

Kants Philosophie in Japan Begegnung zwischen zwei verschiedenen Denk-Kulturen*

Von Takuji KADOWAKI (Tokio)

Bei meinem Thema möchte ich nicht über den gegenwärtigen Stand der Kant-Forschung in Japan berichten, und zwar nicht nur deswegen nicht, weil es in Japan keine spezifischen Tendenzen der Forschung gibt, sondern auch weil ich die Übernahme der Kantischen Philosophie in Japan für ein interessanteres Thema halte. Denn dieser Vorgang ist ein denkwürdiges Beispiel für eine Begegnung zwischen verschiedenen Denk-Kulturen. Dieser Vorgang gibt uns die Möglichkeit, die besondere Aufgabe unseres Studiums der Kantischen Philosophie zu bestimmen. Zunächst möchte ich die Geschichte des Studiums der Kantischen Philosophie in Japan skizzieren; anschließend werde ich aufgrund dieser Darlegungen versuchen, unsere Aufgabe zu umreißen.

Beginnen möchte ich mit dem Hinweis, daß die Philosophie Kants bei uns schon seit fast 100 Jahren studiert wird, und daß das Kant-Studium auch heute von vielen Forschern sehr eifrig betrieben wird. Allerdings sind die Ergebnisse dieser Forschung wegen der Schwierigkeit der Sprache in der Welt fast gar nicht bekannt. Einer der ersten Japaner, die um 1860 die europäische Philosophie kennenlernten, und der der Philosophie den japanischen Namen „Tetsugaku“ gegeben hat, Amane Nishi, übersetzte bereits Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ ins Japanische. Es wird berichtet, daß die „Kritik der reinen Vernunft“ erst in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von dem Deutschen Ludwig Busse (1862–1907), welcher damals als Professor für Philosophie an der Universität Tokio tätig war, als Text eines Seminars gelesen wurde. Wenn man sich vergegenwärtigen möchte, für wie wichtig das Studium der Philosophie Kants seit damals bei uns gehalten wird, genügt es, darauf hinzuweisen, daß schon zwei japanische Gesamtausgaben Kants vorliegen. Von der „Kritik der reinen Vernunft“ gibt es vier Übersetzungen, von der „Kritik der praktischen Vernunft“ sogar sieben. Abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen können wir sämtliche Werke, Aufsätze und Briefe Kants auf Japanisch lesen. Nicht nur Kants eigene Werke, sondern auch die Literatur über die Kantische Philosophie ist ins Japanische übersetzt. Von den neuesten deutschen Kant-Büchern sind die von Gerold Prauss, Friedrich Kaulbach, Dieter Henrich und Nibert Hinske, von den älteren die von Gottfried Martin, Heinz Heimsoeth, Martin Heidegger und Ernst Cassirer und von den ausländischen die von Stephan Körner und die von Lewis White Beck ins Japanische übersetzt. Außer dieser ausländischen Literatur sind sehr viele japanische Bücher erschienen, und jedes Jahr werden zahlreiche Aufsätze über Kant geschrieben. Vor etwa 10 Jahren wurde die Japanische Kant-Gesellschaft gegründet: sie zählt ungefähr 300 Mitglieder.

Es kommt aber darauf an, auf welche Weise die Philosophie Kants bei dieser Fülle der Literatur studiert wird und welche Bedeutung dem Kant-Studium in unserer Denk-Kultur zukommt. Um diese Frage beantworten zu können, muß überlegt werden, welche Rolle nicht nur die Philosophie Kants, sondern die Philosophie überhaupt in der japanischen Denk-Kultur spielt. Dieses Problem hat bei uns eine besondere Bedeutung, weil die Philosophie, wie bereits erwähnt, vor etwa 120 Jahren aus Europa übernommen wurde. Vor dieser Zeit herrschten in Japan drei eigene geistige und kulturelle Traditionen: der Buddhismus, der Konfuzianismus und der Shintoismus. In den letzten 120 Jahren hat sich Japan in allen Bereichen sehr bemüht, sich europäische Kultur und Zivilisation anzueignen.

* Vortrag, gehalten am 4. März 1986 in Hannover vor der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.

Dadurch wurde Japan in starkem Maße europäisiert. Trotzdem ist Japan weder Europa noch Amerika. Diejenigen, die Japan besucht haben, wissen das wahrscheinlich sehr gut. Auf dem Lande sind noch viele alte japanische Sitten und Gebräuche lebendig. Nicht nur auf dem Lande, sondern auch in den Städten hat sich trotz der scheinbaren Europäisierung noch viel Japanisches erhalten. So hat das Christentum, das den Kern der europäischen geistigen Kultur bildet, in Japan nicht einmal ein Prozent der Gesamtbevölkerung als Anhänger gewonnen. In diesem Sinne könnte man sagen, daß wir Japaner ein europäisch-japanisches geistig-kulturelles Doppelleben führen. Auch bei unserem Thema „Kants Philosophie in Japan“ müssen wir überlegen, welche Bedeutung dem Studium der Kantischen Philosophie in einem solchen Doppelleben zukommt.

Dieses ist kein besonderes Problem der Philosophie Kants, sondern – wie ich bereits angedeutet habe – der Philosophie überhaupt. In diesem Wintersemester habe ich an der Universität Marburg über „Philosophie in Japan“ gelesen. Vor Beginn der Vorlesung machte mir die Universität den Vorschlag, die Vorlesung unter dem Thema „Japanische Philosophie“ anzukündigen. Nach einiger Überlegung bat ich, die Formulierung zu ändern in „Philosophie in Japan“, denn es war mir zweifelhaft, ob es eine eigentümliche japanische Philosophie gibt. Sicherlich haben wir schon vor 120 Jahren die europäische Philosophie rezipiert und auf Japanisch „Tetsugaku“ genannt. Zur Zeit hat die Japanische Philosophische Gesellschaft ungefähr 2000 Mitglieder. Ich selbst lese als Professor für Philosophie an einer Universität. In diesem Sinne müßte man zugeben, daß es in Japan Philosophie gibt. Die Philosophie jedoch, die wir studieren und über die wir lesen, hat ihren Ursprung in Griechenland, und sie hat sich in Europa entwickelt. Sicherlich können wir sie wissenschaftlich erforschen und über sie lesen. Bedeutet dies aber, daß die strenge und gründliche Denkweise der Philosophie Wurzel geschlagen hat in unserer Denkweise, welche einer anderen geistigen Tradition angehört und in unserem sogenannten geistigen Doppelleben ihren Ausdruck findet? Als ich darüber nachdachte, gelangte ich erneut zu der Erkenntnis, daß ich die Frage „Ob es in Japan Philosophie gibt“ als philosophische Frage aufnehmen müßte. Zum Gegenstand meiner Vorlesung wurde damit die Auseinandersetzung mit dieser Frage. Über das heutige Thema „Kants Philosophie in Japan“ kann man dasselbe sagen. Obwohl das Studium der Kantischen Philosophie in Japan eine ziemlich lange Geschichte hat und sich ziemlich viele Forscher an ihm beteiligen, und obwohl es einige Ergebnisse vorweisen kann, so reicht das alles nicht hin zur Begründung der Behauptung, daß die Kantische Philosophie in Japan verwurzelt sei. Wir müssen noch weiter fragen, auf welche Weise die Philosophie studiert wird, und welche Rolle sie in der japanischen Denk-Kultur spielt. In einer streng logischen und nach Gründen fragenden Wissenschaft wie der Philosophie ist eine angemessene gründliche Fragestellung erforderlich. Damit könnte man zunächst an die Begegnung zwischen zwei verschiedenen Denk-Kulturen denken. Über das Lernen der Philosophie schreibt Kant: „Man kann – niemals Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophieren lernen.“ (KrV A 837, B 865) Demnach müßte es in dem Thema „Kants Philosophie in Japan“ nicht um das Erlernen der Philosophie, sondern um das Erlernen des Philosophierens gehen. Anmerken möchte ich, daß Kant im obigen Zitat in Klammern hinzufügt: „es sei denn historisch“.

Meine Ausführungen über Kants Philosophie in Japan möchte ich mit einer historischen Betrachtung beginnen. In der Geschichte des Studiums der Kantischen Philosophie nehmen drei wichtige japanische Kantianer einen hervorragenden Platz ein: Genyoku Kuwaki (1874–1943), Teiyu Amano (1884–1979) und Masaaki Kosaka (1900–1969). Wenn man die Arbeitsweise dieser drei Kantianer miteinander vergleicht, fallen charakteristische Unterschiede auf. Kuwaki gehört derselben Generation an wie Kitaro Nishida (1870–1945), von welchem ich später im Zusammenhang mit Kosaka sprechen möchte.

1917 veröffentlichte Kuwaki ein Buch „Kant und die gegenwärtige Philosophie“. Das Buch steht unter dem Einfluß des damaligen Neukantianismus, besonders unter dem von Alois Riehl. Es zeugt von einem hohen Niveau des Studiums und diente den japanischen Forschern als eine gute Einführung in die Philosophie Kants. Ich möchte jedoch darauf aufmerksam machen, daß Kuwaki sich zur Frage nach der Bedeutung der Kantischen Philosophie in der japanischen geistigen Kultur gar nicht äußert, obwohl er über Kants Kenntniss über Japan in der physischen Geographie schrieb.

Amano ist der erste Übersetzer der „Kritik der reinen Vernunft“. Für die Übersetzung brauchte er fast zehn Jahre. Außer dieser Übersetzung hat er fast keine wissenschaftlichen Werke hinterlassen. Er übte jedoch durch philosophische Essays einen großen Einfluß auf die jungen Studenten aus und arbeitete als Pädagoge sehr erfolgreich. Später wurde er japanischer Kulturminister. Man könnte sagen, daß sich bei Amano die Bedeutung der Kantischen Philosophie in der praktischen Tätigkeit zeigt.

Kosaka war ein Schüler des obengenannten Kitaro Nishida. Wahrscheinlich unter dem Einfluß von Heidegger schrieb er um die Mitte der dreißiger Jahre ein Buch mit dem Titel „Kant“. In diesem Buch stellt er die vierte der von Kant in der Einleitung zu seiner Logik formulierten Fragen, nämlich „Was ist der Mensch?“, in den Mittelpunkt, und von diesem Standpunkt aus entwickelt er eine metaphysische und anthropologische Interpretation der Kantischen Philosophie. Neben dem Buch Kuwakis, und selbstverständlich in einem anderen Sinne als Kuwaki, wurde dieses Buch eine gute Einführung in die Philosophie Kants für den jungen Forscher.

Später kommentierte er die Philosophie seines Lehrers Nishida und schrieb viele lesenswerte Bücher über die Geistesgeschichte Japans, besonders in der modernen Zeit, in welcher die Philosophie von Europa übernommen wurde. Diese Tätigkeit zeigt, daß er unter dem Einfluß Nishidas stand.

Zunächst möchte ich auf Unterschiede zwischen Kuwaki und Kosaka aufmerksam machen. Obwohl es nicht so zu sein scheint, daß Kuwaki dem Unterschied zwischen der westlichen und der japanischen geistigen Kultur kein Interesse entgegenbrachte, ließ er dieses Thema unberücksichtigt. Wahrscheinlich war es für ihn eine dringlichere Aufgabe, die Philosophie Kants zu verstehen und sie in Japan bekannt zu machen. In Gegensatz zu ihm studierte Kosaka neben der Kantischen Philosophie die Geistesgeschichte des modernen Japans, und auch auf diesem Gebiete hat er sich große Verdienste erworben. Das bedeutet, daß er sich neben der Erforschung der Kantischen Philosophie auch der Erforschung der Philosophie in Japan widmete. Wie bereits erwähnt, ist diese philosophische Einstellung, so scheint es mir, von seinem Lehrer Nishida beeinflusst.

Ich hatte eingangs die Frage aufgeworfen, ob es in Japan Philosophie gebe. Diese Frage wurde aber schon um 1900 von Chomin Nakae (1847–1901) verneint. Wie ich bereits dargelegt habe, kamen die Japaner um 1860 zum erstenmal mit der europäischen Philosophie in Berührung, und sie erkannten sofort ihre Wichtigkeit. Mit Hilfe der Philosophie hofften sie, das alte feudale Japan demokratisieren zu können. Nach dieser Periode der Aufklärung wurden in den neunziger Jahren als Gegenbewegung gegen das demokratische Gedankengut die alten kulturellen und geistigen Traditionen, d. h. der Buddhismus, der Konfuzianismus und der Shintoismus wiederhergestellt, und die Philosophen, welche in der vorhergehenden Zeit als Aufklärer tätig waren, gingen zu eklektischen oder konservativ nationalistischen Einstellungen über. Als Kritik an diesen Philosophen und an den kulturellen und geistigen Traditionen vertrat Nakae die These, es gebe in Japan keine Philosophie. Obwohl Nakae als Journalist tätig war, begeisterte er sich in Frankreich für die Gedanken Rousseaus und übersetzte seine Bücher ins Japanische. Deshalb wurde er „der Rousseau des Ostens“ genannt. Als ihm ein Arzt erklärte, wegen seines Kehlkopfkrebses werde er nur noch ein und

ein halbes Jahr leben, sagte er: „Man sagt, daß ein und ein halbes Jahr sehr kurz sind. Wenn aber ein und ein halbes Jahr kurz sind, dann kann man auch sagen, daß auch 10 Jahre sehr kurz seien. In diesen anderthalb Jahren kann ich leisten, was ich mir vorgenommen habe.“ Damit begann er, ein Buch zu schreiben, und nannte es „Ein und ein halbes Jahr“. In diesem Buch sagte er, daß es in Japan keine Philosophie gebe.

Nakae habe ich nur deshalb erwähnt, weil seine Äußerung in dieselbe Zeit, nämlich die Zeit um 1900, fällt, in der Nishida sich sehr intensiv mit der Philosophie beschäftigte. Dies bedeutet, daß Nishida in der Zeit Philosophie studierte, als bezweifelt wurde, daß es in Japan Philosophie gibt. Obwohl Nishida an der Universität Tokio Philosophie studierte, konnte er nicht als regulärer Student, sondern nur wie ein Gasthörer in besonderen Kursen studieren, weil er das Obergymnasium nicht absolviert hatte. Im Gegensatz zu Kuwaki, welcher sehr früh Professor an der Universität wurde, mußte Nishida lange auf dem Lande als Lehrer der deutschen Sprache an einem Obergymnasium unterrichten und konnte das Studium der Philosophie nur nebenbei fortsetzen. Wenn man die beiden Personen miteinander vergleicht, dann findet man, daß diesem Unterschied im äußeren Lebenslauf ein Unterschied in der philosophischen Einstellung entspricht. Kuwaki, welcher als Universitätsprofessor an der Spitze der philosophischen Welt des damaligen Japans stand, erforschte die Philosophie Kants durchaus in wissenschaftlicher Weise. Nishida¹ suchte dagegen nach einer Philosophie als seiner eigenen Lebensanschauung. Unter Voraussetzungen, wie sie bei Kuwaki gegeben waren, kann das obengenannte geistige Doppelleben unberücksichtigt bleiben. Im Fall Nishidas bereitete es jedoch ein großes Problem für die Philosophie. Hier muß ich noch einen wichtigen Umstand erwähnen, nämlich daß Nishida seine Lebensanschauung auf der einen Seite in der Übung des Zen-Buddhismus suchte, während er auf der anderen sich sehr ernsthaft mit der Philosophie beschäftigte. Daraus geht hervor, daß Nishida sowohl die europäische Philosophie als auch die japanische geistige Kultur gleich gründlich zu erfassen suchte. Man kann gut verstehen, daß Nishida das japanische geistige Doppelleben nicht unberücksichtigt lassen konnte, sondern als wichtige philosophische Aufgabe in seine Betrachtungen einbeziehen mußte. Er konnte sich nicht darauf beschränken, sich die europäische Philosophie anzueignen, sondern er mußte lernen, sich philosophierend mit ihr auseinanderzusetzen.

Die Ergebnisse dieser Bemühungen legte Nishida 1911 in seinem ersten Buch „Studie über das Gute“² vor. Es ist sehr bemerkenswert, daß das Buch sehr hoch geschätzt und von erstaunlich vielen Menschen gelesen wurde. Ein Rezensent des Buches namens Satomi Takahashi lobte es als das erste philosophische Buch, das von einem Japaner geschrieben wurde. Ein jüngerer Schriftsteller namens Hyakuzo Kurata berichtet, wie er durch ein Wort von Nishida aus seinen weltanschaulichen Nöten und seinem Zweifel befreit und gerettet wurde. Als das Buch 40 Jahre später, gerade in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, wieder publiziert wurde, haben Hunderte von Studenten nächtelang Schlange gestanden, um das Buch zu kaufen. Der Grund dafür ist meiner Meinung nach darin zu suchen, daß man hier zum erstenmal einen philosophischen Ausdruck des japanischen Denkens findet, während die vorher erschienenen philosophischen Bücher nur Gedankengut der europäischen Philosophie vermitteln.

Der zentrale Gedanke der „Studie über das Gute“ ist der Begriff der reinen Erfahrung,

¹ Zu Nishida siehe das betreffende Kapitel in: Robert Schinzinger, Japanisches Denken. Der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan (Berlin 1983).

² Als englische Übersetzung erschienen: A Study of the Good (Tokyo 1960). In einer weiteren englischen Übersetzung liegt der Titel von Nishida vor: Intelligibility and the Philosophy of Nothingness (Honolulu 1960).

welchen Nishida das Alpha und zugleich das Omega seiner Philosophie nennt. Nach Nishida besteht die reine Erfahrung darin, das Faktum ohne eigene Bearbeitung zu erkennen, genau wie es ist. Obwohl sie als unmittelbarste Erfahrung eine Anschauung ist, ist sie zugleich sowohl ein Denken als auch ein Wille, ja sie ist sogar eine intellektuelle Anschauung. Sie ist sowohl passiv als auch aktiv und entwickelt sich selbst, sie umfaßt sowohl das Individuelle als auch das Ganze.

Leider kann ich den Begriff der reinen Erfahrung hier nicht ausführlich erläutern; denn es ist fast unmöglich, diesen Begriff, der viele einander widersprechende Gesichtspunkte in sich enthält und der diese Widersprüche überwinden sollte, in kurzer Zeit zu erklären. Ich beschränke mich auf zwei Anmerkungen: 1) Nishida versuchte, mit diesem Begriffe seiner Erleuchtung, die er in der Übung des Zen-Buddhismus gewonnen hatte, einen philosophischen Ausdruck zu geben. Folglich ist dieser Begriff eigentlich ein religiöser Begriff, und er muß daher das Ganze des menschlichen Daseins in sich umfassen. Wenn man diesen Begriff begrifflich erklären will, muß man notgedrungen auf mystische Gedanken zurückgreifen. 2) Trotz des mystischen Gehaltes seiner Philosophie möchte Nishida diesen Begriff nicht als religiösen und mystischen Begriff verstanden wissen, sondern als Ausdruck einer philosophischen Erfahrung. Er gibt jedoch selbst zu, daß dieser Versuch nicht gelungen sei. Statt dem schwerverständlichen Grundbegriff der Philosophie Nishidas weiter nachzugehen, möchte ich lieber etwas über das Wesen des Zen-Buddhismus sagen.

Das Ziel des Zen-Buddhismus besteht darin, daß man denselben Zustand der Erleuchtung erreicht, den Shakyamuni selbst gewonnen hat. Um dieses Ziel zu erreichen, muß man dieselbe Erkenntnis haben und dieselben praktischen Übungen ausführen wie Shakyamuni. Dieselbe Erkenntnis haben wie Shakyamuni bedeutet zunächst, die Vergänglichkeit der Welt zu erkennen. In der Welt gibt es nichts Beständiges und ewig Dauerndes, und alles – mich selbst eingeschlossen – kommt aus dem Nichts heraus und geht ins Nichts zurück. Im Zen-Buddhismus muß dieses deutlich erkannt werden. Dazu ist die bloß theoretische Erkenntnis nicht ausreichend. Man muß sich die Erkenntnis, daß sowohl die Welt als auch das Ich selbst Nichts sind, auch praktisch und existentiell aneignen. Dazu ist die praktische Übung unbedingt nötig. Auch Übungen müssen in derselben Weise ausgeführt werden wie die, durch die Shakyamuni die Erleuchtung gewonnen hat. Diese Weise der Übung ist der Zazen (die sitzende Meditation). Bei der Übung stellt der Zen-Meister Aufgaben und prüft ständig, ob man diese Aufgabe sich wirklich angeeignet hat. Diese Aufgaben sind immer widerspruchsvoll und können vom Standpunkt des allgemeinen Verständnisses aus nicht erfüllt werden. Zum Beispiel wird gefragt: „Was ist das Nichts?“ „Welches Aussehen hattest du, bevor deine Eltern geboren wurden?“ usw. Um das Nichts deutlich zu erfassen, muß man die Nichtigkeit der Welt und des eigenen Körpers und der eigenen Seele erkennen. Es wird gesagt, in der Zazen-Übung müsse man seinen eigenen Körper und seine Seele ausfallen lassen und sich ausschließlich der Übung widmen. Dazu ist ein fester in der Erkenntnis des Nichts begründeter Entschluß erforderlich. In der Zazen-Übung wird man z. B. dazu aufgefordert, „auf der Spitze einer 30 Meter hohen Stange noch einen Schritt weiter zu gehen“. Auf dem allgemeinen Standpunkt des Verständnisses wird niemand eine solche Dummheit tun, weil man dabei mit Sicherheit zu Tode käme. In der Zazen-Übung jedoch kann man ohne einen solchen Entschluß niemals die Übung zu Ende führen, weil es dabei die Aufgabe ist, den eigenen Körper und die eigene Seele ausfallen zu lassen. In einem gewissen Sinne könnte man sagen, daß die Aufgabe, den eigenen Körper und die eigene Seele ausfallen zu lassen, dem christlichen Gedanken der Hingebung ähnlich ist. Im Christentum verkündet Paulus: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“

In der Erleuchtung, die man durch eine solche Übung erreicht, müßte erkannt werden, daß sowohl die Welt als auch das Ich nichts sind. Obwohl dies eine mystische Formulierung

ist, könnte man sagen, daß die Welt und das Ich, insofern als sie Nichts sind, miteinander identisch sind. Dieses bedeutet, daß der Gegenstand und das denkende Ich, insofern als sie Nichts sind, miteinander übereinstimmen und identisch sind. In diesem Sinne sagt Nishida, wie ich schon erwähnt habe, daß die reine Erfahrung darin bestehe, das Faktum ohne eigene Bearbeitung so zu erkennen, wie es ist. Damit wird verständlich, daß Nishidas Begriff der reinen Erfahrung ein philosophischer Ausdruck seines Erlebnisses in der Übung des Zen-Buddhismus ist.

In Nishidas Versuch, seinem religiösen Erlebnis einen philosophischen Ausdruck zu geben, möchte ich auf zwei Schwierigkeiten aufmerksam machen. Erstens muß ich auf den Unterschied zwischen der Transzendenz und dem Nichts hinweisen. Vorher habe ich gesagt, daß zwischen dem zen-buddhistischen Gedanken des Ausfallenlassens des Leibes und der Seele und dem christlichen Gedanken der Hingebung eine Ähnlichkeit besteht. Es muß jedoch angemerkt werden, daß es zwischen beidem einen großen Unterschied gibt. Im Christentum ist der Gegenstand, dem das Ich sich hingibt, der transzendente Gott. Im Zen-Buddhismus jedoch gibt es kein absolutes Transzendentes, es gibt vielmehr das Nichts. Wenn es im Zen-Buddhismus irgendeinen transzendenten Sinn gibt, so muß er ganz ins Nichts übertragen werden. Deshalb muß das Nichts, das man sich durch die Übung aneignet, in den irdischen alltäglichen Erfahrungen erlebt werden.

Zweitens muß im Zen-Buddhismus das Ich ebenso aufgegeben werden wie das Transzendente. In der europäischen Philosophie steht das Cogito seit Descartes als das erste Prinzip im Mittelpunkt. Bei Kant muß die transzendente Apperzeption des „Ich denke“ alle Vorstellungen begleiten können. Im Gegensatz dazu muß im Zen-Buddhismus das Ich in seinem Leib und in seiner Seele zum Ausfallen gebracht werden. In Nishidas Versuch besteht das schwierigste Problem nach meiner Meinung darin, wie in der reinen Erfahrung diese Aufgabe des Ich philosophisch begründet werden kann. Wie ich später darlegen werde, greift Nishida aus der Philosophie Kants das Selbstbewußtsein des Ich als das wichtigste Thema auf. Damit wollte er auf der einen Seite dem Ich, welches im vorhergehenden japanischen traditionellen Denken fehlte, einen festen Platz sichern. Auf der anderen Seite mußte er, insofern er den Standpunkt der reinen Erfahrung vertrat, das Ich wie im Zen-Buddhismus aufgeben. Hier liegt der grundsätzliche Widerspruch in der Philosophie Nishidas begründet. Ihn galt es auf irgendeine Weise zu überwinden. Mir scheint, daß Nishidas Philosophie wegen dieser beiden Schwierigkeiten auch für uns Japaner schwer verständlich ist.

Trotz dieser Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten der philosophischen Begründung zeigte das erste Buch „Studie über das Gute“ der japanischen Jugend, die in der Kluft zwischen dem japanischen traditionellen Denken und der europäischen Philosophie in weltanschauliche Verwirrungen geraten war, einen Weg zum Philosophieren.

Nachdem Nishida in seinem ersten Buch den Grundbegriff seiner Philosophie vorgelegt hatte, versuchte er in den folgenden Werken, in Auseinandersetzung mit den wichtigen europäischen Philosophen den Sinn der reinen Erfahrung zu vertiefen und wissenschaftlich zu begründen. In diesen Zusammenhang gehört Nishidas Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie. Da ich auf Nishidas Auseinandersetzung mit den europäischen Philosophen und den Prozeß der Begründung seines Systems nicht ausführlich eingehen kann, möchte ich nur kurz zusammenfassen, wie Nishida Kant verstanden und kritisiert hat.

Es ist kaum verwunderlich, daß Nishidas Philosophie, welche, wie wir gesehen haben, von einem religiösen Erlebnis ausgegangen ist, sehr verschieden ist von der Philosophie Kants, welche durchgängig auf dem Standpunkt der Vernunft steht. Vor allem kritisiert Nishidas Philosophie, da sie auf dem Standpunkt der reinen Erfahrung steht, an der modernen europäischen Philosophie, daß sie allein vom intellektuellen Standpunkt aus alles

verstehen wolle. Im Gegensatz dazu fordert sie, daß die Philosophie auf dem Standpunkt der Ganzheit stehen müsse. Deshalb muß der Begriff der reinen Erfahrung, wie gesagt, nicht nur den Verstand, sondern auch die Anschauung und den Willen und sogar die intellektuelle Anschauung in sich enthalten, d. h. der Philosoph muß vom menschlichen Dasein im ganzen ausgehen. Nach Nishida wird diese Ganzheit in den religiösen Erlebnissen erfahren. Seine Kritik an Kant ist hauptsächlich auf diesen Punkt gerichtet. Er schreibt: „Mir scheint, daß Kant die Religion nur vom Standpunkt des moralischen Bewußtseins aus gesehen hat.“ „Bei Kant kann ich die Eigentümlichkeit des religiösen Bewußtseins an sich nicht finden.“ „Die Religion ist ein seelisches Faktum. Der Philosoph darf nicht von seinem eigenen Standpunkt aus eine Religion erfinden. Er muß eher das seelische Faktum erklären.“

Obwohl Nishida, wie wir gesehen haben, auf einem anderen Standpunkt als Kant steht, beruft er sich im Prozeß der Begründung seines Systems in maßgeblicher Weise auf Kant. In seinem Werke „Anschauung und Reflexion im Selbstbewußtsein“, in welchem er den Versuch einer wissenschaftlichen Begründung seines Systems unternahm, ist das Selbstbewußtsein nichts anderes als das Selbstbewußtsein der transzendentalen Apperzeption. Unter diesem Selbstbewußtsein versteht Nishida das Bewußtsein des Daseins des denkenden und handelnden Subjektes. Von diesem Standpunkt aus setzt er sich mit der neukantianischen Interpretation der Kantischen Philosophie von Rickert und Cohen auseinander. Er sagt, daß er nicht in der Erkenntnistheorie bleiben könne und daß er eine Metaphysik fordere. In dieser Auseinandersetzung scheint mir Nishida die metaphysische Interpretation der Kantischen Philosophie vorweggenommen zu haben, welche später durch Heidegger und Heimsoeth begründet wurde. Dieses möchte ich nur als ein Beispiel dafür anführen, daß Nishida, welcher auf einem anderen Standpunkt als Kant steht, Kant tiefer versteht als die sogenannten Kantianer seiner Zeit.

Oben habe ich davon gesprochen, daß man unter den japanischen Philosophen zwei verschiedene Einstellungen zur Philosophie Kants beobachten kann. Beispiele für die beiden Einstellungen sind Kuwaki und Nishida. Kuwaki erforscht die Kantische Philosophie ohne Berücksichtigung der Verschiedenheit der Traditionen der Denk-Kulturen. Nishida geht immer aus von den Erlebnissen der traditionellen Denk-Kultur und rezipiert Kant in der Auseinandersetzung und Begründung seines Standpunktes. Vielleicht könnte man sagen, daß diese beiden die beiden Typen der japanischen Kant-Forscher darstellen. Mir scheint, daß die Einstellungen der japanischen Kant-Forscher auch heute zwischen diesen extremen Typen schwanken. Es ist schwer und wohl auch nicht nötig zu entscheiden, welcher Typus der wichtigere ist. Äußerlich gesehen könnte man sagen, daß ohne den ersteren die Forschung nicht vorangetrieben würde und ohne den letzteren die Philosophie nicht vertieft und in der je eigenen Lebensweise verwurzelt würde. Es kommt darauf an, was man unter Philosophie versteht. Wir müssen auf dem jeweils eigenen Standpunkt die Kantische Philosophie als eigene Aufgabe auffassen.