

Francesca Greco

Kann man in Japan von Nihilismus sprechen? Über die Rezeption Nietzsches bei Nishitani

Schwerpunkt meines Beitrages wird der Nihilismus in der Form sein, wie Nishitani ihn in der Auseinandersetzung mit den Werken Nietzsches und in der Beschäftigung mit den Ereignissen seiner eigenen Zeit herausgearbeitet hat. Dabei nehme ich mir vor, mich mit der Frage zu befassen, ob man in Japan von Nihilismus sprechen kann angesichts seiner bekannten europäischen bzw. westlichen Wurzeln, und wenn ja, auf welche Weise.

Um meine Fragestellung vorzubereiten, werde ich den Leser zuerst kurz in die Rezeption Nietzsches in Japan einführen und über Nishitanis Ansatz zu Nietzsches Denken sowie zum Nihilismus überhaupt berichten. Zweitens werde ich die historischen Bedingungen des Nihilismus so skizzieren, wie sie in Zeiten der Krise für Nietzsche und Nishitani wirksam geworden sind, und werde dabei drei Formen des Nihilismus – den unmittelbaren, den europäischen und den bewussten Nihilismus – unterscheiden. Anschließend werde ich die Situation schildern, die in Japan zur Aneignung des Nihilismus geführt hat. Nachstehend werde ich mich mit Nishitanis Auslegung des Nihilismus beschäftigen, dessen Selbstüberwindung dank dem Standpunkt der Leere erreicht werden kann, und werde drei Hauptmerkmale des erlangten Standpunkts aufweisen, die ihn von einer zerstörerischen, annihilierenden Perspektive auf die Negativität des Nichts unterscheiden: der absolut widersprüchliche Selbstbezug, die Verneinung und die Relationalität.

Schließlich werde ich einen kurzen Überblick über das behandelte Thema verschaffen, um abschließenden Betrachtungen zu meiner anfänglichen Fragestellung Raum zu geben.

1. Einführung

1.1 Kurze Ansätze zur Rezeption Nietzsches in Japan

Friedrich Nietzsche, geboren 1844 und gestorben im Jahr 1900, war einer der wenigen europäischen Denker, die zugleich in Europa und in Japan großen Einfluss hatten; – sogar, noch einzigartiger, zu seinen Le-

benszeiten¹. Seit dem Jahr 1870, als Nietzsches Philosophie sich durch ganz Europa verbreitete, waren in Deutschland schon einige japanische Studierende durchaus bereit, sein Denken aufzunehmen und sich anzueignen. Unter anderem hat beispielsweise Nishi Amane, der zwischen 1860 und 1870 die Universität Bonn besuchte, an der Nietzsche damals aktiv war, in entscheidender Weise an der sogenannten Meiji-Restauration in Japan mitgewirkt und wurde in seiner Zeit einer der wichtigsten Übersetzer von philosophischen Texten, auch wenn er eigentlich Politik studiert hatte². Im Bereich der Nietzsche-Forschung wurde eine Reihe von Übersetzungsarbeiten von Ikuta Chōkō im Jahr 1911 mit *Also sprach Zarathustra* angefangen, die schließlich zwischen 1916 und 1929 zur Veröffentlichung einer Gesamtausgabe von Nietzsches Werken auf Japanisch führte³.

Unweigerlich zu merken ist, dass die Rezeption Nietzsches während der Meiji Jidai (明治時代; 23 Oktober 1868 – 30 Juli 1912) stattfand, in einer Zeit besonders starker Widersprüche und Kontroversen für Japan. Dort schwankte man zwischen Bewunderung und Ablehnung für die fremde, invasive, westliche (bzw. europäische und amerikanische) Kultur, von deren Individualismus und Kritizismus Nietzsche als einer der größten Vertreter wahrgenommen wurde. Eine offizielle Erlaubnis, in dieser Zeit das Christentum zu praktizieren, scheint sogar die Einführung des Denkens Nietzsches in dem Land begünstigt zu haben, und das trotz der schärfsten Angriffe des deutschen Philosophen auf die christliche Moral⁴. So umstritten, wie es war, lieferte der intensive Kontakt mit dem sogenannten Westen den Japaner*innen die Möglichkeit, die eigenen Traditionen mit einem kritischen, gefilterten Blick zu beobachten. Beispielsweise haben Autoren wie Yukio Mishima die Spaltung zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen in der japanischen Gesellschaft wiedererkennen können: In ihrem Hyperformalismus ist für Mishima durchaus die Dominanz des Apollinischen und zugleich eine Repression des Dionysischen zu spüren⁵.

Die große und frühe Rezeption der Philosophie Nietzsches in Japan lässt jedenfalls vermuten, dass die Affinitäten zwischen ihr und den japanischen Philosophien mehr als zufällig oder oberflächlich waren

¹ Vgl. P. Graham, "The Early Reception of Nietzsche's Philosophy in Japan" in P. Graham: *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago University Press, Chicago 1991, S. 171.

² Vgl. *Ivi*, S. 178.

³ Vgl. *Ivi*, S. 191–192.

⁴ Vgl. *Ivi*, S. 179.

⁵ Vgl. R. Starr, "Nietzschean Dialectics in the Novels of Mishima Yukio" in Ders., *Deadly Dialectics: Sex, Violence and Nihilism in the world of Yukio Mishima*, Hawaii University Press, Hawaii 1994, S. 17–40.

und immer noch sind. Unten dem Aspekt ‚antimetaphysischen Denkens‘ wäre zunächst für Nietzsche eine wesentliche Gemeinsamkeit aufzuspüren. Während seiner philologischen Studien hatte Nietzsche notiert, dass Sprachen mit einem starken Sinn für das Subjekt von der Neigung zu einem mächtigeren und robusteren Denken beherrscht werden, wodurch diese Denkweise zum Aufbau von metaphysischen Systemen tendiert⁶. Anderes gilt für das Philosophieren in Sprachen, in denen nicht nur die Erwähnung, sondern sogar das Dasein eines Subjektes nicht notwendig sind, wie in der japanischen Syntax⁷. Ohne kompetitive Philologie treiben zu wollen, ist ein weiterer Vorteil für den japanischen Leser von Nietzsche die a- oder antimetaphysische Haltung der weit verbreiteten Heimattradition des Mahāyāna-Buddhismus, der sich stark von den spekulativen Tendenzen der indischen Philosophie distanzieren wollte. Die Besonderheit der japanischen Rezeption der Nietzsche-Philosophie liegt gerade in ihrer Lektüre durch den Filter des Buddhismus. Aus diesen und anderen Gründen bleibt eine metaphysische Interpretation vom *Zarathustra* oder *Vom Willen zur Macht* – in Bezug auf totalitaristische Züge – einem japanischen Ansatz der damaligen Zeit ziemlich fern oder zumindest kontrainuitiv.

Weitere Autoren, bei deren Werken die Rezeption Nietzsches wichtige Spuren hinterlassen hat, sind unter anderen Sōseki Natsume, Mori Ōgai, Miki Kiyoshi, Watsuji Tetsuro und natürlich Nishitani Keiji⁸.

1.2 Nishitani, Nietzsche und der Nihilismus

Geboren im gleichen Jahr, in dem Nietzsche starb, studierte Nishitani an der Universität Kyoto unter Anleitung von Nishida Kitarō. Die Jahre von 1937 bis 1939 verbrachte er in Freiburg, als ihm ein Aufenthalt in Paris bei Bergson untersagt wurde. In diesen Jahren nahm Nishitani an Heideggers Vorlesungen über Nietzsche teil und beschäftigte sich sehr intensiv mit Nietzsche und Meister Eckhart⁹. Das war für Nishitani der

⁶ Vgl. P. Graham: „Nietzsche and East Asian thought: Influences, impacts and resonances“ in B. Magnus (Hrsg.) and K. Higgins, *The Cambridge companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, S. 360.

⁷ Vgl. K. Bin: *Zwischen Mensch und Mensch* (1972), übers. von E. Weinmayr, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, S. 94 und S. 131.

⁸ Für weitere Werke zur Nietzsche-Rezeption unter anderen vgl. H.J. Becker, *Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan (1893–1903). Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozess*, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1983; vgl. K. Higgins, *The Cambridge companion to Nietzsche*, cit.; vgl. K. Mishima, *Nietzsche in Japan from right to left. Rethinking the East–West dichotomy in entangled modernity*, „European Review“, 8(4), 2000, 569-589, doi:10.1017/S1062798700005111.

⁹ Vgl. J. W. Heisig, *Philosophers of nothingness*, University of Hawaii Press, Honolulu, S. 265-270.

Anfang einer langen Auseinandersetzung mit dem Denken Nietzsches und vor allem mit den Themen des Nichts und des Nihilismus, dessen Überwindung oder, besser gesagt, dessen Selbst-Überwindung Kernstück seines Philosophierens werden sollte.

Rückblickend erkennt Nishitani die Affinität zwischen seiner Philosophie und dem Nihilismus in seiner autobiographischen Schrift mit dem Titel *Die Jahre meiner Jugend*: „My life as a young man can be described in a single phrase: it was a period absolutely without hope. ... My life at that time lay entirely in the grips of nihility and despair. ... My decision, then, to study philosophy was in fact – melodramatic as it might sound – a matter of life and death.¹⁰“ Nach seiner Interpretation erfuhr Nishitani das Aufdrängen des Nihilismus in seinem Leben schon sehr früh, als er sich noch sechzehnjährig mit dem Tod seines Vaters und mit der Möglichkeit des eigenen Todes aufgrund einer ähnlichen Krankheit konfrontieren musste. Die Besonderheit seiner Herangehensweise an den Nihilismus kann man zunächst grob auf zwei Hauptbedingungen zurückführen: Sein hermeneutischer Abstand von der europäischen, metaphysischen Tradition einerseits und seine tiefe Kenntnis des Mahāyāna-Buddhismus andererseits. Während die Distanz von der Metaphysik sicherlich aus unterschiedlichen kritischen sowie kulturellen Gründen entspringt, bleibt seine Nähe zum Zen-Buddhismus, den er nach der Rinzaï-Tradition sein ganzes Leben über regelmäßig praktiziert hat, entscheidend.

Aus dieser besonderen Konstellation entsteht in der Philosophie Nishitanis eine m. E. außergewöhnliche Beschäftigung mit dem Erbe Nietzsches und mit der Problematik des Nihilismus. Für die Analyse dieser Konstellation werde ich mich nachstehend vor allem auf zwei Werke Nishitanis beziehen: *ニヒリズム* (*Nibirizumu*, 1982) und *宗教とは何か* (*Shūkyō-towa-nanika*, 1961)¹¹. Während sich das erste genannte Werk, *Nibirizumu*, im achten Band der Gesamtausgabe Nishitanis befindet und aus einer Reihe von Konferenzen besteht, die Nishitani vor allem in den Jahren 1949 bis 1972 gehalten hat, gilt das zweite genannte Werk als sein Meisterwerk und wurde ins Deutsche mit dem Titel *Was ist Religion?* übersetzt.

¹⁰ K. Nishitani, „The Days of my Youth“ zit. in dem Vorwort des Übersetzers zu K. Nishitani, *Religion and Nothingness* (1961), übers. von J. Van Bragt, Berkeley, University of California Press, Berkeley 1982, S. xxxv.

¹¹ Vgl. K. Nishitani, *Nishitani keiji chosakushū* 8, Sōbunsha, Tōkyō 1986 und Dergl., *Nishitani keiji chosakushū* 10, Sōbunsha, Tōkyō 1987.

2 Der Nihilismus

2.1 Ein kritischer Moment

Historisch betrachtet reichen die Wurzeln des Nihilismus bis in das Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland als kontrastierende Denkströmung gegen das kantische Postulat und die Hypostasierung des Subjektes. Das Wort ‚Nihilismus‘ wurde gegenüber den Repräsentanten dieser Denkströmungen polemisch und abwertend als Synonym für sehr kritische und zerstörerische Haltungen gebraucht. Nietzsche bezieht sich ausdrücklich auf den Wortgebrauch von Turgenew und den russischen Nihilisten, als er beispielsweise beschreibt: „[...] Als ob irgendwo ein neuer Sprengstoff versucht werde, ein Dynamit des Geistes, vielleicht ein neuentdecktes Russisches Nihilin, ein Pessimismus bonae voluntatis, der nicht bloss Nein sagt, Nein will, sondern – schrecklich zu denken! Nein thut.¹²“ Aus diesen Worten Nietzsches wird m. E. zweierlei besonders deutlich: Erstens erfolgt ein nihilistischer Ansatz erstmals über eine bestimmte Verneinung (Nein sagen) des Lebens und seines Sinnes, deren Verstärkung eine Beschäftigung mit dem Nichts erfordert, da genau „das Bewußtsein dieses Nichts und dieser Sinnlosigkeit [...] dann den Nihilismus zustandekommen“¹³ lässt, wie Nishitani in seinem Werk *Was ist Religion?* schreibt. Zweitens wächst der Nihilismus aus einer besonderen Handlung (Nein tun), das heißt aus einer bestimmten Haltung und Hantieren mit der Welt. Mit Nietzsche kennt der Nihilismus jedenfalls eine neue Wendung und eine entscheidende philosophische Entwicklung: Der Mensch, seine Existenz und seine Werte werden nun zum Fragezeichen¹⁴.

Für Nishitani steht genauso außer Frage, aber aus anderen Gründen, dass die ganze Menschheit im 20. Jahrhundert in eine ungeheure Krise geraten ist. Brennstoff dieser Krise ist aus seiner Sicht die Trennung von Wissenschaft und Religion, welche ihrerseits in breiterem Sinne nach Nishitanis Auffassung auch als Philosophie verstanden werden kann¹⁵. Diese Krise geht aus der Subjekt-Objekt-Spaltung und -Gegenüberstellung hervor und spiegelt sich in dem Umgehen mit der natürlichen Welt wider. Der Mensch nimmt sich abwechselnd entweder als Subjekt

¹² F. Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“ (1886), Sechstes Hauptstück, Nr. 208 „Wir Gelehrten“ in G. Colli e M. Montinari (Hrsg.), *Digitale Kritische Gesamtausgabe* (eKGWB), De Gruyter, Berlin-New York. (<http://www.nietzschesource.org>) (22.10.2020)

¹³ K. Nishitani, *Was ist Religion?* (1961), übers. von D. Fischer-Barnicol, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 163.

¹⁴ Vgl. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma 1996.

¹⁵ Vgl. K. Nishitani, *Dialettica del Nichilismo* (1982), übers. von C. Saviani, Chisokudō, Nagoya 2017; vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 39-98.

oder als Objekt wahr und schwingt dementsprechend zwischen dem Beherrschtsein von der Gesetzmäßigkeit der Natur einerseits und der Emanzipation von ihr durch die wissenschaftliche Erkundung, Regelung und Führung der Naturwelt andererseits. Den Höhenpunkt dieser Krise findet Nishitani – stark von Heidegger beeinflusst – in der Entwicklung der Technik, deren Vollendung in der Entstehung der Maschinen festzustellen ist¹⁶. Die Umkehrung dieser Beziehung hat dementsprechend als Ergebnis den Verlust der menschlichen Natur und eine Tendenz zur Mechanisierung, die der Grundfaktor der Kulturkrise wird¹⁷. Für Nishitani besteht vielmehr eine Wechselbeziehung zwischen Mensch und Natur, in der, sobald der Mensch sich der Naturgesetze bedient und sie anwendet, er zugleich von ihnen bedingt wird. Nishitani fasst es so zusammen: „Der Ort, wo die Maschine entsteht [...], läßt schließlich das *nihilum* im Grunde des Menschen [...] wie im Grunde der natürlichen Welt sich auftun. [...] Nur wenn er auf diesem *nihilum* steht, vermag sich der Mensch, als nun losgelöst und völlig frei von der radikalen und durchgreifenden Herrschaft der Natursetze, zu finden.“¹⁸

2.2 Der Nihilismus aus Europa

Für Nishitani ist Nietzsche der erste Philosoph, der zur Vollendung des Nihilismus entscheidend beitrug, indem er nicht nur eine klare Analyse durchgeführt, sondern auch eine Gegenbewegung¹⁹ unternommen habe²⁰. Mit und durch Nietzsche unterscheidet Nishitani verschiedenartige Formen von Nihilismus, die sich im Laufe der Zeit abwechseln und überlappen²¹. Wir können sie in drei Kategorien unterteilen: Der (1) unmittelbare, der (2) europäische und der (3) vollzogene oder bewusste Nihilismus.

¹⁶ Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 143-145.

¹⁷ Vgl. *Ivi*, 154.

¹⁸ *Ivi*, 155.

¹⁹ Vgl. F. Nietzsche, NF-1887, 11[411], cit.: „Denn man vergreife sich nicht über den Sinn des Titels, mit dem dies Zukunfts-Evangelium benannt sein will. ‚Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe‘ – mit dieser Formel ist eine Gegenbewegung zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Princip und Aufgabe: eine Bewegung, welche in irgend einer Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird; welche ihn aber voraussetzt, logisch und psychologisch, welche schlechterdings nur auf ihn und aus ihm kommen kann. Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr nothwendig? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, – weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser ‚Werthe‘ war... Wir haben, irgendwann, neue Werthe nöthig...“

²⁰ Vgl. K. Nishitani, „Friedrich Nietzsche. Il primo nichilista compiuto“, in K. Nishitani, *Dialettica del nichilismo*, cit.

²¹ Vgl. *Ivi*, S. 51-71.

(1) Der unmittelbare Nihilismus: Es gibt zuerst einen unmittelbaren Nihilismus, der direkt aus dem menschlichen Leben stammt und von ihm grundsätzlich untrennbar ist. Dieser Nihilismus richtet sich vor allem auf die Konfrontation mit dem Tod und mit der Endlichkeit des Lebens im Allgemeinen. Das Gefühl, dass das menschliche Leben wertlos und unwürdig zu leben sei (praktischer Nihilismus) und dass, falls es doch einen Sinn des Lebens gäbe, er unerkennbar wäre (theoretischer Nihilismus), bringt die Nichtigkeit des menschlichen Lebens unmittelbar und unweigerlich zutage. In Bezug auf die Unabwendbarkeit dieser Realität schreibt Nishitani: „In der Tat, sowas kann ohne Rücksicht auf Zeit und Raum geschehen. Das Gefühl, dass das Leben unbegründet ist und dass die menschliche Existenz sinnlos ist, kann in Verbindung mit der Religion und Philosophie aller Geschichtsepochen entstehen.“²² Genauso, wie diese Art Nihilismus im Herz des menschlichen Lebens blüht, erfindet natürlicherweise der Mensch unterschiedliche Gegenmittel gegen ihn, die sein Leben ertragbar machen und in Form aller möglichen Werte und Grundlagen auftauchen: Gott, die Familie, das Studium, die Politik oder einfach das Essen und Trinken. Folgerichtig weicht die Reaktion auf den unmittelbaren Nihilismus abhängig von Kulturen, Zeiten und sogar von der persönlichen Geschichte ab. Schon an dieser Stelle ist es m. E. zu bemerken, dass beide Aspekte des menschlichen Lebens – die gnadenlose Abwesenheit jeglicher Gründe und ihr Gegenmittel – gegenseitig als Selbsterhaltungsmittel dienen und in Wechselbeziehung entstehen.

(2) Der europäische Nihilismus: In Europa hat laut Nietzsche bis jetzt die christliche Moral den stärksten Widerstand gegen den unmittelbaren Nihilismus geleistet. Entgegen ihrem Sieg und ihrer Wirksamkeit als Gegenmittel hat sie jedoch auch eine weitere Form des Nihilismus entwickeln lassen: den europäischen Nihilismus. Hieran merkt man noch einmal die reziproke Unverzichtbarkeit des Nihilismus und seines Gegenmittels. Nicht nur gilt das Christentum als Gegenbewegung gegen den Nihilismus, sondern es bündelt und verwandelt sich selbst in eine besondere Form von Nihilismus so, dass Christentum und Nihilismus nicht mehr deutlich unterscheidbar sind und es zugleich die Spannung zwischen diesen zwei Polen aufrechterhält.

Nach Nietzsche stützt der europäische Nihilismus in Form der christlichen Moral seinen Erfolg auf drei Grundgedanken: Erstens schafft das

²² K. Nishitani, „Il significato del nichilismo in Giappone“ (1949), in K. Nishitani, *Dialettica del nichilismo*, cit., S. 238: „In effetti, questo genere di cose può accadere senza riguardo al tempo e allo spazio. Il sentimento che questa vita sia infondata e l'esistenza umana sia priva di senso, può nascere in connessione con la religione e la filosofia in qualsiasi epoca della storia.“ Übers. der Autorin.

Christentum den psychologischen Zustand, nach dem der Mensch als absoluter Wert in der Mitte der Welt aufgestellt wird; zweitens bildet er eine systematisierte und in sich geschlossene Ganzheit, deren Entwicklung kohärent über die Geschichte hinweg verläuft und sogar das Böse mit hineinnimmt; und drittens entwirft das Christentum, zusammen mit Platon und der ganzen Metaphysik, eine jenseitige, echtere Welt als diejenige, in der wir gerade leben. Dieser Nihilismus ist in Europa so tief in das moralische Fühlen und Handeln eingedrungen, dass sogar Strömungen und Bereiche außerhalb und entgegengesetzt der christlichen Religion in ihn miteingebettet werden. Als Beispiel für die Modernisierung des europäischen Nihilismus nennt Nietzsche insbesondere den Positivismus, die Demokratie und den Sozialismus.

Entdeckt man, dass dieser Nihilismus nur eine Antwort auf eine anfängliche Frage ist und zwar auf die Frage nach der Endlichkeit des menschlichen Lebens und Handelns, erreicht der europäische Nihilismus seinen Höhenpunkt und es bricht der radikale Nihilismus aus: „Der radikale Nihilismus ist die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins, wenn es sich um die höchsten Werthe, die man anerkennt, handelt, hinzugerechnet die Einsicht, daß wir nicht das geringste Recht haben, ein Jenseits oder ein An-sich der Dinge anzusetzen, das ‚göttlich‘, das leibhafte Moral sei.“²³ Die Verneinungstätigkeit des radikalen Nihilismus spiegelt sich auf den drei obengenannten Ebenen entsprechend wieder: Erstens wird der psychologische Zustand in die Angst vor dem Sinnverlust und der Vergänglichkeit des Lebens umgekehrt, dessen Ende bald kommen wird; zweitens fühlt sich der Mensch von dieser kosmischen Ganzheit total abhängig und in ihrem Getriebe verschluckt, indes ihre Systematik genauso fiktiv wird wie die Zentralität des menschlichen Lebens; und drittens folgt daraus, dass die Welt des Jenseits noch imaginärer und fiktiver ist als die diesseitige und dass dementsprechend weder eine wahre Welt überhaupt noch die Erlösung in ihr jemals real sein können.

Bei der Radikalisierung des europäischen Nihilismus springt sofort ins Auge, dass seine direkte Verneinung bzw. die Verweigerung des christlichen Gegenmittels zugleich zur Bestätigung des ursprünglichen, unmittelbaren Nihilismus führt. Außerdem ist ihre Interpretation von einer dichotomisch-oppositiven Logik beherrscht: Entweder verneinen oder bejahen, dazwischen *nichts*. Wenn man einen solchen Scharfsinn für den Nihilismus entwickelt hat, betritt man eine neue Ebene des Nihilismus, die Nietzsche und Nishitani als bewussten oder selbstbewussten Nihilismus bezeichnen.

²³ F. Nietzsche, NF-1887, 10[192], cit.

(3) Der bewusste Nihilismus: Die Beschäftigung mit dem Nihilismus erfordert einen großen Einsatz von Selbstbewusstsein, und das ist es, wo sich letzten Endes die Wege von Nietzsche und Nishitani stärker unterscheiden. Wir können Nietzsches Lösung für den Nihilismus einen hyperboreischen Nihilismus nennen, um ihn von dem entleerten Nihilismus Nishitanis zu unterscheiden.

Nachdem man den moralistischen Hass gegen das Natürliche und die entsprechende Entnatürlichung der Menschen- und Naturwelt nachverfolgt hat, kann man endlich zu dieser zurückkehren. Nietzsches Vorschlag für diese Rückkehr geht in die Richtung einer Umkehrung dieses Verhältnisses zwischen Menschen und Natur durch den sogenannten Willen zur Macht²⁴: Wenn das Christentum zum Leben und zur Lust „Nein!“ sagt, muss man ihnen nun dagegen „Ja!“ antworten; wenn das Christentum „Echtes Leben! Gott! Erlösung! Seligkeit!“ geschrien hat, um das Nichts zu verdecken, ist der Moment gekommen einfach „Nichts!“ zu schreien und dementsprechend alle Werte weiter umzuwerten. Der Wille zur Macht stellt trotzdem nicht nur eine Bejahung des Lebens²⁵ dar, sondern erfolgt aus der Verneinung (des Christentums) einer Verneinung (des unmittelbaren Nihilismus). Letztes Ziel des Willens zur Macht ist die Wahrhaftigkeit²⁶ wiederzugewinnen, wofür sowohl eine Rückkehr zum unmittelbaren Nihilismus wie auch die Gegengifte gegen ihn notwendig sind. Dementsprechend taucht der Wille zur Macht zugleich als ein Wille zum Schein auf²⁷.

Für Heidegger, der für Nishitani einen wichtigen Einfluss darstellt, bleibt Nietzsches Antwort auf den radikalen, europäischen Nihilismus immer noch in einen starken Dualismus eingeschrieben, bei dem der Wille zur Macht nur der subjektivistische Ausdruck eines alten Cartesianers zu sein scheint, sodass Nietzsche für Heidegger der letzte große, aber doch ein Metaphysiker bleibt. Außerdem nimmt die ganze Geschichte im Gedanken des Willens zur Macht die Gestalt eines notwendigen Ausdrucks des letzten an, was natürlich sehr umstritten sein kann²⁸. In Nishitanis

²⁴ Vgl. F. Nietzsche, NF-1876, 23[63], cit.: „Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen.“

²⁵ Vgl. F. Nietzsche, NF-1882, 5[1], cit.: „Wille zum Leben? Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht.“

²⁶ Vgl. F. Nietzsche, NF-1886, 5[71], cit.: „Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die Wahrhaftigkeit: diese wendet sich endlich gegen die Moral.“

²⁷ Vgl. F. Nietzsche, NF-1887, 11[115], cit.: „In einer Welt, die wesentlich falsch ist, wäre Wahrhaftigkeit eine widernatürliche Tendenz: eine solche könnte nur Sinn haben als Mittel zu einer besonderen höheren Potenz von Falschheit: damit eine Welt des Wahren, Seienden fingirt werden konnte, mußte zuerst der Wahrhaftige geschaffen sein (eingerechnet, daß ein solcher sich ‚wahrhaftig‘ glaubt).“

²⁸ Vgl. F. Nietzsche, NF-1886, 5[70], cit.: „Zur Geschichte der Werthe. Der Wille zur Macht und seine Metamorphosen. (Was der bisherige Wille zur Moral war: eine Schule.) Die ewige Wiederkunft als Hammer.“

Auslegung vom Zarathustra stellt bspw. die Lehre des Propheten keine dialektisch-kreative Bejahung des Lebens dar. Seine Verneinung der Welt zeigt vielmehr tiefere Verbindungen mit der buddhistischen Lehre, wovon ausgehend Nishitani den sogenannten Standpunkt der Leere (空の立場)²⁹ im Hinblick auf die Überwindung des Nihilismus entwickeln wird. Die durch das selbstbewusste Selbst neu entdeckte Identität des Menschen ist bei Nishitani keine hyper-voluntaristische Identität, sondern eine mit Nishida gesagt ‚absolut widersprüchliche Selbstidentität‘.

Die unterschiedlichen Schattierungen des Adjektivs „bewusst“ bei Nietzsche und bei Nishitani in Bezug auf den Nihilismus führt uns auf einen kleinen Umweg mit Blick auf die Ausarbeitung unserer anfänglichen Frage: Kann man in Japan von Nihilismus sprechen? An dieser Stelle sollte es deutlicher geworden sein, dass der kulturelle und historische Hintergrund samt seinen Verflechtungen nicht nur für die Entwicklung einer bestimmten Philosophie, sondern auch für die Entstehung in diesem Fall unterschiedlicher Formen von Nihilismus bedeutungsvoll ist. Der radikale Nihilismus Europas hat sich nämlich als ein spezielles Produkt der europäischen Geschichte und ihrer Erzählung ergeben: Er ist bezogen auf eine bestimmte Moral sowie deren Kritik, aus welcher er zusammengewachsen ist und welche sich im Rahmen des Christentums seit Jahrtausenden fortwährend aufgebaut und ausdifferenziert und sich durch eine bestimmte und lange Industrialisierung zugespitzt hat. Außerdem werden die christlichen Werte in den Regionen, wo das Christentum für einige Zeit wirkt oder gewirkt hat, mit gewisser Selbstverständlichkeit und Spontaneität auch getrennt von der religiösen Praktik allgemein akzeptiert. Etwas Ähnliches kann von Japan gesagt werden, wo die buddhistischen, konfuzianischen oder schintoistischen Prinzipien – oder besser eine besondere Mischung aus ihnen – die Grundregeln des Verhaltens bestimmen. Was für die Entstehung des Nihilismus gilt, gilt wiederum für die Gegenbewegungen auf den „unheimlichste[n] aller Gäste³⁰“, und in diesem Lichte kann der Versuch Nietzsches gesehen werden, sein Gegengift in der vergessenen Tradition der Griechen und in ihrer dionysischen Vitalkraft wiederherzustellen.

Auf dieser Grundlage könnte eine gewisse Unumgänglichkeit des Nihilismus fest in die Biographie des europäischen Abendlandes eingeschrieben sein: In Japan haben sich nämlich das Christentum und die Industrialisierung nicht in der gleichen Form wie in Europa ausgebreitet und sind nicht entsprechend auf Kritik gestoßen, und ebenso gab es in

²⁹ Vgl. J. W. Heisig, „Introduzione“ in K. Nishitani, *La religione e il nulla* (1961), Roma, Città nuova 2004, S. 16-20.

³⁰ F. Nietzsche, NF-1885, 2[127], cit.

seinem Gebiet keine philosophisch idealisierten Griechen, zu denen man zurückkehren konnte. Was bedeutet es dann für Japan, in Kontakt mit einem ziemlich reifen und ausdifferenzierten Nihilismus zu treten und vor dem Hintergrund solcher Verflechtung auf ihn reagieren zu müssen?

2.3 Der Nihilismus in Japan

Ab dem Zeitpunkt, an dem die Verflochtenheit in diesem Fall der Geschichte Japans und Europas in Bezug auf den Nihilismus deutlich spürbar wird und sie nicht mehr mit List und reproduzierte geschichtliche Konstrukte umgangen werden kann, können die japanischen und die europäischen Geschichten sowie Philosophiegeschichten nicht mehr getrennt behandelt werden.

Nishitani formuliert in seiner Abhandlung des Nihilismus eine scharfe Kritik an seiner zeitgenössischen Gesellschaft, an der japanischen Kultur im Allgemeinen und vor allem an der eiligen und unkritischen Europäisierung des Landes: „Unsere Kultur ist ein jüngster Zweig der europäischen Kultur und unser Denken ein Schatten des europäischen Stils des Denkens³¹“, bemerkt mit großer Nüchternheit Nishitani. Die lange Entwicklung auf das konkrete Ergebnis der nihilistischen Geschichte Europas bis ins 20. Jahrhundert gehört nicht fest in die Subjektivität und das Fühlen der Japaner*innen, sondern wurde erst durch die Berührung und die Einverleibung europäischer Werte und ihrem Untergang rasch bewirkt. Zusammen mit zeitgenössischen Erzählungs- und Lebensformen Europas hat nicht die Wurzel dieser Gestaltungsprozesse mit nach Japan übertragen werden können, sodass die empfangene Kultur als leere Hülse des ursprünglich europäischen Musters erschien. Darüber hinaus hat das damalige Japan Werte übernommen, an die schon die Europäer nicht mehr geglaubt hatten, vermengt mit einer verblassten Vorstellung dieser Werte, wie sie von den Europäern erinnert wurden.

Etwa provokativer ausgedrückt stellt sich für mich somit die Frage: Von welchem Zusammenbruch welcher Werte soll für die Japaner*innen die Rede gewesen sein, der die Menschheit in einen prekären und dekadenten Zustand hineinzuworfen droht? Diese Drohung bleibt Teil einer von Außenstehenden erzählten Geschichte, und aus dieser Sicht kann auch die Beschäftigung mit dem Nihilismus schlicht eine Annäherung

³¹ K. Nishitani, „Il significato del nichilismo in Giappone“, cit. S. 240: „La nostra cultura è un recente ramo della cultura europea e il nostro pensiero un'ombra del pensiero di stile europeo. Tuttavia, la nostra importazione della cultura europea non è mai arrivata ad includere la fede cristiana, che è servita da base e forza formatrice dello spirito europeo, per non parlare dell'etica e della filosofia che si sono sviluppate fin dall'epoca dei Greci.“ Übers. der Autorin.

von außen sein. Was ist denn aus japanischer Sicht so problematisch und beängstigend an der grundsätzlichen Nichtigkeit der Welt und ihrer Einwohner? Der europäische, radikale Nihilismus – so wie von Nietzsche verkündet und von Nishitani untersucht – setzt in der Tat einen bestimmten Ansatz zur Welt, zum Sein und zur Nichtigkeit voraus, den die Japaner*innen zuerst erlernen müssten, um seinen Untergang überhaupt zu erfahren. Aus diesen Gründen „scheint es, dass der Nihilismus für uns [die Japaner*innen] keinesfalls eine entscheidende Frage werden kann³²“, schreibt Nishitani. Nichtsdestotrotz sind die Japaner*innen in eine ähnliche Krise geraten, als die Modernisierung (*kindaika*, 近代化)³³ oder Verwestlichung der japanischen Kultur sie von ihrem alten Geist entfernt und entfremdet hat: „Bis zur Mitte der Meiji-Zeit waren eine spirituelle Grundlage und eine hoch entwickelte Tradition in den Herzen der Menschen noch lebendig. [...] Aber im Laufe der Europäisierung (und Amerikanisierung) begann dieser spirituelle Kern sich in den nachfolgenden Generationen aufzulösen bis dahin, dass dieser nun ein weites, offenes Vakuum in unserem Grund geworden ist³⁴“, schreibt Nishitani. Wo zuvor ein spiritueller Grund war, gibt es nun nur eine Lücke, und der Zugang zur eigenen älteren Kultur scheint entweder unwiderruflich verloren oder in sich geschlossen und in den neuen Lebensstil aus Europa nicht integrierbar zu sein. In dieser Situation verharren die Japaner*innen laut Nishitani ziemlich hoffnungslos, weil sie die eigene Krise nicht erkennen bzw. nicht als Krise denken und mit der verwestlichenden Modernisierung nicht selbstkritisch umgehen konnten³⁵. Die Reibung dieses

³² *Ibid.*: “sembra che in nessun modo il nichilismo possa diventare per noi [giapponesi] una questione vitale.” Übers. Der Autorin.

³³ „So kolonisieren die Japaner ab 1868 ihre eigene Kulturnach europäischen Maßstäben, ohne dass westliche Mächte in politischer Hinsicht das Land eroberten“: R. Elberfeld, *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*, Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York, 2021, 28. Für eine Analyse der Relevanz der europäischen Expansion für das Philosophieren aus der Perspektive Japans – sowie Lateinamerika und Afrika – und aus den Strategien der Christianisierung, Zivilisierung und Modernisierung cfr. R. Elberfeld, *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*, cit.

³⁴ *Ivi*, S. 241: “Fino alla metà del periodo Meiji una base spirituale e una tradizione altamente sviluppata erano vive nei cuori della gente. Infatti, il motivo per cui il Giappone fu capace di assumere la cultura occidentale con tale inaudita alacrità, fu che la gente allora era in possesso di un vero talento nato da una sostanza spirituale. Tuttavia, procedendo l'uropeizzazione (e l'americанизazione), questo nocciolo spirituale cominciò a decomporsi nelle successive generazioni, fino a che ora è diventato un vasto, aperto vuoto nel nostro fondo.” Übers. der Autorin.

³⁵ *Ibid.*: “Per di più noi attraversammo una crisi senza una chiara realizzazione del fatto che era una crisi; e la crisi si sta via via aggravando per la nostra perdurante mancanza di consapevolezza del nostro vuoto spirituale.”

Vakuums mit der äußerlichen, westlichen Lebensform erzeugte natürlicherweise heftige Widersprüche im Alltagsleben der Japaner*innen, die von Karl Löwith aus diesem Grund sogar als ein „zweistöckiges Haus“ und „lebendiger Widerspruch“ beschrieben worden sind.³⁶ Die Japaner*innen waren im Endeffekt mit einer Doppelkrise konfrontiert: eine einheimische und eine importierte Krise, die sich sehr unterschiedlich mischen und zeigen lassen. Der Krieg bereitete dem Transformationsprozess Japans ein abruptes Ende und brachte die ursprünglich europäische Krise zu ihren letzten Konsequenzen für die ganze Welt.

Wie es sich herausgestellt hat, kann die Diskussion über den Nihilismus in Japan nicht anders als unter besonderen Vorzeichen stattfinden³⁷. Die besondere Doppelkrise der Japaner*innen wirft auf den Nihilismus ein neues Licht und liefert den Japaner*innen die Gelegenheit, sich mit den eigenen, alten Traditionen und zugleich mit dem Rest der Welt kritischer auseinanderzusetzen. Nishitani stellt zwei Hauptbedeutungen des Nihilismus für die Japaner*innen fest: „Der Nihilismus lehrt uns erstens die Krise zu erkennen, die gerade die europäische Zivilisation durchgeht – d. h. auch uns in unserer Verwestlichung –, und die Analysen dieser Krise anzunehmen, die von den größten Denkern in Europa herausgearbeitet worden sind, und ihre Bemühungen, die moderne Epoche zu überwinden, und uns dafür zu interessieren. [...] Zweitens lehrt uns der europäische Nihilismus, auf unsere vergessene Identität zurückzukommen und über die östliche Tradition und Kultur zu reflektieren.“³⁸ Gerade auf die altjapanische und vor allem auf die buddhistische Tradition der Leere (空) – wie in ähnlicher Weise Nietzsche auf die griechische – greift Nishitani bewusst zurück, aber ohne sich in ihr zu vergraben, anders, als es für ihn bei Nietzsche und dessen Verantwortungsgefühl gegenüber den Antiken und der Vergangenheit der Fall war. Da „es kein Zurück zu der Art und Weise, wie die Dinge einmal waren, gibt“³⁹, braucht man eine Erneuerung der Tradition und kein nostalgisches, anti-historisches Andenken an sie, argumentiert Nishitani.

³⁶ Vgl. K. Löwith, „Der europäische Nihilismus, Nachwort an den japanischen Leser“, in B. von Lutz (Hrsg.), *Der Mensch inmitten der Geschichte*, Metzler, Stuttgart 1990, S. 106ff.

³⁷ Vgl. K. Nishitani, „Il significato del nichilismo in Giappone“ (1949), cit., S. 238-249.

³⁸ *Ivi*, S. 246: „Il nichilismo ci insegna, primo a riconoscere la crisi in corso nella civiltà occidentale – e quindi nella nostra occidentalizzazione – e ad adottare le analisi della crisi elaborate dai maggiori pensatori in Europa e i loro sforzi per superare l'epoca moderna, e interessarci a loro. [...] Secondo, il nichilismo europeo ci insegna a tornare alle nostre identità dimenticate e a riflettere sulla tradizione e cultura orientale.“ Übers. der Autorin.

³⁹ *Ibid.*: „Non c'è alcun ritorno al modo in cui erano le cose un tempo“. Übers. der Autorin.

Nietzsche wie das westliche Denken im Allgemeinen bis auf wenige Ausnahmen konnte laut Nishitani eine solche Selbstüberwindung bis jetzt nicht erreichen, die in die Selbstüberwindung des Nihilismus münden sollte. Ein weiterer Stolperstein für die westliche Kultur gegenüber dem Standpunkt der Leere und der Selbstüberwindung des Nihilismus sind allerdings ihre Vorurteile gegenüber dem Buddhismus im Allgemeinen. Nach Nishitanis Meinung haben sich Nietzsche und der ganze Westen groß geirrt, den Buddhismus unter dem Vorzeichen der *décadence* und der Gleichgültigkeit zu titulieren. Nietzsche, wahrscheinlich tief beeinflusst von Schopenhauer, stellt da keine Ausnahme dar: Er stellt sogar Nihilismus und Buddhismus als Gegengifte zu dem ursprünglichen und unmittelbaren Nihilismus auf der gleichen Ebene und bezeichnet den Nihilismus und seine Neigung, dem Nichts eine zentrale Stelle zuzuschreiben, als eine Form des Buddhismus⁴⁰, wie er in Europa erschienen sei, sodass der Nihilismus interessanterweise keineswegs ein nur europäisches Produkt wäre, sondern er in unterschiedlichen asiatischen Ländern noch viel früher vertrauter wäre. Noch einmal schließt Nishitani jedoch Ähnlichkeiten nicht aus: „Paradoxerweise war es nicht aufgrund seiner nihilistischen Sicht auf den Buddhismus, sondern aufgrund von Ideen wie dem *Amor Fati* und dem Dionysischen als Überwindung des Nihilismus, dass Nietzsche sich an den Buddhismus, vor allem den Mahayana, angenähert hatte.“⁴¹

Entscheidend für die Auseinandersetzung der Japaner*innen mit dem Nihilismus in all seinen Formen ist, dass dasjenige, was die Grundlage der europäischen Kultur erschüttert hat, doch etwas anspricht, was der japanischen, buddhistisch geprägten Kultur schon längst vertraut und sogar unerlässlich ist, aber aus westlicher Perspektive als annihilierende Gegenkraft zur Fülle des Seins wahrgenommen wurde, nämlich die Negativität des Nichts und der Leere. Nishitani, der von seiner geschichtlichen Verflochtenheit ganz bewußt war, bemüht sich darum, den wahren Standpunkt der Leere zu zeigen und die Freiheit bzw. die wahre Subjektivität der Menschen in der Selbstüberwindung des Nihilismus zu verfolgen. Dafür muss sich der Mensch mit diesem Nihilum (*kyomu*, 虚無) konfrontieren und

⁴⁰ Vgl. F. Nietzsche, NF-1882, 2[4], cit.: „Unmöglichkeit der Philosophie. Wie der Buddhismus unproduktiv und gut macht, so wird auch Europa unter seinem Einfluß: müde!“ und dergl. NF-1886, 5[71], cit.: „Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig! Europäische Form des Buddhismus: Energie des Stoffes und der Kraft zwingt zu einem solchen Glauben.“

⁴¹ K. Nishitani, „Il significato del nichilismo in Giappone“ (1949), cit., S. 248: „Paradossalmente, non fu nella sua visione nichilistica del buddhismo, ma in idee come l’amor fati e il dionisiaco come superamento del nichilismo, che Nietzsche si avvicinò al buddhismo, e specialmente a quello Mahayana.“ Übers. der Autorin.

die Leere (*ku*, 空) realisieren⁴². Dass der entscheidende Standpunkt der Leere kein Spezifikum des Buddhismus oder des Ostens ist, stellt Nishitani bspw. bereits in Meister Eckhart⁴³ fest, sodass er die Welt in zwei riesige Blöcke – den Westen und den Osten – zu teilen vermeidet.

3. Nishitani für einen japanischen Nihilismus

Nishitani beschäftigt sich intensiver mit dem Standpunkt der Leere in seinem Hauptwerk *Was ist Religion?* vom 1961. Er entwickelt seine Argumentation auf der Grundlage der Differenz zwischen zwei Modi der Negativität: Das Nihilum (*kyomu*, 虚無) und die Leere (*ku*, 空). Wenn die menschliche Existenz dem Menschen selbst durch den Nihilismus zu etwas Dunklem geworden ist, was ihre Herkunft, Bestimmung und Zukunft anbelangt, entdeckt sich der Mensch als für sich selbst nicht erschließbar und fremd⁴⁴. Fern davon, den Menschen in einem Schlund zu verschlucken, enthüllt die unabdingbare Wahrhaftigkeit dieser Fremdheit und Undurchsichtigkeit die absolute Selbstheit (sanskrit.: *svabhāva*)⁴⁵ des Menschen, in der die Grenzen zwischen Sein und Nichts verschwimmen und entsprechend ihre Verflochtenheit – welche Nishitani als Zusammengehörigkeit definiert – ans Licht gebracht wird. Drei Hauptmerkmale unterscheiden den erlangten Standpunkt von einer zerstörerischen, annihilierenden Perspektive auf solche Negativität: der absolut widersprüchliche Selbstbezug, die Verneinung und die Relationalität.

3.1 Der absolut widersprüchliche Selbstbezug

Was seine Beziehung mit dem Sein betrifft, lässt sich die Negativität des Nichts mindestens auf zwei unterschiedlichen Ebenen ansprechen: Ein Nichts, das einen deutlichen Abstand zum Sein hält und sich ihm ausschließend und verneinend – bzw. als Nichtsein – gegenüberstellt, nennt Nishitani *kyomu* (虚無), während ein Nichts, das dem Sein zugehört und, um seine Bestimmung zu bewahren, unbestimmt bleiben muss, die Leere (*ku*, 空) ist. „Die Leere ist ursprünglich sich-selbst-entleerend⁴⁶“, fasst Nishitani zusammen. Das bedeutet, dass die Leere nur

⁴² Das Wort „Realisieren“ trägt für Nishitani die Doppelbedeutung des Verwirklichens oder Durchführens und des Verstehens, und genau diese Ambivalenz wird im ethisch-transformativen Sinne von ihm verwendet. Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 44-45.

⁴³ Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 173-174.

⁴⁴ Vgl. K. Nishitani, *Dialettica del nichilismo*, cit.

⁴⁵ Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 183.

⁴⁶ *Ivi*, S. 170.

dann ‚ist‘, wenn sie sich von sich verabschiedet; sie kann per Definition keine eigene Identität besitzen, da sie sich davon schon wieder entleeren müsste. Ihr Bezug zum Sein – ‚ist‘ – erweist sich somit als ein Selbstbezug, in dem die „wahre Leerheit nicht als Entität außerhalb des ‚Seins‘ oder als etwas vom ‚Sein‘ Verschiedenes gesetzt werden darf; sie muß vielmehr ineins mit ‚Sein‘, als selbstidentisch mit ‚Sein‘, realisiert werden.“⁴⁷ In der Selbstidentität mit dem Sein entdeckt Nishitani die intrinsische Widersprüchlichkeit der Leere, entgegen deren *nichts* stehen kann, nicht mal ihrer Nichtigkeit, die von ihr natürlicherweise entleert wird. Genau vor diesem Hintergrund, und nicht im Hinblick auf eine annehmende, subsumierende und totalisierende Einverleibung, wird das Nichts (無) in der Tradition der Kyoto-Schule oft als absolutes Nichts (絶対無) bezeichnet.

3.2 Die Verneinung

Mit der Verschiebung der Negativität von dem Nichts zur Leere wandelt sich entsprechend auch die verneinende Kraft dieser Negativität, die, genau wie sie nichts gegenübersteht, nichts verneint, sondern höchstens (sich selbst) entleert. Die Verneinungskraft der Leere entfaltet sich demgemäß mehr in Richtung der Transzendenz als in Richtung der Vernichtung oder Zerstörung. Aufgrund des oben genannten Selbstbezugs übersteigt die Leere schließlich sich selbst und somit überwindet sich selbst kontinuierlich. So klingt das in Nishitanis Worten: „In diesem Prozeß gesehen, bedeutet Leere Vollendung der Richtung der Negation und kann als die absolute Negativität bezeichnet werden; denn sie ist ein Standpunkt, der das nihilum [...] negiert und damit transzendiert. Leere kann auch absolute Transzendenz des Seins genannt werden, wobei Transzendenz hier die Negation eines wie auch immer dem Sein verhafteten Standpunkts und Emanzipation von diesem meint.“⁴⁸

Bei der Verschiebung der Verneinungskraft merken wir, wie die Wege von Nishitani und Nietzsche definitiv auseinandergehen. Wenn wir zurück zur Analogie des Fragezeichens kehren, welche beide Autoren verbindet, bemerken wir einige Unterschiede in den Antworten auf die Endlichkeitsfrage des Nihilismus: Wenn für Nietzsche die Selbstüberwindung des Nihilismus dem Versuch entspricht, „Ja zu sagen, zu Allem“⁴⁹, bedeutet dagegen für Nishitani die Selbstüberwindung des Nihilismus, dass das Fragende zurück zur Frage bzw. zum Fragezeichen sich wenden kann und dabei fragend bzw. entleerend bleibt. Das grundlegende Fragwürdigsein

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ivi*, S. 170-171.

⁴⁹ F. Nietzsche, NF-1887, 9[164], cit. Vgl. auch: Desgl. NF-1888, 13[4], cit.: „Die Selbstüberwindung des Nihilismus, Versuch, Ja zu sagen zu Allem.“

von Begriffen wie Substanz⁵⁰ und Sein eröffnet den Weg zum Standpunkt der Leere. Noch einmal mit Nietzsches Terminologie gesagt, um die beiden nicht zu weit zu entfernen: Es geht nicht darum, die wahre Welt umzukehren und sie als Märchen zu betrachten, weil das Märchen sich immer noch einer wahren Welt entgegengesetzt und davon abgrenzt, um Märchen zu sein; vielmehr geht es darum, genau diese Gegenüberstellung – immer wieder – in Frage zu stellen. In anderen Worten könnte man sagen, dass, während für ein stark westlich geprägtes Denken der Fokus der Fragestellung auf der Antwort liegen würde, in der Bejahen und Verneinen dichotomisch verhaftet bleiben und eine einzige, vielleicht sogar ausschließende Antwort – entweder ja oder nein – erwarten lassen, betont die Leere die Möglichkeit einer „Doppelbelichtung“⁵¹ der Beziehung zwischen Verneinung und Bejahung und wirft einen Blick auf die ganze, nicht-dualistische Relationalität aller Dinge (sanskrit.: *pratītya-samutpāda*; *engi*, 縁起), die nur aus substanzlosen Substanzen (sanskrit.: *anātman*; *muga*, 無我) besteht und als Kontingenz bezeichnet werden kann⁵². Mit der Leere und ihrer Verneinungskraft will man nämlich die Möglichkeit der Bestimmung nicht auslöschen, sondern ihre unbestimmte Bestimmung realisieren. Dieser Prozess ist auch kein Vereinigungs- oder Wiedervereinigungsprozess⁵³, weil es keine Substanzen gibt, die vereinigt werden können: Sie entstehen und verschwinden aus dem Zwischenbereich der Relation.

⁵⁰ In Bezug auf den Begriff Substanz, wie er sich in Europa seit den Griechen entwickelt hat, vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit. S. 188: „Von den alten Griechen bis zur Gegenwart wird im westlichen Denken die Existenz meist in Kategorien der Substanz oder des personalen Subjekts beschrieben [...]. Der Begriff der Substanz bezeichnet das, was etwas zu dem Ding macht, das es ist; die Substanz gibt ihm die Möglichkeit, seine Selbstidentität zu bewahren trotz der unaufhörlichen Veränderungen, die in seinen mehr oder weniger ‚akzidentiellen‘ Eigenschaften von sich gehen. Freilich müssen wir dazu sagen, daß wir nur zum Begriff Substanz gelangen, sofern wir etwas von vorherein als ‚Objekt‘ betrachten oder – von der entgegengesetzten Seite her – als ein Ding, das vor das Subjekt gestellt, von diesem angeschaut und vorgestellt wird. Dies enthält das schon erwähnte Paradox der Vorstellung.“

⁵¹ In seinem Hauptwerk unterscheidet Nishitani bspw. zwischen einer Todes- und einer Lebensrichtung als zwei Arten von Umgang mit dem Nihilismus. Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 163-167.

⁵² Vgl. F. Tola, C. Dragonetti, *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995, S. xiii-xxxv.

⁵³ Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 183-184: „Und selbst wenn hier gesagt wird, daß unsere eigene Selbstheit in dem wahren Gewahrsein ihrer selbst und die Soheit eines Dinges als das Dasselbe selbst-identisch entstehen, so ist dies nicht dasselbe wie die ‚Vereinigung‘ von Subjekt und Objekt, die in mancherlei Gestalt sowohl in der östlichen wie in der westlichen Geschichte des philosophischen Denkens vorkommt und deren Charakteristikum ist, daß man den Dualismus von Subjekt und Objekt voraussetzt und dann eine Vereinigung folgen läßt, in der sie beide verschwinden. Das absolute Diesseits hingegen ist nicht das Ergebnis einer zustandegebrachten Vereinigung, sondern der ursprüngliche, ständig selbige Ort absoluter Offenheit oder Leerheit, der doch zugleich unser ursprünglicher Ort ist, wo sich jeder von uns in seiner wahren Selbstheit befindet.“

3.3 Die Relationalität

Um die Zwischenräumlichkeit der Beziehungen zu beschreiben, der sich in derjenigen zwischen Sein und Nichts musterhaft abbilden lässt, stützt sich Nishitani noch tiefer auf die japanische spirituelle Tradition und erwähnt die berühmtesten Sätze aus dem Herz-Sutra: „Wenn im Buddhismus gesagt wird: ‚Sein ist Nichts‘ oder: ‚Form ist Leere‘, dann heißt dies nicht, daß ‚Sein‘ und ‚Nichts‘, die zunächst als zwei gesonderte Entitäten vorgestellt werden, nachträglich miteinander verknüpft würden. Im Kontext des Mahayana-Denkens, dessen Grundprinzip es ist, jegliche aus logischer Analyse hervorgegangene Dualität zu transzendieren, enthält die Wendung ‚Sein-*sive*-Nichts‘ immer auch die Forderung, man sollte sich, will man seinen Sinn wahrhaft verstehen, von vornherein auf dieses *sive* stellen und von dort her Sein als Sein sehen und Nichts als Nichts.⁵⁴“ Das Verbindungswort *sive*, hier in eine dritte Sprache, das Lateinische, übersetzt, entspricht dem sino-japanischen Zeichen für *soku* (即), welches auf eine Art adversative Selbigkeit der erwähnten Bestandteile der Beziehung anspielt. Was auf Deutsch „und doch“ oder „zugleich“ und auf Italienisch „eppure“ zum Ausdruck bringt, wird in den meisten Übersetzungen vom Herz-Sutra in romanische Sprachen interessanterweise mit dem Verb „sein“ übersetzt: „Form ist Leere, Leere ist Form“ oder „Die Form ist leer, die Leere ist Form“ (*shiki zoku ze kū, kū zoku ze shiki*, 色即是空 空即是色). Besonders in dieser Formel lässt sich die Relationalität betrachten, die für Nishitani aus der Wechselbeziehung von Sein und Nichts entspringt und die letztendlich weder in christlich-westlichen noch in buddhistisch-östlichen Traditionen so fremd ist. Nishitani erläutert diesen Relationsmodus weiter in seinem Meisterwerk durch buddhistische Terminologien und selbstwidersprüchliche Bilder wie diejenigen vom Feuer⁵⁵ oder von den Wellen⁵⁶.

4. Schluss: Kann man – also – in Japan von Nihilismus sprechen?

Zurück zu unserem Hauptthema: Kann man also in Japan von Nihilismus sprechen? Wie wir gesehen haben, sind die Entstehungsbedingungen des Nihilismus sehr unterschiedlich in Europa und in Japan, sie ergeben darum natürlicherweise unterschiedliche Formen, Entwicklungen und Antworten zu diesem Phänomen und machen meine Frage nicht leicht zu beantworten.

⁵⁴ K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 170-171.

⁵⁵ Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 191-199, insbesondere S. 197-198.

⁵⁶ Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, cit., S. 178.

Ich habe mich auf Nietzsche und Nishitani als Vertreter des Nihilismus fokussiert und mit ihnen die genannten Unterschiede nachverfolgt. Unter vielen Ähnlichkeiten und kleineren Abweichungen können wir jetzt drei Hauptmomente hervorheben, in denen die zwei Philosophen stärker auseinanderzugehen scheinen. Erstens, auch wenn beide sich für die Überwindung des Nihilismus auf die eigenen älteren Traditionen zurückberufen, scheint Nietzsche im Rahmen seiner „Unzeitgemäßheit“ vielmehr auf die Wiederentdeckung des originalsten griechischen Denkens konzentriert zu sein, während Nishitani sich stärker für die Erneuerung der alten Traditionen Japans einsetzt, die in der neuen Konstellation der Globalisierung und des weltweiten Austauschs nicht unberührt in ihrer vermuteten Originalität gelassen werden können. Zudem scheint Nietzsche in seiner Bejahung des Lebens gegen nihilistische Kräfte tief in dichotomischen Mustern stecken zu bleiben, während Nishitani dagegen beim Fragen verweilt und sich seiner Offenheit zugunsten einer festen und sicheren Antwort oder Lösung für den Nihilismus entzieht. Letzten Endes stellt der Nihilismus – trotz seiner bedeutenden aufdeckenden Macht – für beide Philosophen einen zu überwindenden Zustand dar, der uns in den Drang und die Notwendigkeit hineinwirft, die aktuelle Situation ab- und umzubauen. Nietzsche widmet seine Bemühungen der Dekonstruktion und Umwertung der christlichen, moralischen Werte, während Nishitani seinen Fokus auf den Abbau von dichotomischen Strukturen und von Substantialität im Allgemeinen setzt.

Die oben erwähnten Unterschiede beruhen tief auf den allgemeinen historischen Hintergründen der jeweiligen Denker und Zeiten. Zweifellos jedenfalls gehören beide Denker und ihre nachfolgenden Denktraditionen in die Geschichte des Nihilismus und seiner Abhandlung hinein. Wenn wir an die philologisch-etymologischen, abwertend negativistischen Verhältnisse des damaligen europäischen Nihilismus festhalten und dagegen betonen, dass in Japan im Rahmen buddhistischer Traditionen das Nichts mehr als eine Lösung zum Leid und Elend denn als ein Problem gesehen worden ist und wird, könnte man strenggenommen mit einem jüngeren Nishitani sagen, dass die Japaner*innen kein Sinn für den Nihilismus haben und dass dementsprechend in Japan vom Nihilismus nicht die Rede sein kann. Andererseits sind wir auch Zeuge von der Eindringung, Vermischung und Überarbeitung des Nihilismus in Japan auch durch Nishitani selbst geworden. Dementsprechend ist die nihilistische Tradition in der Philosophie Japans durchaus präsent und sehr einflussreich geworden, sodass die obige Frage eine rhetorische Frage zu sein scheint, denn selbstverständlich kann man in Japan von Nihilismus sprechen und könnte man sogar weiter dafür argumentieren, dass die Japaner*innen den Nihilismus besser als die Europäer*innen kennen, verstehen und erleben.

Wie können wir uns nun als historische Subjekte angesichts dieser beiden gleichermaßen möglichen und sachgerechten Antworten angemessen verhalten? In meinem Aufsatz habe ich versucht am Beispiel des Nihilismus den Boden für die Diskussion dieser Frage vorzubereiten. Die möglichen Beantwortungen dieser Frage setzen weiterhin eine tiefe Auseinandersetzung mit den Geschichten der Philosophien, ihren Verflechtungen und ihren methodologischen Entscheidungen im Hinblick auf eine bewusste, globale Perspektive voraus⁵⁷.

⁵⁷ Für die Vertiefung dieses Themas ausgehend von verschiedenen Sprachen verweise ich auf das laufende Projekt der Universität Hildesheim *Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive*, in dem ich das Glück habe, mitzuwirken: Vgl. <https://www.uni-hildesheim.de/histories-of-philosophy/> (letzter Zugriff: 01.10.2021).

Kann man in Japan von Nihilismus sprechen? Über die Rezeption Nietzsches bei Nishitani

The main focus of my contribution will be nihilism in the form that Nishitani has elaborated in his confrontation with Nietzsche's works and in his engagement with the events of his own time. In doing so, I intend to deal with the question of whether one can speak of nihilism in Japan, given its well-known European or Western roots, and if so, in what way.

In order to prepare my question, I will first introduce the reader briefly to the reception of Nietzsche in Japan and report on Nishitani's approach to Nietzsche's thinking and to nihilism in general. Secondly, I will sketch the historical conditions of nihilism as they were relevant for Nietzsche and Nishitani in times of crisis, and I will distinguish between three forms of nihilism: direct, European and conscious nihilism. I will then describe the situation that led to the appropriation of nihilism in Japan. In what follows, I will deal with Nishitani's interpretation of nihilism, the self-overcoming of which can be achieved thanks to the standpoint of emptiness, and I will present three main characteristics of such a standpoint that distinguish it from a destructive, annihilating perspective on the negativity of nothing: absolutely contradictory self-reference, negation and relationality.

Finally, I will provide a brief overview of the subject under discussion in order to allow for concluding considerations on my initial question.

KEYWORDS: Nietzsche, Nishitani, Nihilismus, Leere, Geschichte.