

ITABASHI YŪJIN
Risshō University, Japan



Die individuelle Selbsterschaffung der geschichtlichen Welt und der Staat „Staat“ und „Volk“ in der Philosophie Nishida Kitarōs

Originally published as 「歴史的世界の個性的な自己創造と国家：西田哲学における〈国家〉と〈民族〉」, in 「西田哲学会年報第七号」[Jahrbuch der Nishida-Gesellschaft] 7 (2010): 55–76. Übersetzt von Leon Krings.

In diesem Aufsatz wird der Frage nachgegangen, in welcher Weise der „Staat“ im späten Denken des Philosophen Nishida Kitarō (1870–1945) thematisiert wird. Dies geschieht anhand der Staatstheorie Nishidas, wie sie sich in seinen Aufsätzen *Das Problem der Staatsraison* (1941) und *Das Problem der japanischen Kultur* (1940) sowie im *Anhang zur Philosophischen Aufsatzsammlung IV* (1944) darstellt. Zusätzlich werden Nishidas Schriften, die nach den *Grundproblemen der Philosophie* (1933) geschrieben wurden und den theoretischen Hintergrund seiner Staatstheorie bilden, miteinbezogen. In diesen Schriften fragt Nishida – ausgehend von der genetischen Struktur der historischen Wirklichkeit – nach der Daseinsberechtigung sowie der Bedeutung des Staates, d. h. danach, was ein Staat ist und welche Art von Gemeinschaft es verdient, als „Staat“ bezeichnet zu werden. Mithilfe des im Folgenden dargestellten Leitfadens werde ich versuchen, Nishidas Gedankengang genauer nachzuverfolgen. Dabei wird sich zeigen, dass er den „Staat“ als eine im höchsten Maße paradoxe Form der Gemeinschaft interpretiert.

KEYWORDS: Nishida Kitarō—Staatstheorie—Volk—Gesellschaft—
Spezies—Individualität—Selbsterschaffung—japanischer
Nationalismus—Tanabe Hajime

In den oben genannten Abhandlungen zum Staat zeigt sich Nishidas Ansatz, den Staat in ständiger Rückbindung an die Frage zu thematisieren, wie das „Volk“ in der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit zu verorten ist. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass sich in Nishidas staatstheoretischen Schriften, vor allem in den Schriften aus der Zeit zwischen der *Philosophischen Aufsatzsammlung II* (1937) und dem Aufsatz *Das Problem der Staatsraison* (1941), die traditionell eher vernachlässigt oder gar geringgeschätzt wurden, eine wichtige Entwicklung in Nishidas spätem Denken abzeichnet.¹ Mit anderen Worten lässt sich Nishidas Staatstheorie nicht angemessen nachvollziehen, solange der Grund und die Bedeutung dieser philosophischen Entwicklung nicht hinreichend herausgestellt wurden. In den folgenden Erläuterungen wird daher der Wandel in der Verortung des „Volkes“ bei Nishida einen wichtigen Leitfaden zur Nachzeichnung seiner Staatstheorie darstellen.

STRUKTUR UND FORM DER WELT DER GESCHICHTLICHEN WIRKLICHKEIT

Für Nishida ist die wirkliche Welt diejenige Welt, in der unser Selbst geboren wird, in der es wirkt (働く) und in der es schließlich sterben wird. Das bedeutet Nishida zufolge weiterhin, dass die wirkliche Welt als etwas bereits „Geschaffenes“ (作られたもの) vorliegt, in ihr jedoch zugleich neue, schöpferische Subjekte geboren werden. In diesem Sinne bezeichnet Nishida die sich „vom Geschaffenen zum Schaffenden“ (作られたものから作

1. Meines Erachtens lässt sich in Nishidas Spätphilosophie bereits ab den *Grundproblemen der Philosophie* (1933) ein großer denkerischer Umbruch ausmachen, nämlich im Wechsel vom Standpunkt einer Logik der absoluten Dialektik zum Standpunkt einer orthaften Logik der widersprüchlichen Selbstidentität. Vgl. ITABASHI (2008).

るものへ) entwickelnde, wirkliche Welt auch als „geschichtliche Welt“, oder noch konkreter als Welt des „geschichtlichen Lebens“ (歴史的生命). In diesem Abschnitt möchte ich vor allem anhand der *Philosophischen Aufsatzsammlung II* zunächst versuchen, Nishidas grundlegende Gedanken zur Genese des „Lebens“ und zur daraus folgenden Seinsstruktur bzw. Form der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit zu rekonstruieren.² In den folgenden Abschnitten werde ich – basierend auf dieser Rekonstruktion – Nishidas Staatstheorie behandeln.

Nishida zufolge steht ein Organismus stets in Relation zu einer Umwelt als Bedingung seines Daseins, und existiert nur, solange er einer Adaption an diese fähig ist. Zugleich besitzt ein Organismus gegenüber seiner Umwelt eine irgendwie geartete individuelle „Eigenständigkeit“ bzw. „Subjektivität“, die es ihm erlaubt, „aufgrund seiner selbst zu leben“ (それ自身によって生きる). Das heißt, ein Organismus ist nur so lange ein Organismus, wie er auf seine Umwelt einwirkt und dadurch eine *neue* Umwelt schafft.³ Umwelt und Leben existieren folglich nicht unabhängig oder getrennt voneinander, sondern sie sind Teil eines Prozesses, in dem „das Leben die Umwelt verändert und die Umwelt zugleich das Leben.“⁴ Das heißt einerseits, dass Leben und Umwelt nicht auf ihr jeweils Anderes reduziert oder in dieses aufgelöst werden können, sondern sich voneinander aufs Äußerste unterscheiden bzw. als ihr jeweils Anderes gegenseitig negieren. Andererseits bedeutet dies aber auch, dass Leben und Umwelt entstehen und wirken, indem sie zugleich das individuelle Wirken ihres jeweils Anderen wechselseitig hervorrufen und erschließen.

Hieraus wird ersichtlich, dass die bereits in der Vergangenheit als „Geschaffenes“ existierende Umwelt und das aus der Gegenwart in die Zukunft hinein „schaffende“ Leben (= Subjekt) sich zwar gegenseitig verneinen, im Durchgang durch diese Negation jedoch zugleich als ein jeweils von

2. Für eine detailliertere Behandlung der grundlegenden Struktur der Nishidaschen Logik sowie im Rahmen seiner Staatstheorie zentraler Begriffe wie „Individuelle Selbsterschaffung der geschichtlichen Welt“, „Leben“, „(absolut) widersprüchliche Selbstidentität“ und „Selbstgewahren“ sowie weitere Grundbegriffe, die hier nicht behandelt werden – wie z. B. „absolutes Nichts“, „das Absolute“, „absolute Negation“, etc. – möchte ich auf meine früheren Schriften verweisen. Vgl. ITABASHI 2004, 2008.

3. NKZ 8: 195.

4. NKZ 8: 283.

sich selbst verschiedenes, auf charakteristische Weise Wirkendes gegenseitig gestalten, und nur innerhalb dieses Prozesses existieren. In der im gegenwärtigen Jetzt sich ereignenden Wechselgestaltung von Umwelt und Leben entfaltet und verwirklicht ein jedes der beiden seine jeweils unverwechselbare, vom Anderen unterschiedene Individualität. Hierin besteht Nishida zufolge die Seinsstruktur der wirklichen Welt, d. h. der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit, die durch einen Übergang „vom Geschaffenen zum Schaffenden“ charakterisiert ist. Es handelt sich hierbei also um eine Welt, die die gegenwärtige Wirklichkeit zum Zentrum hat und in der „alle Dinge zum Leben erweckt (生かされる) und schöpferisch werden.“⁵ In der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit stehen somit alle Tatsachen innerhalb eines von der Vergangenheit in die Zukunft reichenden geschichtlichen Verlaufs in Beziehung zueinander und rufen gegenseitig die Entfaltung und Verwirklichung ihrer jeweils eigenen, unverwechselbaren, charakteristischen und einzigartigen „Individualität“ (個性) hervor. Mit anderen Worten ist dies eine Welt, in welcher der holistische Prozess ihrer systematischen Ganzheit – mit der sich stets erneuernden Wechselbestimmung von Umwelt und Leben als Zentrum bzw. Fokus – sich als Ganzheit „individuell“ selbst erschafft. Es handelt sich um eine Welt, die sich „individuell“ selbst gestaltet und erschafft, d. h. eine Welt der „individuellen“ (個性的) „Selbstgestaltung“ (自己形成) bzw. „Selbsterschaffung“ (自己創造).⁶

Wenn man an dieser Stelle auch die *Philosophische Aufsatzsammlung III* (1939) in die Überlegungen miteinbezieht, wird ersichtlich, dass Nishida hiermit zum Ausdruck bringen möchte, dass die Welt der geschichtlichen Wirklichkeit „ihre Selbstidentität nicht in sich selbst“, sondern „im absolut Anderen besitzt“, d. h. im Sinne einer „widersprüchlichen Selbstidentität“ (矛盾的自己同一) existiert. Aus Nishidas Sicht lässt sich die individuelle Selbsterschaffung der geschichtlichen Welt nicht mithilfe einer Kategorie der Selbstidentität beschreiben, die ihrem Wesen nach keine Fremdartigkeit (異他性) in sich zulässt und in dieser Weise aus sich selbst heraus mit

5. NKZ 8: 448.

6. Der japanische Begriff 自己創造 könnte auch mit „Autopoiesis“ übersetzt werden. Da dieser Ausdruck jedoch bereits in systemtheoretischen Ansätzen verbreitet ist und im Japanischen hierfür gewöhnlich auf die Lautübertragung オートポイエシス zurückgegriffen wird, wurde stattdessen das Wort „Selbsterschaffung“ als Übersetzung gewählt. [Anm. d. Übers.]

sich selbst identisch ist, wie das bei den Kategorien des „Substrats“ bzw. der „Substanz“ (基体, 実体) der Fall ist. Die individuelle Selbsterschaffung der Welt ist nicht derart beschaffen, dass die Gegenwart gesondert für sich existiert und erst im Nachhinein in Relation zu etwas Fremdartigem – nämlich Vergangenheit und Zukunft (im Sinne von Substanzen) – tritt, von dem sie dann eine Negation erfährt. Die gegenwärtige Wirklichkeit bzw. deren Selbstidentität ist vielmehr an sich bereits „unmittelbar“ von einer Negation durch die ihr fremde Vergangenheit und Zukunft durchzogen. Die Selbstidentität bzw. Selbstvereinheitlichung der Gegenwart, d. h. die Tatsache, dass die Gegenwart die Gegenwart ist, entsteht dadurch, dass sie an sich bereits ein Anderes in ihrem Inneren enthält, das sie unter keinen Umständen in sich einbeziehen bzw. mit sich selbst vereinigen kann. Das Erscheinen der Gegenwart als Gegenwart in der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit kann daher nicht einfach von der Gegenwart allein verwirklicht bzw. an sie angeglichen werden. Die gegenwärtige Wirklichkeit ereignet sich nicht in der Weise, dass sie in vollkommener und in sich abgeschlossener Weise in Erscheinung tritt. Sie kann sich nicht vollkommen aus sich selbst heraus hervorbringen und auf selbstgenügsame Weise erscheinen. Dies bedeutet, dass die Gegenwart gerade darin ihre Selbstidentität findet, dass sie ihren Seinsgrund nicht in sich selbst besitzt und nicht in selbstidentischer oder selbstvereinheitlichender Weise erscheint. Nishida nennt diese Art der Selbstidentität „widersprüchliche Selbstidentität“. Anders formuliert, bringt die „widersprüchliche Selbstidentität“ eine Selbstidentität widersprüchlicher Art im Unterschied zur substanzhaften Selbstidentität zum Ausdruck. Das heißt auch, dass die dabei im Widerspruch zueinanderstehenden, selbstidentischen Dinge (= Substanzen) letztlich ebenfalls keine eigenständige Selbstidentität bilden.

Dass die Welt der geschichtlichen Wirklichkeit eine Welt der individuellen Selbsterschaffung ist, bedeutet für Nishida folglich, dass sie eine Welt ist, in der eine „widersprüchliche Selbstidentität einzeldinglicher Vielheit und umfassender Einheit“ verwirklicht ist. In der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit verfügen sowohl die in dieser Welt auftretenden, einzelnen Tatsachen, als auch das Ganze als zusammenhängendes System über eine Selbstidentität, die nicht auf substanzhafte Weise zustande kommt. Wie im Folgenden noch näher erläutert wird, entstehen Nishida zufolge auch Völker und Staaten, die sich innerhalb dieser Welt bilden, im Modus einer Selbst-

stidentität, die ihre Einheit bzw. ihre Identität nicht von sich aus und in sich selbst hat.

DER WECHSEL IN DER VERORTUNG DES „VOLKES“
INNERHALB DER SPÄTPHILOSOPHIE NISHIDAS

Wie oben gezeigt wurde, ist die Welt der geschichtlichen Wirklichkeit für Nishida eine Welt, die sich – mit der sich in der Gegenwart ereignenden Wechselgestaltung von Umwelt und Leben (= Subjekt) als Fokus – auf individuelle Weise selbst erschafft, d. h. eine Welt, die in Form einer „widersprüchlichen Selbstidentität“ entsteht. Im Verlauf seiner Bemühung, die verschiedenen Phasen dieser individuellen Selbsterschaffung der Welt aufzuklären, unternimmt Nishida auch den Versuch, über das Volk und den Staat nachzudenken.

Nishida ist der Ansicht, dass die Welt des „biologischen Lebens“ (生物的生命), das physiologischen Instinkten gehorcht, entsteht, wenn die Wechselgestaltung zwischen der Umwelt als etwas bereits „Geschaffenem“ und des Lebens (= Subjekts) als etwas von Neuem „Schaffendem“ sich in den Grenzen einer teleologischen Aktivität im Sinne einer Anpassung des Lebens an die Umwelt bewegt. Die in dieser Welt des biologischen Lebens auftretenden Subjekte können als einzelne „biologische Spezies“ (生物種) bezeichnet werden. Diese sind aber – solange sie auf eine Anpassung an die Umwelt abzielen – nichts Anderes als teleologisch verfasste Subjekte. In der Welt des biologischen Lebens ist das Leben (= Subjekt) durchweg von der Umwelt abhängig, d. h. seine spezifische, nicht auf die Umwelt reduzierbare Kreativität ist im Wesentlichen noch nicht konkretisiert. Somit ist auch die individuelle Selbsterschaffung der Welt, welche die gegenwärtige wechselseitige Negation und zugleich Gestaltung von Umwelt und Leben (= Subjekt) zum Fokus hat und in welcher „alle Dinge zum Leben erweckt und schöpferisch werden“, im Wesentlichen noch nicht realisiert. Das heißt, alle Neuschöpfungen, die sich in der von den teleologischen Gesetzen der biologischen Spezies beherrschten, jeweiligen Gegenwart ereignen, kommen in dieser Welt noch nicht auf konkrete Weise zustande. In diesem Sinne gilt in der Welt des biologischen Lebens, dass das Einzelne noch „ein Sklave der Spezies ist.“⁶⁷ Umge-

kehrt formuliert: Erst wenn das Wirken eines jeden einzelnen Organismus sich – anders als in der Welt des biologischen Lebens – zu demjenigen eines durch nichts zu ersetzenden, einzigartigen und unverwechselbaren Subjekts konkretisiert, konkretisiert sich auch die charakteristische Kreativität des Lebens (= Subjekts) zu einer Negation und zugleich Neugestaltung der Umwelt.

Tatsächlich spricht Nishida im Fall des „menschlichen Lebens“ (人間の生命) davon, dass „wir zwar aus der Spezies heraus geboren werden, diese aber zugleich kontinuierlich gestalten,“⁸ sodass hier jeder einzelne Organismus seine ihm eigene, subjektive Kreativität verwirklicht und sich darin die individuelle Selbsterschaffung der Welt konkretisiert. Auf dieser anfänglichen Stufe entstehen Subjekte individueller Kreativität als rein gemeinschaftliche, kollektive Subjekte, sodass die Kreativität der einzelnen Individuen noch immer nicht ausreichend realisiert wird. Es handelt sich hierbei um Subjekte, die als „geschichtliche Spezies“ (歴史的種) zu bezeichnen sind und die zwar – wie die „biologischen Spezies“ – in einem starken Sinne von der Umwelt bestimmt werden, sich aber von diesen zugleich darin unterscheiden, dass sie das Einzelne nicht zu ihrem „Sklaven“ machen. Diese Subjekte als geschichtliche Spezies sind „Gesellschaften“ (社会) bzw. „soziale Gemeinschaften“ (社会的共同体), die von Anfang an die subjektive Kreativität des Einzelnen in sich umfassen. Das heißt, aus Nishidas Sicht entsteht die sich in wechselseitiger Negation und zugleich Gestaltung mit der Umwelt vollziehende Tätigkeit des Subjekts innerhalb des menschlichen Lebens auf „gesellschaftliche“ Weise, nämlich als eine Wechselgestaltung zwischen der Gemeinschaft im Sinne einer bereits geschaffenen Tradition (gewissermaßen als innere Umwelt des Lebens) und des individuellen Subjekts.

Nishida zufolge konkretisiert die soziale Gemeinschaft (als „kollektives Subjekt“) ihre eigene Seinsweise gemeinsam mit der subjektiven Kreativität der Individuen, indem sie sich von einem primitiven gemeinschaftlichen Subjekt, das die individuelle Kreativität noch nicht ausreichend realisieren kann, zu einem gemeinschaftlichen Subjekt im wahren Sinne des Wortes entwickelt, d. h. zu einem gemeinschaftlichen Subjekt, das sich als individuelle Selbstgestaltung der Welt mit einem Fokus auf der gegenwärtigen Wechselgestaltung mit der Umwelt vollzieht. Folglich hat die geschichtli-

che Spezies als soziale Gemeinschaft ihre eigentliche Bedeutung nicht darin, dass das Individuum den bereits existierenden sozialen Institutionen, Normen und Traditionen untergeordnet wird, sondern vielmehr darin, dass das Individuum die bestehende Seinsweise der geschichtlichen Spezies destruiert und zur Realisierung einer neuartigen Schöpfung gelangt. Mit anderen Worten: „Das Leben existiert dort, wo es im Sinne einer Spezies stets eine festgelegte Form aufweist und zugleich die Möglichkeit besitzt, diese Form zu zerstören“, und „die Spezies ist nur dann eine in der Wirklichkeit existierende, lebendige Spezies, wenn sie die eigene Negation in sich selbst umfasst.“⁹ In diesem Sinne konkretisiert die innerhalb des menschlichen Lebens erscheinende Spezies (= geschichtliche Spezies) ihre eigene Beschaffenheit, indem sie die subjektive Kreativität, die sich auf eine individuelle, unverwechselbare und jeweils einzigartige Weise vollzieht, in sich umfasst, wodurch die einzelnen, geschichtlichen Spezies selbst wiederum zu individuellen, unverwechselbaren und jeweils einzigartigen Subjekten werden und die individuelle Selbstgestaltung der Welt verwirklichen.

Allerdings betont Nishida in der Zeit der *Philosophischen Aufsatzsammlung II* (1937) mit Nachdruck, dass eine Gemeinschaft im Sinne der geschichtlichen Spezies in strenger Weise von einer ethnischen Gemeinschaft im Sinne eines Volkes unterschieden werden müsse. So schreibt Nishida: „Eine einfach nur biologische Spezies, d. h. ein Volk, ist als solches noch keine geschichtliche Spezies im Sinne einer Gesellschaft.“¹⁰ An anderer Stelle findet sich folgendes Zitat:

Vom Standpunkt des Speziellen aus gesehen könnte man vielleicht denken, die Geschichte sei nichts als die Genese und Entfaltung von Völkern, bzw. die Welt bestehe in wechselseitigen Relationen spezifischer Volksgruppen. Aber die geschichtliche Spezies ist nicht einfach eine Fortsetzung der biologischen. [...] Dort, wo das Geschaffene selbstständig wird und umgekehrt das Schaffende transformiert, findet sich das geschichtliche Leben des Menschen. In diesem Sinne gibt es kein menschliches Leben, das nicht zugleich geschichtlich wäre. Eine geschichtliche Spezies, d. h. eine Gesellschaft, entsteht in Form einer solchen widersprüchlichen Selbstidentität.¹¹

9. NKZ 8: 451.

10. NKZ 8: 502.

11. NKZ 8: 510.

Wenn Nishida hier vom „Standpunkt des Speziellen“ spricht, so spielt er damit auf Tanabe Hajimes (1889–1962) „Logik der Spezies“ an. Diese stellt den Versuch dar, die Struktur der geschichtlichen Wirklichkeit mithilfe der „Spezies“ bzw. mithilfe des „Speziellen“ als eines Vermittlers zwischen Genus und Individuum zu erklären. Wie sich hier bereits andeutet, ist Nishidas Thematisierung des Verhältnisses zwischen geschichtlicher Spezies und Volk sowie sein Beharren auf einer strengen Unterscheidung dieser beiden Ausdrücke vor allem als eine kritische Reaktion auf Tanabes „Logik der Spezies“ zu verstehen.

Nishida ist der Ansicht, dass „eine einfach nur biologische Spezies, d. h. ein Volk, als solches noch keine geschichtliche Spezies im Sinne einer Gesellschaft ist“, und dass „die Gesellschaft [...] keine bloße Weiterentwicklung des Volkes, keine bloße Ausweitung der Familie ist.“¹² Damit zielt er möglicherweise auf folgende oder ähnliche Aussagen Tanabes ab: „Was dem Individuum als geschichtlichem Substrat [Stütze der Tradition; Anm. d. Autors] entgegensteht, ist in der Tat das Volk als Spezies.“¹³ „Es ist nicht unbedingt unmöglich, den Begriff der ‚spezieshaften Gesellschaft‘ durch denjenigen einer ‚Gesellschaft der Blutsverwandtschaft‘ zu ersetzen.“¹⁴ „Wie komplex dieser [der Begriff des Volkes, Anm. d. Autors] auch sein mag und wie viele verschiedene kulturelle sowie ideelle Motive auch in sein vereinigendes Band hineinspielen mögen, so lässt sich dennoch nicht leugnen, dass das Volk den Clan bzw. die Sippe als einen substanziellen Kern seiner selbst in sich enthält und durch eine auf Blutsverwandtschaft basierende Gesellschaft vermittelt werden muss. In diesem Sinne ist es logisch gesehen zulässig, die spezieshafte Gesellschaft ganz allgemein so zu denken, dass sie dem Volk zugeordnet wird.“¹⁵

Demnach lässt sich annehmen, dass Nishida Tanabes Standpunkt der Ineinsetzung von Spezies und Volk zugleich als einen Standpunkt interpretiert, der die Spezies (= das Volk) mit einer durch Abstammung bzw. Blutsverwandtschaft geregelten Gesellschaft identifiziert, und dass er diese Ansicht kritisiert. Die Beantwortung der Frage, ob dieses Verständnis Nishi-

12. NKZ 8: 502.

13. Siehe THZ 6: 202.

14. THZ 6: 305.

15. THZ 6: 306.

das in Bezug auf Tanabes Standpunkt angemessen sei oder nicht, erfordert eine gesonderte Untersuchung.¹⁶ An dieser Stelle genügt es zunächst festzuhalten, dass das Volk für Nishida eine „Ausweitung der Familie“ bzw. eine auf Identität der Abstammung beruhende Gemeinschaft darstellt, und eine geschichtliche Spezies bzw. eine soziale Gemeinschaft durch eine derartige Identität nicht fundiert werden kann. Aus Nishidas Sicht kann ein Volk nicht als „geschichtliche Spezies“, die als „lebendige Spezies“ etwas „Geschaffenes“ ist und zugleich „die eigene Negation in sich selbst enthält“, anerkannt werden, sondern nur die Bedeutung einer „biologischen Spezies“ haben, welche die subjektive Kreativität des Individuums nicht zu umfassen vermag, sondern dieses vielmehr zu einem Sklaven macht. Das heißt, Nishida geht es darum, dass eine durch Ethnie, Abstammung oder Blutsverwandtschaft bestimmte Gemeinschaftlichkeit oder Identität zwar eine Form von „biologischer Spezies“ darstellt, nicht aber ein Prinzip für soziale Gemeinschaften im Sinne von Subjekten „individueller“ Kreativität bereitstellen kann. Wie bereits zitiert wurde, vertritt Nishida die Ansicht, dass „eine Gesellschaft, d. h. eine geschichtliche Spezies“ sich „in Form einer widersprüchlichen Selbstidentität“ bildet. Folglich handelt es sich hierbei um eine Gemeinschaft, die ihre Selbstidentität nicht in Form einer inneren Selbstidentität bzw. Selbstvereinheitlichung besitzt. Sie ist keine selbstgenügsame, in sich abgeschlossene Gemeinschaft, die sich aus sich selbst heraus aufrechterhalten oder sich in adäquater Weise ein Selbst zuweisen könnte. Im Gegensatz dazu ist ein „Volk“ nichts anderes als eine Gemeinschaft, die sich durch eine sippchaftliche Selbstidentität der Abstammung konstituiert, d. h. eine homogene Blutsverwandtschaft aus sich selbst heraus aufrechterhält und auf einer inneren, abgeschlossenen und selbstgenügsamen Selbstidentität beruht. Daher lässt sich sagen, dass Nishidas Kritik an Tanabes „Logik der Spezies“ und seine strikte Ablehnung einer Identifizierung der geschichtlichen Spezies mit dem Volk darauf abzielt, die Seinsweise der „geschichtlichen Spezies“ (= der sozialen Gemeinschaft) als eine „widersprüchliche Selbstidentität“ zu verstehen, die nicht auf einer innerlich abgeschlossenen Identität beruht.

Allerdings wurde der oben beschriebene Standpunkt Nishidas, der sich vor allem in der *Philosophischen Aufsatzsammlung II* (1937) findet und in

16. Für eine Stellungnahme zu Tanabes Logik der Spezies, siehe ITABASHI 2008.

einer Bestimmung des Volkes als biologischer Spezies sowie seiner Abgrenzung von der geschichtlichen Spezies qua sozialer Gemeinschaft besteht, in der bisherigen Forschung nicht ausreichend berücksichtigt. Tatsächlich jedoch nahm Nishida eine deutliche Änderung an seinem philosophischen Standpunkt vor, was sich etwa an folgenden Aussagen zeigt:

Das Volk ist ursprünglich nicht etwas bloß Biologisches. Es muss eine Gestaltungskraft der geschichtlichen Welt sein, eine Spezies der geschichtlichen Welt¹⁷.

In der geschichtlichen Welt kann ein Volk nicht etwas bloß Biologisches sein. Es muss eine Selbstgestaltungskraft der geschichtlichen Welt sein, die bereits die Form einer widersprüchlichen Selbstidentität von Einheit und Vielheit besitzt und sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt.¹⁸

Weshalb aber ist es zu einem derartigen Wandel in Nishidas Verständnis des Volkes gekommen? Was hat ihn zum Umdenken bewegt und beruht dieses Umdenken auf berechtigten Gründen?

Der besagte Wandel in der Verortung des Volkes lässt sich zum ersten Mal in den Schriften *Das Problem der japanischen Kultur* (1940) und *Das Problem der Staatsraison* (1941) beobachten und erstreckt sich bis zum *Anhang zur Philosophischen Aufsatzsammlung IV* (1944) (der ursprüngliche Titel lautete *Der Staatskörper*). In der erstgenannten Schrift findet sich folgende Passage:

Die Schöpfung ins Zentrum der menschlichen Aktivität zu stellen und die konkrete menschliche Existenz in der geschichtlichen Kreativität zu suchen, bedeutet nicht, die Existenz des Volkes zu ignorieren. Ohne das Volk gibt es keine geschichtliche Gestaltung und keine schöpferische Kreativität. Das Volk ist nichts bloß Geborenes, es ist etwas kontinuierlich Schaffend-Geschaffenes. Ohne eine widersprüchliche Selbstidentität des ganzheitlichen Einen und der individuellen Vielen gibt es auch keine Kreativität.¹⁹

Wie aus diesem Zitat deutlich wird, nimmt Nishida hier eine strikte Trennung von Volk und biologischer Spezies vor und weist dem Volk nun eine positive Bedeutung für die Welt der geschichtlichen Wirklichkeit zu. Und

17. NKZ 12: 397.

18. NKZ 10: 299.

19. NKZ 12: 378.

wie auch schon in einem Zitat des vorherigen Abschnitts anklang, betrachtet er hier das Volk selbst als „geschichtliche Spezies“, „Gestaltungskraft der geschichtlichen Welt“ und „Einheit der geschichtlichen Gestaltung“.

Wie sich bereits in unseren Überlegungen gezeigt hat, ist die geschichtliche Spezies qua sozialer Gemeinschaft ursprünglich ein Subjekt, in dem die Kreativität des Individuums dadurch konkretisiert wird, dass die Gemeinschaft als bestimmte, einheitliche Tradition und das Individuum sich gegenseitig zugleich negieren und gestalten. Sie ist mithin ein Subjekt, das die individuelle Selbstgestaltung der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit konkretisiert, welche darin besteht, dass die einzelnen Individuen und Gemeinschaften – als unverwechselbare und einzigartige Subjekte – aufeinander einwirken, und zwar mit der gegenwärtig sich ereignenden Wechselgestaltung von Subjekt und Umwelt als Fokus. Dies bedeutet, dass die geschichtliche Spezies keine Gemeinschaft darstellt, die wie die biologische Spezies auf einer inneren Selbstidentität bzw. Selbstständigkeit beruht, sondern vielmehr innerhalb einer „widersprüchlichen Selbstidentität“ entsteht. Das Volk als geschichtliche Spezies zu betrachten bedeutet daher, es auf eine neue Weise zu begreifen, nämlich als ein gemeinschaftliches Subjekt, dass durch eine solche „widersprüchliche Selbstidentität“ zustande kommt. Nishida schreibt hierzu Folgendes:

Ein Volk muss nicht notwendigerweise auf identischem Blut beruhen. Dafür, dass ein bestimmtes Volk auf einem bestimmten Land lebt, bedarf es der Technik. Ohne eine irgendwie geartete Technik können Menschen nicht auf einem bestimmten Land leben. Die Technik ist das, was den Menschen und die Natur, das Subjekt und die Umwelt verbindet.²⁰

Nishida bestimmt das Volk hier als etwas, das nicht auf dem Prinzip „identischen Blutes“, d. h. einer Identität der Abstammung beruht, vielmehr verortet er es als gemeinschaftliches Subjekt im Rahmen der „Technik“, die Umwelt und menschliches Leben vereint. Hierzu ein weiteres Zitat Nishidas:

Man denkt leicht, die Gesellschaft entwickelte sich aus einer Wechselgestaltung von Mensch und Natur, die darin besteht, dass ein bestimmtes Volk in einer bestimmten Gegend lebt. Aber es gab nicht von Anfang an etwas Der-

20. NKZ 12: 327–8.

artiges wie das Volk in dem Sinne, wie wir es heute denken. Das Volk muss etwas sein, das sich aus der wechselseitigen Relation des Lebewesens, das *homo sapiens* genannt wird, und dessen natürlicher Umwelt entwickelt hat. Natürlich ist die Abstammung wohl so etwas wie die Wurzel oder der Stamm eines Volkes. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine bloß biologische Abstammung, sondern sie muss eine Einheit der geschichtlichen Gestaltung darstellen. Sie muss etwas sein, das sich auf radikal widersprüchlich-selbstidentische Weise aus der widersprüchlichen Selbstidentität von Subjekt und Umwelt gebildet hat. Sie muss ein – wie ich es nenne – geschichtliches Subjekt sein.²¹

Nishida zufolge gab es folglich „nicht von Anfang an etwas Derartiges wie das Volk in dem Sinne, wie wir es heute denken“. Innerhalb eines in der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit entstandenen Volkes ist dessen „Abstammung“ (Blutsverwandtschaft) dasjenige, was bei der wechselseitigen Negation und zugleich Gestaltung des menschlichen Lebens und der vorliegenden Umwelt als „wurzel- oder stammartiges“ Motiv ausgebildet wird. Dabei handelt es sich keineswegs um eine Selbstidentität, die von Anfang an in sich selbst existiert und der kreativen Neuschöpfung mittels der genannten Wechselgestaltung vorausgeht, sondern diese Selbstidentität wird selbst erst innerhalb der kreativen Schöpfung generiert und befindet sich auch im Anschluss daran weiterhin im Entstehen. Daher kann die „Abstammung“ eines Volkes hier keine „Abstammung“ im wörtlichen Sinne meinen, die über eine innere Selbstständigkeit bzw. Legitimität verfügt. Völker sind ursprünglich einzelne gemeinschaftliche Subjekte, die in ihrer Funktionsweise etwas Fremdartiges und Selbstwidersprüchliches enthalten, das sie nicht aus sich selbst heraus an sich angleichen oder in sich integrieren können. Insofern sind sie Subjekte im Sinne von „Einheiten der geschichtlichen Gestaltung“. Aus Nishidas Sicht ist gerade das Volk in diesem Sinne nichts anderes als eine geschichtliche Spezies qua sozialer Gemeinschaft.

Nishida schreibt daran anknüpfend:

Wenn man von „Tradition“ spricht, denkt man oft an einen alleinigen, einzigartigen Ursprung. Dabei handelt es sich aber um nichts anderes als eine tote Tradition. Es ist keine kreative und wahrhaftige, sondern eine bloß abstrakte Tradition. Als Selbstbestimmungen der absolut widersprüch-

21. NKZ 12: 293.

lich-selbstidentischen Welt müssen die Traditionen sich kontinuierlich bis zum Äußersten miteinander verbinden. Sie müssen etwas sein, aus dem sich schließlich eine umfassende Tradition herausbildet. Dass sich eine Tradition mit einer von ihr verschiedenen Tradition verbindet, ist nur innerhalb einer kreativen Schöpfung möglich.²²

Aus diesem Zitat wird ersichtlich, dass die soziale Gemeinschaft für Nishida etwas ist, das nicht mithilfe eines „alleinigen, einzigartigen Ursprungs“ gedacht werden kann. (Auch die „Abstammung“ eines Volkes taugt nicht zur Spezifizierung eines solchen Ursprungs.) Das heißt, die soziale Gemeinschaft muss eine Form der Gemeinschaft sein, die über keinen legitimen, orthodoxen „Ursprung“ verfügt, aus dem sich eine Identität oder Gemeinsamkeit ableiten könnte.²³

Es ist hierbei wichtig zu beachten, dass sich das oben genannte Zitat nicht nur auf eine Identität der Blutsverwandtschaft bzw. der Abstammung bezieht, sondern der Fokus auf kulturelle und tradierte Identitäten im Allgemeinen gelegt wird. Das heißt, es ist aus Nishidas Sicht vollkommen unzulässig, in Bezug auf ein Volk, das eine soziale Gemeinschaft innerhalb der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit ausbildet, einen Ursprung (= einen Uranfang, eine Wurzel, ein Fundament) oder auch mehrere Ursprünge (Uranfänge, Wurzeln, Fundamente) anzunehmen, der oder die eine von Abstammung oder Kultur abhängige, von anderen Völkern unterschiedene und diesem bestimmten Volk eigene, legitime Identität bzw. Gemeinsamkeit hervorbringen könnte(n). Ein Volk ist keine Substanz (kein Substrat) und auch keine Verbindung von Substanzen (Substraten), die von sich aus und in sich selbst eine Identität der Kultur oder der Blutsverwandtschaft aufrechterhalten und auf diese Weise über eine vollkommen selbstgenügsame und selbstständige, innere Selbstidentität (= Legitimität bzw. Orthodoxie) verfügen könnte. Nishida geht also nicht von einem oder mehreren Völkern im Sinne von Substanzen aus, die nichts in sich enthalten, was nicht ihrer

22. NKZ 12: 379.

23. Es könnte fruchtbar sein, die von Nishida beeinflusste und ihm gewidmete 『人間の学としての倫理学』 (*Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, 1934) von Watsuji Tetsurō heranzuziehen und die darin explizierte Theorie der Gemeinschaft als einen aus der gleichen Zeit stammenden Versuch der Thematisierung sozialer Gemeinschaften, die nicht auf einer innerlich abgeschlossenen Selbstidentität beruhen, mit Nishidas Gedanken zu vergleichen. Siehe hierzu auch ITA-BASHI 2010.

eigenen Seinsweise angeglichen werden oder zu dieser im Widerspruch stehen könnte, sondern bezeichnet vielmehr diejenigen sozialen Gemeinschaften als „Völker“, die innerhalb einer (nicht als irgendwie gearteter letzter Grund dienenden) „widersprüchlichen Selbstidentität“ auftreten.

Anhand der obigen Betrachtungen dürfte auch die Bedeutung des von Nishida unternommenen Wechsels in der Verortung des Volkes deutlich werden. In der *Philosophischen Aufsatzsammlung II* (1937) wird das Volk als biologische und nicht als geschichtliche Spezies bestimmt. In diesem Fall wird das Volk als etwas verstanden, das über einen gemeinsamen Ursprung der Abstammung bzw. Blutsverwandtschaft verfügt und somit auf einer in ihm selbst vorfindlichen, selbstgenügsamen Identität beruht. Dies bedeutet aber auch, dass Nishida zu dieser Zeit die Existenz einer innerlich abgeschlossenen Selbstidentität qua biologischer Spezies anerkennt. In der *Philosophischen Aufsatzsammlung II* wird die Beziehung zwischen Volk (= biologischer Spezies) und sozialer Gemeinschaft (= geschichtlicher Spezies) nicht wirklich thematisiert. Daher könnte kritisiert werden, dass Nishidas Überlegungen zu dieser Zeit insofern zu unbestimmt und neutral seien, als sie den Gedanken erlaubten, die Existenz einer Identität der Abstammung in einem Volk bzw. einer biologischen Spezies könne auf irgendeine Weise einen Einfluss auf die Beschaffenheit der kulturell tradierten Identität einer geschichtlichen Spezies (etwa im Sinne eines bestimmten „Geistes“) ausüben.

In Aufsätzen wie *Das Problem der japanischen Kultur* ist sich Nishida der Problematik einer solchen Unbestimmtheit bzw. Neutralität allerdings bereits bewusst. Er kommt daher zu dem Schluss, dass die Annahme einer auf Abstammung beruhenden, ethnischen Identität, die auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeht, selbst im Falle der biologischen Spezies nicht zulässig ist und das Volk sich von Beginn an innerhalb einer „widersprüchlichen Selbstidentität“ ausbildet. Das heißt, das Volk stellt für ihn in den späteren Schriften eine soziale Gemeinschaft dar, die nicht aus sich selbst heraus vollkommen und abgeschlossen sein kann, sondern nur dadurch entsteht, dass sie etwas Widersprüchliches und Fremdartiges in sich enthält. Mit seinem Wechsel in der Verortung des Volkes legt Nishida nahe, dass es sich bei der Annahme eines auf selbstgenügsame Weise entstehenden Volkes, das über einen von Abstammung oder Kultur abhängigen, orthodoxen Ursprung verfügt, sowohl im Fall der biologischen als auch im Fall

der geschichtlichen Spezies um eine unzulässige Fiktion handelt, der keine wirkliche Existenz zugesprochen werden kann.²⁴

Daher bedeuten Nishidas Umdenken und die daraus folgende Bestimmung des Volkes als geschichtlicher Spezies nicht, dass das Volk im Sinne einer biologischen Spezies, die über eine gemeinsame Abstammung verfügt, nun als solches auch als soziale Gemeinschaft anerkannt würde. Nishidas Umdenken kann vielmehr als legitimer Versuch verstanden werden, die strikte Ablehnung einer derartigen Hypostasierung des Volkes sowie jeglicher Setzung eines zugrundeliegenden Substrats in Bezug auf soziale Gemeinschaften in radikaler Weise durchzuführen. Nishida unternimmt mit diesem Umdenken den Versuch, die Unbestimmtheit seines vormaligen Standpunkts zu überwinden und die Einsicht zu festigen, dass soziale Gemeinschaften nicht auf einer in sich vollkommenen und abgeschlossenen, sondern auf einer widersprüchlichen Selbstidentität beruhen.

Dabei sollte nicht übersehen werden, dass Nishidas Umdenken auch einen Wechsel in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen geschichtlicher Spezies und sozialer Gemeinschaft mit sich führt. Nishida macht deutlich, dass eine soziale Gemeinschaft, die sich innerhalb einer „widersprüchlichen Selbstidentität“ in der eigentlichen Bedeutung des Wortes

24. Hieraus wird ersichtlich, dass auch in der *Philosophischen Aufsatzsammlung II* problematische Punkte bei der Verortung der biologischen Spezies beobachtet werden können. Von Nishidas spätem Denken aus betrachtet, entsteht jegliche wirkliche Existenz ursprünglich auf eine Weise, die nicht auf einer substrat- bzw. substanzhaften Selbstidentität beruht. Daher kann auch die biologische Spezies nicht innerhalb einer in sich vollkommenen, abgeschlossenen, substanzhaften Selbstidentität entstehen, die nichts Fremdartiges in sich enthält, auch wenn dieses Fremdartige im Innern der biologischen Spezies noch nicht konkretisiert ist. Wie im zweiten Kapitel dieses Aufsatzes gezeigt wird, entsteht ein Problem, sobald das Volk als etwas bestimmt wird, dass auf einer Selbstidentität der Abstammung beruht, und die Entstehung des Volkes bzw. der biologischen Spezies als wesentlich auf einer substanzhaften Selbstidentität beruhend gedacht wird. Die Korrektur in der Verortung des Volkes, dessen Entstehung nun auf eine widersprüchliche Selbstidentität zurückgeführt wird, verdeutlicht allerdings, dass auch die biologische Spezies selbst sich nicht aufgrund einer substrathaften Selbstidentität bildet, sondern wesentlich aus einer widersprüchlichen Selbstidentität heraus entsteht, wie wenig sich diese auch in ihr konkretisieren mag. Auch nach dem besagten Wechsel in Nishidas Denken findet sich zwar in äußerst seltenen Fällen die Verwendung des Ausdrucks „biologisches Volk“ (vgl. NKZ 12: 40, auch wenn nicht ganz klar ist, ob Nishida hier von einer tatsächlichen Existenz des „biologischen Volkes“ ausgeht), es kann aber angenommen werden, dass die Absicht seines Umdenkens, nämlich das Volk von der widersprüchlichen Selbstidentität her zu denken, auch hier erhalten bleibt.

(Nishida bezeichnet diese auch als „absolut widersprüchliche Selbstidentität“) bildet, eine soziale Gemeinschaft im Sinne eines „Staates“ darstellt, die die geschichtliche Spezies (= bloß ethnisch bestimmte Gesellschaft) übersteigt:

Die sich vom Geschaffenen zum Schaffenden [entwickelnde] Welt beginnt mit einer speziesshaften Morphogenese (種的形成). Von dort aus durchläuft das Subjekt einen widersprüchlich selbstidentischen Prozess mit der Umwelt, bis das Subjekt zugleich die Welt ist und die speziesshaft-morphogenetische Gesellschaft zum Staat wird.²⁵

Das heißt, während in der *Philosophischen Aufsatzsammlung II* soziale Gemeinschaft und geschichtliche Spezies in beinahe identischem Sinne verstanden werden, bestimmt Nishida in der Zeit um *Das Problem der japanischen Kultur* die geschichtliche Spezies als etwas, das zwar eine bestimmte Form der sozialen Gemeinschaft darstellt, deren Seinsweise jedoch noch nicht zur vollen Konkretion geführt hat. Mit anderen Worten wechselt Nishida von einem Standpunkt, auf dem er die biologische Spezies mit dem Volk identifiziert und beide von der geschichtlichen Spezies (= sozialen Gemeinschaft) unterscheidet, zu einem Standpunkt, auf dem er die geschichtliche Spezies im Unterschied zur biologischen mit dem Volk identifiziert, welches nun eine bestimmte Form der sozialen Gemeinschaft darstellt, zugleich jedoch von der „staatsförmigen Gesellschaft“²⁶ als eigentlicher Konkretisierung derselben unterschieden wird. Wie im folgenden Abschnitt noch näher erläutert wird, ist die ethnische Gesellschaft eine durch und durch „speziesshaft-morphogenetische Gesellschaft“. Das heißt, sie ist ausschließlich mit der eigenen Selbstgestaltung als Spezies beschäftigt, weshalb sie die Tendenz hat, die subjektive Kreativität anderer speziesshaft-morphogenetischer Gesellschaften aus sich auszuschließen. Folglich ist auch die subjektive Kreativität des Individuums in ihr noch nicht ausreichend realisiert, nämlich nur, insofern diese dem Fortbestand und der Selbsterhaltung der Gemeinschaft als Spezies dient. Welche Art von Gemeinschaft stellt nun aber der Staat als soziale Gemeinschaft im eigentlichen Sinne dar? Welche Gründe und welche Bedeutung lassen sich für

25. NKZ 10: 326.

26. NKZ 10: 309.

Nishidas Umdenken bezüglich der Verortung der geschichtlichen Spezies finden?

WELCHE FORM DER SOZIALEN GEMEINSCHAFT
STELLT DER „STAAT“ DAR?

Bezüglich des Staates schreibt Nishida: „Die geschichtliche Welt verfügt über Fokusse einer Selbstverwirklichung, die sich selbst in sich selbst gestaltet. In der geschichtlichen Welt sind sich selbst gestaltende, selbstgewahrende Welten enthalten. Diese sind die Staaten.“²⁷ Beginnen wir zunächst mit der Frage, was hier mit „Fokussen einer Selbstverwirklichung, die sich selbst in sich selbst gestaltet“, sowie mit „sich selbst gestaltenden, selbstgewahrenden Welten“ gemeint ist.²⁸

Die im Zitat erwähnte „Selbstverwirklichung, die sich selbst in sich selbst gestaltet“, verweist auf die bereits im ersten Kapitel dieses Aufsatzes behandelte individuelle Selbsterschaffung der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit, d. h. auf die Selbsterschaffung der Welt insgesamt, in welcher sich – mit der Gegenwart als Zentrum bzw. „Fokus“ – sämtliche Tatsachen, von den bereits festgelegten der Vergangenheit bis zu den bloß möglichen der Zukunft, wechselseitig hervorrufen und miteinander in Verbindung treten, wodurch jede einzelne von ihnen zu einer unverwechselbaren, charakteristischen und einzigartigen Tatsache wird. (Im Hinblick auf den Fokus, den Nishida auf die Gegenwart legt, spricht er hierbei auch von einer „Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart“.) Diese Form der individuellen Selbsterschaffung der Welt vollzieht sich innerhalb der menschlichen Lebensform dadurch, dass die in der gegenwärtigen Wirklichkeit existierende, soziale Gemeinschaft als ein Fokus dieser Selbsterschaffung auf unverwechselbare, charakteristische und einzigartige Weise subjektiv wirksam ist, was wiederum bedeutet, dass die Selbsterschaffung der Welt sich in einer Weise vollzieht, die sämtliche Individuen und sämtliche sozialen Gemeinschaften als charakteristische, einzigartige und individuelle Entitäten zum Leben erweckt. (Daher verfügt jede soziale Gemeinschaft

27. NKZ 12: 400.

28. Zum Verhältnis von Nishidas Staatstheorie zu dem Denken Leopold von Rankes, Friedrich Meineckes und Jean Bodins, auf die er in seinen Überlegungen verweist, vgl. UEMURA 2007, KADO 2007, sowie FUJITA 2007.

in dieser Welt auf charakteristische Weise über eine ihr jeweils eigene und individuelle „Bestimmung“ bzw. „Aufgabe“ (使命), die sie zu erfüllen hat.) Vermittelt durch diese Wirkungsweise sozialer Gemeinschaften, hat das Individuum seine charakteristische Individualität nicht bloß darin, dass es der Aufrechterhaltung einer bestimmten „spezieshaft-morphogenetischen Gesellschaft“ (= ethnischen Gesellschaft) entspricht, sondern es hat diese vielmehr in Gemeinschaft mit allen Entitäten, d. h. innerhalb der Welt als Ganzes. Die Gemeinschaften selbst sind nur insofern soziale Gemeinschaften im eigentlichen Sinne, als sie die subjektive Kreativität des Individuums auch tatsächlich verwirklichen. Da derartige soziale Gemeinschaften die ihnen zugehörigen Individuen als einzigartige, individuelle Entitäten zum Leben erwecken, sind sie in der Lage, das Ganze der systematischen Welt (d. h. der „Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität der Vielen und des Einen“), in der alle Individuen als einzigartige, d. h. wahrhaft individuelle Individuen in Zusammenhang stehen, zum „Ausdruck“ (表現) zu bringen. Im Gegensatz dazu sind ethnische Gesellschaften zwar jeweils einzelne „Subjekte“, jedoch noch keine sozialen Gemeinschaften, welche eine individuelle „Welt“ zum Ausdruck bringen.

Als ursprünglich unverwechselbare, individuelle Subjekte innerhalb der individuellen Selbsterschaffung der Welt bringen soziale Gemeinschaften im eigentlichen Sinne eine einzigartige Welt zum Ausdruck und sind in diesem Sinne nichts Anderes als „subjektive-und-zugleich-welthafte“ (主体即世界的) Gemeinschaften, um einen von Nishida häufig verwendeten Ausdruck zu verwenden. Mit anderen Worten sind sie Zentren bzw. Fokusse, welche die individuelle Selbsterschaffung der Welt realisieren und zum Ausdruck bringen, und in dieser Weise selbst nichts Anderes als „sich selbst gestaltende, selbstgewahrende Welten“, d. h. Welten, die sich innerhalb der gegenwärtigen Wirklichkeit selbst formen und vereinheitlichen. Gerade diese „subjektiven-und-zugleich-welthafte“ bzw. „selbstgewahrend-welthafte“ (自覚的世界的) Gemeinschaften stellen Subjekte der individuellen Selbsterschaffung der Welt dar. Nishida zufolge sind es gerade diese sozialen Gemeinschaften, die als „staatliche“ Gemeinschaften bezeichnet werden dürfen: „In der geschichtlichen Welt sind sich selbst gestaltende, selbstgewahrende Welten enthalten. Diese sind die Staaten.“ (s.o.) Auch folgende Aussage weist in diese Richtung: „Dass ein bestimmtes Volk staatlich wird, heißt nicht, dass es einfach nur subjektiv wird. Es muss vielmehr bedeuten, dass es zu einer

individuellen, schöpferischen Kraft der geschichtlichen Welt wird.²⁹ Diese „subjektiven-und-zugleich-welthaften“ bzw. „selbstgewahrend-welthaften“ sozialen Gemeinschaften verfügen Nishida zufolge als ganz konkrete, unersetzbare und irreduzible Subjekte über Souveränität (主権). Sie gestalten sich – mit dieser Souveränität als Zentrum – auf selbstgewahrende Weise selbst und konkretisieren hierdurch die subjektive Kreativität der Individuen. Bei derartig verfassten sozialen Gemeinschaften handelt es sich also, wie im Folgenden noch weiter ausgeführt wird, um „Staaten“.

Zu der Frage, wie „eine bestimmte ethnische Gesellschaft“ zu einem „Subjekt der individuellen Selbstgestaltung der geschichtlichen Welt“ bzw. zu einem „Subjekt der geschichtlichen Welterschaffung“ wird, d. h. „ein Zentrum der Weltgestaltung“ bzw. „ein Zentrum absolut widersprüchlicher Selbstidentität“ in sich aufnimmt, schreibt Nishida Folgendes:

Ich denke, dass es sich hierbei um die Souveränität³⁰ des Staates handelt. Eine Gesellschaft, die Souveränität erlangt hat, ist ein Staat. Die Souveränität ist nur dann Souveränität, wenn sie ein Zentrum der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Welt des ganzheitlichen Einen und der individuellen Vielen in sich spiegelt (映す).³¹

Nishida bestimmt den Staat als eine Gesellschaft, die sich auf selbstgewahrende Weise selbst gestaltet. Das heißt, die „Souveränität“ des Staates bildet sich nicht als etwas aus, das der Aufrechterhaltung und dem Fortbestand einer bestimmten ethnischen Gemeinschaft (dem eigenen Volk) dient, sondern zielt vielmehr darauf ab, dass die soziale Gemeinschaft sich zu einem Fokus bzw. Zentrum entwickelt, das die individuelle Selbsterschaffung der Welt verwirklicht und ausgestaltet. Mit anderen Worten entfaltet sich die staatliche Souveränität, um das Ganze der individuellen Welt, in welcher einzigartige Individuen wechselseitig aufeinander einwirken, zum Ausdruck zu bringen. Diese Souveränität (im folgenden Zitat auch als „ausdruckshafte Selbstgestaltung der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Welt“ bezeichnet) besteht Nishida zufolge vor allem darin, dass der Staat

29. NKZ 10: 327

30. Hinter dem japanischen Wort 主権 findet sich im Original wörtlich der Ausdruck „Souveränität“. [Anm. d. Übers.]

31. NKZ 10: 304–5.

(mit der Souveränität als Zentrum) sich selbst auf „rechtliche“ bzw. „legislative“ Weise (法制的に) gestaltet und zum Ausdruck bringt:

Wenn eine Gesellschaft auf widersprüchlich-selbstidentische Weise die Gestalt (形) der Selbstformung einer Welt annimmt, wird sie – mit einer bestimmten Art der Souveränität als Zentrum – auf legislative Weise gestaltet, d. h. sie nimmt die Gestalt einer ausdruckshaften Selbstformung der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Welt an. Hier werden alle Menschen zu öffentlichen Menschen (公の人), alle Dinge zu öffentlichen Dingen (公の物). Sie werden zu geschichtlichen Sachverhalten (歴史的事物). Als kreatives Element der kreativen Welt, als Schöpfer der Geschichte ist jeder von uns im Besitz unverletzlicher Rechte (不可侵の権利). Auch ein gerade erst geborenes Kind hat in jeder Hinsicht die Rechte eines Bürgers. Jeder Mensch verfügt als geschichtliches Subjekt über Rechte.³²

Demnach ist Nishida zufolge jeder einzelne Mensch als ein Subjekt individueller Kreativität, „als Schöpfer der Geschichte“ in seiner Existenz bereits ursprünglich „im Besitz unverletzlicher Rechte“. Der Staat ist eine soziale Gemeinschaft, welche diese „unverletzlichen Rechte“ des Individuums qua „Schöpfer der Geschichte“ mittels einer „rechtlichen“ bzw. „legislativen“ Gestaltung sowohl für die Individuen der betreffenden Gemeinschaft als auch für die Individuen anderer Gemeinschaften konkretisiert. Nur solange eine soziale Gemeinschaft diese Kriterien erfüllt, ist sie ein über Souveränität verfügender „Staat“. Daher ist jeder einzelne, individuelle Mensch ein „öffentlicher Mensch“, ist jede einzelne, individuelle Entität ursprünglich ein „öffentliches Ding“, d. h. obgleich Menschen und Dinge bestimmte soziale Gemeinschaften konstituieren, sind sie nicht das Privateigentum bzw. der Privatbesitz dieser Gemeinschaften. Um diesen Zustand zu verwirklichen, existiert der Staat (sowie seine Souveränität und die in ihm geltenden Rechte). Das heißt, der Staat existiert, um die individuelle Selbsterschaffung der Welt, d. h. die subjektive Kreativität des durch nichts zu vereinnahmenden, „öffentlichen“ Individuums zu verwirklichen, und nicht umgekehrt. Dieser Gedanke spiegelt sich auch in den folgenden Worten Nishidas wider:

Dass unser Selbst als ein einzigartiges Individuum einer einzigartigen Welt aus einem Winkel der geschichtlichen Welt heraus und als eine Selbstbestim-

32. NKZ 10: 307.

mung der Vergangenheit und Zukunft umfassenden absoluten Gegenwart wirkt, muss bedeuten, dass es – mit der Souveränität des Staates als Zentrum – auf staatliche Weise wirkt.³³

Für Nishida entstehen staatliche Gemeinschaften demnach in Form einer „widersprüchlichen Selbstidentität“ im ursprünglichen und eigentlichen Sinne. Die Selbstidentität des Staates bildet sich auf „selbstwidersprüchliche“ Weise, indem sie in ihrem Inneren etwas Individuelles und Fremdartiges enthält, das sie nicht absorbieren, in sich aufnehmen oder in Besitz nehmen kann. Der Staat ist also eine Gemeinschaft, die alle Individuen (sowie Staaten = sozialen Gemeinschaften) als gleichermaßen „unantastbare“ und „öffentliche“ Entitäten betrachtet, ohne eine irgendwie geartete, „substrathafte“ bzw. „substanzuelle“ Selbstidentität vorauszusetzen, eine Gemeinschaft, die nicht selbstvereinnahmend, selbstgenügsam oder selbstbemächtigend, sondern selbstwidersprüchlich ist. Die Souveränität und das Rechtssystem eines Staates bringen auf „widersprüchlich-selbstidentische“ Weise eine „Welt“ zum Ausdruck, in der sämtliche Individuen wechselseitig aufeinander einwirken und miteinander in Verbindung treten, als „unantastbare“, „öffentliche“ und zugleich „individuelle“ Subjekte. Im Gegensatz dazu entwickelt sich die ethnische Gesellschaft mit der eigenen Selbsterhaltung als Ziel und Prinzip und kann insofern zwar die Subjektivität des Individuums auf gewisse Weise konkretisieren, sich jedoch nicht auf eine „widersprüchliche Selbstidentität“ im ursprünglichen Sinne bezie-

33. NKZ 10: 327. Nishida zufolge ist der Staat eine Gemeinschaft, die die verschiedenen Existenzformen der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit im Sinne von öffentlichen Dingen, die zugleich eine charakteristische Seinsweise besitzen, verwirklicht, ohne sich ihrer zu bemächtigen. Diesem Staatsverständnis zufolge ist der Staat ein Subjekt, das die subjektiven Aktivitäten der innerhalb des Staates existierenden, heterogenen und mannigfaltigen Gemeinschaften (der vielfältigen kooperativen Organisationen sowie sozialen Gemeinschaften und Gruppen) rechtlich schützt und die subjektive Kreativität dieser Gemeinschaften (sowie der in diesen existierenden, einzelnen Individuen) konkretisiert. Ebenso ist der Staat ein Subjekt, das die Gemeinschaften, Gruppierungen und Organisationen, die international aktiv sind, um die subjektive Kreativität des Individuums zu konkretisieren, rechtlich absichert. Bezüglich der Menschen, die ihrer subjektiven Kreativität beraubt werden (ganz gleich ob durch außerstaatliche Gemeinschaften oder durch Pseudostaaten), sind dem Staat daher aus Nishidas Sicht viele Pflichten auferlegt, die von anderen Formen der Gemeinschaft nicht erfüllt werden können. Stellt man anhand von Nishidas Staatsverständnis eine Diagnose der gegenwärtigen Lage zu Beginn des 21. Jahrhunderts an, so kann man sagen, dass die Rolle des Staates eher noch wichtiger als zu Nishidas Zeit geworden ist.

hen. Nishida zufolge ist „der Staat ein Individualisierungsprozess der Welt“ und die Bildung des Staates besteht für ihn darin, dass das Leben „von der speziesshaften Gesellschaft ausgehend auf selbstwidersprüchliche Weise zum Standpunkt der Selbstgestaltung einer Welt gelangt.“³⁴ Dass die soziale Gemeinschaft die ethnische Gesellschaft übersteigt und zur Gemeinschaft eines Staates wird, bedeutet, dass sich die subjektive Kreativität des Individuums ausreichend konkretisiert und das gemeinschaftliche Subjekt die „individuelle schöpferische Kraft“ in größerem Ausmaß zur Geltung bringt. Dies kann auf keine andere Weise geschehen, als dass verschiedene, innerhalb eines Staates existierende, ethnische Gesellschaften zu Momenten der Konkretisierung subjektiv-individueller Kreativität und insofern selbst zu „individuellen, schöpferischen Kräften“ werden, d. h. sich in Form einer „widersprüchlichen Selbstidentität“ als diejenigen ethnischen Gesellschaften konkretisieren, die sie auch ursprünglich sind.

Es muss allerdings betont werden, dass Nishidas Staatstheorie keinesfalls dazu dient, den gegenwärtigen Staat zu rechtfertigen oder für sakrosankt zu erklären. Wie sich zeigen wird, war es gerade Nishida, der in der damaligen gesellschaftlichen Situation, in der es äußerst schwierig und gefährlich war, kritische Gedanken bezüglich des Staates zu äußern, die repressiven Operationen des seinerzeit existierenden Staatsapparates in sorgfältiger Weise ans Tageslicht brachte, und dieses Bemühen Nishidas verdient unsere Hochachtung. Nishida schreibt etwa Folgendes:

Man sollte das bloß partikulare, ethnische Leben nicht damit krönen, dass man es als einen Staat bezeichnet. Nur etwas Individuelles, Geschichtliches und Gestaltungshafte kann, als wahrhaftiger Staat, der Welt gegenüber für sich das Recht auf Selbstbestimmung (独立権) beanspruchen. Eine abstrakte Staatstheorie, die sich auf eine bloße Autonomie des Volkes gründet, muss in der heutigen Gegenwart revidiert werden. [...]

Ein wirklicher Staat gestaltet sich angesichts anderer Völker und gemeinsam mit diesen innerhalb des Standpunkts der Selbstgestaltung der geschichtlichen Welt. Dort tritt er mit ihnen in Verbindung. Etwas, das nicht in sich selbst die Welt zum Ausdruck bringt, d. h. etwas, das ohne Moral (道義) ist, ist kein Staat. Geht man von einem exklusivistischen Nationalismus bzw. Ethnizismus (排他的民族主義) aus, führt dies zu nichts anderem als

34. NKZ 10: 327, 309.

Invasionismus (侵略主義) und Imperialismus (帝國主義). Der Imperialismus ist ein Produkt des Nationalegoismus (民族利己主義).³⁵

Wie wir bereits gesehen haben, entsteht Nishida zufolge das soziale bzw. gemeinschaftliche Subjekt des menschlichen Lebens innerhalb einer Wechselgestaltung von Umwelt und Leben als eine bestimmte geschichtliche Spezies (= „ethnische Gesellschaft“), von wo aus sich schließlich das soziale bzw. gemeinschaftliche Subjekt im Sinne eines Staates, genauer gesagt das „subjektiv-und-zugleich-welthafte“ Subjekt (主体即世界的な主体) konkretisiert und bildet. Dabei hat die „ethnische Gesellschaft“ (wie sehr sie ursprünglich auch frei von einer irgendwie gearteten „Substanz“ sein mag) die Tendenz, fortwährend mit der eigenen, exklusivistischen Selbsterhaltung beschäftigt zu sein, da sie nicht über ein Prinzip verfügt, das eine Verbindung zu anderen sozialen Gemeinschaften ermöglichen würde. Wenn sie diesen Charakter nicht ablegt und weiterhin bestrebt ist, zu einer staatlichen Sozialgemeinschaft zu werden, „die sich auf eine bloße Autonomie des Volkes gründet“, so macht sie sich nur die Interessen des eigenen Landes zum Ziel und verwickelt sich in Auseinandersetzungen und Konflikte mit anderen Ländern. Eine solche Gemeinschaft zielt auf eine Ausweitung der eigenen Macht und die Errichtung einer Hegemonie ab, d. h., sie ist dabei, sich zu einer auf „exklusivistischem Nationalismus bzw. Ethnizismus“ beruhenden, sozialen Gemeinschaft zu entwickeln, die von „Invasionismus und Imperialismus“ geprägt ist. Eine derartig in sich abgeschlossene und selbstgenügsame Gemeinschaft kann aus Nishidas Sicht kein wirklicher „Staat“ (= auf widersprüchlicher Selbstidentität beruhende, soziale Gemeinschaft) sein.

Basierend auf dieser Erkenntnis bezüglich des „Nationalismus“ und des „Imperialismus“ klagt Nishida die seinerzeit grassierende Perversion des Staates an:

Das 19. Jahrhundert war für das staatliche Selbstgewahren ein Zeitalter des Nationalismus (國家主義) und des Imperialismus. Heutzutage aber sind wir in das weltgeschichtliche Zeitalter des welthaften Selbstgewahrens eingetreten. Die Aufgabe der heutigen Welt besteht in der Frage, wie wir eine neue Welt schaffen können. [...]

35. NKZ 10: 303–4.

Wir müssen die Idee bloß oppositioneller Staaten überwinden und uns auf die Idee der Schaffung einer neuen Welt einlassen. Von den verschiedenen Standpunkten der einzelnen Staaten aus müssen jeweilige weltgeschichtliche Aufgaben in Angriff genommen werden.³⁶

Hierin zeigt sich Nishidas Einsicht, dass die in der faktischen Welt allgemein für Staaten gehaltenen Gemeinschaften im Grunde genommen noch gar keine Staaten sind, sondern bloß Formen „ethnischer Gesellschaften“ darstellen. Er klagt somit das pervertierte Vorgehen pseudostaatlicher Systeme an, die sich als souveräne Staaten mit funktionierendem Rechtssystem ausgeben, in Wirklichkeit jedoch das Individuum im Namen des Nationalismus unterdrücken.

Folgt man Nishidas Darstellung, ist ein Staat, der nach innen Homogenität und Einheitlichkeit im Namen einer vorgeblichen Bestimmung und der Gerechtigkeit forciert und nach außen eine strikte Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Anderen (dem Inneren und dem Äußeren) vornimmt, um das Andere auszuschließen – er mag oberflächlich gesehen auch noch so sehr die Überwindung des Nationalismus bzw. Ethnizismus propagieren –, in Wahrheit nichts anderes als ein Pseudostaat, der eine innerlich abgeschlossene, selbstgenügsame, selbstidentische, einheitliche und homogene Existenzweise, die das zu sich im Widerspruch Stehende und Fremde nicht in sich umfassen kann, demarkiert und zum Prinzip seiner selbst macht. Eine solche „nationalistische“ Gemeinschaft hypostasiert das Volk, um nach innen wie nach außen jegliche neuartige, „individuelle“ Schöpfung des Einzelnen zu eliminieren. Eine derartige Gemeinschaft ist in der Tat nichts Anderes als „ein Produkt des Nationalegoismus“. Aus Sicht von Nishidas Staatstheorie muss demnach jeder Staat, der eine innerlich abgeschlossene Selbstidentität demarkiert und hypostasiert (wie sehr er oberflächlich gesehen auch antinationalistische und universelle Ideale zu höchsten Prinzipien erklärt), dafür angeklagt werden, dass er in Wirklichkeit nationalistisch und ethnizistisch vorgeht und die Subjektivität – offensichtlich der Menschen anderer Staaten, zuallererst aber auch der eigenen Bürger – unterdrückt. Wie wir bereits gesehen haben, ist es Nishida zufolge so, dass die faktisch existierenden Staaten im Grunde genommen noch

36. NKZ 10: 337.

immer nichts anderes sind als derartig getarnte, pseudostaatliche Gemeinschaften, weshalb die Gründung von Staaten im wahren Sinne des Wortes für ihn eine weiterhin unerfüllte Aufgabe bleibt.

Solange ein Staat existiert, ist allerdings notwendigerweise auch die Möglichkeit gegeben, dass dieser entartet und repressive Maßnahmen ergreift. Wie bereits gezeigt wurde, ist ein in der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit existierendes Volk (bzw. eine ethnische Gesellschaft) eine Form der sozialen Gemeinschaft, die nicht auf einer innerlichen Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit beruht und daher auch nicht alles ihr Widersprechende und Fremde aus Gründen der Kultur oder der Abstammung aus sich ausschließt. Zugleich ist das Volk aber auch nicht in der Lage, die Subjektivität des Individuums vollständig zu konkretisieren, und weist daher notwendigerweise die Tendenz auf, das Andere auszugrenzen und auf bloße Selbsterhaltung abzielen, d. h. eine innerlich abgeschlossene Selbstidentität zu demarkieren und sich selbst zu hypostasieren. Der Staat ist zwar eine soziale Gemeinschaft, die erst mit der Verneinung und Überwindung dieser ethnisch ausgerichteten Gesellschaftsform entstehen kann, wird dieser Prozess allerdings nicht ausreichend vollzogen, so führt dies zur Entstehung pseudostaatlicher Systeme, „die sich auf eine bloße Autonomie des Volkes“ (= exklusivistische Selbsterhaltung) und somit auf einen Nationalismus bzw. Ethnizismus gründen, der das Volk hypostasiert. Ein „Staat“, der auf einer „widersprüchlichen Selbstidentität“ im wahren Sinne des Wortes beruht, ist somit eine Form der Gemeinschaft, die jeglichen „Nationalismus“ und „Ethnizismus“ überwunden hat.

Nishida zufolge ist die Konkretisierung eines wirklichen Staates nur dadurch möglich, dass wir uns auf den Standpunkt unseres wahren Selbst begeben, d. h. auf einen Standpunkt, auf dem unser Selbst wahrhaft schöpferisch ist:

Wir erschaffen nicht dadurch [etwas], dass wir auf unserem Ego (我) beharren. Erst, wenn wir denken, indem wir wahrhaft zu den Dingen werden, und handeln, indem wir wahrhaft zu den Dingen werden, erschaffen wir [etwas]. Dort, wo wir der Welt einen ihr vollkommen angemessenen Ausdruck geben, existiert unser wahres Selbst.³⁷

37. NKZ 12: 377.

Das heißt, der Ort (所), an dem „unser wahres Selbst existiert“, ist dadurch charakterisiert, dass die Tätigkeit des „Beharrens auf unserem Ego“ sowie diejenige der *Privatisierung*, die auf eine Aneignung, Inbesitznahme und Vereinheitlichung der in der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit auftretenden öffentlichen Dinge und Sachverhalte abzielt, im eigenen Inneren radikal negiert und ein Standpunkt eingenommen wird, auf dem „wir denken, indem wir wahrhaft zu den [öffentlichen] Dingen werden, und handeln, indem wir wahrhaft zu den [öffentlichen] Dingen werden“. Mit anderen Worten handelt es sich hierbei um einen Standpunkt, auf dem das ganz und gar eigentümliche und einzigartige Wirken der unserem Selbst gegenüber fremden Dinge und Sachverhalte an sich nichts anderes ist als die Konkretisierung der eigentümlichen und unverwechselbaren, subjektiven Kreativität unseres eigenen Selbst. Wie wir bereits gesehen haben, verwirklicht sich gerade auf diesem Standpunkt eine Welt, in der alle Individuen und Gemeinschaften als einzigartige und individuelle Entitäten miteinander in Verbindung treten. Daher verwirklichen sich das Individuum und die Gemeinschaft (und der sie umfassende Staat) als „subjektive-und-zugleich-welthafte“ Subjekte, indem sie die Welt nicht etwa gemäß (oder innerhalb) einer bestimmten geschichtlichen Spezies (= ethnischen Gesellschaft), sondern gemäß (und innerhalb) der individuellen Welt selbst zum Ausdruck bringen und somit „der Welt einen ihr vollkommen angemessenen Ausdruck geben“.³⁸

Wie ist nun aber ganz konkret die Beschaffenheit des sich auf diese Weise realisierenden, wahren Staates zu denken? Bezüglich dieser Frage ist folgende Stelle aus *Das Problem der japanischen Kultur* beachtenswert:

Das Problem der Kultur unseres Landes [...] besteht darin, dass sie den anderen Subjekten nicht als Subjekt gegenübertritt, sondern sie als Welt umfassen muss. Sie muss auf widersprüchlich-selbstidentische Weise eine Welt

38. Nishida zufolge eröffnet sich dieser Standpunkt unseres wahren Selbst jedoch erst auf einem religiösen Standpunkt auf wirklich fundamentale Weise. Daher ist eine Untersuchung über den Zusammenhang des religiösen Standpunkts mit der staatlichen Gemeinschaft erforderlich. Diese Aufgabe überschreitet jedoch den Rahmen des gegenwärtigen Aufsatzes und muss gesondert untersucht werden. In einer früheren Schrift habe ich den Versuch unternommen, den Zusammenhang zwischen einem Wirken, „indem man zu den Dingen wird“ (物となつて), und dem religiösen Standpunkt sowie zwischen diesen beiden und der sozialen Gemeinschaft zu untersuchen. Siehe ITABASHI 2008.

konstituieren, die sich innerhalb der Dinge und Sachverhalte (事物において) vereinigt (結合する). [...] Den anderen Subjekten als Subjekt gegenüberzutreten, die anderen Subjekte zu negieren und das Andere zum Selbst machen zu wollen, ist nichts Anderes als Imperialismus (帝国主義).³⁹

Auf die Frage nach der Gültigkeit dieser Analyse Nishidas in Bezug auf die japanische Kultur kann an dieser Stelle nicht hinreichend eingegangen werden. Zumindest liegt es nahe, diese Textstelle als eine Veranschaulichung der von Nishida in seinem späten Denken formulierten Beschaffenheit des Staates im eigentlichen Sinne, d. h. der Beschaffenheit einer nicht-substanthaften, „widersprüchlichen“ Selbstidentität des in der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit existierenden Staates, zu verstehen.

Wenn Nishida davon spricht, dass eine soziale Gemeinschaft „auf widersprüchlich-selbstidentische Weise eine Welt konstituiert, die sich innerhalb der Dinge und Sachverhalte vereinigt“, bedeutet dies die Bildung einer sozialen Gemeinschaft, die „subjektiv-und-zugleich-welthaft“ ist und selbst bereits eine „selbstgewahrende Welt“ darstellt. Folglich geht es Nishida an dieser Stelle darum, dass der Staat keine Gemeinschaft ist, die es sich zum Ziel gesetzt hat, den „anderen Subjekten als Subjekt gegenüberzutreten“, oder „die Anderen zu negieren und sie zum Selbst zu machen“. Das heißt, ein Staat zielt nicht darauf ab, sich selbst zu schützen und den eigenen Profit zu verteidigen, indem er sich den anderen Subjekten entgegensetzt. Sein Zweck besteht vielmehr darin, „die anderen Subjekte als Welt zu umfassen“, eine individuelle „Welt“ zum Ausdruck zu bringen und die individuelle Selbstgestaltung der anderen Subjekte zur Verwirklichung zu bringen, d. h. zu einem Fokus der „individuellen“ Selbsterschaffung der Welt zu werden und innerhalb derselben die individuelle Schöpfung des eigenen Landes zu realisieren. Auf diesem Standpunkt stehend, äußert sich Nishida kritisch zur damaligen Situation des japanischen Staates:

Wovor in schärfster Weise gewarnt werden muss, ist meiner Meinung nach eine Subjektivierung Japans, denn diese bedeutet nichts anderes als eine Umwandlung des kaiserlichen Weges in eine Militärherrschaft (皇道の霸道化).⁴⁰

39. NKZ 12: 349.

40. NKZ 12: 341. Zu Nishidas Verortung des „kaiserlichen Weges“ (皇道, d. h. der Tennō-Herrschaft, [Anm. d. Übers.]) und des Kaiserhauses siehe UEDA 1995. Zu Nishidas Behandlung

Daher sind die Staaten bei Nishida nicht etwa Instanzen, die die Verwirklichung der individuellen Selbsterschaffung der Welt dadurch zu erreichen versuchen, dass sie gegenseitig auf ihrem eigenen Profit beharren oder mittels des Profits eine Einigung oder einen Kompromiss untereinander erzielen. Eine derartige Vorgehensweise gründet letztlich in einem exklusivistischen „Ethnizismus“ bzw. „Nationalismus“ oder hat ihn zur Folge. Vielmehr handelt es sich bei Staaten gerade um solche Gemeinschaften, in denen das Verlangen nach der Demarkierung einer inneren Selbstidentität oder Selbstvereinheitlichung (= einer Substanz oder eines Substrats) verneint wird und die sich stattdessen auf „widersprüchlich-selbstidentische“ Weise verwirklichen. Derartige Gemeinschaften befreien sich von ihrem exklusivistischen Charakter (der darin besteht, eine innere Selbstidentität vorauszusetzen und das Andere in sich zu integrieren oder es zu assimilieren) und realisieren dadurch eine nicht-essentialistische Selbstidentität, die weder selbstvereinheitlichend noch selbstgenügsam ist. Staaten (im wahren Sinn des Wortes) machen von ihrer Souveränität nicht in einer ausgrenzenden Weise Gebrauch, sondern verwenden diese darauf, die Selbstgestaltung bzw. Selbsterschaffung jedes einzelnen Staates zu verwirklichen. Mit anderen Worten weisen sie eine paradoxe Beschaffenheit auf, welche darin besteht, dass sie die individuelle Selbsterschaffung auf eine vom Gegensatz zwischen den Subjekten verschiedene Weise realisieren, zugleich aber letztlich doch bestimmte, eigenständige Subjekte sind, die auf irgendeine Weise im Gegensatz zu anderen Subjekten stehen.

In der Tat bringt Nishidas Staatstheorie die Gefahr mit sich, falsch verstanden oder missbraucht zu werden, sodass etwa ein auf Nationalismus und Ethnizismus beruhender Pseudostaat, der eigentlich nur ein einzelnes „Subjekt“ darstellt und der im Sinne einer bloß „ethnischen Gesellschaft“ handelt, sein Vorgehen damit legitimieren könnte, dass er behauptet, er habe die Seinsweise der wechselseitig im Gegensatz zueinanderstehenden, einzelnen Subjekte überwunden. Die Vorstellungen eines „Ultra-Nationalismus“ (超国家主義) oder eines „die Welt ‚anführenden‘ (指導する) Hegemonialstaats“ machen diese Gefahr zu einem realen Problem. Doch man kann sagen, dass gerade Nishida die Verwendung derartiger Ausdrücke strikt ablehnt und sich der Gefahr, die seiner Staatstheorie inhärent ist, durchaus bewusst ist.

des japanischen „Staatskörpers“ bzw. „Staatswesens“ (国体) siehe FUJITA 2005.

Daraus wird ersichtlich, dass Nishidas spätes Denken, welches unablässig damit beschäftigt ist, eine Neubestimmung des „Volkes“ innerhalb der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit vorzunehmen, auf die Erlangung einer legitimen Logik abzielt, mithilfe derer jegliche Hypostasierung sozialer Gemeinschaften angeklagt und kritisiert werden kann.

SCHLUSSWORT: DIE ZUKUNFT DES STAATES
AUS SICHT DER PHILOSOPHIE NISHIDAS

Wie wir gesehen haben, legt Nishidas Staatstheorie die Seinsweise eines ausgesprochen paradoxen Subjekts nahe, das die individuelle Selbsterschaffung der Welt in „subjektiver-und-zugleich-welthafter“ Weise realisiert bzw. als eine Welt „andere Subjekte umfasst“, d. h. auf andere Weise existiert als ein (anderen Subjekten gegenüber) gegensätzliches Subjekt. Äußerlich bedeutet dies für die Gemeinschaft, dass sie den Versuch unternimmt, im Zusammenhang mit intersubjektiven Gegensätzen und Konflikten jegliche Selbstbehauptung zu unterlassen, innerlich, dass sie keine in sich abgeschlossene und selbstgenügsame Selbstidentität demarkiert, die anderen Subjekten äußerlich entgegengesetzt ist (d. h. zur Grundlage von Exklusion wird) und daher nichts Fremdartiges in sich zu enthalten vermag. Diese beiden Formen gemeinschaftlicher Bemühung sind im Grunde genommen zwei Seiten derselben Funktionsweise eines Staates, der sich von jeglicher Inbesitznahme und Assimilierung des Individuellen in sich freimacht.⁴¹ Indem unsere Selbste und deren Gemeinschaften auf diese Weise den eigenen Wunsch, einen identischen „Ursprung“ zu setzen und diesen durch die Assimilierung des Fremden zu hypostasieren, kontinuierlich negieren und überwinden, bzw. indem sie in sich selbst Fremdartiges entdecken, konkretisieren sie die individuelle Selbsterschaffung der Welt und erschaffen sich

41. Als ein Beispiel für diesen Gedanken Nishidas könnte auch Sakai Naokis Behauptung verstanden werden, dass die japanische Verfassung, die eine „Deklaration zum Kriegsverzicht“ beinhaltet, d. h. die „Verpflichtung, die Souveränität anderer Staaten niemals militärisch zu verletzen“, nicht primär an das japanische Volk gerichtet sei, sondern vielmehr an die „Minorität“ bzw. den „Rest“, der aufgrund des Fehlens einer ethnischen oder bürgerlichen Identität sowie aufgrund der Demarkierungen des Geschlechts, der Klassenunterschiede, der Rasse und der Nationalität ausgegrenzt wird und um die eigenen Rechte kämpfen muss. Siehe SAKAI 2008, 41, 50, 134, 269ff.

gegenseitig in wahrhaft einzigartiger, unverwechselbarer und individueller Weise. So konkretisiert sich das in der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit selbst existierende, „öffentliche“ und kreative Subjekt, das sich weder seiner selbst bemächtigt noch von etwas anderem in Besitz genommen wird, d. h. tätig ist, ohne zu einem privaten „Ich“ (私) gemacht zu werden. Die in Nishidas Philosophie konzipierte, in höchstem Maße paradoxe Beschaffenheit des Staates als eines Subjekts, das „Subjekte umfasst“ bzw. auf andere Weise als ein gegensätzliches Subjekt existiert, besteht in nichts anderem als dieser konkreten Gestalt, realisiert von einem kreativen Subjekt, das sich nicht zu einem privaten „Ich“ macht, sondern „öffentlich“ ist.

LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen

- NKZ 『西田幾多郎全集』 [Nishida Kitarō Gesamtausgabe]. Tokyo, Iwanami Shoten, 1978, 19 vols.
- THZ 『田辺元全集』 [Tanabe Hajime Gesamtausgabe], Tokyo, Chikuma Shobō, 1963–1964, 15 vols
- FUJITA Masakatsu 藤田正勝
- 2005 「西田哲学と歴史・国家の問題」 [Nishidas Philosophie und das Problem von Geschichte und Staat], 『日本哲学研究』 [Studien zur Japanischen Philosophie] 2: 73–111.
- 2007 「西田哲学の国家論」 [Die Staatstheorie der Philosophie Nishidas], 『日本哲学研究』 [Studien zur Japanischen Philosophie] 4: 427–55.
- ITABASHI Yūjin 板橋勇仁
- 2004 『西田哲学の論理と方法』 [Logik und Methode der Philosophie Nishidas]. Tokyo, Hōsei Daigaku Shuppanyoku.
- 2008 『歴史的現実と西田哲学』 [Die geschichtliche Wirklichkeit und Nishidas Philosophie]. Tokyo: Hōsei Daigaku Shuppanyoku.
- 2010 「〈未知の者〉が〈友人〉として現れる時: 和辻哲郎『倫理学』における〈文化共同体〉の可能性」 (Wenn der „Unbekannte“ als „Freund“ erscheint. Die Möglichkeit „kultureller Gemeinschaft“ in Watsuji Tetsurōs „Ethik“), 『立正大学人文科学研究所年報』 [Jahrbuch des Forschungsinstituts für Geisteswissenschaften an der Universität Risshō] 47: 1–11.
- 2015 „No Effort, Just Peace“ – Peace and its Ground-less-ness in Nishida’s Philosophy“, *Poligrafi* 75–76: 27–40.
- KADO Kazumasa 嘉戸一将
- 2007 『西田幾多郎と国家への問い』 [Nishida Kitarō und die Frage nach dem Staat]. Tokyo, Ibunsha.

KURIHARA Akira 栗原 彬

2008 『「存在の現れ」の政治』[Politik des „Erscheinens der Existenz“]. Tokyo, Ibunsha.

NISHIDA Kitaro 西田幾多郎

1933 『哲学の根本問題』[Grundprobleme der Philosophie], NKZ 7.

1940 「日本文化の問題」[Das Problem der japanischen Kultur], NKZ 12: 275–383.

1941 「国家理由の問題」[Das Problem der Staatsraison], NKZ 10: 265–337.

1944 『哲学論文集第四』[Anhang zur Philosophischen Aufsatzsammlung IV], NKZ 12: 397–434.

SAKAI Naoki 酒井直樹

2008 『希望と憲法』[Hoffnung und Verfassung]. Tokyo, Ibunsha.

TANAKA Kyūbun 田中久文

2008 「『創造』論としての日本文化論」[Japanische Kulturtheorie als „Kreationismus“], 『思想』[Denken] 681: 42–57.

TSUNETOSHI Sōzaburō 常俊宗三郎

1996 「西田哲学における歴史・政治論」[Geschichts- und Staatstheorie in Nishidas Philosophie], in: Ōmine Akira 大峯 顯, 『西田哲学を学ぶ人のために』[Für diejenigen, die Nishidas Philosophie studieren]. Kyoto, Sekaishisōsha, 180–200.

UEDA Shizuteru 上田閑照

1995 「西田幾多郎〈あの戦争〉と〈日本文化の問題〉」[Nishida Kitarōs „Jener Krieg“ und *Das Problem der Japanischen Kultur*], 『思想』[Denken] 857: 107–33.

UEMURA Kazuhide 植村和秀

2007 『〈日本〉への問いをめぐる闘争: 京都学派と原理日本社』[Der Streit um die Frage nach „Japan.“ Die Kyoto-Schule und Prinzip-Japan-Gesellschaft]. Tokyo, Kashiwa Shobō.

2010 「国家と歴史の側から、西田幾多郎を問い直す」[Eine Neubefragung Nishida Kitarōs vonseiten des Staates und der Geschichte], 「西田哲学学会年報」[Jahrbuch der Nishida-Gesellschaft] 7: 35–53.