

OKOCHI, RYOGI, *Wie man wird, was man ist*. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. 130 S.

Der gehaltvolle Band des japanischen Autors Okochi (O.), der gute Voraussetzungen für vergleichende Studien mitbringt (Studium der Philosophie, der Religionswissenschaft und Germanistik, u. a. in Heidelberg, seit 1974 an der Universität in Kobe, seit 1989 Prof. für Germanistik und Internationale Studien in Kyoto), bringt östliches (asiatisches, japanisches) Denken und zentrale Optionen Nietzsches (N.) in vier (überarbeiteten) Studien, die zwischen 1965–1988 entstanden sind, miteinander ins Gespräch.

Geradezu spannend ist die Einleitung „Wieso N. in Japan für Japaner?“ (1–11). Außerhalb Europas „undenkbar“, sei das Phänomen N. „ein spezifisch europäisches Ereignis“ (1). Gleichwohl begann die Rezeptionsgeschichte in Japan bereits Ende der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts (s. H. J. Becker, Die frühe N.-Rezeption in Japan [1893–1903]. Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozess. Wiesbaden 1983; Oishi Kiichiro: N. als Philologe in Japan – Versuch einer Rekonstruktion der Rezeptionsgeschichte, in: N.-Studien. Internationales Jahrbuch für die N.-Forschung 17, 1988, 315–335); die N.-Gesamtausgaben, einschließlich (der größten Teile) der historisch-kritischen Ausgabe von Colli/Montinari liegen in Übersetzungen vor. Zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten über N. sind erschienen; ein Auswahlband, der den „Zarathustra“ und die „Geburt der Tragödie“ enthält, ist Bestseller geworden. Abgesehen von Nähe und Verwandtschaft der nihilistisch-anarchistischen Stimmung in N.s Werk und im modernen Japan, ist vor allem die Denkweise faszinierend: „Nicht was, sondern wie er denkt, erscheint einem Japaner sehr anziehend“ (4). Wesentlicher, wenn auch „recht kompliziert“, dürfte die „Wesensverwandtschaft zwischen dem buddhistischen und N.s Denken“ sein, und dies „trotz äußerster Verschiedenheit ihrer Herkunft“ (5; cf. 114f.) sowie bloß einseitiger und unzureichender (damaligem Niveau der deutschen Indologie entsprechender) Buddhismus-Kenntnisse N.s. Buddhistisch geprägte Japaner erspüren in N.s Denken, zumal dem seiner späten Aufzeichnungen, ihr eigenes aktuelles Geschick: die Notwendigkeit, immer neu (idealistische) Horizonte aufzureißen, zu erweitern und möglicherweise wie N. Nihilismus durch Nihilismus zu überwinden (N.s Topoi dafür: amor fati; das Dionysische). Der als Quelle der Ichverfangenheit und des Unheils zu überwindende Idealismus ist auch Thema, Aufgabe und Ziel des Buddhismus. Diese Nähe zu N.s Problematik sei damit „der Hauptgrund dafür, daß den Japaner N. mehr als alle anderen großen Denker des Abendlandes interessiert“ (10). Die Auseinandersetzung mit ihm könne dienen, die „Krisis Japans klären zu helfen. Denn wir meinen, daß das Hauptziel des Menschseins im Buddhismus, das ‚Buddha-Werden‘, und die Aufgabe Europas, die N. in der Überwindung des Nihilismus sieht, zwei Motive sind, die sich nun in Japan begegnen“ (11; cf. 90ff.). – N. verstehen zu lassen, setzt O. mit einer Interpretation von Jugendschriften (v.a. „Fatum und Geschichte“, „Willensfreiheit und Fatum“) ein. Im Untertitel von „Ecce homo“: „wie man wird, was man ist“ sieht er einen „wichtige(n) Schlüssel zu N.s widerspruchsvoller Gedankenwelt“ (13); so fragt er, was N. in Wahrheit gewesen und was er demgemäß geworden sei. In den Jugendschriften habe man den „Anfang seines Fragens, seines *Denkens*, seines *Versuchens*“ (17); was z. B. in bezug auf das Christentum 1864/65 in statu nascendi war, ist „im Jahre 1888 Urteil und Verurteilung geworden“ (24). Besonders in den Gedanken über das menschliche Fatum sucht O. den Zugang zu N. Damit ist in der vorliegenden Sammlung der Beiträge der Bogen geschlagen zum letzten, umfanglichsten Beitrag, der auf „amor fati und Karma. N.: ein tiefreligiöser Mensch aus östlicher Sicht“ reflektiert (65–130). Dazwischen liegen gerade für europäische N.-Leser so interessante Kapitel über „Sprache und Denken: Nicht ‚ich denke‘, sondern ‚es denkt“ (32–46) und über „N.s Naturbegriff: Vermenschlichung der Natur- und Vernatürlichung des Menschen“ (47–64). Was N.-Lesern schon vertraut ist, bekommt eine neue Färbung, da der Vf. N. durch die Brille des Japaners, des Nicht-Europäers sieht und ihn damit Europäern verfremdet bzw. ganz neu plausibel macht; was Europäern ohne Kenntnis bestimmter, von der indo-europäischen (O.: „indogermanisch“) abweichenden Grammatik sonderlich erscheinen mag, wirkt im Lichte der japanischen Sprach- und Denkform (das Japanische gehört nach neuesten Forschungen vermutlich

zu der ural-altaischen Sprachfamilie, was N. bestätigt) wie selbstverständlich: Die „Subjekt-Objekt-Spaltung“ liegt keineswegs in Denken und Sprache als solchen, sondern ist eine kontingente, z. B. in der indoeuropäischen Sprachfamilie beheimatete Sprach- und Denkregel. N. sah diesen Zusammenhang, z. B. in „Jenseits von Gut und Böse“ 34: „Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein wenig *ironisch* zu sein?“. O. gibt in diesem Zusammenhang interessante Ausblicke auf dialogisches Denken, das einerseits klassisch gewordene Denkbahnen verläßt, andererseits ihnen aber auch noch verhaftet bleibt (35 f., 44 f., 100 ff.). – O.s Reflexionen auf den Naturbegriff erweisen diesen als zentral: N.s Gedanken „beziehen sich stets auf seine leidenschaftliche Kritik am ‚Glauben‘, an der ‚Moral‘, ... an der neuzeitlichen ‚Wissenschaft‘“ (51); „N.s Besinnung auf die Natur bzw. auf die Natürlichkeit bewegt sich nicht mehr im Rahmen des wissenschaftlichen Denkens nach Descartes.“ In der Kritik der abendländischen Tradition will er „diesen Rahmen durchbrechen, wiewohl er dieser Tradition angehört“ (51). In einer Konfrontation mit dem östlichen Verständnis von Natur (52–59) arbeitet O. N.s Intention heraus, das abendländische bloß-wissenschaftliche Denken wegen der implizierten nihilistischen Konsequenzen zu überwinden und auf ein genuines Naturverständnis hin zu überschreiten. Erst von N.s wissenschaftskritischem „Versuch einer Überwindung der ‚Modernität‘“ (63) her sei die „Überlegung zum ‚reinen Begriff der Natur‘, zur ‚Vernatürlichung des Menschen‘ bzw. zur ‚Entmenschlichung der Natur‘ richtig zu verstehen“ (61). N.s Fragen seien so aktuell wie je: „seine Größe als Denker liegt nicht zuletzt darin, daß er bereits am Ende des vorigen Jahrhunderts die großen Gefahren eines ausschließlich cartesianisch-newtonisch orientierten Wissenschaftsdenkens erkannte und zu überwinden suchte“ (63). – N. wird in seinen tiefsten Intentionen dann begriffen, wenn gesehen wird, daß er Rätsel, Frage *ist* und bleibt, daß – wie O. reduktionistisch formuliert, immerhin mit Berufung auf N. selbst – Denken „nichts anderes als Erfahren“ (68) sei: „Denken ist Erleben, und der Gedanke ist die Spur, die das Denken zurückläßt, nicht umgekehrt“ (72). Die „ewige Wiederkunft“ – schwerster „Gedanke“, größte „Lehre“ – als Überwindung des Nihilismus, als „höchste“ Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“ (N. in „Ecce homo“), ist nur so faßbar. Die Formel ist kein klarer, einfacher, clare et distincte, d. h. im Subjekt-Objekt-Schema vollziehbarer Gedanke, vielmehr Ausdruck eines Inspirationsereignisses, das überwältigt, eigentlich nicht mitteilbar ist, von N. aber doch (wenn auch vielfach symbolisch verschlüsselt) mitgeteilt wird. Den Fragen, die hier aufbrechen, geht O. sorgsam nach; er schließt Brüche, ja Spaltung im Denken N.s nicht aus (78), sucht aber nach tieferen Zusammenhängen, die sich im „amor fati“ als „letzte(r) und endgültige(r) Formel“ (88; 85 ff.) entschlüsseln, freilich verschieden interpretierbar, der Eindeutigkeit entbehrend, weshalb O. sie in Abhebung von und im kundigen, einläßlichen Vergleich mit buddhistischen Karma-Samsara-Vorstellungen entwickelt (90 ff.). Schließlich stellt sich O. der Frage, ob „amor (fati)“ denn „überhaupt als Wille zu verstehen ist“ (117), wie etwa in Heideggers Auslegung (N., Bd. 1, 470 f.), die zwar vielleicht „die prägnanteste und abendländischste (ist), die je in bezug auf ‚amor fati‘ geschrieben worden ist“ (117), die aber als solche besonders be-denk-lich ist. Wenn auch N. selbst sich darüber (abgesehen von immanenten Problemen, diesen Sachverhalt „einfach“ zu fassen) nicht ganz klar geworden zu sein scheint, was seine widersprüchlichen bzw. tastenden Formulierungen und seine vage Begrifflichkeit verraten, so kann, ja muß man doch davon ausgehen, daß ihm „Wille“ durchaus Wille und, *zugleich* nicht mehr Wille“ bedeutet, auch im Programmwort „Wille zur Macht“. „Dieses ‚zugleich‘ hat er erlebt, dieses Erlebnis hat er als die letzte und höchste Bejahung all dessen, was ist, ‚amor fati‘ genannt“ (121 f.). Doch was er erlebt hat, das hat er letztlich – so O., wie manche vor ihm, wenn auch aus anderer Perspektive – doch nicht tief genug ausgelotet; das „Ich will“ des Löwen („Von den drei Verwandlungen“ im „Zarathustra“) tritt in Spannung zum „ich bin“ des Kindes (122 ff.). So resümiert O.: In Auseinandersetzung mit N. kommt man an der Einsicht kaum vorbei, daß er die dritte Verwandlung „wohl nicht hat vollziehen können, kraft derer ein Mensch gelassen wird, weise, ja im eigentlichen Sinn ‚natürlich‘“ (126). N. hat Tiefstes (an-)gedacht, sich aber im letzten um den Ertrag seiner Einsichten und Erfahrungen gebracht, weil er die Transzendenz, „wiewohl er sie erlebt“, anscheinend „geradezu hartnäckig“ ablehnt. „Dem Schriftsteller

und Dichter N. (allerdings) ist es in manchen Prosa-Stücken und Gedichten gelungen, sein tiefstes Erleben zur Sprache zu bringen“ (130).

O. gelingt ein bedeutsamer (trotz öffentlicher Beschwörung von Interkulturalität noch seltener) Brückenschlag zwischen den tiefsten (a-theistisch-religiösen) Intentionen N.s und den besten, wahrsten Momenten östlicher Spiritualität und Lebenshaltung. Der Vf. zieht eine bloß „wissenschaftlich“ operierende, wissenschaftlich über Wissenschaft disputierende, über sich selbst auch nur „wissenschaftlich“ aufgeklärte N.-Exegese aus den Niederungen ihrer selbst hervor, indem er sie mit genuin religiösen Anfragen – aus östlicher Sicht – konfrontiert und diese als N.s eigene aufdeckt. Er bietet konzentrierte und verlässlich weiterbringende Information über asiatisches Denken wie über N., d. h. eine – besonders im Schlußkapitel aufleuchtend – eigenständige, originelle N.-Interpretation, die ihren östlichen (buddhistischen) Blickwinkel nicht verleugnet, die natürlich auch um ihr Bestes gebracht würde, wenn sie das täte. Der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt ist zu danken, daß sie dieses Werk in ihr Programm aufgenommen und damit auch einem über Fachgrenzen hinaus orientierten Leserkreis erschlossen hat. Gerade für westliche Leser/innen dürften die gewohnte Perspektiven transzendierenden Studien voller Anregungen zu neuer N.-Lektüre (relecture) wie nicht zuletzt auch zu persönlicher, niveauvoller Neu-Orientierung über Grundfragen des Daseins sein.

Bedauerlich ist, daß Vf. bzw. Lektorat sich nicht entschließen konnten, die N.-Zitation auf den neuesten Stand zu bringen und zu vereinheitlichen. – Sinnstörende Druckfehler: S. 21 muß es heißen: „Ereignis“ (statt: Ergebnis); S. 28: „Absonderung“ (statt: Ansonderung); S. 103: „v. Chr.“ (statt: n. Chr.).

U. WILLERS

WAHRHEIT UND GELTUNG. Festschrift für Werner Flach. Hrsg. *Alexander Riebel/Reinhard Hiltcher*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1996. 317 S.

Die vorliegende Festschrift ist einem Gelehrten gewidmet, der sich in besonderer Weise um die Diskussion und Aktualisierung neukantianischer Theoreme verdient gemacht hat.

Der Band wird eröffnet mit Überlegungen von *R. Breil* zum philosophischen Systemgedanken bei Cohen, Natorp und Rickert (9–34). Bei aller Kritik an den Engführungen der ursprünglichen kritizistischen Systemdisposition sieht Breil keineswegs ein Scheitern der „Programmatik einer Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant“ (34). Denn „nicht nur in der monadologischen Transzendentalphilosophie Hönigswalds kündigt(e) sich eine Systemrevision an, die wieder stärker den Kantischen Ursprüngen verhaftet“ war, sondern „paradoxiertweise führ(t)en auch die neu-ontologischen Umbildungen Hartmanns wieder in die sachliche und methodische Nähe der Kantischen Ursprünge“ (ebd.). Probleme des Kulturvergleichs diskutiert *Th. Göller* (35–62). Dabei stellt er nicht nur die Frage nach dessen gemeinsamer formaler Struktur, sondern auch die Frage nach dessen möglicher Objektivität. *B. Grünewald* erörtert unter dem Titel ‚Teleonomie und reflektierende Urteilskraft‘ (63–84), die Frage, wieweit sich das Kantische Biologiekonzept im Problemkontext der modernen biologischen Forschung situieren läßt. *R. Hiltcher* untersucht die Stellung des Bösen in Kants Moralphilosophie (85–118) und widerspricht im Blick auf Kants Religionsphilosophie der Behauptung, Kant habe in seiner Moralphilosophie nicht zureichend die Möglichkeit freien und damit zu-rechenbaren Bösen bedacht. *H. Kaschmieder* analysiert das Problem des Einzelnen in Cohens Logik (119–140) und weist zugleich auf das Desiderat „eine(r) stringente(n), auf das systematische Ganze gerichtete(n) Darstellung der reinen Erkenntnislogik“ (119) Cohens hin, das trotz des neuerlich feststellbaren Interesses am Werk des Marburger Denkers bis heute nicht eingelöst sei. *H. D. Klein* skizziert ein Metaphysikkonzept, das gleichermaßen analytische und transzendente Perspektiven aufnimmt (141–150). *K.-H. Lembeck* geht im Sinn einer philosophischen Motivgeschichte der Frage nach, in welcher Weise neukantianische Motive bei Heidegger in verandelter Form wieder auftauchen (151–168). *W. Marx* weist in seinem Beitrag ‚Autonome Reflexion und Gliederung‘ (169–178) auf die „Inkonsistenzen reiner Reflexionstheorie“ hin, und versucht, auf diese Weise indirekt die Rickertsche Kritik am dialektischen Konstruktivismus zu