

# Durch den Spiegel und was Nishida dort fand. Zur politischen Dimension des Anderen im Werk Nishida Kitarōs.

## Ein Spiel in fünf Akten

Bernhard Leitner (Universität Wien)

*»Ach, Mieke, wie schön wäre es doch,  
wenn wir dadurch in das Spiegel-Haus gehen könnten!  
Da sind ganz bestimmt, oh! Wunderbare Sachen zu sehen.  
Laß uns so tun, als ob wir irgendwie da hinein könnten, Mieke.  
Laß uns so tun, als wäre das Glas ganz durchlässig wie Dunst,  
so daß wir hindurch könnten.*

*Nanu, nun ist es ja wahrhaftig wie Nebel!  
Da kann man ja mit Leichtigkeit hindurch...«  
Und mit diesen Worten hockte sie bereits auf dem Kaminsims,  
obwohl sie kaum wußte, wie sie da hinauf gekommen war.  
Und wirklich schwand das Glas ganz wie ein leuchtender Silbernebel.  
Im nächsten Augenblick war Alice durch das Glas hindurchgeschlüpft  
Und leichtfüßig in das Spiegel-Zimmer gesprungen.*

(Carroll 2003: 654)

Wie leicht es doch, allen voran Texten, tatsächlich passieren kann durch einen Spiegel in die Spiegelwelt hindurch zu schlüpfen, vielleicht sogar noch ohne bewusstes eigenes Zutun, soll in der vorliegenden Studie anhand der politischen Philosophie Nishida Kitarōs dargestellt werden. Es geht darum, einige Szenen einer Geschichte nachzuzeichnen, die in einem Geflecht von Diskursen rund um den merkwürdigen Raum des Spiegels angesiedelt sind. Dieses Geflecht gestaltet sich gleich einem borromäischen Knoten und spannt sich zwischen den Positionen vor, im und hinter dem Spiegel auf. Die zwei zentralen Sujets dieser Geschichte werden sich um den Spiegel und die damit verbundene Angst ranken. Wir wollen gemeinsam mit dem berühmten japanischen Philosophen Nishida Kitarō, statt Alice, durch den Spiegel ins Spiegelreich und wieder zurück spazieren. Dabei wollen wir speziell auf den Weg achten, den wir zurückgelegt haben. Wir möchten also über den Denkweg Nishidas nachdenken, oder genauer: über den Werdegang seines politischen Denkens in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen.

Die Frage, die wir uns also stellen werden, ist die: Was kann uns das psychoanalytische Wissen über die Beziehung zum Anderen in seiner Spiel-

art des französischen strukturalen Psychoanalytikers Jacques Lacan über die politische Philosophie Nishida Kitarōs sagen? Werden wir damit etwa in die Lage versetzt, etwas fundamental Neues zur traditionsreichen Debatte über Nishidas politisches Denken beitragen zu können?

1943, kurz vor dem Ende des Zweiten Weltkrieges, also in einer nicht zuletzt für Japan kritischen Phase, schrieb Nishida einen kurzen politischen Essay mit dem Titel „Sekai shin-chitsujo no genri“ (Nishida 1979: 426–434), was auf Deutsch „Prinzipien einer neuen Weltordnung“ bedeutet. Dieser Text sollte wie kein anderer des Autors das Schicksal der Diskussionen um seine politische Konzeption besiegeln. Es ist zwar durchaus nicht der einzige Text, der Reflexionen zur politischen Philosophie anstellt, aber es ist wohl der einzige, der sich wirklich explizit zum politischen Zeitgeschehen äußert und Stellung im ideologischen Feld Japans bezieht. Die Frage, die sich viele Rezipienten der Nishida-Philosophie stellten und noch immer stellen, ist, welche Position in diesem Feld hat er nun eingenommen? Hat er sich letzten Endes doch der offiziellen Doktrin des ultranationalistischen Chauvinismus rund um das Regime Tōjō Hidekiris gebeugt, oder hat er doch noch versucht, einen, wenn auch subtilen, Beitrag zum intellektuellen Widerstand gegen die imperialistische Politik Japans zu leisten? In ihrem herausragenden Aufsatz über diese Kontroverse mit dem Titel „The Nishida enigma: ‘The principle of the new world order’ (1943)“ (Arisaka 1996) rekonstruiert die Philosophin Arisaka Yōko sehr klar und detailliert deren Struktur, die sich im Wesentlichen bipolar gestaltet. Es stehen sich zwei jeweils gefestigte Lager diametral gegenüber, von denen das eine Nishidas Engagement für eine universalistisch-liberale Wendung der japanischen Politik im Zweiten Weltkrieg hervorhebt, während das andere auf einer eindeutig nationalistischen Grundhaltung des Werkes beharrt.

Letztere sehen in Nishida keinen intellektuellen Widerstandskämpfer am ideologischen Schlachtfeld, sondern im Gegenteil einen Denker, der eben die intellektuelle Grundlage für die Expansionspolitik Japans geschaffen hat. Sie sehen in Nishida also den philosophischen Ausdruck des japanischen Faschismus schlechthin. Arisaka selbst möchte in diesem Fall keine Entscheidung fällen, sondern lediglich das Forschungsfeld in seiner ganzen Problematik darstellen, lässt die Frage also offen, welche der beiden Seiten nun eher den Kern der Wahrheit trifft (Arisaka 1996: 6–16). Anders fällt die Bewertung des Diskurses erwartungsgemäß beim berühmten Philosophen Ueyama Shunpei aus, der sich selbst in der Tradition der Nishida-Philosophie sieht, welche nach seinem Entstehungsort auch Kyōto-Schule genannt wird. Zwar bietet auch er eine durchaus differenzierte Nacherzählung der Nishida-Kritik, die den Argumenten beider Lager gerecht wird, kommt jedoch am Ende doch zum Schluss, dass im Text gewisse liberale Elemente existieren, die sich gegen eine rein nationalistische Interpretation wehren (Ueyama 2000: 96–105).

Widersprüchlicher könnte wohl insgesamt die Bewertung dieses Textes kaum ausfallen. Aber wir wollen uns dem Gestus Arisakas anschließen und vielleicht auch gar nicht so sehr dem Ziel naheifern, eine endgültige Entscheidung in dieser Frage zu treffen, sondern vielmehr die Genese dieser spiegelbildlichen Positionen untersuchen. Wir wollen die Bedingungen der Möglichkeit dieser Struktur analysieren. Wir wollen in Nishidas Werk selbst nach den Gründen suchen, wie es zu dieser diametralen Aufstellung der Rezipienten kommen konnte. Letzten Endes werden wir vielleicht sogar zeigen, dass diese Frage nicht entschieden werden kann, dass es schon im Nishida'schen Text diese Unschärfe gibt, die eine bewusste Entscheidung von vornherein unmöglich macht.

Bevor wir aber diese ganze Geschichte aufrollen und die teilnehmenden Denker und Charaktere die Bühne des Diskurses betreten lassen, wollen wir zunächst, ganz in theatralischer Manier, die wichtigsten auftretenden Protagonisten näher vorstellen.

## **Dramatis Personae**

### ***Georg Wilhelm Friedrich Hegel, deutscher Philosoph***

Lebte von 1770 bis 1831. Er war der wichtigste Vertreter des deutschen Idealismus, Begründer der dialektischen Methode der modernen Philosophie und gilt als einer der einflussreichsten Denker der Moderne. Zudem war er ein Universalgelehrter und

verfasste ein systematisches Gesamtwerk, das alle wissenschaftlichen Bereiche kohärent auf den Stand der Zeit bringen sollte, die dreibändige *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Hegel 1986b, 1986c, 1986d). Als sein berühmtestes Werk ist allerdings die *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1986a) in die Geschichte eingegangen, in der er zum ersten Mal sein umfassendes philosophisches System entfaltet. Darin verdichtet er in einer genialen Passage den ganzen Sinn seiner Dialektik anhand des Wortes Aufhebung. Und zwar stellt er seine Entdeckung in der dreifachen Bedeutung des Wortes Aufhebung dar. Im ersten Schritt bedeutet Aufhebung etwas aufheben im Sinne von aufbewahren. Im zweiten Schritt kommt es zur Aufhebung des Aufgehobenen im Sinne der Negation. Im dritten und letzten Schritt schließlich werden die somit Aufgehobenen zusammen auf eine höhere Ebene hinaufgehoben (Hegel 1986a: 89). Bei Hegel handelt es sich nicht mehr um die klassische These-Antithese-Dialektik, wie sie sich seit Heraklit durch die Philosophiegeschichte zog, sondern er geht insofern neue Wege, als er den dritten Schritt der Synthese einführt. Obwohl Hegel selbst das Begriffschema These-Antithese-Synthese nie benutzte, ging seine Methode unter dieser Verkürzung in die Philosophiegeschichte ein.

### ***Nishida Kitarō, japanischer Philosoph***

Lebte von 1870 bis 1945. Nishida ist der erste japanische Philosoph, der ein eigenständiges modernes philosophisches Werk formulierte. Davor gab es von japanischen Philosophen eigentlich nur hermeneutische Exegesen der Texte der klassischen europäischen Philosophie. In seinem Hauptwerk, *Zen no kenkyū*, in deutscher Übersetzung *Über das Gute* (Nishida 2001), entwickelt Nishida den Begriff der reinen Erfahrung. Der Begriff entsteht aus einer Auseinandersetzung mit William James' Begriff der *pure experience* gepaart mit Erkenntnissen aus dem Denken des Zen-Buddhismus. Daraus ergibt sich bei Nishida eine Erkenntnistheorie auf Basis einer ursprünglichen, reinen Erfahrung, die wesentlich dadurch charakterisiert ist, dass Subjekt und Objekt radikal nicht voneinander geschieden werden. Das System war gedacht als Synthesis zwischen westlichem und östlichem Denken. Denn es benutzt die Methode und die Begrifflichkeit der europäischen Philosophie, allen voran Kants, geht aber ontologisch vom *mu* (chinesisch *wu*) aus, dem absoluten Nichts der buddhistischen Metaphysik. Das *mu* ist auch der Ort der reinen Erfahrung, der Ort an dem die behahende Aufhebung zwischen der Subjekt-

Objekt-Beziehung stattfindet. Später entwickelt Nishida dieses System noch weiter zur sogenannten „Logik des Ortes“. Man kann das sehr gut mit dem „Da“ bei Heidegger vergleichen, der Betonung nicht des Ichs, das ansieht, sondern des Ortes, an dem sich beide gegenseitig ansehen (Hashi 2004: 26).

*Mu* ist ein zentraler Begriff, auf den die Entstehung der gesamten Kyōto-Schule zurückgeht, die dann den Einfluss des Zen-Buddhismus auf ihre Philosophie noch entscheidend ausweitet. Die Kyōto-Schule ist anfangs scheinbar unpolitisch, sie konzentriert sich auf Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ontologie und äußert sich kaum zu Fragen der Staatsphilosophie oder Geschichtsphilosophie. Doch im allgemeinen Trend zur Politisierung der Gesellschaft in den 1930er und 1940er Jahren kommt es immer häufiger zu politischen Stellungnahmen verschiedener Philosophen aus Nishidas Schule. Und auch Nishida selbst entwickelt in dieser Zeit ein zunehmendes Interesse für Hegel (Arisaka 1996: 4). Diese Zeit ist geprägt von einem rapide stärker werdenden Nationalismus, und der anfängliche „Eurozentrismus“ nimmt eine zunehmend nationalistische Form an.

Es kommt wiederholt zu Diskussionen um eine, in Bezug auf den Westen, alternative Modernisierung, denn die westliche Modernisierung sei durchzogen von fetischistischem Rationalismus und rigidem Technozentrismus. Man glaubte, speziell Japan sei besonders dafür geeignet, weil Japan sich bereits erfolgreich modernisiert habe und trotzdem seinen traditionellen japanischen Geist konserviert habe. Im Zuge dieses Diskurses kam es 1942 zum berühmten *Kindai no chōkoku*-Symposium, das im Westen unter dem Titel „Overcoming of Modernity“ Bekanntheit erlangte und an dem auch Schüler von Nishida teilnahmen. Prinzipiell waren die Teilnehmer hauptsächlich Anhänger der japanischen romantischen Literaturschule und Vertreter der Kyōto-Schule. Darin gründete sich auch der Versuch, eine Philosophie der Weltgeschichte auf Grundlage der Philosophie von Nishida zu schreiben. Das Motto dieser Bewegung war es, den westlichen Imperialismus zu bekämpfen, Asien unter japanischer Führung zu befreien und zu vereinen und damit eine neue Weltordnung zu etablieren (Arisaka 1996: 1–2). Diese Philosophie, Hand in Hand mit der imperialistischen Politik Japans im Zweiten Weltkrieg, dem Plan zur Errichtung der gemeinsamen Wohlstandssphäre für Ostasien unter japanischer Führung, kann nicht anders als eine Rechtfertigung für die rücksichtslose Kolonialisierung Koreas, Teilen Chinas sowie weiten Teilen Südostasiens angesehen werden.

## *Jacques Marie Émile Lacan, französischer Psychoanalytiker*

Lebte von 1901 bis 1981. Mit Recht wird Jacques Lacan oft als wichtigster Reformator der Psychoanalyse nach Sigmund Freud angesehen. Er ordnete eine umfassende Relektüre der Freud'schen Schriften im Lichte der Erkenntnisse der strukturalen Linguistik nach Ferdinand de Saussure. Er gelangte zu der Einsicht, dass das Unbewusste, wie es von Freud entdeckt worden war, im Grunde wie eine Sprache strukturiert ist. Damit knüpft er an die schon vom frühen Freud formulierte Feststellung an, dass die Psychoanalyse im Wesentlichen eine spezielle Art der Sprachwissenschaft darstellt und sie die Wirkung der Sprache auf den Menschen analysiert. Damit kommt Lacan zu seiner einflussreichen These, dass der Mensch nicht zu allererst in einer biologischen Welt lebt, auch nicht in einer soziologischen, sondern in einer linguistischen (Ruhs 2010: 9).

Eine seiner berühmtesten theoretischen Konzeptionen stellt das sogenannte Spiegelstadium dar. Im gerade einmal zehneitigen Text „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“ (Lacan 1975: 61–70) entfaltet Lacan eines seiner wirkmächtigsten Konzepte, das nicht nur in die psychoanalytische Forschung einging, sondern auch in kulturwissenschaftlichen Disziplinen bis zur Filmtheorie großen Widerhall fand und bis heute findet. Laut Lacan entwickelt sich das Ich-Bewusstsein beim Kind nicht aus sich selbst heraus, sondern durch die Begegnung mit dem Spiegelbild. Das Spiegelbild wird zuerst als Anderer wahrgenommen, bis das Kind sich darin schließlich selbst erkennt. Die zentrale Aussage dahinter ist die: In der Entwicklung des Ichs sind wir Menschen völlig abhängig vom Anderen, unserem Gegenüber, dem Spiegelbild, das nicht nur das bloße Spiegelbild sein kann, sondern als Metapher für alle möglichen Bilder steht, mit denen wir uns identifizieren (Lacan 1975: 61–70).

## **Durch den Spiegel und was Nishida dort fand**

### **I. Akt: Vor dem Spiegel**

#### *Auftritt: Der postkoloniale Diskurs und Japan*

Die Idee zu dieser Arbeit kam mir unter anderem beim Wiederlesen des Textes „Postcolonial Theory And The ‘Post-’Condition“ (Ahmad 1997: 353–381) des marxistischen Literaturtheoretikers Aijaz Ahmad, der darin die Entstehung und die diskursive Landschaft der Postkolonialen Theorie analysiert und die Werke einiger eminenter Vertreter dieser

Richtung, allen voran Homi K. Bhabha und Gayatri Chakravorty Spivak, einer kritischen Neubewertung unterzieht. Zentral für meine Ideen war eine Passage, in der Ahmad konkret Bhabhas' Vorstellungen von den Formen des Widerstands seitens der kolonialen Subjekte kritisiert (Ahmad 1997: 370–371).

Bhabha entwirft in seinem Hauptwerk *The Location Of Culture* (Bhabha 2007) eine interessante Vorstellung des kolonialen Widerstandes jenseits bewusst intendierter politischer Aktionen anhand des Begriffs der Mimikry, den er unter anderem bei Jacques Lacan findet. Laut Bhabha kommt es in einer Kolonie durch „kulturelle Nachahmung“, also durch kulturelle Mimikry seitens der kolonialen Subjekte, zu einem gewissen Widerspruch zwischen Kolonialmacht und den Kolonisierten. Diese Mimikry äußert sich beispielsweise in einheimischen Intellektuellen der indischen Metropolen, die die europäische Kultur (Literatur, Musik, Kunst, Mode etc.) aufnehmen und assimilieren. Worin zeichnet sich aber jetzt der potentielle Widerstand ab? Wie kann man gerade hier einen Funken des Widerspruchs sehen? Bhabha geht davon aus, dass diese nachahmenden kolonialen Subjekte in der Kolonialmacht ein starkes Unbehagen erzeugen, das sich vor allem aus der Freud'schen Wendung „fast dasselbe, aber nicht ganz“ (Freud, zit. nach Bhabha 2007: 127) speist. Psychoanalytisch betrachtet entsteht das Unbehagen gegenüber dem Anderen nicht durch sein Anderssein, also nicht der absolut Andere ist schrecklich, sondern im Gegenteil durch gemeinsame Elemente. Derjenige, der mir am ähnlichsten ist, der so wie ich ist, aber doch nicht ganz gleich ist, ist das Monster (Bhabha 2007: 122–144). In der Akkumulation dieser Widersprüche sowie dem Heranreifen einer kolonialen Mimikry-Kultur, die zugleich eine Strategie der Aneignung und des Widerstandes darstellt, und ihrem resultierenden befremdenden Effekt sieht Bhabha „Zeichen eines spektakulären Widerstandes“ (Bhabha 2007: 172). Das besonders Subversive an dieser Form des Widerstandes sei, dass er fast vollkommen verschleiert sei, da, so Lacan, Mimikry in erster Linie ein Technik der Tarnung ist (Bhabha 2007: 172). Aijaz Ahmad hält dieser Form des „spektakulären Widerstandes“ (Bhabha 2007: 172) revolutionäre Formen des Widerstandes entgegen und fragt sich, ob nicht doch der revolutionäre antikolonialistische Widerstandskampf den Kolonialmächten mehr Kopfzerbrechen und Unbehagen bereitet hat als koloniale Gentlemen, die gelernt hatten, Europäer nachzuahmen (Ahmad 1997: 370).

It would mean that colonizers were not afraid of mass movements resting on the social basis of a populace very unlike themselves but by the upper class, well educated intellectual elite that had imbibed European culture. (Ahmad 1997: 370)

Genau bei diesem Satz setzten meine eigenen Gedanken ein. Wenn diese Kritik auf die Situation Indiens und anderer Kolonien, die durch gewaltvolle oder erzwungene Unterwerfungen unter westliche Herrschaft charakterisiert sind, zutrifft, wie gestaltet sich dann dieses kritische Spannungsfeld in einer etwas erweiterten allgemeinen kolonialen Situation? Damit meine ich eine Situation, in der die Kolonisierung zwar nicht gänzlich freiwillig durchgeführt wurde, aber eine zumindest von den „kolonialen“ Subjekten „selbst“ durchgeführte Verwestlichung. Mit anderen Worten, wenn zum Beispiel eine bestimmte hochrangige Elite auf einer Insel (auf gewissen Druck von Europa und Amerika) beschließt, eine umfassende Reform durchzuführen, das gesamte soziale Gefüge nach westlichen Standards umorganisiert und sich somit kulturell betrachtet freiwillig kolonisiert. Wie also sieht diese Mimikry in Japan aus?

Das Argument von Ahmad leuchtet ein und entbehrt nicht einer gewissen Logik, aber das, was mir beim Lesen dieser Zeilen automatisch in den Sinn kam, war das Bild der japanischen Gentlemen. Denn in der Zeit, als Japan in den Zweiten Weltkrieg eintrat, waren die japanischen Intellektuellen und gebildeten militärischen Eliten tatsächlich eine mehr als substanzielle Gefahr für die westlichen Kolonialmächte geworden. Der Kritik Ahmads folgend scheint Bhabhas emphatische Bejahung des Widerstandes durch Mimikry zwar etwas übertrieben, doch ist vielleicht Japan das einzige Beispiel, in dem sich dieser Widerstand wirklich bis zur materiellen Bedrohung gewandelt hat, auch wenn Japans Rolle im Zweiten Weltkrieg natürlich keine positive Wirkung abgewonnen werden kann. Gerade deshalb steht Japan hier beispielhaft als dystopischer Auswuchs der Bhabha'schen Utopie, als eine Art monströses Kind, ein Exzess seiner Theorie, dessen schreckliches Gesicht sich im Anschluss an die erfolgreiche „Zivilisierung“ Japans schon vor Beginn des Zweiten Weltkrieges in der „nachgeahmten“ Kolonisierung Koreas erahnen lässt. Könnte man nicht sogar behaupten, dass Japan das imperiale Spiegelbild des Westens beschworen hatte? In dieser spiegelbildlichen Konstellation des Westens und Japans, den drohenden Kriegsgebärden Rechnung tragend, könnte man durchaus davon sprechen, dass hier auf beiden Seiten Angst geherrscht hat.

## II. Akt: Sehen des Spiegelbildes

### *Auftritt: Jacques Lacan, der Spiegel und die Angst*

Aber was bedeutet Angst eigentlich? Was ist das: Angst? Lacan beschreibt das Phänomen Angst als Grundstruktur des Menschen mit seiner Theorie des Begehrens, der wir uns jetzt zuwenden wollen. Wie schon erwähnt, denkt Lacan die menschliche Wahrnehmung immer durch den Anderen. Alles was wir wahrnehmen ist durch den Anderen vermittelt. Im Spiegelbild erkennt das Ich zuerst den Anderen, über dessen Vermittlung es sich mit dem eigenen Selbst identifiziert. Das ist das vorsprachliche, Lacan sagt das imaginäre Stadium (Lacan 1975: 61–70). Aber außer der Welt der Bilder ist der Mensch noch durch die Sprache charakterisiert. Die Ebene der Sprache nennt Lacan das Symbolische. Die Einführung des Menschen in die symbolische Ordnung geschieht, wie schon beim Spiegelstadium, durch den Anderen (Ruhs 2010: 39–40). Der Andere führt uns in die Sprache ein, schließlich erlernen wir die Sprache von einem Anderen, denn niemand erfindet selber eine Sprache. Die Sprache kommt immer vom Anderen auf uns zu, womit sie uns in der Regel überwältigt. Dadurch, dass uns die Sprache als Anderer gegenübertritt, befinden wir uns ihr gegenüber in einer gewissen Ohnmachtsituation. Die Sprache steht über uns, wir können sie nicht kontrollieren, aber sie kontrolliert uns (Widmer 2004: 42). Deshalb spricht man in der Lacan'schen Theorie auch von der symbolischen Kastration (Ruhs 2010: 41). Der für gewöhnlich erste sprachliche Terminus, mit dem wir es zu tun bekommen, ist der Name. Der Name tritt uns als vom Anderen aufgebürdet als äußere Kraft entgegen, die uns bestimmt. Der Name ist auch das Einzige, was unseren Tod überlebt. Auch nachdem wir verstorben sind, tragen wir noch immer unseren Namen, er überdauert uns. Die Sprache unterhält also auch eine unbehagliche Verbindung zum Tod (Lacan 2007: 52–58). Halten wir Folgendes fest: Metaphorisch gesprochen, was im Feld des Symbolischen quasi selbstverständlich ist, ist der Andere die Sprache und vice versa. Wie hängt das nun alles mit dem Begehren und der Angst zusammen?

„Ich habe es bereits gesagt, das Begehren des Menschen ist das Begehren des Anderen“ (Lacan 2010: 35). Insofern als das Begehren symbolisch ist, ist es auch in dieselbe Struktur wie die Sprache verwoben, und weil eben die Sprache, also das Mittel, um das Begehren zu formulieren, vom Anderen kommt, ist es auch das Begehren selbst, das vom

Anderen kommt. Lacan lehnt seine Theorie hier stark an Hegels Konzeption der Anerkennung an. Hegel entwickelte in seiner Frühphase der Jenaer Realphilosophie das Verhältnis des Ich zum Anderen aus der Situation der Begierde der gegenseitigen Anerkennung. Die Garantie der eigenen Existenz kann sich das Ich nicht selber geben, weshalb es auf die Bestätigung, die Anerkennung des Anderen, angewiesen ist. Im Zuge dessen muss sich das Selbst zum Objekt des Anderen machen, um diese abstrakte Stufe des bloßen Für-sich-seins zu überwinden (Hegel 1967: 213–217). Derselbe Ansatz taucht dann später wieder in Hegels Hauptwerk auf, nämlich in Form der Herr-Knecht-Dialektik, zu der wir später noch gelangen werden (vgl. Hegel 1986a: 145–155). Wieder haben wir es auch beim Begehren mit einer analogen Struktur der Bewegung vom Anderen zum Ich zu tun (Lacan 2010: 33–38). Was will der Andere von mir? Was begehrt er? Und weiter: Was begehrt er an mir? Und wie kommen wir damit zur Angst?

In der Schilderung einer prototypischen Szene eines Traumes erzählt Lacan in seinem zehnten Seminar, das die Angst zum Thema hat, von einer Begegnung mit einer überdimensional großen *mantis religiosa*, einer Gottesanbeterin. Nun weiß man, dass die Gottesanbeterin nach dem Liebesspiel ihren männlichen Sexualpartner auffrisst. Der Träumende kann sich nicht in den Augen der Gottesanbeterin spiegeln, sich nicht in ihr sehen. Er kann damit nicht feststellen, für wen oder was die Gottesanbeterin ihn hält oder was sie von ihm will. Lacan meint an dieser Stelle, dass das die Urszene der Angst sei. Angst bedeutet nicht zu wissen, was der Andere von mir will, was er begehrt (Lacan 2010: 14–15). Dabei ist die Gottesanbeterin natürlich eine Metapher für die Sprache, für den Anderen schlechthin (Widmer 2004: 54–55). Zusammen gedacht mit dem bisher Gesagten über das Spiegelstadium heißt das: Angst hat, wer sich im Anderen nicht spiegeln kann.

### 1. Szene: Diese Angst

#### *Auftritt: Nishida Kitarō und die Angst*

Möglicherweise wurde Nishida genau von dieser Angst getrieben, und gleiches lässt sich vielleicht auch über den ganzen Beginn der modernen Philosophie in Japan sagen. Wie für Nishida selbst galt es auch für die ersten japanischen Philosophen, sich zunächst in dem gigantischen Textkorpus der überlieferten westlichen Philosophie zurechtzufinden. Für die ersten japanischen Intellektuellen, die sich für westliche Philosophie zu interessieren began-

nen, war es durchaus keine einfache Aufgabe, diese Masse an unterschiedlichsten Texten, die noch dazu in verschiedenen Sprachen verfasst waren, aufzuarbeiten. Gerade die Sprache bildet hier wieder ein wichtiges Element, kommt sie als Fremdsprache ja wieder vom Anderen her auf das Selbst zu und die europäischen philosophischen Termini treten in ihrer ganzen Schwierigkeit an die Japaner heran. Der große strukturelle Unterschied der japanischen Sprache zu den europäischen machte sich gerade im philosophischen Diskurs bemerkbar. So wurden die japanischen Denker zu allererst mit der Aufgabe konfrontiert zu lernen, sich im westlichen Diskurs zu verorten (Brüll 1989: 116–118). So kam vielleicht auch Nishida in seiner persönlichen Entwicklung über den Umweg der Philosophie Hegels zu sich selbst, zu seinen eigenständigen philosophischen Werken, um dann am Ende, wie wir noch sehen werden, aber doch wieder bei Hegels Dialektik zu landen. Zwar hat sich Nishida auch anfänglich nicht nur mit Hegel, sondern mit vielen anderen Denkern beschäftigt, so zum Beispiel mit dem amerikanischen Pragmatisten William James, auf dessen Begriff der reinen Erfahrung er seine eigene Wendung dieses Konzeptes in seinem Erstlingswerk *Über das Gute* (Nishida 2001) aufbaut. Aber wie Ueyama bemerkt, hat bereits Nishidas Frühwerk mehr mit dem deutschen Idealismus Hegels gemeinsam als mit dem Erfahrungsobjekt eines William James (Ueyama 2000: 145).

Wenn wir nun behaupten wollen, dass Nishida über Hegel zu sich, dann aber wieder zu Hegel kommt, und somit bei dessen philosophischem Begriff des Anderen in seiner politischen Dimension landet, dann müssen wir uns zunächst der politischen Philosophie Hegels zuwenden, bevor wir endgültig im Stande sind, Nishidas Verhältnis zu jener durchleuchten zu können.

## 2. Szene: Die Selbstbehauptung

### *Auftritt: Der Westen, Hegel und der Weltgeist*

In seinem geschichtsphilosophischen Werk schreibt Hegel seine politischen Vorstellungen direkt in die realen Entwicklungen der Geschichte seiner Zeit ein. Für Hegel entwickelt sich die Welt zum absoluten Begriff der Freiheit innerhalb des Fortschreitens der Weltgeschichte. Auch hier entfaltet sich die Freiheit, wie alles im Werk Hegels, dialektisch in der Begrifflichkeit des Geistes. Die Weltgeschichte ist also gleichbedeutend mit der Entfaltung des Weltgeistes. Die Dialektik der Entfaltung des Weltgeistes geschieht im Kampf der verschiedenen Nati-

onen gegeneinander, die er durch den jeweiligen Volksgeist verkörpert sieht. In dieser Dialektik der Volksgeister soll es im fortschreitenden Geschick der Weltgeschichte, mit anderen Worten im Weltgeist selbst, zu einer Synthese kommen, die dadurch erwirkt wird, dass sich der Weltgeist in einem Volksgeist subjektiviert. Dieser soll dann nach Hegels Auffassung die Geschichte zum Abschluss bringen (Hegel 1986e: 503–509). Dieser auserkorene Volksgeist sei zu seiner eigenen weltgeschichtlichen Situation in Europa emporgestiegen, und zwar in der Form Preußens, wo er unter der Führung des Weltgeistes die Geschichte zu ihrem Ende bringen soll. Preußen, also dort wo Hegel seine Philosophie niederschreibt, wo die ideale begriffliche Entwicklung der Philosophie mit seiner realen Manifestation im preußischen Staat zusammenfällt. Denn für ihn kulminieren die politische Philosophie, die Ethik und die Wissenschaft als abstrakte Größen in der Philosophie des deutschen Idealismus konkret. Das war, wie er selbst schreibt, nicht immer so. Der Weltgeist bewegte sich nämlich Hegel zufolge zuerst in China auftauchend, gleich der Sonne, vom Morgenland zum Abendland, wo er zu seinem Abschluss gelangt (vgl. Hegel 1986f). Aber jener Volksgeist, der den Weltgeist in seiner Epoche verkörpert, hat absolute Macht und das Recht, die anderen zu unterwerfen. Weltgeschichte funktioniert bei Hegel immer über Selbstbehauptung und anschließende vollkommene Negation des Anderen:

Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewusstseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche – und es kann [...] in ihr nur einmal Epoche machen – das herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte. (Hegel 1986e: 505–506)

In dieser Szene der Unterwerfung greifen wir ein Konzept wieder auf, das bereits weiter oben Erwähnung gefunden hat. Die Rede ist von der berühmten Herr-Knecht-Dialektik, die man problemlos auch einfach als Ich-Anderer-Dialektik bezeichnen könnte. Der Konzeption liegt die theoretische Annahme eines Kampfes auf Leben und Tod zwischen zwei Individuen zugrunde. Statt des Überlebenskampfes könnte man sich ebenso gut einen um Unterdrückung oder Arbeit vorstellen. Dieser Kampf ist nur eine abstrakte theoretische Vorstellung, er muss nicht real stattfinden. In dieser Situation der Behauptung des Selbst gegenüber

dem Anderen nimmt Hegel an, dass sich zwei verschiedene Typen herauskristallisieren: der Herr und der Knecht. Der Herr negiert den Sklaven, weil er bereit ist zu kämpfen, bereit ist sein Leben für seine Freiheit einzusetzen, weil er letztlich den Tod nicht scheut. So versucht er den Arbeiter-Sklaven unter seine Herrschaft zu bringen. Im Gegenzug wird der Herr als Herr vom Knecht, der sich unterwirft, anerkannt (Hegel 1986a: 145–155).

Nachdem die politisch-philosophische Konstruktion des Anderen bei Hegel hinreichend dargestellt wurde, wollen wir jetzt betrachten, wie sich Nishida als Japaner, dem Hegel den Sitz des Weltgeistes abgesprochen hätte, über diese gegen den Osten doch aggressiv anmutende Geschichtsauffassung äußert.

### III. Akt: Eintritt ins Spiegelland

*Auftritt: Nishida im Osten, sieht Hegel im Westen, durch den Spiegel*

Obwohl Nishida in seinen ersten eigenständigen philosophischen Werken seine Bezüge auf Hegel eher zurückhält, wissen wir, dass ihn eigentlich die gesamte Philosophie des deutschen Idealismus von Anfang an geprägt haben muss. Auch Kosaka Kunitsugu stellt in seinem Klassiker *Nishida Kitarō no shisō* (Kosaka 2002) fest, dass der Begriff der reinen Erfahrung nicht ohne die Hegel'sche Dialektik denkbar gewesen wäre. Wenn Nishida das Bewusstsein des erfahrenden Subjekts im Moment der Erfahrung einen dreistufigen Prozess durchlaufen lässt, in dem der erste Schritt darin besteht, eine direkte unvermittelte Erfahrung zu machen, diese aber im zweiten Schritt vom Bewusstsein negiert wird, insofern als die Einteilung in Subjekt und Objekt erfolgt, dann aber im dritten Schritt die Negation der Negation einsetzt, indem der tätige Geist diese Spaltung entdeckt und die ursprüngliche Einheit wieder herstellt, dann fällt es tatsächlich schwer, nicht an die Hegel'sche Trias zu denken (Kosaka 2002: 155–156). Sein Begriff der intuitiven Handlung ist außerdem stark an den der Tathandlung von Fichte angelehnt, denn beide Konzeptualisieren eine absolut selbstsetzende Tat, die vor jeglicher Reflexion stattfindet, da sie das Ich erst konstituiert, also Reflexion erst ermöglicht (vgl. Nishida 2007a: 217–237).

Im bereits 1926 erschienen Text „Basho“ („Ort“, Nishida 2007a: 426–474), in dem Nishida zum ersten Mal einen detaillierten Abriss über seine Theorie des Ortes verfasst, sind die zahlreichen Bezüge zu Hegel und Fichte nicht zu übersehen. Allerdings

zeichnen sich hier auch schon die kritischen Überlegungen zu Hegel ab. Nishida beschreibt die Dialektik Hegels bereits als unvollständig, dahingehend, dass Hegels Dialektik den Widerspruch verinnerlicht, ihn durch die einschließende Bewegung der Synthese sozusagen beschneidet. Der Widerspruch kann bei Hegel nicht als solcher existieren (Nishida 2007a: 462). Dagegen möchte Nishida eine Dialektik formulieren, die dem Widerspruch Rechnung trägt, die nicht versucht ihn zu überwinden. So kam es dazu, dass Nishida „gegen Hegels ‚prozesshafte Dialektik‘ eine ‚topische Dialektik‘ ausarbeitete“ (Kosaka 2002: 157).

Auch in dem 1931 verfassten kurzen Aufsatz mit dem Titel „Watakushi no tachiba kara mita Hēgeru no benshōhō“ („Die Hegel'sche Dialektik von meinem Standpunkt aus betrachtet“, Nishida 1979: 64–84) beschreibt Nishida auf den ersten Seiten zuerst seinen eigenen wahren dialektischen Ansatz, bevor er zu einer umfassenden Kritik des synthetischen Charakters Hegels kommt. Die topische Dialektik, oder auch Dialektik des Ortes, später auch Logik des Ortes bezeichnet, ist der Versuch Nishidas, beim dialektischen Widerspruch nicht so sehr auf den Prozess des Widerspruchs zu achten, sondern den Widerspruch an seinem Ort zu belassen. Der Fokus auf den Ort, den Nishida hier einführt, kann so verstanden werden, dass er den widersprüchlichen Charakter der beiden Komponenten (Subjekt/Objekt, Ich/Anderer etc.) nicht auf eine weitere Ebene heben und auflösen möchte, sondern der Ort ist der Schauplatz, an dem beide jeweils da sind. Der Ort ist ihre Verbindung, die sie beide in ihrer Einzigartigkeit bestehen lässt. Letztlich ist der Ort dann sogar das, was die Einigkeit der absolut widersprüchlichen Elemente in ihrer Widersprüchlichkeit ermöglicht. Diesen Ort wird Nishida dann den „Ort des absoluten Nichts“ nennen (Kosaka 2002: 148–150). In den 1930er und 1940er Jahren ist sein Denken bereits so stark von der Dialektik geprägt, dass sie wie auch bei Hegel an jeder nur erdenklichen Stelle auftaucht. Auch die wenigen Aufsätze, die Nishida der Philosophie der Biologie widmet, sind von Begriffen wie „absolut negative Dialektik“ oder „Selbidentität im absoluten Widerspruch“ und dergleichen durchzogen (vgl. Nishida 2007c).

Natürlich setzt sich diese Kritik der Hegel'schen Dialektik auch in Nishidas Geschichtsphilosophie fort, die er erst in den späteren Jahren entwirft. Aber alle Koordinaten seines philosophischen Werdegangs zielen auf diese Kritik ab. Nishida ist mit dem

Hegel'schen Geschichtsansatz, demzufolge Europa die Führungsrolle der Weltgeschichte zukommt, höchst unzufrieden. Aber mit seiner allgemeinen Kritik an der Hegel'schen Dialektik der Vermittlung und seinem eigenen Theorem der unvermittelten wahren Dialektik hat er auch ein methodisches Werkzeug gegen das durch Hegel im hohen Maße beeinflusste eurozentrische Geschichtsbild des Westens. Denn laut Nishida ist für die Entwicklung der Welt nicht nur die europäische rationale Wissenschaft, die durch die Unterscheidung von Subjekt/Objekt und Ich/Anderer und damit die Auflösung des Widerspruchs durch Unterdrückung des Anderen durch das Ich fundiert wird, von Bedeutung, sondern auch die östlichen Denktraditionen, die, wie zum Beispiel im Buddhismus, die metaphysische Scheidung von Subjekt/Objekt nicht durchführen. In Hegel'scher Diktion heißt das für Nishida, dass nicht nur *ein* Volksgeist den Weltgeist verkörpert, sondern dass jeder Volksgeist der Welt Ausdruck des Weltgeistes ist (Nishida 2007a: 23–25). Besonders explizit stellt Nishida diese welthistorische Sicht in einem 1938 gehaltenen Vortrag über die japanische Kultur dar:

Bis jetzt hat der Westen gedacht, seine Kultur wäre allen anderen überlegen und die Kultur des Menschen würde sich generell in diese, ihre Form entwickeln. Von anderen, wie dem Osten, sagt man, er sei noch hinten, könnte aber durch Entwicklung dieselbe Form erreichen. Es gibt selbst Japaner, die so denken. Wie dem auch sei, ich glaube, dass am Osten etwas fundamental anders ist. Osten und Westen müssen sich gegenseitig vervollständigen und eine vollständige Menschheit realisieren. Es ist die Aufgabe der japanischen Kultur, ein solches Prinzip zu finden. (Nishida, zitiert nach Arisaka 1997: 545)

Nishida sprach dem Westen das Monopol auf die weltgeschichtliche Führung ab, was man durchaus als produktive Eurozentrismus-Kritik lesen kann. Die Aufgabe jedes einzelnen Volkes ist nun nicht mehr die Selbstbehauptung, sondern die Selbstverwirklichung in der gleichzeitig einhergehenden Erschaffung einer durch und durch globalen Welt. Hier kommt seine „Identität im absoluten Widerspruch“ wieder zur Anwendung. Für Nishida muss sich jede Nation auf ihre eigene Denktradition konzentrieren. Dabei muss sie diese so sehr forcieren, so konsequent denken, bis man zu einem universalen Prinzip gelangt, das dann wiederum weltgeschichtliche Geltung hat. Dieses Prinzip, das sich in der jeweiligen Nation verwirklicht, soll die Nation transzendieren, indem sich zeigt, dass die Universalität des Prinzips von allen anderen Völkern auch geteilt wird. Das ist die weltgeschichtli-

che Rolle, die jeder Nation zukommt, um die Welt zu bilden (Nishida 2007b: 24–28). Somit schließt sich auch für Nishida selbst der Kreis, denn schon seine früheren Werke, wie die Untersuchung der reinen Erfahrung oder die Logik des Ortes, die zwar durch Zen-buddhistische Denktraditionen beeinflusst wurden, aber die sich mit westlich-philosophischen Termini ausdrücken ließen, sind der Beweis für die universalen Wahrheiten, die der japanische Denker entdeckt hatte. Nishida geht es hier anscheinend nicht mehr um die alten Nationalismen des 19. Jahrhunderts, in denen sich einzelne Nationen mittels Imperien zur Weltmacht krönen wollten. In seiner Weltgeschichte muss jede nationale Kultur Teil der Weltkultur werden. Das ist auch der Grund, warum Nishida den Vortrag „Probleme der japanischen Kultur“ (Nishida 2007b: 21–44) nannte. Das Problem, das Nishida formulieren wollte, war dies: Wie gelingt es den Japanern und der restlichen Welt, die japanische (oder jeweilige) Kultur als Weltkultur zu begreifen? (Nishida 2007b: 27–28). Nishida sagt, wenn ein kulturelles Spezifikum einer Nation vor Ort von ihr konserviert wird, dann ist das schön und gut, aber zu wahrer Geschichte wird es erst dann, wenn es als besonderes Merkmal der Welt beschrieben wird (Nishida 2007c: 152). Das bedeutet aber nicht, dass es in einer so gestalteten globalen Welt keine Nationen mehr gibt. Nishida betont auch, dass durch das Weltwerden nicht alle Besonderheiten der Völker ausgelöscht werden, sie bestehen nur einfach nebeneinander weiter in der Identität im absoluten Widerspruch und sind im Prinzip der ewigen Wahrheit auf einer abstrakten Ebene vereint im Ort der Welt (Kosaka 2002: 256–257). Für Nishida heißt das, dass „das ‚Eine das Viele‘ und das ‚Viele das Eine‘ ist“ (Nishida 2007b: 37).

Wir begreifen nun, wie Nishida versucht hat, mit seiner alternativen Geschichte in das Spiegelland einzutreten, in dem sich die Machtverhältnisse zwischen dem Westen und dem Rest der Welt spiegelnd umkehren. Wenn Alice die Spiegelwelt betritt, ist zwar alles anders, aber es bleibt ein Spiegelbild, also muss sich auch Nishida beim Betreten dieses Bildes wiederfinden. So übernimmt er den westlich-philosophischen Duktus, spiegelt aber das Verhältnis des Ich zum Anderen zugunsten des Anderen. Aber kann er da stehen bleiben? Muss er irgendwann aus dem Spiegel wieder heraustreten? Wir werden sehen, dass er tatsächlich heraustritt und beginnt, sich wiederum mit seinem Spiegelbild zu identifizieren. Er tritt aus dem Ort des Anderen heraus und nimmt wieder die Position des Ich ein.



## IV. Akt: Austritt aus dem Spiegelland

*Auftritt: Nishida, der zu Hegel zurückkehrt, das leere Japan als Weltgeist*

Warum tritt Nishida aus dem Spiegel heraus, und was bedeutet das? Wird am Ende, nachdem er sich im Spiegel gefunden hat, doch das Begehren des Anderen, das imperiale Begehren des Westens, noch zu seinem eigenen Begehren? Treibt ihn die Angst, sich im Anderen dann nicht mehr sehen zu können, wieder zurück in die Arme der Hegel'schen Dialektik, die das Ich wieder hervorhebt, um eine Hierarchie des Selbst gegenüber dem Anderen zu etablieren, die er ja eigentlich überwinden wollte?

In seinem 1943, zu Kriegszeiten, erschienenen Text „Sekai shin-chitsujo no genri“ („Prinzipien einer neuen Weltordnung“, Nishida 1979: 426–434) kehrt er bei genauerer Betrachtung wieder zur vollen, vermittelten Dialektik zurück, rekonstruiert eine Art Weltgeist, der aber dieses Mal in Japan auftaucht. Laut Nishida kommt Japan im gegenwärtigen Kampf der Nationen im Zweiten Weltkrieg eine herausragende Rolle zu, weil Japan von einer gewissen Leere geprägt sei. Japan habe schon immer alles von anderen Kulturen angenommen. Als Beispiele seien nur die Schrift, der Buddhismus, der Konfuzianismus, die westlichen Wissenschaften oder die chinesische sowie die westliche Medizin genannt. Das einzige kontinuierliche japanische Element in der japanischen Geschichte sei der Kaiser. Japan selbst sei schon der Ort der Leere mit einem Tennō als Herrensfiganten im Zentrum. In diesem Ort der Leere können das Denken von Ost und West einander begegnen (Nishida 1979: 430). Die Rhetorik des Textes bewegt sich merkbar weg von friedliebend liberalen Entwürfen der harmonischen globalen Welt und schlägt eindeutige, im Zeichen der Zeit wohl unmissverständliche, aggressivere Töne an:

Bis jetzt wurden die ostasiatischen Völker durch den europäischen Imperialismus unterdrückt und als Kolonien angesehen. Wir wurden unserer welthistorischen Mission beraubt. Es ist jetzt Zeit für die Völker Ostasiens ihre eigene welthistorische Mission zu realisieren. (Nishida 1979: 429)

Die ganze Schlagkraft seiner neuen politischen Konzeption verdichtet sich in folgendem Zitat:

Wir, die Völker Ostasiens, müssen zusammen unsere ostasiatische Kultur und unseren Stand weltgeschichtlich behaupten. Aber um eine eigene Welt zu bilden, braucht es eine zentrale Figur, die die Last des Projektes trägt. Im gegenwärtigen Asien gibt es keine andere Nation als Japan, die diese Rolle übernehmen kann. (Nishida 1979: 429)

Sieht man sich die reale politische Lage der Zeit an, dann wirkt Japan weniger wie ein Ort der Begegnung, nicht einmal der ostasiatischen Nationen unter sich, sondern eher wie ein Ort klassischer imperialer Unterwerfung, etwas das Nishida mit seinen früheren Arbeiten eigentlich kritisieren wollte. Somit ist das Begehren des Anderen, durch Spiegelung des westlichen imperialistischen Begehrens zu beherrschen, letzten Endes tatsächlich zum eigenen Begehren geworden. Ein Jahr bevor Nishida diesen Text schrieb tauchte eine ganz ähnliche Geschichtskonzeption bereits im „Overcoming of modernity“-Symposium auf. Wenn nämlich Nishida die Bezeichnung „neue Weltordnung“ (Nishida 1979: 426) benutzt, dann verwundert es nicht, dass sein Schüler Nishitani Keiji, der sich nicht bemühte seine regimetreue Gesinnung zu verbergen, zur Legitimierung der japanischen Aggressionspolitik schon von einer „neuen Weltordnung“ (Kawakami 2010: 32) schreibt. Auch den beiden japanischen Intellektuellen Karatani Kōjin und Asada Akira ist nicht entgangen, dass der Begriff der „neuen Weltordnung“ mit seiner speziellen Bedeutung zur Legitimierung der Politik Japans im Zweiten Weltkrieg nicht von irgendwoher kommt, sondern eindeutig im Dunstkreis der Nishida-Philosophie und seiner Schüler aufgetaucht ist (Karatani 1990: 186–187).

Mit der Rezeption des Denkens Nishidas kommen wir endlich zur letzten Station unserer Reise. Wir betreten nun den eigenartigen Zwischenraum der Grenze des Spiegels selbst, mit der er die Welt und seine Spiegelwelt aufspannt.

## V. Akt, Schluss: Im Zwischenraum des Spiegels

*Auftritt: Das Publikum, es sieht von beiden Seiten in den Spiegel*

Wie eingangs dargestellt spaltet sich die Nishida-Rezeption in zwei diametral gegenüberstehende Lager, von denen die eine Seite den liberalen Nishida betont, während die andere Seite den Nishida der universalistisch-historischen Mission Japans kritisiert (vgl. Arisaka 1996). Jede Seite der Nishida-Interpreten muss im Text Nishidas notwendig übersehen, was die andere Seite sieht, einzig und allein um den Text selbst kohärent erscheinen zu lassen. Dabei können wir in der Gesamtansicht des Textes beobachten, dass der Text Nishidas schon immer davon spricht, was in seiner Rezeption geschieht: nämlich von einem dialektischen textuellen Prozess, der keine Synthese erfährt. Der Text

spricht bereits von seiner eigenen Unmöglichkeit, denn es ist darin von Dialektik ohne Synthese die Rede, die aber dann doch klammheimlich durch die Synthese im leeren Ort Japan wieder durch die Hintertür eingeführt wird. Der Text oszilliert zwischen den beiden Dialektiken hin und her, er spiegelt sich. Wenn es einem Philosophen gelungen ist, dieses Oszillieren, diese Spiegelung in seiner Offenheit zu erfassen, dann ist es Nakamura Yūjirō, der in seinem für die Nishida-Forschung bahnbrechenden Buch *Nishida-tetsugaku no datsu-kōchiku* (Dekonstruktion der Nishida-Philosophie, Nakamura 1987) eben diese Widersprüchlichkeit selbst thematisiert und sie überall im Werk Nishidas ausfindig macht. Ähnlich dieser dekonstruktivistischen Lektüre Nishidas gibt es aber auf der anderen Seite genauso Denker, die sogar bei Hegel selbst diese textuellen Phänomene ausfindig machen. Alexandre Kojève legt in einer genauen Lektüre der Herr-Knecht-Dialektik ebenso eine Dialektik frei, die keineswegs den Herren/das Ich begünstigt. Denn durch die Arbeit an der Welt sieht er im Knecht, nicht im Herren, den wirklich geschichtlich Tätigen. Allerdings bleibt das Produkt des Knechts rein subjektiv, weshalb weder dem Herren noch dem Knecht die Synthese des Einzelnen und Allgemeinen zufällt. Einzig die Aufhebung der Herrschaft und Knechtschaft als reale Kategorien kann die Dialektik entfalten, was der Aufkündigung der Hierarchie zwischen Ich und Anderem zur Folge hat (Kojève 1975: 77–78). Also könnte man behaupten, dass schon der Hegel'sche Text, den Nishida ja aufnimmt, diese nicht vermittelbare Spiegelbewegung durchmacht, die ihre eigene Unmöglichkeit inkorporiert.

Was mit dieser Inszenierung gezeigt werden sollte ist Folgendes: Es gibt kein Entkommen aus dem Spiegelspiel. Die Dialektik des Begehrens ist schon immer gefangen in einem Netz der Angst, in einer Spiegelwelt, wie der von Hegel und Nishida.

## Literatur

- Ahmad, Aijaz (1997): „Postcolonial theory and the ‘post-’ condition“, *The socialist register* 1997, 353–381.
- Arisaka, Yōko (1996): „The Nishida enigma: ‘The principle of the new world order’ (1943)“, *Monumenta Nipponica* 51/1, 1–16.
- (1997): „Beyond ‘east and west’: Nishida’s universalism and postcolonial critique“, *The review of politics* 59/3, 541–560.
- Bhabha, Homi (2007): *The location of culture*. New York: Routledge.
- Brüll, Lydia (1989): *Die japanische Philosophie: eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Carroll, Lewis (2003): *Das literarische Gesamtwerk. Buch II. Alice im Wunderland. Erzählungen und Gedichte*. Köln: Parkland Verlag.
- Hashi, Hisaki (2004): *Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule*. Wien: Edition Doppelpunkt.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967): *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- (1986a): *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1986b): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1986c): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II. Werke 9*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1986d): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Werke 10*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1986e): *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1986f): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Karatani Kōjin (1990): *Shinpojumu* [Symposium]. Tōkyō: Shichōsha.
- Kawakami Tetsutarō u.a. (2010): *Kindai no chōkoku* [Die Überwindung der Moderne]. Tōkyō: Fuzanbō.
- Kojève, Alexandre (1975): *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kosaka Kunitsugu (2002): *Nishida Kitarō no shisō* [Das Denken Nishida Kitarōs]. Tōkyō: Kōdansha.
- Lacan, Jacques (1975): *Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2007): *Das Seminar, Buch IV. Die Objektbeziehung*. Wien: Turia und Kant.
- (2010): *Das Seminar, Buch X. Die Angst*. Wien: Turia und Kant.
- Nakamura Yūjirō (1987): *Nishida-tetsugaku no datsu-kōchiku* [Dekonstruktion der Nishida-Philosophie]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Nishida Kitarō (1979): *Nishida Kitarō zenshū. Dai-jūni-kan* [Die gesammelten Werke Nishida Kitarōs. Band 12]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- (2001): *Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung*. Frankfurt am Main: Insel Taschenbuch.
- (2007a): *Nishida Kitarō kiwādo ron-shū. Essensharu Nishida. Soku no kan* [Aufsatzsammlung der Schlüsselwörter Nishida Kitarōs. Essentieller Nishida. Sofort-Band]. Tōkyō: Shoshi Shinsui.
- (2007b): *Nishida Kitarō nihonron-shū. Essensharu Nishida. Kuni no kan* [Aufsatzsammlung der Japantheorien Nishida Kitarōs. Essentieller Nishida. Staats-Band]. Tōkyō: Shoshi Shinsui.
- (2007c): *Nishida Kitarō seimei ron-shū. Essensharu Nishida. Inochi no kan* [Aufsatzsammlung der Lebenstheorien Nishida Kitarōs. Lebens-Band]. Tōkyō: Shoshi Shinsui.
- Ruhs, August (2010): *Lacan. Eine Einführung in die strukturelle Psychoanalyse*. Wien: Löcker.
- Ueyama Shunpei (2000): *Japanische Denker im 20. Jahrhundert*. München: Iudicium.
- Widmer, Peter (2004): *Angst. Erläuterungen zu Lacans Seminar X*. Bielefeld: Transcript.