

Wolfgang Rother
Widersprüchliche Selbstidentität
oder Nichtidentisches?
Zur Kritik eines Grundkonzepts
der Spätphilosophie Nishida Kitarōs

I.

Was mich zu der im Titel formulierten Frage inspiriert hat, ist die Intuition, dass der für die Spätphilosophie Nishidas zentrale Begriff der widersprüchlichen Selbstidentität (*mujunteki jiko dōitsu* 矛盾的自己同一),¹ der, wie Rolf Elberfeld gezeigt hat, bereits in den frühen Werken des Begründers der Kyōto-Schule angelegt ist² und der insbesondere auch in der 1933/34 erschienenen Schrift «Die Welt als dialektisches Allgemeines» (*Benshōhōteki ippansha to shite no sekai* 弁証法的一般者としての世界)³ sowie in dem 1935 erschienenen Aufsatz «Selbstidentität und Kontinuität der Welt» (*Sekai no*

¹ Ryōsuke Ōhashi: Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg, München ¹1990, 50.

² Rolf Elberfeld: «Absolut widersprüchliche Selbstidentität». Zur Genese der logischen Grundformel Nishidas von 1911 bis 1937, in: Rolf Elberfeld, Yōko Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Mit Texten Nishidas in deutscher Übersetzung, Freiburg, München 2014, 119–135.

³ Deutsche Übersetzung in Yukio Matsudo: Die Welt als Dialektisches Allgemeines. Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitarō Nishida, Berlin 1990, 115–246. Einschlägig für die hier diskutierte Thematik sind 132–134 (zum Widerspruch) und 141–147 (zur Selbstidentität, Kontinuität der Welt und Geschichte).

jiko dōitsu to renzoku 世界の自己同一と連続)⁴ entfaltet wird, als ein Phänomen posthegelianischer und zugleich hegelkritischer Philosophie gefasst werden könnte, das vergleichbar ist mit dem Konzept des Nichtidentischen, das Adorno in der *Negativen Dialektik* (1966) in seiner Auseinandersetzung mit Hegels Dialektikverständnis entwickelt hat.⁵ Eine solche gegenüber Hegel und dem Idealismus kritische Perspektive der Spätphilosophie Nishidas suggerieren Ōhashi Ryōsuke und Matsudo Yukio: Nishida vollziehe, so Ōhashi, eine selbstkritische Abkehr von der religiös-idealistischen Subjektphilosophie des *jikaku* (自覚) – zu verstehen sowohl als buddhistische Erleuchtung wie auch als Selbstbewusstsein im Sinne des deutschen Idealismus –, indem er die Welt (*sekai* 世界), das heisst die soziale, politische, kulturelle und historische Wirklichkeit, ins Zentrum philosophischer Reflexion rückt,⁶ indem er, so Matsudo, die «ontologische Priorität der Welt vor dem denkenden Ich» geltend macht.⁷ Man könnte dies als einen Paradigmenwechsel von einer idealistischen zu einer materialistischen Dialektik deuten, die – in der Terminologie Adornos – den «Vorrang des Objekts» geltend macht.⁸

Die Leitfragen der nachfolgenden Untersuchung sind daher: 1) Impliziert das Epitheton «widersprüchlich» (*mujunteki* 矛盾的) die von Adorno geltend gemachte prinzipielle Kündigung der Identität oder, wie Nishida schreibt, «Selbstidentität» (*jiko dōitsu* 自己同一), die «die Ruhe des Begriffs als eines Letzten in ihren Sturz» hineinreisst?⁹ 2) Wird dadurch, dass Identität oder Selbstidentität als widersprüchlich gedacht wird, der «Identitätszwang», von dem Adorno mit Blick auf Hegel und sein identifizierendes Denken

⁴ Deutsche Übersetzung von Elmar Weinmayr, in: R. Ōhashi: Die Philosophie der Kyōto-Schule, 54–118.

⁵ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, VI, Darmstadt 1998, bes. 137–207.

⁶ R. Ōhashi: Die Philosophie der Kyōto-Schule, 50.

⁷ Y. Matsudo: Die Welt als Dialektisches Allgemeines, 52.

⁸ Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, 193.

⁹ Ebd., 140.

spricht, gebrochen?¹⁰ 3) Impliziert Nishidas Qualifizierung der Identität als widersprüchliche jene Negativität der Dialektik, «gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben»?¹¹ Und ist 4) in der widersprüchlichen Selbstidentität jener kritische Impetus gedacht, der gegen Totalität opponiert, indem sie sie «der Nichtidentität mit sich selbst überführt» und dem Einzelnen zurückgibt, was das Allgemeine ihm «raubt», nämlich die Freiheit?¹²

Zunächst bedarf die deutsche Übersetzung des Titels des Aufsatzes von 1935, «Selbstidentität und Kontinuität der Welt», einer syntaktischen Präzisierung: Selbstidentität (*jiko dōitsu* 自己同一) meint nicht die Identität eines personalen oder subjektiven Selbst, sondern, wie aufgrund der Voranstellung des Genitivs im Japanischen eindeutig ist, die Selbstidentität *der Welt* (*sekai no jiko dōitsu* 世界の自己同一). Von unstreitiger philosophischer Brisanz – wie auch von politischer Aktualität – ist die Rede von Identität in dem von Nishida anvisierten politischen Kontext kultureller und nationaler Identität, zumal vor dem Hintergrund der ungeklärten – und mithin diskutierten, geltend gemachten und bestrittenen – Verstrickungen der Philosophie der Kyōto-Schule in den japanischen Ultrationalismus.

Elena Lange hat in einer ausführlichen Studie die These vertreten, dass Nishidas Abkehr von der – sei es religiösen, sei es idealistischen – Subjektphilosophie eine Hinwendung zur ultranationalistischen Ideologie darstelle.¹³ Ōhashi erwähnt in der Einführung zur ersten Auflage seiner Textsammlung zur Philosophie der Kyōto-Schule, dass die Philosophen um Nishida «angeblich den ›Pazifischen Krieg‹ zu rechtfertigen versucht haben sollen» und hält dem entgegen, dass Nishida und seine Schüler keine Nationalisten gewesen, sondern wegen ihrer kritischen Haltung gegenüber dem

¹⁰ Ebd., 159.

¹¹ Ebd., 144.

¹² Ebd., 150, 155.

¹³ Elena Louisa Lange: Die Überwindung des Subjekts – Nishida Kitarōs 西田幾多郎 (1870–1945) Weg zur Ideologie, Diss. Zürich 2011, bes. Kapitel V: Die Identität der Kultur – Die «Chiffre des Grossen» (1934–1944).

Nationalismus «von der rechtsextremen Seite heftig angegriffen worden» seien.¹⁴ Eine ähnliche apologetische Position vertraten in den 1990er Jahren beispielsweise Ueda Shizuteru oder Yusa Michiko.¹⁵ So erscheint Nishidas Nationalismus in der Argumentationsstrategie seiner Apologeten gewissermassen als Erfindung linker Kritiker. Elena Lange hält solchen Apologien das Faktum entgegen, dass Nishida explizit den Auftrag erhalten und auch angenommen habe, die nationalistische Staatsideologie in der 1943 erschienen Schrift «Das Prinzip einer Neuen Weltordnung» (*Sekai shinchitsujo no genri* 世界新秩序の原理) philosophisch «auszuformulieren».¹⁶

Zwar verzichtet Ōhashi in der neuen Auflage seiner Einführung auf die oben zitierte apologetische Bemerkung, nicht aber auf den

¹⁴ R. Ōhashi: Die Philosophie der Kyōto-Schule, 13. Nishida wurde offenbar tatsächlich von dem rechtsradikalen Agitator Minoda Muneki angegriffen, der sich aber auch mit anderen Ultrationalisten anlegte; vgl. E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 220–221.

¹⁵ Shizuteru Ueda: Nishida, Nationalism, and the War in Question, in: James W. Heisig, John C. Maraldo (eds.): Rude Awakenings. Zen and the Kyōto School, & the Question of Nationalism, Honolulu 1994, 77–106; Michiko Yusa: Nishida and Totalitarianism. A Philosopher's Resistance, in: ebd., 107–131. Ein Nachhall dieser Apologie findet sich bei Takao Todoroki: Nishidas Philosophie des Staates mit besonderer Berücksichtigung der *Studie über das Gute*, in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, 118, der selbst in die kulturalistisch-nationalistischen Vorträge von 1938, «Das Problem der japanischen Kultur» (*Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題; dazu unten Abschnitt III.) eine Kritik an den Ultrationalisten hineininterpretiert, die Nishida «politisch bedroht» hätten. Zu den Rechtfertigungsstrategien vgl. E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 260–273 («Die Argumente der Apologeten: Ueda Shizuteru, Yusa Michiko und Christopher Goto-Jones»). Eine andere Facette apologetischer Nishida-Rezeption stellt der Versuch dar, Nishida nicht als kulturalistisch-nipponistischen, sondern vielmehr als «interkulturellen Philosophen» zu lesen; vgl. dazu Gerrit Strala: Zur Lage der deutschsprachigen Nishida-Rezeption, in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, 387–398.

¹⁶ E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 1–2, 220.

Hinweis, dass «die Marxisten vor dem Krieg» «die Philosophie der Kyōto-Schule und Nishidas nicht als faschistisch betrachtet, sondern positiv geschätzt» hätten.¹⁷ In der neuen Einführung findet sich hingegen zusätzlich der interessante Hinweis, dass die Bezeichnung «Kyōto-Schule» von Tosaka Jun stamme, dem bekannten marxistischen Schüler Nishidas.¹⁸ Tosaka war durchaus, wie Elena Lange geltend macht, «ein nicht unwichtiger Faktor in der Bildung einiger für Nishida signifikanter Begriffe», und Nishida selbst hat ebenfalls «in seinen späten Schriften» die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie rezipiert.¹⁹ Die Sache scheint also vergleichbar komplex zu sein wie der Fall Heideggers, der als Nationalsozialist gleichwohl eine beachtliche Rezeption durch linke und marxistisch-kritische Denker – von Marcuse über Sartre bis hin zu Foucault – erfahren hat. Sehr zu bedauern ist indes, dass die kritisch-marxistische Nishida-Rezeption nicht in Ōhashis Neuausgabe seiner Textsammlung dokumentiert ist.²⁰

Die Frage also, die sich im ideengeschichtlichen Kontext stellt, ist, ob der philosophische, von religiösen Implikationen befreite Kern des absoluten Nichts Nishidas strukturelle Ähnlichkeiten mit der negativen Dialektik Adornos aufweist, das heisst, ob Nishidas Begriff der widersprüchlichen Selbstidentität eine vergleichbar kritische Potenz hat wie Adornos Konzept des Nichtidentischen, oder ob er vielmehr ein identifizierendes, das Hegelsche Verständnis

¹⁷ R. Ōhashi: *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, Freiburg, München ³2012, 13, Fn. 7 = ¹1990, 13, Fn. 8.

¹⁸ Vgl. R. Ōhashi: *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, ³2012, 13; zu Tosaka und seiner Kritik an der «hermeneutischen» Philosophie Nishidas vgl. Fabian Schäfer: «Philosophie muss alltäglich sein!» – Tosaka Jun und die Aktualität der Philosophie, in: Raji C. Steineck, Elena Louisa Lange, Paulus Kaufmann (Hg.): *Begriff und Bild der modernen japanischen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2014, 123–151, bes. 126–137.

¹⁹ E. L. Lange: *Die Überwindung des Subjekts*, 143–144, 155–159.

²⁰ Insofern ist die von Fabian Schäfer besorgte Textsammlung sehr zu begrüßen: *Tosaka Jun: Ideologie – Medien – Alltag. Eine Auswahl ideologiekritischer, kultur- und medientheoretischer und geschichtsphilosophischer Schriften*, übersetzt, eingeleitet und annotiert von F. Schäfer, Leipzig 2011.

des Absoluten als «Identität der Identität und der Nichtidentität» reproduzierendes Konzept²¹ und darüber hinaus, wie Paul Mafli geltend gemacht hat, eine ideologische Apologie des totalitären «kaiserlichen Weges» (*kōdō* 皇道) und des «Tennōzentrismus» ist,²² oder ob er, so die These von Elena Lange, nichts anderes ist als ein «sinnentleertes und bedeutungsloses begriffliches Äquivalent zu Nishidas eklatantem Desinteresse an der soziopolitischen Realität seiner Zeit».²³

II.

Was ist unter widersprüchlicher Selbstidentität zu verstehen? Nishida entwickelt eine Definition von Selbstidentität, die sie als *ein* Seiendes und zugleich als die Vielheit dieses *einen* Seienden bestimmt. «Was ich ‹Selbstidentität› nenne, heisst nicht nur, dass *ein* Ding (*mono* 物) *ein* Ding ist, sondern, dass etwas sich ineins damit, dass es sich verändert, nicht verändert und ineins damit, dass es Vieles ist, Eines ist.»²⁴ Mit diesem Identitätsbegriff identifiziert Nishida seinen Begriff der Kontinuität: «Auch das, was ich ‹Kontinuität› nenne, bedeutet solches, nämlich dass etwas ineins damit, dass es Vieles ist, Eines ist.»²⁵ Kontinuität ist Nishida zufolge «zu denken als [...] Selbstidentität von einander absolut Widersprechendem» (*zettai ni aihan suru mono no jiko dōitsu* 絶対に相反する物の自己同一)²⁶ oder als absolut widersprüchliche Selbstidentität (*zettai mujunteki jiko dōitsu* 絶対矛盾的自己同一).²⁷ Diese Selbstidentität von

²¹ G. W. F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), in: Theorie Werkausgabe, II 96.

²² Vgl. Paul Mafli: Nishida Kitarōs Denkweg, München 1996, 301–305, zit. 303–304.

²³ E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 286.

²⁴ K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 54.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 55.

²⁷ So Elmar Weinmayr, der in Fn. 3 zur Stelle darauf hinweist, dass 絶対に相反する物の自己同一 (*zettai ni aihan suru mono no jiko dōitsu*) eine

einander absolut Widersprechendem sei, so Nishida, die Bedeutung von «Hegels ‹Dialektik›».²⁸

Auch wenn die Definitionen Nishidas an Hegels Dialektik beziehungsweise an seine Bestimmung des Absoluten in der Differenzschrift erinnern mögen, in dem «Entgegensetzen und Einssein» zugleich seien,²⁹ bleibt Nishidas Verständnis von Dialektik abstrakt-dichotomisch, das heisst, es werden Gegensätze gegenübergestellt – sich verändern und sich nicht verändern, Eines und Vieles, diskontinuierliche Kontinuität, Bejahung-zugleich-Verneinung, Verneinung-zugleich-Bejahung, Subjekt-zugleich-Objekt, Objekt-zugleich-Subjekt, Einzelnes-zugleich-Allgemeines, Allgemeines-zugleich-Einzelnes, Leben und Tod –, um sie dann in Wortkonstruktionen, oft mithilfe des identifizierenden Ausdrucks *soku* (即 gleich, zugleich, nämlich, das heisst, das ist, mit anderen Worten),³⁰ zu verbinden und zu behaupten, dass das sich Verändernde sich nicht verändere, dass das Viele eines sei, dass die Welt ineins damit, dass sie Sein sei, Nichts sei, dass sie ineins damit, dass sie Bejahung sei, Verneinung sei, dass sie «wirklich subjektiv-objektive, objektiv-subjektive, diskontinuierlich-kontinuierliche Welt» sei, dass Lebewesen «als sterbliche geboren» werden usw.³¹

Was dieser abstrakten «Dialektik» Nishidas fehlt, ist der Hegelsche Sinn für die konkrete Vermittlung, für die Bewegung des Identischen oder Sichselbstgleichen und für das Werden: «Denn die Vermittlung» – so Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des*

«Vorform» von 絶対矛盾的自己同一 (*zettai mujunteki jiko dōitsu*), «einem Zentralbegriff der Spätphilosophie Nishidas», sei.

²⁸ K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 55.

²⁹ G. W. F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), 96.

³⁰ Vgl. Y. Matsudo: Die Welt als Dialektisches Allgemeines, 93–94, 108–109. Hisao Matsumaru: Nishidas Philosophie und Dialektik, in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, 86, hat Nishidas «*soku-hi* Denkweise» mit dem pantheistischen Ἐν καὶ πᾶν verglichen.

³¹ Vgl. K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 54–65, 71–73, 105–106, zit. 71, 106.

Geistes – «ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, [...] die reine Negativität oder, auf ihre Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden*.»³² Nishida wird seinem Anspruch, mit dem Konzept der widersprüchlichen Selbstidentität an Hegels Dialektik anzuschliessen, der Komplexität und Prozessualität des Gegenstandes aus den unterschiedlichen Bewusstseinsperspektiven, wie sie am Schluss der *Phänomenologie* erscheinen, nicht gerecht. «Der Gegenstand ist also» – so heisst es im Kapitel «Das absolute Wissen» – «teils *unmittelbares Sein* oder ein Ding überhaupt, was dem unmittelbaren Bewusstsein entspricht; teils ein Anderswerden seiner, sein Verhältnis oder *Sein für Anderes* und *Fürsichsein*, die Bestimmtheit, was der *Wahrnehmung*, teils *Wesen* oder als Allgemeines, was dem Verstande entspricht. Er ist, als Ganzes, der Schluss oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen.»³³ Das heisst, in der Hegelschen Dialektik geht es mitnichten um die Selbstidentität von einander absolut Widersprechendem oder um die absolut widersprüchliche Selbstidentität, sondern um die den Dingen inhärente Differenz, die sich in der Wahrnehmung als Anderswerden der Dinge zeigt und vom Verstand als dessen Wesen erfasst wird.

Insofern – so eine mögliche These, die durch eine genauere Lektüre und Analyse der Philosophie Nishidas zu erhärten wäre – geht Nishida nicht über Hegel hinaus, sondern fällt mit seinem dichotomischen Formalismus hinter ihn zurück und reduziert Dialektik auf ein abstraktes Prinzip von Widersprüchen, die rhetorisch zusammengebunden statt dialektisch vermittelt werden. Dadurch bricht Nishida der Dialektik ihre kritische Spitze. Nishidas diesbezüglichen Hegelianismus stellt auch Matsumaru Hisao in Abrede: In Nishidas Affirmation-Negation (*soku-hi* 即否) gebe es, anders als in der

³² G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Theorie* Werkausgabe, III 25.

³³ Ebd., 576.

Hegelschen Dialektik, «keine prozesshafte Vermittlung» zwischen den Gegensätzen.³⁴

Während in der Hegelschen Dialektik die Differenzen und Bestimmungen im dreifachen Sinn im Ganzen aufgehoben und mithin aufbewahrt, das heisst existent sind – Hegel spricht vom «verschwundenen Dasein» des Geistes, das im Selbstbewusstsein «aufbewahrt» ist und als «das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt» erscheint,³⁵ – während die Differenzen bei Hegel also gewissermassen die Entstehung und Entwicklung des Neuen gewährleisten, verschwinden sie bei Nishida in einem totalisierenden und geradezu totalitär anmutenden Allgemeinen: «Das wirkliche Allgemeine muss die Einzelnen bestimmen oder die Einzelnen untereinander vermitteln. So verstanden verneint das Allgemeine die Einzelnen. Radikalisiert man diese Bedeutung des Allgemeinen, so verschwinden die Einzelnen.»³⁶ Nishidas Kritik am Subjektivismus und Individualismus spielt die Kontinuität der Welt, die sich im «Volk» manifestiert,³⁷ undialektisch gegen das Verschwinden des Subjekts aus.³⁸

Es ist dieses Verschwinden, und zwar das Verschwinden des Einzelnen, das nur «ein Aspekt des Allgemeinen ist»,³⁹ es ist dieses Verschwinden, das die Signatur der widersprüchlichen Selbstidentität ausmacht. Es ist, wie Nishida geltend macht, weder ein Einzelnes, das unterschiedliche Bestimmungen «vereint», noch ein Allgemeines, das «alles umschliesst», sondern eine «Bestimmung ohne Bestimmendes» oder eine «Bestimmung des Nichts».⁴⁰ In ontologischer Hinsicht steht in der Bestimmung des Nichts eine Philosophie auf

³⁴ H. Matsumaru: Nishidas Philosophie und Dialektik, 88. Allerdings behauptet Matsumaru, dass Nishidas «Ortslogik [...] eine Verbindung der Logik des *soku-hi* und der Hegelschen Dialektik» sei (ebd., 97).

³⁵ G.W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, 590.

³⁶ K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 56.

³⁷ Ebd., 85, 115.

³⁸ Vgl. ebd., 91, 115.

³⁹ Ebd., 58.

⁴⁰ Ebd., 57.

dem Spiel, die sich dem Lehrgedicht des Parmenides zufolge dem Weg des Seins verpflichtet weiss – «Nötig ist zu sagen und denken, dass *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht»⁴¹ – und die, wie in Hegels *Wissenschaft der Logik*, vom Sein ihren Ausgang nimmt, wobei Hegel in seiner ersten Anmerkung zum Abschnitt «Einheit des Seins und Nichts» die Eleaten und insbesondere Parmenides als Vertreter der Verabsolutierung des Seins und die orientalischen Denksysteme, namentlich den Buddhismus, als Vertreter einer Philosophie des Nichts erwähnt, gegen deren einseitige Abstraktionen Heraklit «den höheren totalen Begriff des Werdens» geltend gemacht habe.⁴² Auf diese spekulativen Zuordnungen kann Nishidas essentialistisch-kulturalistische Theorie einer autochthonen östlichen oder japanischen Philosophie rekurrieren, wie sie in seiner 1934 erschienen Schrift «Östliche und westliche Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen» (*Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōzai kodai no bunka keitai* 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態)⁴³ entfaltet wird. Dass die Verabsolutierung des Nichts ebenso wie die des Seins eine Abstraktion und insofern unwahr ist, hat Hegel in der erwähnten Anmerkung explizit geltend gemacht.

⁴¹ Parmenides fr. B 6,1–2.

⁴² G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1812), in: *Theorie Werkausgabe*, V 84.

⁴³ Deutsche Übersetzung von Nishidas Nichte Takahashi Fumi unter dem Titel «Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen», in: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 19 (1940) 1–19, neu bearbeitet, kommentiert und mit Anmerkungen versehen unter dem aufgeführten Titel von Rolf Elberfeld, in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): *Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 436–462. Zum ideologischen Charakter und «anti-westlichen Reflex» dieser Schrift vgl. E. L. Lange: *Die Überwindung des Subjekts*, 225–232, bes. 227–230 (Die «Kultur des Nichts» gegen die «Kultur des Seins»).

III.

Um die politische Dimension von Nishidas widersprüchlicher Selbstidentität zu verstehen, muss man seine 1938 an der Universität Kyōto gehaltenen Vorträge beiziehen, die 1940 unter dem Titel «Das Problem der japanischen Kultur» (*Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題) erschienen sind und die Elena Lange als «das Hauptwerk Nishidas» bezeichnet und die sie mit Blick auf ihre These von Nishidas «Weg zur Ideologie» einer kritischen Analyse unterzieht.⁴⁴ Der Text liegt in einer vollständigen französischen Übersetzung von Pierre Lavelle vor.⁴⁵ Darüber hinaus gibt es eine deutsche Teilübersetzung von Rolf Elberfeld, die allerdings nur den ersten Vortrag enthält.⁴⁶ Den nipponistischen Anspruch des Textes macht Nishida bereits zu Anfang geltend. Die Aufnahme der «Weltkultur» seit der Meiji-Zeit sei, so Nishida, «von unserem eigenen Standpunkt aus schöpferisch» zu «überformen» – dabei geht es Nishida ausdrücklich um die Schaffung einer «neuen Kultur» auf dem Hintergrund «unserer geschichtlichen Kultur».⁴⁷ Widersprüchliche Selbstidentität wird in diesem Kontext als das Zusammendenken von Raum und Zeit als Welt und als das Verbinden von Vergangenheit und Zukunft als Gegenwart bestimmt,⁴⁸ als «geschichtliches Leben», das sich im «Leben eines Volkes» manifestiere, dessen «Zentrum das Kaiserhaus» sei, in dem die japanische Geschichte jene «widersprüchliche Selbstidentität» bewahre.⁴⁹ In diesem Argumentationszusammenhang gewinnen die unverfänglich anmutenden theoretischen Erörterungen über Raum, Zeit und Gegenwart, aber auch über Ort, Geschichte und Gestaltung im Aufsatz «Selbstidentität und

⁴⁴ E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 232–273, zit. 232.

⁴⁵ K. Nishida: La culture japonaise en question, traduction et introduction par Pierre Lavelle, [Paris] 1991.

⁴⁶ K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur (1938), in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, 427–435.

⁴⁷ Ebd., 427.

⁴⁸ Vgl. K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 59, 106–113.

⁴⁹ K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur, 428, 432–433.

Kontinuität der Welt»⁵⁰ nationalistisch-völkisches Kolorit, doch taucht bereits dort in der theoretischen Erörterung der Begriff des Volkes auf, mit dem Nishida seinen Weltbegriff konkretisiert: «Ein Volk ist eine Welt, die ihre eigene Einheit hat.»⁵¹

Die Ausrichtung der Vorträge über die japanische Kultur erweist sich als unverhohlener Nationalismus, den Nishida explizit als unabdingbar für die Existenz eines Volkes bezeichnet: «Ohne diesen [Nationalismus] können wir vielleicht nicht bestehen [...] Und deshalb meine ich, dass wir in der Tat als Japan in der Welt (*sekai no nihon toshite* 世界の日本として) einen Nationalismus entwickeln müssen.»⁵² Ob die Bemerkung am Schluss des ersten Vortrags, dass es nicht genüge, «nur japanische Besonderheiten und Japanisches» (*nihontekina mono* 日本 的な物) hochzuschätzen, sondern die «japanische Kultur welthaft» (*sekaiteki* 世界的), das heisst global, zu machen sei,⁵³ als kulturalistisch verbrämter Imperialismus, als philosophische Rechtfertigung der japanischen «Expansionspolitik» im Pazifischen Krieg zu deuten ist, kann man zumindest, wie Paul Maflī es tut,⁵⁴ als Frage aufwerfen – ein nipponistisch-ethnozentrischer Zungenschlag ist jedenfalls unverkennbar.

In den Vorträgen über die japanische Kultur findet sich ein Abschnitt, der zweifellos den Schlüssel für das Verständnis der politischen Dimension der widersprüchlichen Selbstidentität als einer zentralen Denkfigur der Philosophie des Nichts enthält: «In der Geschichte unseres Landes war in allen Epochen stets das Kaiserhaus im Hintergrund der Gesellschaft. [...] In der Geschichte unseres Landes war das Kaiserhaus durch und durch das Sein des Nichts, die widersprüchliche Selbstidentität. Sie ist die übertragene, vom Kaiser gewährte Verfassung des Meiji 明治. In unserem Land bedeutete Restauration (*fukko* 復古) immer Erneuerung (*ishin* 維新). Die Rückkehr in die Vergangenheit ist keine blosse Rückkehr in die

⁵⁰ Vgl. K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 59–65, 71–81.

⁵¹ Ebd., 85, vgl. auch 115.

⁵² K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur, 434.

⁵³ Ebd., 435.

⁵⁴ P. Maflī: Nishida Kitarōs Denkweg, 309.

Vergangenheit, sondern ein Schritt vorwärts als Selbstbestimmung des ewigen Jetzt. [...] Unser Land stets zum Kaiserhaus zurück, ist eine ständige Restauration.»⁵⁵ Was Nishida mit dem Begriff der widersprüchlichen Selbstidentität anvisiert, ist die philosophische Legitimation des Kaiserhauses in einer faktischen Dementierung des Historischen, die ihren Ausdruck findet in der Denkfigur des ewigen Jetzt, in dem Vergangenheit und Zukunft ausgelöscht sind. So wird es möglich, Rückwärtsgewandtheit und Restauration als Fortschritt und Erneuerung umzudeuten. Das Reaktionäre erscheint als Politik der Zukunft.

Kommen wir nochmals auf den Aufsatz zur widersprüchlichen Selbstidentität zurück: «Das wirkliche Allgemeine» – schreibt Nishida dort – «muss die Einzelnen bestimmen oder die Einzelnen untereinander vermitteln. So verstanden verneint das Allgemeine die Einzelnen. Radikalisiert man diese Bedeutung des Allgemeinen, so verschwinden die Einzelnen.»⁵⁶ Was hier unter dem Titel der Radikalität gedacht ist, ist die Subordination der Einzelnen unter das Allgemeine – in die Sprache politischer Theorie übersetzt: unter das Kaiserhaus als Inbegriff der japanischen Nation. Diese Subordination ist total und totalitär gedacht und wird in den Vorträgen über die japanische Kultur mit einer Opfermetaphorik religiös überhöht. Das Individuum hat sein Ich total zu negieren und «aufzuopfern» und in den Dienst der nationalen, mithin imperialistischen Mission zu stellen: «Die Moral unseres Volkes besteht notwendigerweise in der Erschaffung der geschichtlichen Welt. Sein Selbst ganz opfern, seine Tätigkeiten dieser Erschaffung widmen, ganz und gar der Erbauer einer geschichtlichen Welt werden, die vom Gestalteten zum Gestaltenden übergeht – so beschaffen ist ohne Zweifel die strahlende Quintessenz unserer nationalen Moral.»⁵⁷

⁵⁵ K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur, zit. nach der Übersetzung von E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 251; *La culture japonaise en question*, 64–65.

⁵⁶ K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 56.

⁵⁷ K. Nishida: *La culture japonaise en question*, 69.

Elena Lange hat darauf hingewiesen, dass sich in Nishidas Tennōideologie ein Nachhall der Propagandaschriften des japanischen Kultur- und Erziehungsministeriums findet.⁵⁸ In der Schrift «Grundbedeutung des japanischen Volkskörpers» (*Kokutai no hongī* 国体の本義), die 1937, ein Jahr von den Vorträgen über die japanische Kultur, erschien, heisst es: «Daher ist die Opferung unseres Lebens für den Tennō keine sogenannte Selbstaufopferung, sondern das Fortwerfen unseres kleinen Selbst, um in des Tennō grosser Gnade zu leben und uns als Volk zum wahren Leben zu erheben.»⁵⁹ In der totalen Unterwerfung verschwinden die Einzelnen als Einzelne und erhalten ihre Anerkennung als Subjekte – im wörtlichen Sinne: also als Unterworfenen, als zu absolutem Gehorsam verpflichtete Untertanen – nur in ihrer Aufopferung und Auslöschung ihres Selbst. Dieser pervertierten Dialektik Nishidas zufolge muss «das wirkliche Allgemeine [...] ein Einzelnes» sein,⁶⁰ was unschwer als philosophische Rechtfertigung einer absoluten, göttlich fundierten Tennōmonarchie verstanden werden kann.

IV.

Dass sich meine Intuition bezüglich einer möglichen Verwandtschaft zwischen Nishidas widersprüchlicher Selbstidentität und Adornos Nichtidentischem als gänzlich falsch erwiesen hat, liegt auf der Hand. Um zunächst auf die am Anfang gestellten Fragen zurückzukommen: 1) Nishidas Epitheton «widersprüchlich» impliziert mitnichten eine Dementierung des Identitätsbegriffs. Statt über den Widerspruch zu einem Konzept des Nichtidentischen zu gelangen, verschwindet der Widerspruch in abstrakten Gegenüberstellungen. 2) Auf diese Weise wird der Identitätszwang nicht gebrochen, sondern vielmehr gefestigt und legitimiert. Das Einzelne, Besondere, Nichtidentische geht in der konformen Masse des Volkskörpers

⁵⁸ E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 218–219.

⁵⁹ K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur, zit. nach der Übersetzung von E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 219.

⁶⁰ K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 56.

unter, der im Dienst des einzelnen Allgemeinen, des Tennō, steht. 3) Mit Nishidas Konzept der widersprüchlichen Selbstidentität verschwinden sowohl Differenz und Negativität als auch Dialektik. Und 4) schliesslich bleiben in der totalen Subordination des Einzelnen unter dieses Allgemeine Kritik und Freiheit auf der Strecke.

Insofern gelangt Nishida mit seinem Anspruch auf Widersprüchlichkeit gerade nicht über identifizierendes Denken und Identitätszwang hinaus hin zu jener von Adorno geltend gemachten politischen «Utopie», die «über der Identität und über dem Widerspruch» ist, «ein Miteinander des Verschiedenen». ⁶¹ Statt durch den Widerspruch Diversität und Pluralität zu gewährleisten, wird Differenz dementiert, um eine nationalistische und letztlich totalitäre politische Theorie des Tennōismus zu etablieren. Im Nichts der widersprüchlichen Selbstidentität wird das Heterogene homogenisiert.

Der späte Nishida pflegt einen Jargon der Dialektik, der den dialektischen Widerspruch, der nach Adorno «Ausdruck des unauflöslich Nichtidentischen» ist, ⁶² nicht einmal wirklich negiert und damit auch nicht die Hegelsche Figur der Negation der Negation in Betracht zieht, sondern Widersprüche und Gegensätze gewissermassen ins grosse Meer des Nichts versenkt und dort verschwinden lässt. Insofern ist Nishidas Inanspruchnahme von Hegels Dialektik ein Etikettenschwindel. Nishidas widersprüchliche Selbstidentität ist weder dialektisch, und noch viel weniger ist darin etwas von Adornos Nichtidentischem präformiert.

Bezüglich der Frage, ob die Spätphilosophie Nishidas, namentlich die theoretischen, einen philosophischen Anspruch erhebenden Schriften «Die Welt als dialektisches Allgemeines» und «Selbstidentität und Kontinuität der Welt», einen Paradigmenwechsel vom Vorrang des Subjekts zum Vorrang des Objekts vollziehe, wie ihn Matsudo und Ōhashi suggerieren, zeigt die Untersuchung, dass, wie ich im Anschluss an die These Elena Langes sagen würde, in Nishidas Fokussierung auf die «Welt» vielmehr

⁶¹ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, 153.

⁶² Ebd., 162.

ein Paradigmenwechsel von der Philosophie zur Ideologie, also eine Verabschiedung philosophischen Denkens angelegt ist, der in den Vorträgen über die japanische Kultur manifest wird. Die Dementierung des Vorrangs des Subjekts degeneriert bei Nishida zum Vorrang der «Welt», das heisst der Nation, des Volkes und des Kaiserhauses. Identität, zumal Nishidas Selbstidentität, die sich mit dem hier nichtssagenden Epitheton «widersprüchlich» schmückt und in Wirklichkeit jeden Widerspruch zugunsten einer totalitären Harmonie dementiert, ist nach Adorno «die Urform von Ideologie», eine «Anpassungslehre», die der «Unterjochung unter Beherrschungsziele» dient.⁶³

conexus 2 (2019) 246–261

© 2019 Wolfgang Rother. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.014>

Prof. Dr. Wolfgang Rother, Universität Zürich, Philosophisches Seminar,
Rämistrasse 62, 8001 Zürich

wolfgang.rother@philos.uzh.ch

⁶³ Ebd., 151, 155.