

Rolf ELBERFELD: *Kitarô Nishida (1870–1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität.* Amsterdam/Atlanta, GA: Editions Rodopi B.V. 1999, 314 S. ISBN 90-420-0456-8. (= Studien zur Interkulturellen Philosophie Bd.10, hrsg. von Heinz KIMMERLE und Ram Adhar MALL)

Nishidas Werk ist vor allem als Frage nach der Religion verstanden worden. Schon in der *Studie über das Gute* von 1911 geht es darum, Philosophie durch ihre Grenzen zur Religion zu bestimmen. Von diesem Motiv sind noch die letzten Arbeiten geprägt, 1945 zum Beispiel *Die Logik des Orts und die religiöse Weltanschauung*.

Rolf Elberfeld hat in einer umfangreichen Arbeit dargelegt, daß sich Nishidas Philosophie auch als Beitrag zu einer interkulturellen Philosophie verstehen läßt. Er unterscheidet zwischen einer interkulturell orientierten Philosophie und einer Philosophie der Interkulturalität (S.61, 270ff.) Interkulturell steht die Philosophie Nishidas unter einer Bedingung, die für die moderne japanische Philosophie allgemein gilt: Sie muß die Vielfalt der westlichen Sprachen und Weltansichten, auf die sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts trifft, durch Übersetzung ins Japanische bewältigen. Zugleich bringt Nishida aber eine Philosophie der Interkulturalität auf den Weg, zu deren Grundbestand ein Begriff für die Pluralität unterschiedlicher Welten gehört. Daß philosophisches Denken in Japan notwendig interkulturell orientiert ist, hat Nishida erst in seinen späteren Arbeiten seit 1933 thematisiert. Der Unterschied der philosophischen Traditionen blieb zunächst ausgeblendet. So läßt sich schon die *Studie über das Gute* als Kommentar zur buddhistischen Auffassung einer konkret-leiblichen Wirklichkeit lesen und doch begrifflich nicht auf solche Vermutungen festlegen.

Dieser stillschweigenden Interkulturalität in den früheren Texten Nishidas folgt Elberfeld unter dem Thema „Selbst-Verhältnisse“, und er versteht darunter den Anspruch, Zentrierungen auf das Ich oder das Subjekt aufzulösen. Den Modellfall für dieses Programm sieht er im Begriff der Reinen Erfahrung (*junsui keiken*), der in der *Studie über das Gute* entfaltet wird.

Reine Erfahrung ist nicht mentalistisch gedacht; es geht in der *Studie* nicht um Selbstbewußtsein, sondern um das „zum Bewußtsein bringende Bewußtsein“, das Nishida als Selbst auslegt. Dieses Selbst ist in der Reinen Erfahrung gegenwärtig, und insofern ist Reine Erfahrung Selbstgewahren (*jikaku*). Wir hören einen Ton, und genau dieser Augenblick läßt sich als Selbstgewahren bestimmen: das Selbst äußert sich als das, was etwas zu Bewußtsein bringt, und zwar ohne Beteiligung des Ich oder eines irgendwie reflexiven Bewußtseins. Diese Struktur bleibt verpflichtend; sie soll nicht nur für die sinnliche Wahrnehmung gelten, sondern auch für das Denken oder für den Willen: Im Denken oder im Willen nimmt sich das Selbst wahr, aber eben nicht als Gegenstand des Bewußtseins, sondern als Tätigkeit oder als Kraft. Elberfeld rekonstruiert die Struktur der Reinen Erfahrung soweit, daß sie als Grundbegriff der frühen Schriften verständlich wird. So erscheinen die „Logik des Orts“ und die Rede vom „Ort des absoluten Nichts“ als Selbstverhältnisse: das Selbst als Ort zu verstehen, der nicht als Sein, sondern als Nichts bestimmbar ist. Es liegt nahe, in dieser Dezentrierung von Subjektivität ein philosophisches Motiv des Buddhismus wahrzunehmen.

Auf solche interkulturellen Überkreuzungen macht Elberfeld aufmerksam, ohne ihnen im einzelnen nachzugehen. Die Darstellung der frühen Schriften dient eher als Vorbereitung für die Frage nach der Interkulturalität, die sich zwar unter dem Aspekt des Selbst schon stellt, aber erst im Begriff der Welt zu Antworten kommt. Für die Begrün-

derung seiner Philosophie will Nishida hinter das Subjekt und die Konstitution einer gegenständlichen Welt zurückgehen, die sich aus der Trennung von Subjekt und Objekt ergibt, und das Sein in den Blick bekommen, das der Subjektivität noch vorausliegt. Dieses Sein hat Nishida in seinen frühen Schriften als allgemeine Struktur von Selbstbeziehung ausgelegt. Erst in den dreißiger Jahren werden die konkreten Formen zum Thema, in denen sich Selbstverhältnisse realisieren können. Insofern steht „Welt“ (*sekai*) für die vielfältigen historischen Formen, in denen das Selbst Gestalt gewinnt, zugleich aber auch dafür, daß die unterschiedlichen Welten auf einen allgemeinen Begriff von Welt bezogen werden müssen.

Im „Gedanken der Welt“, den Nishida 1933 zu formulieren beginnt, sieht Elberfeld den Ausdruck einer Kehre. „Sein Denken nach der Kehre zum Gedanken der Welt beinhaltet implizit einen Ansatz zu einer *Philosophie der Interkulturalität* – so die These der vorliegenden Untersuchung.“ (S. 134) In den Weltverhältnissen erscheint das, was als Selbst, Kraft oder Wille ausgewiesen war, als Weltwerdung – als Welthaftwerden von Welt, das in den geschichtlichen Formen des Bewußtseins bestimmt ist. Vor allem geht es um den Begriff einer „welthaften Welt“ (*sekaiteki sekai*, S. 136f.; 206ff.). Nishida versteht darunter die eine vernetzte, globale Welt; aber auch die einzelne Welt, die sich im Kontext der Welten bildet und ihr Selbstbewußtsein aus dem Unterschied der Welten bezieht. Aus diesem doppelten oder „dialektischen“ Sinn ergibt sich der Grundbegriff, mit dem Elberfeld Nishidas Philosophie nach der Kehre charakterisiert: „Welt(en)-verhältnisse“. „In diesem Begriff findet sich der Ansatz zu einer Philosophie der Interkulturalität.“ (S. 137) Die Frage nach der Interkulturalität liefert Perspektiven auf das Gesamtwerk Nishidas, vor allem auf die späteren Schriften, sie zielt aber zugleich auf einen allgemeinen Begriff von Interkulturalität. Hier bleiben viele Fragen offen. Wieweit sich Nishidas Modell der Weltverhältnisse zum Beispiel hermeneutisch oder sprachphilosophisch formulieren läßt, müßte erst geklärt werden. Elberfelds Arbeit steht dafür, daß es möglich und wünschenswert ist, eine Philosophie der Interkulturalität auch interkulturell zu diskutieren.

Nishidas Begriff der Interkulturalität ist mit der Aufgabe verknüpft, Japans geschichtliche Stellung in der Welt zu thematisieren, das legt Elberfeld eindringlich dar. Das Modell einer welthaften Welt ist polyzentrisch angelegt: Jede Welt versteht sich unter eigenen Bedingungen im Unterschied zu anderen Welten, und dieser Unterschied, der das Wesen der Welten ausmacht, ist unaufhebbar. So sehr Nishidas Weltbegriff auch philosophisch fundiert ist, unpolitisch konnte der Versuch nicht bleiben, Japans Stelle in den Weltverhältnissen der dreißiger Jahre und dann im Zweiten Weltkrieg zu bestimmen. Nishida stellt sich eindeutig hinter das Programm der japanischen Regierung, einen „ostasiatischen Wohlfahrtsraum“ zu schaffen, er billigt die militärische Durchsetzung politischer Ziele, den Pazifischen Krieg hält er für weltgeschichtlich unvermeidbar. Es liegt nahe, solche Äußerungen für nationalistisch oder für militaristisch zu halten, und für sich genommen, sind sie es zweifellos. Elberfeld gibt zu bedenken, daß die politischen Urteile an philosophische Voraussetzungen und Konsequenzen gebunden sind: Eine welthafte Welt ist ihrem Begriff nach nicht imperialistisch. So konnte Nishida den Zweiten Weltkrieg für den letzten in einer europazentrierten Welt ausgeben, als dessen Ziel er die Bildung einer polyzentrischen Welt annahm. Dennoch bleiben Nishidas Texte zur Politik prekär, weil der Anspruch auf normative Geltung nur unzureichend reflektiert ist und durch die historischen Fakten immer wieder überspielt wird. Hier kündigt sich an, was dann im Anschluß an Nishida unter dem Stichwort „Überwindung der Moderne“ diskutiert worden ist: Überwindung der europäischen Moderne (vgl. S. 239ff.).

---

Nishidas Philosophie bietet der Lektüre von Europa aus Schwierigkeiten, die auch mit der Sprache zu tun haben. Keineswegs nur mit den Problemen der Übersetzung aus dem Japanischen, sondern mit der philosophischen Sprache Nishidas, die er aus der Übersetzung ins Japanische gewinnt und ohne hermeneutischen Kommentar einsetzt. Die Unschärfen, die sich daraus ergeben, hat Rolf Elberfeld registriert (vgl. S. 237), und er plädiert dafür, gerade im vertrauten Vokabular eine andere Welt wahrzunehmen. Überhaupt geht es ihm vor allem darum, „Fragehorizonte aufzuweisen, die von Europa aus nicht selbstverständlich in den Blick treten...“ (S. 11) Von diesen Horizonten aus lassen sich auch Schwierigkeiten mit der Philosophie Nishidas neu bewerten: als Fragen einer interkulturellen Philosophie, die erst noch auf der Suche nach einer angemessenen Sprache ist.

Jens Heise, Berlin