas betrachteten, das Überwunden werden musste. Shimomura "argumentiert für die positiven Elemente der Moderne."⁴⁵⁰ Die Moderne, die Überwunden werden sollte, war zwar die europäische Moderne. Jedoch durch die Tatsache, dass es ein japanisches Vorhaben sein sollte, handelte es sich hierbei nicht unbedingt um den gleichen problematischen Status der Moderne wie in Europa. "Was hier von Nöten ist, ist ein unabhängiges Begreifen dieses Problems" der Moderne.⁴⁵¹

"Regardless of modernity's origins in Europe, the fact that we ourselves could and indeed have become modern derives from the global nature of modernity. Regardless of the motives and manner of this reception, it must be said that European modernity could become our modernity because of that globality, even though we possess an entirely different historical ground. If this has resulted in our developing the same abnormal symptoms as in Europe, then we must also criticize ourselves rather than simply criticize them. Modernity is us, and the overcoming of modernity is the overcoming of ourselves. It would be easy if the overcoming of modernity were simply a question of criticizing others."⁴⁵²

Shimomura zeigt sodann auf, dass mit der eigentlichen Maschinisierung der Moderne, nicht die Menschen, beziehungsweise der menschliche Geist von der Maschine versklavt

⁴⁴⁶ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 209.

⁴⁴⁷ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 209.

⁴⁴⁸ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 209-210.

⁴⁴⁹ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 227-228.

⁴⁵⁰ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 210.

⁴⁵¹ Shimomura Toratarō. "The Course of Overcoming Modernity" (Seite 111-114) in: *Richard F. Calichman, Overcoming Modernity Cultural Identity in Wartime Japan*. Columbia University Press. 2008. Seite 111

⁴⁵² Shimomura Toratarō. "The Course of Overcoming Modernity". Seite 111.

wurde, sondern diese Versklavung "das Resultat einer institutionellen Struktur - und damit letzten Endes der menschliche Geist - ist die die Maschinen gebraucht. Auf eine gewisse Art und Weise deutet die Konstruktion der Maschine somit auf den Sieg des Geistes hin. Falls es ein Problem gibt ... liegt dies im Ungleichgewicht zwischen den physikalischen Wissenschaften [physical sciences] und den geistigen Wissenschaften [mental sciences]."⁴⁵³ Das Problem das Shimomura darzulegen versucht, ist weniger die Überwindung der Moderne per se, als die Anpassung des Menschens an die Moderne; also eine konsequente Weiterentwicklung anstatt einer Abkehr.

"Shimomura argues that finding a way to overcome modernity entails an awareness of notion of spirit and the conceptualization of a new 'theory of spiritual cultivation' in line with contemporary structures and contemporary insights. This included the idea of overcoming modernity in a modern body and in a form that pushes ahead along the lines in which modernity has developed."⁴⁵⁴

Das dritte und letzte Mitglieder der Kyōto-Schule das an dem Symposium teilnahm war Nishitani Keiji. Seiner Meinung nach ist "Japans Übernahme der europäischen Kultur durch Importe unvereinbarer Elemente geprägt, die ihrerseits wenig bis gar keine Verbindung zu einander haben."⁴⁵⁵ Was folgt ist eine Forderung nach einer neuen ideologischen Grundlage, die er in "der Konstruktion einer auf Religion basierenden Ethik"⁴⁵⁶ sieht.

"This standpoint of religiosity, which can be discovered only by 'probing into our own subjectivity,' [Nishitani] calls 'the standpoint of subjective nothingness.'⁴⁵⁷

Mit diesem religiösen "Standpunkt des subjektiven Nichts" sieht Nishitani nun nicht mehr nur die einzige Möglichkeit gegeben "um das schwierige Verhältnis von Wissenschaft und Kultur zu klären. Ferner ist er überzeugt, dass diese globale Religiosität des subjektiven Nichts in eine Ethik für die Menschheit weiterentwickelt werden kann."⁴⁵⁸ In einer solchen globalen Ethik gäbe es keine Nationen mehr mit einem selbstzentrierten Standpunkt, sondern nur noch eine widersprüchliche Selbstidentität einer Nation in Beziehung mit den anderen Nationen. Aber nicht nur sein eigener philosophischer Standpunkt war für die Gesprächsrunden bedeutend. So war er auch der einzige unter den Teilnehmern, der mit Bezug auf den Begriff

⁴⁵³ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 210-211.

⁴⁵⁴ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 212.

⁴⁵⁵ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 217.

⁴⁵⁶ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 218.

⁴⁵⁷ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 218.

⁴⁵⁸ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 219.

Tradition, die japanische Kultur nicht nur als Japanisch sondern auch als eine Kultur anerkannte, die östliche Elemente enthielt.

"Of all the symposium participants, Nishitani stands out as the one who spoke most confidently and forcefully of the value of 'tradition'."⁴⁵⁹

Für Minamoto wird dies besonders ersichtlich, als er eine Verbindung zwischen Mahāyāna Buddhismus und Shintō herstellt. Dabei bezieht er sich nicht, wie man erwarten könnte, auf den sogenannte Staatshintō sondern auf den mittelalterlichen Ise Shintō eines Kitabatake Chikafusa, bei dem sich auch Elemente des Konfuzianismus und buddhistischer Lehren vorfinden.

Horio Tsutomus Aufsatz "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning", ebenfalls enthalten in *Rude Awakenings* (1995), betrachtet diese drei Gesprächsrunden von Mitgliedern der Kyōto-Schule (Nishitani Keiji, Kōsaka Masaaki, Suzuki Shigetaka und Kōyama Iwao) im damaligen historischen Kontext und unter Berücksichtigung des vorherrschenden Zeitgeistes. Ferner fasst Horio die wichtigsten Thesen zusammen und gibt einen Überblick über den Ablauf der Symposien.

Insbesondere die Hintergrundinformationen sind von großer Bedeutung. So beginnt Horio mit einer Begründung für den großen kommerziellen Erfolg der Erstauflage der Buchveröffentlichung aller drei Symposien unter dem Titel *Der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan* (1943). Trotzdem die Texte für die Veröffentlichung noch einmal aufbereitet wurden, und somit nicht als "akkurate Abschriften"⁴⁶⁰ zu betrachten sind, da man Zensur und Schwierigkeit mit der Regierung vermeiden wollte, wurden sie als eine Art Ausdruck von Meinungsfreiheit betrachtet.

"One of the reasons for the impact of these discussions was that they conveyed a certain sense of intellectual and spiritual liberation to thinkers already weary of Japans endless military involvevements. ... The spirit of objectivity in which the four participants discussed the problem of world history during the first session was seen as an expression of free thought. Indeed, *The world-Historical Standpoint and Japan* was hailed in the national press (the Mainichi and Asahi newspapers) for its free-thinking outlook."⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 228.

⁴⁶⁰ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning" (Seite 289-315) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*. Seite 290.

⁴⁶¹ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning". Seite 290.

Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen wurde die Veröffentlichung von den Vertretern der nationalistischen Kaiserwegs-Philosophie angegriffen, sodann auf Veranlassung der Armee verboten und damit versucht, die Aktivitäten der Kyōto-Schule zu unterbinden.⁴⁶² Einer der Gründe hierfür ist sicherlich die ablehnende Haltung der Mitglieder der Kyōto-Schule gegenüber der damals vorherrschenden, und von Staatsseite geförderten, sogenannten *Götterland*-Doktrin. Diese Doktrin sollte nicht mit dem sogenannten weltgeschichtlichen Standpunkt der Kyōto-Philosophen vereinbar sein.

"The idea of 'world' the participants had in mind was an objective, universal horizon that transcends the standpoint of particular nations. This horizon brings about a scholarship or culture based on humanity and a history that is truly history. ... The awakenings to the subjectivity of the *I* that can only come about through a *Thou* is bound up with an awakening to the 'globality' of the world (i.e., its character as a world). Self-consciousness of the globality of the world is an awakening to a horizon wide enough to transcend the *I* and the *Thou* and yet embrace it (in other words, a world that subsists objectively in itself). But at the same time it is the self-awareness of the historical world insofar as it awakens to a true inter-subjective I-Thou relationship in the context of a plurality of peoples and nations. The globality of the world is the locus at which peoples and nations are able to waken to themselves objectively, and in their activities to awaken to true reality and historicity."⁴⁶³

Dass solch ein philosophischer Standpunkt sich nicht mit einer Indoktrination, wie es im Falle der *Götterland* Vorstellung Japans vereinbaren lässt, muss wohl nicht weiter ausgeführt werden. Gleichzeitig erkennt man an dieser kurzen Zusammenfassung der wesentlichen Idee des weltgeschichtlichen Standpunkts bereits den Grund für die Kritiker, ihn als spekulative Philosophie von unbeteiligten Zuschauern handelt.⁴⁶⁴

"Insofar as the world-historical standpoint stops at an objective, universal view of the worlds 'globality,' it fails to provide a standpoint from which to relate, in truly subjective manner, to the individual history and conditions of the participants' own particular country, Japan."⁴⁶⁵

Noch viel wichtiger als eine inhaltliche Diskussion der Thesen sind die geheimen Treffen zwischen der japanischen Marine und Mitgliedern der Kyōto-Schule. Diese Treffen sind vor allem seit Ōhashi Ryōsukes Wiederentdeckung der sogenannten Ōshima Memos, Mitschriften von Ōshima Yasumasa, die diese Treffen dokumentieren, wohl bekannt. Obwohl Ōshima selbst 20 Jahre nach Kriegsende einen Artikel hierzu veröffentlichte, hatte dieser

⁴⁶² Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning". Seite 291.

⁴⁶³ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning". Seite 296.

⁴⁶⁴ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning". Seite 291.

⁴⁶⁵ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning". Seite 297.

keinen Einfluss auf das Bild der Kyōto-Schule als nationalistische Unterstützer der Kriegsdoktrin, das vor allem von links-gerichtete, sogenannten neo-marixstischen Geschichtswissenschaftlern gezeichnet wurde. Horio Tsutomu sieht vor allem das Schweigen der Kyōto-Schule als ein starkes Argument für jene Kritiker an. Auch auf die Frage, warum die Marine gerade an die Kyōto-Schule herantreten sollte, gibt Horio zwei nicht leicht von der Hand zu weisende Gründe an. "Ein Grund war der große Einfluss der Kyōto-Schule, deren Hauptvertreter Nishida Kitarō und Tanabe Hajime, die nicht nur in der Welt der japanischen Intellektuellen große Beachtung fanden, sondern auch in der Allgemeinbevölkerung. Desweiteren haben beide, Nishida und Tanabe, große Vorbehalten gegen Japans plötzlichen Wandel zum Militarismus geäußert. Ein andere Grund für die Entscheidung Marine sich den Kyōto Philosophen [zuzuwenden], so meint Ōshima, betrifft den ehemaligen Premierminister Konoe Fumimaro (1891-1945), der aufgrund seiner adligen Abstammung stets im Zentrum der Macht war und der, als ein philosophisch interessierte Student an der kaiserlichen Universität Kyōto, Nishida persönlich gekannt hat."⁴⁶⁶

Inhaltlich beschäftigte sich diese sogenannte Geheimorganisation an der Universität Kyōto bei ihrem ersten Treffen am 26. November 1941 mit der Frage, wie sich ein Krieg mit den Vereinigten Staaten von Amerika vermeiden lässt. Da eine Veröffentlichung dieses Treffens jedoch erst nach dem Kriegsausbruch stattfand, wurden die Worte der Teilnehmer von den meisten Lesern als eine Vorwarnung auf den bevorstehenden Konflikt gedeutet. Die weiteren Sitzungen beschäftigten sich sodann mit dem Thema: "How to bring the war to a favorable end as soon as possible, in a way rationally acceptable to the Army."⁴⁶⁷

Als äußerst problematisch zeigte sich die Veröffentlichung dieser Gesprächsrunden. Nur durch sorgfältige Vorbereitung und Neuaufbereitung der Texte, konnte man der Gefahr der Zensur aus dem Weg gehen. Leider war zu diesem Zeitpunkt die öffentliche Kontrolle von Texten bereits so weit vorangeschritten, dass eine Veröffentlichung, die sich zu solch kritischen Themen äußerte, nur noch als eine Unterstützung der japanischen Kriegsanstrengungen gedeutet werden konnte. Genauso sollte es auch der Kyōto-Schule ergehen. Dabei wird jedoch ihr eigentliches Motiv komplett missachtet, nämlich eine Reform und Kritik von Innen heraus, die versuchte, den Verlauf des Krieges in eine andere Richtung zu lenken.

⁴⁶⁶ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning". Seite 301.

⁴⁶⁷ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning". Seite 302.

"The Kyoto school thinkers, intending to reform the system through a new idea of history, conducted analyses of the government and the war from within the system. They remained committed to this position throughout the war, both as citizens of Japan and as scholars determined to establish a genuinely meaningful academic response to the country's situation. Ōshima notes that they kept a serious eye even on the ideas of the far right, refusing to the very end to yield to cynicism about the nation or people of Japan."⁴⁶⁸

James W. Heisig widmet sich in seinem Aufsatz "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)" (2009) den Äußerungen Nishitanis und gibt dabei einen Überblick über das Denken, das dieser damals artikulierte, ohne jedoch "die Kritiker zu ermutigen oder die Advokaten zu bestärken."⁴⁶⁹ Vor allem ist es Nishitanis sprachliche Artikulation, die Verständnisschwierigkeiten aufwirft und nun anhand dreier Beispiele aus Heisigs Aufsatz präsentiert werden soll. Jedoch bevor dies geschieht muss zuerst noch die vielleicht wichtigste Feststellung Heisigs genannt werden. In der Fußnote Nummer 15 weist er darauf hin, dass der Begriff Überwindung, der im Englischen als *Overcoming* übersetzt wird stets eine Konnotation von jemanden, beziehungsweise etwas besiegen (to defeat) enthält. Diese Konnotation ergibt sich aus der englischen Sprache und hat nichts mit dem ursprünglich japanischen Ausdruck *chōkoku* 超克 zu tun, welcher nach Heisig nur als *Überwindung* im Sinne von "getting over" oder "getting through" meint. Genau diese "Nuance wird von den meisten westlichen Kritikern übersehen."⁴⁷⁰

In seinem Aufsatz ist James W. Heisig sich jederzeit der Brisanz von Nishitanis Äußerungen bewusst und beginnt aus diesem Grund mit einem längeren Zitat, dass die Möglichkeit gibt, ihn als eine Unterstützer der militärischen Ideologie auszulegen. Tatsächlich könnte man diesen Abschnitt als eine Ansammlung all jener belasteten Begriff und Konzept betrachten; so spricht Nishitani über die "moralische Energie", den "gegenwärtigen Führungsanspruch Japans in Groß Ost-Asien", die notwendige "Japanifizierung", begründet unter anderem durch eine Rassenideologie für "den totalen Krieg der [Großostasiatischen] Wohlstandssphäre."⁴⁷¹ Es ist gerade diese Begrifflichkeit, zusammen mit der Art und Weise wie so vorgetragen wurde, die nun Nishitani als Unterstützer identifizieren lassen könnte. Bei genauerem Textstudium, kann man dann jedoch Hinweise auf seine "philosophischen

⁴⁶⁸ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning". Seite 302-303.

⁴⁶⁹ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)" (Seite 297-329) in: Ed. James W. Heisig. *Frontiers of Japanese Philosophy* Vol. 6 *Confluences and Cross-Currents*. Nanzan Institute. 2009. Seite 328-329.

⁴⁷⁰ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 323.

⁴⁷¹ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 302-303.

Arbeitsthesen"⁴⁷² finden. So ist das Hauptanliegen Nishitanis eine "'neue Weltordnung', die Japan seine erste historische Führungsrolle zuteilt."⁴⁷³ Als Begründung wird eine "Krise des europäischen Bewusstseins" aufgeführt die Zweifel an dem eigentlichen weltweiten Herrschaftsanspruch des Eurozentrismus aufkommen lässt.⁴⁷⁴ Diese Zitate entstammten alle aus dem Symposium der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan. Allein anhand der Begriffswahl, sowie dem generellen vorherrschenden Ton ist man hier leicht versucht Nishitani als einen Unterstützer der vorherrschenden Regime-Propaganda zu betrachten.

Bei der Überwindung der Moderne wird der Ton moderater und sodann auch Nishitanis philosophische Gedankengänge klarer. Noch immer geht es um Japans Stellung in einer neuen Weltordnung. Ein zentrales Thema bildet hier jedoch der Begriff der Subjektivität, genauer gesagt das "Erwachen zu einem subjektivistischen Standpunkt des Nichts."⁴⁷⁵ Dies soll das Fundament einer "neuen Form des menschlichen Selbstbewusstseins" werden als Basis für Japans Rolle in der "neuen Ordnung einer breiteren Welt."⁴⁷⁶ Gemeint ist ein Post-Eurozentrisches Weltbild. Man kann hier unschwer erkennen, dass Nishitani als Philosoph zur Tat schreitet und sich in rein theoretischen Sphären bewegt. Insbesondere in seiner Monographie *Weltanschauung, Staatsanschauung* (*Sekaikan kokkakan* 世界観国家観) (1941) tritt ein drittes problematisches Merkmal zu Tage, welches nach Heisig vor allem für Ruth Kambartels kritische Haltung gegenüber Nishitani verantwortlich ist, die jedoch seiner Meinung nach "oft weit daneben liegt."⁴⁷⁷ In dieser Abhandlung schlägt er eine dritte Möglichkeit vor bei dem "die Staatsanschauung und die Welt[anschauung] in einem einzigen Standpunkt vereinigt werden müssen um die Extrema des National-Totalitarismus und der kolonialen Expansion zu vermeiden 'und sich selbst gegen extremen Nationalismus positioniert um die Dimension der globalen Universalität in der Nation zu bewahren'."⁴⁷⁸ Das Problem jedoch ist sprachlicher Natur, welches dann auch Ruth Kambartel zu ihrer kritischen Haltung brachte, die jedoch nicht immer angebracht zu sein scheint.

⁴⁷² Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 304.

⁴⁷³ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 304.

⁴⁷⁴ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 304.

⁴⁷⁵ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 306.

⁴⁷⁶ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 305-307.

⁴⁷⁷ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 310.

⁴⁷⁸ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 309.

"The almost monotonous use of the same phrases over and over makes it easy to lose track of where Nishitani is going and at times even to mistake his historical descriptions for supportive demagoguery."⁴⁷⁹

Diese Stelle in Heisigs Aufsatz markiert ferner den einzigen Moment, indem er Partei für Nishitani ergreift und sich kritisch gegenüber einer Kritik an Nishitani äußert. Ansonsten bleibt seine Arbeit stets neutral und nüchtern und orientiert sich rein an den relevanten Texten. Aus diesem Grund ist diese Abhandlung auch als ein wichtiger Schritt in Richtung ernsthafter, wissenschaftlicher Untersuchung, ohne jeglicher Polemik zu betrachten.

Die letzte nennenswerte Veröffentlichung, die sich neutral mit der politischen Philosophie beschäftigt ist Christopher S. Goto-Jones Auseinandersetzung mit Nishida Kitarō. Goto-Jones ist sich den Kontroversen bewusst, rezipiert diese und beginnt dann schließlich mit einer intensiven, inhaltlichen Beschäftigung mit Nishidas politischem Denken. Man kann in Goto-Jones die Zukunft der Erforschung der umstrittenen politischen Philosophie sehen, da er als einer der Ersten mit Erfolg aufgezeigt hat, dass es sich bei den Abhandlungen jener berühmter Denker der Universität Kyōto nicht nur um Religionsphilosophen, bzw. vom mahāyāna-buddhistischen Denken beeinflusste Metaphysiker handelt, sondern dass sie sich sehr wohl mit tatsächlichen, aktuellen Ereignissen ihrer Zeit beschäftigten und zu den Diskussionen um Politik, Ethik und Gesellschaft äußerten. So ist Goto-Jones einer der erster namhafter Wissenschaftler, der bereits in Nishidas Erstlingswerk *Studie über das Gute* (1911) "Ethik und Politik als zwei zentrale Anliegen"⁴⁸⁰ identifiziert.

"Painting Nishida as the naive, unworldly philosopher may seem plausible and convenient, but that does not make it accurate or helpful. Ignoring the political aspects of Nishidas thought (and personality) is certainly not an adequate defense of his apparent complicity in the official politics of the 1940s. The fact is that Nishida was actively involved in political activities in his youth, that he maintained a strong commitment to certain political ideals throughout his life, and that he conceived of little distinction between religion and politics in his philosophical system. Counter-intuitively, it is the content of Nishidas politics (rather than its absence) that could turn out to be his salvation. The time has come to take Nishida seriously as a political thinker."⁴⁸¹

⁴⁷⁹ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 310.

⁴⁸⁰ Goto-Jones Christopher S. "Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering 'Zen no kenkyū'" (Seite 514-536) in: *Philosophy East and West Vol. 53 No. 4*. 2003. Seite 518.

⁴⁸¹ Goto-Jones Christopher S. "Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering 'Zen no kenkyū'" Seite 516.

Die religionsphilosophische Debatte

In keinem anderen Gebiet sollte die Kyōto-Schule größer Bekanntheit erlangen als in der Religionsphilosophie. Eine Vielzahl von Veröffentlichungen beweist diese Behauptung. Auch der Autor dieser Arbeit muss zugeben, dass er die Schriften jener Denker, während einer Beschäftigung mit dem Buddhismus in seiner Studentenzeit entdeckte. Die Suche nach einer Erklärung des Zustandes indem ein Anhänger des Amida-Buddhismus jene Formel *namu Amida-butsu* ausspricht, die sowohl Glauben an die rettende Kraft des Amida-Buddha, als auch Vertrauen und Zufluchtnahme ausdrückt, führte mich dann zu Nishida Kitarōs Reiner Erfahrung, mittels der er in seinem Erstlingswerk *Studie über das Gute* philosophiert.

So überrascht es auch nicht, dass hier die Kyōto-Schule lange Zeit sogar von einigen Interpreten als das non-plus-ultra der philosophischen Darstellung des (japanischen Zen-) Buddhismus angesehen wurde und im Gegensatz zu den Debatten über die politische Philosophie, das Denken der Kyōto-Schule nun in einem äußerst positiven Licht erscheint. Aus diesem Grund findet man auch die Bezeichnung "the Kyoto School of Japanese Buddhism."⁴⁸² Die Tatsache, dass dieses Bild von einem konstruktivistischen Standpunkt aus gesehen, weder zufällig, noch als notwendige Folgerung entstanden ist, sondern von einer Handvoll Interpreten absichtlich so konstruiert wurde, soll auf den nachfolgenden Seite präsentiert werden.

In der Hoffnung auf ein leichteres Verständnis wird diese Untersuchung in zwei Teile aufgeteilt und zwar in externe Konstruktionen und interne Konstruktionen. Diese Unterscheidung erfolgt aufgrund des eigenen Status des Interpreten in Bezug auf die Kyōto-Schule. Interne Konstruktionen erfolgen von ihren Mitgliedern. Dementsprechend waren für die externe Konstruktionen Personen verantwortlich, die zwar ein großes Interesse aufweisen und auch als Sprachrohr, beziehungsweise Botschafter fungieren, jedoch selbst nicht der Gruppierung angehören. Es handelt sich hierbei vor allem um Religionswissenschaftler und Theologen, die im Zeichen des interreligiösen Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus, die Kyōto-Philosophen als exemplarisch für eine östliche, buddhistische Philosophie präsentierten. Da sie es waren, die den Anstoß zur Beschäftigung mit der Kyōto-Schule gaben und erst später die eigentlichen Mitglieder sich selbst in den Vordergrund rückten, soll nun mit den externen Konstruktionen begonnen werden.

⁴⁸² Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer". Seite 35.

1. Externe Konstruktionen

Ein Blick auf die Forschungsgeschichte zeigt, dass die Entdeckung der Kyōto-Schule durch westliche Wissenschaftler, vor allem die Wiederentdeckung der Nishida-Philosophie sowie Nishitani Keijis Religionsphilosophie auf dem Hintergrund des Booms des (Zen-) Buddhismus in der akademischen Welt geschah. Aus diesem Grunde wurden ihre Texte stets in diese Richtung interpretiert. Zwar findet man bei genauerer Recherche einzelne Aufsätze, die jenseits dieses Trends zum Beispiel Nishida Kitarō⁴⁸³ mit westlichen Philosophen vergleichen, jedoch scheint es, als wären diese ohne jeglicher Resonanz veröffentlicht worden. Erst als man begann sie im Zuge des Dialogs der Religionen als charakteristisch für den Zen-Buddhismus zu betrachten, war das Interesse an Diskussion gegeben. Auffallend ist ferner, dass jegliche strittigen Äußerungen die in den Bereich der politischen Philosophie fallen nun gänzlich ausgeblendet werden, als hätten sie niemals existiert. Nishida Kitarō, Tanabe Hajime und vor allem Nishitani Keiji werden als vom Buddhismus beeinflusste (Religions-) Philosophen präsentiert und manchmal entsteht der Eindruck, dass es sich bei deren Denken um eine Art religiöse Philosophie handelt.

Um zu verstehen wie dieses Bild der Kyōto-Schule entstehen konnte, muss man nun die Ausgangssituation für den Dialog der Religion zwischen Christentum und Buddhismus beleuchten.

1.1 Voraussetzung und Anfänge

Auf den ersten Blick scheinen die Voraussetzungen und Beweggründe für den Dialog der Religionen, insbesondere zwischen Christentum und Buddhismus, in ihrem eigentümlichen, äußerst unterschiedlichen Naturell begründet zu sein. Gemeint ist eine fundamentale kulturelle Kluft zwischen West und Ost, so wie sie Arnold Toynbee 1958 formulierte.⁴⁸⁴ Grund für diese Kluft sind auf der eine Seite die sogenannten "westlichen-judaischen" Philosophien und Religionen des Westens, auf der anderen Seite die sogenannten "buddhaischen" Philosophien und Religionen des Ostens. Als wesentliches Charakteristikum der beiden Seiten, sieht Toynbee nun im Unterschied des Geschichtsverständnisses, des Laufes der Welt. Im Osten wird Geschichte verstanden als "eine kreisförmige Bewegung",

⁴⁸³ siehe z.B. Kim Ha Tai. "Nishida and Royce"(Seite 18-29) in: *Philosophy East & West Vol. 1 No. 4.* 1952.

⁴⁸⁴ Nishitani Keiji gibt in seinem Buch Was ist Religion? eine gute Einführung in die relevanten Thesen von Arnold Toynbee. vgl. Nishitani Keiji. *Was ist Religion?.* Seite 310-312. Falls nicht anders gekennzeichnet, stammen nachfolgende Zitate aus dieser Quelle.

deren Grundlage "ein unpersönliches Gesetz" bildet, nämlich das Dharma. Dem steht der Westen mit seiner Auffassung Geschichte sei "ein linearer Vorgang, ein Prozess, der als ganzer von einem personalen Wesen gesteuert wird. Geschichte ist grundsätzlich dadurch charakterisiert, dass sie sich durch Intellekt und Willen lenken und bestimmen lässt und dass diese Mächte Sinn stiften." Im Osten wird somit die "Selbstzentriertheit" des Menschen transzendiert, während im Westen der "Schatten der Selbstzentriertheit des Menschen" bestehen bleibt.

Dieses eben skizzierte Grundverständnis eines totalen, wenn auch Ähnlichkeiten aufweisenden, Unterschieds zwischen West und Ost, zwischen Christentum und Buddhismus bildet das Fundament für den buddhistisch-christlichen Dialog, den Dialog der Religionen. Ein Vorzeigebeispiel hierfür wären die Arbeiten des Gründungsvaters der Religionswissenschaft in Deutschland, Friedrich Heiler. Er war es der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft zusammengeworfen hat, da er eine Metaphysik der Religion als die Krönung der Religionswissenschaft ansah und dabei den sog. *Deus absconditus* in den Mittelpunkt seiner phänomenologischen Methode, veranschaulicht durch konzentrische Kreise, setzte.⁴⁸⁵ Michael Pye spricht in diesem Zusammenhang auch von "einer Art liberaler, philosophischer Theologie..., eine Theologie, die allerdings, da komparativistisch in der Orientierung, andere Grundlagen als nur diejenigen in der katholischen Kirche voraussetzt. Es liegt die Vermutung nahe, dass Heiler auf den Unterschied zwischen Religionswissenschaft und Theologie nicht eingeht, weil er ihn nicht sieht."⁴⁸⁶ Vielleicht liegt das Problem aber auch in der Tatsache, dass die Mehrheit der Religionswissenschaftler mit einem theologischen Hintergrund gearbeitet hat. Zumindest für die Entdecker und Wiederentdecker der Kyōto-Schule ab der Mitte der 1960er Jahre gilt dies, welches sich durch einen einfachen Blick in deren Lebensläufe beweisen lässt. Gino K. Piovesana, der Autor der ersten umfassenden Geschichte der japanischen Philosophie sowie Hans Waldenfels, der mit seinem Aufsatz über das "Absolute Nichts" und seiner Habilitation über Nishitani Keiji fast im Alleingang die Kyōto-Schule in der akademischen Welt bekannt machte, waren Theologen.

Die Grundlage für die Beschäftigung von Theologen mit nicht-christlichem Gedankengut bildet ein wichtiger Beschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-65) mit dem Titel "Nostra Aetate" (28. Oktober 1965). Hier werden die nicht-christlichen Religionen anerkannt sowie ihre Aufgabe, die in allen Religionen äquivalent ist; "Begegnung

⁴⁸⁵Pye Michael. "Friedrich Heiler (1892-1967)" (Seite 277-289) in: *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hg. Axel Michaels. Verlag C.H. Beck. München. 1994. Dritte Auflage 2010. Seite 285-287.

⁴⁸⁶Pye Michael. "Friedrich Heiler (1892-1967)". Seite 285.

und Dialog der Religionen haben begonnen."⁴⁸⁷ Mit diesem Beschluss war die Zeit gekommen, dass die Bemühungen von Suzuki D. T. und Heinrich Dumoulin endlich erfolgreich sein sollten.

"Wenn es D.T. Suzuki war, der die Augen der westlichen Welt für den Zen-Buddhismus öffnete, so war es H. Dumoulin, der als erster eine systematische Darstellung der Entwicklung des Zen in einer westlichen Sprache vorlegte."⁴⁸⁸

Suzuki, der eine Vielzahl von Aufsätzen, Büchern und Vorträgen zu prominenten Persönlichkeiten des Buddhismus, Einführungen zu Variationen sowie spezielle Themen wie einzelne bedeutende Sutren oder Begriffe verfasste, gilt auch heute noch, obwohl er längst in Bezug auf nationalistische Äußerungen in Verruf geraten war,⁴⁸⁹ als einer der prominentesten Vertreter die den Buddhismus in der westlichen Welt populär gemacht haben. Das Journal "The Eastern Buddhist", zu dessen Gründungsmitgliedern er zählt, ist ein Zeugnis hierfür; genauso auch seine Aufsätze im "Philosophy East & West". Es gilt jedoch zu beachten, dass "The Eastern Buddhist" sich rein buddhistischen Themen widmete und erst mit "Philosophy East & West" buddhistische Themen aus philosophischer Sicht betrachtet wurden und somit ein eher komparatistischer Ansatz zugrunde lag. Die Absicht war hier eine buddhistisch fundierte östliche Philosophie zu entdecken und zu konstruieren, die als östliches Gegenstück zur hellenistisch-römisch fundierten westlichen Philosophie betrachtet werden konnte. Heinrich Dumoulin's Buch *Zen im 20. Jahrhundert* (1990) enthält einen Abschnitt über die Kyōto-Schule in dem er sie wie folgt charakterisiert:

"Die Kyoto-Schule hat einen Platz in der japanischen Philosophiegeschichte und in der Geschichte des Zen-Buddhismus. Die Schule gilt als repräsentativ für die Philosophie des Zen, doch ist sie nicht im unmittelbaren Bereich der Zen-Schule, etwas in einem Zen-Tempel oder einer der Zen-Schule angehörigen Universität entstanden, sondern von im Zen erfahrenen Philosophen begründet und ausgeformt. Das Anliegen dieser Philosophen war nicht die Darstellung zen-buddhistischen Denkens im philosophischem System, vielmehr wünschten sie, die europäische Philosophie mit dem Geist des Zen zu durchdringen. Dabei entstand jene einzigartige Synthese von östlichem und westlichem Denken, die der Kyoto-Schule besondere Bedeutung verleiht."⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Waldenfels Hans. "Geleitwort" (Seite 7-10) in: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Hg. Hans Waldenfels und Thomas Immoos. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz. 1985. Seite 9.

⁴⁸⁸ Maraldo John C. "Zenstudien" (Seite 11-24) in: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Hg. Hans Waldenfels und Thomas Immoos. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz. 1985. Seite 11.

⁴⁸⁹ Kemmyō Taira SaTō. "D.T. Suzuki and the Question of War" (Seite 61-120) in: *The Eastern Buddhist Vol. 39/1*. 2008. Victoria Brian. *Zen at War*. Dharmachāri Nāgapriya. "Poisoned Pen Letters? D.T. Suzuki's Communication of Zen to the West" in: *Western Buddhist Review Vol. 5*. October 2010. (online verfügbar unter <http://www.westernbuddhistreview.com>)

⁴⁹⁰ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Kösel-Verlag GmbH & Co. München. 1990. Seite 34.

Dies war dann der Hintergrund auf dem die Kyōto-Schule als Forschungsgegenstand große Bekanntheit erlangen sollte. Eine der wichtigsten Abhandlungen hierfür sind die Arbeiten von Hans Waldenfels über das Absolute Nichts, welches selbst als intrinsisch buddhistisch, als das fundamentale Element der Kyōto-Schule identifiziert wurde.

1.2 Das Absolute Nichts

Der Aufsatz "Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School"⁴⁹¹ von Hans Waldenfels sowie sein Buch *Absolutes Nichts: Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*⁴⁹² sind die programmatische Grundsteinlegung des religionsphilosophischen Diskurses über die Kyōto-Schule an dem sich auch ihre prominentesten Mitglieder beteiligt haben. Inhaltlich wird vor allem der Rahmen für das Studium und die anschließenden Debatten gelegt. Das Absolute Nichts wird als der zentrale Begriff, das zentrale Konzept identifiziert. Nishida Kitarō, Tanabe Hajime, Nishitani Keiji, Hisamatsu Shin'ichi und Takeuchi Yoshinori werden als die Hauptfiguren benannt, ihre relevanten Werke aufgezählt und genauer untersucht. Interessant ist hierbei vor allem, dass nur bei Nishida Kitarō ein Denkweg anhand einer Vielzahl von Werken seiner Schaffensphase präsentiert wird. Als Dreh- und Angelpunkt seiner Philosophie gilt jedoch die *Reine Erfahrung*, die jetzt in einem rein zen-buddhistischen Licht betrachtet werden sollte, als eine Art philosophische Beschreibung der Erleuchtungs- bzw. Erwachungserfahrung des Zen.

Bei Tanabe Hajime beschränkt sich Waldenfels auf sein Hauptwerk *Philosophie als Metanoetik* (1946). Dabei wird ein wichtiger Schritt in Tanabes Denkweg jedoch komplett ausgeblendet. Seine *Philosophie als Metanoetik* markiert in gewisser Hinsicht den Zusammenbruch und gleichzeitigen Neuanfang des Philosophierens. "Zur Revision des eigenen Denkens und Lebens gezwungen durch die ethisch nicht zu rechtfertigende Machtpolitik der kaiserlichen Regierung, die im Beginn des pazifischen Krieges gipfelte, bekannte Tanabe im Wintersemester 1944/1945 seinen totalen Zusammenbruch als auf die praktische Vernunft bauender sittlicher Mensch und als auf die theoretische Vernunft bauender Staatsphilosoph und formulierte zum ersten Mal schon vor dem Kriegsende seine

⁴⁹¹ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School" (Seite 354-391) in: *Monumenta Nipponica Vol. 21 No. 3/4* (1966).

⁴⁹² Waldenfels Hans. *Absolutes Nichts: Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien. 1976.

Philosophie als Metanoetik (Zangedō toshite no tetsugaku 懺悔道としての哲学), die seine letzten Jahre bestimmte."⁴⁹³ Gemeint ist damit natürlich seine *Logik der Spezies*, die seinen Namen in der Nachkriegszeit in Verruf bringen sollte, wie im Abschnitt über die Debatten um die politische Philosophie der Kyōto-Schule gezeigt wurde. Waldenfels lässt diese kritische und strittige Phase in Tanabes Denken außen vor und befasst sich nur mit dem Absoluten Nichts, welches hier nun in einem Amida-buddhistischen Kontext gedeutet, genauso wie es der Tanabe Schüler Takeuchi Yoshinori identifiziert hat.

Auch wenn hier das Denken von Nishida und Tanabe nicht genauer betrachtet werden kann, so muss man doch Waldenfels zustimmen, wenn er unter Rückgriff auf Takeuchi das Absolute Nichts als deren Hauptanliegen identifiziert. Mittels des Begriffes "Absolutes Nichts" wird der Versuch unternommen ein Absolutum auszudrücken welches selbst jedoch nicht mehr auf irgendeine Art und Weise substantiell bestimmbar sein soll.⁴⁹⁴ Tatsächlich werden in diesem Zusammenhang von beiden Philosophen nun auch buddhistische Begrifflichkeiten eingeführt, beziehungsweise philosophisch-theologische Konzepte buddhistischen Konzepten gegenübergestellt. Ob es sich jedoch wirklich bei dem Absoluten Nichts bei Nishida und Tanabe um ein buddhistisches Konzept handelt müsste erst noch gezeigt werden. Dies ist eine Tatsache der sich auch Waldenfels bewusst ist. So charakterisiert er zum Beispiel Tanabes spätere philosophische Äußerungen als näher am christlichen als am buddhistischen Denken.

"In fact, it seems that here also Tanabe is much closer to a Christian understanding of the encounter and final union of God and man than to a Buddhist point of view. However, as we said before, it is the tragedy of Tanabe to remain somewhere between without satisfying either side completely."⁴⁹⁵

Anders sieht es bei Nishitani Keiji aus. Er ist ein Paradebeispiel für den buddhistisch-christlichen Dialog, da "er von Anfang an eine Neigung zum Buddhismus, insbesondere Zen, zugibt."⁴⁹⁶ Er beschäftigte sich mit Nihilismus, christlicher Mystik, dem deutschen Idealismus sowie Martin Heidegger, bei dem er vor Ausbruch des zweiten Weltkriegs in Freiburg am Breisgau studiert hatte. Was Nishitani jedoch besonders von Nishida und Tanabe abgrenzt, ist seine Interpretation des Absoluten Nichts. Für ihn handelt es sich hierbei nicht mehr um ein

⁴⁹³ Laube Johannes. "Tanabe Hajimes *Philosophie als Metanoetik* – eine "Negative Theologie"? Einführung und Übersetzung. Erster Teil" (Seite 151-209) in: *Japonica Humboldtiana* Bd. 12 (2008). Seite 153.

⁴⁹⁴ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School" (Seite 354-391) in: *Monumenta Nipponica Vol. 21 No. 3/4* (1966). Seite 355.

⁴⁹⁵ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 380-381.

⁴⁹⁶ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 383.

rein logisch-philosophisches Konzept, sondern um die "letztendliche Realität (final reality)." ⁴⁹⁷ Aus diesem Grund bevorzugt er auch den Ausdruck Leere, bzw. Leerheit in Anlehnung an das buddhistische Konzept der Leere *sūnya*, bzw. *sūnyatā*. Während seine Vorgänger zwar auch auf buddhistische Ideen und Zitate zurückgreifen um ihre Vorstellung vom Absoluten Nichts darzulegen, so greift Nishitani explizit das buddhistische Konzept der *sūnyatā* per se auf und verwendet es um damit im Gegensatz zur westlichen Seins-Vorstellung, die Realität als Leere, als etwas jenseits von Sein und Nichts zu erklären. Ihm geht es nun nicht mehr nur darum östliches, (zen-) buddhistisches Denken in den religionsphilosophischen Diskurs mit einzubeziehen, sondern einen explizit japanischen, östlichen, (zen-) buddhistischen Diskurs zu führen.

Nishitanis Konzeption des "Absoluten Nichts" als Leere (*sūnya*, *sūnyatā*) bringt Waldenfels sodann zu einer kurzen Vorstellung von Hisamatsu Shin'ichi. Hisamatsu war Zen-Meister, unterrichtete an der Buddhistischen Akademie der Rinzai-Schule (heute Hanazono-Universität) und hatte später an der Universität Kyōto den Lehrstuhl für Buddhismus und Religionsphilosophie inne. Hier wurde auch auf seine Initiative hin ein "Seminar für die den Weg Lernenden" gegründet welches 1958 in das F.A.S. Zen Institut umgewandelt wurde. Die Abkürzung F.A.S. steht für **Formless Self - All Mankind - Superhistorical**. ⁴⁹⁸

Um sich der ganzen Tragweite der Bedeutung der Ausführungen Hisamatsus für die Konzeption des absoluten Nichts und den nach Waldenfels' Wiederentdeckung der Kyōto-Schule entstehenden Diskurs zu Verstehen, ist es nun nötig einen kleinen Exkurs in Hisamatsu Ausführungen zu machen. Hisamatsu Shin'ichi legt seine grundlegende Charakterisierung des Absoluten Nichts, welches er als Ost-asiatisches Nichts, beziehungsweise Zen-buddhistisches Nichts bezeichnet, in seinem Traktat *tōyōteki mu no seikaku* 東洋的無の性格 (1946), enthalten in Band I seiner gesammelten Werke unter dem Titel *Tōyōteki mu* 東洋的無. Für ihn ist das Ost-asiatische Nichts identisch mit dem Zen-buddhistischen Nichts (beide Begriffe werden Synonym gebraucht und sind semantisch identisch) "der Welt des Fernen Ostens eigentümlich" und "das wesentliche Kennzeichen, das die ostasiatische Kultur von der des Abendlandes unterscheidet. Es ist das Mark des Buddhismus und der Wesenskern des Zen. Dieses Nichts ist auch das Selbst-Erwachen der Wahrheit in mir (Satori), in dem mein religiöses Leben und mein philosophisches Denken

⁴⁹⁷ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 384.

⁴⁹⁸ Hisamatsu. *Die Fülle des Nicht*. Verlag Günther Neske. Sechste Auflage. 1999. Seite 66-67.

verwurzelt ist."⁴⁹⁹ Seine eigentlichen Ausführungen finden sodann in zwei unterschiedlich langen Abschnitten statt. Erstens, die etwas kürzeren "negativen Erläuterungen des zen-buddhistischen Nichts", in dem er das Ost-asiatische Nichts von westlichen, europäischen, philosophischen Konzepten des Nichts unterscheidet. Zweitens, die sogenannten "positiven Erläuterungen des zen-buddhistischen Nichts", wobei hier im Gegensatz zu vorangehenden abgrenzenden, negativen Diskussion nun versucht wird anhand von Schriften und Aussprüchen der großen Patriarchen des Zen in China und Japan, jenes Nichts positiv zu beschreiben versucht.

Bei den negativen Erläuterungen werde zuerst fünf Merkmale des Nichts im Allgemeinen beschrieben und sodann aufgezeigt, wie sich das Ost-asiatische, zen-buddhistische Nichts von diesen unterscheidet.

Gegenüberstellung des "Nichts" und des "Ost-asiatischen Nichts"⁵⁰⁰

Das Nichts

1) Negation des Vorhandenseins
(ontologisch)

2) Negation der Aussage
(logisch)

Das Ost-asiatische Nichts

1) "weder das Vorhandensein eines einzelnen Seienden noch des Seienden überhaupt [wird] negiert ... im Nichts des Zen selbst, oder anders ausgedrückt, im Selbst-Erwachen der Wahrheit nichts gibt, was als seiend ausgesprochen werden könnte"⁵⁰¹

2) "Da das zen-buddhistische Nichts jede Aussage und begriffliche

⁴⁹⁹ Hisamatsu. *Die Fülle des Nichts*. Seite 9.

⁵⁰⁰ Hisamatsu. *Die Fülle des Nichts*. Seite 11-21.

⁵⁰¹ Hisamatsu. *Die Fülle des Nichts*. Seite 13.

Bestimmung über sich selbst ausschließt, kann man auch von ihm sagen: 'das Nichts des Zen ist nicht irgend etwas', oder anders ausgedrückt: 'das Nichts des Zen ist Nichts'⁵⁰²

3) als Idee

3) "es ist weder ein Nichts als eine Form a priori, noch ein Nichts als etwas, das durch ein anderes negativ bestimmt wird. Es ist nicht ein Aspekt des Nichts, der das Nichts gemäß dem Ausdruck Sein und Nichtsein' einem Sein gegenüberstellt, sondern das Nichts des Zen schließt eine Definition nach Sein und Nichtsein völlig aus"⁵⁰³

4) als Einbildung

4) "Das Nichts des Zen ist ... das selbst schauende Herz... es [ist] das ... mit dem Objekt identische Subjekt des Nichts"⁵⁰⁴

5) als Unbewusstheit

5) "das zen-buddhistische Nichts erkennt sich selbst als das Nichts, in dem

⁵⁰² Hisamatsu. *Die Fülle des Nichts*. Seite 16.

⁵⁰³ Hisamatsu. *Die Fülle des Nichts*. Seite 17.

⁵⁰⁴ Hisamatsu. *Die Fülle des Nichts*. Seite 18-19.

Subjekt und Objekt

untrennbar vereint sind. In diesem Sinne kann man sagen, das Nichts des Zen erkennt sich selbst, indem der Mensch sich seiner selbst bewusst wird"⁵⁰⁵

Ausgehend von dieser negativen Bestimmung des Ost-asiatischen, zen-buddhistischen Nichts, welches auch als Absolutes Nichts beziehungsweise "orientalisches" Nichts bezeichnet wird, wird nun jetzt im positiven Sinne, anhand von Zitaten aus der chinesischen Chan und japanischen Zen Literatur aufgezeigt, was es im Sinne von Hisamatsu ist. Waldenfels, der zwar auf die Betrachtung der negativen Erläuterungen verzichtet, extrahiert sechs wichtige Charakteristika, die ohne es weiter zu vertiefen, im folgenden Zitat aufgelistet werden.

"1) The not a single thing nature of Oriental Nothingness means that as regards that which is generally said to be, there is in and for Oriental Nothingness not one single such thing. Nothing whatever wherever being Myself and Myself being nothing whatever wherever is Oriental Nothingness.

2) It is like empty space, but it is not the same as empty-space, which has neither awareness nor life. Oriental Nothingness is the One who is always clearly aware. Therefore it is called Mind, Self or the True Man. It is without obstruction, omnipresent, impartial, broad and great, formless, pure, stable (without beginning and without end), the voiding of being and the voiding of Void, without that which is obtainable.

3) It is Mind-in-Itself: It is in no sense inanimate like empty space. It is living. Not only is it living, it also possesses mind. Nor does it merely possess mind; it possesses self-consciousness. The true Buddha is not without mind, but possesses mind which is without mind and without thought, is not without self-awareness but possesses an awareness which is without awareness - an egoless ego, is not without life, but possesses life which is ungenerated and unperishing.

4) It is Self: Speaking in terms of seeing, this Mind is the active seeing and not the passive being seen,, But when I say here that this Mind is active, I mean that this Mind does not obtain as object, but obtains as subject. It does not mean that such a Mind is simply the aspect of the active in separation from the passive. In this Mind there is no duality of active and passive.

5) It is the completely free subject.

⁵⁰⁵ Hisamatsu. *Die Fülle des Nicht*. Seite 20.

6) It is creative."⁵⁰⁶

Abschließend macht Waldenfels noch zwei äußerst wichtige Bemerkungen. Erstens weist er daraufhin, dass obwohl es sich bei Hisamatsu um Zitate aus Quellen der buddhistischen Literatur handelt, diese sich auch auf die "klassischen Transzendentalia der westlichen Philosophie anwenden lassen könnten."⁵⁰⁷ Mit anderen Worten gesagt: Diese oben zitierten buddhistischen Erklärungen und Schlussfolgerungen könnten auch Ergebnisse aus metaphysisch-logischen Untersuchung(en) sein. Aus dieser Erkenntnis folgt nun sogleich die zweite Bemerkung Waldenfels, nämlich die Tatsache, dass "auch das absolute Nichts mehrere (positive) Interpretationen zulässt als es auf den ersten Blick erscheinen mag."⁵⁰⁸ Jene sogenannten positiven Interpretationen sind es nun, die das Konzept des Absoluten Nichts aus seinem buddhistischen Umfeld herauslösen und es als Grundlage für Diskussionen um die Quiddität von Religion-an-sich im buddhistisch-christlichen Dialog zwischen Theologen und Mitgliedern der Kyōto-Schule werden lassen. Doch nicht nur im Bereich des Dialogs der Religionen und der Religionsphilosophie konnte das absolute Nichts zu neuen Denkansätzen und Thesen führen. Selbst für Fragen die den Grenzbereich der westlichen Philosophie betreffen, so zum Beispiel Fragen nach den "Negativitäten der Existenz (negativities of existence)", sollten Hisamatsus Ausführungen neue Anstöße geben. Exemplarisch sei hier auf William LaFleur verwiesen, der diese Situation im Jahre 1981 wie folgt beschreibt:

"It was my good fortune to encounter the thought of Professor Hisamatsu Shin'ichi precisely at that point in my life when I was beginning to ask serious questions about the limitations of Western philosophy. At that time I was most troubled by what I understood to be Western thoughts difficulty in dealing with what I then called 'the negativities' of existence. These 'negativities' were not abstract categories but concrete and immediately relevant aspects of life – things such as loneliness, old age, death, the place of evil in our world, and negative expression in the arts. It suddenly seemed to me that all the philosophy I had read up to that point in my life had in one way or another failed to deal adequately with these 'negativities'; ... It was therefore, with great deal of interest and excitement that I found and read 'The Concept of Oriental Nothingness' by Professor Hisamatsu. I cannot, of course, say that I understood it then or even that I understand it very well now. Nevertheless in it I sensed the presence of a profoundly philosophical mind probing to the root of the most difficult problems of our existence, namely, the problems of death and of non-being. ... Here, I thought, was something refreshingly different from the whole trajectory of Western thought – not because it was

⁵⁰⁶ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 385-386. Die Auflistung selbst besteht aus Übersetzungen des Autors von Textstellen aus Hisamatsus *Tōyōteki Mu*.

⁵⁰⁷ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 386.

⁵⁰⁸ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 386.

'exotic' and 'oriental' but because it struck me as true and because it seemed to have profound implications for Western civilization."⁵⁰⁹

Jedoch gibt es auch kritische Stimmen, so zum Beispiel Del Langbauer in seinem Aufsatz "One Cornered Future?" (1974).

"Oriental Nothingness thus by definition meets the requirements of being conducive to freedom and creativity. It would seem to be especially suitable for any future world culture. Additionally, it would appear to be universally applicable since it is the essence or true nature of man himself. One may wonder what the characteristics of a civilization reflective of Oriental Nothingness might be. Dr. Hisamatsu has even provided us with some clues as to the answer to this question. A problem arises, however, in that these clues seem to point in two different directions. One of them suggests that we will later need to return to the question of the universality of Oriental Nothingness."⁵¹⁰

Als letzten Vertreter der Kyōto-Schule widmet sich Waldenfels schließlich Takeuchi Yoshinori. Takeuchi, der von der Forschung, sowohl in Europa und Amerika als auch in Japan vernachlässigt wird, muss trotzdem als einer der wichtigsten Wegbereiter des Erfolges der Philosophen der Kyōto-Schule im religionsphilosophischen Bereich betrachtet werden. So wird ein aufmerksamer Leser von Waldenfels Aufsatz schnell erkennen können, wie sehr der Autor sich auf Ausführungen und Feststellungen Takeuchis beruft. Auch die Tatsache, dass Takeuchi unter anderem Johannes Laubes Habilitationsprojekt über Tanabe Hajime während dessen Aufenthalt in Japan betreute, bestätigt seinen Einfluss auf westliche Interpreten der Kyōto-Schule. So war es Takeuchi der die Unterschiede im Denken zwischen Nishida Kitarō und Tanabe Hajime mit dem zwischen Hegel und Kant verglich. Tatsächlich handelt es sich bei dem Umgang Takeuchis mit dem Stilmittel der Metapher um eines von drei Charakteristika seines Schreibstils, welche Thomas P. Kaulis in einem Aufsatz aus dem Jahre 1984 mit den Titel "Buddhist Existentialism" beschreibt.

"[Takeuchi] is a master with metaphor, a magician with imagery. Usually these are not poetic, extended metaphors, but rather concrete pictures and comparisons sprinkled throughout the prose."⁵¹¹

Ein weiteres Merkmal bezieht sich auf das stetige in Bezug setzen seiner Ideen zur Praxis. So theoretisch und philosophisch seine Thesen auch anmuten mögen, so sehr beziehen sie sich

⁵⁰⁹ LaFleur William R. "Philosophy Worthy of Nature" (Seite 125-127) in: *The New Eastern Buddhist New Series* Vol. 14 No. 1. (1981). Seite 125-126.

⁵¹⁰ Langbauer Del. "One Cornered Future?" (Seite 107-117) in: *The Eastern Buddhist New Series* Vol.7 No.1 (1974). Seite 109.

⁵¹¹ Kasulis Thomas P. "Buddhist Existentialism" (Seite 134-141) in: *The Eastern Buddhist New Series* Vol. 17 No. 2 (1984). Seite 135.

auf das alltägliche Leben in der buddhistischen Praxis. Als Letztes schließlich findet sich in seinen Werken ein Hang zum Amida-Buddhismus, besser gesagt, um mit den Worten Kasulis zu sprechen, "a distinctively *tariki* (other power) ring."⁵¹²

Waldenfels' Beschäftigung mit Takeuchis Interpretation des Absoluten Nichts fällt zwar etwas knapp aus, es gelingt ihm trotzdem das entscheidende Merkmal klar und deutlich zu hervorzuheben. Das Absolute Nicht und das Sein sind aufs engste miteinander verbunden. Zu dieser Schlussfolgerung gelangt Takeuchi, da in der Idee eines Absoluten, das Nichts und das Sein zusammenfallen müssen. Die Begründung fällt überraschend simpel aus. Das Absolute Nichts als absolute Negativität (Negation der Negation) impliziert gleichzeitig auch das Positive.⁵¹³ Dies erinnert stark an das Denken Hegels, der seinerzeit das Nichts und das Sein begrifflich über das Werden in Verbindung setzte. In der Tat sieht auch Takeuchi eine gewisse Nähe zwischen der orientalischen Vorstellung des absoluten Nichts und Hegel. Jedoch ist es die Tendenz des deutschen Idealisten, die Seite des Absoluten (im Sinne eines Absoluten Seins) zu betonen, die den kleinen aber feinen Unterschied zwischen östlichen und westlichen Denken ausmacht.

1.3 Der buddhistisch-christliche Dialog

Es waren die Mitgliedern der zweiten und dritten Generation der Kyōto-Schule, insbesondere Nishitani Keiji, sowie Religionswissenschaftlern mit einem theologischen Hintergrund, die den buddhistisch-christlichen Dialog geführt und getragen habe. Zwei Faktoren waren hierfür ausschlaggebend, dass auch das christliche Denken bereit war, sich dem sogenannten buddhistischen Denken zu nähern. Der Erste wurde bereits genannt, nämlich der Beschluss "Nostra Aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der zweite Faktor geht auf die Forderung der berühmten Theologen Karl Rahner zurück, der selbst maßgeblich an der Ausarbeitung einer Vielzahl von Beschlüssen und Niederschriften des Zweiten Vatikanischen Konzil beteiligt war. "Der Christ von heute muss ein Mystiker sein."⁵¹⁴ Selbstverständlich soll das nicht heißen, dass der Mensch nun irgendwelche esoterischen Praktiken oder Rituale hingeben soll, die man aus populärer Sicht gerne mit dem Okkultismus in Verbindung bringen könnte. Nein, dass was Karl Rahner beabsichtigt, ist die Forderung, dass der sogenannte fromme Christ, nicht mehr nur ein Gläubiger ist, das heißt, jemand der

⁵¹² Kasulis Thomas P. "Buddhist Existentialism". Seite 136.

⁵¹³ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 388.

⁵¹⁴ Hoye William J. "Gotteserfahrung in Mystik und Theologie. Zur Klärung eines Verhältnisses" 2015. <http://www.hoye.de/Mystik> Seite 1.

nur an die christliche Botschaft glaubt. Vielmehr soll dieser Christ, Gott selbst in seinem Leben erfahren. Vielleicht ist es einfacher zu verstehen, wenn man Karl Rahner selbst zu Wort kommen lässt.

"Der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein, einer, der etwas 'erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann. Die Mystagogie muss von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige 'Gottesbild' vermitteln, die Erfahrung, dass des Menschen Grund der Abgrund ist; dass seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihm selbst mitteilende Liebe kommt."⁵¹⁵

Gott, der erfahren werden kann, und das Absolute Nichts, das ebenfalls erfahren werden kann, bilden nun den Ansatzpunkt für beide Seiten des buddhistisch-christlichen Dialogs. Doch viel wichtiger als religionsphilosophische Spekulationen ist der positive Effekt, den dieser Dialog durch die Beteiligung der Kyōto-Schule erfahren sollte.

Es ist dem buddhistisch-christlichem Dialog zu verdanken ist, dass ab den 1970er Jahren, vor allem jedoch während der 1980er Jahre, die Philosophen der Kyōto-Schule in der westlichen akademischen Welt bekannt wurden, trotz der vorangegangenen Kritik vor allem aus dem neo-marxistischen Lager der japanbezogenen Geschichtsforschung. Hatte man sie in den Jahren nach Ende des Pazifikkrieges als ideologisch verwerflich kritisiert, gab es nun einen religionsphilosophischen Diskussionen, an denen sich die Kyōto-Philosophen selbst mit viel Engagement beteiligten. Ihr Denken wird nun als eine originär japanische philosophische Anstrengungen interpretiert, die ganz im Geiste des japanischen Buddhismus steht, insbesondere in der Form des Zen, aber auch marginal in Form des Amida-Buddhismus. Man begann ihre Schriften in einem rein religionsphilosophischen Licht zu betrachten. die sich mit Religion beschäftigen, sowie ihre thematische Abgrenzung zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen rückten nun in den Vordergrund, genauso auch Abhandlungen über den Gottesbegriff. Demgegenüber werden Überlegungen zu Ethik und Geschichte gänzlich ausgeblendet. Doch wie kam es überhaupt zu dieser Entwicklung?

⁵¹⁵ Rahner Karl. "Frömmigkeit früher und heute" (Seite 11-31) in: *ders.* Schriften zur Theologie VII. Einsiedelns. 1971. Seite 22-23.

Thomas P. Kasulis identifiziert in seinem Aufsatz "The Kyoto School and the West - Review and Evaluation"⁵¹⁶ zwei Ursachen, die sich gegenseitig bedingen. Erstens der tiefgehende Einfluss der existentiell-phänomenologischen Tradition, insbesondere Martin Heidegger auf die zweite Generation der Philosophen der Kyōto-Schule und zweitens der Einfluss von Suzuki D. T., der für viele westliche Religionswissenschaftler und Theologen die Einleitung per se zum Östlichen Denken darstellt. Dieser Einfluss von Suzuki jedoch muss als zweischneidiges Schwert angesehen werden, da er sowohl Segen als auch Fluch für die Auseinandersetzung mit der Kyōto-Schule war und in gewissem Maße immer noch ist. Es ist Suzukis Prominenz in der westlichen akademischen Welt zu verdanken, die einen Dialog zwischen Ost und West, zwischen östlichen buddhistischen Denken und westlicher Religionsphilosophie, insbesondere Theologie zustande kommen lies. Auf diesem Hintergrund konnten sich nun sowohl Vertreter der zweiten und dritten Generation der Kyōto-Schule artikulieren, als auch Religionswissenschaftler und Theologen mit ihnen austauschen. Ein sehr schönes Beispiel hierfür ist das Journal "The Eastern Buddhist New Series". Ursprünglich wurde "The Eastern Buddhist" unter der Leitung von Suzuki D.T. im Jahre 1921 ins Leben gerufen. Nach dem Ende der Fachzeitschrift 1958 wurde sie 1965 mit dem Zusatz "New Series" unter der Leitung und Schirmherrschaft von Nishitani Keiji und Abe Masao wiederbelebt. Doch bei all den positiven Folgen für die Kyōto-Philosophen und deren Denken, gibt es auch hier eine Kehrseite des Suzuki Effekts. So sehr das Interesse westlicher Religionswissenschaftler und Theologen im Zuge des Ost-West-Dialogs, des buddhistisch-christlichen Dialogs an der Philosophie der Kyōto-Schule war, so sehr wurde jenes Denken von den akademischen Fachphilosophen nicht beachtet, bzw. nicht als Philosophie per se anerkannt. Zwar war der Eindruck den dieses Denken auf die Bereich der Dichtkunst, Ästhetik und Spiritualität hinterlassen hat beachtlich. Die Mehrheit der Fachphilosophen jedoch setzten und setzen sich auch heute noch nicht mit ihren Schriften auseinander. Als Erklärung hierfür verweist Thomas P. Kasulis auf die damalige Ausrichtung in der akademischen Philosophie an.

"Suzukis greatest popularity in the United States was in the late 1950s and 1960s, about the same time that American philosophy assumed a strong analytic orientation. To a philosopher attempting to make philosophical language ever more precise and

⁵¹⁶ Kasulis Thomas P. "The Kyoto School and the West - Review and Evaluation" (Seite 124 - 144) in: *The Eastern Buddhist New Series* Vol. 15 No. 2 (1982). Seite 130-131.

philosophical statements verifiable by empirical data, Suzukis approach must have seemed outrageous."⁵¹⁷

Wer mit Suzukis Texten vertraut ist, kann dieses Argument sehr wohl nachvollziehen. Von einem analytischen Standpunkt aus gesehen bleiben seine Aussagen zum Teil sehr vage und werfen oft mehr Fragen auf, als sie Antworten geben können. Darüberhinaus scheint der Aufbau der Schriften weniger den strengen Gesetzen der wissenschaftlichen, hier der akademischen Philosophie zu folgen und eher prosaisch, erzählerisch dem Leser Ideen zu unterbreiten. Erschwerend kommt noch hinzu, dass die akademische Fachphilosophie als eine organisierte, elitäre Einrichtung an Universitäten sich zunehmend zu einer Art esoterischer Dogmatik hin entwickelt. Heutzutage sieht sich alleine der studierte und graduierte (Fach-) Philosoph befähigt Philosophie zu betreiben, d. h. philosophischen Überlegungen und Fragestellungen nachzugehen. Ein jeder der nicht selbst ein philosophisches Studium an einer Universität absolviert hat gilt sofort als suspekt und nicht wirklich befähigt, sich am philosophischen Diskurs zu beteiligen.⁵¹⁸

Jedoch sind es gerade die Ideen Suzukis aus dem Bereich in dem östliches, buddhistisches Denken dem westlichen, christlichen Denken gegenüberstellt, die zum Selbstdenken anregen sollen. Vielmehr als wissenschaftliche Abhandlungen, sind seine Texte Brainstorming-Material, das ein Weiterdenken und Diskutieren stimulieren will.

1.4 "East meets West" - gemeinsames Philosophieren unter Freunden

Jenes oben implizierte Bild, das die östlichen, japanischen Philosophen, beeinflusst von Zen-buddhistischen Gedankengut im Dialog mit den westlichen, überwiegend aus dem Fachbereich der Theologie stammenden Denkern zeigt, ist nicht nur eine idealisierte Darstellung der Aktivitäten der Mitglieder der Kyōto-Schule der zweiten und dritten Generation außerhalb Japans. Vielmehr entspricht es dem Tonfall in bedeutenden Veröffentlichungen wie z.B. Hans Waldenfels *Absolutes Nichts* (1976) oder auch der Aufsatzsammlung *All-Einheit* (1985), die drei Treffen des japanisch-deutschen Philosophen Colloquiums im Zeitraum 1981-82 dokumentiert. Selbst kritische und theologische Konzepte herausfordernde Texte wie z.B. Abe Masaos Auseinandersetzung mit dem christlichen

⁵¹⁷ Kasulis Thomas P. "The Kyoto School and the West - Review and Evaluation". Seite 131.

⁵¹⁸ Berger Wilhelm und Peter Heintel. *Die Organisation der Philosophen*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1998. Seite 13-15.

Konzept der Kenosis und dem buddhistischen Konzept der Leere *Śūnyatā*⁵¹⁹, werden gerade von theologischer Seite freundlich aufgenommen und diskutiert, ohne dass es jedoch zu einer tatsächlichen wissenschaftlichen Disputation kommt.

Abgesehen von der konventionell üblichen wissenschaftlichen Etikette des gegenseitigen Respektierens, lassen sich noch zwei weitere Gründe für das Entstehen dieses kollegial-freundschaftlichen Bildes finden. Wie bereits öfters erwähnt, waren es die Bemühungen von Hans Waldenfels, die den Grundstein für die (Wieder-) Entdeckung der Kyōto-Schule ab Mitte der 1970er Jahre in der westlichen Welt legten; allen voran seine Habilitationsschrift über Nishitani Keiji, die unter dem Titel *Absolutes Nichts* veröffentlicht wurde. Nishitani wird hier als Zenit der Kyōto-Schule präsentiert, sowohl als Person als auch im Denken. Doch viel wichtiger ist es, auf welche Art und Weise Waldenfels von der Kyōto-Schule spricht. Anstatt sie als eine feste Gruppierung zu beschreiben spricht er von "K. Nishitani und seine[n] Freunde[n]." ⁵²⁰ Eine solche Äußerung scheint auf den ersten Blick nicht als relevant angesehen werden. Doch spätestens seit der Darlegung von Wilhelm Berger und Peter Heintel in *Die Organisation der Philosophen*, die aufzeigt wie weit die akademische Fachphilosophie selbst sowohl thematisch sehr starr und fast schon dogmatisch, als auch personell in Gruppierungen organisiert ist, kann man die Aussage Waldenfels nicht ohne weiteres einfach hinnehmen; vor allem deswegen nicht, da er darauf verzichtet das zwischenmenschliche Verhältnis der Denker untereinander zu beleuchten. Vielmehr geht Waldenfels sofort zu einer inhaltlichen Diskussion über. Bleibt die Frage übrig, was denn nun den Autor dazu motivierte von "K. Nishitani und seine[n] Freunde[n]" zu sprechen anstatt von der Kyōto-Schule, oder den Philosophen von der Universität Kyōto. Man kann zwar über die tatsächlichen Motive des Autors nur spekulieren, jedoch gibt Waldenfels' Lebenslauf darüber einige Anhaltspunkte. Sein fast zehnjähriger Aufenthalt in Japan von 1956-65, dessen Schwerpunkt durch sein Verweilen an der Sophia Universität (1960-64) gekennzeichnet ist, erhält mit seinem Gaststudium der Religionsphilosophie an der Universität Kyōto eine bedeutende Konnotation; insbesondere mit Hinblick auf seine spätere Habilitationsschrift. Sicherlich handelt es sich hierbei um den kleinen und feinen Unterschied in Bezug auf die lokalen Gegebenheit in Tōkyō und Kyōto, welche schon Shimomura Toratarō stets in Hinblick auf seine Beschreibung der Kyōto-Schule verwendete: Die enge Beziehung

⁵¹⁹ Eine sehr gute und knappe Einführung in die wesentlichen Thesen Abe Masaos findet sich in: Davis Bret. "Kami ha dokumade jikō wo kū suru ka 神はどこまで自己を空ずるか" (Seite 245-258) in: Fujita Masakatsu und Bret Davis (Hg.) *Sekai no naka no nihon no tetsugaku* 世界の中の日本の哲学. Shōwado. 2005.

⁵²⁰ Waldenfels Hans. *Absolutes Nichts*. Seite 13.

zwischen Lehrer und Schüler aufgrund der Enge Kyōtos als Stadt. Jene lokale Enge wird in einem positive Sinne auf eine soziale Nähe übertragen, welche alle Beziehungsbereiche in der Welt der akademischen Philosophie der Universität Kyōto abdeckt. Gerade im Gegensatz zu der Weite des Kansai-Gebiets, der Weite Tōkyōs, wird hier die Enge Kyōtos die Grundlage für fast familiäres Bild mit Hinblick auf zwischenmenschliche Beziehungen. Jener Unterschied, den auch schon Shimomura betonte ist es, der Waldenfels zu eben genannter Formulierung geführt haben könnte.

1.5 Die Universität von Hawaii und die Klassifizierung der Kyōto-Schule als buddhistische Philosophie

In den vorhergehenden Unterabschnitten sollte dargestellt werden wie sehr vor allem der eigene Hintergrund der Religionswissenschaftler und Theologen, die maßgeblich an der Wiederbelebung und Förderung des Interesse an Kyōto-Schule beteiligt waren, die Einordnung dieser als Religionsphilosophie, beziehungsweise als religiöser Philosophie, wie es Johannes Laube zu bezeichnen pflegte, beeinflusste. Ferner wurde als Grund für ihre spezielle Charakterisierung als eine philosophische Gruppierung im Geiste des japanischen (Zen-) Buddhismus der Suzuki-Faktor aufgeführt. Suzuki-Faktor meint die Popularisierung der Idee, dass das japanische Denken ein buddhistisches Denken sei, ausgehend von Suzuki D.T. Pionierarbeit im Bekanntmachen buddhistischen Gedankenguts in der akademischen Welt.

Ein weiterer nicht zu vernachlässigender Grund der zur Einordnung der Philosophie der Kyōto-Schule im Besonderen, sowie der japanischen Philosophie im Allgemeinen, als buddhistische Philosophie führte, ist eng mit der Entwicklungsgeschichte des Philosophie Departments der Universität Hawaii verbunden. Dort wurde 1951 mit *Philosophy East & West* das erste englischsprachige Journal, das sich exklusiv mit asiatischem Denken beschäftigte, ins Leben gerufen. Von großer Bedeutung ist dabei die kategorische Aufteilung des asiatischen Denkens in indische Philosophie, chinesische Philosophie und buddhistische Philosophie. In dieser Unterscheidung wird die japanische Philosophie zur buddhistischen Philosophie gezählt. Dass dies eine folgenschwere Entscheidung sein sollte, erkannte schon Thomas P. Kasulis als er bemerkte, dass "eine solche Kategorisierung jegliche nicht-buddhistische Philosophie in Japan ignorierte: Konfuzianismus, Neo-Konfuzianismus, Shintō

(z.B. Kokugaku) und die weltliche, akademische Philosophie in der Moderne."⁵²¹ Viel schlimmer jedoch als das Ignorieren von nicht-buddhistischer Philosophie in Japan ist die damit verbundene Tendenz, jegliche japanische Denkanstrengungen als buddhistische Philosophie und damit also auch als intrinsisch religiös zu betrachten. Als Ursache bestimmt Kasulis das Aufkommen der Buddhologie als eigenes Studiengebiet.

"In the Meiji period the influence of western scholarship liberated Japanese scholars from the simply sectarian study of Buddhism within each tradition (*shūgaku*) to a more independently academic approach emphasizing history, philology, and the comparative study of traditions. When this new form of nonsectarian and historical scholarship (*bukkyōgaku*) found a home in the newly established imperial universities of Tokyo and Kyoto, it was important to the Meiji leaders that there be a complete break of the academic study of religion from the practice of religion. To avoid the appearance that the imperial universities were supporting 'religious' scholarship (particularly Buddhist scholarship, given the new Shinto emphasis of the Imperial Restoration), *bukkyōgaku* was put into the curricula as a subset of 'Indian studies' (*indogaku*)."⁵²²

Das Ergebnis dieser Entwicklung war nun die direkte Verbindung von japanischem Buddhismus mit einem sogenannten ursprünglichen Buddhismus in Indien und hatte nach Kasulis zwei fundamentale Folgen. Konzepte und Begriffe in Japan wurde nur noch im Hinblick auf ihre ursprüngliche Sanskrit Bedeutung betrachtet, wodurch jeglicher Einfluss aus dem Konfuzianismus, Taoismus und Shintō eliminiert und ein Japanischer Buddhismus per se als eine Kulmination aller buddhistischen Traditionen betrachtet wurde.

Selbst als 1977 in Hawaii das Themengebiet japanische Philosophie als eigenständiger Bereich eingeführt wurde, konnte sie sich von diesen Wurzeln nicht befreien. Der große Einfluss von Suzuki D.T. wirkte zu dieser Zeit immer noch nach und hatte zur Folge dass es nur zu einer thematischen Verschiebung hin Richtung Zen-Buddhismus kam. Hierbei spielten auch Mitglieder der Kyōto-Schule, insbesondere Nishitani Keiji, sowie ihr nahstehende Personen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Sie instrumentalisieren jene Kategorisierungen um ein originär Japanisches Denken in der westlichen Welt der Philosophie bekanntzumachen.

⁵²¹ Kasulis Thomas P. "Japanese Philosophy in the English-speaking world" (Seite 63-83) in: James W. Heisig (Hg.) *Japanese Philosophy abroad*. Nanzan Institute for Religion & Culture. Nagoya. 2004. Seite 74.

⁵²² Kasulis Thomas P. "Japanese Philosophy in the English-speaking world". Seite 74-75.

2. Interne Konstruktionen

Bis jetzt hat es den Anschein als sei der Begriff Kyōto-Schule stets von Personen, die nicht als Mitglieder gelten, gebraucht worden. Es entstand somit der Eindruck, dass dieser Begriff nur einem Blick von außen darstellt. Selbst der Urheber des Begriffes Kyōto-Schule, Tosaka Jun, wird in der Sekundärliteratur höchstens als eine Randfigur bezeichnet. Handelt es sich also bei der Kyōto-Schule um eine Gruppierung die erst von außen als eine solche konstruiert wurde?

Nein, das ist nicht der Fall. Vergleicht man allgemeine Einführungen und Charakterisierungen der Philosophie der Kyōto-Schule als Ganzes oder einzelne Mitglieder, dann kann man schnell eine gemeinsame Basis erkennen. Diese Basis ist die Person Nishida Kitarō, und zwar als Lehrmeister und Begründer der Kyōto-Schule und "Erzvater" der (modernen) japanischen Philosophie. Ob Nishida wirklich als erster japanischer Philosoph der Moderne, der ein eigenes philosophisches System entwickelte, zu bezeichnen ist, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Fakt ist jedoch, dass es kaum eine Darstellung der japanischen Geistesgeschichte, beziehungsweise Philosophie der Moderne gibt, die nicht einen Abschnitt über ihn enthält. Allein diese Tatsache spricht für die Bedeutung und den Einfluss den Nishida als Denker im Japan des 20. Jahrhunderts hinterlassen hat.

Wenn sich nun die Mitglieder der zweiten Generation der Kyōto-Schule selbst in Verbindung zu Nishida setzten, indem sie darauf verweisen, dass sie bei Nishida gelernt haben, dann impliziert dies natürlich auch den Einfluss von ihrem Lehrmeister in ihrem eigenen Denken. Dieses Denken kann dann als eine Weiterentwicklung betrachtet werden.

Doch bevor man diesen Punkt genauer am Beispiel von Nishitani Keiji betrachtet, muss man sich den Begriff der japanischen Philosophie, aus japanischer Sicht betrachten.

2.1 Japanische Philosophie? Philosophie in Japan? - Existiert sie überhaupt?⁵²³

Keine Frage war für mehr Diskussion bis zum heutigen Tage verantwortlich, als die Frage nach der Quiddität der japanischen Philosophie, beziehungsweise ob es denn überhaupt eine (akademische) Philosophie in Japan gibt, oder jemals gab. So führt man zum Beispiel Nakae Chōmins These aus dem Jahre 1901 auf, in der er sagt, dass es seit jeher keine

⁵²³ Die nachfolgende Argumentation orientiert sich an der Einführung zu *Japanese Philosophy* von H. Gene Blocker und Christopher L. Starling, vgl. Blocker H. Gene and Christopher L. Starling. *Japanese Philosophy*. State University of New York Press. 2001. Seite 1-23.

Philosophie in Japan gab. Zwar werden von ihm die Bemühungen japanischer Denker anerkannt, die sich mit westlichen philosophischen Fragestellungen beschäftigen. Da jedoch diese stets nur die westlichen, europäischen Theorien wiedergeben, kann man deren Denktätigkeiten nicht als Bemühungen einer japanischen Philosophie bezeichnen. Fast unisono mit Nakae Chōmin hören sich die Zweifel von Yoshimoto Takaaki, Umehara Takeshi und Nakazawa Shinichi an, als sie 1995 in einer gemeinsamen Veröffentlichung mit dem Titel *Nihonjin wa shisō shita ka* 日本人は思想したか⁵²⁴ der Frage nach gehen, ob die Japaner überhaupt Philosophie betrieben haben. Zwar scheint ein allgemeinem Konsens gegeben, dass mit Nishida Kitarōs Erstlingswerk *Studie über das Gute* (1911) der Beginn einer japanischen Philosophie erfolgte, jedoch die grundsätzlich kritische Haltung gegenüber der Bezeichnung eigener japanischer Denktraditionen als Philosophie bleibt bestehen. Der Ursprung hierfür liegt im Philosophiebegriff selbst. Im Zuge des Imports von westlichen Technologien und Wissenschaften während der Meiji-Zeit (1868-1912) führte Nishi Amane im Jahre 1874 den Begriff *tetsugaku* 哲学 (bzw. *kitetsugaku* 希哲学) ein um den damals für Japan neuen Bereich der westlichen Philosophie(n) zu bezeichnen.⁵²⁵ Hierin ist die kritische Haltung gegenüber der Existenz einer japanischen Philosophie begründet. Zwar wurden bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts japanische Experten als Professoren für Philosophie an den japanischen Universitäten berufen, jedoch ihr Fach in dem sie unterrichteten galt stets als eine vom Westen importierte, wissenschaftliche Disziplin.⁵²⁶ Dies ist auch der Hauptgrund dafür, dass Versuche das japanische, östliche Denken darzustellen, stets konträr zum westlichen Denken geschahen, so zum Beispiel Nakamura Hajime:

"When Japanese intellectuals, such as Nakamura Hajime, approached the question of what was distinctive about their culture, how it differed from others, they concluded that

⁵²⁴吉本隆明 Yoshimoto Takaaki, 梅原猛 Umehara Takeshi, 中沢新一 Nakazawa Shinichi (Hg.). 日本人は思想したか *Nihonjin wa shisō shita ka*. 新潮社 Shinchosha. 1995.

⁵²⁵ Wing Keung Lam zeigt auf, dass es sich bei Nishi bereits um eine Assimilation von Philosophie handelt, da er ursprünglich eine Umschreibung mit *Kana* vorsah, nämlich *hirosōhii* ヒロソフイー um den westlichen, fremden Aspekt zu betonen. vgl. Lam Wing Keung. "Redefining Philosophy through Assimilation: Nishida Kitarō and Mou-Zong-san" (Seite 22-38) in: Ed. James W. Heisig. *Frontiers of Japanese Philosophy Vol. 2*. Nanzan Institute. 2006 Seite 25. Für eine kurze und umfassende Darstellung der Entstehung von Nishi Amanes Begriffs *tetsugaku* siehe: Takayanagi Nobuo. "Japan's 'Isolated Father' of Philosophy: Nishi Amane 西周 and his *tetsugaku* 哲学" (Seite 81-90) in: *Wither Japanese Philosophy? III*. Edited by Nakajima Takahiro. UTCP Booklet No. 19. 2011.

⁵²⁶ Ähnlich verhielt es sich mit dem Philosophiebegriff *zhe xue* in China, Jedoch sollte dieser nach einer Reihe von Diskussionen in den 1920 Jahren eine entscheidende Veränderung bzw. Erweiterung erhalten, da nun chinesische Wissenschaftler der Meinung waren, dass auch Konfuzianismus, Taoismus und buddhistisches Schriftentum diesem Bereich zugehörig seien. Es folgte die Einführung der Unterkategorien Westlich, Indisch und Chinesisch für *zhe xue* Philosophie.

it was not, on the whole, logical, analytical, abstract, intellectual, and philosophical, but was rather sensual, integrative, and aesthetic."⁵²⁷

Ein weiteres Problem liegt in der Beschaffenheit des Philosophiebegriffes selbst. So unterscheiden beispielsweise Blocker und Starling zwischen einem sogenannten breiten und engen Philosophiebegriff. Ersterer meint hierbei sämtliche denkerischen Anstrengung die den Menschen und sein Leben betreffen. Der enge Philosophiebegriff hingegen steht für Philosophie als eine akademische Disziplin, die von Fachgelehrten mit ihren eigenen, wohl definierten Methoden betrieben wird. Ferner kann man aus dem obigen Zitat Nakamuras herauslesen, dass gerade in der Meiji-Zeit, Japan sich in Bezug auf die eigene Identität einen großen Wandel unterzog um sich dabei von der westlichen Welt abzugrenzen. Shimomura Toratarō geht sogar so weit und behauptet, dass die späteren philosophischen Anstrengungen als Versuche zu deuten sind, die das japanische Denken und die westliche Philosophie in einer neuen, japanischen Philosophie zu synthetisieren versuchen. Seiner Meinung nach geschah dies das erste Mal in der japanischen Geistesgeschichte mit Nishida Kitarōs *Studie über das Gute* (1911).⁵²⁸

Am wichtigsten sind jedoch die nicht von der Hand zu weisenden Bemühungen seitens japanischer Denker und Wissenschaftler, das eigene japanische Denken als ein Anderes im Gegensatz zum westlichen Denken präsentieren. Diese Alterität, die ihrerseits wiederum offen genug ist, sich mit dem westlichen Denken in einen Dialog zu begeben, ist das ausschlaggebende Fundament für eine japanische Philosophie, die sich dann auch am buddhistisch-christlichen Dialog beteiligen könnte und sollte. Hierbei meint japanische Philosophie eine Philosophie die den Charakteristika der westlichen Philosophie ebenbürtig erscheint, jedoch in ihrem Wesen stets mit der gewünschten japanischen Andersartigkeit verwurzelt bleibt. Eine solche Philosophie muss eine Logifizierung eines intrinsisch japanischen Etwas sein. Die Philosophen der Kyōto-Schule, die sich eifrig am buddhistisch-christlichen Dialog beteiligten, stehen alle für eine solche japanische Philosophie, durchdrungen von buddhistischen Gedankengut und Weisheiten. Aus diesem Grund wird die Kyōto-Schule hier auch als "the Kyoto School of Japanese Buddhism"⁵²⁹ bezeichnet.

Wie dieses Bild von den eigenen Mitgliedern gezeichnet wurde, soll im folgenden Abschnitt genauer untersucht werden. Denn wie man gleich erkennen wird, geschah dies

⁵²⁷ Blocker H. Gene and Christopher L. Starling. *Japanese Philosophy*. Seite 8.

⁵²⁸ Shimomura Toratarō. "Nishida Kitarō and some Aspects of his philosophical thought" in Nishida Kitaro, trans. Valdo Viglielmo. *A Study of Good*. Tokyo. 1960. Seite 193-194.

⁵²⁹ Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer". Seite 35.

absichtlich durch geschickte Rückbindung auf Nishida Kitarō und einer Interpretation seiner Philosophie als religiös und buddhistisch, als begründet im (Zen-) Buddhismus.

2.2 Der Nishida Coup

Im vorhergehenden Abschnitt wurde das Problem der Existenz einer Japanische Philosophie kurz vorgestellt. Als Hauptmerkmal zeigte sich hierbei die Notwendigkeit, der Bestimmung der Quiddität einer japanischen Philosophie. Üblicherweise setzt man den Anfang einer solchen mit dem Auftreten Nishida Kitarōs, beziehungsweise der Veröffentlichung von *Studie über das Gute* (1911) gleich. Wesentlich interessanter ist jetzt jedoch, die Art und Weise, wie sich die Mitgliedern der Kyōto-Schule der zweiten Generation, allen voran Nishitani Keiji, durch geschickte Rückbindung auf Nishida Kitarō, eine philosophische Schultradition konstruierten, die ihrem Wesen nach, eine echte japanische Philosophie ist. Selbstverständlich meint japanische Philosophie in diesem Kontext eine vom (Zen-) Buddhismus beeinflusste Philosophie. Um diesen Vorgang beschreiben zu können, muss zuerst einmal gezeigt werden, wie sich Nishidas Philosophie überhaupt in einen (zen-) buddhistischen Kontext setzen lässt.

Nishidas *Studie über das Gute* (1911) markiert den späten Beginn seines philosophischen Schaffens. Spät insofern, da er zu diesem Zeitpunkt bereits 40 Jahre alt war. In diesem Werk legt er sein philosophisches System anhand des Begriffes der "Reinen Erfahrung" (*junsui keiken* 純粹經驗) dar. Die "Reine Erfahrung" bildet das Fundament und den Ausgangspunkt seines Denkens.⁵³⁰ Sie meint eine unmittelbare Erfahrung der Wirklichkeit, ohne jeglicher, geistiger und rationaler Tätigkeit. Im Zustand der Reinen Erfahrung, wird die Wirklichkeit zu einer einfachen Tatsache. Dabei zeigen sich sämtliche Dualismen, so zum Beispiel die Subjekt-Objekt-Spaltung, als auch der Unterschied zwischen Geist und Materie als nur von relativer Natur. Somit ergibt sich, dass allen Dualismen eine

⁵³⁰ Nishida selbst skizziert die Entwicklung seines Denkens im dritten Vorwort zu *Studie über das Gute* aus dem Jahre 1936. "Der Standpunkt der reinen Erfahrung führte in der Aufsatzsammlung *Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein* [Bd.2], vermittels der Tathandlung bei Fichte, zum Standpunkt des absoluten Willens und im weiteren erreichte er in der letzten Hälfte der Aufsatzsammlung *Vom Wirkenden zum Sehenden* [Bd.4], vermittels durch [Ansätze] aus der griechischen Philosophie, die Kehre zum Gedanken 'Ort'. Dort gelang es mir einen Ansatz zu finden, meine Gedanken in logischer Form zu fassen. Der Gedanke des Ortes konkretisierte sich als Gedanke des 'dialektischen Allgemeinen' und der Standpunkt des 'dialektischen Allgemeinen' ließ sich in der 'handelnden Anschauung' unmittelbar fassen. Die Welt der *unmittelbaren Erfahrung* und die Welt der reinen Erfahrung, wie sie in diesem Buch erörtert wird, denke ich heute als die Welt der geschichtlichen Realität. Die Welt der handelnden Anschauung und die Welt der Poiesis ist genau das, was die Welt der reinen Erfahrung eigentlich ist". vgl. Nishida Kitarō. *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1999. Seite 22-23.

Einheit zugrunde liegt. Ferner lässt sich die Reine Erfahrung selbst nicht objektivieren, das heißt, sie selbst kann nicht zum Erkenntnisgegenstand werden.⁵³¹

Wenn man nun noch in Betracht zieht, dass Nishida selbst über mehrere Jahre hinweg Zen praktizierte und sogar 1903 von seinem Zenmeister formell die Erleuchtung bestätigt wurde, dann wird es kaum überraschen, dass immer wieder eine Verbindung zwischen der Reinen Erfahrung und der Erleuchtungserfahrung des Zen von verschiedenen Autoren impliziert wird.⁵³² Jedoch soll dies nicht meinen, dass die Reine Erfahrung ein Äquivalent für die Erleuchtungserfahrung sei.

"Der Hintergrund der Reinen Erfahrung, als Ausgangspunkt der Nishida-Philosophie, ist tief durchdrungen von der Zen [Praxis] der sich der junge Nishida hingeeben hat. Selbstverständlich ist der Begriff 'Reine Erfahrung' selbst ein philosophischer Fachausdruck und die Reine Erfahrung in ihrer Ganzheit lässt sich nicht immer auf eine sogenannte 'Erfahrung des Zen' beschränken. Aber die essentielle Dimension der 'Reinen Erfahrung' ist mit 'einer Art Zen' [zenteki naru mono 禅的ななるもの] verbunden und der Entstehungsprozess des philosophischen Standpunkts der 'Reinen Erfahrung' ist zumindest durchdrungen von einer charakteristisch 'religiösen Dimension'."⁵³³

Diese religiöse Dimension, die Mori Tetsurō als das Fundament der Reinen Erfahrung identifiziert, ist, da Nishida selbst die Reine Erfahrung als den Ausgangspunkt seines philosophischen Schaffens bezeichnet, somit das Fundament seines ganzen Denkens. Als weiteres Argument führt Mori sodann Nishidas eigenes Vorwort zu *Studie über das Gute* an, in dem Nishida Religion als Abschluss der Philosophie bezeichnet.

"Religion ist für Nishida sowohl der 'Abschluss der Philosophie' als auch ihr 'Fundament', nicht der 'Gegenstand von Philosophie'."⁵³⁴

⁵³¹ Zur Einführung siehe: Pörtner Peter. *Nishida Kitarō's Zen no Kenkyū ("Über das Gute")*. OAG Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Hamburg. 1990. Seite 197-240; Demmel Maximiliane. *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*. Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung. München. 2004; Limmer Johann. *Der Begriff der Religion in Nishida Kitaros 'Zen no Kenkyū'*. Grin Verlag. Norderstedt. 2009. Seite 32-37

⁵³² An dieser Stelle muss jedoch angemerkt werden, dass Nishida selbst äußerst unzufrieden mit seiner Zen Praxis und der Bescheinigung der Erleuchtungserfahrung. Er machte seinen Unmut sogar in einen Brief an Suzuki D.T. Luft. Leider wird diese Tatsache von den meisten Wissenschaftlern, die sich mit seinem Denken beschäftigen, ignoriert. vgl. Pörtner Peter. *Nishida Kitarō's Zen no Kenkyū*. Seite 90-94; bezüglich des Briefs an Suzuki siehe Takeuchi Yoshitomo. *Nishida Kitarō*. Seite 174-5; eine englische Übersetzung des Briefs findet sich in Yusa Michiko. *Zen & Philosophy. An intellectual Biography of Nishida Kitaro*. Seite 73-75.

⁵³³ Mori Tetsurō 森哲郎. *Zen to Nishida tetsugaku 禅と西田哲学*. Zengakukenyū 禅学研究 Vol. 85. Hanazono Daigaku 花園大学. 2007. Seite 1. Für eine ausführliche Diskussion von Moris Auseinandersetzung mit Nishidas Reiner Erfahrung siehe: Demmel Maximiliane. *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*. Seite 174-186.

⁵³⁴ Mori Tetsurō 森哲郎. *Zen to Nishidatetsugaku 禅と西田哲学*. Seite 2.

Anders sieht es in Hinblick auf die Zeit des Beginns des buddhistisch-christlichen Dialogs aus, der Zeit der (Wieder-) Entdeckung der Kyōto-Schule. Es handelt sich um eine Zeit in der man begann nach einer östlichen, insbesondere einer buddhistische Philosophie zu suchen und sie auch zu finden. Es war die Zeit in der Suzuki D.T. große Aufmerksamkeit in der akademischen Welt erlangen sollte. Suzuki verfasste eine Vielzahl von Abhandlungen und Einführungen in buddhistische Themenbereiche. So findet sich auch gleich in *Philosophy East & West* Vol. 1 No. 2 (1951) ein Aufsatz zum Thema "The Philosophy of Zen". 1957 lieferte er dann die vielleicht prägnanteste Einführung in das Themengebiet Buddhismus in Abgrenzung zum Christentum ab. Es handelt sich um sein Buch *Mysticism Christian and Buddhist* (1957). Dort präsentiert Suzuki, Zen als das Fundament des Buddhismus und zwar als eine Art Mystik⁵³⁵ ähnlich der christlichen Mystik. Das Fundament bildet dabei die Erleuchtungserfahrung des Buddhas und die Einsicht, dass es zuerst die Erfahrung im Sinne eines Sehens gibt und dann darauf das Wissen folgt.

"Seeing is experiencing, seeing things in their state of suchness (*tathatā*) or is-ness. Buddha's whole philosophy comes from this seeing,' this experiencing."⁵³⁶

Dieses Sehen beschreibt eine Erfahrung die im Zustand der So-heit (suchness, *tathatā*), ohne jeglicher Differenzierung stattfindet, in einem Zustand der Selbst-Identität.

"Buddhist philosophy is the philosophy of 'Emptiness,' it is the philosophy of self-identity. ... Self-identity is the logic of pure experience or of 'Emptiness.' In self-identity there are no contradictions whatever, Buddhists call this suchness."⁵³⁷

Vergleicht man nun diese Skizze mit der Skizze von Nishidas Reiner Erfahrung, dann stellt man sofort Parallelen fest. Beide Erfahrungen lassen sich als ein Sehen, dass selbst noch nicht zwischen Gesehenem (Erfahrungsgegenstand) und Sehenden (Erfahrenden) unterscheidet. Die Wirklichkeit wird als eine einfache Tatsache erfasst. Beide Erfahrungen lassen sich selbst nicht objektivieren, sie können nicht selbst zum Erkenntnisgegenstand werden.

Viel interessanter ist hier die Schlussfolgerung Suzukis, dass die Buddhistische Philosophie eine Philosophie der "pure experience", der reinen Erfahrung ist. Es ist kein Zufall dass er hier den Ausdruck "pure experience" verwendet. Eine gewisse Nähe zu

⁵³⁵ Tatsächlich zählt Suzuki in seinem Vorwort auch den Amida-Buddhismus, den er hier nur als Shin bezeichnet zu einer Art Mystik. "Eckhart, Zen, and Shin thus can be grouped together as belonging to the great school of mysticism". vgl. Suzuki D.T. *Mysticism Christian and Buddhist*. Dover Publications Inc. New York. 2002. Seite vii.

⁵³⁶ Suzuki D.T. *Mysticism Christian and Buddhist*. Seite 36-37

⁵³⁷ Suzuki D.T. *Mysticism Christian and Buddhist*. Seite 30. Unterstreichung von mir.

Nishidas Reiner Erfahrung ergibt sich dem Vergleich beider Skizzen. Doch Suzuki späterer Stelle ihre innere Einheit ohne jeglicher Dualismen und Unterscheidungen, als "eine einfache einzelne Tatsache"⁵³⁸, um mit den Worten Nishidas zu sprechen.

"In pure experience there is no division between 'ought' and 'is,' between form and matter or content, and therefore there is no judgment in it yet."⁵³⁹

Ferner definiert Suzuki die "pure experience" als den Ausgangspunkt der Buddhistischen Philosophie, als die erste Gegebenheit im menschlichen Bewusstsein und als aktiv und kreativ.

"The Buddhist Philosophy of Suchness thus starts with what is most primarily given to our consciousness - which I have called pure experience. ... Pure experience is not an abstraction or a state of passivity. It is very much active and creative."⁵⁴⁰

Vergleicht man die Ausführungen von Suzuki D.T. mit der Beschreibung des Bewusstseins anhand der Reinen Erfahrung bei Nishida, werden sofort gewisse Ähnlichkeiten ersichtlich.

"Der Grund dafür, dass die Reine Erfahrung unmittelbar und rein ist, liegt nicht darin, dass sie einheitlich, unanalysierbar und momentan ist, sondern vielmehr in der strengen Einheit des konkreten Bewusstseins. Das Bewusstsein setzt sich keineswegs aus einfachen psychischen Elementen zusammen, wie die Psychologen sagen, sondern ist ein ursprünglich einheitliches System ... Aus dieser Einheit differenzieren sich verschiedenartige Bewusstseinszustände heraus. Aber wie fein die Differenzierungen auch sein mögen, die Grundlegende Gestalt des Systems verliert sich nie. Das unmittelbare, konkrete Bewusstsein erscheint immer nur in dieser Form. ... Der Ursprung des Bewusstseins ist dergestalt ein systematischer Entwicklungsprozess von strenger Einheit, so dass wir solange sich das Bewusstsein spontan entwickelt, nicht aus dem Bereich der Reinen Erfahrung heraustreten. Dieser Punkt gilt für die Wahrnehmungserfahrung und das, was wir als Vorstellung erfahren, gleichermaßen. Das System der Erfahrung entfaltet sich spontan und ist als Ganzes unmittelbar Reine Erfahrung."⁵⁴¹

Wenn zusätzlich noch die zwei Hauptmerkmale der Reinen Erfahrung berücksichtigt, dann schließt sich der Kreis zu Suzukis Argumentation

"[D]ie Reine Erfahrung [ist] ... einerseits die menschliche direkte Erfahrung ohne irgendeine Verfälschung durch Gedanken ..., aber andererseits auch als *überindividuelle* Urfaktum zu verstehen ..., in dem individuelle Erfahrung erst möglich wird ... Die substanzlose Erfahrung ist sozusagen die Urfunktion oder das Urfaktum des Universums im Gegensatz zur angenommenen festen Substanz, die in den meisten

⁵³⁸ Nishida Kitarō. *Über das Gute Eine Philosophie der Reinen Erfahrung. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner.* Insel Verlag. Frankfurt am Main. 1989. Insel Taschenbuch 2001. Seite 31

⁵³⁹ Suzuki D.T. *Mysticism Christian and Buddhist.* Seite 70.

⁵⁴⁰ Suzuki D.T. *Mysticism Christian and Buddhist.* Seite 70-71.

⁵⁴¹ Nishida Kitarō. *Über das Gute.* Seite 33-34.

Richtungen der westlichen Philosophie eben diese Grundlage darstellt. Wenn nun ein Individuum diese *Reine Erfahrung* macht, dann ist die Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben, das Individuum empfindet sich nicht mehr als Subjekt und den Gegenstand der Erfahrung nicht mehr als Objekt. Es empfindet nur die absolute Einheit...⁵⁴²

Die Reine Erfahrung ist somit nicht nur eine Erfahrung die das Individuum macht, während es sich nicht als solches selbst bewusst ist, sondern als Teil der Wirklichkeit, der sich wiederum nicht als Teil bewusst ist, sondern in Einheit mit dieser befindet. Dies ähnelt nun Suzukis Beschreibung dessen was er mit "So-heit" (suchness, *thatatā*) meint.

"Seeing is experiencing, seeing things in their state of suchness (*tathatā*) or is-ness."⁵⁴³

Dieses Sehen, dieses Reine Sehen wie man es auch bezeichnen könnte, entspricht der Beschreibung der Reinen Erfahrung als ein Sehen ohne "irgendeine Verfälschung durch Gedanken". Es ist das Sehen der Wirklichkeit, der Dinge, so wie sie sind. Es entspricht der Definition der Reinen Erfahrung, wie sie Nishida selbst in *Studie über das Gute* gibt.

"*Erfahren* bedeutet, das Tatsächliche als solches zu erkennen; ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen. *Rein* beschreibt den Zustand einer wirklichen Erfahrung als solcher, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet."⁵⁴⁴

In diesem Sinne kann die "pure experience" von der Suzuki spricht nichts anderes als die Reine Erfahrung von Nishida Kitarō sein, auch wenn er dies an keiner Stelle in *Mysticism Christian and Buddhist* expliziert erwähnt. Dass diese Schlussfolgerung jedoch eine Berechtigung hat, wird deutlich wenn man die Erstübersetzung von *Studie über das Gute* ins Englische im Jahre 1960 betrachtet. Für diese Veröffentlichung verfasste Suzuki D.T. ein Vorwort mit dem Titel "How to read Nishida". Hier wird nun der erste Schritt hin zu dem sogenannten Nishida-Coup getan, indem die Nishidas Philosophie als vom Zen beeinflusst präsentiert wird. Dabei weist insbesondere Mori Tetsurō daraufhin, dass Suzuki hier sein eigenes Denken mittels der Nishidas Philosophie darzustellen versucht. "Zuerst wird am Anfang mittels der Eigenschaft, dass 'die Philosophie des Absoluten Nichts von Nishida, meiner [= Suzukis] Meinung nach, ein wenig durch die Erfahrung des Zen verstanden werden muss' sodann behauptet, dass 'er [=Nishida Kitarō], es als seine eigene Aufgabe betrachtete, dass Zen vom Westen verstanden wird."⁵⁴⁵ Mori untersucht sodann wie sich in Suzukis "How

⁵⁴² Maximiliane. *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*. Seite 25.

⁵⁴³ Suzuki D.T. *Mysticism Christian and Buddhist*. Seite 36.

⁵⁴⁴ Nishida Kitarō. *Über das Gute*. Seite 29.

⁵⁴⁵ Mori Tetsurō 森哲郎. *Zen to Nishidatetsugaku 禅と西田哲学*. Seite 4.

to read Nishida" letzten Endes eine Einführung in Suzukis eigenes Denken verstehen lässt. Der Beweis hierfür liegt in Suzukis Beschreibung des Gegensatzes von östlichem und westlichem Denken. Der Osten der sich den "Problemen der Realität und Existenz" mittels seiner "eigentümlichen Methode (=Zen)" zuwendet und "der Westen der als Ausgangspunkt eine dualistische Welt des Intellekts verwendet, im Osten jedoch ist es in die "Große Erde (*daichi* 大地)" der "Leere (*kū* 空)" festgestampft."⁵⁴⁶ Berücksichtigt man ferner, wie groß der Einfluss Suzukis zu dieser Zeit war, dann überrascht es nicht, dass auch Nishida sofort in die Kategorie östliches, buddhistisches Denken eingeordnet wurde. Ein Vorzeigebeispiel findet sich bei Heinrich Dumoulin, der einen Abschnitt über Nishida Kitarō wie folgt formulierte:

"Der Begründer der Schule Nishida Kitaro (1870-1945) ist geistig im Zen beheimatet und verankert. In jungen Jahren widmete er sich, wie seine Tagebücher bezeugen, der Zen-Übung und erlangte die Zen-Erleuchtung. ... In seinem Frühwerk über das Gute vermeidet er Zen-Ausdrücke, aber die 'reine Erfahrung', die er beschreibt und deren Wesen er zu ergründen sucht, ist die Erfahrung der Zen-Erleuchtung. ... Nishidas Frühphilosophie von der reinen Erfahrung schöpfte aus dem Quellgrund des Zen, das seinem Wesen nach Erfahrung ist. Später tritt das Zen deutlicher hervor"⁵⁴⁷.

Das Aufzeigen einer intrinsischen Verbindungen zwischen der Nishida-Philosophie und dem (Zen-) Buddhismus ist jedoch nur die Grundlage auf der die Mitgliedern der zweiten und dritten Generation der Kyōto-Schule, allen voran Nishitani Keiji, Takeuchi Yoshinori und Ueda Shizuteru, die eigentliche interne Konstruktion der Kyōto-Schule, nämlich die Rückbindung auf Nishida Kitarō, durchführten

2.3 Die "Vollendung" der originär japanischen Philosophie der buddhistischen Kyōto-Schule

In den vorhergehenden Unterabschnitten wurde das Identitätsproblem einer Japanische Philosophie betrachtet. Ferner wurde gezeigt, wie sehr der Einfluss von Suzuki D.T. das Bild einer japanischen Philosophie, begründet im Buddhismus förderte und in Nishida Kitarō auf eine gewisse Art und Weise kulminierte. Man muss dies als eine Art Vorarbeit für die eigentliche interne Konstruktion der Kyōto-Schule betrachten, die nun im wesentlichen von Nishitani Keiji, einem Schüler von Nishida und Tanabe, getragen wurde. Nishitani ist es der das Bild der Kyōto-Schule wiederherstellt, nachdem sie, wie im Abschnitt über die

⁵⁴⁶ Mori Tetsurō 森哲郎. *Zen to Nishidatetsugaku* 禅と西田哲学. Seite 4.

⁵⁴⁷ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Kösel-Verlag GmbH & Co. München. 1990. Seite 34-35.

politischen Debatten gezeigt, in den Nachkriegsjahre stark in Verruf geraten war. Unter seinem Einfluss wird sie zum Synonym für eine originär japanische Philosophie, die tief in ihrer östlichen Tradition verwurzelt ist. Jedoch aufgrund der intensiven Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophie wird es ihm gelingen nicht nur eine Brücke über die scheinbar unüberwindbaren kulturellen Unterschiede, sondern sogar eine sogenannte Welt-Philosophie, jenseits der Grenzen von Ost und West, zu formulieren. Warum es gerade Nishitani Keiji sein sollte, lässt sich vielleicht am deutlichsten an James W. Heisigs Beschreibung seines Philosophiestils erkennen.

"Nishitanis mature style, as it has come to the west in translation, shows a buoyancy of expression a liberal use of the Zen tradition, and a gift for concrete examples that make it stylistically Nishidas and Tanabes superior. His is the sort of originality that shows up not only in major innovations of thought but also in a making intelligible and tangible much of what his predecessors had left in the abstract. Without Nishitanis genuine feel for the heart of the philosophical problems that Nishida and Tanabe were dealing with, and for their relationship with the fundamental problems of the age, I have no hesitation in saying that the term 'Kyoto School' would have little of the currency it now enjoys."⁵⁴⁸

Ferner sind Nishitanis Texte wesentlich leichter zugänglich als Nishida und Tanabe zusammen. Sein Sprachstil ist einfacher zu lesen und es ist leichter seinen Gedankengängen zu folgen. Desweiteren ist es Nishitani, der viel bewusster mit der offenkundig religiösen Qualität seiner Schriften umging.

"Nishitani was aware of the overtly religious quality of his writing, much more than Nishidas was but close to the later Tanabes. He also felt that this would affect his acceptance abroad, where religious questions are more assiduously separated from the philosophical and quickly aligned with theological. He felt a closer affinity with the existentialists - Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Jaspers, in the main - and the mystics - principally Eckhart - for their insistence on the appropriation of insight, than with scholars of religion, Buddhologists, or theologians who aimed at a greater objectivity toward their subject matter."⁵⁴⁹

Es ist diese religiöse Qualität der Texte Nishitanis, während seiner Zeit als Professor für Religion an der Universität Kyōto, sowohl bereits vor seiner Suspendierung, als auch nach seiner Rehabilitierung. Nach seiner Emeritierung wird er Chefredakteur des *The Eastern Buddhist Journal*, welches einst von Suzuki D.T. ins Leben gerufen wurde. Dies ist auch die Zeit in der er oft nach Europa und Amerika reist um an internationalen Konferenzen

⁵⁴⁸ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 187.

⁵⁴⁹ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 189-190.

teilzunehmen. Seine aktive Teilnahme an diesen Diskussionenrunden, zusammen mit der religiösen Tendenz in seinen Schriften ist nun für jenes spezielle Bild der Philosophie in Kyōto verantwortlich. So beschreibt Robert Schinzinger in *Japanisches Denken* (1983) das philosophische Schaffen in Japan an drei Universitäten, Kyōto, Tōkyō und Tōhoku in Sendai. Schinzinger bezeichnet Nishida Kitarō als "Repräsentant einer eigenen japanischen Philosophie", da "sein Denken aus der geistigen Substanz Japans hervor gewachsen ist."⁵⁵⁰ So überrascht es nun auch nicht, als er schreibt, dass "zwischen den Kriegen ... Kyōto das Zentrum [einer] eigenständiger japanischer Philosophie [war]."⁵⁵¹ Im Vergleich dazu wurde an der Universität Tōkyō nach Schinzinger die "Tradition einer historischen Forschung"⁵⁵² fortgesetzt und an der Universität Tōhoku konzentrierte man sich auf "(christliche) Religionsphilosophie", "Ästhetik" und "materielle Geschichtsphilosophie", wie sie Miyake Gōichi vertat.⁵⁵³

Auch Joseph Spae zeichnete bereits Anfang der 1970er Jahre ein ähnliches Bild. Zwar konzentriert er sich in seiner Untersuchung *Japanese Religiosity* (1971) auf jene japanische Religiösität. Er kommt jedoch zu einem ähnlich Schluss, bei einem Vergleich der Religionsforschung in Kyōto und Tōkyō. So unterscheidet sich die Kyōto-Schule (*Kyōto-ha*) von der Tōkyō-Schule (*Tōkyō-ha*) in ihrem Fokus auf das Philosophische und das Mystische. In Tōkyō hingegen liegt der Fokus auf historischer und soziologischer Erforschung von Religion.⁵⁵⁴

"In the complementary nature of the approach to religion by the Kyoto and the Tokyo school one discovers the tensions within Japans religiosity."⁵⁵⁵

Somit erscheint die Universität Kyōto als ein Ort der Philosophie und Religionsforschung, der sich stets mit dem eigentlichen Wesen, der Quiddität von Religion beschäftigt anstatt einer wissenschaftlichen Analyse des Phänomens wie es in Tōkyō geschieht. Doch nicht nur dieser allgemeine Ansatz macht den großen Unterschied aus. Es sind auch die prominenten Vertreter, allen voran Nishitani Keiji in Kyōto, die selbst als religiöse Denker gelten.

"Nishitani is, beyond doubt, a religious thinker. Not only are religious themes predominant among the subjects of his philosophical investigations, but religion is the ever-present background of all his thought, the *locus naturalis*, as it were, to which his

⁵⁵⁰ Schinzinger, Robert. *Japanisches Denken*. Erich Schmidt Verlag GmbH. Berlin. 1983. Seite 57.

⁵⁵¹ Schinzinger, Robert. *Japanisches Denken*. Seite 76.

⁵⁵² Schinzinger, Robert. *Japanisches Denken*. Seite 78.

⁵⁵³ Schinzinger, Robert. *Japanisches Denken*. Seite 79.

⁵⁵⁴ Spae, Joseph J. *Japanese Religiosity*. Oriens Institute for Religious Research. Tokyo. 1971. Seite 25-27

⁵⁵⁵ Spae, Joseph J. *Japanese Religiosity*. Seite 27.

intellect ever returns no matter where it dwells momentarily. Moreover, he refuses to separate philosophy, as intellectual endeavor, from religion as a practical attitude towards life. In this respect, Nishitani is a typical representative of the 'Kyoto School,' the disciples of Japan's foremost philosopher, Nishida Kitarō (1870-1945). These philosophers have in common a certain philosophical *ethos* rather than a philosophical system. Together with the deep piety toward the master and his peculiar style of philosophizing, they have preserved his religious spirit or, at least, an interest in religious questions."⁵⁵⁶

In diesem Zitat von Jan van Bragt wird das ganze Bild der Kyōto-Schule, wie es durch die Bemühungen von Nishitani zustande kam, beschrieben. Sie sind eine Gruppe von Philosophen, die sich durch ihre religiöse Philosophie und ihre Rückbindung auf Nishida Kitarō auszeichnen. Wie dieses Bild von Nishitani selbst konstruiert wurde, soll jetzt genauer betrachtet werden.

In Band 15 der gesammelten Werke Nishitani Keijis findet sich ein Aufsatz mit dem Titel "Japanische Philosophie *nihon no tetsugaku* 日本の哲学"⁵⁵⁷ in dem er fast schon programmatisch sein Vorgehen darlegt. Er beschreibt die Existenz von Japanischer Philosophie, ihre Besonderheit, die Bedeutung von Nishida Kitarō und abschließend die Aufforderung die japanische Philosophie in die Welt hinauszutragen. Nishitani beginnt mit einer allgemeinen, vielleicht sogar der allgemeinsten Definition von Philosophie überhaupt, nämlich die Beschäftigung mit dem Menschen per se.

"Der wissenschaftliche Gegenstand genannt Philosophie, die verschiedenen Themen des Menschen, existiert überall dort wo Menschen sich befinden. ... Insbesondere im Osten, der Indien, China und Japan umfasst, konnten sich im langen Lauf der Geschichte verschiedene philosophische Denktraditionen entfalten, die man zusammengefasst auch als östliche Philosophie bezeichnen kann."⁵⁵⁸

Jedoch in der Meiji-Zeit kommt es zu einer Bedeutungsverlagerung. Mit dem Import der westlichen Philosophie, versteht man mit dem Begriff Philosophie im Allgemeinen nur noch die westliche, akademische Tradition. Das heißt aber für Japan, dass sich die japanische Philosophie aus der östlichen Philosophie herauslöst und mit der Westlichen zu verbinden beginnt.

⁵⁵⁶ van Bragt Jan. "Nishitani Keiji on Japanese Religiosity" (Seite 271-286) in: Spae, Joseph J. *Japanese Religiosity*. Seite 272.

⁵⁵⁷ Nishitani Keiji 西谷啓治. "*Nihon no tetsugaku* 日本の哲学" (Seite 3-11) in: Nishitani Keiji Chosakushū Band 15 西谷啓治著作集第 15 卷. Tokyo. 1995.

⁵⁵⁸ Nishitani Keiji 西谷啓治. "*Nihon no tetsugaku* 日本の哲学". Seite 3.

"Man kann sagen, dass das sich das Scheiden unserer Denktradition der Japaner von der östlichen Denktradition und das sich verbinden mit der Westlichen in der Meiji-Zeit, das größte Ereignis in der japanischen Geistesgeschichte war. Tatsächlich stellt dieses in die Klemme geraten gerade auch eine Art Fügung des Schicksals dar. ... Von nun an sollten die Japaner zwei Seele besitzen ... Zwei Seelen besitzen meint in zwei Welten leben, über zwei Welten Bescheid zu wissen. Im Gegensatz zu den Europäern, die sich nur in der einen Welt des Westens befinden, befinden wir uns in den beiden Welten des Ostens und des Westens."⁵⁵⁹

Nishitani sieht hier die Japaner klar im Vorteil, da sie über zwei philosophische Traditionen verfügen. Die Östliche, die sich aus indischen, chinesischen und japanischen Denktraditionen speist und die Westliche, die als "neues Denken" (*shinshisō* 新思想) hinzugekommen ist. Die Möglichkeit auf zwei Traditionen zurückzugreifen und sich dabei als Denker seinen eigenen Weg zu bahnen, ist das was er als die "Originalität" (*originariti* オリジナリティ) der Meiji-Denker betrachtet. Auf diesem Hintergrund ereignet sich nun gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine Wende bei den japanischen Philosophen.

"Ab Meiji 30. [1897] kommt es zu einer geistigen Reflexion, beziehungsweise zu einer geistigen Selbsterkenntnis. Mit anderen Worten, die Menschen richten den Blick auf die Innenseite ihres eigenen Selbst, wobei es sich um einen Trend handelt, der eine grundlegende Lösung des Problems des Menschseins versucht. Dies erschien in der Gestalt des sogenannten religiösen Bedürfnisses und ihrer Vorreiter waren Kiyozawa Manshi für den Buddhismus und Uchimura Kanzō für das Christentum. Beide, während sie sich von der japanischen, östlichen Denktradition entfernten und mit dem westlichen philosophischen Denken und dem Geist der Religion (*shūkyō seishin* 宗教精神) in Berührung kamen, entwickelten sie von jetzt an ein völlig neue eigentümlich Art [zu Denken]. Dieses Neue gab es bisher weder im Osten noch im Westen, aber es verdiente sowohl im Osten als auch Westen als etwas Neues genannt zu werden."⁵⁶⁰

Es ist nun die Zeit des "Gelehrten im akademischen Sinne" (*akademikku na imi de no gakusha* アカデミックな意味での学者). Doch erst mit dem Auftreten von Nishida Kitarō, beziehungsweise mit der Veröffentlichung von *Studie über das Gute* (1911) sollte es einen Denker geben, der es verdient japanischer Philosoph genannt zu werden. Seine Originalität besteht aus einer Synthese von östlichen und westlichen Traditionen. Nishida ist es, der seine Einsichten aus seiner Zenpraxis in die westliche Philosophie einbringt und damit versucht, die akademische Philosophie voranzubringen.

"Aus diesem Grund ist seine Originalität, ein Standpunkt, den es bisher weder in der Geschichte des östlichen Denkens noch in der Geschichte des westlichen Denkens

⁵⁵⁹ Nishitani Keiji Chosakushū Band 15 西谷啓治著作集第 15 卷. Seite 3-4.

⁵⁶⁰ Nishitani Keiji Chosakushū Band 15 西谷啓治著作集第 15 卷. Seite 6.

gegeben hat und lässt sich auch als ein Standpunkt charakterisieren, der sich sowohl mit dem Osten als auch mit dem Westen in Verbindung bringen lässt ... [Die] Originalität [Nishidas] enthält einen Standpunkt indem eine Brücke errichtet wird zwischen dem östlichen Denken und dem Westlichen Denken."⁵⁶¹

Die Eigenschaft Nishidas, in beiden Traditionen verwurzelt zu sein ist nun auch der Hauptgrund für die Verständnisschwierigkeiten, die seine Texte mitbringen, allen voran *Studie über das Gute*. Tatsächlich bezweifelt Nishitani bereits im nächsten Satz, dass aufgrund der Verständnisschwierigkeiten von Nishidas tatsächlichem Standpunkt, sein Werk womöglich im Westen nicht verstanden wird.

Tanabe Hajimes wird in Nishitanis Aufsatz fast ausschließlich als ein Nachfolger Nishidas betrachtet. Seine Ausführungen zu Tanabe sind kurz, nämlich nur ein einziger Absatz. Doch es gelingt ihm in wenigen Sätzen dessen eigene philosophische Entwicklung bis zur großen Kehre, der "Philosophie als Metanoetik" und Tanabes Konzentration auf religiöse Themen, darzustellen. Was Tanabe jedoch auszeichnet ist die gleiche Qualität die er schon bei Nishida identifizierte, nämlich eine Philosophie die eine Brücke zwischen Ost und West errichtet.

"Obwohl die Tanabe-Philosophie sich in Konfrontation mit der Nishida-Philosophie entwickelte, so ist ihre Originalität von gleichem Charakter wie die zuvor besprochene Nishida-Philosophie."⁵⁶²

Am Ende von Nishitanis Aufsatz gibt er noch einen Ausblick, wie sich die japanische Philosophie und vor allem die japanischen Philosophen weiterentwickeln und was ihr eigentliches Ziel sein soll. Dies ist von besonderem Interesse, denn er benennt genau das, was er selbst in Angriff nahm und wie er damit der Kyōto-Schule zu ihrem großen, positiven Ansehen verhelfen sollte.

"Gegenwärtig sich in Amerika und Europa aufhalten und das Interesse an östlichen Denken fördern, dies ist meiner Meinung nach eine der wichtigsten kulturellen Aufgaben eines Landes genannt Japan."⁵⁶³

Doch soll dies nicht als eine Art Auftrag zur Missionierung der japanischen Philosophie im Westen sein, sondern vielmehr soll dies auch den Japanern heute zeigen, was die japanischen Denker in der Meiji-Zeit geleistet haben, nämlich "das Hervorbringen einer Philosophie von

⁵⁶¹ Nishitani Keiji Chosakushū Band 15 西谷啓治著作集第 15 卷. Seite 8.

⁵⁶² Nishitani Keiji Chosakushū Band 15 西谷啓治著作集第 15 卷. Seite 9.

⁵⁶³ Nishitani Keiji Chosakushū Band 15 西谷啓治著作集第 15 卷. Seite 10.

weltlichen Charakter im wahren Sinne" ⁵⁶⁴ des Wortes; gemeint ist natürlich eine Weltphilosophie jenseits der Grenzen von Ost und West, eine Weltphilosophie als eine Brücke zwischen beiden Traditionen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Nishitani in diesem kurzen Aufsatz über die Japanische Philosophie, diese äußerst prägnant und knapp darstellt. Zuerst im Gegensatz zur westlichen Philosophie, dann als akademische Disziplin und schließlich in der Gestalt von Nishida Kitarō und Tanabe Hajime als einer Brücke zwischen östlicher und westlicher Denktradition; in Gestalt einer Weltphilosophie die beide Traditionen zusammen bringt und in sich vereint. Was jetzt noch fehlt um Nishitanis Ausblick wahr werden zu lassen, nämlich das Hinaustragen dieser japanischen Philosophie in die Welt, ist eine eigene Tradition von Philosophen, die sich auf ihren Erzvater Nishida beruft und dann diese eigene Philosophie tatsächliche in die Welt (= Amerika und Europa) hinausträgt. Nishitani formuliert dies geschickt selbst, in seiner Aufsatzsammlung über seinen Lehrmeister Nishida Kitarō.⁵⁶⁵ Dies markiert dann auch die Vollendung des sogenannten Nishida-Coups und gleichzeitig den Beginn der Kyōto-Schule, als einer Vorzeigegruppierung von japanischen Philosophen, die einen eigenen japanischen, philosophischen Ansatz entwickeln.

Insbesondere die Abschnitte "Nishida, My Teacher" und "Nishidas Personality and Thought" sind hier von großer Bedeutung. Während der zweite auf wenigen Seiten eine Charakterisierung des Standpunktes der Nishida Philosophie nach Nishitani darstellt, ist der erste Abschnitt sogar noch viel wichtiger. Hier beschreibt Nishitani die Person Nishida, wie er ihr als Student begegnete und später als Graduerter Kontakt hielt. Dabei wird dem Leser schnell klar, dass Lehrer hier nicht nur einen akademischen Lehrer meint, sondern einen Lehrmeister für das ganze Leben. So schreibt Nishitani in seinem Vorwort:

"I cannot imagine what my life would have been like, or even what I myself would be like now, had it not been for *An Inquiry into the Good* and the man who wrote it. When I say the entire course of my life was altered, I am not referring to the posts I would hold or the work I would do to earn a living. I mean that I was shown a way I could make my own to face the problem of whether my life had any meaning. I was given the basic strength to live life. Here again, to say that Nishidas writings pointed the way does not mean that they inspired me to a lifelong interest in the philosophical disciplines, let alone to a career in philosophy. Mine was the prior problem of personal survival itself: it was a question of 'to be or not to be.' The locus of my doubts was pre-philosophical.

⁵⁶⁴ Nishitani Keiji Chosakushū Band 15 西谷啓治著作集第 15 卷. Seite 10.

⁵⁶⁵ Nishitani Keiji 西谷啓治. *Nishida Kitarō - sono hito to shisō* 西田幾多郎その人と思想. Chikuma Shobō Tōkyō. 1985. Englische Übersetzung: Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō Translated by Yamamoto Seisaku & James W. Heisig Introduction by D.S. Clarke, Jr.* University of California Press. 1991.

In this sense, it was through the encounter with Nishida the person, prior to the encounter with Nishidas thought, that I was shown the way."⁵⁶⁶

Die Begegnung mit Nishida als Person und die Begegnung mit seinem Denken markieren nach Nishitani, einen Wendepunkt in seinem Leben. Nishitanis Leben wird radikal verändert und er selbst scheint in Nishida den Menschen gefunden zu haben, der ihm seinen eigenen Weg aufzeigen und die Richtung angeben wird. Wie groß der Eindruck war, den Nishida als Person bei ihm hinterließ, beschreibt er nur wenige Seite später, als er sich an seine Studentenzeit erinnert.

"His personal appearance gave one the sense that life had embodied itself a stage further in him than in others and that through him it pressed more forcefully on us. But this impression came from more than his personal appearance alone. His manner, the tone of his voice, and the working of his mind all gave the impression of something keen and overflowing with vigor. Even when he talked to us at his home his words were full of energy and often uttered with a voice so deep and low that they seemed to rise up from the pit of his stomach. His bearing was usually calm but would often overflow in a burst of rhythmic energy giving him a strong and stately appearance."⁵⁶⁷

Es ist nicht nur die Person die Nishitani so sehr in den Bann zieht, sondern dass, was sich durch diese Person zu Offenbahren scheint. Es die Artikulation des Nishidaschen Denken durch die Person Nishida.

"Sitting in the lecture hall I sometimes had the sense that I had grasped the whole of his thought intuitively, much as if the night sky had for fleeting moment been illuminated by a bolt of lightning. This is not to say that I would have had an easy time articulating what I saw; in fact, I probably did not grasp it as completely as I thought I did. Surely no one left the classroom without having had the minds eye opened to something beyond words. Such were Nishidas lectures."⁵⁶⁸

Nishida ist nicht nur ein Hochschullehrer, sondern ein wahrer Lehrmeister für das Leben, der nicht nur inhaltlich den zu lehrenden Lehrstoff vermittelt, sondern darüberhinaus auch seine Schüler in die richtige Richtung weist um das eben Gelernte zu verinnerlichen.

Mit der Zeit scheint Nishitani besser zu verstehen was sich hier in der Gestalt Nishidas ereignet. Nishidas Philosophie, Nishidas Denken drückt sich spontan als "Selbstaussdruck der Realität die er selbst war" durch die Person Nishida Kitarō aus.

⁵⁶⁶ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite xxvi.

⁵⁶⁷ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 10.

⁵⁶⁸ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 11.

"Beginning with *An Inquiry into the Good*, Nishidas thinking became an expression of his own awareness of a spontaneous and self-unfolding process within him. This is not to say that his ideas were no more than subjective opinions, but rather that they were the self-expression of the reality that he himself was."⁵⁶⁹

Dies ist der erste Ansatzpunkt für Nishitani um den grundlegenden neuen philosophischen Standpunkt Nishidas zu beschreiben. Es ist ein Standpunkt der, seiner Meinung nach, nicht im Westen hätte entstehen können. Dort existieren der spekulative Standpunkt, welcher seinen Höhepunkt mit Hegel erreichte und der existentialistische Standpunkt, wie zum Beispiel bei Kierkegaard. Ein neuer Standpunkt, der beide Standpunkte in sich vereint, war der Standpunkt von Nishida Kitarō.

"Hence the demand at present for a sublation (*Aufhebung*) of subjectivity and objectivity, of existential reality and speculative thought. In the West such a standpoint may not yet be clearly in evidence, but this was precisely the point from which Nishidas philosophy began."⁵⁷⁰

Dieser Standpunkt wird zum ersten Mal in *Studie über das Gute* formuliert und wie folgt beschrieben.

"This standpoint of *An Inquiry into the Good* restores unity at a deeper and more basic level to the standpoints of speculation, experience, and Existenz that have become cut off from one another in Western philosophy. Such was the unique starting point of Nishidas philosophy, in which, as I have said, we can see reflected Nishidas own individuality. Moreover, we may see at work in this the conscious transformation of person into standpoint the orientation of an Oriental spirit at work, specifically the power of Zen."⁵⁷¹

Sofort kann man eine Parallele zu Nishitani Aufsatz über die "Japanische Philosophie" erkennen, hier jedoch erweitert um das Element des Zen. Im Gegensatz zu Suzuki D.T., der eine Gleichsetzung der Erleuchtungserfahren des Zen-Buddhismus mit der Reinen Erfahrung impliziert, identifiziert Nishitani Zen als die treibende Kraft in der Entwicklung von Nishidas Denken, jedoch nicht als sein eigentliches Motiv. So erinnert er sich an Besuche bei Nishida zu Hause, an Diskussionen über Zen, mit denen Nishida ab Mitte der 1930er Jahre aufhören sollte.

"For one thing, his thought had taken a turn towards regarding the historical world as the most concrete world, bringing him into touch with a realm of meaning not usually

⁵⁶⁹ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 13.

⁵⁷⁰ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 33.

⁵⁷¹ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 34.

included in the world of Zen. For another, he seems to have felt that his thought was philosophical through and through and not to be reduced to Zen and its traditional views. ... He once wrote me in a letter that he had differentiated his philosophy from Zen to avoid being misunderstood."⁵⁷²

Auch wenn Nishitani hier anerkennen muss, dass Nishida zumindest versucht sich von Zen zu lösen, kann er selbst nicht dieses östliche Element in Nishida verleugnen. Für ihn ist die Nishida-Philosophie, eine Philosophie die versucht den sogenannten östlichen Standpunkt des (Absoluten) Nichts mit dem westlichen Standpunkt von Wissenschaft und Philosophie (Vernunft und Logik) zusammen zu bringen.

"Nishidas philosophy represents an attempt to construct a standpoint in response to this singular most difficult issue for contemporary thought by bringing together the Eastern standpoint of nothingness and the Western standpoint of science and philosophy (or reason and logic). In doing so, his aim was to conceive a dialectical logic based on the standpoint of nothingness or no-ego by delving deeply into the spirit behind the rationalism and logic of the West."⁵⁷³

Man muss hier jedoch anmerken, dass Nishitani, ähnlich wie Suzuki D.T., unter östlichen Standpunkt stets einen buddhistischen Standpunkt meint, eine Art östlicher Geist der nur mit buddhistischer Begrifflichkeit umschrieben wird.

Vergleicht man nun zusammenfassend Nishitanis Ausführungen über Nishida mit seiner Darstellung der japanischen Philosophie, dann wird deutlich, wie wichtig die Person Nishida Kitarō ist. Er ist es dem das scheinbar unmögliche Unterfangen gelang, zwei absolut konträre Positionen in sich zu vereinen, sie zusammenzubringen und anhand eines neuen philosophischen Standpunkts, zwischen beiden Traditionen, der Östlichen und der Westlichen, vermittelnd zu agieren. Nishida ist ein Philosoph der weder für die östlichen noch die westliche Tradition steht, sondern für diese neue Tradition. Er ist es, der den Osten auf Augenhöhe zum Westen gebracht hat, ohne dabei einer Denktradition den Vorzug zu geben.

Dies ist es was Nishitani bereits in seiner Studentenzeit beeindruckte und später sicherlich seine eigenen philosophischen Anstrengungen motivierte. Ein sehr schönes Bild dieser Motivation beschreibt bei einem Hausbesuch bei Nishida.

"On that occasion - I don't remember exactly when it was - I took out a pencil to write down the title of a book. It was a short stub of a pencil that I used to carry around with me for emergencies, not because I was particularly fond of using short pencils. Catching sight of it, Nishida handed me one of his pencils with the remark that mine was pretty

⁵⁷² Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 25.

⁵⁷³ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 53.

useless. His was a long and well-sharpened pencil with a good lead in it. I felt as if something inside him were thrusting itself out at me. The image of Nishida handing me that pencil and the vivid expression on his face still come back to me from time to time."⁵⁷⁴

Dieses Zitat soll für sich stehen, auch wenn es genügend Inhalt für Diskussionen liefern würde. Vielmehr soll nun kurz zusammengefasst werden, warum Nishitani als der Vollender des sogenannten Nishida-Coups anzusehen ist.

Nicht nur erkennt Nishitani in Nishida den Beginn einer originär japanischen Philosophie, jenseits der Grenzen von Ost und West. Vielmehr ist es die Beschreibungen seines persönlichen Verhältnisses, seiner eigenen Erlebnisse und Erinnerungen an seinen Lehrmeister, die bedeutend sind. Die Tatsache, dass Nishida ihn bis tief in seine Seele berührte und damit auch Nishitanis Werdegang als Philosoph motivierte, dürfen nicht ignoriert werden. Ferner die Tatsache, dass Nishitani selbst, seiner eigenen Aufforderung an japanischen Denker folgende, nach Amerika und Europa zu gehen und diese japanische Philosophie in die Welt zu tragen nachkam, setzt seine eigene Person in eine (Schul-) Tradition, die mit Nishida ihren Anfang nahm.

2.4 Die Nishida-Tanabe Dynamik

So bedeutend Nishida für die moderne Japanische Philosophie und für die interne Konstruktion der Kyōto-Schule war, so sehr muss man auch den direkten Nachfolger auf seinem Lehrstuhl und größten Kritiker, Tanabe Hajime betrachten. Insbesondere gilt es die grundlegenden Unterschiede zwischen beiden, Nishida und Tanabe, hervorzuheben, die Tanabe bereits in seiner frühen Kritik an Nishida im Jahre 1930 formulierte. Daraus entsteht eine Dynamik, die vor allem durch die Kehre in Tanabes Denken, ihn als einen Gegenpol zu Nishida erscheinen lässt. So charakterisiert Johannes Laube die Kyōto-Schule im Vorwort zu seiner Habilitationsschrift wie folgt:

"Hajime Tanabe (1885-1962) ist einer der bedeutendsten japanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Neben Kitarō Nishida (1870-1945) gilt er als Mitbegründer der sogenannten Kyōto-Schule der japanischen Philosophie. Die Kyōto-Schule rotiert um die zwei Pole 'Nishida-Philosophie' und 'Tanabe-Philosophie'. Sowohl Nishida als auch

⁵⁷⁴ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 23.

Tanabe standen unter dem Einfluss des Buddhismus und benutzten buddhistische Ideen und Termini - doch jeweils auf ihre eigene Weise."⁵⁷⁵

Nach Laube ist es die "eigene Weise" des Gebrauchs von buddhistischen Ideen und Termini, die den Unterschied beider Denker ausmacht. Üblicherweise wird dabei Nishida im Sinne des Zen-Buddhismus und Tanabe im Sinne des Amida-Buddhismus interpretiert. Wie bereits im Abschnitt über "Das Verhältnis Nishida und Tanabe" gezeigt, ist es ein schwieriges Unterfangen beide Philosophen zu vergleichen und exakte Unterschiede aufzuzeigen.

Von größerem Interesse soll jetzt jedoch die bereits erwähnte Kehre in Tanabes Denken sein. Sie findet ihren Ausdruck in der Veröffentlichung seiner Hauptwerks *Philosophie als Metanoetik* (1946). Zwar erschien dieses Werk erst ein Jahr nach dem Krieg, jedoch hielt Tanabe bereits gegen Kriegsende eine Vortragsreihe zu diesem Thema an der Universität Kyōto. Allein der Ausdruck Metanoetik gibt hier bereits das Vorhaben Tanabes an.

"Die Silbe '-tik' in 'Metanoetik' (懺悔道) deutet darauf hin, dass es sich um eine reflektierte Methode handelt; um das, was man sonst eine -logie nennt. Die Metanoetik baut auf einer Grunderfahrung auf, auf der Praxis der metanoia (zange 懺悔, Reue, Umkehr, als Umdenken auch chōkan 超観). Diese Metanoia hat mindestens zwei Aspekte, erstens bezeichnet sie die Erfahrung des Scheiterns der theoretischen und praktischen Vernunft in allen ihren Anläufen, das absolute Wissen zu erreichen, mit anderen Worten: das über jede Art von noia (theoria, Schau, Intuition, Ganzheitssicht, kan 観) Hinausgehen; die Verneinung des bisherigen Denkens der theoretischen und praktischen Vernunft; das Umdenken; die absolute Selbstkritik der sich in relativen Bereichen selbst kritisierenden kantischen Vernunft. Deshalb führt z.B. die Deutung der Metanoia als Super-Intuition in Wikipedia genau in die gegenteilige Richtung, umgekehrt ist auch die Übersetzung mit 'Reflexion' zu eng. Zweitens bezeichnet sie die entsprechende Praxis (gyō 行 [religiöse] Übung, 行為 kōi Tat, Handlung, 実践 jissen Praxis), d.h. die Umkehr des Denkvollzugs als Philosoph des kriegführenden japanischen Staates und die entsprechende Umkehr des Lebensvollzugs."⁵⁷⁶

Dieser Wandel in Tanabes Denken wurde prägnant von Kōsaka Masaaki festgehalten, der damals die Vorträge an der Universität Kyōto besuchte. Er beschreibt dabei den Gebrauch der Konzepte *metanoia* und *tariki*.⁵⁷⁷ Auch Takeuchi Yoshinori erinnert sich, dass er in den Monaten vor diesen Vorträgen öfters von Tanabe aufgefordert wurde, Bücher über Buddhismus zu kaufen, insbesondere über Shinran und auch Hōnen,⁵⁷⁸ die zwei großen

⁵⁷⁵ Laube Johannes. *Dialektik der absoluten Vermittlung*. Seite 8.

⁵⁷⁶ Laube Johannes. "Tanabe Hajimes Philosophie als Metanoetik – eine 'Negative Theologie'? Einführung und Übersetzung. Erster Teil" (Seite 151 - 209) in: *Japonica Humboldtiana Bd. 12*. 2008 Seite 153-154.

⁵⁷⁷ Vergleiche das Vorwort von Takeuchi Yoshinori in: Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. University of California Press. 1986. Seite xxxv.

⁵⁷⁸ Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. University of California Press. 1986. Seite xxxvii.

Begründer der Reine Land Schule des Amida-Buddhismus in Japan. Sie ist die zweite große Strömung des Mahāyāna-Buddhismus in Japan.⁵⁷⁹

Dies ist der Moment an dem die Gegenpole Nishida und Tanabe deutlich werden. Wie mehrere Seiten weiter oben gezeigt wurde, lässt sich die Nishida-Philosophie relativ leicht in einen zen-buddhistischen Kontext setzen. Zen-Buddhismus meint hier nun eine buddhistische Lehre, einem Weg in dem man aufgrund von eigenen Anstrengungen, aus eigener Kraft (jap. *jiriki* 自力) heraus, die Erleuchtung erlangt. Der Amida-Buddhismus hingegen bildet Gegenstück zu Zen. Da der Mensch nicht aus eigener Kraft heraus die Erleuchtung erlangen kann, ruft er Amida-Buddha an, damit ihm dieser hilft ins Reine Land wiedergeboren zu werden um dort die Erleuchtung erlangen zu können. Als zentrale Idee fungiert hier das Vertrauen auf die andere Kraft (jap. *tariki* 他力) symbolisiert durch Amida-Buddha. Insbesondere ist es die Interpretation der Reine Land Schule nach Shinran, die großen Einfluss auf Tanabe ausübt. In seinem Vorwort zu *Philosophie als Metanoetik* beschreibt er dies ausführlich. Zuerst definiert er seine neue Art von Philosophie:

"To be sure, this is not a philosophy to be undertaken on my own power (*jiriki*). That power has already been abandoned in despair. It is rather a philosophy to be practiced by Other-power (*tariki*), which has turned me in a completely new direction through metanoesis, and has induced me to make a fresh start from the realization of my utter helplessness. Metanoesis (*zange*) signifies repentance for the wrongs I had done, with the accompanying torment of knowing that there is no way to expiate my sins. It also signifies shame for the powerlessness and inability that have driven me to despair and self-surrender. *Zange* thus represents for me an experience of Other-power acting in and through *zange* to urge me to a new advance in philosophy. I entrust my entire being to Other-power (*tariki*), and by practicing *zange* and maintaining faith in this Power I conform the truth of my own conversion-and-resurrection experience. In this way the practice-faith-witness (*gyō-shin-shō*) of my *zange* becomes the philosophy of my regenerated existence. This is what I am calling 'metanoetics', the philosophy of Other-power."⁵⁸⁰

Daran anschließend stellt er langsam den Bezug zu Shinran her.

"My experience of conversion - that is, of transformation and resurrection - in metanoesis corresponds to the experience that led Shinran (1173-1262) to establish the doctrine of the Pure Land Shin sect. Quite by accident I was led along the same path

⁵⁷⁹ Eigentlich gibt es drei Strömungen des Mahāyāna in Japan, Zen, Amida-Buddhismus und der Lotus-Kult nach Nichiren, die eigentlich einzige, originär japanische Form des Buddhismus.

⁵⁸⁰ Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Seite 1-li.

that Shinran followed in Buddhist discipline, although in my case it occurred in the philosophical realm."⁵⁸¹

Die Parallele, die Tanabe zwischen sich und Shinran sieht, gründet sich auf der Tatsache, dass auch Shinran "die bittere Erfahrung der Metanoesis"⁵⁸² gemacht hatte. Dies sieht er insbesondere in dessen Hauptwerk *Kyōgyōshinshō* bestätigt. Tatsächlich hatte bereits im Jahre 1941 ein Schüler Tanabes, Takeuchi Yoshinori, in seinem Buch *Die Philosophie des Kyōgyōshinshō*⁵⁸³ eine gewisse Nähe zwischen dem absoluten Nichts seiner Lehrers und der Anderen Kraft (*tariki*) bei Shinran entdeckt.⁵⁸⁴ Auch Tanabe selbst erwähnt Takeuchi und diese Buch in seinem Vorwort zu *Philosophie als Metanoetik* und gibt sogar zu, dass er zu der "damaligen Zeit noch nicht in der Lage war, eine eigene Philosophie basierend auf dem Denken des *Kyōgyōshinshō* zu entwickeln."⁵⁸⁵ Takeuchi hat somit nicht nur auf Tanabes *Metanoetik* vorgegriffen, sondern gilt nun auch als Schlüsselfigur in der Konstruktion der zwei Gegenpole Nishida und Tanabe. Der Vollständigkeit halber muss betont werden, dass Takeuchi nicht der erste war, der auf die Nishida-Tanabe Dynamik hinwies. Als einer der ersten müsste wohl Tosaka Jun genannt werden, der in Anlehnung an den Begriff Nishida-Philosophie, einen Aufsatz über die Tanabe-Philosophie verfasste, sowie Kōsaka Masaakis Abhandlung *Nishida tetsugaku to Tanabe tetsugaku*⁵⁸⁶.

Takeuchi Yoshinori 竹内義範 (1913-2002), ein Schüler von Tanabe Hajime und nach Ōhashi Ryōsukes Generationsmodell, ein Mitglied dritten Generation der Kyōto-Schule, die für ihr Fortwirken verantwortlich waren, muss man als einen der wichtigsten Konstrukteure neben Nishitani betrachten. Er ist es nämlich, der auf die Gegenpole Nishida Kitarō und Tanabe Hajime verweist und daraufhin die Kyōto-Schule als Ergebnis dieser Dynamik versteht. Er selbst ist ein Religionsphilosoph. Jan van Bragt bezeichnet ihn in seinem Nachruf sogar als einen "philosopher of Pure Land Buddhism."⁵⁸⁷ Takeuchi zeichnet sich vor allem durch seinen Schreibstil aus. Thomas P. Kasulis identifiziert hierbei drei wesentliche Merkmale:

⁵⁸¹ Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Seite lii.

⁵⁸² Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Seite lii-liii

⁵⁸³ Takeuchi Yoshinori 武内義範. *Kyōgyōshinshō no tetsugaku* 教行信証の哲学. Kōbundō 弘文堂. Kyōto 京都. 1941.

⁵⁸⁴ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 156.

⁵⁸⁵ Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Seite liii.

⁵⁸⁶ Kōsaka Masaaki 高坂正顕. *Nishida tetsugaku to Tanabe tetsugaku* 西田哲学と田辺哲学. Reimeishobo 黎明書房. Nagoya 名古屋. 1949.

⁵⁸⁷ van Bragt Jan. "In Memoriam Takeuchi Yoshinori (1912-2002)" (Seite 21-23) in: *Nanzan Bulletin* Nr. 26. 2002. Seite 23.

"First, he is a master with metaphor, a magician with imagery. Usually these are not poetic, extended metaphors, but rather concrete pictures and comparisons sprinkled throughout the prose. ... A second stylistic theme in Takeuchi's writing is the symbiotic relationship between thought and practice. ... Thus, as complex and sophisticated as his ideas may be, Takeuchi is sure to ground them in the praxis of the Buddhists' everyday life. Third, Takeuchi incarnates the Shin Buddhist temper of mind. There is of course, no single mental attitude that we can attribute to fifteen million Japanese, but there is a distinctively *tariki* (other power) ring to Takeuchi's approach to philosophizing."⁵⁸⁸

In welchem Maße Takeuchi nun von Tanabe oder Tanabe von Takeuchi beeinflusst wurde, lässt sich hier leider nicht weiter erörtern. Fakt bleibt jedoch, dass er als ein Schüler Tanabes, mehr die Richtung *tariki* vertritt, im Gegensatz zu Nishitani und vor allem Ueda Shizuteru, einem Nachfolger und Schüler Nishitanis, die für die Zen-Richtung des *jiriki* stehen. Bei Ueda und Nishitani findet man fast ausschließlich Aufsätze die sich immer wieder mit Zen, vor allem im Dialog mit christlicher Mystik, beschäftigen. Takeuchi hingegen veröffentlichte Abhandlungen über Amida-Buddhismus, so zum Beispiel 1980 "Shinran and contemporary thought", 1982 "The Meaning of Other Power in the Buddhist Way of Salvation" und 1996 "The Fundamental Problem of Shinran's Thought". Alle drei Aufsätze finden sich im *The Eastern Buddhist Journal*. Ferner ist es Takeuchi, der die Gegensätze zwischen Nishida und Tanabe ausformuliert und damit den Grundstein legt für die Beschreibung der beiden Gegenpole der Kyōto-Schule, wie man sie zum Beispiel bei Johannes Laube findet.

Der Vergleich Nishida und Tanabe als tendenziell hegelianisch und kantisch wurde bereits im Abschnitt über das "Verhältnis Nishida und Tanabe" in der personellen Debatte in dieser Arbeit gezeigt. Neu ist jetzt der Unterschied zwischen *jiriki* und *tariki*, der Unterschied für den buddhistischen Einfluss bei Beiden. Bisher hatte man, ähnlich der Darstellung der Kyōto-Schule bei Heinrich Dumoulin, diese stets in Richtung Zen verstanden.

"Die Kyoto-Schule hat einen Platz in der japanischen Philosophiegeschichte und in der Geschichte des Zen-Buddhismus. Die Schule gilt als repräsentativ für die Philosophie des Zen, doch ist sie nicht im unmittelbaren Bereich der Zen-Schule, etwas in einem Zen-Tempel oder einer der Zen-Schule angehörigen Universität entstanden, sondern von im Zen erfahrenen Philosophen begründet und ausgeformt. Das Anliegen dieser Philosophen war nicht die Darstellung zen-buddhistischen Denkens im philosophischen System, vielmehr wünschten sie, die europäische Philosophie mit dem Geist des Zen zu durchdringen. Dabei entstand jene einzigartige Synthese von östlichem und westlichem Denken, die der Kyoto-Schule besondere Bedeutung verleiht."⁵⁸⁹

⁵⁸⁸ Kasulis Thomas P. "Buddhist Existentialism". (Seite 134-141) in: *The Eastern Buddhist New Series* (1966-) Vol. 17 No. 2. 1984. Seite 135.

⁵⁸⁹ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 34.

Dumoulin spannt den Bogen vom Zen und der Zenpraxis Nishidas zum zen-buddhistischen Nichts, welches Gegenstand von Nishitanis "sūnyatā"-Philosophie ist, bis zu dessen Schüler und Nachfolger Ueda Shizuteru.⁵⁹⁰ Wenn man diese Richtung alleine betrachtet dann könnte man im Sinne Dumoulin's auch nur von einer Nishida-Schule sprechen. Jedoch verwendet er explizit den Ausdruck Kyōto-Schule und zählt Tanabe Hajime und Takeuchi Yoshinori als Mitglieder hinzu.⁵⁹¹ Er erkennt an, dass Tanabe "durch seine eigenständige Philosophie dem Hauptstrom eine wichtige Linie [hin]zu[fügte]"⁵⁹² und dabei gleichzeitig eine gegensätzliche, widersprüchliche Haltung gegenüber Nishida einnahm.

"Weil trotzdem zwischen den zwei Denkern ein hohes Maß von Gemeinsamkeit besteht, führte wahrscheinlich gerade der Zwiespalt zwischen den beiden bedeutenden Philosophen der gleichen Universität zur Entstehung der sogenannten 'Kyoto-Schule', in der Gemeinsames und Verschiedenes zusammen existieren."⁵⁹³

Interessant bleibt die Feststellung, dass nach Dumoulin der Gegensatz zwischen Nishida und Tanabe aufgrund von Tanabes kritischer Haltungen gegenüber Zen und Annäherung an den Amida-Buddhismus, der "Religion des gewöhnlichen Volkes"⁵⁹⁴ ist. Als Leser erhält man den Eindruck, dass Dumoulin die kritische und ablehnende Haltung Tanabes gegenüber Zen, kritisch betrachtet. Nur so lässt sich die etwas abwertende Bemerkung "Religion des gewöhnlichen Volkes" als Beschreibung des Amida-Buddhismus verstehen.

Lobende Worte hingegen findet er für Takeuchi Yoshinori, der "die Komplexität der Kyoto-Schule"⁵⁹⁵ verdeutlicht. Auch wenn Takeuchi als der *Jōdoshinshū* (Reine Land Schule des Amida Buddhismus nach Shinran) nahestehenden eingeordnete wird, findet er bei Dumoulin großen Respekt für seine philosophischen Anstrengungen, seine Bemühungen um den buddhistisch-christlichen Dialog und schließlich für das Aufzeigen der "weiten buddhistischer Religiösität" aufgrund seiner "Verbindung von zen-buddhistischer Philosophie und Amida-Verehrung."⁵⁹⁶

Heinrich Dumoulin gibt das Bild wieder, welches die westliche Forschung von der Kyōto-Schule, in Hinblick auf Religionsphilosophie und buddhistisch-christlichen Dialog gezeichnet hatte. Sie wurde als eine vom Zen Buddhismus beeinflusste, östliche Philosophie

⁵⁹⁰ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 52, 68-69

⁵⁹¹ An dieser Stelle muss man erwähnen, dass er ferner auch Suzuki D.T. als Mitglied betrachtet und natürlich Hisamatsu Shin'ichi. Beide für sich genommen stehen für Zen und somit ist auch Dumoulin's Verständnis der Kyoto-Schule, wie in einem vorherigen Zitat gezeigt, in ihrem Kern als zen-buddhistisch zu betrachten.

⁵⁹² Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 38.

⁵⁹³ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 42-43.

⁵⁹⁴ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 41.

⁵⁹⁵ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 42-43.

⁵⁹⁶ Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Seite 52.

gedeutet. Wenn man jetzt zu Takeuchi Yoshinori zurückkehrt und seine Gegensätzlichkeit in der Kyoto-Schule in der Gestalt der Gegenpole Nishida und Tanabe betrachtet, dann könnte man dies auch als einen Versuch deuten, der die Zen-buddhistischen Fesseln zu brechen versucht. Dies soll jedoch nicht heißen, dass eine Loslösung von buddhistischen Wurzeln geplant war. Was Takeuchi wirklich versuchte, war sowohl eine Verbindung zu einem japanischen Buddhismus, in der Gestalt der zwei großen Strömungen Zen- und Amida-Buddhismus, als auch die konträren Sichtweisen von Nishida und Tanabe aufzuzeigen. Wie bereits weiter oben gezeigt, sind sich nach Nishitani Nishida und Tanabe "extremely close and yet very far apart."⁵⁹⁷ Beide Philosophien gründen im sogenannten Absoluten Nichts, doch ihre verschiedenen Ansätze machen den Unterschied im Denken aus. So gilt bei Nishida, tendenziell hegelianisch, als wesentliches Merkmal "action-intuition" (*kōiteki chokkan* 行為的直観), die "aktive, kreative Anschauung: diese Formel verbindet den Aspekt der Dynamik als Autometamorphose (Machen, Gestalten, Sichgestalten, Ausschherausgehen) mit dem Aspekt der Statik (chokkan=Anschauung der Form in der Formung, Selbstschau, Beisichsein)."⁵⁹⁸ Bei Tanabe, tendenziell kantisch, gilt als wesentliches Merkmal "action-faith" (*gyō-shin* 行信), die "metanoetische Praxis im metanoetischen Glauben: diese Formel verbindet den Aspekt der Statik als Erleiden des Verneintwerdens des verfehlten Bestehenden mit dem Aspekt der Dynamik als Bejahtwerden von der je neuen Ermöglichung offener Zukunft her gesehen."⁵⁹⁹

Aus diesen beiden unterschiedlichen Schlüsselbegriffen ergeben sich zwei verschiedene Philosophien, beziehungsweise Sichtweisen dieser Philosophien die dann auch in zwei verschiedenen Betonungen münden. Johannes Laube hat dies mit Rückgriff auf Takeuchi prägnant formuliert, deswegen sollen Zitate als Ergebnisse dienen; da eine Detailbetrachtung der beiden Philosophien den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

"[Nishida:] Impliziert ist eine Philosophie des vollkommenen Ausdrucks des Absoluten als des sich fortzeugenden Lebens (Ausdruck des 'Ganzen') => Betonung der existentiellen Einheit trotz Zweiheit.

⁵⁹⁷ Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō*. Seite 174.

⁵⁹⁸ Laube Johannes. "Tanabe Hajimes Philosophie als Metanoetik – eine 'Negative Theologie'? Einführung und Übersetzung. Erster Teil". Seite 156. Der Ausdruck "action-intuition" stammt von Takeuchi Yoshinori

⁵⁹⁹ Laube Johannes. "Tanabe Hajimes Philosophie als Metanoetik – eine 'Negative Theologie'? Einführung und Übersetzung. Erster Teil" Seite 157. Der Ausdruck "action-faith" stammt von Takeuchi Yoshinori.

[**Tanabe:**] Impliziert ist eine Philosophie der individuellen 'Existenz' als des Symbols des Absoluten (unvollkommenes Teilstück des Ganzen) => Betonung der existentiellen Zweiheit trotz Einheit"⁶⁰⁰.

Wie man an diesem kurzen Abriss erkennen kann, geht es im Wesentlichen bei der Nishida-Tanabe Dynamik um unterschiedliche Sichtweisen, unterschiedliche Standpunkte, die sich jedoch stets mit einem Absolutum, dem absoluten Nichts, beschäftigen. So könnte man nun die Behauptung formulieren, Nishida und Tanabe stellen nur zwei unterschiedliche Philosophien, beziehungsweise philosophische Ansätze dar, die im Kern den Selben Ausgangspunkt haben. Somit würden beide Philosophien zu je einer Seite einer Münze. Die Dynamik wäre also nichts weiter als zwei Arten und Weisen, dieselbe Sache darzulegen. Selbstverständlich ist dies nur eine Behauptung, eine These meinerseits, die hier nicht weiter verfolgt werden kann.

⁶⁰⁰ Laube Johannes. "Tanabe Hajimes Philosophie als Metanoetik – eine 'Negative Theologie'? Einführung und Übersetzung. Erster Teil". Seite 156.

Résumé

Die Kyōto-Schule bezeichnet üblicherweise eine Gruppe von Philosophen an der Universität Kyōto, repräsentativ für eine originär japanische Philosophie. Mit diesen Worten wurde in der Einführung der vorliegenden Arbeit versucht, die Kyōto-Schule auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen. Diese Definition bleibt auch nach der Betrachtung aller in dieser Arbeit aufgeführten Definitionsmöglichkeiten bestehen. Die Unterschiede zeigen sich in den verschiedenen Untersuchungsansätzen, die nicht nur die Sicht auf die Kyōto-Schule verändern, sondern letzten Ende das Bild, welches sie von der Kyōto-Schule zeichnen. Je nach Untersuchungsansatz wird die Begriffsintension mittels anderer Eigenschaften festgelegt und damit auch die Begriffsextension, der Umfang des Begriffes bestimmt. Diese unterschiedlichen Intensionen sind nun auch das wesentliche Indiz um die Hauptthese dieser Arbeit, dass man in Bezug auf die verschiedenen Darstellungen der Kyōto-Schule, von Konstruktionen sprechen kann und muss.

Diese Feststellung führt dann zu dem methodischen Ansatz dieser Arbeit, den Konstruktivismus, insbesondere den sogenannten radikalen Konstruktivismus, formuliert von Ernst von Glasersfeld. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass Wahrnehmung und Erkenntnis keine objektiven Gegebenheiten abbilden, sondern als subjektive, kreative Tätigkeiten verstanden werden müssen. "Wahrnehmung und Erkenntnis wären demnach also konstruktive und nicht abbildende Tätigkeiten"⁶⁰¹, ist die Einsicht zu der von Glasersfeld gelangt. Als wesentliche Eigenschaft dieser konstruktiven Tätigkeiten identifiziert er dabei die Brauchbarkeit, die Viabilität von Konstruktionen. Dahinter verbirgt sich eine radikale Umgestaltung des Verhältnisses von Wirklichkeit und Wissen.

"Brauchbar oder viabel aber nennen wir in diesem Zusammenhang eine Handlungs- oder Denkweise, die an allen Hindernissen vorbei (den ontischen wie den aus der Handlung selbst erwachsenden) zum erwünschten Ziel führt."⁶⁰²

Diese Erkenntnis seitens von Glasersfeld, zusammen mit den Ergebnissen von Fritz B. Simon, Humberto R. Maturana sowie Wolfgang Tschacher und Ullrich Junghan, die die Wichtigkeit der Viabilität noch deutlicher aufzeigen, lässt sich welche große Rolle der subjektiven Seite eines Betrachters bei dessen Wirklichkeitskonstruktionen erkennen. Insbesondere zeigt sich,

⁶⁰¹ von Glasersfeld, Ernst. "Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität" Seite 29-30.

⁶⁰² von Glasersfeld, Ernst. "Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität" Seite 30.

wie sehr auch das wissenschaftliche Arbeiten, welches sich auf das Ethos der neutralen, sachlichen Betrachtung von Phänomen vom Standpunkt der Objektivität aus beruft, letzten Endes ebenfalls unter dem subjektiven Standpunkt und Interesse des wissenschaftlichen Beobachters steht, der wiederum selbst den eigentlichen Fokus seiner wissenschaftlichen Arbeit lenkt. Diese implizit subjektive Voreingenommenheit ist es nun, die die verschiedenen Darstellungsweisen der Kyōto-Schule, die verschiedenen Bilder konstruieren. Somit erstaunt es nicht, dass Religionswissenschaftler und Theologen sich fast ausschließlich mit der Religionsphilosophie und dem buddhistisch-christlichen Dialog beschäftigen, während Historiker und Kulturwissenschaftler, vor allem die sogenannten Neo-Marxisten, sich kritisch gegenüber der politischen Philosophie der Kyōto-Philosophen während der Kriegsjahre äußern und eine rein religionsphilosophische Betrachtung ablehnen. Diese erste, einfache Unterteilung in Religionswissenschaftler, Historiker und Kulturwissenschaftler führt dann zur letzten Komponente der Konstruktionen, dem sozialen Bereich der Interaktion von Individuen. Kein Wissenschaftler führt seine Untersuchungen alleine für sich durch. Auf wissenschaftstheoretischer Ebene bedeutet dies nun, dass man sich selbst bemüht, nach der Aufstellung der eigenen These, diese, ähnlich der intentionalen Reproduktion des Phänomens, mittels Instrumentalisierung viabler Beziehungen und Prozesse darzulegen. Dabei erfolgt eine Selektion und Ordnung ähnlicher Thesen bzw. Phänomene aus vorhergehenden wissenschaftlichen Arbeiten, die einen ähnlichen Standpunkt vertreten und nun gemäß den eigenen Vorstellungen passend dargelegt werden. Aber nicht nur reproduzieren muss sich die eigene These lassen, sie muss auch eventuellen Antithesen standhalten. Dies geschieht mittels einer geeigneten Selektion von Antithesen, die ihrerseits widerlegt werden. Was hierbei stattfindet ist eine Konstruktion, beziehungsweise eine Einordnung in eine bestimmte (Argumentations-) Linie die einen bestimmten Standpunkt vertritt.

Bevor man sich jedoch auf die Suche nach den Konstruktionen macht, ist zu allererst einmal nötig, den Begriff Kyōto-Schule genauer zu betrachten. Eine der ausführlichsten Darstellungen wurde von Bret W. Davis in einem detaillierten Artikel in der Stanford Encyclopedia of Philosophy verfasst. Dort wird die Kyōto-Schule als eine Gruppe von japanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts bezeichnet, die eigene Systeme des Denkens hervorgebracht haben, als eine kreative Synthese von ostasiatischen, vor allem Mahāyāna-buddhistischen Denken und westlicher Philosophie. Insbesondere das Adjektiv kreativ stellt das wesentliche Merkmal dar. So soll der Gebrauch von buddhistischer Begrifflichkeit weder eine philosophische Beschreibung unter Rückgriff auf die westliche Begrifflichkeit des

Buddhismus sein, eine buddhologische Expertise implizieren, noch soll es sich um missionarische Arbeit für eine buddhistische Schultradition handeln. Vielmehr sind es Versuche ein neues Moment in ihrem Denken auszudrücken.

Anschließend identifiziert Davis Nishida Kitarō als unabsichtlichen Begründer ("*unintentional-founder*") dieser philosophischen Tradition, da er als Erster den Zeitraum des reinen Studiums der westlichen Philosophie mit seinem Werk Studie über das Gute (1911) verlassen hatte. Als weitere wichtige Personen der Kyōto-Schule werden Nishidas Nachfolger und Kritiker Tanabe Hajime sowie Nishitani Keiji genannt. Aufgrund Nishitanis Bemühungen und Prominenz sollte der Name Kyōto-Schule zu größtmöglicher Bekanntheit in der westlichen Welt gelangen. Abgesehen von den bekannten Persönlichkeiten ist auch die Lokalität der Universität Kyōto ein wichtiges Charakteristikum. Für mehr als eintausend Jahre sollte Kyōto die Hauptstadt Japans sein. Erst mit der Modernisierung Japans, dem Ende der Samurai-Zeit und dem Ende der 200 jährigen Abschottung vom Rest der Welt wurde Edo, im Zuge der Restauration der Tennō-Herrschaft, als neue Hauptstadt bestimmt und erhielt den neuen Namen Tōkyō. Somit steht Tōkyō für das moderne Japan und Kyōto für das traditionelle, ursprüngliche und eigentümliche Japan.

Ferner waren es die religionsphilosophischen Schriften der Philosophen aus Kyōto, die sie im Westen bekannt machen sollten. Aus diesem Grund wird die Kyōto-Schule auch als repräsentativ für den japanischen Buddhismus betrachtet. Zwar verweist Bret Davis darauf, dass die religionsphilosophischen Ideen weder dogmatisch noch als einer bestimmten religiösen Gruppe zugehörig interpretiert werden können, doch sollte das Bild der Kyōto-Schule, als eine im japanischen Buddhismus begründeter philosophischen Gruppierung für einen lange Zeitraum allgemein akzeptiert sein. Daraus folgert Bret Davis abschließend dann, dass es sich bei den philosophischen Anstrengungen der Kyōto-Schule um einen Versuch eines "weltweiten trans-kulturellen philosophischen Dialog" handelt.

Als nächstes widmet sich Davis den Mitgliedern, insbesondere den Eigenschaften die sie als eine Gruppe identifizieren. Hierbei stellt er als Erstes fest, dass es sich bei dem Begriff Kyōto-Schule um einen von außen gegebenen Namen handelt. Eine solche Benennung von Außen meint nicht nur eine spezifische Identifizierung und Charakterisierung, sondern insbesondere eine Konstruktion. Diese Konstruktion für sich genommen erschafft eine Realität, bei der jedoch oft übersehen wird, dass die Motivation des Benennenden das Benannte zu benennen niemals willkürlich und unabsichtlich, sondern stets mit einer Brauchbarkeit, einer sogenannten Viabilität für den Benennenden verbunden ist. Schon der

Urheber des Begriffes, Tosaka Jun, kritisiert die Kyōto-Schule, hier vertreten durch Nishida Kitarō und Tanabe Hajime, trotz ihrer Bekanntheit in der Öffentlichkeit als Bourgeoisie-Philosophie ist. Somit wird bereits hier eine politische motivierte Kritik impliziert. Andererseits, waren es Religionswissenschaftler und Theologen, die ab Mitte der 1960er Jahre die Kyōto-Schule im Westen gemacht haben. Zusammen mit der Popularität des Buddhismus, wie er von Suzuki D.T. in vorgestellt wurde, bildet das die Grundlage um die Kyōto-Schule als Vertreter einer japanischen, buddhistischen Philosophie zu betrachten.

Verschiedene Motivationen spiegeln sich jedoch nicht nur in der Benennung wieder, sondern auch in der personellen Gruppierung. Bret Davis stellt in diesem Zusammenhang zwei Modelle vor, die später noch genauer betrachtet. Es handelt sich einerseits um ein Generationsmodell, wie es Ōhashi Ryōsuke in seinem Buch *Philosophie der Kyōto Schule* präsentierte und andererseits um ein sogenanntes intellektuelles Netzwerk, welches sich lose um Nishida Kitarō und Tanabe Hajime formierte. Bret Davis beendet seine Ausführungen über die Mitglieder und die Identität der Kyōto-Schule mit der Feststellung, dass im Jahr 1996 mit der Gründung des Departments für Geschichte der Japanischen Philosophie, unter der Leitung von Fujita Masakatsu, die Kyōto-Schule selbst nun zu einem Forschungsgegenstand geworden ist. Trotzdem bleibt sie für Davis persönlich eine lebendige Tradition.

Als nächstes widmet sich Bret Davis dem grundlegenden philosophischen Konzept der Kyōto-Schule, der Idee des Absoluten Nichts (*zettai mu* 絶対無). Das Absolute Nichts bildet dabei ein radikales Gegenstück zur westlichen Philosophie. Die Frage: Was ist Sein? ist die Frage der Ersten Philosophie, der sogenannten Metaphysik. Es ist die fundamentalste Frage die die westliche Philosophie stellt. Demgegenüber steht nun die Kyōto-Schule mit ihrer Frage: Was ist Nichts? Da man eine Philosophie, die sich mit dem Sein beschäftigt, als Ontologie bezeichnet, könnte man eine Philosophie die sich mit dem Nichts beschäftigt als eine Meontologie bezeichnen. Jedoch gilt es zu beachten, dass das Präfix me- eine Verneinung ausdrückt und somit meon wörtlich "Nichtsein" heißt. Im Japanischen wird aber für meon der Ausdruck *hi-u* 非有 verwendet und nicht *mu* 無, welches nichts meint. Tatsächlich wird sich später noch zeigen, dass das Absolute Nichts der Kyōto-Schule nicht ein Nichts, welches dem Sein gegenübersteht meint - also ein nicht-Sein - sondern ein Nichts, dass sowohl das Sein als auch das Nichts transzendiert. In diesem Sinne muss Bret Davis Vorschlag den Begriff *Mu-Logik* ("*mu*-logy") zu verwenden, verstanden werden.

Im nächsten Abschnitt widmet sich Davis der politischen Philosophie. Mit politischer Philosophie sind hier jedoch nur die Äußerungen in den 1930er und 1940er Jahren gemeint,

aufgrund deren die Mitglieder der Kyōto-Schule sowohl von links gerichteten, marxistischen Denkern, als auch von Rechts kritisiert wurden. Insbesondere ihre Teilnahme an einer Reihe von Gesprächsrunden sollte dann auch in der Nachkriegszeit in Japan für ein äußerst negatives Bild dieser Denker sorgen. In der akademischen Welt in Amerika und Europa wurden erst relativ spät Debatten zu diesem Thema geführt, jedoch kam es auch hier zu verhärteten Fronten zwischen jenen die die Philosophen aus Kyōto als (ultra-) nationalistisch und faschistisch bezeichnen und Anderen, die versuchen, anhand genauer Studien der betreffenden Texte das eigentliche Motiv für die Äußerungen an die Oberfläche zu bringen und in einer Form der Konterkritik, die Kyōto-Schule zu verteidigen.

In einer abschließenden Zusammenfassung bewertet Bret Davis die Kyōto-Schule als einen japanischen Beitrag zum globalen philosophischen Dialog der Kulturen, der zwar nicht frei von orientalistischen und okzidentalistischen Gedankengut ist, aber trotzdem rezipiert werden sollte. Bereits in dieser Darstellung der Kyōto-Schule kann man bereits eine Reihe von Konstruktionen erkennen, die zum Teil äußerst verschiedene Interpretationsmöglichkeiten erlauben. Doch bevor diese im Detail betrachtet und analysiert werden können, muss man genauer auf die Motivationen dieser Konstruktionen eingehen. Damit sind Definitionskriterien und offene Fragen gemeint, die sich aus einer Beschäftigung mit dem Begriff Kyōto-Schule ergeben.

John C. Maraldo arbeitet in seinem Aufsatz "Die Identität der Kyōto-Schule und diesbezügliche Probleme, gesehen vom Standpunkt der europäisch-amerikanischen Forschung" (2001, 2005) insgesamt sechs wichtige Kriterien heraus. Diese Kriterien betreffen sodann die Kyōto-Schule selbst, die er als eine Art "Misch-mash" (aimai na shūgō 曖昧な集合), um einen prägnanten Begriff von Ōhashi Ryōsuke als passende Übersetzung anzugeben, identifiziert. Sie haben Einfluss auf die Bedeutung ihrer Philosophie und ihren Mitgliederumfang.

Das erste Charakteristikum betrifft die Beziehung der Mitglieder der Kyōto-Schule zu Nishida Kitarō. Jedes Mitglied muss in einer besonderen, Lehrer-Schüler-Beziehung zu Nishida stehen, der als Begründer dieser philosophischen Denktradition betrachtet wird. Oft scheint jedoch dieses Kriterium am willkürlichsten gebraucht zu werden. So lassen sich beispielsweise bei Watsuji Tetsurō und Kuki Shūzō Einflüsse Nishidas leicht feststellen, doch werden sie nur selten als Mitglieder oder in Bezug zur Kyōto-Schule stehend bezeichnet. Als zweites Kriterium wird dann die Verbindung zur Universität Kyōto genannt. Wie bereits weiter oben erwähnt, symbolisiert sie hier das Traditionelle, das Japanische im Kontrast zur

Universität Tōkyō, die für das Moderne steht. Es geht also weniger um die Lokalität als um die eigene Einstellung der Mitglieder zur ideellen Bedeutung der Universität. Das dritte Kriterium baut indirekt auf dem vorherigen auf und beschäftigt sich mit dem positiven Verhältnis der Mitglieder zur intellektuellen Tradition Japans und des Ostens. Osten wird hier als Synonym für buddhistisches Gedankengut gebraucht. Interessant ist, dass das Verhältnis von Wissenschaftlern, die sich mit der Kyōto-Schule auseinandersetzen, sich in diesem Punkt in zwei große Lager aufteilen; in extreme Unterstützer und Kritiker. Erstere loben die Anstrengungen nennen sie "die ersten Denker der Welt, die gänzlich in den beiden Traditionen des Westens und Ostasiens versunken sind."⁶⁰³ Die Kritiker "betrachten sie als Vertreter eines Synkretismus, der sich zusammensetzt aus der Vermengung von Ideen, die historisch verschiedenartigen Ursprungs sind."⁶⁰⁴ Selbstverständlich müssen hierbei auch der eigene Standpunkt der Unterstützer und der Kritiker berücksichtigt werden. Das vierte Kriterium beschäftigt sich mit der politischen Philosophie. Ähnlich dem vorherigen Punkt, finden sich hier verhärtete, konträre Positionen von Kritikern und Unterstützern. Die Unterstützer argumentieren, dass die Kyōto-Philosophen, allen voran Nishida und Tanabe, versuchten einen neuen, sogenannten dritten Weg jenseits von Marxismus und Ultrationalismus aufzuzeigen. Die Kritiker hingegen betrachten diese Äußerungen nur als eine Rechtfertigung des Pazifikkrieges. Das fünfte Kriterium betrifft das Verhältnis der Kyōto-Schule zu Buddhismus und Religion im Allgemeinen. Es geht um den Einfluss des buddhistischen Denkens, vor allem Zen bei Nishida Kitarō, Nishitani Keiji und Hisamatsu Shin'ichi, der selbst ein Zenmeister war, als auch Shin-Buddhismus (Reine-Land Buddhismus, Amida-Buddhismus) bei Tanabe Hajime und Takeuchi Yoshinori. Desweiteren der buddhistisch-christliche Dialog, ihre Gegenüberstellungen und die Suche nach eventuellen Berührungspunkten wie man sie bei Nishitani Keiji, Tsujimura Kōichi, Abe Masao und Ueda Shizuteru findet. Das sechste und letzte Kriterium beschäftigt sich mit der Idee des Absoluten Nichts. Maraldo identifiziert das Absolute Nichts als den philosophischen Ausgangspunkt und das zentrale philosophische Thema der Kyōto-Schule. Genauso wie Bret Davis erkennt er eine ostasiatische, buddhistische Konnotation in diesem Begriff. Jedoch behauptet Maraldo, dass "das 'Absolute Nichts' als ein nicht mit einer festen Bedeutung verbundener, flottierender Signifikant"⁶⁰⁵ sei. Zu diesem Schluss gelangt er, dass es keine einheitliche Bestimmung des Absoluten Nichts in der Kyōto-Schule gibt. Es ist für ihn nur ein "hohles Symbol, dem es an

603

604

605

einfachen weiteren Bedeutungen mangelt."⁶⁰⁶ Zwar wird das Absolute Nichts stets in einem buddhistischen Kontext interpretiert, beziehungsweise oft mit buddhistischer Begrifflichkeit umschrieben, doch bleibt eine Reihe von offenen Fragen übrig. "Worin liegt die Verbindung zwischen dem (Absoluten) Nichts der Kyōto-Schule und der Leere śūnyatā des Buddhismus? Gibt es ein Verständnis der Wortdeutung des Terminus technicus (Absolutes) Nichts, den die Philosophen der Kyōto-Schule untereinander gemeinsam haben? Unterscheidet sich die Bedeutung des (Absoluten) Nichts bei Nishida von dem gänzlichen Nichts (als Absolutum) in der westlichen Philosophie? Welche sind die verschiedenen Bedeutungen des Nichts in der Nishida-Philosophie, und wie sind diese mit dem Begriff der Erfahrung verknüpft? Schließlich, wenn die Philosophie ihm die Bedeutung des Grundes jeglichen Seins gibt, liegt dann bei der Philosophie des Nichts, zumindest in diesem Sinne, der Zweifel gerade im Wesen der Philosophie?"⁶⁰⁷ Die letzte Frage führt Maraldo dann zur Infragestellung der Kyōto-Schule als einer originär japanischen, ostasiatischen Philosophie. Unterscheidet sich die Kyōto-Schule "von dem jüngsten Versuch (westlicher) Denker, das substantielle Sein zu überwinden?"⁶⁰⁸

All diesen Fragen müsste eine zukünftige Forschung erst einmal nachgehen, bevor man versuchen könnte, Antworten darauf zugeben. Spekulationen sind jedoch nicht Maraldos Anliegen und so widmet er sich nun der Frage, "[ob] die Kyōto-Schule eine moderne buddhistische Philosophie oder ein synkretistischer Idealismus [ist]?"⁶⁰⁹ Oft verwenden die Philosophen der Kyōto-Schule buddhistische Termini und Konzepte um das Absolute Nichts zu beschreiben. Jedoch ist dieser Gebrauch größtenteils willkürlich und undogmatisch. Sie sind in erster Linie Philosophen, selbstständige Denker die keiner buddhistischen Schultradition entstammten oder angehören. Sie sind auch keine Buddhologen. Trotzdem ist ihr Einfluss auf Theologen, Religionswissenschaftler in den USA und Europa nicht zu unterschätzen. Es waren Theologen und Religionswissenschaftler, die ab Mitte der 1960er Jahre sich mit diesen japanischen Denkern beschäftigten und mit ihnen einen Dialog begannen.

Desweiteren muss man, nach Maraldo, berücksichtigen, dass der Zugang zu Religion bei den Kyōto-Philosophen nicht, wie meistens in der Philosophie üblich über den abstrakten Begriff der Vernunft erfolgt, sondern "aufgrund von individuelle Erfahrung. So eröffnet die

606

607

608

609

Religion den Weg zur wahren Realität."⁶¹⁰ Religion ist nicht mehr die Kulmination von Spekulationen abstrakter Vernunft. Wäre nur die Vernunft der einzige Zugang, so wäre Religion ein gänzlich transzendenter, von der erfahrbaren Wirklichkeit abgetrennter Bereich. Da die Mitglieder der Kyōto-Schule jedoch einen Weg zu Religion aufgrund von individueller Erfahrung vorschlugen, so wird sie zu einer in der erfahrbaren Wirklichkeit immanenten Gegebenheit; Religion wird individuell erfahrbar. Dies ist ein Grund für das große Interesse von Theologen und Religionswissenschaftlern an der Kyōto-Schule.

Jedoch liefert dies noch keine Erklärung, wie das Bild der Kyōto-Schule als "Kyoto School of Japanese Buddhism"⁶¹¹, um einen prägnanten, seinerzeit zutreffenden Ausdruck von Steve Odin zu verwenden, entstehen konnte. Die Antwort liegt in der sogenannten Identität des Buddhismus. Es gibt eine Vielzahl von buddhistischen Schultraditionen, die sich jedoch zum Teil äußerst stark von einander unterscheiden. Da die Theologen und Religionswissenschaftler aus Amerika und Europa, meist schon unter dem Einfluss von Suzuki D.T. standen, konnten sie die Kyōto-Schule und ihren Umgang mit buddhistischen Begriffen und Konzepten als eine Philosophie des Buddhismus betrachten. Indem das Absolute Nichts als zentrales Thema identifiziert wurde und oft begriffliche und konzeptuelle Gegenüberstellungen zwischen Buddhismus und Christentum, insbesondere christliche Mystik, stattfanden, etablierten sich ihre Schriften als philosophische Darstellungen eines japanischen Buddhismus. Dieser japanische Buddhismus sollte als die Essenz des Buddhismus per se betrachtet werden und die Kyōto-Schule ein direkten, philosophischen Zugang hierzu ermöglichen. Die westlichen Interpreten schienen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit bereit, den Philosophen der Kyōto-Schule buddhologische Kompetenzen zuzuschreiben. Ironischerweise muss man jedoch zusammen mit John C. Maraldo anmerken, dass es gerade die akademischen Fachbuddhologen sind, die die Kyōto-Schule überhaupt nicht beachten sollten und es bis heute nicht tun.

Auch diese Entwicklung wirft für Maraldo Fragen auf, die bis heute nicht geklärt sind. "Warum setzten die vom Westen beeinflussten Philosophen, die in erster Linie Nishida und Tanabe als altmodische Hegelianer bewerten, sie mit Buddhologen gleich? Auf welchem Standpunkt sie auch standen, wie konnten sie das charakteristische Merkmal des Denkens Nishidas entdecken? Im Fall von Nishitani konnten die Leser nicht erkennen, dass die Unterschiedlosigkeit seines öffentlichen Glaubens, der ihn von der monotheistischen,

⁶¹⁰

⁶¹¹ Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer". Seite 35.

beziehungsweise pantheistischen Philosophie, der eine absolute Einheitserfahrung zugrunde liegt, unterscheidet. Benötigten die Denker der Kyōto-Schule deshalb einen speziellen Standpunkt, um sie von dem Gebrauch und der Kritik westlicher Quellen zu unterscheiden?"⁶¹²

Zum Abschluss beschäftigt sich Maraldo mit der Rolle der Kyōto-Schule in der Gegenwart. Ähnlich der Betrachtung der politischen Philosophie gibt es auch hier zwei extrem konträre Positionen, eine Positive und eine Negative. Die Positive bezeichnet die Kyōto-Schule als das philosophische Sprachrohr des Japanischen. "[Sie] ist in Japan die einzige inhärente philosophische Schule."⁶¹³ Unermüdlich bedienten sich ihre Denker der westlichen und asiatischen Traditionen und versuchten "kreativ das Japanische in diesem Denken zum Ausdruck"⁶¹⁴ zu bringen. Die negative Position bezeichnet die Kyōto-Schule als Urheber des sogenannten Nihonjinron/Nihonbunkaron, da sie im Sinne eines umgekehrten Orientalismus die Überlegenheit der japanischen Kultur, deren Klimax der Zen-Buddhismus ist, propagierten. Abermals gelten hier als Hauptargument Schriften und Debatten aus den 1940er Jahren, in denen sich die Kyōto-Philosophen kritisch gegenüber dem Eurozentrismus äußern und neue Wege vorschlagen. Diese neuen Wege werden jedoch meistens nur als Versuche die imperialistischen, kriegerischen Ambitionen Japan zu rechtfertigen, gedeutet.

Bereits bei der Betrachtung von Bret W. Davis Artikel kann man eine Reihe von verschiedenen Bilder der Kyōto-Schule erkennen. Sodann wurden eine Vielzahl von offenen Fragen, unter anderem was denn nun die Kyōto-Schule an sich sei, von John C. Marlado erörtert. Das wesentliche Ergebnis ist dabei die Tatsache, dass je nach thematischem Kontext, sich die Bedeutung verändert. Es finden sich verschiedene Modelle, die alle aus einem bestimmten Kontext heraus konstruiert wurden. Je nach Kontext wird der Begriff von seiner Bedeutung her verändert. Dies betrifft sowohl die personelle Zusammensetzung der Kyōto-Schule als auch die thematischen Debatten auf deren Hintergrund sie diskutiert wird. Anstatt neuer Betrachtungsweisen auf die Quiddität der Kyōto-Schule zu eröffnen und neue Einsichten zu fördern, werden neue grundsätzliche Fragen aufgeworfen, die sich gegenseitig ausschließen und mehr Verwirrung stiften, als dass sie zur Klarheit beitragen könnten. Es bestätigt sich hier abermals die These, dass man in Hinblick auf die Quiddität der Kyōto-Schule, von Konstruktionen sprechen muss. Diese Konstruktionen lassen sich ganz grob in personelle Debatten, die die Zusammenstellung der Mitglieder betreffen und thematische

612

613

614

Debatten, die die Kyōto-Schule als eine inhaltliche, themenspezifische und themenabhängige Gruppierung verstehen. Zuvor ist es jedoch noch notwendig, sich mit dem Ursprung des Begriffes zu beschäftigen.

Tosaka Jun, ein marxistischer Denker und Kritiker, gilt als der Urheber des Begriffes der Kyōto-Schule. Das erste Mal wurde der Ausdruck Kyōto-Schule in seinem Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule" (Kyōtogakuha no tetsugaku 京都学派の哲学) genannt, der 1932 in der Zeitschrift Keizai Ōrai veröffentlicht. Dort wird der Begriff gebraucht um eine neue Entwicklung in der akademischen Philosophie zu bezeichnen. Gemeint ist die Weiterentwicklung der Nishida-Philosophie zur sogenannten Nishida-Schule, die er auch als Kyōto-Schule bezeichnet. Diese Weiterentwicklung fand in der Gestalt der Tanabe-Philosophie, von Tanabe Hajime dem Nachfolger auf Nishidas Lehrstuhl. Nishida Kitarō markiert einen Wendepunkt in der Philosophiegeschichte Japans und gilt als Pionier. Die Nishida-Philosophie beendet den Zeitraum des reinen Philosophie-Studiums, der reinen Philosophie-Rezeption in Japan. Ferner steht sie auch für das Hinaustreten der Philosophie in die Öffentlichkeit, die damit "ihren Platz im akademischen Treibhaus verlassen hat."⁶¹⁵ An diese Feststellung schließt eine kritische Betrachtung der Nishida-Philosophie, die er als die "grandioseste Philosophie der Weltanschauung der Bourgeoisie" identifiziert.

"Die Nishida-Philosophie ist weder Idealismus noch Materialismus, sondern eine hochgradige Phänomenologie. Gerade aus diesem Grunde ist sie ein äußerst raffinierter Idealismus."

Nach der Beschäftigung mit der Nishida-Philosophie, betrachtet Tosaka die Weiterentwicklung zur Kyōto-Schule. Diese Weiterentwicklung fand mittels der Tanabe-Philosophie statt. Irrtümlicherweise wird Tanabe von einigen Leuten als Sympathisant des linken Denkens (=Marxismus) verstanden. Nach Tosaka ist dies nicht korrekt, denn auch Tanabe muss als ein Philosoph "mit einer äußerst festen bourgeoisen Logik" bezeichnet werden, wie Tosaka in seiner Analyse der Tanabe-Philosophie zeigt.

Somit meint der Begriff Kyōto-Schule bei Tosaka sowohl eine Weiterentwicklung der Nishida-Philosophie durch die philosophischen Anstrengungen Tanabes, als auch eine kritische Wertung dieser beiden Philosophien als dekadente Bourgeoisie-Philosophie. Damit handelt es sich bei dieser "Ur-Konstruktion" des Begriffes sogleich auch um eine ideologische Vorbelastung, seitens seines Urhebers.

⁶¹⁵ Falls nicht anders gekennzeichnet, stammen alle nachfolgenden Zitate dieses Unterpunkts aus Tosaka Juns Text, von dem sich eine vollständige Erstübersetzung in die Deutsche Sprache im Anhang dieser Arbeit findet.

Die personelle Debatte beschäftigt sich mit verschiedenen Modellen zur Bestimmung der Mitglieder der Kyōto-Schule. Hierfür haben sich zwei grundlegende Definitionen etabliert, nämlich eine sogenannten weite und eine enge Definition. Die weite Definition bestimmt die Kyōto-Schule als ein intellektuelles Netzwerk mit einer Vielzahl von Mitgliedern. Die enge Definition beschränkt sich auf die Trias Nishida Kitarō, Tanabe Hajime und Nishitani Keiji.

Die weite Definition, die die Kyōto-Schule als intellektuelles Netzwerk versteht, wird insbesondere in Japan von Fujita Masakatsu vertreten. Er wiederum beruft sich hierbei auf Takeda Atsushi der diese Definition ausführlich in seiner Abhandlung *Monogatari Kyōtogakuha* 物語京都学派 (2001) darlegt. Als wesentliche Merkmale des Netzwerks werden das "Selbstdenken" und das "Einlassen auf Kritik" hervorgehoben. Das "Selbstdenken", meint nicht ein japanisches, philosophisches Verständnis von Selbst und Subjektivität, sondern die philosophiegeschichtliche Stellung und Bedeutung der Kyōto-Schule für Japan. Aus diesem Grund verwendet Takeda in seinem Text auch den deutschen Begriff Selbstdenken, ohne dabei einen japanischen Ausdruck dafür anzugeben.

Um die philosophiegeschichtliche Stellung der Kyōto-Schule besser verstehen zu können ist es notwendig, sich einen Überblick über die Philosophie in Japan während der Meiji-Zeit (1868-1912) zu verschaffen. In dieser Epoche der japanischen Geschichte entwickelte sich das Land, nach Lydia Brüll, "von einem abgeschlossenen Feudalstaat zu einer Industrienationen"⁶¹⁶, die sich in allen Bereichen am Westen orientierte.

Peter Pörtner und Jens Heise arbeiteten in *Die Philosophie Japans* drei große Momente heraus. Die frühen Jahre zwischen 1868 und 1888, die geprägt waren von einer Kulturerneuerungs- und Aufklärungsbewegung, die gemäß dem Motto Zivilisation und Aufklärung (bunmei kaika 文明開化), "die Modernisierung Japans nach westlichem Vorbild"⁶¹⁷ zum Ziele hatte. Schon bald sollte es zu einer Krise kommen und zwar sowohl in dieser Aufklärungsgesellschaft, als auch in der Regierung selbst. Dabei erkannte die Regierung, dass sie Einfluss nehmen musste, denn sie sah sich gezwungen eine große Gefahr zu bannen. "Man hatte nicht bedacht, dass die Denkweisen, die man importiert hatte, Produkte der bürgerlichen Revolution im 18. und 19. Jahrhundert waren. Neben den systemtragenden, ja systemfördernden Momenten wurden auch systemkritische, ja potentiell systemsprengende Momente sichtbar."⁶¹⁸ Die Meiji-Regierung erkannte die potentiellen Gefahren des Liberalismus und Utilitarismus und des damit verbundenen "zu erwachen drohenden

⁶¹⁶ Brüll Lydia. *Die japanische Philosophie Eine Einführung*. Seite 116.

⁶¹⁷ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 327.

⁶¹⁸ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 334.

Bürgersinn[s]"⁶¹⁹ und setzte somit auf eine Förderung des Deutschen Idealismus. Wie erfolgreich dieser Eingriff von Oben war lässt sich sowohl an der Vielzahl der Veröffentlichungen von Einführungen in die Philosophie, als auch die Charakterisierung des "japanspezifischen idealistischen Denken[s]"⁶²⁰ durch Funayama Shinichi, der die deutsche Philosophie als Grundlage und Regulativ betrachtet, erkennen.

Das dritte Moment der japanischen Geistesgeschichte der Meiji-Zeit ereignet sich am Ende dieser Ära mit der Veröffentlichung von Nishida Kitarōs Studie über das Gute (1911). Mit dieser Veröffentlichung erreichte Japan, nach jahrzehntelangem Studium der Philosophie mittels "Lektüre und Übersetzungsarbeit ... den Anschluss an die europäische Denktradition."⁶²¹ Von nun konnte man sich selbst an der Denkunternehmung Philosophie beteiligen. Das ist gemeint, wenn Takeda Atsushi vom Selbstdenken spricht. Philosophie entspricht nicht nur dem Kultivierungsprinzip eines Ralph Koerber. Philosophie fordert eigenes Denken. Jedoch weist Takeda sogleich daraufhin, dass man das Selbstdenken nicht als Slogan begreifen darf, um sich die Mühen eines sorgfältigen Studiums der Philosophiegeschichte zu ersparen. Das intensive Studium der Gedanken, Ideen und Methoden der großen Denker der Vergangenheit sowie die Beschäftigung mit ihren Fehlern bildet das Fundament auf dem das "Selbstdenken" erst stattfinden kann, welches dann wiederum den Fortgang der Philosophie bildet. Somit sind das Studium der Philosophiegeschichte und das Selbstdenken miteinander verbunden.

Das Selbstdenken stellt somit nicht nur eine Eigenschaft des intellektuellen Netzwerks genannt Kyōto-Schule dar, sondern ist deren Fundament. Da es sich bei diesem intellektuellen Netzwerk in allererster Linie um ein soziales Netzwerk handelt, dass per Definition aus einer endlichen Menge von Akteuren, ihre Mitglieder, und der Beziehung, beziehungsweise den Beziehungen zwischen diesen besteht, dann zeigt sich die zweite Eigenschaft, das "Einlassen auf Kritik". Hier kommt die kreative Dynamik der Denker zum Vorschein. Es ist die Bereitschaft Kritik zu empfangen, aufgrund von Kritik seinen eigenen Standpunkt zu überdenken und schließlich in einer Konterkritik mit seinem eigenen, revidierten und weiterentwickelten philosophischen Standpunkt der ursprünglichen Kritik gegenüberzutreten. So kann man beispielsweise die kritischen Auseinandersetzungen von Nishida und Tanabe nun auch als Möglichkeit deuten, dass sich daraus ihre Philosophien und schließlich auch die Kyōto-Schule überhaupt entwickeln konnten. Der Grund liegt im Wesen der Kritik selbst, die

⁶¹⁹ Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans*. Seite 335.

⁶²⁰

⁶²¹

per se "In-Frage-Stellung, Prüfung, Hinterfragung" offenbart und damit im Gegensatz zur Dogmatik steht. Das Einlassen auf Kritik wird somit zum wesentlichen Bestandteil des Selbstdenkens. Dabei entsteht das Bild eines gegenseitigen Gebens und Nehmens, und das Netzwerk von dem Takeda spricht, meint eine denkerische Werkstatt, in der das philosophische Schaffen vorangeht.

Der enge Kontakt zwischen den Dozenten und Studenten wird als das letzte Merkmal genannt. Als Ursache für diesen engen Kontakt werden die geringe Anzahl von Studenten und die lokalen Gegebenheiten Kyōtos angegeben. Die geringe Anzahl von Studenten betont die enge Beziehung zwischen Lehrer und Schüler. Hier verweist Takeda auf Shimomura Toratarōs Tagebucheinträge, in denen er von Hausbesuchen bei Nishida und Tanabe berichtet. Auch bei Nishitani Keiji findet sich eine Reihe von Beschreibungen solcher Hausbesuche. Jedoch muss man bedenken, dass mit zunehmender Popularität, die Vorlesungen von Nishida, Tanabe und auch Miki Kiyoshi zu Massenveranstaltungen wurden und es Belege gibt, die gegen ein solches enges Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler plädieren. Inwieweit es sich hier nur um idealisierte Beschreibungen seitens der Mitglieder der zweiten Generation der Kyōto-Schule handelt, müsste eine weitere Untersuchung erst noch zeigen.

Die Bedeutung der lokalen Gegebenheiten Kyōtos zeigt Takeda Atsushi abermals unter Verweis auf Shimomura Toratarō der sich an seinen Umzug von Kyōto nach Tōkyō erinnert und die lokalen Gegebenheiten beider Orte miteinander vergleicht. Tōkyō erscheint hierbei, aufgrund seiner geografischen Lage, als frei und offen, Kyōto hingegen wird, umringt von hohen Gipfeln, stets als eng und dicht empfunden. In Tōkyō sind die Menschen einzeln und verstreut, und es lässt sich nirgendwo ein Zentrum erkennen. In Kyōto verbindet die Enge Kyōtos, die Menschen miteinander und als Zentrum werden die Lehre und die Lehrer identifiziert. Somit fand, nach Shimomura, aufgrund der engen Beziehungen der wissenschaftliche Fortschritt stets im Kreise von untereinander bekannten, vertrauten Personen statt. Takeda Atsushi versucht dies anhand des Begriffes der "Werkstatt" von Iwaki Ken'ichi zu veranschaulichen. Philosophie ist "nicht einfach eine Erzählung aus zweiter Hand, sondern ein Teilnehmen an der philosophischen Produktion." Somit ist die "Werkstatt" eine Metapher um die Kyōto-Schule als intellektuelles Netzwerk zu beschreiben.

Dieser eben beschriebenen sogenannten weiten Definition der Kyōto-Schule steht enge Definition gegenüber, die insbesondere von James W. Heisig vertreten wird, der sich dabei selbst auf Takeuchi Yoshinori beruft. Diese Definition meint eine Reduktion auf den Kern der Kyōto-Schule, nämlich die Trias Nishida-Tanabe-Nishitani. Nishida Kitarō gilt als der

Begründer der Tradition und wird als der kreativste bezeichnet. Tanabe Hajime weist zwar Ähnlichkeiten zu Nishida im Denken auf, jedoch ist es seine Kritik an Nishida, die ihm dann einen eigenen, entgegengesetzten philosophischen Standpunkt entwickeln lässt. Nishitani Keiji hat als Schüler bei Beiden studiert und vereinigt somit die Kernphilosophien seiner Lehrmeister in sich. Darüberhinaus zeichnet er sich stilistisch als Beiden gegenüber überlegen aus. Ferner seine aktive Teilnahme am buddhistisch-christlichen Dialog und an Diskussionen mit und über die Kyōto-Schule, betont seine Bedeutung für diese japanische Philosophietradition. Wie man bei der Betrachtung der religionsphilosophischen Debatte genauer sehen wird, ist es insbesondere Nishitani Keiji, der maßgeblich an der Bekanntmachung der Kyōto-Schule und Prägung ihres Verständnisses als im japanischen Buddhismus begründete religionsphilosophische Tradition Japans.

Aber es gibt auch kritische Stimmen gegenüber einer Beschränkung auf Trias Nishida-Tanabe-Nishitani. So stimmt Robert E. Carter zwar Heisig zu, dass es sich hier um drei Schlüsselfiguren handelt, jedoch ist die Kyōto-Schule viel komplexer und vielfältiger, als dass man sie anhand von nur drei Personen per se darstellen könnte.

Wie man bereits an diesen beiden Definition erkennen kann, gibt es keinen Konsens auf die Frage nach den Mitgliedern Kyōto-Schule. Entweder man betrachtet sie als Netzwerk mit vielen Mitgliedern oder reduziert sie auf einen festen, kleinen Kern. Aus diesem Grund haben sich auch in der Forschungsliteratur verschiedene, zum Teil konträre Modelle entwickelt. Da für diese unterschiedlichen Modelle wiederum unterschiedliche Auswahlkriterien existieren, stellt man schnell fest, dass hier die personelle Debatte auf das engste mit der thematischen Debatte verknüpft. Umgangssprachlich könnte man sich an dieser Stelle die Frage stellen: Wer gehört denn nun eigentlich zu was? Von diesen verschiedenen Möglichkeiten die Kyōto-Schule darzustellen sollen nun drei Modelle auf die oft direkt und indirekt Bezug genommen wird, vorgestellt werden. Dabei handelt es sich um das Generationsmodell, das Flügelmodell und zum Schluss das zentripetale Ringmodell.

Das Generationsmodell wird insbesondere von Ōhashi Ryōsuke vertreten, einem der bekanntesten Autoren zum Thema Kyōto-Schule. Er unterteilt die Kyōto-Schule in drei Generationen ein. Den Anfang der Schule bilden Nishida Kitarō und Tanabe Hajime. Nishida wird hier als der "Erzvater der japanischen Philosophie"⁶²² dargestellt und Tanabe als die "mächtigste Antipode Nishidas."⁶²³ Da sie Beide aufgrund ihrer gegenseitigen Kritiken ihre philosophischen Standpunkte entwickelten und korrigierten, darf man ihr Denken nicht

622

623

getrennt voneinander betrachten, sondern muss sie zusammen als den Anfang der Kyōto-Schule ansehen. Die zweite Generation war für die eigentliche Bildung der Schule zuständig. Sie setzt sich aus den Personen Hisamatsu Shin'ichi, Nishitani Keiji, Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki, Shimomura Toratarō und Suzuki Shigetaka zusammen. Ōhashi sieht den Einfluss dieser Denker in der intellektuellen Welt durch die Kritiken, denen sie in den Nachkriegsjahren ausgesetzt waren, bestätigt. Ferner zieht er Parallelen zum Fall Martin Heidegger, da aufgrund dieser Kritiken und Polemiken die tatsächlichen Absichten und Fakten verdeckt, beziehungsweise ignoriert werden. Ōhashi identifiziert Nishitani Keiji als die Hauptverantwortliche Person für die Bildung der Kyōto-Schule, da sie mit dem "Gedanken der Leere [sūnyatā] von Nishitani offensichtlich eine neue philosophische Stufe [erreichte]." ⁶²⁴ Ferner lobt er Kōsaka und Shigetaka für ihre historischen Arbeiten und Kōyama für seine Fähigkeit "in fast allen philosophischen Gebieten ... eine eigenen systematischen Gedanken aufzubauen." ⁶²⁵ Die dritte Generation sicherte dann das Fortwirken der Kyōto-Schule. Als Mitglieder werden Takeuchi Yoshinori, Tsujimura Kōichi und Ueda Shizuteru aufgezählt. Vor allem Tsujimura für seine Arbeiten über Heidegger und Zen, als auch Ueda für seine Abhandlungen über Meister Eckhart und Zen werden von Ōhashi besonders hervorgehoben.

Die Notwendigkeit sein Modell aufzustellen sieht Ōhashi in der Tatsache, dass bisher die Kyōto-Schule als eine Art "Misch-masch" dargestellt wurde. Ferner benennt er zwei Veröffentlichungen, in denen aufgrund einer scheinbar willkürlichen Auswahl der Mitglieder, ein falsches Bild konstruiert wird. Explizit bezieht er sich auf Fritz Buris *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum* (1982) in der fälschlicherweise Suzuki D.T. als Mitglied aufgezählt wird und andere wichtige Persönlichkeiten wie Kōsaka Masaaki, Shimomura Toratarō und Kōyama Iwao fehlen. Bei dem zweiten Buch, welches nach Ōhashi ein falsches Bild von der Kyōto-Schule zeichnet, handelt es sich um Frederick Francks *The Buddha Eye. Anthologies of the Kyoto School* (1982). Abermals wird dort Suzuki D.T. als Mitglied aufgeführt. Was sich jedoch als wesentlich gravierender Fehler zeigt, ist die Mitgliedschaft der bekannten Buddhisten Kiyozawa Manshi, Soga Ryoshin und Kobori Nanrei. Ferner gebrauch Franck ein nicht eindeutig definiertes Flügelmodell und den Begriff Nishida-Schule als Synonym für die Kyōto-Schule. Somit muss man Ōhashis Generationsmodell als einen Versuch betrachten, fehlerhafte Darstellung zu korrigieren und das sogenannte "Misch-masch" zu ordnen.

624

625

Das Flügelmodell, beziehungsweise die Flügelmodelle, bezeichnen ein politisch motiviertes Modell, das den üblichen Konventionen des politischen Spektrums entsprechend, eine Einteilung in Links, Mitte und Rechts vornimmt. Zwei solche Modelle sollen nun eingehender betrachtet werden, ein stark politisch motiviertes von Yamada Munemutsu und ein nicht politisch motiviertes von Hamada Junko.

Um das Modell von Yamada Munemutsu verstehen zu können muss zuerst sein eigener Standpunkt gegenüber der Kyōto-Schule aufgezeigt werden. Für ihn selbst vertritt sie einen japanistischen, nationalistischen Standpunkt, der sich zwar im positiven Sinne mit den Ereignissen ihrer Zeit beschäftigt, doch letzten Endes auf dem Tennō-System gründet und somit zwischen Militarismus und Marxismus einzuordnen ist. Ferner lassen sich bei Yamada zwei grundlegende Motive gegenüber der Kyōto-Schule ausmachen. Dabei geht es um seine vorgefasste Meinung Tanabe Hajime gegenüber. So bezeichnet er dessen Philosophie als eine Philosophie, die sich vom epistemologischen Standpunkt aus gesehen, nicht mit sozialen Wirklichkeiten beschäftigt und sich nur in den Sphären theoretischer Logik bewegt. Darüberhinaus ist Yamada davon überzeugt, dass es sich bei Tanabe um einen politischen Faschisten handelt. Aus diesem Grund interpretiert er dessen Kritik an Nishida als eine Ablehnung des Kulturalismus, der die eigentlich Transformationen der Geschichte anhand der Beziehung zwischen Universalem und Partikulärem beschreibt. In Tanabes Logik der Spezies, so versteht es Yamada, wird die Nation als der Locus gedeutet, durch den die Transformationen im historischen Prozess sich ereignen. Somit ist eine Einordnung Tanabes als Rechts nun nicht mehr überraschend. Nishida Kitarō und Miki Kiyoshi werden sodann Links eingeordnet, da sie ein solches Staatsbild, wie es Tanabe vertritt, zu beschwichtigen versuchen. Die restlichen Mitglieder (Mutai Risaku, Shimomura Toratarō, Kimura Bin, Kōsaka Masaaki Kōyama Iwao, Nishitani Keiji und Yanagida Kenjūrō) werden als Zentristen bestimmt. Das besondere an Yamadas Modell zeigt sich in der Tatsache, dass es ein dynamisches System ist. So werden Kōsaka Masaaki, Kōyama Iwao und Nishitani Keiji aufgrund ihrer Philosophie des Totalen Krieges dann Rechts eingeordnet. Mutai Risaku und Yanagida Kenjūrō hingegen müssen in der Nachkriegszeit Links zugeordnet werden.

Das zweite Flügelmodell stammt von Hamada Junko und findet sich sowohl in ihrem Beitrag im *Japan Handbuch*, als auch in ihrem Buch *Japanische Philosophie nach 1868*. Ungewöhnlich ist dabei, dass ihr Modell nicht politisch motiviert ist, da sie weder politisches Gedankengut und Äußerungen rezipiert, noch auf die politische Philosophie, beziehungsweise auf den Diskurs um die umstrittene Rolle der Kyōto-Schule während des Pazifikkrieges

eingeht. Trotzdem teilt sie die Mitglieder in Links (Miki Kiyoshi und Tosaka Jun), Mitte (Mutai Risaku, Shimomura Toratarō, Yanagida Kenjūrō und Miyake Gōichi) und Rechts (Tanabe Hajime, Kōsaka Masaaki, Kōyama Iwao) ein. Auffallend ist dabei, dass Nishida Kitarō ausgenommen wird. Zwar könnte man anhand von Indizien in ihren Ausführungen zu dem Schluss gelangen, dass die Kyōto-Schule, im Wesentlichen nur eine Weiterführung seines Denkens sei und somit ein Synonym für Nishida. Dies zeigt sich vor allem durch den Gebrauch des Begriffes Kyōto-Schule als Synonym für Nishida-Schule.

Das letzte Modell, das sogenannte zentripetale Ringmodell ist eine Möglichkeit mehrere Elemente, wie zum Beispiel eine direkte Rückbindung auf Lehrer ähnlich dem Generationsmodell und Nähe zu, beziehungsweise Entfernung von anderen Mitgliedern können in diesem Modell aufgezeigt werden.

Die verschiedenen Definitionsmöglichkeiten sowie unterschiedlichen Modelle zur Darstellung der Mitglieder der Kyōto-Schule werfen eine Reihe von Fragen auf, denen in einer kritischen Evaluation nachgegangen werden muss. Insbesondere die Frage nach dem philosophischen Verhältnis von Nishida Kitarō und Tanabe Hajime, als auch die Qualitäten die relevant für die Auswahl der Mitglieder und schließlich die aus dieser Auswahl resultierende Exklusion von bedeutenden Denkern muss nun genauer betrachtet werden.

Zuerst das Verhältnis von Nishida und Tanabe. Üblicherweise kann man auf die Definition von Johannes Laub zu verweisen, der die Philosophie der Kyōto-Schule als um die zwei Pole Nishida-Philosophie und Tanabe-Philosophie rotierend beschreibt.⁶²⁶ Sie geht auf Takeuchi Yoshinori zurück, der seinerzeit Laubes Habilitationsprojekt über Tanabe Hajime betreute. Takeuchi unterscheidet in der neuzeitlichen Philosophie zwischen zwei grundlegenden Tendenzen, zwei Erkenntniswegen, den Weg Hegels und den Weg Kants. Dies überträgt er nun auf die Kyōto-Schule und beschreibt dabei Nishida als tendenziell hegelianisch und Tanabe als tendenziell kantisch. Inwieweit diese Charakterisierung wirklich zutreffend ist kann an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden. Ferner die Frage, ob die Philosophien von Nishida und Tanabe überhaupt als idealistische Philosophien bezeichnet werden können. Tatsächlich wurde aus dem marxistischen Lager jener Vorwurf während, und noch viel stärker, nach dem Pazifikkrieg formuliert.

In Bezug auf das Verhältnis von Nishida Kitarō und Tanabe Hajime, muss auch auf die Frage eingegangen werden, ob sich ihre Philosophien wirklich ähnlich sind, und zwar so ähnlich, dass man beide als Begründer einer philosophischen Schultradition ansehen kann.

⁶²⁶ Laube Johannes. Dialektik der absoluten Vermittlung. Seite 8.

Üblicherweise betrachtet man Nishida Kitarō als den Begründer und Tanabe, da er eine philosophische Antithese zu Nishida darstellt, als Vollender der Anfangsphase der Kyōto-Schule. Bereits Tosaka Jun, der Urheber des Begriffes Kyōto-Schule, identifizierte sowohl die Nishida-Philosophie, als auch die Tanabe-Philosophie als eigenständige Denksysteme. Mit dem Begriff Kyōto-Schule, der zwar eine politisch motivierte Wertung als Bourgeoisie-Philosophie enthält, fasst er sodann beide Denksysteme zusammen. Ferner die Tatsache, dass nachdem die Tanabe-Philosophie in Verruf geraten und Tanabe sich nach dem Krieg aus der Öffentlichkeit zurückzog, sollte es bis in 1980er Jahre kaum eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Tanabes Denken mehr geben. Als Gründe identifiziert Ozaki Makoto, der 1990 eine Einführung in das Denken Tanabes verfasste, einmal die Person Nishitani Keiji, der aufgrund seiner eigenen Rückbindung auf Nishida und seiner Prominenz, die Studenten beeinflusste sich eher mit Nishida Kitarō zu beschäftigen. Der zweite Grund betrifft die Philosophie Tanabes selbst, die im Gegensatz zum intuitiven Denken Nishidas, konzeptuell und logisch aufgebaut sei, nach Ozaki.

Nachdem Unterschiede zwischen Nishida Kitarō und Tanabe Hajime aufgezeigt wurden, soll nun auf Gemeinsamkeiten eingegangen werden. Als gemeinsamen philosophischen Grund bestimmte Nishitani Keiji den Begriff des Absoluten Nichts. Nishitani beschreibt dabei diesen Standpunkt als den eines Selbst welches ein Nicht-Selbst ist. Seinem eigenen Denken entsprechend, welches einen östlichen, buddhistischen, originär japanischen Standpunkt zum Ausdruck zu bringen versucht, wird dieser nun bei Nishida und Tanabe als gemeinsamer Berührungspunkt herausgearbeitet. Dieser findet sich bereits in Tanabes Aufsatz in dem er seine Kritik an Nishida formuliert. Dabei verweist Nishitani einerseits auf Tanabes Missverständnisse der Nishida-Philosophie um dann das gemeinsame philosophische Fundament, das Absolute Nichts, hervorzuheben. Eine ähnliche Abhandlung zu diesem Thema findet sich auch bei Ueda Shizuteru, Schüler und Nachfolger von Nishitani.

Der zweite große Themenblock einer kritischen Evaluation der personellen Debatte betrifft das Problem der Auswahl der Mitglieder. Diese Auswahl findet stets unter fest definierten Aspekten statt. Entweder positiv oder negativ, in bezug auf die politische Philosophie, Religionsphilosophie oder einfach nur um eine originär japanische Entwicklung im Bereich der Philosophie aufzuzeigen. So gibt es eine Menge von Diskussionen über eine mögliche Mitgliedschaft von Suzuki D.T. Trotzdem seine Schriften posthum in den 1980er Jahren aufgrund seiner Äußerungen über den "Japanische(n) Geist/Spiritualität" sehr kritisiert wurden, hat er sich mit seiner Vielzahl von Veröffentlichungen seinen Platz in der

japanischen Geistesgeschichte erschrieben. In Bezug auf die Kyōto-Schule gibt es Modelle die ihn aufgrund seiner Freundschaft und seines Einflusses auf Nishida Kitarō, als ein Mitglied aufführen. Exemplarisch könnte man Heinrich Dumoulin's Buch *Zen im 20. Jahrhundert* (1990) benennen. Ferner auch Onodera Isao, der in seinem Buch *Zettai mu to kami* (2002) Suzuki direkt in Verbindung mit der Kyōto-Schule setzt. Normalerweise wird er jedoch Suzuki von der Kyōto-Schule exkludiert.

Fragwürdiger als Suzukis Mitgliedschaft ist der Fall Abe Masao. Abe beschäftigte sich mit Buddhismus, buddhistisch-christlichen Dialog sowie Auseinandersetzungen zwischen Buddhismus und westliche Philosophie. Ferner kann man in seinen Texten Einflüsse von Nishitani Keiji und Hisamatsu Shin'ichi erkennen. Eine Reihe von Wissenschaftlern, darunter auch Bret W. Davis, zählen ihn somit zur Kyōto-Schule. Aber es gibt auch Argumente gegen seine Mitgliedschaft. So betrachtet ihn Henry Simoni-Wastila als eigenständigen Denker, ohne Notwendigkeit, ihn zu irgendeiner Denktradition hinzuzählen. James W. Heisig exkludiert Abe ebenfalls, jedoch mit einem schwachen Argument. Er behauptet Abe Masao selbst hätte sich selbst nicht als einen führenden Vertreter der Kyōto-Schule gesehen.⁶²⁷

Abgesehen von umstrittenen Mitgliedschaften von Denkern in der Kyōto-Schule, begegnet man auch sogenannten Randfiguren. Als äußerst prominente Randfiguren seien hier Watsuji Tetsurō, Kūki Shūzō und Imanishi Kinji aufgeführt. Immer wieder werden ihre Namen in Zusammenhang mit der Kyōto-Schule gebracht, doch werden sie weder als vollwertige Mitglieder anerkannt, noch gänzlich von einer möglichen Mitgliedschaft ausgeschlossen.

Watsuji Tetsurōs Nähe zur Kyōto-Schule ergibt sich aus drei Faktoren, seiner Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, die Tatsache dass er als Entdecker der heutzutage berühmten Schriften des Zenmeisters Dōgen gilt und seine Ideen der absoluten Negation, wie man sie im Mahāyāna-Buddhismus vorfindet, die eine Parallele zu Nishida Kitarō und der Kyōto-Schule darstellt. Jedoch die Betonung, dass Watsuji ein eigenständiger Denker sei, dass er ein jüngerer Kollege von Nishida Kitarō am Philosophie Department der Universität Kyōto war und dass er weniger die "religiöse Perspektive des Mahāyāna Buddhismus als Fundament für sein philosophisches Denken"⁶²⁸ betrachtet, werden als Gegenargumente für eine Mitgliedschaft angeführt. So betrachtete Watsuji im Vergleich zu Nishida Religion als ein kulturelles Phänomen. Hingegen bei Nishida ist Religion ein trans-kulturelles Phänomen. Zu diesem Ergebnis kam Kōsaka Masaaki als er deren Denken gegenüberstellte. Eine weitere Ursache, die nach William LaFleur höchstens noch eine Randmitgliedschaft implizieren

⁶²⁷ Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 276.

⁶²⁸ LaFleur William. "Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō" Seite 237-238.

könnte, ist die kurze Zeit die Watsuji Professor an der Universität Kyōto war, nämlich nur von 1931-1934. Im Jahr 1934 folgte Watsuji Tetsurō einen Ruf an die Universität Tōkyō.

Ähnlich verläuft die Argumentation im Falle Kūki Shūzō, der ebenfalls nach Tōkyō gehen sollte. Seine Einstufung als Randmitglied ergibt sich ebenfalls aufgrund von seiner Beschäftigung mit Martin Heidegger und Versuch eine originär japanische Ästhetik mit westlicher Begrifflichkeit zu Beschreiben, damit das originär Japanische in Abgrenzung zur westlichen Ästhetik dargestellt werden kann.

Als eine dritte mögliche Randfigur gilt Imanishi Kinji. In seinem Hauptwerk *Die Welt der Lebewesen* (1940) ist "der Einfluss des großen, zur sogenannten Kyōto-Schule zu zählenden japanischen Philosophen Nishida Kitarō unverkennbar."⁶²⁹ So zumindest sieht es Asa-Bettina Wuthenow unter Rückgriff auf Ueyama Shunpeis Gegenüberstellung von Nishida und Imanishi. Mit Takeda Atsushis Idee des Selbstdenkens könnte man unter Verwendung des Arguments einer Weiterentwicklung des Nishidaschen Denkens, ihn als Mitglied betrachten. Als Gegenargument könnte darauf hinweisen, dass Imanishi selbst kein Fachphilosoph sondern Naturwissenschaftler war.

Diesen drei Beispielen zeigen bereits wie selektiv die Aufnahme von Mitgliedern erfolgt, wobei selektiv im Sinne von motivierter Selektion seitens des Autors zu verstehen ist und somit eine willentlich, absichtliche Konstruktion meint.

Die thematischen Debatten beschäftigen sich mit der politischen Philosophie der Kyōto-Schule und der Religionsphilosophie. Zuerst sollen ausführlich die Diskussionen um der politischen Philosophie analysiert werden.

Die Debatten um die politische Philosophie der Kyōto-Schule lassen sich in drei Phasen einteilen. Den Anfang markieren die Kritiken von den 1930er Jahren bis zum Ende des Pazifikkrieges. Sie wurden überwiegend von Marxisten geäußert, allen voran Tosaka, Jun der mit der Einführung des Begriffes Kyōto-Schule, die rein theoretische Sphäre in der sich die akademische Philosophie bewegt, kritisierte. Seine Gegenüberstellung der Nishida-Philosophie und der Tanabe-Philosophie, sowie deren Charakterisierung als dekadente Bourgeoisie-Philosophie erfolgt rein inhaltlich, frei von jeglicher Polemik. Dies ist das wesentliche Merkmal der kritischen Auseinandersetzung mit Nishida und Tanabe, durch linksgerichtete Denker. Somit kann man Tosakas Aufsatz "Die Philosophie der Kyōto-Schule" als exemplarisch für die Kritik der Marxisten zu dieser Zeit betrachte. Doch nicht nur

⁶²⁹ Imanishi Kinji. *Die Welt der Lebewesen*. Iudicium Verlag. München. 2002.

von Links, sondern auch von Rechts, den Anhängern der Kaiserwegs-Philosophie, des Militarismus und der Ideologie des imperialistischen Japans während der Kriegsjahre gab es kritische Äußerungen gegenüber der Kyōto-Schule.

Anders sieht es jedoch bei der zweiten Phase der Kritik aus. Im Fokus steht nun nicht mehr inhaltlich philosophische Auseinandersetzung mit den Schriften der Kyōto-Schule, sondern es kommt zu einer generellen Verdammnis der politischen, beziehungsweise auf die imperialistischen Ambitionen Japans während des Pazifikkrieges bezugnehmenden Äußerungen der Mitglieder. Hierfür lässt sich eine Reihe von Gründen aufzählen.

Als Erstes der Tod von Nishida Kitarō im Jahr 1945. Zeit seines Lebens stand Nishida jeglicher Kritik offen gegenüber und war bereit sie zu erwidern. Nach seinem Ableben schien es nun leichter für die Kritiker ihre Meinung zu äußern. Mit bezug auf die politische Philosophie, erlaubte man sich mit dem Ableben Nishidas jetzt einen schärferen, harscheren Tonfall, den man sich zu Lebzeiten Nishidas wohl aus Respekt nicht so leicht zugetraut hätte.

Der zweite Grund ist der persönliche Rückzug von Tanabe Hajime und die Veröffentlichung seiner *Philosophie als Metanoetik*. Mit *Philosophie als Metanoetik* ist eine Transformation der Reue in eine philosophische Methode, gemeint ist eine totale Umkehrung in der Philosophie, beziehungsweise der Philosophie überhaupt, samt ihrer Methodologie gemeint. Reue ist hier ein rein philosophisches Konzept, rein methodischer Art, welches jedoch im Zusammenhang mit seinem Rückzug aus der Öffentlichkeit als persönlicher Akt der Reue seitens Tanabe von den Kritikern gedeutet wurde. Sie betrachteten die *Logik der Spezies*, welche ab den 1930er Jahren den Kern der Philosophie Tanabes ausmachte, als ultranationalistisch, faschistisch und die Kriegsideologie unterstützend. Als Gründe hierfür lassen sich der sprachliche Stil Tanabes, die Abstraktheit seines Denkens aufführen sowie der Einfluss der Hegelschen Staatstheorie, auf der die *Logik der Spezies* aufbaut. Ein kurzer Blick in die Texte Tanabes verrät sofort, dass es sich hier um einen Philosophen handelt der "in seinem Denken strikt konzeptuell und logisch ist."⁶³⁰ Diese Abstraktheit ist es, die seine Texte schwer zu lesen und nachzuvollziehen macht. Aber nicht nur Verständnisschwierigkeiten bereitet jene Abstraktheit, sondern sie impliziert auch eine gewisse Distanz zur Realität, zu realen Problemstellungen mit denen sich die Philosophie befassen sollte, und Tanabe es auch mit seiner *Logik der Spezies* sich zum Ziel gesetzt hatte. So sieht James Heisig in dieser

⁶³⁰ Ozaki Makoto. *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstration of Christianity*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam – Atlanta. 1990. Seite 17." Tanabe is strictly conceptual and logical in his thinking ". Es sei daraufhin gewiesen, dass der englische Ausdruck *conceptual* sowohl als konzeptuell, als auch als begrifflich (der philosophische Terminus Begriff wird im Englischem mit dem Terminus *concept* wiedergegeben) verstanden werden kann.

Abstraktheit und Distanz zur Realität die Ursache für die Ausbeutung seiner Ideen seitens der politischen Ideologien, sowohl von Rechts als auch von Links, als auch für eine Trübung seiner Sicht der Realität.⁶³¹

Das Umdenken, die Umkehrt (*metanoia*) die er in seiner *Philosophie als Metanoetik* fordert wird nun als persönliche Reue für die Untaten während des Krieges interpretiert. Jedoch ist dies nicht zutreffend. Nach James W. Heisig muss der Begriff Reue als Reue der ganzen Nation gegenüber dem Desaster des Krieges und der Verslossenheit des japanischen Verstandes in Bezug auf die kritische Reflexion, die Armut und Feigheit der Philosophie demgegenüber und Tanabes eigener Willensschwäche sich nicht dagegen aufgelehnt zu haben, verstanden werden.⁶³²

Die Suspendierung von Mitgliedern der zweiten Generation der Kyōto-Schule, welche im Zuge der Säuberung der traditionellen japanischen Erziehung von Elementen des Ultranationalismus und Militarismus, bildet sodann den vierten Grund für die Zunahme der kritischen Auseinandersetzungen mit den Denkern von der Universität Kyōto. Nishitani Keiji und Suzuki Shigetaka wurde aufgrund ihrer Teilnahme an den umstrittenen Symposien als Verbreiter der Philosophie der Großasiatischen Wohlstandssphäre suspendiert. Kōyama Iwao wurde aufgrund seiner Mitgliedschaft in der Groß-Japanischen Vereinigung der Intellektuellen (*Dainippon Genron Hōkokukai* 大日本言論報告会) als Ultranationalist identifiziert und von seiner Stelle als Assistenzprofessor entbunden. 1951 wurde der Fall Nishitani erneut untersucht, die Suspendierung aufgehoben und er selbst erhielt seinen Lehrstuhl zurück.

Als letzter Grund sind die umstrittenen Symposien zu nennen, an denen Mitglieder der zweiten Generation der Kyōto-Schule teilgenommen hatten. Insbesondere die Überwindung der Moderne aus dem Jahre 1942, wird hierbei hervorgehoben. Dies geschah nicht ohne Grund. Im Jahr 1951 wird die Zeitschrift *Bungakkai* wiederbelebt, die dieses Symposium einst organisierte und die Vorträge veröffentlichte. Ein neues Symposium mit dem Titel " Das geistige Schicksal des gegenwärtigen Japans", sollte dann Parallelen zur Überwindung der Moderne aufweisen, vor allem auch die Tatsache, dass erneut Teilnehmer aus dem Jahre 1942 anwesend waren. Somit überrascht es auch nicht, dass kritische Stimmen laut wurden, die erneut auf den Zusammenhang zwischen Überwindung der Moderne und dem Leid der Japaner während und nach dem Krieg hinweisen.⁶³³ Aber es gibt auch Stimmen die diese

⁶³¹ Heisig James W. "Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism". Seite 259.

⁶³² Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. Seite 154.

⁶³³ Bauer Detlef. *Die Transmoderne Ein kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit*. Seite 5.

Behauptung relativieren und keine direkte Verbindung zwischen Überwindung der Moderne und dem Tode vieler junger Intellektueller während des Krieges sehen.⁶³⁴ Tatsächlich liegt das Problem im Hauptgegenstand des Symposiums begründet, nämlich dem Begriff der Moderne. Als ein europäisches Konzept wurde der Begriff Moderne bei der Gesprächsrunde 1942 mit Hinblick auf seine Anwendbarkeit auf die japanische Moderne in Frage gestellt. Obwohl diese Infragestellung sicherlich gerechtfertigt ist und mit Sako Jūnichirō auch Stimmen für eine Rehabilitation von Überwindung der Moderne gibt, so ist es der Zeitgeist der Intellektuellen der Nachkriegszeit, der für eine Verdammnis dieses Symposiums und der anderen berühmt-berüchtigten Gesprächsrunden ist. Nachkriegszeit wird hierbei vor allem als eine "Inversion der Vorkriegszeit" verstanden, als ein "Gegenentwurf zur Vergangenheit ...[, d]a man v.a. die faschistischen, imperialistischen, militaristischen und feudalistischen Aspekte kritisierte, diente die Kriegszeit regelrecht als Negativmodell."⁶³⁵ Es ist dieser Zeitgeist der einen Streit unter Intellektuellen aufkommen lies, der im Wesentlichen bis heute andauert. Ende der 1950er Jahre erreichten diese Diskussionen einen ersten Höhepunkt. Zu dieser Zeit sollte Takeuchi Yoshimi seine bahnbrechende Untersuchung zum Thema Überwindung der Moderne, sowie die Chūōkōron-Debatten der Kyōto-Schule veröffentlichen. Dabei entdeckt er, dass gerade die Chūōkōron-Debatten, jene Symposien die von Mitgliedern der Kyōto-Schule durchgeführt wurden, von wesentlich größer Brisanz sind, als Überwindung der Moderne, die, nach Takeuchi "inhaltsleer war."⁶³⁶ Seine Kritik richtet sich sodann auf die anderen drei Gesprächsrunden. Hierbei arbeitet Takeuchi zwei fundamentale Charakteristika heraus. Erstens, die Tatsache, dass die erste Sitzung des Symposiums, "die Eröffnung des Krieges weitgehend vorausgesagt und bis zu einem gewissen Grad den Charakter des daraufhin sich fortentwickelnden Krieges vorherbestimmt"⁶³⁷ und zweitens, dass die dritte Sitzung mit ihrer geschickten Verbindung der im obigen Zitat genannten drei Säulen, "die Kaiserliche Proklamation der Kriegseröffnung so vollendet zu erklären vermocht hätte."⁶³⁸ Doch anstelle sich in die Reihen der verurteilenden Kritiken der Kyōto-Schule einzufügen, wie zum Beispiel Takeuchi Yoshitomo, relativiert Takeuchi Yoshimi sodann seine eigene Kritik, da alles was die Denker der Kyōto-Schule geleistet haben nur theoretische, philosophische Spekulation war: "die Wirklichkeit war [ihnen] gleichgültig."⁶³⁹ Ihre Thesen

⁶³⁴ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 60.

⁶³⁵ Saal Britta. *Japanische Moderne und interkulturelle Modernekritik*. Mythos-Magazin. 2005. <http://www.mythos-magazin.de/>. Seite 29.

⁶³⁶ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 76.

⁶³⁷ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 97.

⁶³⁸ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 100.

⁶³⁹ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 101.

wären wahrscheinlich nur als Fiktionen, um einen Begriff Takeuchis zu gebrauchen, abgelegt worden, hätten sie sie nicht zum richtigen Zeitpunkt am richtigen Ort formuliert. Gemeint ist natürlich die Eröffnung des Krieges gegen die USA und Großbritannien. Nur weil sie zu diesem Zeitpunkt von der weltgeschichtlichen Stellung Japans, da "Japan unter den Ländern Asiens eine einzigartige 'Moderne' besitze" sprachen, wurde "das Interesse des Publikums auf sich gezogen."⁶⁴⁰

Die dritte Phase der Kritik, welche ab den 1980er Jahren stattfand, stellt im Wesentlichen eine Fortführung der zweiten Phase dar. Nachdem die Philosophen aus Kyōto in Japan kaum Gegenstand der Forschung waren und im Westen ab der späten 1960er Jahre nur ihre Religionsphilosophie rezipiert wurde, sollte nun eine neue Welle der Kritik beginnen. Als Auslöser lassen sich drei Faktoren bestimmen. Erstens die Heidegger-Debatte, der Auslöser Victor Farias Buch war, indem er das Verhältnis von Martin Heidegger und dem Nationalsozialismus in Deutschland betrachtet. Zweitens, die Debatten um den sogenannten Japandiskurs, insbesondere das Phänomen *Nihonron/Nihonbunkaron*. Bei diesen Abhandlungen über Japan/Japanischer Kultur/Japaner handelt es sich wissenschaftliche, vor allem sozialwissenschaftliche, als auch geschichtswissenschaftliche Abhandlungen, die versuchen, "die Besonderheit der aufsteigenden Wirtschaftsmacht kulturwissenschaftlich zu belegen."⁶⁴¹ Drittens, eine Methodik, die ab den 1980er Jahren Einzug in der Japanologie hielt. Hierbei handelt es sich um eine von nicht philosophischen Anhängern praktizierte Nachahmung der kritischen Theorie, sowie des Poststrukturalismus (Dekonstruktivismus) und Postmodernismus. Diese Nachahmung der kritischen Theorie ist der Grund warum die Advokaten der Kyōto-Schule oft die Kritiker wertend als Neo-Marxisten bezeichnet werden.

Als ein Meilenstein und Fundament sowohl der dritten Phase der Kritik an der Kyōto-Schule, als auch der kritischen Betrachtung der Darstellungen und Selbstdarstellungen der japanischen Kultur, ist Peter Dales *The Myth of Japanese Uniqueness* (1986) anzusehen. Dale entdeckt im *Nihonjinron* einen unterschweligen Nationalismus, der sich aus einem kulturellen Nationalismus ableitet, der zwischen dem japanischen "Selbst" und dem nicht-japanischen "Anderen" unterscheidet.⁶⁴² Als Urheber dieses unterschweligen Nationalismus identifiziert Peter Dale die Einflüsse der Gründer der Kyōto-Schule, Nishida Kitarō und Tanabe Hajime. Beide zusammen werden von ihm als ultra-nationalistisch und faschistisch charakterisiert.

⁶⁴⁰ Takeuchi Yoshimi. "Die Überwindung der Moderne". Seite 101-102.

⁶⁴¹ Landmann Antje. *Zeichenleere*. Seite 27.

⁶⁴² Kaneko Kenji. "Constructing Japanese Nationalism on Television: The Japanese Image of Multicultural Society" (Seite 101-116) in: *New Cultural Frontiers* Vol.1 No.1. 2010. Seite 102.

Der Aufsatz "Japans Revolt against the West" Najita Tetsuo und Harry Harootunian, veröffentlicht sowohl in Band 6 der *Cambridge History of Japan* als auch in *Modern Japanese Thought* stellt die bekannteste, drastischste und radikalste Kritik dar. Gleichzeitig bereitet diese Kritik ein großes begriffliches Problem. Die Autoren zwischen einer sogenannte "Kyoto faction" und der Kyōto-Schule, welche sie wertungsfrei als einen kollektiven Begriff für einige Nachfolger Nishidas verwenden. Mit "Kyoto faction", die aus den Mitgliedern Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki, Suzuki Shigetaka und Nishitani Keiji besteht, wird jedoch genau die Gruppe bezeichnet, "die am stärksten und mit dem größten Enthusiasmus den Staat im Vorkriegsjapan verteidigten."⁶⁴³ Es ist die "kyoto faction" auf die sich die eigentliche Kritik richtet, aufgrund ihrer Thesen einer Philosophie der Welt-Geschichte, die sie auf dem Symposium der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan formuliert haben. Problematisch wird diese Darstellung, da es sich insbesondere bei der *Cambridge History of Japan* um ein Buch handelt, das einen Überblick geben sollen, also ein Buch das sich vor allem an Studienanfänger und interessierte Laien richten. Personen, die noch nicht über das nötige Detailwissen verfügen um zwischen Kyōto-Schule und "Kyoto faction" unterscheiden zu können.

Einen direkteren Angriff findet man sodann bei Pierre Lavelles "The Political Thought in Nishida Kitarō's Philosophy" (1994). Ähnlich Najita und Harootunian identifiziert er eine sogenannte Gruppe der weltgeschichtlichen Philosophie, bestehend aus Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki, Nishitani Keiji und Suzuki Shigetaka. Neu ist bei Lavelle, dass er sodann Nishida mit dieser Gruppe gleich. Der Grund hierfür sind Nishidas Aufsätze, die einem "Ultranationalismus von Oben"⁶⁴⁴ entsprechen. Lavelle entlarvt Nishida als einen Unterstützer der kaiserlichen Doktrin und ordnet sein Denken dem religiösen Traditionalismus zu. Da für ihn jedoch der japanische religiöse Traditionalismus als nationalistisch gilt, wird die politische Philosophie von Nishida Kitarō ebenfalls als nationalistisch eingestuft.

Als letzter Kritiker der dritten Phase, soll Bernard Faure und sein Aufsatz "The Kyoto School and Reverse Orientalism" (1995) betrachtet werden. Faure, der sich bereits einen Namen aufgrund kritischer Betrachtungen des Buddhismus gemacht hat, untersucht hier den sogenannten Nishida Effekt auf den philosophischen Diskurs über Zen. Dabei entdeckt er einen gewissen *esprit simpliste* des Orientalismus in Nishidas Denken in Verbindung mit der Bereitschaft der Zen-Rhetorik zu Annahme nationalistischer Ideologien.⁶⁴⁵ Hierbei geht es

⁶⁴³ Najita Tetsuo and H.D. Harootunian. "Japan's Revolt against the West". Seite 741.

⁶⁴⁴ Lavelle Pierre. "The Political Thought in Nishida Kitarō's Philosophy". Seite 145.

⁶⁴⁵ Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism". Seite 245.

weniger um Kriegsverantwortung sondern um einen Beitrag zum *Nihonbunkaron*, im Sinne einer Konstruktion des Zen-Buddhismus als okzidentalistische Antwort auf den Orientalismus des Westens. Doch nicht nur mit Nishida beschäftigt sich Faure, sondern auch mit Nishitani Keiji und der sogenannten Neuen Kyōto-Schule, mit der er die Arbeit des International Research Center for Japanese Studies meint. Der Begriff Kyōto-Schule erfährt hier eine radikale Umdeutung im Lichte des *Nihonbunkaron* hin zu einem reinen Diskurs um die Einzigartigkeit der Japaner. Es handelt sich somit nicht mehr um eine Gruppe von Philosophen, sondern um Wissenschaftler und Denker, die sich mit einer nationalistischen Selbstexotisierung Japans und der Japaner beschäftigen.

Diesen verschiedenen Kritiken und Kritikern stehen nun die Advokaten der Kyōto-Schule gegenüber, die versuchen die Argumente der Kritiker als falsch, beziehungsweise fehlerhaft und damit nicht wirklich begründbar aufzuzeigen. Ihr Anliegen ist der Versuch die tatsächlichen Absichten der Äußerungen der Kyōto-Philosophen während der Kriegszeit darzulegen. Dabei berufen sie drei Argumente.

Erstens, die sogenannten Japankritik, beziehungsweise "American neo-Marxist Japankritik", wie sie William R. LaFleur bezeichnet. Damit ist der Wandel von einer Akzeptanz und positiver Diskussion japanischer Eigenheiten hin zu einer kritischen Ablehnung von Allem was als eine japanische Besonderheit vorgestellt wird, gemeint. Ein solcher Wandel war die Folgeerscheinung der Einsicht, dass es tatsächlich japanische Texte, die ein solches Bild zeichnen und auch oft eine nationalistische Tendenz in sich tragen. Die *Nihonron*-Debatte, insbesondere *Nihonbunkaron/Nihonjinron* legen darüber Zeugnis. Jedoch sollte es nicht nur bei einer kritischen Betrachtung bleiben. Mit dem Aufkommen der sogenannten Japankritik entsteht nun eine Art Konterbewegung zum *Nihonbunkaron*. Schriften, die dem *Nihonbunkaron* zuzuordnen sind, werden nun als nationalistisches Gedankengut aufweisend bewertet.

Das zweite Argument beschäftigt sich mit der Dekontextualisierung und einer damit verbundenen Rekontextualisierung der politischen Äußerungen der Kyōto-Schule. Als Beispiel führt Christopher Goto-Jones die Kritiken der Chūōkōron-Debatten auf. Hier werden die vorgetragenen Argumente der Kyōto-Philosophen aus ihrem Diskussionskontext herausgelöst und rein als die imperialistische, ultranationalistische Regierung unterstützende Texte rekontextualisiert.

Das dritte Argument fordert ein echtes Textstudium der umstrittenen Schriften. So brachte David Williams gegenüber Najita Tetsuo und Harry Harootunian den Vorwurf vor,

dass aufgrund eines mangelhaften Textstudiums, die "übereilte Untersuchung der Kyōto-Schule ... auf eine fatale Art und Weise mit Fehlern durchsetzt ist."⁶⁴⁶ Diese drei Argumente zusammen formulieren das Ziel der Advokaten. Sie wollen die Vorwürfe der Kritiker als haltlos aufzeigen und dabei gleichzeitig die wahre Intention der politischen Äußerungen darlegen.

Mit Graham Parkes und seinem Aufsatz "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy" beginnt nun die eigentliche Verteidigung Kyōto-Schule. Parkes ist es, der auf einen Trend innerhalb der nordamerikanischen Japanologie hinweist, die ein seriöses Studium japanischer Philosophie bedroht. Jener Trend stellt eine Kampagne gegen die japanische Philosophie im Allgemeinen und die Kyōto-Schule im Besonderen dar. Dabei entdeckt er Mechanismen die eine ernsthafte Diskussion zu verhindern versuchen und nur noch eine totale Kritik zusammen mit einer Ablehnung der Kyōto-Schule erlauben. Erkennen lässt sich dies anhand oberflächlicher Untersuchungen, bei denen der verurteilende Standpunkt der Autoren von vornherein erkennbar ist.

Parkes beginnt seine eigentliche Untersuchung mit Najita Tetsuo und Harry Harootunians Artikel im sechsten Band der Cambridge History of Japan. Dabei arbeitet er vier wichtige Punkte heraus. Erstens, die Darstellung des Symposiums "Der weltgeschichtliche Standpunkt Japans" ist fehlerhaft, da einerseits die Positionen von Nishitani Keiji und Suzuki Shigetaka im Vergleich zu Kōsaka Masaaki und Kōyama Iwao wesentlich moderater ausfallen und andererseits, verschiedene politische Sichtweisen der Teilnehmer zusammengenommen und als faschistisch bezeichnet worden sind. Dies führt direkt zum zweiten Punkt, der die einseitige Sicht auf die politischen Äußerungen der Kyōto-Schule meint. Die Herauslösung aus ihrem historischen Kontext und Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der sogenannten "amerikanischen political correctness der 1990er Jahre."⁶⁴⁷ Das Problem betrifft hierbei vor allem die Generalisierung und Deutung von nationalistischen Tendenzen als ahistorischer Phänomene des Bösen. Als dritten Punkt führt Parkes dann die willkürliche Ausblendung von Fakten auf. So wurden die Vorträge der Symposien für ihre Buchveröffentlichung verändert, vor allem galt es kritische Positionen gegenüber der Armee und General Tōjō zu vermeiden. Ferner wurden die veröffentlichten Texte sofort von den Nationalisten angegriffen. Selbst die japanische Armee forderte eine Unterdrückung der

⁶⁴⁶ Williams David. *Defending Japan's Pacific War The Kyoto School philosophers and post-White power*. Seite 40.

⁶⁴⁷ Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy". Seite 309.

öffentlichen Aktivitäten der Kyōto-Schule, sowie ein Verbot weiterer Ausgaben jener Bücher und Erwähnung ihrer Texte in der Presse. Ähnliche Mechanismen identifiziert Parkes dann auch bei Bernard Faure. Seiner Meinung nach handelt es sich hier um eine ideologische Kritik aller gegenwärtiger Philosophen der Kyōto-Schule. So versucht Faure die Kyōto-Schule als eine Gruppierung bloßzustellen, die hinter dem Deckmantel einer zenbuddhistischen Philosophie, ihre wahre Absicht, die Verbreitung des *Nihonjinron* zu verschleiern versucht. Betont wird dies bei Faure, nach Graham Parkes, durch die Verwendung des Begriffes "Nachkriegs Kyōto-Schule."⁶⁴⁸ Hier wird die Kontinuität eines Etwas, vor allem im Denken Nishitanis, den Faure aufgrund seiner "Jugendsünden"⁶⁴⁹, zu denen dieser sich später niemals äußern sollte, betont. Dieses Etwas meint die Weiterführung von Ideen und Gedanken aus den Kriegsjahren, jedoch jetzt in der Gestalt einer apolitischen, unschuldigen Religionsphilosophie. Gemeint sind damit natürlich nationalistischen Tendenzen, wie man sie im *Nihonjinron* vorfindet. Aufgrund dieser nationalistischer Tendenzen führt Faure dann auch den Begriff "Neu Kyōto-Schule"⁶⁵⁰ ein. Dieser meint jedoch nicht mehr eine philosophische Gruppierung, sondern verschiedene Denker des japanischen International Center for Japanese Studies, die aufgrund ihrer nationalistischen Tendenzen, als Vertreter des *Nihonjinron* zusammengefasst werden können. Der vierte Punkt in Graham Parkes Argumentation betrifft die Verbindung mit der Heidegger-Debatte. Die Rechtfertigung die Philosophie der Kyōto-Schule als faschistisch zu deuten geschieht somit über einen Rückschluss auf Martin Heidegger und dessen Einfluss auf das Denken der Philosophen in Japan. Die Heidegger-Debatte, meint hierbei eine kritische Auseinandersetzung mit Martin Heidegger und sein Verhältnis zum dritten Reich sowie die Erkenntnis, dass es sich bei Philosophen nicht um apolitische Denker handelt. Parkes kritisiert jedoch eine Übertragung dieser Debatte auf Japan und die Kyōto-Schule im Allgemeinen, sowie Nishitani Keiji im Besonderen. Martin Heidegger war Mitglied der NSDAP und wird deswegen als eine Persönlichkeit des öffentlichen Lebens und als aktiver Unterstützer ihrer politischen Ideologie betrachtet. Nishitani Keiji hingegen war kein Mitglied irgendeiner politischen Partei; insbesondere bekannte er sich niemals öffentlich zu irgendeiner politisch gesinnten Gruppierung. Abermals kommt hier die ideologische Voreingenommenheit der Kritiker zum Ausdruck. Zusammenfassend kann man sagen, dass Graham Parkes den Grundstein für eine Verteidigung der Kyōto-Schule legt, da er Schwachstellen bei den Kritikern herausarbeitet.

⁶⁴⁸ Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism". Seite 256.

⁶⁴⁹ Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism". Seite 260.

⁶⁵⁰ Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism". Seite 265ff.

Ōhashi Ryōsuke, der große Advokat der Kyōto-Schule, beginnt eine direkte Konterkritik. Sein erster Schritt ist die Feststellung, dass es sich immer um eine politisierende Ideologiekritik seitens des Kritikers handelt. Die Ursache hierfür geht auf Problem des eigentlichen Umfangs der Kyōto-Schule zurück. Aus diesem "Misch-masch" von Mitgliedern, wählen die Kritiker nun gerade die Personen aus, die sie für ihre Kritik benötigen und übertragen diese dann durch die Verwendung des Begriffes Kyōto-Schule auf die ganze philosophische Gruppierung, obwohl die eigentliche Auswahl der Mitglieder "im Hinblick auf die politische (und nicht die philosophische) Richtung der Leute"⁶⁵¹ erfolgte.

Im Anschluss daran verweist Ōhashi auf den Paradigmenwechsel im Denken der Gründungsväter in den 1930er Jahren. Gemeint ist damit die Notwendigkeit sich in Bezug auf öffentliche, vor allem politische Entwicklungen zu äußern. Doch es sollten ihre Schüler sein, die sich in diesem Diskurs am aktivsten beteiligten. Von diesen widmet sich Ōhashi dann Nishitani Keiji im Detail. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass es sich weder um eine Unterstützung oder Kollaboration, noch um den Versuch einen, auf naiven politischen Idealismus aufbauenden Nationalismus darzulegen handelt. Vielmehr sollen seine Schriften, genauso wie auch die Bemühungen von Kōsaka Masaaki, Kōyama Iwao und Suzuki Shigetaka, auf aktuelle politische und ideologische Entwicklungen hinweisen. Somit besteht Ōhashis Programm in erster Linie darin, die eigentliche, ursprüngliche Intention des Gesagten ans Licht zu bringen und korrekt zu deuten. In diesem Sinne ist auch die Veröffentlichung seiner Widerentdeckung der sogenannten Ōshima-Memos (2001) zu deuten. Diese Memos sind Mitschriften von Ōshima Yasumasa und dokumentieren geheime Treffen zwischen der Kyōto-Schule und der Marine während der Kriegsjahre. Ziel ist es anhand einer sogenannten "anti-Regime Kooperation mit dem Krieg" aufzuzeigen, dass "die Kyōto-Schule durch ihr Engagement beabsichtigte den Verlauf des Invasionskrieges auf Basis ihrer Philosophie der Weltgeschichte zu korrigieren."⁶⁵² Die Verwendung jener politisch aufgeladenen Begriffe und Schlagwörter zu dieser Zeit stellt einen Akt der Umdeutung dar und meint keineswegs eine Übernahme oder Akzeptanz ihrer damaligen, offiziellen Bedeutung. Aus diesem Grund ist es für Ōhashi notwendig, die Äußerungen der Kyōto-Schule in ihrem politisch-intellektuellen Kontext zu betrachten und nicht nur mit den kritischen Augen der Nachkriegszeit.

David Williams, will aufzeigen, wie die Kyōto-Schule ihrer Zeit voraus war. Ähnlich Ōhashi Ryōsukes Absicht, will er die wahre Intention der politischen Äußerungen ans Licht bringen. Doch sein eigentliches Ziel, eine notwendige Revision der amerikanischen

⁶⁵¹ Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule". Seite 121.

⁶⁵² Kimoto Takeshi. "Antinomies of Total War" Seite 99-100.

Pazifikkriegs-Orthodoxie, ergibt sich erst aus der Rehabilitation der Kyōto-Schule. Die Pazifikkriegs-Orthodoxie beschreibt, nach Williams, nichts weiter als "das kühne Versprechen einer unanfechtbaren Hoheit Amerikas über Asien."⁶⁵³ Als Gründe für diese Revision führt er die fehlgeschlagenen militärischen Unternehmungen in Asien (Koreakrieg, Vietnamkrieg) und den demographischen Wandel der letzte Jahrzehnte in den USA auf. Er sieht somit das Ende der sogenannten "White Republic" gekommen. In den umstrittenen Schriften der Kyōto-Schule findet Williams bereits eine philosophische Vorarbeit für diese Entwicklung. So entdeckt er in der Überwindung der Moderne nicht nur philosophisch-ideologische Theorien, die versuchen den europäischen Begriff der Moderne und den Eurozentrismus/Amerikazentrismus abzulösen, sondern erste Ansätze für ein post-Weißes Zeitalter. Untermuert wird diese These mit zwei Feststellungen. Erstens, kämpften die Alliierten ihrerseits auch darum ihre Hoheitsgebiete zu bewahren. Zweitens, die Charakterisierung der Philosophie der Kyōto-Schule während der Kriegszeit als Humanismus, da in ihrer "subjektivistischen Philosophie, der Mensch und seine Taten die Hauptrolle spielen."⁶⁵⁴ Diese These wiederum wird durch Erkenntnis, dass es sich bei der Überwindung der Moderne und dem "weltgeschichtlichen Standpunkt und Japan" um "bemerkenswerte Diskurse, begründet in hegelianischer Metaphysik, über das Wesen des Euro-Amerikanischen Zentrismus"⁶⁵⁵ handelt und diese Diskurse stets innerhalb der philosophischen Ratio stattfanden.

Mit der Veröffentlichung von *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance* (2014) führt David Williams im Wesentlichen seine Argumentationslinie fort, jedoch mit einigen signifikanten Veränderungen. So stellt dieses Buch die erste Betrachtung aller Texte von "der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan" dar, die 1942-43 im Journal *Chūō Kōron* veröffentlicht wurden. Ferner identifiziert er bei der Kyōto-Schule einen starken Einfluss des Konfuzianismus, der erst den tatsächlichen Standpunkt deren Philosophie erkennen lässt. Dabei handelt es sich um ein konfuzianisch geprägtes Weltbild, welches im Gegensatz zum Weltbild des Liberalismus steht. Ferner, ist es gerade die liberalistische Moral der Geschichtsforschung, die dazu beigetragen hat, dass man die Texte missverstanden hat. Die Philosophen der Kyōto-Schule wehrten sich gegen das Tōjō-Regime. Auch muss man einen der Schlüsselbegriffe dieser Texte, die Subjektivität (jap. *shutaisei* 主体性) in einem konfuzianischen Licht betrachten um ihn gänzlich richtig verstehen zu können. So verwendet

⁶⁵³ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite xii.

⁶⁵⁴ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 30.

⁶⁵⁵ Williams David. *Defending Japan's Pacific War*. Seite 31.

Williams dann auch als interpretierende Übersetzungen die Ausdrücke "effective agency" und "self mastery".

Wenn man abschließend Positionen der Kritiker und der Advokaten vergleicht, dann wird sofort deutlich, wie stark die Fronten verhärtet sind. So wichtig das Ergebnis der Kritiker ist, dass es sich bei der Kyōto-Schule nicht um Philosophen mit einer rein apolitischen Religionsphilosophie handelt, so sehr muss man aber auch für eine intensive Auseinandersetzung mit den politischen Schriften plädieren. Zwar wurde bereits einiges an Vorarbeit geleistet, vor allem mit der Aufsatzsammlung *Rude Awakenings* (1995). Minamoto Ryōen und Horio Tsutomu geben Überblicke und Hintergrundinformationen für ein korrektes Verständnis der Äußerungen der Kyōto-Schule bei den umstrittenen Symposien, der "Überwindung der Moderne" und den drei sogenannten Chūō Kōron Gesprächsrunden. Vor allem ihre Kontextualisierung mit dem zeitgenössischen politischen Hintergrund, die Darstellung der Umstände unter denen die Gesprächsrunden stattfanden und die eigentlichen Absichten der Teilnehmer, rücken hier zum ersten Mal in den Vordergrund.

In Minamoto Ryōens Aufsatz "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" widmet sich der Autor auch einen Abschnitt der Organisation des Symposiums. So wird hier das erste Mal die Zeitschrift *Literarische Welt* (*Bungakkai* 文学会) und ihr nahestehende Personen als die eigentlichen Urheber genannt. Die Kyōto-Schule selbst war nur durch Nishitani Keiji, Suzuki Shigetaka und Shimomura Toratarō als Vortragende vertreten und nicht an der Organisation beteiligt. Desweiteren betrachtet Minamoto auch die politische Gesinnung der Teilnehmer auf dem Hintergrund der damaligen politischen Ausgangslage in Japan und kommt sodann zu dem Schluss, dass sie alle, gemäß des politischen Spektrums, als der Mitte zugehörig ("middle-of-the-roaders"⁶⁵⁶) zu bezeichnen sind. Insbesondere gilt die Einordnung als politische Mitte auch für Kyōto-Schule als Ganzes und nicht nur ihre Teilnehmer an den Gesprächsrunden. Als Beleg hierfür führt Minamoto die Angriffe von Vertretern der Kaiserwegs-Philosophie, wie zum Beispiel Minoda Muneki, auf Nishida Kitarō und Tanabe Hajime an. Die Kyōto-Schule selbst, trotz unterschiedlicher politischer Ausrichtungen ihrer Mitglieder, sah sich "gegenüber einem gemeinsamen Feind: den engstirnigen Nationalisten."⁶⁵⁷

In seiner eigentlichen Betrachtung des Symposiums betrachtet Minamoto sodann die Thesen und Argumente der Referenten. Zuerst Suzuki Shigetaka und dessen Eröffnungsrede des Symposium, welche auf seinen eigenen Wunsch hin damals nicht veröffentlicht wurde. Er

⁶⁵⁶ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 200.

⁶⁵⁷ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 204.

selbst war Historiker und betrachtete die Überwindung der Moderne als eine "Zurückweisung des 'Historizismus' und der Idee der 'Entwicklung'".⁶⁵⁸ Dabei wirft er die Frage auf wie Moderne verstanden werden soll. Shimomura Toratarō "argumentiert für die positiven Elemente der Moderne."⁶⁵⁹ Die Moderne, die Überwunden werden sollte, war zwar die europäische Moderne. Jedoch durch die Tatsache, dass es ein japanisches Vorhaben sein sollte, handelte es sich hierbei nicht unbedingt um den gleichen problematischen Status der Moderne wie in Europa. "Was hier von Nöten ist, ist ein unabhängiges Begreifen dieses Problems" der Moderne.⁶⁶⁰ Nishitani Keiji hingegen formuliert eine Forderung nach einer neuen ideologischen Grundlage, die er in "der Konstruktion einer auf Religion basierenden Ethik"⁶⁶¹, da "Japans Übernahme der europäischen Kultur durch Importe unvereinbarer Elemente geprägt [ist], die ihrerseits wenig bis gar keine Verbindung zu einander haben."⁶⁶² Mit seinem religiösen "Standpunkt des subjektiven Nichts"⁶⁶³ sieht Nishitani nun nicht mehr nur die einzige Möglichkeit gegeben "um das schwierige Verhältnis von Wissenschaft und Kultur zu klären. Ferner ist er überzeugt, dass diese globale Religiösität des subjektiven Nichts in eine Ethik für die Menschheit weiterentwickelt werden kann."⁶⁶⁴ In einer solchen globalen Ethik gäbe es keine Nationen mehr mit einem selbstzentrierten Standpunkt, sondern nur noch eine widersprüchliche Selbstidentität einer Nation in Beziehung mit den anderen Nationen. Ferner war es auch Nishitani der auch den Begriff der Tradition mit ins Gespräch brachte, wobei er in der japanischen Tradition vor allem die sogenannten östlichen Elemente betonte, insbesondere als er eine Verbindung zwischen Mahāyāna Buddhismus und Shintō herstellt.

Horio Tsutomus Aufsatz "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning", ebenfalls enthalten in *Rude Awakenings* (1995), betrachtet diese drei Gesprächsrunden von Mitgliedern der Kyōto-Schule (Nishitani Keiji, Kōsaka Masaaki, Suzuki Shigetaka und Kōyama Iwao) im damaligen historischen Kontext und unter Berücksichtigung des vorherrschenden Zeitgeistes. Trotzdem die Texte für die Veröffentlichung noch einmal aufbereitet wurden, und somit nicht als "akkurate

⁶⁵⁸ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 209.

⁶⁵⁹ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 210.

⁶⁶⁰ Shimomura Toratarō. "The Course of Overcoming Modernity" (Seite 111-114) in: *Richard F. Calichman. Overcoming Modernity Cultural Identity in Wartime Japan*. Columbia University Press. 2008. Seite 111

⁶⁶¹ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 218.

⁶⁶² Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 217.

⁶⁶³ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 218.

⁶⁶⁴ Minamoto Ryōen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" Seite 219.

Abschriften"⁶⁶⁵ zu betrachten sind, da man Zensur und Schwierigkeit mit der Regierung vermeiden wollte, wurde die Veröffentlichung von den Vertretern der nationalistischen Kaiserwegs-Philosophie angegriffen, sodann auf Veranlassung der Armee verboten und damit versucht, die Aktivitäten der Kyōto-Schule zu unterbinden.⁶⁶⁶ Einer der Gründe hierfür ist sicherlich die ablehnende Haltung der Mitglieder der Kyōto-Schule gegenüber der damals vorherrschenden, und von Staatsseite geförderten, sogenannten *Götterland*-Doktrin. Diese Doktrin sollte nicht mit dem sogenannten weltgeschichtlichen Standpunkt der Kyōto-Philosophen vereinbar sein. Ferner verweist Horio auch auf die geheimen Treffen zwischen der japanischen Marine und der Kyōto-Schule, die in den sogenannten Ōshima Memos von Ōshima Yasumasa dokumentiert wurden.

Inhaltlich beschäftigte sich diese sogenannte Geheimorganisation an der Universität Kyōto bei ihrem ersten Treffen am 26. November 1941 mit der Frage, wie sich ein Krieg mit den Vereinigten Staaten von Amerika vermeiden lässt. Da eine Veröffentlichung dieses Treffens jedoch erst nach dem Kriegsausbruch stattfand, wurden die Worte der Teilnehmer von den meisten Lesern als eine prophetische Vorwarnung auf den bevorstehenden Konflikt gedeutet. Die weiteren Sitzungen beschäftigten sich sodann mit der Frage wie der Krieg am schnellsten beendet werden könnte. Somit lässt sich das eigentliche Motiv der Kyōto-Schule als eine Reform und Kritik von Innen heraus, die versuchte, den Verlauf des Krieges in eine andere Richtung zu lenken, verstehen. Leider war zu diesem Zeitpunkt die öffentliche Kontrolle von Buchveröffentlichungen bereits so weit vorangeschritten, dass eine Veröffentlichung, die sich zu solch kritischen Themen äußerte, nur noch als eine Unterstützung der japanischen Kriegsanstrengungen gedeutet werden konnte. Genauso sollte es auch der Kyōto-Schule ergehen.

Von besonderem Interesse ist auch ein Aufsatz von James W. Heisig, der sich mit der politischen Philosophie Nishitani Keijis beschäftigt.⁶⁶⁷ Insbesondere sein Fokus auf die Begrifflichkeit und die teilweise schwierig nachzuvollziehenden Gedankengänge Nishitanis, findet hier besondere Beachtung. Dabei verweist Heisig auf ein Problem, das bereits mit der Übersetzung von *Kindai no chōkoku* (Überwindung der Moderne, Overcoming of Modernity) zusammenhängt. Bei der Übersetzung von *chōkoku* ins Englische als *overcoming*, wird die Nuance von "to defeat" als jemanden oder etwas besiegen mit eingeführt. Im Japanischen ist

⁶⁶⁵ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning" (Seite 289-315) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*. Seite 290.

⁶⁶⁶ Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning". Seite 291.

⁶⁶⁷ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)" (Seite 297-329) in: Ed. James W. Heisig. *Frontiers of Japanese Philosophy* Vol. 6 *Confluences and Cross-Currents*.

diese Bedeutung in dem Begriff *chōkoku* nicht vorhanden und meint hier nur eine Überwindung im Sinne von "getting over" oder "getting through".⁶⁶⁸ Ferner die Begrifflichkeit Nishitanis und sein sprachlicher Ton fördern, nach Heisig, eine Interpretation als Unterstützer der Kriegsideologie Japans. Tatsächlich ist es jedoch Nishitanis Anliegen, eine "'neue Weltordnung', die Japan seine erste historische Führungsrolle zuteilt."⁶⁶⁹ Als Begründung wird eine "Krise des europäischen Bewusstseins" aufgeführt die Zweifel an dem eigentlichen weltweiten Herrschaftsanspruch des Eurozentrismus aufkommen lässt.⁶⁷⁰ Somit muss dann auch der Vortrag von Nishitani beim Symposium Überwindung der Moderne, der auch in einem wesentlich moderateren Ton formuliert wurde, als Versuch der Konstruktion eines post-eurozentrischen Weltbildes verstanden werden. Wichtiger ist jedoch die Einsicht, dass Nishitani stets als Philosoph argumentiert und sich in rein theoretischen Sphären bewegt. Komplizierte philosophische Gedankengänge kombiniert mit einem monotonen Sprachstil, in dem stets die gleichen Begriffe wiederholend gebraucht werden, bilden nach Heisig die Ursache für ein Missverständnis von Nishitanis Texten als die Kriegsideologie unterstützend.⁶⁷¹

Zum Abschluss der Auseinandersetzung mit den Debatten um die politische Philosophie der Kyōto-Schule müssen auch noch die Arbeiten von Christopher Goto-Jones erwähnt werden, der sich insbesondere mit Nishida Kitarōs politischer Philosophie beschäftigte und bereits in dessen frühester Schaffensphase auf eine Beschäftigung mit politischen Thesen und Ideen hinweist.

In der religionsphilosophische Debatte werden jene Konstruktionen untersucht, die das Bild der Kyōto-Schule in der westlichen Welt seit ihrer (Wieder-) Entdeckung prägen sollten. So galt die Kyōto-Schule für lange Zeit als die philosophische Darstellung des japanischen Buddhismus per se. Aus diesem Grund konnte Steve Odin sie auch als "the Kyoto school of Japanese Buddhism"⁶⁷² bezeichnen. Die große Besonderheit der religionsphilosophischen Debatte stellt jedoch die Tatsache dar, dass es sich hier nicht nur um eine Konstruktion von Außen, wie es bisher der Fall war, handelt. Hier sollte nun auch aktiv, von Innen heraus stattfinden. Insbesondere eine Förderung des eigenen Selbstverständnisses als buddhistische

⁶⁶⁸ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 323.

⁶⁶⁹ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 304.

⁶⁷⁰ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 304.

⁶⁷¹ Heisig James W. "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)". Seite 310.

⁶⁷² Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer". Seite 35.

Religionsphilosophie, die man als eine direkte Konsequenz des Buddhismus-Booms ab den 1950er Jahren in der akademischen Welt in den USA und Europa verstehen kann. Aus diesem Grund findet nun auch eine Unterteilung in externe und interne Konstruktionen statt.

Die externen Konstruktionen fanden unter zwei besonderen Voraussetzungen statt. Erstens ein vorgefertigtes, festes Bild von Ost und West, welches auf scheinbar unüberwindbare Differenzen hinweist. Zweitens die Tatsache, dass es überwiegend Religionswissenschaftler und Theologen waren, die die Kyōto-Schule wiederentdeckten, insbesondere Hans Waldenfels, mit seinen Veröffentlichungen über Nishitani Keiji. Jenes vorgefertigte Bild von Ost und West lässt sich vielleicht am einfachsten mit Arnold Toynbee beschreiben.⁶⁷³ Er identifiziert dabei eine unüberwindbare Kluft zwischen den "westlich-judaischen" Philosophien und Religion des Westens und den "buddhaischen" Philosophien und Religionen des Ostens. Beide werden sodann aufgrund unterschiedlicher Geschichtsverständnisse charakterisiert. Im Osten wird Geschichte als "eine kreisförmige Bewegung" deren Grundlage "ein unpersönliches Gesetz [= Dharma]" ist, verstanden. Im Westen hingegen ist sie "ein linearer Vorgang, ein Prozess, der als ganzer von einem personalen Wesen gesteuert wird." Damit ergibt sich die Feststellung, dass die "Selbstzentriertheit" des Menschen im Osten transzendiert wird, im Westen jedoch der "Schatten der Selbstzentriertheit des Menschen" bestehen bleibt.

Die Grundlage für die Beschäftigung von Theologen mit nicht-christlichem Gedankengut bildet ein wichtiger Beschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-65) mit dem Titel "Nostra Aetate" (28. Oktober 1965). Hier werden die nicht-christlichen Religionen anerkannt sowie ihre Aufgabe, die in allen Religionen äquivalent ist; "Begegnung und Dialog der Religionen haben begonnen."⁶⁷⁴

Ausgehend von der Tatsache, dass die Kyōto-Schule von Religionswissenschaftlern und Theologen wiederentdeckt wurde, erklärt sich nun auch die Betonung des Absoluten Nichts, wie es bei Hans Waldenfels dargestellt wird. Waldenfels identifiziert diesen Begriff als das gemeinsame Konzept bei Nishida Kitarō, Tanabe Hajime, Nishitani Keiji, Hisamatsu Shin'ichi und Takeuchi Yoshinori, die er als Hauptvertreter identifiziert. Jenes Absolute Nichts wird als ein Absolutum vorgestellt, das selbst nicht mehr auf irgendeine Art und Weise substantiell bestimmbar ist. Interessanter ist hierbei jedoch unter welchen Gesichtspunkten und vor allem auf welche Texte Waldenfels sich explizit bezieht. Waldenfels widmet sich nur

⁶⁷³ vgl. Nishitani Keiji. *Was ist Religion?*. Seite 310-312. Falls nicht anders gekennzeichnet, stammen nachfolgende Zitate aus dieser Quelle.

⁶⁷⁴ Waldenfels Hans. "Geleitwort" (Seite 7-10) in: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Hg. Hans Waldenfels und Thomas Immoos. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz. 1985. Seite 9.

noch den religionsphilosophischen Texten, und blendet die Debatten um die politische Philosophie aus. So identifiziert er bei Nishida Kitarō die Reine Erfahrung als Dreh- und Angelpunkt dessen Philosophie. Sie wird als eine Art philosophische Beschreibung der Erleuchtungserfahrung des Zen-Buddhismus interpretiert.

Bei Tanabe Hajime beschränkt sich Waldenfels auf dessen Hauptwerk Philosophie als Metanoetik. Dabei interessiert ihn hier nur der Begriff des Absoluten Nichts, der nun in einem Amida-buddhistischen Kontext verstanden wird. Ferner ist auch Tanabes Nähe im zum Christentum ist für Waldenfels von großem Interesse.

Anders sieht es bei Nishitani Keiji aus, der ein Paradebeispiel für den buddhistisch-christlichen Dialog ist und "von Anfang an eine Neigung zum Buddhismus, insbesondere Zen, zugibt."⁶⁷⁵ Er interpretiert das Absolute Nichts nicht mehr als ein rein logisch-philosophisches Konzept, sondern als die "letztendliche Realität."⁶⁷⁶ Somit bevorzugt er auch den Ausdruck Leere (*śūnyatā*) um damit, im Gegensatz zur westlichen Seins-Vorstellung, die Realität als etwas jenseits von Sein und Nichts zu erklären.

Nishitanis Konzeption des Absoluten Nichts als Leere (*śūnyatā*) führt dann zur Beschäftigung mit Hisamatsu Shin'ichi. Es war Hisamatsu, der das Absolute Nichts als Ost-asiatisches Nichts, beziehungsweise Zen-buddhistisches Nichts betrachtet und in seinem Aufsatz *Tōyoteki mu* darlegt. Diese Darstellung bildet im Wesentlichen auch die Grundlage für Waldenfels' Argumentation. Dabei kommt Waldenfels zu dem Ergebnis, dass sich die Zitate aus den Quellen der buddhistischen Literatur, mit denen Hisamatsu seine Thesen belegt, sich auch ohne weiteres auf die "klassischen Transzendentalia der westlichen Philosophie anwenden lassen"⁶⁷⁷ würden. Ferner lässt "auch das absolute Nichts mehrere (positive) Interpretationen [zu] ... als es auf den ersten Blick erscheinen mag."⁶⁷⁸ Diese positiven Interpretationen lösen das Konzept des Absoluten Nichts aus seinem buddhistischen Umfeld heraus und werden zur Grundlage für Diskussionen um die Quiddität von Religion-an-sich im buddhistisch-christlichen Dialog zwischen westlichen Religionswissenschaftlern und Theologen sowie der Kyōto-Schule.

Als letzten Vertreter der Kyōto-Schule widmet sich Hans Waldenfels dann Takeuchi Yoshinori. Es sind gerade die Ausführungen und Feststellungen Takeuchis, auf die sich Waldenfels in seinen eigenen Darstellungen beruft. Takeuchi ist es auch, der den Weg für positive Interpretationen ebnet. Das Absolute Nichts und das Sein sind auf engste miteinander

⁶⁷⁵ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 383.

⁶⁷⁶ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 384.

⁶⁷⁷ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 386.

⁶⁷⁸ Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness." Seite 386.

verbunden, da in der Idee eines Absoluten, das Nichts und das Sein zusammenfallen müssen. Somit impliziert das Absolute Nichts als absolute Negativität (Negation der Negation) gleichzeitig auch das Positive.

Wie man an diesen Ausführungen von Hans Waldenfels erkennen kann legt er nicht nur das Fundament für eine rein religionsphilosophische Auseinandersetzung mit der Kyōto-Schule sondern auch das Fundament für den buddhistisch-christlichen Dialog, an dem nicht nur Religionswissenschaftler und Theologen teilnehmen sollten, sondern auch Mitglieder der Kyōto-Schule. Vor allem die aktive und engagierte Mitarbeit von Mitgliedern der zweiten und dritten Generation der Kyōto-Schule sollten diesen Austausch mittragen und voranbringen. Ein weiterer wichtiger Faktor war der Einfluss von Suzuki D.T. Wie bereits an andere Stelle erwähnt, war es Suzukis Engagement und eine Vielzahl Veröffentlichungen, die den Buddhismus und das japanische Denken in der westlichen akademischen Welt bekannt gemacht haben. Jedoch ist es auch sein Einfluss, warum sich die Mehrheit der akademischen Fachphilosophen nicht mit der Kyōto-Schule auseinandersetzen sollte. Der Mangel an wissenschaftlicher Präzision in Suzukis Texten und die Tatsache, dass Suzuki selbst kein Fachphilosoph war, hält diese sowohl von seinen Schriften als auch von den Schriften der Kyōto-Schule fern.

In diesem Zusammenhang muss auch der Hintergrund betrachtet werden, auf dem diese Auseinandersetzung mit der Kyōto-Schule geführt wurden. Die meisten Texte, insbesondere von Abe Masao, die theologische Konzepte herausforderten, führten zu keiner Diskussion oder Debatten. Es scheint als würden solche herausfordernden Texte zwar freundlich angenommen, aber ein richtiger, wissenschaftlicher Diskurs, wie man ihn bei der Präsentation von neuen Thesen und Theorien gewohnt ist, entstand nicht. Vielmehr hat es den Eindruck, dass zwar ein gemeinsames Philosophieren unter Freunden stattfand, jedoch dieses ohne Folgen für das Unternehmen buddhistisch-christlicher Dialog blieb.

Abgesehen von den Einflüssen von Suzuki D.T., der Einordnung seitens Religionswissenschaftler und Theologen als Religionsphilosophie und der Teilnahme der Kyōto-Schule am buddhistisch-christlichen Dialog als die Seite des Buddhismus, gab es auch noch einen weiteren Grund, warum sie als eine buddhistische Philosophie klassifiziert werden sollte. An der Universität von Hawaii wurde 1951 als erstes englischsprachiges Journal, welches sich mit asiatischem Denken beschäftigt, das Journal *Philosophy East & West* ins Leben gerufen. Dort fand eine kategorische Aufteilung des asiatischen Denkens in indische Philosophie, chinesische Philosophie und buddhistische Philosophie statt. Die japanische

Philosophie wurde zur buddhistischen Philosophie zugeordnet. Zwar lässt sich dies mit dem Aufkommen der Buddhologie als akademisches Studienfach in der Meiji-Zeit begründen, doch sollte damit eine voreingenommene Prägung stattfinden. Selbst als 1977 die japanische Philosophie als eigenständiger Bereich eingeführt wurde, blieb ihre Tendenz als buddhistische Philosophie, aufgrund der vorherigen Einordnung bestehen.

Wenn man die externen Konstruktionen nun noch einmal zusammenfasst, dann zeigt sich sofort, dass die Klassifizierung der Kyōto-Schule als Religionsphilosophie von Außen her gegeben wurde. Der immense Einfluss der Arbeiten über Buddhismus von Suzuki D.T. und eine damit verbundene Voreingenommenheit, japanische Philosophieanstrengungen als Religionsphilosophie zu interpretieren und zwar nur als Religionsphilosophie, die die umstrittenen politischen Äußerungen während der Kriegsjahre ausblendet, bilden dabei die wesentlichen Merkmale. Die Frage die jedoch erst noch geklärt werden müsste, ist, inwieweit dies willentlich absichtlich geschah. Gemeint ist damit, inwieweit man rückblickend von den Kyōto-Philosophen überhaupt eine politische Philosophie erwartet hätte, da sie sich anscheinend nur mit religiösen Fragestellungen beschäftigten. Ignorierten die westlichen Konstrukteure jene umstrittenen Texten, da sie sich selbst nur mit religiösen, beziehungsweise metaphysischen Fragestellungen beschäftigten, oder wurden sie absichtlich ausgeblendet, damit kein negatives Bild der religiösen Denker aus Japan entstehen konnte?

Bereits zu Beginn der religionsphilosophischen Debatte wurde darauf hingewiesen, dass hier auch sogenannte interne Konstruktionen, von den Mitgliedern der Kyōto-Schule selbst stattfanden. Hierbei waren es insbesondere Mitglieder der zweiten Generation der Kyōto-Schule, die sich in Verbindung zu Nishida Kitarō setzen sollten, da sie bei ihm studiert hatten und damit implizieren, dass sich ein Einfluss ihres Lehrmeisters und im gewissen Sinne damit auch eine Weiterführung seines Denkens im eigenen Denken wiederfindet. Die Notwendigkeit einer solchen Rückbindung liegt in der Bedeutung Nishida Kitarōs für die japanische Geistesgeschichte. Ihn als den "Erzvater", als den Begründer der japanischen Philosophie zu bezeichnen, meint, dass durch seine Person der große Wandel erreicht wurde, der sich in Japan in gegen Ende der Meiji-Zeit ereignete. So sind die philosophischen Anstrengungen zu dieser Zeit, nach Shimomura Toratarō, als Versuche zu deuten, das japanische Denken und die westliche Philosophie in einer neuen, japanischen Philosophie zu synthetisieren. Eine solche japanische Philosophie wäre dann der westlichen Philosophie ebenbürtig und gleichzeitig stets mit der gewünschten japanischen Andersartigkeit verwurzelt. Eine solche Philosophie müsste eine Logifizierung des intrinsisch Japanischen sein. Die

Nishida-Philosophie wird nun als eine solche japanische Philosophie verstanden. Eine Rückbindung der Mitglieder der zweiten und dritten Generation der Kyōto-Schule auf Nishida impliziert sodann, dass es sich bei deren philosophischen Anstrengungen ebenfalls um eine solche japanische Philosophie handelt.

Diese Entwicklung soll nun als Nishida-Coup bezeichnet werden. Zuerst muss gezeigt werden, dass es sich bei der Philosophie Nishidas um eine beabsichtigte, sogenannte japanische Philosophie, in der Gestalt einer (Zen-) buddhistische Philosophie handelt. Nishida selbst zeichnet im Vorwort zur dritten Auflage von Studie über das Gute seinen eigenen Denkweg, wobei er die Reine Erfahrung als den Ausgangspunkt bestimmt. Man muss somit nur noch aufzeigen, dass die Reine Erfahrung sich in einem (Zen-) buddhistischen Sinne verstehen lässt. Mori Tetsurō stellt in seinem Aufsatz "Zen to Nishidatetsugaku 禅と西田哲学 zwischen der Reinen Erfahrung von Nishida Kitarō und der Erleuchtungserfahrung der Zen her." [D]ie essentielle Dimension der 'Reinen Erfahrung' ist mit 'einer Art Zen' verbunden und der Entstehungsprozess des philosophischen Standpunkts der 'Reinen Erfahrung' ist durchdrungen von einer charakteristisch 'religiösen Dimension'.⁶⁷⁹

Ferner muss der Einfluss Suzuki D.T.s bedacht werden, der zur Zeit der Wiederentdeckung der Kyōto-Schule, als auch zur Zeit der Erstübersetzung von Studie über das Gute ins Englische, sehr groß war. So verfasste Suzuki sogar ein Vorwort für jene Übersetzung mit dem Titel "How to read Nishida." Somit muss nur noch eine Verbindung zwischen Nishidas Reiner Erfahrung und Suzukis Beschreibung der Erleuchtungserfahrung gezeigt werden. Bereits in einer einfachen Gegenüberstellung beider finden sich genug Parallelen. Tatsächlich kann man zusammen mit Mori Tetsurō feststellen, dass Suzuki in seinem Vorwort zur Übersetzung sich immer weiter von Nishidas Philosophie entfernt und sein eigenes Denken in Nishidas Ideen hineinlegt.

Nishitani Keiji, Mitglied der zweiten Generation der Kyōto-Schule und Schüler von Nishida Kitarō, war für die Vollendung der originär japanischen Philosophie der buddhistischen Kyōto-Schule verantwortlich. Es war seine aktive Teilnahme an internationalen Diskussionen, zusammen mit der religiösen Tendenz in seinen Schriften, mit denen er jenes Bild der Kyōto-Schule als religionsphilosophische Gruppierung konstruierte. So findet sich in Band 15 der gesammelten Werke Nishitanis ein kurzer Aufsatz mit dem Titel "Nihon no tetsugaku 日本の哲学" in dem er sein Vorgehen präsentiert. Dabei beschreibt er die Besonderheit Japans und der Japaner als die Einzigen, die über zwei philosophisch

⁶⁷⁹ Mori Tetsurō 森哲郎. *Zen to Nishidatetsugaku* 禅と西田哲学. Seite 1.

Traditionen verfügen. Gemeint sind damit eine Östliche, die in indischen, chinesischen und japanischen Denktraditionen begründet ist und eine Westliche, die als neues Denken, in der Gestalt der westlichen Philosophie hinzukommt. Mit Nishida Kitarō und dessen Erstlingswerk *Studie über das Gute* sollte es dann einen Denker geben, der es verdient, japanischer Philosoph genannte zu werden. Seine Originalität besteht aus einer Synthese von östlichen und westlichen Traditionen, indem er, nach Nishitani, seine Einsichten aus seiner Zenpraxis mit der westliche Philosophie vermischt und versucht diese damit voranzubringen. Aus Gründer der Vollständigkeit muss man erwähnen, dass Nishitani auch Tanabes Denken als eine Philosophie, die eine Brücke zwischen Ost und West errichtete, bezeichnet. Wichtiger ist jetzt jedoch der Ausblick den Nishitani gibt. So fordert er von japanischen Philosophen: "Gegenwärtig sich in Amerika und Europa aufhalten und das Interesse an östlichen Denken fördern, dies ist meiner Meinung nach eine der wichtigsten kulturellen Aufgaben eines Landes genannt Japan."⁶⁸⁰ Dieses Programm setzt er selbst in die Tat um indem er sich geschickt mittels Aufsätzen in denen er sich an seine Studentenzeit bei Nishida erinnert, auf ihn selbst zurückbindet und die Nishida-Philosophie als eine Philosophie die ein Brücke zwischen Ost und West errichtete, charakterisiert. Dabei entdeckt Nishitani, genauso wie Mori Tetsurō, Zen als eine treibende Kraft in der Entwicklung von Nishidas Denken, jedoch identifiziert er Zen nicht als das eigentliche Motiv. Das eigentliche Motiv ist eine Philosophie die versucht den östlichen Standpunkt des Nichts mit dem westlichen Standpunkt von Wissenschaft und Philosophie (Vernunft und Logik) zusammen zu bringen.

Mann könnte bereits hier die Vollendung der originär japanischen Philosophie der buddhistischen Kyōto-Schule als abgeschlossen betrachten, jedoch würde diese dann nur eine Zen-buddhistische Kyōto-Schule sein. Da man aber von einer buddhistischen Kyōto-Schule spricht, zu der auch Tanabe Hajime gehört, der selbst als dem Amida-Buddhismus nahe stehend charakterisiert wird, muss erneut auf die Nishida-Tanabe Dynamik eingegangen werden und die damit verbundenen Konstruktionen von Takeuchi Yoshinori, die dann die letztendliche Vollendung abschließt. Als wichtigster Punkt zeigt sich dabei die Kehre in Tanabes Denken, die sich mit seiner Philosophie als Metanoetik vollzog. Tanabe selbst erklärt, dass "[d]iese Philosophie nicht mehr durch eigene Kraft (*jiriki*) betrieben wird. ... Es ist eher eine Philosophie die mittels anderer Kraft (*tarik*) praktiziert wird."⁶⁸¹ Dieser Unterschied zwischen eigener Kraft (*jiriki*) und anderer Kraft (*tarik*) charakterisiert jetzt aber nicht nur

⁶⁸⁰ Nishitani Keiji Chosakushū Band 15 西谷啓治著作集第 15 卷. Seite 10.

⁶⁸¹ Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Seite 1-li.

den Wandel in Tanabes eigenem Denken sondern die "zwei Pole 'Nishida-Philosophie' und 'Tanabe-Philosophie'"⁶⁸² von denen Laube, unter Rückgriff auf Takeuchi Yoshinoris, spricht.

Bei den Begriffen *jiriki* und *tariki* handelt es sich um buddhistische Begriffe. *Jiriki* meint im Zen-buddhistischen Kontext, das Erlangen der Erleuchtung aus eigener Kraft. *Tariki* hingegen bildet das Gegenstück zu Zen, nämlich das Vertrauen auf Amida Buddha, dass mit dessen Hilfe der Gläubige im Reinen Land wiedergeboren wird um dort dann die Erleuchtung erlangen zu können. Dieser Gegensatz zwischen *jiriki* und *tariki*, zwischen Zen-Buddhismus und Amida-Buddhismus bildet nun, im religionsphilosophischen Kontext, den Unterschied zwischen Nishida und Tanabe und später auch zwischen Nishitani Keiji (Schüler von Nishida) und Takeuchi Yoshinori (Schüler von Tanabe). Da man jetzt beide große Strömungen des Mahāyāna-Buddhismus, Zen und Amida-Buddhismus jeweils in einem der Gründungsväter der Kyōto-Schule findet, folgt schließlich die Bezeichnung der Kyōto-Schule als "Kyoto School of Japanese Buddhism."⁶⁸³

⁶⁸² Laube Johannes. Dialektik der absoluten Vermittlung. Seite 8.

⁶⁸³ Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer". Seite 35.

Übersetzung: Tosaka Jun – Die Philosophie der Kyōto-Schule

Nach Auffassung von Katō Hiroyuki 加藤弘之⁶⁸⁴ [1836-1916], Inoue Tetsujirō 井上哲次郎⁶⁸⁵ [1856-1944] und vielen anderen, ist in unserem Lande, kurz vor dem Großen Krieg und nachdem das Zeitalter des Lesens von Übersetzungen ausländischer Bücher beendet war, die staatliche Philosophie zu einer Nischengelehrsamkeit geworden. Bereits früher, aufgrund der Arbeit der Professoren Onishi Hajime 大西祝⁶⁸⁶ [1864-1900] und Kuwaki Genyoku 桑木巖翼⁶⁸⁷ [1874-1946], hat die Philosophie als wissenschaftliche Disziplin, die eine Wissenschaft des individuellen Denkens ist, mit Dr. Nishida Kitarō⁶⁸⁸ von der kaiserlichen

⁶⁸⁴ Politischer Denker und Evolutionist. Katō Hiroyuki arbeitete nach der Meiji Restauration für die Regierung. 1881 wird er zum Präsident der Universität Tōkyō ernannt, 1890 wird er ins Oberhaus (*Kizokuin* 貴族院) der japanischen Regierung gewählt und erhält er im Jahr 1900 den Titel Baron (*danshaku* 男爵). "In seinen frühen Werken vertritt Katō noch die Idee vom Recht eines jeden Individuums auf Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung, während er in der zweiten Hälfte seines Schaffens ganz unter dem Einfluss des Evolutionismus eines Spencer und vor allem Darwins steht". vgl. Brüll Lydia. *Die japanische Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1989. Seite 118-119.

⁶⁸⁵ Akademischer Philosoph an der Universität Tōkyō. Inoue Tetsujirō wiederbelebte die konfuzianische Philosophie und traditionelle ethische Wertvorstellungen. Darüberhinaus gilt er als Vermittler der westlichen Philosophie in Japan und kreierte den sogenannten Phänomenal-Realismus (*genshō soku jitsuzairon* 現象即実在論). Dahinter verbirgt sich der Gedanke einer Reinen Philosophie (*junsui tetsugaku* 純粹哲学), einem allumfassenden System, dass sich entwickelt aus einer Synthese von westlichen östlichen Philosophien. Dies geschieht mittels drei Stadien in der Philosophiegeschichte: Das erste Stadium ist der monistische, äußere Realismus (*ichigenteki hyōmen jitsuzairin* 一元的表面実在論), indem das Phänomen selbst als Realität verstanden wird. Im zweiten Stadium, dem dualistischen Idealismus (*nigenteki jitsuzairon* 二元的実在論) werden Phänomen und Realität als zwei Seiten eines allumfassenden Ganzen betrachtet. Im dritten Stadium schließlich handelt es sich um das der Identität von Phänomen und Realität (*genshō soku jitsuzairon* 現象即実在論). vgl. Brüll Lydia. *Die japanische Philosophie*. Seite 143-145. Wie bedeutend Inoue Tetsujirō für die japanische Philosophiegeschichte ist, erkennt man auch daran, dass man sein Denken als Inoue-Philosophie (*I no tetsugaku* 井の哲学) bezeichnet. Darüberhinaus gilt er nach Rolf Elberfeld auch als der erste, der in deutscher Sprache einen Überblick über *Die Japanische Philosophie* (1913) gab. vgl. Elberfeld Rolf. "Japanische Philosophie in deutscher Sprache" (Seite 155-171) in: James W. Heisig (Hg.) *Japanese Philosophy Abroad*. Nanzan Institute for Religion and Culture. Nagoya. 2004.

⁶⁸⁶ Philosoph der von vielen japanischen Philosophiehistorikern sehr geschätzt wird. Der Grund hierfür liegt wohl in seiner kritischen Haltung gegenüber sowohl westlicher als auch östlicher Philosophie. So stellte er sich gegen die einseitige Haltung des japanischen Nationalismus, die Verwestlichung, den Radikalismus und den Konservatismus.

⁶⁸⁷ Ein Experte auf dem Gebiet der Kant'schen und Neu-Kantianischen Philosophie. Er gilt als Vertreter eines sogenannten "liberalen Kulturismus" der Taishō-Zeit, der "ein Versuch [war], den Zweck und die Ideen der Modernisierung in Japan erneut vom humanistischen und idealistischen Standpunkt aus neu zu definieren, wobei eine selbstgeschaffene geistige Grundlage erforderlich war". Diese Grundlage beschrieb er in seinem Aufsatz "Gegenwärtige Probleme der Philosophie" (1915). "Darin betrachtete er das 'Ich' der subjektiven Erkenntnis als allgemeines Ego, das das individuelle Ego übersteigt. Das allgemeine Ego ist ein transzendentes Subjekt, durch welches die Werte festgelegt werden und von dem aus der 'kulturelle Wert' als Ideal des charakterlichen Lebens entsteht". vgl. Hayashi Masako. "Der Einfluss deutscher Ideen auf die Entstehung der modernen Nationalkultur Japans II." (Seite 17-28) in: *Department Bulletin Paper of the Faculty of Regional Studies, Gifu University Vol. 24* (2009). Seite 25.

⁶⁸⁸ Tosaka Jun bezeichnet in diesem Aufsatz Nishida Kitarō immer mit dem Titel *hakase* 博士, welcher in Deutschland dem akademischen Doktorgrad entspricht (Dr. phil.).

Universität hat, schrittweise ihre Konkretisierung unmittelbar nach dem Großen Krieg [, dem Ersten Weltkrieg] erhalten.

Philosophie im allgemeinen muss eine Philosophie sein, die gleichzeitig ein technisches Moment und ein denkerisches Moment besitzt. Wenn es für den Gebrauch keine universellen, brauchbaren Kategorien und auch gesellschaftlich keine positive Weltanschauung mit geeigneten Einfluss gibt, dann ist es das Gleiche als wäre es keine Philosophie. Über die Existenz einer Philosophie, die in diesem Sinne, nicht nur im akademischen Treibhaus einer Philosophie für sich vorkommt, kann man ohne Übertreibung sagen, dass aufgrund Dr. Nishidas Spekulationen, sie draußen, in der Öffentlichkeit, wirklich zu einer bedeutsamen Sache werden konnte. In der Tat gilt Dr. Nishidas Arbeit als konsequent und philosophisch allumfassend. Sein Werk ist das Erste in unserem Lande und höchst beachtenswert. Bis jetzt ist sie eine Philosophie – und wird es vielleicht auch später noch sein – die, wenn man es etwas überspitzt ausdrücken will, die wie ein unkompliziertes Spielzeug wirkt.

Übrigens ist diese Philosophie – die der verstorbene Dr. Sōda [Kiichirō] 左右田喜一郎⁶⁸⁹ als Nishida-Philosophie bezeichnet hat – nicht nur repräsentativ für unser Land, sondern objektiv gesehen, von einem universellen Standpunkt aus betrachtet, [eine Philosophie], die eine führende Stellung einnimmt. Zu den historisch bedeutenden Philosophen der Welt, würden wohl alle [Henri Louis] Bergson⁶⁹⁰ [1859-1941] und [Edmund] Husserl⁶⁹¹ [1859-1938] zählen, doch sollte man auch Dr. Nishida hinzuzufügen. Husserl hatte

⁶⁸⁹ Wirtschaftswissenschaftler und Wirtschaftsphilosoph. Die Bezeichnung Nishida-Philosophie entstammt aus seinem Aufsatz "Über die Methode der Nishida-Philosophie 西田哲学の方法について" in: *Philosophische Studien* 哲学研究 Bd. 127 (1926).

⁶⁹⁰ Französischer Philosoph der Lebensphilosophie und der Zeit. 1928 erhält er den Literaturnobelpreis als zweiter Philosoph, für den literarischen Rang seiner wissenschaftlichen Prosa. "Bergson glaubte ..., dass sich das metaphysische Problem der Freiheit bzw. der Streit zwischen den Deterministen und ihren Gegnern auflösen ließe, wenn man der Tatsache gerecht werden könnte, dass jede freie Handlung sich in der ablaufenden Zeit vollzieht und nicht in der abgelaufenen. Der Anschein eines Determinismus tritt nach Bergson eben nur auf, wenn wir von fertigen Handlungen ausgehen und ihren Verlauf in der bereits abgelaufenen Zeit zu rekonstruieren versuchen. Dann ist in der Tat der Vollzugs- und Kreativcharakter der Handlung verschwunden, und die Zeit, in der sich die Handlung vollzogen hat, nimmt raumartige Züge an, als ob die einzelnen Zeitmomente gewissermaßen nebeneinander aufgereiht beständen. Wird aber die ursprüngliche Sukzession mit der Gleichzeitigkeit vermengt, kann das Phänomen spontaner Entwicklung nicht mehr verstanden werden. Um den Grund dieser Vermengung aufzudecken, gilt es nach Bergson, das Psychische und Physische deutlich zu unterscheiden. Dabei geht er von dem Grundphänomen aus, dass psychische Zustände im direkten Erleben sich nie äußerlich zueinander verhalten, sondern sich gegenseitig durchdringen und dabei in einem ununterbrochenen Wandlungsprozess miteinander verschmelzen ... Lückenlos dehnt sich hier das Vergangene in das Jetzige hinein, nagt am Zukünftigen und schwillt im Vorrücken an. Wegen dieser Lückenlosigkeit nennt Bergson die ursprünglich erlebte Zeit Dauer (*durée*)". Siehe den Eintrag zu Henri Louis Bergson in: Rehfuss Wulff D. (Hg.). *Handwörterbuch Philosophie*.

⁶⁹¹ Deutscher Philosoph der transzendentalen Philosophie. "Husserl ist in gewisser Hinsicht der Vollender einer von Descartes, über Leibniz und Kant bis auf Fichte und Schelling reichenden idealistischen Tradition, welche

früher, zu der Zeit als er Dr. Tanabe Hajime in Deutschland betreute, Vorträge über die Nishida-Philosophie gehört und während er diesen mit Begeisterung Gehör schenkte, so scheint es, als hätten sie sein eigenes Denken beeinflusst.

Damit ist nun die weltweite Wertschätzung der Nishida-Philosophie wesentlich größer als wir es uns vorgestellt haben. – Da die europäische und vor allem die deutsche Philosophie heutzutage aufgrund des Namens "Heidegger" und des sogenannten "Wiederaufleben Hegels" gänzlich auf der Stelle treten, so ist dies für die Welt der internationalen Philosophie heute, wie wenn ein Ertrinkender nach dem rettenden Strohalm greift. Die Entwicklung und der Vormarsch der Nishida-Philosophie müssen in diesem Sinne mehr und mehr ihre Überlegenheit hervorheben.

Es gibt nur sehr wenige Philosophen, die über die notwendige Kompetenz verfügen, sich ernsthaft und konkret mit der angesehenen Nishida-Philosophie auseinanderzusetzen und zu kritisieren, auch wenn man dies eine moralische Pflicht der Philosophen nennt – auch wenn sie ins Nichts führt. Ich zum Beispiel habe den Eindruck, es gäbe in unserem Land gewiss nicht mehr als 34 kompetente Personen hierfür. Deshalb, wenn ich hier den Plan gefasst habe, die Nishida-Philosophie zu kritisieren, ist dies in der Tat ein Ding der Unmöglichkeit. – Ungeachtet dessen jedoch werde ich die Nishida-Philosophie zum Gegenstand meiner Betrachtung machen und halte es für erforderlich, auf ihre verschiedenen Charakteristika hinzuweisen. Warum? Der Grund hierfür ist einfach. [Es ist notwendig], weil die Nishida-Philosophie, mit einem Worte gesagt, in unserem Lande, sowie auch weltweit, die grandioseste Philosophie der Weltanschauung der Bourgeoisie⁶⁹² ist. Dass die Nishida-Philosophie jedoch eine Bourgeoisie-Philosophie ist, ist eine Tatsache, die wahrscheinlich niemand bedenkt und sich im Klaren darüber ist. Die Aufgabe ist, unter welchen vorzeigbaren Charakteristika diese Philosophie sich selbst als Bourgeoisie-Philosophie begründen konnte.

In Dr. [Nishidas] frühen Schriften, ist das "Problem des Bewusstseins" (*ishiki no mondai* 意識の問題) wissenschaftlich von größter Bedeutung, und genauso scheinen es auch viele Leser

die Erkenntnis und Konstitution der Welt aus den Erkenntnisleistungen eines Ich oder Bewusstseins erklären will ... Husserl bezeichnet die von ihm vertretene philosophische Methode als Phänomenologie. Der Begriff steht dabei zunächst für ein Methodenideal und bedeutet, dass die Gegenstände philosophischer Forschung so erfasst werden müssen, wie sie tatsächlich sind. Für Husserl ist aber klar, dass eine unverstellte und irrumsfreie Erkenntnis nur in Bezug auf die Inhalte des Bewusstseins möglich ist. Die Phänomene, die den Gegenstand der Phänomenologie bilden, sind die Inhalte des Bewusstseins, genauer: seine weltkonstitutiven Leistungen". Siehe den Eintrag zu Edmund Husserl in: Rehfuss Wulff D. (Hg.). *Handwörterbuch Philosophie*.

⁶⁹² Nach *Duden Das Fremdwörterbuch* gibt es hierfür zwei Bedeutungen: 1. wohlhabender Bürgerstand, Bürgertum. 2. herrschende Klasse der kapitalistischen Gesellschaft, die im Besitz der Produktionsmittel ist (Marxismus). Es ist anzunehmen, dass Tosaka, bei dessen Texte und Denken sich der Einfluss von marxistischem Gedankengut finden lässt, hier wohl den Begriff Bourgeoisie im Sinne der zweiten Bedeutung gebraucht.

zu verstehen (einst hat Doktor [Nishida] es selbst so erklärt, so habe ich es gehört). Als Erstes muss man festhalten, dass die Aufgabe der Nishida-Philosophie immer Probleme des Bewusstseins und hieraus resultierende Fragestellungen sind. Auch in der äußerst gerne gelesenen *Studie über das Gute*, ist deren wissenschaftliche Quintessenz, die unmittelbare Erfahrung so zu verstehen, ganz zu schweigen von "Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein" (*jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省). Folglich hebt die Nishida-Philosophie mit dem Problem des Bewusstseins an. Gleichwohl das Problem des Bewusstseins sich nicht auf die Probleme des Bewusstseins beschränken muss. Tatsächlich ist es so, dass die spätere Nishida-Philosophie seit *Ort (basho 場所)* [1927] – die Hypothese, dass sich im Grunde des Bewusstseins, selbst bereits ein bewusstseinsloser und seinsloser Ort des grundlosen Nichts befindet, und man somit nicht immer annehmen kann, dass [die Nishida-Philosophie] auf den Innenbereich des Bewusstseins beschränkt ist. Von dem Wirkenden (*hatarakumono 働くもの*), als Aktivitäten des sogenannten Bewusstseins, bis zum Sehenden (*mirumono 見るもの*), der Ort an dem die Bewusstseinsaktivitäten auch im Selbst zustandekommen, ist eine Philosophie, die diese Themen abwechselnd darstellt, und man kann dies als hervorragend in dem [Themenbereich] Problem des Bewusstseins aufgehoben betrachten. Dennoch zum Beweis dafür, dass dies letzten Endes keinesfalls so ist, werden hier und jetzt, als universelle Kategorie das Begriffspaar Noesis und Noema gebraucht⁶⁹³. Hierbei handelt es sich um grundlegende Begriffe, die in Husserls reiner Bewusstseinsphänomenologie gebraucht werden. Nur durch den Gebrauch solch grundlegender Begriffe können wir die Nishida-Philosophie als hochentwickelte Phänomenologie bezeichnen, zumal die Bewusstseinsphänomene vollständig transzendiert wurden. Bis heute gilt die Theorie der unmittelbaren Erfahrung, auch wenn sie ursprünglich

⁶⁹³ Unter einem Noema versteht man einen Gegenstand des Denkens. Die Noesis meint die geistige Tätigkeit. Hier werden diese Begriffe jedoch gemäß den phänomenologischen Analysen von Edmund Husserl betrachtet und zwar verstanden als Bestandteile eines intentionalen (= auf etwas gerichteten) Erlebnisses. In diesem Sinne handelt es sich bei einem Noema um "den vermeinten Gegenstand, der den irreal- intentionalen Bestandteil eines Bewusstseinsaktes ausmacht ... Der noematische Gegenstand steht nicht im Gegensatz zum realen Gegenstand, sondern wird aus einem realen Gegenstand durch die methodische Einschränkung der Einklammerung seiner Objektivitätsansprüche (*epoché*) gewonnen. Im Unterschied dazu wird mit Noesis der sinngebende Bewusstseinsakt selbst bezeichnet. Dieser bildet den realen Bestandteil des Erlebnisses. Es werden zwei Arten von Noesen unterschieden, eine nicht- intentionale, die sich auf Sinnes- und Lustempfindungen erstreckt und eine intentionale, die sich auf einen vermeinten Gegenstand bezieht. Im Zusammenwirken beider Noesen werden die Gegenstände konstituiert. Die noematischen Bewusstseinsvollzüge sind letztendlich alle im ‚transzendentalen Ego‘ fundiert". Siehe den Eintrag zu Noema – Noesis in: Rehfuss Wulff D. (Hg.). *Handwörterbuch Philosophie*.

formuliert von Ernst Mach⁶⁹⁴ [1838-1916], als eine gute Beschreibung der Essenz der Phänomenologie.

In einer Phänomenologie, die die von Husserl übertrifft und charakteristische Merkmale der Nishida-Philosophie aufweist, lassen sich verschiedene Besonderheiten beobachten. Zum Beispiel als Hauptmerkmal beerbt die Nishida-Philosophie den grundlegenden Geist des Kantschen Kritizismus. Der Grund hierfür ist kein anderer als dass man auch im Kantschen Kritizismus, eine phänomenologische Quintessenz entdecken kann, – und somit muss die Nishida-Philosophie eine äußerst hochentwickelte Phänomenologie sein. [Die Phänomenologie] ist damit zur Methode der Nishida-Philosophie geworden.

Diese phänomenologische Methode meint, dass im Allgemeinen, die Dinge alle in einem essentiell [phänomenologischen] Verhältnis analysiert und unterschieden werden müssen. Das bedeutet, dass dann allen Dingen in einem transhistorischen Ort, eine ursächliche Beziehung gegeben sein muss. Daher fasst die Nishida-Philosophie, alle Dinge innerhalb einer Sinnbeziehung auf und schafft somit eine reziproke räumliche Orientierung. Zum Beispiel Wille, Tat, Selbst, Liebe, Gesellschaft usw., oder Natur, Geschichte, Moment, Gott und ähnliches, alle Dinge, die durch jene sowohl alltäglichen als auch philosophischen Begriffe verstanden werden, erhalten tatsächlich von dieser Philosophie einen tiefen und weiten charakteristischen Sinn, und dann wird, hierzu passend ein räumlicher Standort zwischen dieser Sinn-/Bedeutungsgegenseitigkeit bestimmt. Als Beispiel könnte man die Fragen stellen, wie wird Gesellschaft von der Liebe her verstanden, beziehungsweise wie wird von der Gesellschaft her Liebe erklärt. Alle Kategorien werden tatsächlich ausgegraben und aufpoliert. – Allein dies ist die ganze Kunst (nicht notwendigerweise das Denken (*shisō* 思想)) der Nishida Philosophie. Die Inhalte letzterer sind nur die Interpretation des Sinnes der Dinge, das transgeschichtliche System der sinngedeuteten Kategorien und die hierfür erforderlichen Anstrengungen. Existenz wird sinnvoll systematisiert, gemäß ihrer verschiedenen existentiellen Methoden. Die Existenz jedoch, die sich nur in der Wirklichkeit abspielt lässt sich hierdurch nicht erklären und auch nicht [bestimmen] wie es dazu kam. Auf die Frage, wie man mit dem Problem der Existenz umgehen soll, wird nicht im Geringsten eingegangen. Diese Methode wird jeweils, den einzelnen Umständen entsprechend, von der philosophischen Vorgehensweise Nishidas bestimmt. Bei den hier behandelten Gegenständen

⁶⁹⁴ Deutscher Philosoph des klassischen Positivismus. Ernst Mach ist bekannt für seine Beiträge zur Physik, Philosophie und Psychologie. Aufgrund seiner anti-metaphysischen Einstellung, seine anti-realistische Haltung gegenüber dem Atomismus und im Allgemeinen für seine positivistisch-empiristischen Vorgehensweise bei der Erkenntnistheorie. Er selbst gilt als der Begründer der Wissenschaftstheorie. Siehe Eintrag zu Ernst Mach: Stanford Encyclopedia of Philosophy.

handelt es sich nicht mehr um Dinge selbst, sondern um den Sinn dieser Dinge – insbesondere wenn sie anderen Dingen gegenüberstehen. Die Existenz, die Arten und Weisen von Existenz, alle Formen von Existenz werden nicht beachtet. Es ist kein Zufall, dass Doktor [Nishida] den Schlüssel zur Nishida-Philosophie in Aristoteles' "Metaphysik" entdeckte. Dieser Formalismus, der die Dinge bis zum Sinn der Dinge – was schließlich bis zum Bewusstsein der Dinge reicht – einer Mustertypisierung unterordnet, ist eigentlich der absolute Gegensatz zur materialistischen Art und Weise, die das materielle Prinzip bestimmen.

Die Dinge werden nicht als die Dinge selbst, sondern nur als der Sinn der Dinge behandelt, und deshalb können sie, aufgrund dieser Einschränkung, stets einem symbolischen und repräsentativen Charakter nicht enttrinnen. Daher gebraucht Dr. [Nishida] auch auf eine stereotype Art und Weise den Ausdruck "so und so verhalten sich die Dinge" (*naninani to iu gotoki mono* 何々という如きもの). – Hier besitzt dieser logische Symbolismus zweifellos eine Nähe zum Ästhetizismus. Vielleicht ist dies schwierig zu verstehen, da es losgelöst von der Romantik betrachtet wird. Wahrscheinlich ist dies der Grund dafür, dass diese schwierigste Philosophie sich so verbreitet hat und so viele begeisterte Anhänger gewinnen konnte. Man muss bedenken, welche gesellschaftlichen, politischen und sinnvollen Anschauungsformen es in der Romantik und auch im Ästhetizismus gibt.

Im Großen und Ganzen ist es offensichtlich klar, welche Stellung diese phänomenologische Philosophie, die interpretativ, transhistorisch, formalistisch und romantisch ist, in der Praxis einnehmen könnte. Für die Nishida-Philosophie ist Praxis nichts weiter als bloßes sozial-moralphilosophisches Verhalten. Dieses dürfte keine Beziehung zu den materiellen Charakteristika der Gesellschaft wie etwa Produktion oder Politik haben. Die Praxis kann niemals der individuell-personalistischen Ethik entfliehen, auch wenn man sagt, dass die Praxis gesellschaftlich ist, ist jene Gesellschaft selbst, in der das Individuum geboren und sterben wird, nur ein Kompositum von brüderlich – sittlichen – Individuen. Und für diese Philosophie, da alle Dinge letzten Endes eine individuell-personalistische Basis haben, ist von diesem Standpunkt aus alles praktisch, und demgemäß kann man keine entscheidende Instanz, die zwischen praktisch und nicht praktisch unterscheidet, einführen. Daher kann man zu dem Ergebnis kommen, dass dieser Standpunkt selbst ein anti-praktischer (*botsujissenteki* 没实践的) ist. Als letztendliches Fundament und Besonderheit, einer solchen anti-praktischen, individualistischen Philosophie findet sich zweifellos ein außerordentlich religiöses Bewusstsein. In der Nishida-Philosophie selbst lässt sich diese Mystik leicht erkennen.

Demgemäß ist anzunehmen, dass das Bewusstsein, wie bereits weiter oben gezeigt, einer philosophischen unmittelbaren Bearbeitung entspricht. Es ist allgemein bekannt, dass ein religiöse Bewusstsein, welches um die Praxis (*gyō* 行) und die Liebe (*ai* 愛) kreist, in Wirklichkeit unpraktisch und individualistisch ist und damit letzten Endes auch realitätsfern und egoistisch.

Dennoch, entgegen allem was bisher gesagt wurde, ist die Nishida-Philosophie selbst, nur ein Idealismus. Der Idealismus ist ein Beispiel dafür, dass man die Dinge ähnlich der Noema betrachtet. Der Mensch begreift die Dinge als gedachte Entwicklung der Idee (Hegel). Dennoch ist die Nishida-Philosophie zweifellos kein Materialismus, denn auch der Materialismus kennt die Dinge nur via des Noema, und diesen Punkt hat er mit dem Idealismus gemein. Nur anstelle der Idee liegt die Materie, als noematisches Sein, einzig den Dingen zugrunde (Marx). Die Nishida-Philosophie, die sowohl den Idealismus als auch den Materialismus aufhebt, setzt diesen im Grunde die Noesis entgegen. Die Nishida-Philosophie ist weder Idealismus noch Materialismus, sondern eine hochgradige Phänomenologie. Gerade aus diesem Grunde ist sie ein äußerst raffinierter Idealismus.

Deswegen kommt die den Dingen zugrunde liegende Dialektik auch nur in der Noesis vor, dem Selbstbewusstsein, kategorisch gesprochen, dem Bewusstsein im weitesten Sinne. Jedoch sind der Ort, der die Bedeutung der Dialektik entstehen lässt, und der Ort in dem die Dialektik existiert, zu unterscheiden. Der Ort, der die Bedeutung der Dialektik entstehen lässt befindet sich nicht als weltliche Existenz in der sogenannten Geschichte, sondern beispielsweise eher in der theologischen Urgeschichte (wir sollten dies wohl eher metaphysische Form nennen). Aber die Dialektik selbst entsteht in der sogenannten Geschichte. Nein, die Bedeutung der Geschichte kommt doch in der Urgeschichte zustande, aber die Geschichte selbst entsteht nur in der Geschichte. Dies bezeichnet man als das anti-metaphysische, materialistische Prinzip der Geschichte. Die Nishida-Philosophie negiert dieses geschichtliche Prinzip von einem Standpunkt aus, der die Geschichte gebiert und die Geschichte einhüllt. Dies ist der Grund warum wir sie eine phänomenologische nennen. Es ist nicht schwer sich vorzustellen was für eine Dialektik in diesem Augenblick diese Dialektik sein muss. – Daher ist es nicht Nishidas Schuld, dass zu dieser Zeit, in der religiösen Kolumne einer gewissen Zeitung, Nishida als Pendant eines einfältigen Pfarrers oder Mönchs gesetzt wurde.

Die Befähigung, entscheidend über die Nishida-Philosophie zu urteilen, besitze ich nicht, aber abgesehen davon, kann ich im Großen und Ganzen ihren Charakter beschreiben.

Macht man dies, dann muss aufzeigen, welche gesellschaftlichen, politischen Bedeutungen die Ideologie der Nishida-Philosophie besitzt. Ferner entwickelte sich die Nishida-Philosophie weiter zur Nishida-Schule (*Nishidagakuha* 西田学派), auch Kyōto-Schule (*Kyōtogakuha* 京都学派) [genannt]. Sie ist genau jetzt eine ausgezeichnete Gruppierung in der Gesellschaft. In Bezug auf die Festigung der Nishida-Philosophie in der Nishida-Schule, muss man die Anstrengungen von Dr. Tanabe Hajime beachten. Dies kann man verstehen, wenn man betrachtet, auf welche Art und Weise Tanabe effektiv die Nishida-Philosophie gebrauchte (mathematische Philosophieforschung) und ferner, wie in den Abhandlungen Tanabes in der letzten Zeit die Thesen Nishidas ernsthaft angeordnet und verknüpft werden (man sollte auch beachten, dass vor kurzem die Miki-Philosophie eines Miki Kiyoshi schnell zu einem einflussreichen Nachfolger der Nishida-Schule geworden ist. -- Geschichtsphilosophie).

Der Wert von Tanabe als Philosoph ist selbstverständlich außergewöhnlich hoch, jedoch wird sie immer noch unfairem gering bewertet. Die große Akkumulation von Wissen, die sich zu einem unabhängigen, eigenständigen wissenschaftlichen System entwickelte, ist etwas, nach dem die meisten Philosophen streben. Falls Nishida die Fabrik des gedanklichen Know-how ist, so sollte man Tanabe als den Markplatz des theoretischen Know-how bezeichnen. Allein deswegen müssen wir hier auf alle Fälle das Denken dieses Mannes zum Gegenstand nehmen.

Einige Leute meinen, dass Tanabe mit dem linken Denken sympathisiert. Das Denken von Tanabe geht aber weder in eine derartige Richtung, noch besaß er auch selbst die Befähigung dazu. Die Anerkennung und Würdigung des Marxismus Tanabe finden sich auch bei Nishida. Beide zusammen besitzen jedoch eine ziemlich offene Gesinnung⁶⁹⁵ im ernstesten Umgang mit neuen, unerfahrenen, lebendigen Dingen. -- Tatsächlich ist auch Tanabe ein Philosoph mit einer äußerst festen bourgeoisen Logik.

Auch in unserem Lande ist die Wiederbelebung der Hegelschen Philosophie in Mode - - die Bewegung des Hegelianismus müsste diese Motiv kritisieren aber -- die Bourgeoisie-Philosophie ist dabei, en masse, Dutzende von Hegelianern hervorzubringen, und man hört auch, dass die Anzahl der unfähigen Personen groß ist. Dennoch bildet Tanabe eine Ausnahme, denn er ist einer der Wenigen, die beabsichtigen, die Hegelsche Philosophie wirklich anzuwenden. Kürzlich wurden drei, vier solcher ernst zu nehmender Abhandlungen über Hegel von Tanabe hintereinander veröffentlicht (Die Philosophie Hegels und die

⁶⁹⁵ Tosaka verwendet an dieser Stelle den Ausdruck *nōhishitsu no yawarakasa* 脳皮質の軟かさ was wörtlich übersetzt "eine elastische äußere Schicht des Verstandes" meint. Dem Sinn des Satzes folgend, habe ich mich für eine "offene Gesinnung" als freie Übersetzung entschieden, da nur die Offenheit im Denken gemeint sein kann.

Dialektik)⁶⁹⁶. Wir können gerade anhand dieser Abhandlungen die Charakteristika der Philosophie von Tanabe verstehen.

Der Standpunkt Tanabes bei der Anwendung der Hegelschen Philosophie, die sich von der [Philosophie] Nishidas unterscheidet, wird von ihm selbst als Idealismus bezeichnet. Aber dies bedeutet nicht einen Idealismus, der auf einem Subjekt [= subjektiver Idealismus] oder auf einem Objekt [= objektiver Idealismus] beruht, sondern einen Idealismus, der auf einem Absoluten beruht, das erst den Gegensatz von Subjekt und Objekt zustande kommen lässt und somit als "absoluter Idealismus" bezeichnet wird⁶⁹⁷. Außerdem muss auch die idealistische Dialektik Hegels, bis hin zur absolut idealistischen Dialektik, das heißt, bis sie nicht mehr einfach nur als ein geistiges, sondern als eine mit der Natur übereinstimmender Dialektik, die dieses geistige Prinzip negierende, dritte Dialektik verstanden werden, die weder eine idealistische Dialektik, noch natürlich eine materialistische Dialektik ist. Ein solches wirkliches dialektische Etwas und ein die Dialektik transzendierendes Etwas als dialektische Einheit, ist die **absolute Dialektik**, und da sie weder eine idealistische Dialektik noch eine materialistische Dialektik ist, ist sie die wahrhaftige Dialektik (*sokubutsu benshōhō* 即物弁証法)⁶⁹⁸. -- Nun aber kommt die Bedeutung dieser Dialektik ausschließlich im Individuum **Mensch** zustande, und dort bringt der Geist den Körper und diese außergewöhnliche Dialektik hervor. Ich denke, gerade die An-sich-heit ist die äußerst unvermittelte Offenbarung der Dialektik. Deswegen wird das **anthropologische Selbstbewusstsein**, welches die An-sich-heit vermittelt, zum konkreten Inhalt dieser absoluten Dialektik. Die Philosophie – die Bourgeoise-Philosophie – muss zur Anthropologie werden. Dies ist Tanabes Prophezeiung.

Dennoch, warum ist eine Philosophie, die weder für das Subjekt, noch das Objekt, die Natur (Körper oder Substanz) noch den Geist Partei ergreift, eine **idealistische** [Philosophie].

⁶⁹⁶ Tanabe Hajime. *Heegeru tetsugaku to benshōhō* ヘーゲル哲学と弁証法 田辺. Iwanami Shoten 岩波書店. 1932. Tōkyō.

⁶⁹⁷ Man unterscheidet gewöhnlich drei Phasen im Idealismus: 1. subjektiver Idealismus, 2. objektiver Idealismus und schließlich 3. absoluter Idealismus.

Zu den bekanntesten Vertretern des subjektiven Idealismus zählen George Berkeley (1685-1753), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Ferner ordnet man hier auch Immanuel Kants Transzendental-Philosophie und die frühe Schaffensphase von Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775-1854) ein, wobei er sich dann in seiner weiteren Schaffensphase, zum Teil unter dem Einfluss von Hegel sich mit seiner Identitätsphilosophie zum Standpunkt des objektiven Idealismus entwickelte. Zum absoluten Idealismus zählt man die Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770-1831).

⁶⁹⁸ Für eine klare und ausführliche Darstellung der Dialektik anhand von Tanabes Texten zusammen mit deutschen Übersetzungen von relevanten Textstellen siehe: Laube, Johannes. *Dialektik der absoluten Vermittlung*. Seite 28-29 und 254-253. Auf den folgenden Seite (254-259) betrachtet Laube die Dialektik Tanabes am Beispiel dessen wohl bekanntesten Werks, nämlich der *Philosophie als Metanoetik* (*zangedō toshite tetsugaku* 懺悔道としての哲学) von dem auch eine englische Übersetzung unter dem Titel *Philosophy as Metanoetics* existiert.

[Die Antwort lautet:] da die Praxis - gemeint ist das Selbstbewusstsein des **tätigen freien Subjekt** (*koiteki jiyū shūkan* 行為的自由主観) - das Rückgrat einer solchen Philosophie ist. Eine solche Praxis hat selbstverständlich überhaupt nichts mit der materialistischen Bedeutung von Praxis gemein. Deshalb sind auch hier, abermals, unverändert, **individuale Ethik** und ferner **gesellschaftliche Ethik des Individuums** das Hauptmerkmal. Das was die Philosophie braucht, erhält sie aus der Theorie der personalen Moral. Dies ist auch das A und O der Anthropologie von Tanabe. Deshalb muss man die Hegelsche Philosophie, als eine Philosophie verstanden werden, die bis auf Kants **Teleologie** zurück geht. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Überlegenheit der praktischen Vernunft⁶⁹⁹ anzuerkennen. (Tanabes Buch *Kants Teleologie* (*Kanto no mokutekiron* カントの目的論) ist ein äußerst herausragendes kleines Werk hierzu).

Der Synkretismus, an dem die Logik Tanabes ihre Konklusion findet (dies meint natürlich nicht einen Kompromiss schließen um einen Kompromiss zu finden) ist der Kompromiss für diese **Moralisierung** der Philosophie. Demzufolge sind die herausragenden Theorien von Tanabe auch als nicht genial, farblos und oberflächlich anzusehen. Betrachtet man diesen Synkretismus und diese Moralisation nebeneinander, hat man dann nicht das Gefühl, dass unsere philosophiegeschichtliche Gelehrsamkeit irgendwie **dekadent** sei? Es wäre heute von Nöten jene Voraussetzungen zu erforschen, die es ermöglichten, dass insbesondere diese Philosophie Einfluss erlangen konnte.

Als Persönlichkeiten, die sich während ihrer akademischen Laufbahn, hinsichtlich der Kulturkritik und Zivilisationskritik, ziemliche Verdienste erworben haben, sind Kuwaki Genyoku und Kaneko Umaji 金子馬治⁷⁰⁰ [1870-1937] zu nennen. Solchen Persönlichkeiten werden jedoch heutzutage nicht immer die nötige Aufmerksamkeit zugebracht. Zieht man Vergleiche zwischen Kihira Tadayoshi 紀平正美⁷⁰¹ [1874-1949], Kawai Teiichi 川合貞一⁷⁰²

⁶⁹⁹ Im Sinne Immanuel Kants. Kant leitet die Prinzipien der Moral direkt aus der menschlichen Vernunft ab. Als Schlüsselbegriff etabliert er dabei den kategorischen Imperativ. "Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Meiner, Hamburg 2003. Seite 41).

⁷⁰⁰ Philosoph der Henri Louis Bergsons *L'Evolution créatrice* ins Japanische übersetzte. Seine Bücher über moderne Philosophie zeigen einen starken Einfluss des Neo-Kantianismus. Er betonte, dass die Philosophie die Essenz der Kultur sei. Umaji selbst besaß weder ein definitives System, noch einen festen Standpunkt. Ferner ist er verantwortlich für die Einführung des Husserl'schen Denkens in Japan. vgl. Piovesana Gino K. *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1996 A Survey*. Japan Library (Curzon Press Ltd). 1. Auflage 1963. 3. Überarbeitete Auflage 1997. Seite 80.

⁷⁰¹ Philosoph, der vor allem für seine Hegel Interpretationen bekannt ist. Darüberhinaus war er ein Herausgeber Nishidas, so war er eine der Schlüsselpersonen bei der Veröffentlichung von Nishidas *Studie über das Gute*. Kihira war ein Verfechter des Nationalismus und mit der Zunahme des Totalitarismus in Japans wurde er zum Verfechter des Japanismus. vgl. Yusa Michiko. "Nishida and Totalitarianism" (Seite 107-131) in: Heisig James W. & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings*. Seite 114.

[1870-1955] und anderen, so war besonders Letzterer als Reaktionärphilosoph (*kokuhōteki handō tetsugakusha* 国宝的反動哲学者) aktiv. Jedoch hat diese Aktivität fast nichts mit wissenschaftlicher Aktivität zu tun.

Wenn man es so betrachtet, dann wird heute die Akademische Bourgeoise-Philosophie, von der Nishida = Tanabe Philosophie -- Kyōto Schule – repräsentiert. Dies kann man heute als die Gesamtbilanz der Bourgeoisie Philosophie in unserem Land betrachten. Gerade weil sie auch Gegenstand unserer Kritik ist, ist sie auch gerade deswegen vorhanden.

⁷⁰² Philosoph, der sich durch eine Vielzahl von Arbeiten über zeitgenössische Philosophie und Psychologie auszeichnete. In der Taishō-Zeit Abhandlungen über Geschichtsphilosophie und Kultur. Für eine chronologische Darstellung seines Lebens und Schaffens siehe: Abe Ryūichi 阿部隆一. "Kurzchronik und Auflistung der Werke des Sensei 先生略年譜並著作目録" (Seite 5-23) in: *Philosophy Keio University Vol. 32* (1956).

Übersetzung: "Takeda Atsushi – Die Kyōto-Schule als Netzwerk

Bei Shimomura Toratarō findet sich folgender Absatz:

"Liest man ihre frühen Schriften, wird einem sofort klar, dass sich die Drei, Nishida [Kitarō], Hatano [Seiichi], Tanabe [Hajime], unaufhörlich über schwächelnde Konstitutionen – Magen und Darm Störungen, Nervenschwäche, Schlaflosigkeit – beklagen. Jeder von ihnen deutet an, dass die Ursache ein Übermaß an Studien sei. Dies erinnert einen dann sogleich an den Absolventen der Universität Tōkyō, Kuwaki Genyoku ins Gedächtnis. Als ich ihn gelegentlich in seinem Haus besuchte, auch wenn es ein nicht nennenswerter Bericht vom Hören einer Stimme aus dem Bad ist, die einen Nō-Gesang rezitiert, erinnert dies an den gesunden Alltag, der ruhigen und gelassenen Professoren der Universität Tōkyō."

Es wäre übertrieben, dies eine passende Beschreibung der charakterlichen Unterschiede zwischen dem Department für Philosophie der Universität Tōkyō und dem der Universität Kyōto zu nennen. Da Kuwaki, der einer Samuraifamilie aus Kanazawa entstammt, mit einem Nō-Gesang der Hōshōryū⁷⁰³ prahlt, ist dies noch kein Grund für eine Disqualifikation als Philosophen. Auch wenn Shimomura hiervon nicht fest überzeugt ist, so wäre es falsch zu behaupten, hier seien keine stichigen Boshaftigkeiten versteckt. Nebenbei gesagt, geht es in diesem Buch selbst nicht darum, der Universität Tōkyō nachzueifern und sie zu übertreffen. Da es die Geschichte einer Universität ist, die beabsichtigte eine andere Universität als die Universität Tōkyō zu sein, wird sie vielleicht ein wenig als Antagonist angesehen. Am Anfang des Kapitels Inoue-Philosophie [*I no tetsugaku* 井の哲学] soll auch Inoue Tetsujirō nicht einfach als eine Karikatur abgehandelt werden, denn auch Nishida, Hatano, Tanabe, sowie Watsuji und Kuki, sie waren alle Absolventen der Universität Tōkyō.

Aber zieht man alles bisher Gesagte in Betracht, dann existiert immer noch ein sogenanntes "Obwohl..." Genau dies ist, was die "Kyōto-Schule" entstehen ließ. Darüber möchte ich jetzt in drei Unterabschnitten nachdenken.

I

Die Geburtsjahre von Nishida, Tanabe und Hatano sind jeweils entsprechend Meiji 3 (1870), Meiji 10 (1877) und Meiji 18 (1885) (ferner könnte man noch Tomonaga Sanjūrō Meiji 4 (1971) hinzunehmen). Obwohl die Drei zu etwa der gleichen Zeit das Licht der Welt erblickten, ging ein jeder vom Anfang der Meiji-Zeit bis zur Mitte mit fein unterschiedenem Problembewusstsein, Methodik und Lebenseinstellung an den Start. Aber was ihnen gemein

⁷⁰³ Eine Schule des Nō-Gesangs.

ist, sind nicht die Weiterführung der Lehren ihrer Lehrer, sondern nichts anderes als der Wille und die Begeisterung, die Wirklichkeit voranzustellen, selbst zu denken, zu suchen, und somit eine eigene Philosophie zu schaffen. Nishidas Vergleich seiner eigenen Arbeit mit der eines Bergarbeiters ist das richtige Bild, und der in späteren Jahren unter ihren Schülern gebrauchte Lieblingsterminus "Selbstdenken"⁷⁰⁴ entspricht diesem Motto.

Es handelt sich somit nicht mehr nur um Rezeption und Assimilation der westlichen Kultur und Zivilisation, sondern um Personen, denen die Aufgabe, die sie mit den Japanern der Meiji-Zeit gemein hatten, stark bewusst geworden war, nämlich die Frage, wie man sich damit auseinandersetzen sollte. Dennoch war der "Entschluss", diese Herausforderung in diesem allgemeinen und abstrakten Bereich anzunehmen, zu dieser Zeit "heroisch". Zu dieser Zeit besaßen die Japaner mehr oder weniger das, was Kuwabara Takeo [1904-1988] als den "Meiji-Charakter" bezeichnete, waren sie die Verkörperung einer äußerst tiefgründigen und hohen Qualität. Dies war gleichzeitig verbunden mit der wissenschaftlichen Überlegenheit und ihrem asketischen Leben. Nishida stammte von einem Dorfvorsteher ab, Tanabe von einem Konfuzianer und Hatano von einem Samurai niederen Ranges, aber ihre, der stoischen Lebensweise angemessene Strebsamkeit, lässt gleichermaßen Samurai erahnen. Auch wenn Hatano und Tanabe, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen, der bis zur scharfen Kritik der Nishida-Philosophie reicht, gänzlich dem Selbstdenken, diesem Stoizismus, den Opfern, die sie für das Denken und die Wissenschaft brachten, treu geblieben.

II

Nun denn, das Kontrollieren eines Systems und einer Gruppe hängt von den Personalangelegenheiten ab. Der Beginn der Richtung des Philosophie Departments der Universität Kyōto erfolgte später durch herausragendes Personalmanagement, nachdem Nishida zuerst als "Bergarbeiter" die Spitzhacke schwang, tausende Schwierigkeiten beseitigt wurden und man hartnäckig voranschritt. Ohne Vetternwirtschaft zu betreiben, mit großer Aufmerksamkeit für die Standpunkte und Motive der Kollegen, haben sich, so verstehe ich es, äußerst herausragende Personen daran beteiligt. "Nicht die Kyōto-Universität von Kyōto, sondern die Kyōto-Universität Japans" als Herzensangelegenheit, diese Worte von Tanabe und Nishida beschreiben es wohl am besten.

⁷⁰⁴ Deutsch im Original

Bei dieser Gelegenheit dürfen wir die bisher noch nicht genannte Rolle Tomonaga Sanjūrōs als "treuen Gehilfen" nicht vergessen. Tomonaga, von dem man sagt er besitze den Charakter eines echten Samurai, hat selbstlos Nishida gerettet. Zu der Zeit, als man Hatano für Vorlesungen über "Religionswissenschaft" von der Waseda-Universität haben wollte, lehnte Hatano ab, da er als eigenes Fachgebiet "Philosophiegeschichte" angab. Der damals für "Philosophiegeschichte" zuständige Tomonaga, der selbst an einer Oberschule in die Provinz wechseln wollte, verlautbarte, dass er seine Stelle Hatano überlassen möchte. Dieser Ruf an Hatano erfüllte sich nicht, aber als Antwort überfließt Nishidas Brief mit Freundschaft. "Ich bin sicher dass es bessere Ehefrauen gibt als meine und auch bessere Freunde, aber meine Ehefrau ist meine Ehefrau und meine Freunde sind meine Freunde" (10. Oktober 1914). "Da Nishida ein Genie ist, braucht er einen Menschen wie mich an seiner Seite", waren die Worte des Nebendarstellers Tomonagas zu dieser Zeit. Tomonaga war als Einzelner, in den 12 Jahren bis zu seiner Pensionierung für die, vom "Altertum" bis zur "Moderne" sich ausbreitende, unvorstellbar komplexe "Westlichen Philosophiegeschichte" zuständig; was ihn wohl sehr belastet haben sollte. Später erinnert sich Tomonaga, dass er selbst wie "ein Packesel war, der schwere Lasten auf seinem Rücken, einen steilen Hang erklimmt".

Nachfolgend nun aber die drei "hervorragenden Personalangelegenheiten", die die Kombination Nishida und Tomonaga aufweist.

Zuerst, wie man an Hatano und später an Tanabe sehen kann, das kühne Sich-Einlassen auf Kritik. Natürlich waren Beide von Anfang an nicht immer Kritiker. Die Kritik entstand als Begleiterscheinung aus ihrer und Nishidas Entwicklung. Die Philosophie Nishidas wurde zur Nishida-Philosophie, und dass sie darüberhinaus zur Kyōto-Schule werden konnte, ist ausschließlich eine Folge des Auftreten Tanabes als Kritiker. Aber auch gegenüber den Kritiken Sōda Kiichirōs und der Marxisten, zum Beispiel die Kritiken von Miki [Kiyoshi] und Tosaka [Jun], verschloss Nishida nicht die Ohren, sondern stand ihnen ernsthaft gegenüber. Sich um "Kritik" zu kümmern, diese Art von "Herausforderung und Antwort", brachte ab und an Opposition und Entfremdung mit sich. Dies war zwischen Nishida und Tanabe eine unbestreitbare Tatsache, aber ohne dieser Dynamik hätte sich wohl nicht dieses Gefüge entwickelt und entfaltet.

Das Nächste worauf wir unsere Aufmerksamkeit richten sollten, betrifft die originellen Talente der Absolventen der Universität Tōkyō, Watsuji [Tetsurō] und Kuki [Shūzō] und deren bedeutender Stellung. Beide zusammen werden auch heute noch gewürdigt und geschätzt, aber damals wurde für ihre Kompetenz und Qualifikation als

Vorlesungsverantwortliche nicht gebürtig. In Kyōto eine Lehrstelle zu erlangen, gibt die Möglichkeit zu reifen. Ferner trägt man dazu bei, dem Philosophie Department und darüberhinaus der "Kyōto-Schule" frischen Schulgeist und Charakter zu geben. Dies ist ein prächtiger Erfolgspräzedenzfall für eine kühne Fügung die einem Gewinn in einem Glückspiel gleicht.

Der letzte Punkt betrifft die Teilnahme der außergewöhnlichen Köpfe unter den Absolventen. Trotz wohlverdienter Teilnahme, sollte man beachten, dass der Grundsatz "der rechte Mann am rechten Ort" vorherrscht, und gelegentlich sogar eine sogenannte Konversions-Defensivstellung einzunehmen war. Die Anstellung Amano Teiyū für "Ethik", Kimura für "Pädagogik" und Nishitani für "Religionswissenschaft" (Nachfolge Hatano) drückt dies aus und man könnte als eigentlichen Anfang [die Anstellung] Hatanos für "Religionswissenschaft" nennen. Diese "Entscheidung" beruht auf deren Charakter und ihrem akademischen Potential, und auch wenn die seelischen Qualen und das Zaudern es mindern (besonders bei Kimura und Nishitani kann man dies erkennen), kann man behaupten, dass die Ernte reichlich war.

Aber der verlorene Krieg und die damit einhergegangenen Umwälzungen haben mit einem Schlag alles verworfen und zerrissen. Nach Tanabes Rückzug und Nishidas Tod, gerieten diejenigen, die das Rückgrat [der Kyōto-Schule] sein sollten, Kōyama, Nishitani und Kōsaka wegen ihrer "Kriegsverantwortung" in Kritik und das Philosophie Department der Universität Kyōto zerbröckelte. Außerhalb der Universität starben Miki und Tosaka im Gefängnis. Nur der als Einziger übriggebliebene Yamauchi Tokuryū widmete sich ihrer Wiederherstellung. Die näheren Umstände sind offensichtlich.

Sie legten ihr Hauptaugenmerk auf die Philosophiegeschichte. Aufgeteilt auf drei neue und außerordentliche Professuren für die Gebiete Altertum, Mittelalter und Neuzeit, wurde die Fülle des Lehrinhalts geordnet, mit der sich die Hauptfachstudenten der "Philosophie", beziehungsweise "Philosophiegeschichte" beschäftigen mussten, um sich die klassischen Sprachen Griechisch und Latein anzueignen. Für die Kyōto-Schule, die den Geist des "Selbstdenkens" als wichtigsten Ansporn nahm, gleicht dies einen großen Diastrophismus.⁷⁰⁵. Darüberhinaus führte die Erziehungsreform nach dem Krieg, nämlich die Auflösung der Kaiserlichen Universität Kyōto und der Reorganisation zur Universität Kyōto, zu einer Änderung der Rolle und Bedeutung der Philosophie, die sich makroskopisch als Welt- und

⁷⁰⁵ Diastrophismus ist ein Terminus technicus aus der Geologie der Bewegungen auf der Erdkruste beschreibt die unter anderem Gebirge, Seebecken etc. entstehen lässt.

Mensch-Erkenntnis darstellt. Man kann wohl sagen, dass das Fundament der "Kyōto-Schule" hier von Grund auf demontiert wird.

Es ist deshalb nicht auszuschließen, dass mit Yamauchis "neuer Ordnung" gänzlich neue Verhältnisse geschaffen wurden. Dies ist, kurz gesagt, nichts anderes als eine radikale Oszillation, die in dieser "Geschichte" von Anfang an, wiederholt mit dem Namen von [Ralph von] Koerber und der Gegenüberstellung von "Altertum, Sprache, Geschichte" Gruppe und "Selbstdenken" Gruppe bezeichnet wird. "Wenn ich etwas Egoistisches sagen darf, so gibt es keine Notwendigkeit Eigennamen wie Platon und Aristoteles zur Schau zu stellen": dies hat Yasu Tarō von Hatano Seichi persönlich gehört. Natürlich war damit Nishida gemeint. Tatsächlich existierte für eine Zeitlang in Kyōto, an der kaiserlichen Universität Kyōto, im Schatten jenes Koerbers, ein unerwartet hohes und dichtes, sogenanntes "Koerbersches Bergmassiv". Nishida stellte sich dem entgegen und fragte, warum man von Koerber ausgehend klassische Sprachen lernen sollte. Dies impliziert nun, dass ohne gründlichster Kenntnis der Klassiker, der Sprachen und der Geschichte, kein Philosophiestudium möglich sei. Wenn ich mir ein erneutes Zitat erlauben darf, so hat Nishida in seinen "Erinnerungen an Prof. Koerber" folgendes geschrieben. "Ich, der ich von Anfang eine andere Richtung verfolgte, habe bis zum heutigen Tage nichts von Prof. [Koerbers] Lehre in die Tat umgesetzt."

Dies stellt eine klare Abgrenzung gegenüber Koerber dar, in deren Grunde jedoch die Gefahr eines Missverständnisses mitschwingt. Nishidas Äußerung meint, um es kurz zu sagen, ein Bekenntnis des "Verhältnisses" zu Koerber und nicht ein Eingeständnis des Verständnisses gegenüber den Klassikern. Mit anderen Worten, Nishidas Ablehnung Koerbers meint eine Ablehnung jenes "Verständnisses", also nicht nur eine Konfrontation mit Koerbers "Kultivierungsprinzip" (*kyōyō shugi* 教養主義), sondern eine Ablehnung gegenüber dem Leben und der Wissenschaft, die dem Einklang und der Balance, nicht der Askese, sondern dem Genuss den Vorzug gibt. Diese Einstellung und Tendenz, kann man gut in den Worten Takahashi Satomis erkennen, der im wesentlichen Nishida entspricht (obwohl er ein scharfer Kritiker war).

"Auch (Nishida) respektierte Koerbers Persönlichkeit, aber Nishida, der seinen ganzen Enthusiasmus auf die logische Philosophieforchung richtete, fühlte, dass die Haltung Koerbers nicht zufriedenstellend war, der Philosophie als menschliche Kultivierung betrachtete, und man kann ihn sogar als eine Mahnung verstehen, dass die Philosophiestudenten in Japan die Koerbersche Forschungsmethode nicht lernen durften".

An einer anderen Stelle schreibt Takahashi über seinen eigenen Standpunkt hierzu. "Ich selbst muss eingestehen, dass ich auf diesem [wissenschaftlichen] Gebiet nicht gänzlich unter dem Einfluss [Koerbers] stehe. Seit meiner Studienzeit hat mein theoretisches Interesse eine Richtung eingenommen, die ihn [i.e. Koerber] nicht erfreuen würde. [...] Ich kann mich nicht an einen wissenschaftlichen Standpunkt gemäß [Koerber] gewöhnen. Dass dieser Erfolg haben kann, glaube ich nicht. Jedoch ändert sich deswegen nicht meine Hochachtung gegenüber [Koerber]. Es gibt Leute die dessen wissenschaftliche Einstellung tadeln und es genießen, dessen Anstrengungen zu schädigen, aber für [Koerber] war sie vielmehr eine natürliche Einstellung."

Andererseits darf man nicht übersehen, dass der Slogan "Selbstdenken" inzwischen unter den unerfahrenen Studenten (wie einst Umehara), deren Mangel am Lernen im unter dem Deckmantel der Anmaßung und Aufgeblasenheit getarnt und verborgen wurde. Bereits im Jahre Taishō 15 (1926) hat Hatano dies bereut (das Jahre in dem Shimomura und Tanaka ihren Abschluss machten).

"Wendet man sich hier an der Universität den Studenten zu ... , dann gibt es ziemlich viel Lesestoff in dem die Einstellung, auch das Lesen von Büchern, das Provisorium des Lesens der Romanciers, ferner sogar das Suchen nach interessanten Ausdrücken, die zum Ausgangsmaterial für philosophische Aufsätze werden sei unwichtig, und ich glaube es ist sehr bedauerndwert, dass es Personen gibt die glauben, dass es sich bei Philosophie um das Ausdrücken von Dingen handelt, die man selbst nicht versteht, in Worten die man wiederum nicht begreift. Das was man als die japanische Philosophie bezeichnet ist nichts weiter als ein seichter Schimmer. (24. Juni / an Muraoka Tsunetsugu⁷⁰⁶)."

Bezieht man sich auf obiges, dann darf man die Betonung nicht auf das Schema der Gruppe "Altertum, Sprache, Geschichte" vs. "Selbstdenken" Gruppe legen. Ebenso sollte die Verwirklichung eines solchen Schemas tatsächlich (von der ursprünglichen Gestalt der Philosophie aus gesehen) nicht möglich sein. Obwohl beide sich von Anfang an gegenüberstanden, sollten sie doch miteinander verschmelzen. Im Großen und Ganzen koexistieren diese beiden unterschiedlichen Tendenzen, auch wenn sie sich gegenseitig kritisieren, harmonisieren sie, und obwohl sie sich gegenseitig behindern, so scheint es, dass sie die Gesamtheit des Philosophie-Departments darstellen. Dies war ausschließlich der Verdienst von Nishida, der mit seinem Intellekt und seiner Toleranz, mutig diese Personalangelegenheiten organisierte. Man kann sagen, dass ein solcher Sinn für Ausgleich

⁷⁰⁶ Muraoka Tsunetsugu (1884-1946) war ein Gelehrter der japanischen Geistesgeschichte.

bis zur Zeit Yamauchis erkennbar war. Allerdings hat Tanaka Michitarō⁷⁰⁷ gezeigt, dass Yamauchi selbst stets vom "Selbstdenken" geprägt ist, wie man seinem Spätwerk *Logos und Lemma* ロゴスとレンマ (1974) entnehmen kann, das auf dem Standpunkt der "Altertum, Sprache, Geschichte"- Gruppe basiert. In einem Dankesbrief für eine Schenkung Shimomuras schreibt Yamauchi folgendes:

"Einen Brief, der so detailliert den Geist Onishis einfängt, gibt es kein zweites Mal. ... Die Geschichte und die Systematik zu vereinen ist genauso, als versuche man aus einem Holz einen Fisch zu beschwören, aber für mich ist, wie gesagt, das systematische Denken meine einzige Absicht. / Es gibt verschiedene Ansichten über die Nishida-Philosophie, aber jetzt möchte ich hierzu gänzlich Stillschweigen bewahren. Obwohl für gewöhnlich er früher dazu geschwiegen hat, hat er in den späteren Jahren seinen eigenen Standpunkt oftmals als dialektisch bezeichnet. Dies ist nichts anderes als der Einfluss, den anderen herausragenden Persönlichkeiten wie z.B. Tanabe Hajime im Laufe der Zeit [auf Nishida] ausübten. Ich jedoch glaube, dass der Buddhismus etwas ganz anderes als Dialektik (besonders im Sinne Hegels) ist und denke, dass es ein grundlegender Fehler ist, den Mahāyāna-Buddhismus mittels Dialektik zu verstehen. Wie sieht dies mein Senpai?"(17. Oktober)

Im nächsten Jahr hat Shimomura in seinen Tagebüchern folgenden Eintrag zu Neujahr verfasst. "Der zum Neujahrsgruß gekommene Sawaguchi [Shōji] erzählte, dass Yamauchi *Logos und Lemma* zu der Zeit, als er Student war, als Vorlesung gehalten hatte. So ist das also, die 20 Jahre scheinen Lehrjahre gewesen zu sein" (4. Januar). Yamauchi war zu dieser Zeit 84 Jahre alt. "Jetzt widmet er sich wieder einem neuen Thema. Ich möchte ihn mit 90 Jahren sehen wie er das zu Ende bringt, aber ob [sein] Leben so lange dauern wird, [diese Frage] wird in letzter Zeit von einer Aura der Vergänglichkeit umgeben".

III

Abschnitt II war etwas ausführlicher und befasste sich mehr mit dem Philosophie Department der Kyōto-Universität, als mit der Kyōto-Schule. Nun ist aber endlich die Quiddität der Kyōto-Schule zu bestimmen. Ich möchte sie, gemäß der Überschrift, als ein besonderes Netzwerk bezeichnen. In Shimomuras früheren Tagebüchern finden sich oft Berichte von Besuchen (selbstverständlich von Freunden) in den Häusern von Nishida und Tanabe (natürlich lässt sich dies auch mit den Tagebüchern Nishidas bestätigen). Sogar Hatano, der keine Besuche mochte, rief Nishitani, Kōsaka, Shimomura und Kōyama zu sich und veranstaltete gelegentlich, mit seinen sorgfältig aufbewahrten Schallplatten, auf seinem

⁷⁰⁷ Tanaka Michitarō (1902-1985) war ein japanischer Philosoph.

eigenen in Deutschland hergestellten "Grammophon" Konzerte. Wenn diese zu Ende gingen, dann lud er sie zum Abendessen ein (gewöhnlicher Weise gab es Unagi-Donburi) und man verbrachte eine Weile mit ungezwungenem Geplauder.

Selbstverständlich gibt es spezielle Voraussetzungen für solch angenehme Verhältnisse. Erstens handelt es sich hierbei um Kyōto selbst, beziehungsweise um die räumliche Enge des damaligen Kyōto. Dass man zusammen auf dem Hin- und Rückweg zu Fuß ging, scheint sogar schon ausreichend zu sein und tatsächlich war dies auch so. Die Enge des physikalischen Raumes brachte, zusammen mit der Gelegenheit für Kommunikation, auch eine Dichte des psychischen Raumes mit sich. Zweitens, die geringe Anzahl der Studenten. Dies ist kein Problem der Studienleistungen, sondern, wie bereits vorher erwähnt, mit der Verwirklichung einer engeren menschlichen Beziehung zwischen Lehrer und Studenten und den Kommilitonen untereinander. Es ist kein Wunder, dass zu dieser Zeit in den Häusern nicht Wenige darüber nachgedacht haben, wer denn alles Kommilitonen waren. Als allgemeine Tendenz der Philosophiestudenten, gab es zwar den Hang zur Introvertiertheit und Anti-Sozialität, aber gleichzeitig ist es auch notwendig zu beachten, dass es sich, (vor allem) bei den Vorlesungen von Nishida und Tanabe, um Massen-Vorlesungen handelte, zu denen nicht nur die eigenen Studenten, sondern auch Absolventen aus der Kansai-Region, Geowissenschaftler, Lehrkollegen des Literatur Departments und ferner Schüler der drei benachbarten Oberschulen strömten. Selbst wenn es Seminare mit wenig [Teilnehmern] waren, so kann man nicht notwendigerweise sagen, dass es ausreichend (oder auch angemessen) wenige (Teilnehmer) waren.

Diese Tendenz wurde in den nachfolgenden Jahrgängen niedergeschrieben, so zum Beispiel im Jahr Shōwa 11 (1936), zu der Zeit von Hisayama Yasushis [1915-1994] Immatrikulation.

"Während der Vorlesungen selbstverständlich, aber auch während der Seminare war die Anzahl der Studenten aus höheren Semestern und der Absolventen groß, so kamen 30, 40 Hörer und es gab keine Möglichkeit zu einem persönlichen Einzelgespräch mit dem Professor [Tanabe]. ... Früher mühte er sich ab mit den unerbittlichen Fragen jedes einzelnen Studenten, jedoch ... in letzter Zeit, ohne auch sehr zu tadeln, macht er vorsichtshalber für die Studenten mündliche Übersetzungen und gibt sofort detaillierte Erklärungen. ... Zur Sprechstunde am Samstag machten sich die Absolventen auf dem Weg, in individuellen Vorlesungen, in denen hauptsächlich sich gegenseitig Fragen zu Tanabes sich entwickelnden Gedankeninhalt ausgetauscht wurden, infolge der Strenge, die in seiner Stimme sodann ertönte, gab es kaum Studenten, die sich hierzu auf den Weg machten. Deswegen war [ich] niemals bei Befragungen bezüglich meiner Abschlussarbeit. ... Das erste Mal war ich zu Besuch bei [Tanabe], als es um eine Beratung für das Ende des Graduiertenkollegs ging."

Man kann den Unterschied zwischen Shimomuras Tagebucheintrag vor 10 Jahren und diesem hier spüren (selbstverständlich handelt es sich bei dem Shimomura um ein Tagebuchs aus seiner Graduiertenzeit, sucht man jedoch nach den Referenzpunkten in dem Austausch zwischen Lehrer und Studenten, dann muss man für eine exakte Bestimmung bis in die Zeit von Mutai [Risaku] und Miki [Kiyoshi] zurückgehen). Tanabe war zweifelsohne der große Professor und die Studenten des Departments dementsprechend junge Offiziere (*seinen shōkō* 青年将校), Samurai niederen Ranges, der kaiserlichen Familie (*kashikyū* 下士官), [wie zum Beispiel] Kimura, Nishitani und Kōyama. Hier wurde eine Hierarchie errichtet. Die aus der Gelehrsamkeit entstandene Hierarchisierung in den zwischenmenschlichen Beziehungen war, wenn man es vom Standpunkt der Schule (*gakuha* 学派) betrachtet, das Resultat ihrer Entwicklung. Beschränkt man dies jedoch auf die Großartigkeit ihres Ursprungs, dann handelt es sich um einen Niedergang. Nach dem Rücktritt Tanabes, dem verlorenen Krieg und der Nachkriegszeit, kam es somit zum Zusammenbruch dieser Hierarchie.

Aber ich habe hier erneut den Fehler begangen, die Kyōto-Schule auf das Philosophie-Department der Universität Kyōto zu reduzieren. Der Grund für die Nennung der Stadt Kyōto und des Philosophie Departments der Universität Kyōto und der darin entstandenen, festen menschlichen Beziehungen als Nährboden für die Entstehung der Kyōto-Schule, sind selbstverständlich der Rahmen und man kann wohl als "Hardware" die Zeit, den Raum und das Genre benennen. Die Frage bleibt nach der Quiddität des Inhalts, der sogenannten "Software".

Der Kommentator der Ausgabe von "Kimura Bin [1895-1946] – Die Praxis des Schönen (*Bi no purakushisu* 美のプラクシス)" (2000), Iwaki Ken'ichi hat in den Hauptwerken Kimuras, *Der Ausdruck Liebe* (*Hyōgenai* 表現愛) (1939) und *Die Form des Schönen* (*Bi no katachi* 美のかたち) (1941), nicht nur Kimuras [Vorstellung] von Schönheit und Kunst zu dieser Zeit, sondern auch im Verständnis des Menschen, "den fundamentalen Einfluss des Denkens Nishidas", kurzum "eine Anwendung des späten Denkens von Nishida" entdeckt. Jedoch, scheint es nicht wirklich eine Frage nach der Priorität (Iwanami spricht vom "Urheberrecht") etc. zu sein, wer "zu dieser Zeit in der Kyōto-Schule" als Erster dieses Denken übernahm.

"Viele von denen, die sich Nishidas Denken annehmen, gebrauchen nonchalant Nishidas Begrifflichkeit und kritisieren ihn sogar. Nishida selbst ist dabei nicht nur einfach ein Lieferant, sondern auch ein Rezeptor, der das neue Denken der Schüler aufnimmt und sein eigenes dadurch verändert. Für einen Lehrer ist auch das 'an die

Öffentlichkeit bringen' der Schüler durch den Gebrauch der gleichen Begriffe, die dem eigenem Denken ähnlich sind, kein Plagiat, sondern ein Beweis für die Kraft des eigenen Denkens, und das neue Denken des Schülers ist Material, welches das eigene Denken hin zu einer Logik mit Überzeugungskraft aufpoliert."

Nishida ist stets der originelle Anführer, und die Beziehung zu den nachfolgenden (zeitlich gesehen) Schüler wird als Reziprozität (das gleiche gilt selbstverständlich für die Schüler untereinander) bezeichnet. Es ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Gegenseitig ist man Lieferant, Rezeptor und auch Kritiker. Bezugnehmend auf Nishida, als er über Kimura erzählt, zitiert Iwaki auch einen Brief.

"'Körper und Geist' habe ich erhalten. Kimura, dies ist wirklich ein gutes Buch. Mir ist gänzlich danach Ihnen die Hand zu schütteln. Darüberhinaus zeigen Sie ein erstklassiges Talent. Bisher dachte ich, dass Ihren Aufsätzen etwas gefehlt hat. Ich wünsche mir, dass sie von diesem Standpunkt aus Ihre Überlegungen gründlich durchführen werden" (19. März 1929).

Drei Tage später schreibt Nishida folgendes an Kōsaka Masaaki. "Ich habe Kimuras 'Körper und Geist' gelesen und glaube, dass auch er in unseren Bereich hinein passt". "Unser Bereich" meint hier entweder die Kyōto-Schule oder die Universität Kyōto, wobei er nicht auf einen gegenständlichen Raum beschränkt wird und auf nichts anderes, als ein unsichtbares, jedoch sicherlich weitläufiges Netzwerk hinweist. Nun, in der Tat, jeder einzelne der Schüler entfaltet im Sinne von Nakai Masakazu⁷⁰⁸ "einen von einer Überfülle an Blumen bedeckten Spalt" für sich in diesem Netzwerk: seine eigene Epistemologie, Logik, Philosophiegeschichte, Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie, Ästhetik, Kunstphilosophie, Mathematikphilosophie, Wissenschaftsphilosophie, ferner Materialismus, Marxismus.

Im Jahre Shōwa 16 (1941), den 40. Geburtstag vor Augen, eine Assistenzprofessur an der Geistes- und Naturwissenschaftlichen Abteilung der Universität Tōkyō antretend, erfassten Shimomura Toratarō, als er zum ersten Mal Tōkyōer Land betrat, komplexe Emotionen; die Einsamkeit vermischte sich mit einer sanften Befreiung.

"In der großen Hauptstadt fühlte ich mich einsam, aber gleichzeitig fühlte ich mich auch frei. Fern von Kyōto spürte ich zum ersten Male die räumliche Dichte Kyōtos. Die Zeit in Kyōto verbrachte ich ungekämmt und zwecklos, aber als ich die Luft in Tōkyō einatmete, fühlte ich zum ersten Male eine Geübtheit. ... Ich glaube man muss die Atmosphäre Kyōtos wiederholt revidieren. – Es liegt in einem Tal umringt von hohen Gipfeln, hier [Tōkyō] handelt es sich um eine ebene Fläche. Man spürte in der großen Hauptstadt die Geräumigkeit und Toleranz. Man spürt die Gemütsstimmung der

⁷⁰⁸ Nakai Masakazu 中井正一 1900-1956 war Ästhetiker, der zur Kyōto-Schule gezählt wird und eine eigene Ästhetik, die sogenannte Nakai-Ästhetik (jap. *Nakai-bigaku* 中井美学) schuf.

'Offenheit'. Aber gleichzeitig konnte man auch in Tōkyō nicht die enge Dichte Kyotos, die die Menschen miteinander verband, fühlen. Nirgendwo gibt es ein Zentrum. ... In Kyōto waren die Lehrer das Zentrum. In Tōkyō jedoch scheint es so etwas nicht zu geben. Die Menschen unterhalten sich selten über ihre Lehrer. Die Menschen sind hier mehr vereinzelt. Aufgrund der Freiheit sind sie zerstreut. Dies ließ mich an das Gefühl der Geschlossenheit Kyōtos erinnern. Aber man könnte hier auch von einem auf ein tiefes Nachdenken Gerichtet-sein sprechen. Auch der Austausch ist klein und äußerst beschränkt. Veränderungen fanden in der wissenschaftlichen Entwicklung unter den befreundeten Lehrern statt. Wäre dies nicht der Fall gewesen, dann hätte der allgemeine Trend in Kyōto nur stagniert. Jedoch die wissenschaftliche Entwicklung unter den befreundeten Lehrern war hervorragend. Es war ein grandioser Anblick. Aus diesem Grund habe ich während meiner Zeit in Kyōto auch nicht im Geringsten eine Stagnation wahrgenommen, eher eine Bemühung dementgegen. Nach meinem Umzug nach Tōkyō, fühlte ich dies als einen schweren Zwang. Gleichzeitig empfand ich auch die Gefahren des Lebens in Tōkyō".

Aus dem dichten, konzentrierten, zentripetalen Raum Kyōtos trat Shimomura in das "geöffnete" Tōkyō, indem es "nirgendwo ... ein Zentrum [gibt]", welches er als "ebene Fläche" bezeichnet. Eine Veränderung von Shimomuras Wahrnehmung war unvermeidbar. Das Netzwerk wurde mehr und mehr abstrakter und musste sich auf ein eigentliches Zentrum zuwenden. Auch die "Reziprozität" des "gegenseitigen Gebens und Nehmens" musste fixiert werden. Dies geschah durch die Festlegung des eigenen Platzes als Knoten [in diesem Netzwerk]. Im Jahr Shōwa 20 (1945) verlor es unter anderem aufgrund von Nishidas Tod und Tanabes Rückzug [von der Universität] und dessen Umzug nach Kitaruizawa das strahlende Zentrum, da aber das nonfigurative Netzwerk bereits etabliert war, hat es fast überhaupt keinen Schaden davongetragen. Aufgrund des Verlusts des Zentrums, und da auch die Reziprozität immer dünner wurde, wurden die Knoten immer zerbrechlicher und weichten weiter auf. Das Netzwerk befand sich auf dem Weg zum Niedergang.

Der vorhin genannte Iwaki führt an dieser Stelle den weiteren Gesichtspunkt der "Werkstatt" ein.

"Das westliche Denken, mit dem sich Nishida beschäftigte, wurde später in der Umgebung Nishidas Schritt für Schritt übersetzt und entwickelte sich zu einer Tradition der modernen Philosophie in Japan. ... Nishidas eigene Methoden der Aufnahme des westlichen Denkens bestanden nicht darin, dass er die Texte verstand, indem er Wort für Wort übersetzte um diese danach kritisch in sein eigenes Denken zu integrieren, sondern ich glaube, dass er sie im Ganzen flüchtig las und geschwind die zu beachtenden und zu kritisierenden Punkte erfasste, mit dem Resultat, dass er auf diesen seine Abhandlungen aufbaute.. ... Demgemäß ist es eine wichtige Aufgabe der jüngeren Generation, die unter dem Einfluss des Nishidaschen Denkens steht, die Übersetzungen und sorgfältige Auslegung der Texte zu verstehen. Auch Kimuras Arbeiten über Fichte sollten in diesem Sinne als Ausgangspunkt für die nachfolgende japanische Fichte Forschung betrachtet werden. Dies ist nicht einfach eine Erzählung aus zweiter Hand,

sondern ein Teilnehmen an der philosophischen Produktion. Hierbei werden die vielen Begriffe der westlichen Philosophie ins Japanische übersetzt und damit die bis heute gültige Perspektive der Philosophie festgelegt."

Hier wird die Wichtigkeit auf das Bild der Werkstatt [in der das philosophische Schaffen von statten geht] gelegt. Allerdings ist es schade, dass der weiter oben eingeführte Begriff Reziprozität hier verschwindet. Man kann den Einfluss von Kimuras [Forschung über] Fichte suchen, aber Shimomuras [Forschung über] "Leibniz", die von Nishida stimuliert worden ist, hat wiederum Nishida neue Kenntnisse und Ausblicke gegeben. Nishida hat dies selbst so ermittelt. "Noch immer lese ich ihren 'Leibniz'. ... Ich glaube dass mein Denken und das Denken Leibniz' irgendwie gut harmonisieren" 11. August 1941). Noch deutlicher wird dies, als er am Ende des Jahres zu Shimomura sagte, dass "[Nishida] selbst in meinem [gemeint ist Shimomuras] Werk sein eigenes Denken entdeckt hat und dass meine Abhandlung über die Monade [nichts anderes ist] als der Schatten von [Nishidas] Denken." Nicht nur auf Übersetzungen und Texten beschränkt, auch in anderen Bereichen, während sie alle individuelle Persönlichkeiten sind, verstehen sie [, die Mitglieder der Kyōto-Schule,] sich als ein Netzwerk, arbeiten sie in dieser "Werkstatt" zusammen. Die Kyōto-Schule ist in Wirklichkeit nichts anderes als solch eine organisierte Vereinigung, und somit ein Sammelbegriff mit unterschiedlicher Bedeutung.

Am Ende kann man schließlich nicht anders als auf das "Werkzeug" Nishida, als die Ursache für die Entstehung dieses Netzwerks zurückgehen. Hier möchte ich nun Kojima Takahiko 小島威彦 zitieren, der zur Zeit von Miki Kiyoshi aktiv war. Dabei wird im Wesentlichen dasselbe wie zuvor gesagt.

"Nishida Kitarō liebte die Blumen-Worte, die Miki zum erblühen brachte. Nishida hat den Honig den die emsige Honigbiene herbeischaffte, als schlichtes Übervoll-sein der eigenen Ergebnisse betrachtet. Nishida hat Drohnen frei fliegenlassen, die zu seinen eigenen Ergebnissen zurückkamen. Miki war von diesen der Mutigste".

"Er [Nishida] war sehr gut im Zuhören, antwortete den Schülern, dies verknüpft mit einem Fokus auf Stolz, und während er Mikis gegenwärtige Themen aus der Literatur und Philosophie kritisierte, nahm er diese frische Nahrung zu sich. Für mich, der die Situation der Welt analysiert, werde demgegenüber Miki und Toda [Saburō] Kritiken Gehör schenken."

Shōwa 17 (1942) war das zweite Jahr des Pazifikkriegs. Am dritten Februar wurde vom "Iwanami Verlag in der Großasiatischen Halle (der ehemaligen Tokyoter Halle) ein Bankett gegeben, "aus Dankbarkeit für die vergangenen 30 Jahre", für mehr als 500 berühmte

Persönlichkeiten und Beteiligte und üppig diniert. Man konnte die Gesichter von Amano Teiyū, Inoue Tetsujirō, Kano Kōkichi, Kuwaki Genyoku, Kōsaka Masaaki, Takahashi Satomi, Tanaka Michitarō, Tanigawa Tetsuzō, Doi Torakazu, Tosaka Jun, Hatano Sei'ichi, Hayashi Tatsuo, Hayami Kei'ichi und Mutai Risaku sehen. Miki Kiyoshi, mit dem Iwanami eine äußerst enge Beziehung hat, war zu dieser Zeit zum Kriegsdienst eingezogen und diente in Manila als Kriegsberichterstatte. "Für diese Zeit selten üppige Speisen wurden nach einander gereicht." Nishida war wegen Rekonvaleszenz abwesend, eine Verbalnote wurde als kurze Nachricht gesandt und vom Vorsitzenden Abe Yoshishige vorgelesen. Dies wurde mit folgenden Worten beendet.

"Alles was einen Anfang hat muss auch ein Ende haben".

Zwei-einhalb Jahre Später verstarb Nishida und auch Iwanami Shigeo folgte ihm wenig später. 50 Jahre später, sollte sich auch für die Kyōto-Schule in ihrer Blütezeit, mit dem Tode von Shimomura Toratarō der Vorhang senken. Shimomura hat selbst an seinem Lebensabend mit einer Zeile des Dichters [Francois] Villons (1431-1463) "Und wo ist der Schnee vom letzten Jahr?" Mais où sont les neiges d'antan? den Verfall der Kyōto-Philosophie (*Kyōtotetsugaku* 京都哲学) eingeläutet. Dies glich dem Geläut der Totenglocken.

Nishida als Gestalt in dieser Welt und die Kyōto-Schule als zeitweiliges Netzwerk mögen untergehen. Jedoch nur ihr Denken – etwas wahrhaft Hervorragendes, möge wieder auferstehen. Dies ist möglich, da die Geschichte der Philosophie (die Lehre von der Liebe zur Weisheit) kein Ende hat.

Bibliographie

Abe Ryūichi 阿部隆一. "Sensei ryakunenpu narabi chōsaku mokuroku 先生略年譜並著作目録" (Seite 5-23) in: *Philosophy Keio University Vol. 32* (1956).

Al-'Azm, Sadiq Jalal. "Orientalism and Orientalism in Reverse" (Seite 5-26) in: *Khamsin*, 8 (1981).

Ames Roger T. and Wimal Dissanayke (Hg.). *Self and Deception: A Cross-cultural Philosophical Enquiry*. State University of New York Press. Albany. 1996.

Bauer Detlef. *Die Transmoderne Ein kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit*. Diss. Eberhard-Karls Universität Tübingen. Selbstverlag. 1995.

Berger Wilhelm und Peter Heintel. *Die Organisation der Philosophen*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1998.

Bettoni, Marco C. "Eine konstruktivistische Interpretation von Kants Kognitionstheorie" (Seite 151-172) in: *Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie*. Hg. Gebhard Rusch und Siegfried J. Schmidt. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 2000

Blocker H. Gene and Christopher L. Starling. *Japanese Philosophy*. State University of New York Press. 2001.

Brüll Lydia. *Die japanische Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1989.

Buruma, Ian, Avishai Margalit. *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen Seiner Feinde*. Carl Hanser Verlag. München, Wien. 2005.

Calichman Richard F. *Overcoming Modernity Cultural Identify in Wartime Japan*. Columbia University Press. New York. 2008.

Carter, Robert E. *The Kyoto School An Introduction*. State University of New York Press. 2013.

Collins, Arthur W. *Possible Experience. Understanding Kants Critique of Pure Reason*. University of California Press Berkley. 1999

Davis Bret. "Kami ha dokumade jikō wo kūsuru" (Seite 245-258) in: Fujita Masakatsu und Bret Davis (Hg) *Sekai no naka no nihon no tetsugaku. Shōwado*. 2005.

Davis Bret W. "The Kyoto School". <http://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school>. 2006, Revision 2010.

Demmel Maximiliane. *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*. Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung. München. 2004

Dumoulin Heinrich. *Zen im 20. Jahrhundert*. Kösel-Verlag GmbH & Co. München. 1990.

Elberfeld Rolf. *Kitarō Nishida (1870-1945) Das Verstehen der Kulturen – Moderne Japanische Philosophie und Frage nach der Interkulturalität*. Editions Rodopi E.V. Amsterdam – Atlanta. 1994.

Elberfeld Rolf. *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1999.

Elberfeld Rolf. "Japanische Philosophie in deutscher Sprache" (Seite 155-171) in: James W. Heisig (Hg.) *Japanese Philosophy Abroad*. Nanzan Institute for Religion and Culture. Nagoya. 2004.

Farias Victor. *Heidegger y el nazismo*. 1987. Deutsche Auflage: [Heidegger und der Nationalsozialismus](#) Philo VG, Berlin 2003.

Faure Bernard. "The Kyoto School and Reverse Orientalism" (Seite 245-281) in: Fu Charles Wei-hsun and Steve Heine (Hg.). *Japan in traditional and postmodern perspectives*. State University of New York Press. Albany. 1995.

Fujita Masakatsu 藤田正勝. *Kyōtogakuha no tetsugaku 京都学派の哲学*. Shōwadō 昭和堂. Kyōto 京都. 2001.

Fujita Masakatsu 藤田正勝, Davis Bret W (Hg.). *Sekai no naka no nihon no tetsugaku 世界の中の日本の哲学*. Shōwadō 昭和堂. Kyōto 京都. 2005.

Goto-Jones Christopher S. "Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering 'Zen no kenkyū'" (Seite 514-536) in: *Philosophy East and West Vol. 53 No. 4*. 2003.

Goto-Jones Christopher S. *Political Philosophy in Japan Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperty*. Routledge. London and New York. 2005.

Goto-Jones Christopher. "The Kyoto School, the Cambridge School, and the History of Political Philosophy in Wartime Japan" (Seite 13-42) in: *Positions Vol. 17 No. 1*. (2009).

Gregor, Paul. "Kulturelle Identität, ein gefährliches Phänomen? Eine kritische Begriffsanalyse" (Seite 113-138) in: Ogawa, Tadashi, Michael Lazarin und Guida Rappe (Hg.). *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan*. Iudicium Verlag München. 1998.

Hantke Myriam-Sonja. *F.W.J. Schellings Identitätsphilosophie im Horizont der Kyōto-Schule*. Iudicium Verlag. München. 2005.

Harada Takeo. *Jenseits des Unterscheidbaren*. Springer Verlag. Heidelberg. 2002.

Harootunian Harry. *Overcome by Modernity*. Princeton University Press. New Jersey. 2000.

Hattori Kenichi 服部 健二. *Nishida tetsugaku to saha no hitotachi 西田哲学と左派の人たち*. Kobujishobō こぶし書房. Tōkyō. 2000.

Hattori Ken'ichi 服部 健二. "Kyōtōgakuha to sono Saha no ningengaku keifu ni tsuite 京都学派とその左派の人間学系譜について" (Seite 263-279) in: *The Journal of cultural sciences* Vo. 603 No. 2 (2008).

Hayashi Masako. "Der Einfluss deutscher Ideen auf die Entstehung der modernen Nationalkultur Japans II." (Seite 17-28) in: *Department Bulletin Paper of the Faculty of Regional Studies, Gifu University Vol. 24* (2009).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. "Frühe Schriften". in: Moldenhauer, Eva und Michel, Karl Markus (Hg.): *Werke in 20 Bänden*.

Hejl, Peter M. "Konstruktion der sozialen Konstruktion Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie" (Seite 109 - 146) in: *Einführung in den Konstruktivismus*. Piper Verlag GmbH München. 1. Auflage März 1992. 10. Auflage April 2008.

Heise Jens. "Nihonron. Materialien zur Kulturhermeneutik" (Seite 76-97) in: Ulrich Menzel (Hg.): *Im Schatten des Siegers: JAPAN*. 3 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.

Heisig James W. & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 1995.

Heisig James W. "Tanabes Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism" (Seite 255-288) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 1995.

Heisig James W. *Philosophers of Nothingness*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2001.

Hijiya-Kirschner, Irmela. "Okzidentalismus: Eine Problemskizze" (Seite 243-251) in: *Was heißt hier fremd"? Studien zu Sprache und Fremdheit* (Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Die Herausforderung durch das Fremde der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften). Hg. Dirk Naguschewski und Jürgen Trabant. Akademie Verlag. Berlin. 1997.

Hinkel Monika. Toyohara Kunichika (1835-1900) Eine Untersuchung seiner Meiji-zeitlichen Farbholzschnitte unter besonderer Betrachtung der Rezeption von *bunmei kaika* (Zivilisation und Aufklärung). Dissertation. Bonn. 2006. http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online.

Hisamatsu Shin'ichi. *Die Fülle des Nicht*. Verlag Günther Neske. Sechste Auflage. 1999.

Horio Tsutomu. "The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning" (Seite 289-315) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.). *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 1995.

Hoye William J. "Gotteserfahrung in Mystik und Theologie. Zur Klärung eines Verhältnisses" 2015. <http://www.hoye.de/Mystik> Seite 1.

Ienaga Saburō 家永三郎. *Tanabe Hajime no shisōteki kenkyū - sensō to tetsugakusha* 田辺元の思想的研究—戦争と哲学者. Hōsei University Press. Tokyo 1988.

Jones Christopher S. "Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering Zen no kenkyū" (Seite 514-536) in: *Philosophy East and West* Vol. 53 No. 4 (2003).

Kaneko Kenji. "Constructing Japanese Nationalism on Television: The Japanese Image of Multicultural Society" (Seite 101-116) in: *New Cultural Frontiers* Vol.1 No.1 (2010).

Kant Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Meiner, Hamburg 2003.

Kasulis Thomas P. "The Kyoto School and the West - Review and Evaluation" (Seite 124 - 144) in: *The Eastern Buddhist New Series* Vol. 15 No. 2 (1982).

Kasulis Thomas P. "Buddhist Existentialism" (Seite 134-141) in: *The Eastern Buddhist New Series* Vol. 17 No. 2 (1984).

Kasulis Thomas P. "Japanese Philosophy in the English-speaking world" (63-83) in: James W. Heisig (Hg.) *Japanese Philosophy abroad*. Nanzan Institute for Religion & Culture. Nagoya. 2004.

Kimoto Takeshi. "Antinomies of Total War" (Seite 97-125) in: *Positions* Vol 17. No. 1 (2009).

Kōsaka Masaaki 高坂正顕. *Nishida-tetsugaku to Tanabe-tetsugaku* 西田哲学と田辺哲学. Reimei Shobō 黎明書房. Nagoya. 1949.

LaFleur William. "Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō" (Seite 237- 250) in: *Religios Studies* Vol. 14 No. 2. 1978.

LaFleur William R. "Philosophy Worthy of Nature" (Seite 125-127) in: *The New Eastern Buddhist New Series* Vol. 14 No. 1. (1981).

LaFleur William R. "A Half-Dressed Emperor: Societal Self-Deception and Recent 'Japanokritik' in America" (Seite) in: Ames Roger T. and Wimal Dissanayke (Hg.). *Self and Deception: A Cross-cultural Philosophical Enquiry*. State University of New York Press. Albany. 1996.

Lam Wing Keung. "Redifining Philosophy through Assimilitaion: Nishida Kitarō and Mou-Zong-san" (Seite 22-38) in: Ed. James W. Heisig. *Frontiers of Japanese Philosophy Vol 2*. Nanzan Institute. 2006.

Landmann Antje. *Zeichenleere Roland Barthes' interkultureller Dialog in Japan*. Iudicium Verlag GmbH. München. 2003.

Langbauer Del. "One Cornered Future?" (Seite 107-117) in: *The Eastern Buddhist New Series* Vol.7 No.1 (1974).

Laube Johannes. *Dialektik der absoluten Vermittlung Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum "Wettstreit der Liebe" zwischen Buddhismus und Christentum.* Herder Verlag, Freiburg im Breisgau. 1984.

Laube Johannes. "Tanabe Hajimes *Philosophie als Metanoetik* – eine 'Negative Theologie'? Einführung und Übersetzung. Erster Teil" (Seite 151-209) in: *Japonica Humboldtiana* Bd. 12 (2008).

Lavelle Pierre. "The Political Thought in Nishida Kitarōs Philosophy" in: *Monumenta Nipponica* Vol. 49 No. 2. 1994.

Liederbach Hans Peter. *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsurōs.* Iudicium Verlag, München. 2001.

Limmer Johann. *Der Begriff der Religion in Nishida Kitaros 'Zen no Kenkyu'.* Grin Verlag, Norderstedt. 2009.

Liederbach Hans Peter. "Abweisende Vereinnahmung – Strukturen und Probleme philosophischer Japandiskurse" (Seite 35-61) in: *NOAG 173-174* (2003).

Lüth Paul. *Die japanische Philosophie.* Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. 1944.

Mae, Michiko. "Transkulturalität als neues Paradigma für die kultur- und sozialwissenschaftliche Japanforschung" (Seite 258-265) in: *Jahrbuch der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf Bd. 1* (2001).

Mafli Paul. *Nishida Kitarōs Denkweg.* Iudicium Verlag, München. 1996.

Maraldo John C. "Zenstudien" (Seite 11-24) in: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube.* Hg. Hans Waldenfels und Thomas Immoos. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz. 1985

Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtōgakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai 欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる問題" (Seite 310-332) in: Fujita Masakatsu 藤田正勝. *Kyōtōgakuha no tetsugaku* 京都学派の哲学. Shōwadō 昭和堂. Kyōto 京都. 2001.

Maraldo John C. "Ōbei ni okeru kenkyū no shiten kara mita Kyōtōgakuha no aidentiti to sore wo meguru mondai 欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる問題" (Seite 31-56) in: *Sekai no naka no nihon no tetsugaku* 世界の中の日本の哲学. Shōwadō 昭和堂. Kyōto 京都. 2005.

Maraldo John C. "The War over the Kyoto School" (375-406) in: *Monumenta Nipponica* Vol 61. 2006.

Matsumoto Ken'ichi. "Sekaishi no geemu ni Nihon wa kateru ka" (Seite 66-97) in: *Chūō Kōron* Vol. 100 No. 4. 1989.

Maturana, Humberto R. "Biology of Language: The Epistemology of Reality" (Seite 27-63) in: *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. Hg. Miller, George A., and Elizabeth Lenneberg. Academic Press New York. 1978

Minamoto Ryoen. "The Symposium on 'Overcoming Modernity'" (Seite 197-229) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 1995.

Mori Tetsurō 森哲郎. *Zen to Nishidatetsugaku* 全と西田哲学. Zengakukenkyū 禅学研究 Vol. 85. Hanazono Daigaku 花園大学. 2007.

Najita Tetsuo and H.D. Harootunian. "Japans Revolt against the West" (Seite 711-774) in: Duus Peter (ed.) *The Cambridge History of Japan Vol 6*. Cambridge University Press. New York. 1988.

Najita Tetsuo and H.D. Harootunian. "Japans Revolt against the West" (Seite 207-272) in: Wakabayashi Bob Tadashi (ed). *Modern Japanese Thought*. Cambridge University Press. New York. 1998.

Nanbara Shigeru 南原 繁. *Kokka to shūkyō yoroppa seishinshi no kenkyū* 国家と宗教 ヨーロッパ精神史の研究. Iwanami Shoten 岩波書店. Tōkyō 東京. 1942.

Nina Makoto. "Jū nen me – 'Gendai Nihon no chiteki unmei' ni tsuite" () in: *Shin Nihon Bungaku* Bd. 6. Tōkyō. 1952.

Nishida Kitarō. *Über das Gute Eine Philosophie der Reinen Erfahrung. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner.* Insel Verlag. Frankfurt am Main. 1989. Insel Taschenbuch 2001.

Nishida Kitarō. *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan.* Übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1999.

Nishikawa Tomio. "Tosaka Jun no kagakuteki • gijutsuteki seishin wo megutte 戸坂潤の科学的・技術的精神をめぐって" (Seite 109-129) in: Fujita Masakatsu 藤田正勝. *Die Philosophie der Kyōto-Schule* 京都学派の哲学. Shōwadō 昭和堂. Kyōto . 2001.

Nishitani Keiji 西谷啓治. *Nishida Kitarō - sono hito to shisō* 西田幾多郎その人と思想. Chikuma Shobō Tky. 1985.

Nishitani Keiji. *Was ist Religion?* Insel Verlag. Nördlingen. 1982. Zweite Auflage 1986.

Nishitani Keiji. *Nishida Kitarō Translated by Yamamoto Seisaku & James W. Heisig Introduction by D.S. Clarke, Jr.* University of California Press. 1991.

Nishitani Keiji 西谷啓治. "*Nihon no tetsugaku* 日本の哲学" (Seite 3-11) in: Nishitani Keiji Chosakushū Band 15 西谷啓治著作集第 15 卷. Tokyo. 1995.

Nüse, Ralf, Norbert Groeben, Burkhard Freitag und Margrit Schreier. *Über die Erfindung/en des Radikalen Konstruktivismus. Kritische Gegenargumente aus psychologischer Sicht.* Deutscher Studien Verlag Weinheim. 1991. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage 1998

Odin Steve. "Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer" (Seite 34-61) in: *The Eastern Buddhist New Series Vol.20 No.1* (1987).

Ōhashi Ryōsuke. "Hen-Panta in der Philosophie von Nishida in Abhebung von der Hegelschen Philosophie" (Seite 220-229). in: Dieter Henrich (Hg.). *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West.* Klett-Cotta. Stuttgart. 1985.

Ōhashi Ryōsuke. "Zur Philosophie der Kyoto-Schule" (Seite 121-134) in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 40 Nr.1 (1986).

Ōhashi Ryōsuke. *Die Philosophie der Kyōto-Schule: Texte und Einführungen.* Alber Verlag. Freiburg. 1990. Neuauflage 2010.

Ōhashi Ryōsuke 大橋良助. *Kyōto gakuha to Nihon kaigun: Shin shiryō 'Ōshima memo' wo megutte* 京都学派と日本海軍—新史料「大島メモ」をめぐって. Tokyo. PHP. 2001.

Ōhashi Ryōsuke 大橋良介. *Kyōtogakuha no shisō – samazama no zō to shisō no potensharu* 京都学派の思想 -様々の象と思想のポテンシャル. Jinbun Shoin 人文書院. 2004.

Onodera Isao 小野寺功. *Zettai mu to kami* 絶対無と神. Shumpusha 春風社. Yokohama 横浜. 2002.

Osterhammel, Jürgen. "Edward W. Said und die "Orientalismus"-Debatte. Ein Rückblick" (597-607) in: *Asien Afrika Lateinamerika* 25 (1997).

Ozaki Makoto. *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstration of Christianity.* Editions Rodopi B.V. Amsterdam – Atlanta. 1990.

Parkes Graham. "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy " (Seite 305-336) in: *Philosophy East and West Vol. 47 No.3* (1997).

Parkes Graham. "Heidegger and Japanese Fascism" (Seite 247-265) in: *Japanese and Continental Philosophy.* Ed. Bret W. Davis, Brian Shroeder and Jason M. Wirth. Indiana University Press. 2010.

Pincus Leslie. *Authenticating Culture in Imperial Japan.* University of California Press. 1996.

Piovesana Gino K. *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1996 A Survey.* Japan Library (Curzon Press Ltd). 1. Auflage 1963. 3. Überarbeitete Auflage 1997.

Pohl, Manfred und Hans Jürgen Mayer. *Länderbericht Japan (Schriftenreihe band 355).* Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Zweite. Auflage 1998.

Pörtner Peter. *Nishida Kitarô's Zen no kenkyû.* Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. OAG Hamburg. 1990.

Pörtner Peter und Jens Heise. *Die Philosophie Japans.* Alfred Kröner Verlag. Stuttgart. 1995.

Pörtner Peter. "Wo Europa schon immer am Rande war: Japan – Vier Hitlergründe für den (etwas) anderen Umgang mit dem "Fremden"" (Seite 120-128) in: Wertheimer Jürgen (Hg.). *Suchbild Europa – künstlerische Konzepte der Moderne.* Editions Rodopi B.V. Amsterdam – Atlanta. 1995.

Pye Michael. "Friedrich Heiler (1892-1967)" (Seite 277-289) in: *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hg. Axel Michaels. Verlag C.H. Beck. München. 1994. Dritte Auflage 2010.

Radcliff-Brown Alfred Reginald. "On Social Structure" (Seite 1-12) in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Vol 70. No. 1* (1940).

Radcliff-Brown Alfred Reginald. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. The Free Press. New York. London. 1959.

Rahner Karl. "Frömmigkeit früher und heute" (Seite 11-31) in: *ders.* Schriften zur Theologie VII. Einsiedelns. 1971. Seite 22-23.

Reh fuss Wulf D. (Hg). *Handwörterbuch der Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. 2005.

Rigsby Curtis. "Review: Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyōto School" (Seite 605-612) in: *Philosophy East and West* Vol. 53 No. 4 (2003).

Rohls Jan. *Geschichte der Ethik*. Mohr Siebeck. Tübingen. 2. Auflage 1999. Seite 649.

Saal Britta. *Japanische Moderne und interkulturelle Modernekritik*. Mythos-Magazin. 2005.
<http://www.mythos-magazin.de/> .

Said, Edward W. *Orientalism*. Random House Inc. New York. 1978.

Schiepek, Günter. "Konstruktivistisches Wirklichkeitsverständnis – ein empirisches Projekt. Konsequenzen für die Psychiatrie" (Seite 24-45) in: *Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie*. Hg. Gebhard Rusch und Siegfried J. Schmidt. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 2000

Shimomura Toratarō. "The Course of Overcoming Modernity" (Seite 111-114) in: *Richard F. Calichman. Overcoming Modernity Cultural Identity in Wartime Japan.* Columbia University Press. 2008.

Schinzinger Robert. *Die intelligible Welt Drei Philosophie Abhandlungen.* Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin. 1943.

Schmidt, Siegfried J. *Wirkliche Realität ist immer unrealistische (Franz Kafka): konstruktivistische Überlegungen zur Empirie.* LUMIS-Institut. Universität Siegen. 1996.

Schönert, Jörg. "Was ist und was leistet Narratologie? Anmerkungen zur Geschichte der Erzählforschung und ihrer Perspektiven". Online Verfügbar unter. <http://www.literaturkritik.de>

Schönert, Jörg. "Zum Status und zur disziplinären Reichweite von Narratologie" (Seite 131-143). in: *Geschichtsdarstellung. Medien - Methoden - Strategien.* Hg. Borosó Vittorio und Cristoph Kann. Böhlau Verlag. Köln. Weimar. Wien. 2005.

Sharf Robert H. "The Zen of Japanese Nationalism" (Seite 1-43) in: *History of Religions* Vol. 33 No. 1. 1993.

Simon, Fritz B. "Psychopathologische Konstruktion" (Seite 87-103) in: *Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie.* Hg. Gebhard Rusch und Siegfried J. Schmidt. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 2000

Sōda Ki'ichirō 左右田喜一郎. "Nishida-tetsugaku no hōhō ni tsuite 西田哲学の方法について" in: *Philosophische Studien* 哲学研究 Bd. 127 (1926).

Spae, Joseph J. *Japanese Religiosity.* Oriens Institute for Religious Research. Tokyo. 1971.

Stoller-Schai, Daniel. *Der Radikale Konstruktivismus nach Ernst v. Glasersfeld.* 1998.
<http://paedpsych.jku.at:4711/LEHRTEXTE/StollerSchai98.html>

Suzuki D.T. *Mysticism Christian and Buddhist*. Dover Publications Inc. New York. 2002.

Takayanagi Nobuo. "Japans 'Isolated Father' of Philosophy: Nishi Amane 西周 and his tetsugaku 哲学" (Seite 81-90) in: *Wither Japanese Philosophy? III*. Edited by Nakajima Takahiro. UTCP Booklet No. 19. 2011.

Takeda Atsushi 竹田敦. *Monogatari Kyōtōgakuha* 物語「京都学派」. Chūōkōron Shinsha 中央公論社. Tōkyō 東京. 2001.

Takeuchi, Yoshimi. *Japan in Asian. Gesichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Seifer und Christian Uhl. Iudicium Verlag München. 2005.

Takeuchi Yoshinori 竹内義範. "Tanabe tetsugaku to zettai mu 田辺哲学と絶対無" (Seite 196-220). In: Nanzan Institute for Religion and Culture (Hg.) *Zettai mu to kami* 絶対無と神. Shunjūsha 春秋社. Tōkyō 東京. 1981.

Takeuchi Yoshitomo 竹内良知. *Nishida Kitarō* 西田幾多郎 . Tōkyō Daigaku Shuppankai. Tōkyō. 1. Auflage 1966. Neuauflage 2007.

Tanabe Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Translated by Takeuchi Yoshinori with Valdo Viglielmo and James W. Heisig. University of California Press. 1986.

Tomonaga Tairako. "Die Grundzüge des Japanischen Faschismus und die Kriegsverantwortlichkeit Japanischer Philosophen während der Kriegszeit" (Seite 19-25) in: *Hitotsubashi journal of social studies* Vo. 22 No. 1 (1990).

Tosaka Jun 戸坂潤. "Kyōto-gakuha no tetsugaku 京都学派の哲学" in: Tosaka Jun Zenshū Vol. 3.

Tschacher, Wolfgang und Ullrich Junghan. "Das Problem der Kognition in Psychiatrie und Psychologie" (Seite 51-77) in: *Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie*. Hg. Gebhard Rusch und Siegfried J. Schmidt. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 2000

Ueda Shizuteru. "Nishida, Nationalism and the War in Question" (Seite 77-106) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 1995.

Ueda Shizuteru 上田閑照. *Tetsugaku korekushon I Shūkyō 哲学コレクション I 宗教*. Iwanamigendaibunk 岩波現代文庫. Tōkyō. 2007.

Dr. Ulfig Alexander. *Lexikon der Philosophischen Grundbegriffe*. KOMET Verlag. Köln. 2003.

Umehara Kazuhide 梅原和秀. "Minoda Muneki no Nishida Kitarō hihan – ronriteki kaiseiki 蓑田胸喜の西田幾多郎批判–論理的解析" (Seite 33-48) in: *Sandaihōgaku*. Kyoto Sangyo University. Vol. 39 No. 3 .2006.

Umehara Kazuhide 梅原和秀. "Minoda Muneki no Nishida Kitarō hihan – ronriteki kaiseiki 蓑田胸喜の西田幾多郎批判–論理的解析" (Seite 1 - 39) in: *Sandaihōgaku*. Kyoto Sangyo University. Vol. 41 No. 1. 2007.

Umehara Takeshi 梅原猛. "*Kyōtogakuha tonō kōshōshishi – tenpura to tetsugaku* 京都学派との交渉私史–天ぷらと哲学" (Seite 31-38) in: *Shisō no kagaku* 思想の科学 Vol. 8. 1959.

Ushimura Kei. "A Rereading of the Symposium Entitled 'Overcoming the Modern': Unconscious Links in Japanese discourse on Civilization and Modern" (Seite 303-315) in: Baxter James C. (Hg.) *Interpretations of Japanese Culture View from Russia and Japan – International Symposium in Russia 2007*. International Research Center for Japanese Studies. Kyōto. 2009.

van Bragt Jan. "Nishitani Keiji on Japanese Religiosity" (Seite 271-286) in: Spae, Joseph J. *Japanese Religiosity*. Oriens Institute for Religious Research. Tokyo. 1971.

van Bragt Jan. "In Memoriam Takeuchi Yoshinori (1912-2002)" (Seite 21-23) in: Nanzan Bulletin Nr. 26. 2002.

Victoria Brian. *Zen at War*. Rowman & Littlefield Publishers. 1997.

von Glasersfeld, Ernst. "An Interpretation of Piagets Constructivism" (Seite 612-635) in: *Revue Internationale de Philosophie Vol. 36 No.4* (1982).

von Glasersfeld, Ernst. *Radikaler Konstruktivismus: Ideen, Ergebnisse, Probleme*. Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1996.

von Glasersfeld, Ernst. "Kleine Geschichte des Konstruktivismus" (Seite 9-17) in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft Bd. 8 No. 1* (1997).

von Glasersfeld, Ernst. "Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität" (Seite 9-39) in: *Einführung in den Konstruktivismus*. Piper Verlag GmbH München. 1. Auflage März 1992. 10. Auflage April 2008.

Waldenfels Hans. *Absolute Nichts: Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Herder Verlag. München. 1976.

Waldenfels Hans. "Geleitwort" (Seite 7-10) in: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Hg. Hans Waldenfels und Thomas Immoos. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz. 1985.

Waldenfels Hans. "Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School" (Seite 354-391) in: *Monumenta Nipponica Vol. 21 No. 3/4* (1966).

Wargo Robert J.J. *The Logic of Nothingness*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2005.

Wasserman Stanley and Katherine Faust. *Social Network Analysis*. Cambridge University Press. Cambridge. 1994.

Watsuji Tetsurō. *Climate and Culture. A Philosophical Study*. Greenwood Press. 1988.

Watsuji Tetsuro. *Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur*. Primus Verlag. 1992. 2. Auflage 1997.

Watsuji Tetsurō. *Watsuji Tetsurōs Rinrigaku: Ethics in Japan translated by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter*. State University of New York Press. Albany. 1996.

Williams David. *Defending Japans Pacific War The Kyoto School philosophers and post-White power*. RoutledgeCurzon. London and New York. 2004.

Williams David. *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*. Routledge. New York. 2014.

Yamada Munemutsu [山田宗睦](#). *Shōwa seishinshi – Kyōtogakuha no tetsugaku* 昭和精神史・京都学派の哲学. Jinbun Shoin. Kyōto. 1975.

Yusa Michiko. "Nishida and Totalitarianism A Philosophers Resistance" (Seite 107-131) in: James W. Heisig & John C. Maraldo (Hg.) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 1995.

Yusa Michiko. *Zen & Philosophy An intellectual Biography of Nishida Kitarō*. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2002.