



Zu einer „nicht-europäischen“ Idee des Menschenrechts – Perspektive des deutschen Idealismus und der Kyoto-Schule¹

Towards a “non-European” idea of human rights – perspective of German idealism and the Kyoto School

Ryosuke Ohashi
madaago@gmail.com

Zusammenfassung: In meinem Aufsatz präsentiere ich einige Gedanken der „Rechtsphilosophie“ der Kyoto-Schule, in der die Philosophen einerseits die euro-amerikanischen Theorien gut angeeignet haben, aber andererseits die ostasiatisch-buddhistischen Begriffe von Recht (dharma) und Natur (tsû-ran) im Ausgangspunkt der Überlegungen hatten. Schon der Begriff des „Menschen“ und dessen Selbstbewusstsein (Selbsterwachen) ist ein großes Thema für diese Philosophen. Mit ihnen könnten wir einige interkulturellen Gedanken bezüglich des Menschenrechts versuchen.

Schlüsselwörter: Rechtsphilosophie, Kyoto-Schule, ostasiatisch-buddhistischen Begriffe von Recht.

Abstract: In my lecture I would like to present some thoughts of the „philosophy of right“ for the Kyoto-school, in which the philosophers have acquired the euro-american theories on the one hand, but on the other hand they knew the east-Asian buddhis concepts of “right” (*dharmā*) and “nature” (*tsû-ran*) in their starting point of thinking. Already the concept of „human“ and it’s self-awakening was a big theme for them. Together with them we could attempt some intercultural deliberations regarding the “human rights”.

Keywords: Philosophy of right, Kyoto-school, east-Asian buddhis concepts.

1 Es ist große Ehre und Freude, zu dieser Tagung eingeladen zu werden. Ich danke Herrn Prof. Antonio Florentino als Präsidenten der brasilianischen Assoziation der Nishida Philosophie für seine Einladung. Ich möchte in meinem Vortrag das Tagungsthema „Nicht-europäische Idee des Menschenrechts“ gerne zusammen mit Ihnen denken und mich von Ihnen belehren lassen.

Mit dem Thema dieser Tagung wird ein aktuelles und dringendes Problem der Gegenwart zum Ausdruck gebracht. Zuallererst ist auf das Adjektiv „nicht-europäisch“ aufmerksam zu machen. Die europäische Philosophie hatte seit Antike über die Neuzeit bis heute mit dem guten Grund qualitativ und quantitativ die leitende Stelle in der philosophischen Welt besessen. Der Ausdruck „Qualitativ“ heißt hier, dass sich die neuzeitlich-moderne Philosophie in Europa tatsächlich in der Weise des exakten und vernünftigen Denkens entwickelt und die anscheinend weltweite Universalität belegt. Das Wort „Quantitativ“ heißt, dass die akademisch-kulturelle Tätigkeit in Europa und Amerika auf der *materiellen* Basis der Institutionalisierung in Erziehung, Forschung und Medien gebaut, und in den USA weiterentwickelt wurde. Die kulturelle und wissenschaftliche Tätigkeit im „euro-amerikanischen“ Erdgebiet hat mit dieser qualitativ-quantitativen Übermacht die Tätigkeiten der anderen Erdgebiete überwältigt und geprägt. Ein Resultat dieses Prozesses ist, dass seit langem bei der Rede von der „europäischen Philosophie“ in Wirklichkeit die Philosophie nur in den vier industriell entwickelten Ländern gemeint wird: „Englische Philosophie“, „Französische Philosophie“, „Deutsche Philosophie“ und „Amerikanische Philosophie“. Es scheint, dass sogar unter den Philosophieforschern diese Beschränkung der philosophischen Landkarte auf die genannten vier Länder fast kritiklos angenommen wird.

Aber die Erweiterung der europäischen Moderne brachte ein Paradox in zwei Ebenen mit sich. Die erste Ebene ist, dass die Modernisierung, die praktisch die Europäisierung war, führte dazu, dass die nicht-europäischen Welten sich ihrer eigenen Kultur und Tradition bewusst wurden. Es war ein Paradox, dass die Verbreitung der europäischen Weltanschauung die nicht-europäische Weltanschauung zu ihrem Selbstbewusstsein erweckte. Die Weltanschauung der Kyoto-Schule, die im zweiten Abschnitt des vorliegenden Vortrags aufgenommen werden wird, war wohl das erste Phänomen dieses Paradoxes, das vor einem Jahrhundert in Japan entstand, und das erste Beispiel des „dekolonialen Philosophierens“ gilt, das sich seit einiger Zeit in Europa als eine neue philosophische Bewegung verbreitet.²

Die zweite Ebene im genannten Paradox ist, dass der Fortgang der Modernisierung in Form der Europäisierung die Relativierung des Ursprungsortes, der europäischen Welt, mit sich brachte. Um ein neues Symptom zu nennen, überholen die Länder der „Global South“ jetzt ökonomisch weit die europäische Welt. Dies könnte auch im Hinblick auf die politische Einflusskraft gesagt werden.

Dieses Phänomen kommt nicht nur im Bereich der Ökonomie und Politik, sondern auch in der Kultur bzw. im kulturellen Selbstbewusstsein in Gang. Das Rahmenthema unserer Tagung „Human Rights from non-Western Perspectives“ (Menschenrechts in nicht-europäischer Perspektive“ gilt eben als ein solches

2 Dazu vgl. Rolf Elberfeld, *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*, Hildesheim 2021, vor allem den Abschnitt „Japanische Perspektiven“ (S. 27 – 34).

Phänomen. Der Gedanke des Menschenrechtes wurde in der modernen europäischen Philosophie entwickelt, wie ich nachher etwas ausführlich herausstellen möchte. Dieser Gedanke hat einerseits wohl die universale Gültigkeit und bietet heute die theoretische Basis für den Protest gegen die Unterdrückung des Menschenrechts in einigen diktatorischen Staaten von heute. Nur ist darauf hinzuweisen, dass ein bisher beinahe übersehenes anderes Paradox bezüglich des Menschenrechts in Gang ist: Der bisherige „europäische Gedanke des Menschenrechts“ fordert, dass er, auch wenn er als eine gültige Begründung des Menschenrechts gilt, dennoch als Folge ihrer Durchführung eine Wende des Denkens fordert: Eine Skepsis nämlich ist nicht zu unterdrücken, dass der in der europäischen Philosophie überlieferte Gedanke des Menschenrechts als Folge seiner anthropozentrischen Denkweise mit der „Naturzerstörung“ Hand in Hand ging. Der Gedanke des „Naturschützes“ wurde entwickelt und praktiziert, aber gerade dieser Gedanken war zugleich die Herabsetzung der Natur unter der Herrschaft des Menschen, wodurch die weitere Naturzerstörung einfach weiter ging. Eine Folge dieses Prozesses in der Zukunft könnte sein, dass unsere nächste Generation in ihrem Menschenrecht gefährdet wird, da die drastische Klimaänderung und die Verwüstung der Erde in Form einer globalen Katastrophe das Recht des Menschen zum Überleben in Frage setzt.

Um dieses Bedenken in der Weise einer philosophischen Reflexion weiterzuführen, ist zunächst ein Wort von Kitarô Nishida im Aufsatz „Das Problem der japanischen Kultur“ zu zitieren. Im Zusatz zu diesem Aufsatz, betitelt „Methode der akademischen Forschung“, lautet: „Die Wissenschaft zeigt, dass unser Geist in den Dingen lebt. Auch in diesem Sinne ist zu verstehen, dass es in der Mathematik die englische, französische und deutsche Mathematik gibt.“³

Mit diesem Wort deutet Nishida an, dass die „Wissenschaft“ einerseits das objektive Vernunftprinzip hat und als der allgemeingültige Diskurs besteht, aber andererseits der tradierte Geist mit dem jeweiligen Naturgefühl und der Naturempfindung in der jeweiligen Denkweise die Wurzel schlägt. Dies wird in der Tat mit dem Faktum belegt, dass es in der neuzeitlich-modernen Philosophie, wie gesagt, hauptsächlich nur vier Strömungen gibt: Die englische, französische, deutsche und amerikanische Philosophie, die mit den jeweils eigenen Charakteren ihre Gedankengebäude aufbauen. Das „Denken“ basiert einerseits auf dem Prinzip des angeblich universalen Vernunftdenkens gegründet wird, um das gegenseitige Verstehen der im Dialog Stehenden zu ermöglichen. Aber Dieser Dialog wird durch die Sprache vollzogen, die im jeweiligen historischen Kulturboden die Wurzel schlägt, und von der „Sinnlichkeit“ motiviert bzw. orientiert wird, die von der jeweiligen Naturumgebung und der Umwelt geprägt wird. Um mit dem anderen Wort zu sagen, *wird das sonst universale Vernunftdenken jedes Mal von den genannten Elementen „lokalisiert“*. Dann ist anzunehmen, dass auch der sonst

3 Gesamtwerke K. Nishidas, Alte Ausgabe, Bd. 12, Tokyo 1979, S. 388; Neue Ausgabe, Bd. 9, Tokyo 2004, S. 89.

universale Vernunftbegriff des „Menschenrechtes“ von den jeweils sinnlich-kulturell-geopolitischen Umgebung spezifiziert wird, die nicht in den Rahmen der Universalität hineingeschoben werden kann.

Um diese Reflexion fortzusetzen, sind die oben genannten zwei Paradoxen nochmals ins Auge zu fassen: (1) Die „Europäisierung der Welt“ im 20. Jahrhundert erweckte das Selbstbewusstsein der nicht-europäischen Welt mit sich; (2) Die bisher herrschende europäische Idee des Menschenrechts fordert, ohne ihre kritische Funktion der Begründung des Menschenrechts zu verlieren, dennoch die radikale Wendung ihrer Denkweise. Diese Wendung verknüpft sich mit der Tendenz eines Gedankens vom sonst rationalen Menschenrecht, nämlich mit dem Gedanken des „Naturschützes“, bei dem die Natur als das durch den Menschen zu schützende, vom Menschen her betrachtete Objekt entwürdigt wird, ohne, dass die Natur als Natur, wie sie ist, sein zu lassen.

So wird die folgende Reflexion in drei Abschnitten gegliedert: (I) Der Kerngedanke der Rechtsphilosophie bei Kant und dem deutschen Idealismus sowie ihre Auffassung des „Menschenrechtes“; (II) Komparative Betrachtung zum Gedanken des „Rechts“ in der Kyoto-Schule; (III) Annäherung zum Thema „Nicht-europäische Idee des Menschenrechtes“.

Der Kerngedanke der Rechtsphilosophie bei Kant und dem deutschen Idealismus sowie ihre Auffassung des „Menschenrechtes“

Zwölf Jahre vor der großen Schrift von Kant, *Metaphysik der Sitte* (1797) entstand seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitte* (1785) als Einleitung zur ersteren. Diese zwei Schriften überlappen sich inhaltlich nicht aufeinander.

Der Ausgangspunkt der letzteren ist der „gemeine Menschenverstand“, der das von den Menschen gemeinsam besessene Vermögen ist. Moral und Sitte werden nach Kant als dieses gemeinsame Vermögen im sozialen und individuellen Leben eingebettet. Kant versuchte, die in dieser menschlichen Vernunft geborgenen Gesetze herauszustellen. Die von der Menschenvernunft erworbenen subjektiven „Maxime“ sollten zu den universalen Moralgesetzen erhoben und verallgemeinert werden. Diese Gesetze sind die „kategorischen Imperative“, die als Kern der kantischen Ethik gelten. Die fundamentale Formel lautet: „Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.“⁴ Aber das gemeinte moralische Gesetz muss zuerst gefunden werden, was eben die Aufgabe der Grundlegung zur Metaphysik der Sitte war.

Der kategorische Imperativ „Du sollst so handeln“ war ein Ausdruck der „Freiheit“ bei Kant. Denn dieser Imperativ ist nicht heteronom, sondern autonom, indem das Subjekt der Handlung durch sich selbst das Gesetz sich aufgibt. Der Gesichtspunkt der „Freiheit“ als der wesentliche, aber verborgene Charakter

4 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Berlin 1968, Bd. IV, S. 436/7.

des kategorischen Imperativs wird in der folgenden Reflexion durchgehend beibehalten.

Der im kategorische Imperativ von Kant implizierte Gedanke wurde als Motto der Französischen Revolution ohne besondere Reflexion laut ausgesprochen: „liberté (Freiheit), égalité (Gleichheit), fraternité (Bruderschaft)“. Deutschland war das Land, das in der Etablierung der zentralisierten Staatsverfassung weit rückständig war, aber im philosophischen Gedanken vorgängig vor dem Vorgänger, Frankreich. Wurde in der Französischen Revolution die Freiheit im sozialen Kontext erklärt, so wurde in Deutschland die Freiheit als das moralische Prinzip erläutert, das auch der sozialen Freiheit zugrunde liegen soll.

Im Hinblick auf das moralische Prinzip ist die Freiheit untrennbar mit der „Pflicht“ als dem Inhalt des kategorischen Imperativs „Du sollst“. Die Pflicht ist der Vernunftbegriff, der unabhängig von den äußerlichen Situationslagen immer und unbedingte gilt. Die Handlung, die dieser Pflicht entspricht, hat ihren motivierenden Grund im Handelnden selbst, somit in der Freiheit.

Worin liegt die Notwendigkeit der Wende dieser Denkweise? Wir könnten uns die folgende Problemsituation vorstellen: Eine Person A, die von niemand Anderem bedingt ist, hat Freiheit. Dabei ist auch klar, dass er nicht allein, sondern immer unter den vielen anderen Personen lebt. Dann muss es überall die Gelegenheit geben, dass die Freiheit der Person A und die Freiheit der Person B zusammenstoßen, und die beiden Personen sich miteinander streiten. Die gegenseitige Anerkennung von den Personen A und B ist deshalb notwendig. Aber gerade diese Anerkennung ist auch die Aporie des Begriffs der „Freiheit“. Wenn die Freiheit den Zustand bedeutet, von jedem Zwang der Anderen befreit zu werden, muss der Anspruch auf die Freiheit einer Person A die Freiheit der anderen Person B einschränken. **Für Kant** ist das moralische Gesetz das universale Recht, und dies heißt, dass der universale Anspruch der Person A auf die Freiheit nicht rein subjektiv bleiben darf, sondern auch für die Person B gültig sein muss, und vice versa. Die zum Gesetz erhobene „Moral“ wird zur „Sitte“ als dem Gesetz des gesellschaftlichen Lebens der Menschen. Dort soll die eine Person nicht zum „Mittel“ der anderen, sondern zum „Zweck“ der anderen. Bei Kant bildet die Person deshalb den „Reich der Zwecke“, wobei jede Person sich zu den anderen Personen mit dem Gefühl der „Achtung“. Man muss aber hinzufügen, dass dieser „Reich der Zwecke“ noch nicht als das institutionelle System der Gesellschaft gelten kann, da das gemeinte Reich das „innerlich-geistige“ Verhältnis der Menschen bleibt.

Es war Fichtes „Wissenschaftslehre“, in der dieses Problem weiter nachgedacht werden konnte. Seine Schrift *Grundlage des Naturrechts* thematisiert die Gesellschaft als den durch das „Naturgesetz“ verwalteten Bereich. Dort geht es deshalb eben um die „gegenseitige Anerkennung“, die nicht mehr bloß als das innerlich moralische Gefühl bleibt. Er schreibt kursiv: „*Ich muss das freie Wesen ausser mir in allen Fällen*

anerkennen als ein solches, d.h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“

Die gegenseitige Anerkennung ist zunächst die gegenseitige „Beschränkung“ der Freiheit. Der Begriff der „Schranke“ wird in der „*Wissenschaftslehre*“ theoretisch bestimmt. Das Ich setzt nämlich das Nicht-Ich als das von ihm beschränkte, aber zugleich sich selbst als das vom Nicht-Ich beschränkte. Das Sich-setzen des Ich, wie Fichte dachte, ist das Setzen der Schranke, die das Ich dem Nicht-Ich setzt, wobei es zugleich diese Schranke sich selbst setzen muss. „Mithin liegt im Begriff der Schranke ausser dem der Realität und der Negation, noch der der Theilbarkeit“.⁵

Es ist keine bloß theoretische Sachlage, dass das Ich auch das Nicht-Ich als teilbar setzt, sondern die, dass das soziale Verhältnis von unzähligen Nicht-Ichs gebildet wird. So sagt Fichte, dass Etwas *einschränken* heiße: „die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum *Theil* aufheben.“⁶

Nicht gänzlich, sondern nur zum Teil aufheben, besagt dasselbe, was der Begriff der „bestimmten Negation“ in der hegelschen Dialektik sagt. Hegel zeigte in seiner *Grundlinie der Philosophie des Rechts* seinen Blick auf eine neue Stufe der Weltgeschichte, die mit der Bürgergesellschaft erreicht wird. „Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr recht wiederfahren läßt.“⁷

Dieser Satz drückt aus, wie Hegel die bürgerliche Gesellschaft bestimmen wollte: das System der Bedürfnisse.⁸ Das deutsche Wort „Bedürfnis“ ist der Terminus, der sowohl die menschliche Begierde wie auch das ökonomische Bedürfnis der Produktion und des Konsums bedeutet. Hegel betrachtete diese bürgerliche Gesellschaft als „das System der Bedürfnisse“ genealogisch, d.h. im Hinblick auf den Prozeß des Werdens. Die Vorstufe der bürgerlichen Gesellschaft ist die „Auflösung der Familie“. Die Familie, die durch die Heirat und das Gebären der Kinder gebildet wird, vereinigt sich im sittlichen Geist, der von einer Familie überhaupt gilt, d.h. mit der Liebe. Aber die Familie löst sich dadurch auf, „daß die Kinder zu freien Persönlichkeiten erzogen, in der *Volljährigkeit* anerkannt werden, als rechtliche Personen und fähig zu sein, teils eigenes freies Eigentum zu haben, teils eigene Familien zu stiften (...)“.⁹ Hegel wollte sehen, dass in dieser bürgerlichen Gesellschaft jeder Bürger zwar der Selbstzweck ist, aber zugleich auf die anderen Bürger bezogen und mit ihnen vermittelt wird. Er findet zwar auch das negative Bedürfnis, das auf die mögliche Spaltung der Gesellschaft wirkt, aber diese Widersprüche sollte im „Staat“ aufgehoben werden. „Diese Entwicklung der unmittelbaren Sittlichkeit durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft

5 Ders., *ibid.*, S. 108.

6 Ders., *ibid.*, S. 108.

7 G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *ibid.*, Bd. 7, §182, Zusatz., S. 339.

8 Ders., *ibid.*, §188, S. 346.

9 Ders., *ibid.*, §177, S. 330.

hindurch zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt, und nur eine solche Entwicklung, ist der *wissenschaftliche Beweis* des Begriffs des Staates“¹⁰

In der heutigen Sicht ist zur Hegelschen Ansicht über den „Staat“ auf ein Problem hinzuweisen, das der Überlegung bedarf. Es ist dasselbe Problem, das auch beim platonischen Dialog *Politeia* oder der *Leviathan* von Hobbes unausgesprochen bleibt: Der Staat wird in der singulären Form betrachtet, was in Wirklichkeit nicht passt. Der Staat ist immer plural: die Staaten. Das Verhältnis der Staaten zueinander ist nicht nur gar nicht einfach, sondern manchmal unendlich komplizierter als das unten den Individuen. Der individuelle Konflikt zwischen den Individuen wird unter den Staaten zum Krieg. Hegel wusste nicht, dass sich im 20. Jahrhundert zwei Weltkriege ereigneten, zu denen die Zersplitterung des Verhältnisses der Staaten führten. Die größte Herausforderung, die Hegel, ohne diese spätere Entwicklung zu wissen, mit seiner rechtsphilosophischen Idee für die heutige Welt vorlegt, ist seine Idee der „Weltgeschichte“, die vom „Geist der Welt“¹¹ betrieben wird. Er sollte das allerhöchste Recht „in der *Weltgeschichte* als dem *Weltgerichte*“¹² ausüben.

So weit eine kurze Übersicht über den Rechtsgedanken von Kant und dem deutschen Idealismus. Zwar wurde dort das „Menschenrecht“ nicht thematisch behandelt, aber die fundamental philosophischen Ideen wurden vorgelegt, auf denen das Menschenrecht begründet werden kann: (i) Die „Persönlichkeit“ der Individuen, (ii) die von diesen Individuen gebildete „Gesellschaft“, und (iii) der „Staat“ als das Stadium, in dem die in der Gesellschaft liegenden Widersprüche aufgehoben werden. Die Achse, die diese drei Stufen durchzieht, ist die Idee der „Freiheit“. Auf Grund dieser zentralen Achsenidee kann auch das „Menschenrecht“ begründet werden. Dieses wird (i) auf der individuellen Ebene vom universalen Moralgesetz (Kant), (ii) auf der sozialen Ebene vom Gesetz der Sittlichkeit (Fichte) und (iii) auf der staatlichen Ebene vom Weltgeist (Hegel) begründet.

Diese Idee des Menschenrechts wird vom universalen Vernunftdenken begründet, und gilt als der wirksame Grund für die Kritik an der unvernünftigen Unterdrückung des Menschenrechts. Aber zugleich erhebt sich auch ein Bedenken, dass dieses sonst universale Vernunftdenken angesichts der heutigen Situation der philosophischen Diskussion und der Weltwirklichkeit wieder ein „Paradox“ herbeiführt: Die Idee des Menschenrechts ist zuerst der Ausdruck der Weltanschauung, in der der Mensch die zentrale Stelle besitzt. Im Grunde ist sie anthropozentrisch. Der „Reich der Zwecke“ von Kant ist exemplarisch. Um das oben Gesagte zu wiederholen: Die menschliche Person gilt als „Zweck“, als das Worumwillen aller menschlichen Tätigkeiten, und auch „der Zweck der Natur“.¹³ Der

10 Ders., , *ibid.*, §256, S. 397.

11 Ders., *ibid.*, §340, S. 503.

12 Ders., *ibid.*

13 Diese Formulierung findet sich allerdings nicht in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, sondern in: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, *Kants Werke*, Bd. VIII, S. 114.

von Hegel gemeinte „Weltgeist“ wohnt in den menschlichen Helden. Dort tritt die Naturumgebung, das Naturleben, das Naturschöne usw. in den Hintergrund. Er redet in der Tat von der „Ohnmacht der Natur“.¹⁴ Zwar redete Hegel vom „konkreten Allgemeinen“, wobei er aber dieses konkrete Allgemeine nicht weit in einer phänomenalen Beschreibung ausführte. Dies käme daher, dass er das Konkrete doch vom Rahmen der Allgemeinheit her betrachtete. In dieser Sichtweise bleibt die jeweils lokale Naturumgebung im Rahmen der Allgemeinheit peripherisch bleibt. Diese Weltansicht unterstützt den Gedanken des Menschenrechts aus der im Grunde anthropozentrischen Perspektive, aber zugleich hat sie die Tendenz in sich, die Naturwelt der Menschenwelt zu unterwerfen. Diese Tendenz ist auch die Neigung dazu, unter dem Namen der Bedürfnisse der Gesellschaft die Natur auszubeuten. Wenn es sich so verhält, kommt ein weiteres Paradox zustande, *dass der philosophische Gedanke, der bisher das Menschenrecht philosophisch begründete, am Ende seiner Ausarbeitung dieses Menschenrecht eher philosophisch gefährdet*. Es gibt einige Zeichen dafür, dass in der gegenwärtigen Welt dieses Paradox nicht nur auf der philosophischen Ebene, sondern auch in der Weltwirklichkeit aktuell wird. Wenn es sich so verhält, ist der Versuch, „das Menschenrecht in der nicht-europäischen Perspektive“ zu überlegen, die wichtige Aufgabe des Denkens, das von sich die Notwendigkeit einer Wende des anthropozentrischen Denkens fordert. Im Folgenden wird versucht, als eine Suggestion dieser Wende die Charaktere des Rechtsgedankens der Kyoto-Schule kurz in den Blick zu bekommen.

Komparative Betrachtung zum Gedanken des „Rechts“ in der Kyoto-Schule

Keiji Nishitani schreibt in seiner Schrift *Weltansicht und Naturansicht* (jap., 1941) ungefähr dasselbe, was Kitaro Nishida sagte, wie zum Beginn dieses Vortrags zitiert wird: „Hierin liegt der Grund dafür, dass wir einerseits den überlieferten Geist unseres Landes und andererseits die westliche Wissenschaft immer tiefer erforschen sollen.“¹⁵

Im Gedanken Nishitanis in der Schrift *Weltansicht und Staatsansicht* wird das Achsenthema „Staat und Religion“ behandelt, um das herum sich die Themen wie Mythos, Ethik, usw. entfalten. Dabei bietet bei Nishitani die „westliche Wissenschaft“, vor allem den kantischen und deutschen Idealismus neben der deutschen Mystik das Knochengerüst des Gedankens. Allerdings werden aber das Herz und die Neven seines Gedankens vom buddhistischen Gedanken geprägt. „Nur die ichlose Subjektivität, die kraft der Tätigkeit des absolut Anderen zustande kommt, kann die Subjektivität der ethischen Praxis durch die Negation sive Affirmation verlebendigen und sich selbst im realen Leben tätig sein lassen.“¹⁶ Im „Nachwort“ zu dieser Schrift, das erst nach dem Weltkrieg im Jahre 1946 verfasst wurde, um den Kernpunkt dieser Schrift zu erläutern, sagt Nishitani, dass seine Schrift „am Ende den Standpunkt erreicht, in der Selbstnegation der

14 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §250, *ibid.* Bd. 9, S. 35.

15 Keiji Nishitani, *Weltansicht und Naturansicht (jap.)*, *Gesammelte Schriften K.Nishitanis*, Bd. 4, Tokyo 1987, S. 365.

16 *Ibid.*, S. 379.

Egozentrität des Staates den im Staat immanenten Horizont der Welthaftigkeit bzw. die Ichlosigkeit des Staates zu eröffnen“.¹⁷

Die Ansicht Nishitanis von der Ichlosigkeit des Staates ist ein Ausdruck des in Ostasien lang tradierten Gedankens des „Nichts“, dessen Verfolgung hier erspart werden darf.¹⁸ Hier sei zwar zu fragen, ob eine solche Ansicht in der realen und harten Wirklichkeit die Gültigkeit haben kann. Hegel würde sagen, dass der „Staat“ die Endstufe ist, wo die „gegenseitige Anerkennung“ der Menschen endlich realisiert werden soll, und in Hinsicht auf das „Menschenrecht“ als die Selbstbehauptung des Ich die vollendete Form findet. Der Gedanke der „Ichlosigkeit“ findet keinen Platz im Staat. Die Seinsweise des Menschen ist die „Vernunft“ als das sublimierte Subjekt, und nicht die „Ichlosigkeit“, die zugleich die „Subjektlosigkeit“ bedeuten muss. Die bekannte These Hegels lautet in der Tat: „Das Vernünftige ist wirklich, und das Wirkliche ist vernünftig“.¹⁹ Aber angesichts der Wirklichkeit, in der der Staat als die grenzenlos erweiterte Ichhaftigkeit mit seiner riesigen und systematischen Institutionalisierung könnte auch der Hegelsche Gedanke nur schwer behauptet werden, dass das Wirkliche vernünftig ist.²⁰ Eben im Hinblick auf diese Wirklichkeit legte Nishitani die Ansicht der „staatliche Ichlosigkeit“ vor.

17 Ibid., S. 381.

18 Zwar thematisierte Nishida kaum die „Gesellschaft“ oder den „Staat“. Aber er betrachtete, wie die „Gesellschaft“ besteht, und aus welchem Gesichtspunkt sie gesehen werden kann. Der gemeinte Gesichtspunkt von ihm ist seine bekannte Formel „Widersprüchliche Selbstidentität“. Ein etwas langes Zitat ist hier zu machen:

„Das sog. Ökonomische Leben ist auch der dialektische Prozess der widersprüchlichen Selbstidentität, in dem die Produktion die Konsumtion, und die Konsumtion die Produktion ist. Diese sind aber nicht wie im Fall des biologischen Lebens unmittelbar da. Das Produzierte ist als Ding vom Produzenten unabhängig. Dennoch bestimmt es den Produzenten. Das Geborene bestimmt das Gebärende. Sie sind als die Selbstidentität der absolut in sich widersprechenden Tätigkeit geschichtsbildend. Deshalb kommt der Prozess von Teilung und Austausch in sie hinein, und dies heißt, dass die Gesellschaft kommt hinein.“ (*Praxis und Gegenstandserkenntnis – Der Standpunkt der Erkenntnis in der Geschichtswelt*, *ibid.*, Bd. 8, S. 411/412.)

Zwar ist die Formel der „widersprüchlichen Selbstidentität“ eigentlich aus vielen Gesichtspunkten zu erklären. Im vorliegenden Kontext ist aber nur Folgendes zu sagen: Die „Selbstidentität“ besagt in der gewöhnlichen Wende das, zu dem die Formel $A = A$ verwendet werden kann. Mit dem tradierten Terminus zu sagen ist das die „Substanz“. Aber die Formel $A = A$ wird im Feld des Selbstbewusstseins ausgesagt. Dieses Selbstbewusstsein ist das Subjekt, das erklärt: „Ich bin Ich“. Um mit Kant zu sagen, ist es das „*Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt*“. *Kritik der reinen Vernunft*, B. 155.) Um mit Fichte in seiner *Wissenschaftslehre* zu sagen, ist das die Selbstsetzung des Ich, und um mit Hegel zu sagen: das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“ (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke*, Bd. 3, S. 23. Das Bewusstsein des philosophischen Denkens ist durchaus immer ein „Subjekt“, und nicht ein „Ich-loses“.

19 Ders., *ibid.*, S. 24.

20 Allerdings wird in einer Nachschrift der Vorlesung Hegels das bekannte Wort etwas anders formuliert: „Das Vernünftige wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig.“ Die genetische Perspektive des „Werdens“ wird hier angedeutet. Aber auch in diesem Fall gilt bei Hegel der Endpunkt des Werdens die Selbstverwirklichung des „absoluten Geistes“ als die vollendete Form des „Ich“, das nicht im Einklang steht mit der „Ichlosigkeit“.

Es ist zu fragen, ob seine Ansicht allzu „romantisch“ und unreal sei, und wie es sich mit dem „Menschenrecht“ in der Perspektive der „Ichlosigkeit“ verhalten kann. Sollte der ichlos gewordene Mensch auf sein Menschenrecht verzichten? Sollte die Ichlosigkeit als eine religiöse Seinsweise das Menschenrecht die Sicherung der Ichhaftigkeit einfach transzendieren? Wie steht der Standpunkt der Ichlosigkeit zum Problem der Unterdrückung des Menschenrechts, die heute überall in der Welt zu beobachten ist?

Diese Fragen kommen aber von einem Missverständnis der Ichlosigkeit her, dem Missverständnis nämlich, die Ichlosigkeit nur als einen negativen Modus des willenslosen und Menschen zu nehmen. Die Ichlosigkeit kann zwar eine religiös erhabene Seelenanlage des Heiligen bedeuten, aber eigentlich realisiert sie sich ständig in der alltäglichen Erfahrung, wenn man in einer Handlung „sich selbst vergisst“, egal ob man sich dessen bewusst wird oder nicht. Wenn die Kinder in einem Spiel sich voll vergessen, erfahren sie eben ihre ichlose Subjektivität inmitten ihres konzentrierten Spiels. Dort eröffnet sich faktisch ein Denkraum, der anders ist als derjenige des „Ich denke“. Die Kinder aktivieren ihr „Denken“ inmitten ihres Spiels voll, indem sie Leib und Seele und Kopf voll betätigen. Wenn ein Denker inmitten seiner vollen Denkarbeit sich selbst „vergisst“, betätigt sich sein „Denke“ voll. Nishida sagt in einem Tagebuch, dass er „schwitzt“, wenn er konzentriert denkt. Denken mit Schwitz wäre kein bloß kalkulierendes, analytisches Denken noch die distanzierend beobachtende Vorstellung.

Das vorhin erwähnte Paradox bedeutete, dass der Gedanke, der das Menschenrecht philosophisch begründet, zu dem Gedanken umschlägt, der das Menschenrecht von Wurzel aus gefährdet. Um dies konkret anhand der Wirklichkeit der Welt zu sagen, wird das Menschsein, das bisher die Naturwelt sich unterworfen hatte, statt in seinem Bestand gesichert zu werden, vielmehr entwurzelt. Dieses Menschsein in seinem Fundament der „Ichlosigkeit“ zu begreifen heißt, sich als das „In-der-Natur-sein“ zu begreifen. Der Ausdruck Heideggers vom „In-der-Welt-sein“ als dem menschlichen Dasein ist etwas nahe zu diesem Selbstwissen. Dieses Selbstwissen, das in der europäischen Philosophie ein blinder Punkt blieb, ist in der alltäglichen Lebenserfahrung eigentlich ständig präsent, zumindest in den Augen Nishidas. Dieses Selbstwissen zu einem philosophischen Denken zu gestalten, muss auch der Sinn des Gedankens von Nishitani, die Ichlosigkeit des Staats. Diese Gedanke fordert eine „Wende“ des Denkens. Das ist die Wende, der Stellung, die Naturwelt vom Menschen her als ihrem Zweck zu verstehen, zu der Stellung, den Menschen von der Naturumgebung her zu begreifen. Diese Wende ist die Wende des Subjekt-Objekt-Denkens, die eigentlich schon seit halbem Jahrhundert im phänomenologisch interkulturellen Denken zum Problembewusstsein gebracht wurde. Aber diese Wende kommt nicht einfach dadurch, dass man sich eines Tages entscheidet, diese Wende als einen Einfall zu akzeptieren. Sie bedarf der

philosophischen Denkübung. Die solche Wende des Denkens ist m.E. beispielsweise in der Philosophie Nishidas zu erblicken, wenn er sagt: „Mein Standpunkt ist der Gegensatz zur kantischen Erkenntnislehre bzw. deren Umkehrung, die Wende der kopernikanischen Wende: Nicht vom Logos zur Sache, sondern von der Sache zum Logos.“²¹

Annäherung zum Thema „Nicht-europäische Idee des Menschenrechts“

Nishidas Perspektive des Denkens, „von der Sache zum Logos“, heißt im Hinblick auf die Denkweise die Umkehrung des cartesianischen „Ich denke“ zu der Denkweise „Zu den Sachen selbst!“, wie man in der Phänomenologie als Sprichwort ruft. Um diese Umkehrung im Hinblick auf das Problem des „Menschenrechts“ zu formulieren, ist es das Denken, das „Menschenrecht“ nicht als das gesetzlich zu sichernde Recht zu nehmen, das in der Perspektive der humanistisch-sozialen Selbsterhaltung des Menschen auftaucht, sondern als das Recht zu nehmen, das dem Menschen *von der Umgebung der Naturwelt her zugeteilt* wird. Es gilt, das *Menschenrecht nicht auf der Ebene des „Gesetzes“, das der Mensch zum Zweck der besseren Selbsterhaltung entwirft, sondern als das „Recht“ zu begreifen, das der Natur selbst zugehört.*²² Um mit einem rechtswissenschaftlichen Terminus zu sagen, heißt dies also zunächst, das Menschenrecht als das „Naturrecht“ zu begreifen. Mit einem Wort des japanischen Dichters Bashô zu sagen: „Was den Kiefer betrifft, erlerne beim Kiefer; was den Bambus betrifft, erlerne beim Bambus.“ Es gilt, das Menschenrecht als „Logos der Natur“ zu verstehen.

Hier könnte man eine kritische Bemerkung machen: Der Logos der Natur ist in Wirklichkeit das Naturgesetz, die Welt der „Notwendigkeit“; es sei eine romantische Illusion, im Logos der Natur die Idee des Menschenrechts zu suchen, mit dem auch die „Freiheit“ gemient werden muss. Aber diese kritische Bemerkung gilt nur dann, wenn man die „Natur“ als die bloß materielle und objektive Außenwelt versteht. Sie vergisst, dass dies Natur nicht bloß „außen“ steht, und auch nicht die bloß äußere Umgebung bleibt, sondern auch die leiblich seelische Existenz von uns durchzieht und unsere innerliche Welt formt. Die Außennatur ist auch das Bildungselement des Geistes. Sie bildet das Innere der geistigen Natur. Der

21 Kitarô Nishida, *Logik und Mathematik. Gesamtwerke K. Nishidas*, Alte Ausgabe, Bd. 11, S. 69; Neue Ausgabe, Bd. I, S. 56.

22 Das hier auf Deutsch gesagte „Recht“ heißt im Japanischen „Hô“ (法), das auf das buddhistische Wort „Dharma“ zurückgeht. In der Rechtswissenschaft wird das „Recht“ generell vom „Gesetz“ unterschieden. Das letztere wird vom Menschen entworfen, und wird deshalb als das „positive Recht“ verstanden, während das „Recht“ im Sinne des Naturrechtes das der Naturwelt innewohnende Gesetz bzw. die Wesensnatur bedeutet. Im Englisch werden aber sowohl das „Gesetz“ wie auch das „Recht“ mit dem einen Wort „law“ ausgedrückt, und das zunächst dem deutschen Wort „Recht“ entsprechende Wort „right“ ist bald das gesetzlich gesicherte Lebensweise, bald die von der Natur zugeteilte Existenzweise. Der Begriff des „Menschenrechts“ hat diese beiden Aspekte. Der in diesem Vortrag thematisierte Gedanke des „Menschenrechts als des Naturrechts“ bedarf insofern jedes Mal einer hermeneutischen und linguistischen Erläuterung.

Mensch ist in diesem Gesichtspunkt das Wesen, das seine eigene Seinsweise vom Kiefer und Bambus als seinen Lehrern erlernt.

Dieser Gedanke, das Menschenrecht als das Naturrecht im spezifischen Sinne zu verstehen, könnte in der Zeit der technologisierten Zivilisation mißverstanden werden als der Gedanke der „Anti-Moderne“ bzw. des Mottos, „Zurück zur Natur“. Aber erinnern wir uns nochmals daran, dass diese Moderne selbst durch ein Paradox zu einer „Anti-Natur“ umzuschlagen dabei ist. Dann wird doch gefordert, eine „Wende der Moderne“ nicht in der Weise der „Anti-Moderne“, auch nicht in der Weise der „Postmoderne“, sondern in der Weise des „immanenten Transzendierens“ der Moderne durzuführen. In diesem Sinne ist die radikale Wende des Denkens „Nicht vom Logos zur Sache, sondern von der Sache zum Logos“ aufzufassen.

Was bedeutet dies konkret in der praktischen Hinsicht? Was sollte und könnte man mit der Position der Ichlosigkeit tun und sich aussprechen, wenn man z. B. einer Situation der grausamen Unterdrückung bzw. der Annihilation des Menschenrechts ausgesetzt wird? Zu einer hypothetischen Frage „Wenn ..., dann ...“ kann es nur eine grundsätzliche Antwort geben: „Handle nur nach derjenigen Maxime, die von der Sache selbst her gegeben wird als ein allgemeines Naturrecht.“²³

In dieser dem Anspruch der Sache selbst entsprechenden Handlung wird auch der Sinn der Anweisung des Dichtes Bashô verständlich: Was den Kiefer betrifft, erlerne vom Kiefer und was den Bambus betrifft, erlerne vom Bambus.

Ich möchte hinzufügen: Was die Wälder in Amazonas betrifft, erlerne von den Wäldern in Amazonas.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

23 Der erste kategorische Imperativ von Kant lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Mit der hier gegebenen Formulierung wird eine Variation der von Nishida gesagten „Wende der kopernikanischen Wende“ bezüglich der kantischen Erkenntnislehre beabsichtigt.