

# Die Überwindung der neuzeitlichen Subjektphilosophie.

*Eine vergleichende Analyse zum Begriff der „Reinen Erfahrung“  
im Denken von Nishida Kitarō und William James (Teil 3)*

Jan Gerrit STRALA

Es wird mit einem Rückblick auf den ersten und zweiten Teil der Untersuchung begonnen. Obwohl die Denk- und Lebenswege des Philosophen Nishida Kitarō und des Psychologen und Empiristen William James ebenso unterschiedlich waren, wie ihre inneren und äußeren Beweggründe, durch die sie zu ihren jeweiligen philosophischen Konzeptionen und denkerischen Schwerpunkten gelangt sind, zeigten sich in der Reinen Erfahrung bzw. der Pure Experience grundlegende Übereinstimmungen mit weitreichenden Folgen für die Auslegungsmöglichkeiten ihrer Philosophien. Trotz ihrer unterschiedlichen fachlichen Ausrichtung, sowie ihrer persönlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Unterschiede, hatten sie vom Ansatz her dasselbe erkenntnistheoretische Ziel vor Augen. Die Pure Experience von James, wie auch die Reine Erfahrung von Nishida stellen die bisher als grundlegend angenommenen Gesetze sowohl des wissenschaftlichen Denkens als auch der alltäglichen unvoreingenommenen Weltsicht in Frage. In der vergleichenden Analyse des ersten Teils, stellten sich Übereinstimmungen ihres Denkens heraus, die nicht nur auf die oberflächliche Konzeptionen der Reine Erfahrung bzw. Pure Experience beschränkt blieben, sondern über sie hinaus und die Grundlagen ihrer Auffassung von Realität, Lebenswelt und philosophischer Anschauung betrafen. Es zeigten sich darüber hinaus auch unübersehbare Parallelen zwischen James, Nishida und den Theorien und Methoden der Phänomenologie nach Husserl. Insbesondere die Konzepte der Gleichursprünglichkeit bei Husserl, Nishida und James, ihre Problematisierung innerhalb der drei Philosophien und ihre zentrale thematische Position in ihrem Denken, waren unersetzliche Wegmarken zu einer neuen Sichtweise des Menschen als Individuum und seiner Realität als Lebenswelt.

Wenn tatsächlich, wie Nishida sagt, die Realität eine Bewusstseinsfunktion ist und die Reine Erfahrung eine Art der primordialen Intentionalität darstellt, die uns, wie James sagt, den „immediate flux of life“ erkennen lässt, so ist es eine berechtigte Forderung und ein notwendiges philosophischen Anliegen, die traditionellen Kategorien unter den neuem Bedingungen zu Prüfen und unsere alltägliche Sichtweise der Welt in Frage zu stellen.<sup>1</sup> Im letzten Abschnitt aus dem zweiten Teil der Untersuchung wurde als Resultat

---

<sup>1</sup> Der erste Teil erschienen in: The Journal of the Faculty of Foreign Studies, Language Studies and Humanities, 愛知県立大学外国語学部紀要第 (言語・文学編), No. 52, 03/2020. P. 183-217. Der zweite Teil erschienen in: Kinjo Gakuin Daigaku Ronshu (Treaties and Studies by the Faculty of Kinjo Gakuin University), Studies in Humanities, 金城学院大学論集 (人文科学編) Vol.17/No.1/2020. P. 31-56.

die folgende Behauptung und eine damit verbundene Frage zu Nishidas Ansatz aufgestellt:

*In Nishidas Ansatz bedeutet die denkerische Tätigkeit des Menschen nicht die Möglichkeit zur Freiheit und Selbstverwirklichung durch die Vernunft, sondern die radikale Entfremdung von uns selbst. Die Menschen sind Fremde für ihr wahres Selbst, für einander und für die geistige und materielle Welt. Die Geistes- und Naturwissenschaften beschreiben demnach ein vernunftmäßig verzerrtes, eindimensionales Bild unserer Lebenswelt. Das sichtbare, beschreibbare steht im Vordergrund und wird mit einem unumstößlichen ontologischen Wahrheitsanspruch belegt. Bezogen auf den Menschen ist das Verhalten, das Beschreibbare, die subjektive Erfahrung jedoch, welche die eigentliche Ursache der Erfahrung darstellt, bleibt im Verborgenen.*

*Jeder kann mein Verhalten sehen, nicht aber meine Erfahrung. Die subjektive Erfahrung ist nur für jeden selbst die eigene Evidenz. Wenn aber diese Erfahrung wie bei James eine reale Tatsache und Evidenz ist, wie kann sie für mich zugänglich werden, wie kann die Erfahrung des Anderen meine Wahrheit werden?<sup>2</sup>*

Weiter wird ausgeführt, dass in der Philosophie von James und Nishida die wahre Realität, wie sie sich in der Reinen Erfahrung bzw. der Pure Experience gibt weder subjektiv noch objektiv ist. Diese Realität ist weder nur innerlich, noch nur äußerlich und weder nur als ein Prozess noch als bloße Praxis allein anschaulich. Weiter heißt es, dass auch die Relation von Erfahrung und Verhalten nicht die von Innerlichkeit zu Äußerlichkeit ist. Meine Erfahrung ist nicht in meinem Leib eingeschlossen, sondern draußen in den Phänomenen, in der objektiven Realität gegenwärtig.<sup>3</sup>

*Wenn sich mein Selbst, wie James sagt, über das Herausgreifen von „relations“ aus einem unendlichen Reichtum an Relationen und einem „sich identisch fühlen“ mit dem Akt meines Bewusstseins, konstituiert und wenn es dabei stetig mit dem vor-reflexiven Urgrund, dem Grundstoff unseres Kosmos (Stoff) in Verbindung steht, kann Fremdheit nur in einer Verflechtung aus Eigenem und Fremden bestehen. Das Selbst und der Andere gehen aus einem gemeinsamen Grund, der Gleichursprünglichkeit hervor.<sup>4</sup>*

Für Nishida ist der absolut Andere in jedem Augenblick ein notwendiger Teil des eigenen Selbst und für James sind die Selves, die sich von Augenblick zu Augenblick als solche erfahren lassen nicht nur unumstößliche Tatsache für jeden Moment, sondern ebenso flüchtig und emergent. Auch in der Phänomenologie nach Husserl und bei Waldenfels kommt dem Anderen eine unverzichtbare Funktion bei der von Augenblick zu Augenblick immer wieder erneuten wiederkehrenden Etablierung des eigenen Selbst zu. Kein Selbst ist eine in sich ruhende, durchgehend festumrissen und mit sich identische Selbstheit. Mit anderen Worten kann man sagen, dass Niemand absolut in sich selbst ruht. Bei dieser Vorstellung von Fremderfahrung kommt der Intersubjektive Ansatz in der Philosophie Nishidas und James' zum Tragen.

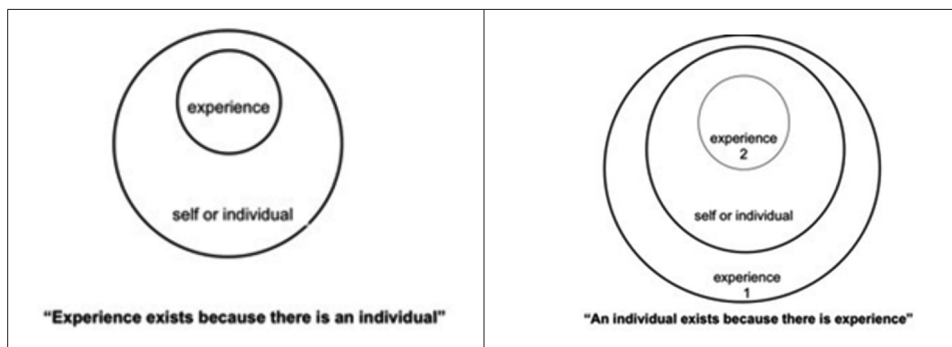
---

2 Strala, 金城学院大学論集 (人文科学編) Vol.17/No.1/2020. P. 49.

3 Strala, ebd. P. 49.

4 Strala, ebd. P. 49, 50.

Nishida sagt, dass jedes subjektive Bewusstsein nur ein kleiner Teil des gesellschaftlichen Bewusstseins ist. Die Wirklichkeit entspringt dem menschlichen Geist, somit ist die Erfahrung des Individuums nicht nur subjektiv, sondern ebenso ein Teil der objektiven Erfahrungsrealität einer Gesellschaft und einer Welt. Die Erfahrung im Sinne der Pure Experience und der Reinen Erfahrung ist nicht nur Teil des Selbst oder eines Individuums (siehe Schemata links), und sie ist auch nicht nur die Wahrnehmung dieses eigenen Selbst, der individuellen Welt und des Anderen und seiner Welt. Sie ist der existenzielle Urgrund des eigenen Selbst und bringt dieses gleichzeitig erst hervor. Es umschließt dieses Selbst und das Selbst des Anderen. Das Selbst bzw. die Selves etablieren sich erst aufgrund der Reinen Erfahrung bzw. Pure Experience (siehe Schemata rechts).



Betrachtet man das Selbst mit James und Nishida auf diese Weise, steht jeder in einem allgemeinen kollektiven Verbindlichkeitszusammenhang aus dem das individuelle Denken gespeist wird, in den es eingelassen ist und somit Verantwortung für mehr als sich selbst trägt. In diesem Sinne vertreten die Konzeptionen Nishidas und James' einen Humanismus der Bewusstseinsimmanenz. Die Forderung nach gegenseitiger Rücksichtnahme ist nicht mehr an das handelnde, sondern das wahrnehmende Individuum gerichtet. Und die Gleichheit aller Menschen beruht nicht auf äußeren, gewissermaßen oktroyierten moralischen und ethischen Vorstellungen, im Sinne einer künstlichen Norm, sondern kann über den Ursprung des menschlichen Geistes selbst gerechtfertigt werden.<sup>5</sup>

Wir nähern uns dem Thema des Selbst und des Anderen über eine Auseinandersetzung mit dem Problem der sogenannten Gleichursprünglichkeit der Menschen, bzw. von mir und dem Anderen im jeweils eigenen selbst. In dieser Untersuchung am Beispiel der Andersheit und Fremdheit bei Nishida. Eine vergleichende Auseinandersetzung mit der Frage nach der Intersubjektivität bei William James würde den Rahmen sprengen.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Strala, ebd. P.50.

<sup>6</sup> Es gibt eine Obergrenze für die Seitenzahl der Beiträge für diese Publikation. Daher müssen wir auch auf die vergleichende Auseinandersetzung von Philosophie und Kunst bei Nishida und seinen zentralen Gedanken der Handelnden Anschauung verzichten, wie es im zweiten Teil für diese Publikation angekündigt war. Dieses Thema wird in die folgende vierte Untersuchung verschoben und eingehend behandelt.

## 18. Andersheit und Fremdheit. Nishidas Methode und seine Sprachform als Ausdruck philosophischer Erkenntnis.

Nishida scheint eine philosophische Methode anzuwenden, die der Widersprüchlichkeit der Selbstbestimmung unseres Selbst entspricht. In dieser Methode richtet sich Nishidas Erkenntnisprozess zum einen auf den existenziellen Vorgang im eigenen Selbst und zum anderen geht Nishida denkend und schreibend in das Innere des Prozesses selbst ein. Die erste Methodenebene verweist auf eine Position, in der Nishida im Inneren des eigenen Selbst einen äußeren Standpunkt einnimmt und sich selbst und den Prozess reflexiv betrachtet. Über diesen Standpunkt scheinen Nishida u. a. die Bewegungen und dialektischen Momente innerhalb des eigenen Selbst zu erläutern. Eine weitere Ebene dieser Methode ist diejenige, die im Grunde keine Methode, sondern einen natürlichen Vollzug darstellt. Hierbei geht Nishida selbst im Vollzug der selbstbewussten Bestimmung auf. Mit dem Eingang seines Selbst in den Akt als solchen wird jeder subjektive oder objektive Standpunkt und jeder methodische Ansatz unmöglich. In Nishidas Text Ich und Du (私と汝) ist dieser Vorgang und Vollzug seines Philosophierens besonders deutlich, da sich hier die enge Beziehung zwischen der philosophischen Praxis und dem Inhalt seines Philosophierens zeigen. Im Folgenden wird anhand einiger Textbeispiele gezeigt, wie Nishida sich dem unzugänglichen Anderen im eigenen Selbst anzunähern versucht. „Aufgrund dieser Textform kann man Nishida wortwörtlich beim Denken zuschauen. Die Entfaltung des Gedankens gehört bei ihm selbst zur Philosophie hinzu. Daher zeigt sich auch in seinen Texten nicht der gereinigte und geordnete Gedanke, sondern die lebendige Entfaltung des Denkens selbst.“<sup>7</sup> Nishidas Sprachform als Ausdruck des Tatsächlichen. In der folgenden Passage wird die Zugänglichkeit des Anderen im Hinblick auf das sogenannte Tatsächliche erläutert. Nishida stellt die Beziehung zum anderen insbesondere mit Verben dar, die im Kontext eines verbalen Sprachgeschehens auftreten: verstehen, miteinander sprechen, sagen und besprechen. Allerdings befasst sich Nishida nicht mit der alltäglichen Bedeutung dieser Kommunikationsformen, obgleich er diese Bedeutungsebene nicht ausschließt. Hinsichtlich der Dialektik zwischen Mir und Dir geht es zunächst vor allem um einen wesentlichen ontologischen Bezug der Menschen zueinander. Das Sprechen wie auch die Gedanken des Echos oder des wechselseitigen Ausdrückens sind als Vorgangsweise einer grundsätzlichen intersubjektiven Verbindung zwischen Uns zu denken. In dieser Verbindung verweisen sie auf den Charakter des gegenseitigen Bemühens um Ansprache, Anerkennung, Verständnis und Verstehen. Jedoch nimmt Nishida, wie im folgenden Abschnitt zu lesen ist, nie eine klare Trennung zwischen der ontologischen Ebene und der alltäglichen sprachpraktischen Ebene dieser Vorgänge vor.

斯く我々の世界と考へられるものが、その根柢に於て我々が自己の底に絶対の他を見、逆に絶対の他に於て自己を見るといふ如き人格的自覚によつて基礎附けられて居るとするならば、我々の知識と考へるものの底には、**事実が事実を限定する**といふ意味があり、私と汝とが話し合ふといふ意味があると考へることができ。私が自己の中に絶対の他を見ると考へる時、私に対するものは自己自身を表現するものとなり、そこに既に私と他とが話すといふ如き意味がなければならぬ。而してその他が汝であるといふ時、私と汝と話し

---

7 Elberfeld 2014, 129.

合ふものは、単なる表現の内容といふ如きものではなくして、私が私の自己限定としての事実を、汝は汝の自己限定としての事実を話し合ふといふことができる。瞬間的限定の内容として考へられる事実と事実との結合には自己の内に絶対の他を見るといふ意味がなければならぬ。すべてツウゲングリッヒとかフェルステーンとかいふことは、自己の底に絶対の他を見るといふ人格的自覚の立場から考へられるのである。私が汝を見ることによつて私であり、汝は私を見ることによつて汝であるといふ立場から、絶対に非連続的なものの連続として話し合ふといふことが考へられ、そこに**事実と事実とが直接に結合すると考へられるのである**。而して個人的自己ならざるもの内容、一般的自己の内容と考へられるものに就いても、それが自覚的なもの内容と考へられるかぎり、それに対し了解といふ如きことを云ひ得るのである。単なる一個人の自己限定として**事実**といふものは考へられない、独我論の立場に徹底すれば**真の事実**といふものはない。**内部知覚の事実**と考へられるものであつても、非連続の連続として人格的自己の自己限定として考へられるのである。而してかゝる人格的自己と考へられるものの根柢には汝といふものがなければならない。**事実の世界**は私と汝とが直接に相対し相話すといふことから始まる、すべて実在界と考へられるものは此に基礎附けられねばならぬ。デカルトのコギト・エルゴ・スムにも、単なる内部知覚といふ如きことを離れて自己の内に絶対の他を見、事実が事実自身を限定するといふ意味がなければならない。記憶といふものなくして個人的自覚といふものはない。併し記憶に於て前の我と後の我と直接に結合すると考へられる時、既に我と我とが話し合ふといふ意味がなければならない。かゝる意味に於てアウグスチヌスの如くすべてのものが記憶に於てあると考へることができる、忘れるといふことも記憶に於てあると云ふことができる。

*Nehmen wir an, dass unsere Welt in ihrem Grunde durch das persönliche Selbstbewusstsein fundiert wird, indem wir im Grunde unserer selbst den absolut Anderen und umgekehrt im absolut Anderen uns selbst sehen, so bestimmen im Grunde unseres Wissens das **Tatsächliche das Tatsächliche** [selber], so dass Ich und Du miteinander sprechen können. Sehe ich in mir selbst den absolut Anderen, so drücken sich die Dinge mir gegenüber selber aus, so dass dort bereits gesagt werden kann, dass Ich und der [bzw. das] Andere miteinander sprechen. Handelt es sich bei dem Anderen jedoch um ein Du, so ist das Miteinandersprechen von Ich und Du nicht bloß der Inhalt eines Ausdrucks, vielmehr können Ich und Du das jeweilige **Tatsächliche als unsere Selbstbestimmung** besprechen. In der Vereinigung von Tatsächlichem und Tatsächlichem, die als Inhalt der augenblickhaften Bestimmung verstanden wird, muss ich in mir selbst den absolut Anderen sehen. Zugänglich (d. i. O) sein und Verstehen (d. i. O) können vom Standpunkt des persönlichen Selbstbewusstseins aus verstanden werden, wo ich im eigenen Grunde den absolut Anderen sehe. Ausgehend von dem Standpunkt, dass Ich, indem Ich Dich sehe, Ich bin und Du, indem Du Mich siehst, Du bist, kann das Miteinandersprechen als absolut diskontinuierliche Kontinuität verstanden werden; dort vereint sich **Tatsächliches mit [anderem] Tatsächlichen unmittelbar.** Auch im Hinblick auf den Inhalt eines nicht individuellen Selbst (jiko) bzw. den Inhalt eines allgemeinen Selbst, insofern es sich dabei um den Inhalt von etwas Selbstbewusstsein handelt, kann von Verstehen gesprochen werden. Eine **Tatsache als die bloße Selbstbestimmung** eines einzelnen Menschen ist undenkbar. Denn radikalisiert man die Position des Solipsismus, so gibt es dort keine wirklichen Tatsachen. Auch wenn **Tatsachen der inneren Wahrnehmung** angenommen werden könnten, so würden sie als Selbstbestimmung des persönlichen Ich verstanden werden, das in der Weise der diskontinuierlichen Kontinuität auftritt. Im Grunde dieses persönlichen Ich muss es jedoch ein Du geben. **Die Welt des Tatsächlichen** beginnt damit, dass Ich und Du unmittelbar einander gegenüberstehen und miteinander sprechen; der gesamte Bereich der Realität muss hierin fundiert werden. Auch im Cogito ergo sum (L.i.O.) des Descartes muss abgesehen von der bloßen inneren Wahrnehmung angenommen werden, dass ich in mir selbst den absolut Anderen sehe und dass **das Tatsächliche das Tatsächliche selber bestimmt.** Ohne Erinnerung gibt es kein individuelles Selbstbewusstsein. Nimmt man jedoch an, dass sich in der Erinnerung das vorherige Ich (ware) und*

*das spätere Ich unmittelbar vereinen, so hat dies bereits die Bedeutung, dass Ich und Ich (ware to ware) miteinander sprechen. In diesem Sinne können wir mit Augustinus sagen, dass sich alles in der Erinnerung befindet und zwar auch das Vergessene.<sup>8</sup>*

In dieser Passage unternimmt Nishida nicht nur den Versuch einer erneuten Annäherung an die schwer zu fassende und vielschichtige Beziehung zwischen dem Ich und dem Du über die o. g. Verben, sondern es wird auch eine differenziertere Bestimmung des sogenannten Tatsächlichen genannt. An den im Anschluss aufgeführten Bestimmungen des Tatsächlichen wird deutlich, dass es Nishida in dieser Passage weniger um eine erneute Beschreibung der Ich-Du-Beziehung geht, sondern primär um ein neues Verständnis des Tatsächlichen. Über ein neues Verständnis des Tatsächlichen als grundlegende Verbindung zwischen Mir und Dir wird aber unter anderem im Zuge der Definition auch die Ich-Du-Beziehung neu durchdacht. Hier heißt es etwa, dass Ich und der Andere nur miteinander sprechen können, weil im Grunde unseres Wissens das Tatsächliche sich selbst bestimmt. Des Weiteren wird gesagt, dass das Tatsächliche unsere jeweilige Selbstbestimmung ist, eine Bestimmung, in der wir uns nicht nur als Inhalt eines Ausdrucks verstehen, sondern in der wir das Tatsächliche direkt ausdrücken, d.h. dass wir „das jeweilige Tatsächliche als unsere Selbstbestimmung [...] besprechen“. Dies bedeutet weiterhin, dass sich in diesem diskontinuierlich kontinuierlichen Sprechen miteinander das „Tatsächliche von Mir und Dir unmittelbar vereint.“ Für Nishida besteht im vereinzelt Selbst nicht die Möglichkeit, das wahre Tatsächliche zu sehen. Dies ist nur in der gegenseitigen und widersprüchlichen Beziehung zwischen Mir und dem Anderen denkbar. Abschließend führt Nishida hierzu aus, dass „Die Welt des Tatsächlichen damit beginnt, dass Ich und Du unmittelbar einander gegenüberstehen und miteinander sprechen; der gesamte Bereich der Realität muss hierin fundiert werden.“<sup>9</sup>

Wie können wir nun von dieser Bestimmung des Tatsächlichen aus ein tieferes Verständnis der philosophischen Praxis Nishidas gewinnen? Anhand dieser Passage lässt sich ein übergeordnetes Merkmal seiner Sprachform darstellen, das auch schon in vorhergehenden Untersuchungsabschnitten als die sogenannte Parallelität zwischen Form und Inhalt genannt wurde. Im vorliegenden Text wird dieses Merkmal der Parallelität an der Bedeutung des Tatsächlichen konkretisiert. Hierzu wird dargestellt, wie der philosophische Inhalt, die Textform und die Textpraxis Nishidas in ihrer je eigenen Weise über diesen Begriff definiert werden. Darüber hinaus soll versucht werden, ob in diesen Definitionen bedeutende Analogien oder Parallelen sichtbar werden, welche die oft behauptete Einheit des philosophischen Werks Nishidas in Bezug auf alle drei im Folgenden angeführten Standpunkte verdeutlicht. Zu den Definitionen des Tatsächlichen beschränken wir uns auf die folgenden drei zentralen Perspektiven: 1. das Tatsächliche als philosophischer Begriff. 2. das Tatsächliche in der Erfahrung des Subjekts. 3. das Tatsächliche in der philosophischen Praxis. Die Bedeutung des theoretischen Begriffs des Tatsächlichen in der Philosophie Nishidas in allen seinen Nuancen und Ausprägungen darzustellen, würde über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen.

---

<sup>8</sup> NKZ I, 6: 405, 406. NKZ II, 5: 316, 317. Elberfeld 1999, 188 f.

<sup>9</sup> Elberfeld 1999, 189.

Ausgehend von der *Studie über das Gute* kann das Tatsächliche als die „Realität der Erfahrung selbst“ bezeichnet werden.<sup>10</sup> Die Realität, so wie sie sich in der Reinen Erfahrung zeigt, ist demnach mit dem Tatsächlichen gleichzusetzen. An dieser Stelle ist bereits die theoretische Bedeutung des Tatsächlichen als unserer zweiten Definition zu erkennen. Das Tatsächliche manifestiert sich in einer gegenwärtigen und unmittelbaren Erfahrung eines unmittelbar Gegebenen. Dass es sich bei dem unmittelbar gegebenen um die Erfahrung eines Subjekts handelt, kann jedoch nicht behauptet werden. Das Subjekt, ebenso wie das Objekt ist in dieser Erfahrung noch nicht gegeben und es wird sich zeigen, dass das Subjekt nicht zu benennen ist, bzw. sich einer Bestimmung entzieht, ebenso, wie die anderen Momente der Bewegung. Elberfeld nennt die Erfahrung, die uns das Tatsächliche erleben lässt, „eine in sich bewegte Form von Erfahrung, die das Individuum in seiner Selbstbewegung bestimmt und als einzelnes entstehen lässt“.<sup>11</sup> Das Tatsächliche ist also nur durch und innerhalb dieser bestimmten Erfahrungsweise als Tatsächliches erfahrbar. Das Ziel der Philosophie Nishidas ist die Erfassung und Erklärung dieses Tatsächlichen. Folglich müssen die Methoden seiner Philosophie solche sein, die entweder innerhalb eines besonderen Erfahrungsmodus aktiv sind und das Tatsächliche erfassen können, oder solche, die sich dem Tatsächlichen von einem Standpunkt, der sich außerhalb der Erfahrung befindet, so weit wie möglich annähern. Beide Standpunkte, der innere und der äußere, haben ihre je eigene Beschränkung. Dabei lässt sich annehmen, dass innerhalb der Erfahrung, in der sich das Tatsächliche zeigt, keine philosophischen Methoden zur Anwendung kommen können und sich daher aus diesem Zustand heraus keine direkten Ergebnisse einstellen. Wohl aber könnten sich Ergebnisse ableiten lassen, wie z. B. die Gewissheit der Erfahrung selbst, die auch noch im Nachhinein präsent zu sein scheint. Hierbei befinden wir uns allerdings bereits auf einem reflexiven Standpunkt. Letztlich ist der äußere sich dem Tatsächlichen annähernde Standpunkt aus dem o. g. Grund, dass das Tatsächliche nicht unmittelbar der philosophischen Methode zugänglich ist, eine Herangehensweise, die mit unorthodoxen oder unwissenschaftlichen Methoden arbeiten muss. Ebenso existiert zwischen den Methoden und theoretischen Gebilden Nishidas und dem Tatsächlichen als solchem ein unüberwindbarer Schnitt (断続).<sup>12</sup> Demzufolge kann zumindest Nishidas Methode nicht ausschließlich auf einen dieser Standpunkte festgelegt werden. Nur von einem Standpunkt aus, einem Äußeren oder Inneren, wäre eine Philosophie des Tatsächlichen schlicht nicht möglich. Deshalb kann Nishidas Methode nur die des Standpunktwechsels sein. Nishida pendelt als philosophierendes Individuum zwischen beiden Standpunkten, dem äußeren und dem inneren, hin und her. So nimmt er zunächst den Standpunkt der absoluten Gewissheit des Tatsächlichen in der dafür notwendigen Erfahrungsweise ein, geht dann aber auf den äußeren Standpunkt über und versucht diese Erfahrung methodisch und theoretisch zu explizieren sowie ihren Sinn detailliert und sorgsam reflexiv zu entfalten. Dieser ständige Umschwung des eigenen Standpunktes wird von Nishida als philosophische Praxis im realen Leben, also geistig und körperlich, vollzogen. Die Praktiken des äußeren Standpunktes sind so ausgerichtet, dass sie das intensiv Erlebte in theoretischen Gedanken ausdrücken können. Dabei geht es um einen Transformationsprozess, in dem das

---

10 Okada 2014, 45.

11 Elberfeld 2014, 119.

12 Zur Bedeutung des Schnitts in der japanischen Ästhetik vgl. Ōhashi 1994.

Tatsächliche als Unmittelbares und absolut Gewisses in ein Mittelbares und Ungewisses überführt wird. Die Erläuterung des Ungewissen und Mittelbaren ist das Feld der Philosophie. Hierin findet der mühevollere Vorgang der sprachlichen Explikation und der mittelbaren Ausdruckweise des Tatsächlichen statt. Nishida formuliert insbesondere in diesem Feld mit den Ausdrücken des Müssens und Sollens.

Die philosophische Praxis Nishidas muss zum einen in der dynamischen Bewegung zwischen dem inneren und äußeren Standpunkt gesucht und zum anderen anhand des Feldes der wissenschaftlichen Ausrichtung, das sich Nishida in mühevoller Explikation des eigentlich Unsagbaren eröffnet, differenziert erläutert werden. Wenn sich die Analyse dieser Studie nun auf die theoretischen Begriffe Nishidas richtet und die Formen des Textes und der Sprache untersucht, versucht sie *über die Sprache als Ausdrucksgeschehen* nicht nur das Feld der wissenschaftlichen Beschäftigung zu erläutern, sondern insbesondere auch den inneren Standpunkt Nishidas, so wie er sich in der Sprache andeutet, erneut erfahrbar zu machen. Die Möglichkeit hierzu wurde von Nishida, in seiner theoretischen Analyse und Beschreibung der Anschauung als ein unmittelbares Ausdrucksgeschehen, selbst mitgegeben. Im folgenden Abschnitt hebt Nishida erneut die verschiedenen wichtigen Perspektiven aus diesem Kapitel hervor und begründet von diesen aus, seinen vorläufigen Standpunkt. Dazu gehört unter anderem, dass es sich bei der Bestimmung von Mir und Dir nicht um eine „gegenständliche Bestimmung“ (对象的限定) handeln kann. Des Weiteren betont Nishida auch hier die absolute Unzugänglichkeit des Du. Allerdings werden nur in der Beziehung zum Du die Erkenntnis der wahren Realität und das absolute Wissen möglich. Dieses absolute Wissen wird als Inhalt des Selbstbewusstseins und des Ausdrucks verstanden.

*我々は普通に対象的なものを直接に知り、間接に汝を知ると考へて居るが、すべて我々の知識と考へるものは表現の内容といふ意味を有つてゐなければならない。自覚的な表現的内容ともいふべきものが知識と考へられるものである。そして表現的限定の自覚と考へられるものは自己の中に絶対の他を見るといふことではなければならない。*

*Gewöhnlich nehmen wir an, dass wir die gegenständlichen Dinge unmittelbar wissen und das Du [nur] indirekt erkennen; unser gesamtes Wissen muss jedoch die Bedeutung eines Ausdrucksinhaltes besitzen, so dass der selbstbewusste und ausdruckshafte Inhalt als [unser] Wissen verstanden werden kann. Somit kann das Selbstbewusstsein der ausdruckshaften Bestimmung das Sehen des absolut Anderen in mir selbst sein.*<sup>13</sup>

Es treten noch zwei neue Wendungen auf, die in dem Textabschnitt oben nicht mehr mit angegeben sind, an denen sich aber ein Merkmal der Sprachform darstellen lässt. Nishida setzt Bedeutungen und Termini, die nicht unmittelbar ausführlich dargelegt, sondern nur vorgestellt werden, so als ließen sie sich aus dem bisher Gesagten natürlich ableiten. Dem ersten Eindruck nach widersetzen sie sich jedoch einer nachvollziehbaren Herleitung, sodass ihre tatsächliche Bedeutung weitgehend verborgen bleibt. Eine dieser Bedeutungen nennt Nishida „den sich selber bestimmenden Augenblick stoppen“ in diesem Satz: „Es handelt sich dabei um die Welt, die betrachtet werden kann, indem wir den sich selber bestimmenden

---

13 NKZ I, 6: 407, 408. NKZ II, 5: 318. Elberfeld 1999, 190.



Augenblick stoppen.<sup>14</sup> Dieses Zitat ist ein gutes Beispiel für Sätze und ihre Ausdrücke, die sich einer logischen Erklärung und wissenschaftlichen Einordnung entziehen. Es scheint fast so als würde Nishida hier schon in eine poetische Sprache wechseln oder Sprachweisen aus der Tradition des Zen-Buddhismus anwenden. Eine Einordnung oder Nachweis dieser Bewegung, „den sich selbst bestimmenden Augenblick stoppen“ ist theoretisch unmöglich, es muss daher die Grundhaltung und die Verfasstheit Nishidas aufgesucht werden, in der diese Form der Bewegung erfahrbar und sinnvoll wird. Eine erste Einordnung kann versucht werden, wenn wir uns die paradoxe Gegenüberstellung Nishidas von linearer und nichtlinearer Erkenntnis vergegenwärtigen. Innerhalb der dialektischen Bewegungen sind neben den nicht fassbaren irrationalen Merkmalen auch Prozesse denkbar, die linear verlaufen und vom Selbst beeinflusst werden können. Wenn wir dem Text weiter folgen, stoßen wir auf die zweite interessante Wendung die besagt, dass die Entstehung der wahren Realität im Grunde der augenblickhaften Bestimmung einen Vorgang darstellt, der in „urgeschichtlicher Weise“ geschieht.<sup>15</sup>

Der Ausdruck wurde von Nishida bisher nicht gebraucht und an dieser Stelle lässt er sich in seiner Bedeutung auch nicht klar erschließen. Es bleibt also abzuwarten, ob der Ausdruck im weiteren Verlauf erneut auftritt. Beide Wendungen bringen neue Bedeutungen und Bedeutungsebenen in die Untersuchung ein, die sich aber zumindest im Kontext dieses Absatzes nicht eindeutig verorten lassen. Diese Art und Weise der Einführung in neue Sinngehalte und neue thematische Horizonte ohne weitere Erläuterungen ist eines der prägnanten Merkmale der Sprachform Nishidas. Die meisten Ausdrücke und Sätze werden zu Beginn von Nishida nicht ausführlich hergeleitet und definiert, sondern zunächst nur angedacht bzw. genannt. Um dieses Merkmal hinsichtlich der sogenannten feldhaften Sprache Nishidas auszulegen, ließe sich sagen, dass hier das semantische oder thematische Feld nicht nur erweitert, sondern gewissermaßen überstrapaziert und durchbrochen wird. Die neuen Wendungen lassen sich nicht in den Untersuchungsverlauf an dieser Stelle einfügen, scheinen aber aufgrund ihrer Einführung durch Nishida mit diesem Sachverhalt in Zusammenhang zu stehen. Man kann diese Art der Aussage als eine Art *Gedankensprung* Nishidas verstehen, dessen Gehalt erst im weiteren Verlauf der Untersuchung darlegend eingeholt und begründet wird. In einzelnen Fällen wurde jedoch im Nachhinein deutlich, dass Nishida auch Ausdrücken verwendet für die keine nachträgliche Herleitung stattfindet und der Gedanke nicht wiederauftaucht. Der Leser weiß also noch nicht, welche Bedeutung er diesen Wendungen zusprechen kann oder muss, dennoch muss er aber irgendwie mit ihnen umgehen. Wir können daher diese Wendungen zunächst überlesen und vergessen, oder sie hervorheben und uns durch sie ansprechen lassen. Nehmen wir die Äußerungen Nishidas ernst, auch wenn es sich noch um eine vereinzelte Aussage handelt, und lassen unser Denken durch sie auf ungewisse Pfade mitnehmen, dann können wir nicht anders, als sie vorübergehend mehr oder weniger sinnvoll einzuordnen. In dem Umgang mit den vorübergehenden und ungewissen Wendungen scheint vielleicht sogar eine sprachpraktische Methode Nishidas auf, die mit der Unsicherheit der sprachlichen Ausdrücke spielt, sodass sich die Unsicherheit auf den Leser überträgt. Es ist aber nicht unbedingt die Unsicherheit des Lesers, die hier den Ausschlag gibt, sondern gleichzeitig

---

14 NKZ I, 6: 407, 408. NKZ II, 5: 318. Elberfeld 1999, 189.

15 NKZ I, 6: 407, 408. NKZ II, 5: 318. Elberfeld 1999, 189

auch sein Mut etwas vorübergehend selber zu bestimmen, ohne Anleitung durch den Autor. Sie sind weder von außen her herleitbar noch sind sie im Text erläutert. Was bleibt ist eine intuitive Einbindung dieser Ausdrücke in den Kontext. Was hier also auf einer unbewussten Ebene geschieht, ist das durch die Intuition des Lesers in Gang gesetzte Neuschöpfen, Kreation und Umdeuten von Ausdrücken.

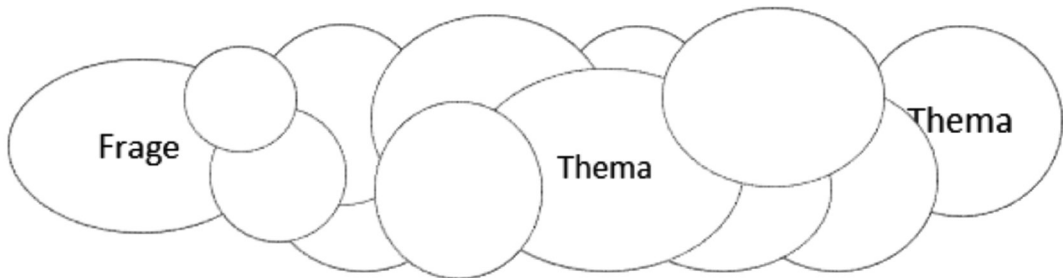


Abb: Aus Strala 2016, S. 365. Neue und alte Ausdrücke, Themen und Fragen konglomerieren miteinander ohne dass ihr Sinn und ihre Bedeutung in jedem Fall vom Autor vorgegeben wird.

Die Unsicherheit hinsichtlich der neuen Gedanken ruft den Versuch hervor, das neue Ungeklärte intuitiv in das vorliegende semantische Feld einzufügen, da eine logisch rationale Einordnung nicht möglich scheint. In den bisherigen Ausführungen wurde bereits mehrfach angemerkt, dass in Nishidas feldhafter und ereignishafter philosophischer Sprache die Worte und Wendungen keine fest definierten Sinneinheiten darstellen. Jedes Wort befindet sich dementsprechend im fortwährenden Prozess einer Darlegung und Auslegung seiner Bedeutung. Aufgrund dieses Zustands bestimmen sich die Inhalte der Worte und Wendungen nicht selbst, sondern stets nur durch ihren Stellenwert innerhalb des semantischen Gefüges thematisch zusammengehöriger Worte und Wendungen. Alle Bedeutungen sind daher als sich immerfort neu bestimmende Einheiten zu denken, die nur in ihrer Beziehung zu anderen Worten eine vorübergehende Bedeutung als *Geltung in Bezug auf* erlangen. Dies lässt die Schlussfolgerung zu, dass immer dann, wenn keine klare Einordnung möglich ist, weil die Beziehungen zu anderen Bedeutungen und damit die Relationen fehlen, sich die Feldhaftigkeit der Sprache Nishidas besonders deutlich zeigt. Das Entstehen und Vergehen der Bedeutungen im Sprachverlauf weist darüber hinaus eine auffällige Ähnlichkeit mit theoretischen Ausführungen Nishidas zur Dialektik auf. Kobayashi machte darauf aufmerksam, dass die Form der Erscheinungsweise der vielen Einzelnen innerhalb einer Umgebung, so wie es Nishida am

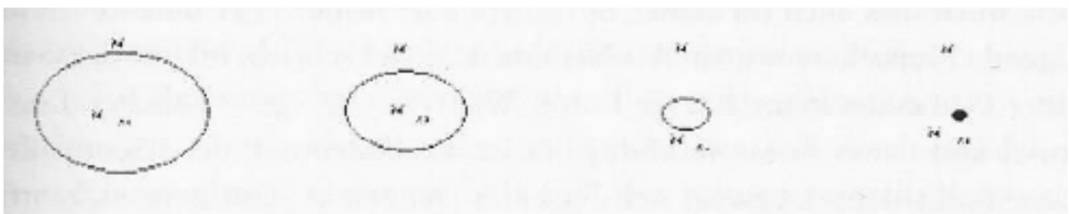


Abb: Aus Kobayashi 2002, S.45. Das Feld „M“ und sein nicht vorhandene Peripherie.



Abb. Aus Strala 2016, S. 363. Das grammatische Feld.



Abb. Aus Strala 2016, S. 364. Das Semantische Feld.

Beispiel mit dem peripherielosen Kreis zu demonstrieren versuchte, bestimmte Parallelen zu der hier ausgeführten feldhaften Sprache besitzt. Die äußeren Linien sind punktiert und machen deutlich, dass das Feld (basho) bei Nishida keine Peripherie und kein bestimmtes Ende hat.

An dieser Stelle kann vermutet werden, dass sich die philosophische Theorie des Ortes bzw. des Feldes auch in Nishidas Sprachform widerspiegelt. Da Nishida die Sprache als Ausdrucksform praktiziert, in der sich das Selbst und die Realität ausdrücken, scheint diese Interpretation der Parallelität von Theorie, Sprachform und Wirklichkeit naheliegend.<sup>16</sup> Kehren wie nun zurueck zur Struktur und Dynamik der Beziehung von Ich und Du.

我々の知識と考へるものの底には、汝といふものが含まれてゐなければならない。我々はいつでも三つの方向に於て自己を越えたものに対立して居る、物と考へられるもの、汝と考へられるもの、超越的の我と考へられるものがそれである。併し此等のものは固、別々のものではなく、具体的知識の契機として之に含まれて居ると云ふことができる。即ち自己の中に絶対の他を見るといふ人格的の自覚はかゝる三つの対立を含むと考へることができるのである。

Im Grunde unseres Wissens muss das Du enthalten sein. Wir stehen in drei Richtungen etwas gegenüber, das unser Ich überstiegen hat. Dabei handelt es sich (1.) um die Dinge, (2.) um das Du und (3.) um das transzendente Ich. Diese drei sind jedoch von Anfang an nicht getrennt voneinander, vielmehr können sie als Momente im konkreten Wissen darin enthalten sein. Das heißt, im persönlichen

16 Fuer eine eingehende Analyse siehe: Strala 2016, S.336-401.

Selbstbewusstsein, in dem ich in mir selbst den absolut Anderen sehe, sind diese drei Gegensätze enthalten.<sup>17</sup>

Die zusammenfassenden letzten Zeilen sind ungewöhnlich klar und strukturiert und geben für die folgende Untersuchung im 19. Abschnitt einen Ausgangspunkt und eine Aufgabe vor. Mit Blick auf die obigen Zeilen wird umso deutlicher, dass auch in der letzten Passage mehrere Textformen vorzuliegen scheinen. Sie enthält zusammenfassende und definierende Passagen, ausdrückende und andeutende Textstellen und verschiedene Formen des reflexiven Diskurses. Dabei konnte gezeigt werden, dass die Textformen parallel zu verschiedenen Sprachformen verstanden werden können und sich diese Sprachformen unter anderem durch ihre Nähe und Ferne zum sogenannten inneren und äußeren Standpunkt Nishidas einteilen ließen. Ebenso präsentierte sich die Sprachform Nishidas in ihrer Vielschichtigkeit und Wandelbarkeit sowie aufgrund ihrer Feldhaftigkeit und ihrer Geschehensqualität als eine Form, die bis zu diesem Augenblick noch nicht definitiv bestimmt werden kann. In der folgenden Anmerkung zur Textform wird dennoch eine Einordnung und Bezeichnung der einzelnen Sprachebenen versucht. Die Einordnung geschieht allerdings aus o. g. Gründen nicht um ihrer selbst willen, sondern um zum Beispiel noch unentdeckte sprachliche Bewegungen sichtbar zu machen. Ausgehend hiervon kann auch der Versuch unternommen werden, Nishidas philosophische Praxis in ihrer Bewegtheit schematisch zu erfassen. Die Bewegtheit als solche zeigt sich zunächst an ihren verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen, die im nächsten Abschnitt auch erneut grafisch zueinander in Verbindung gebracht werden.

### **19. Die vier Sprachebenen in der Philosophie Nishidas.**

Zur Bestimmung einer Textpraxis müssen nicht nur die verschiedenen Diskursebenen der Schrift, sondern insbesondere auch der Standpunkt, die Einstellung und die mögliche Verfasstheit des Autors mitbedacht werden. Darüber hinaus ist neben dem Schreibenden außerdem der Lesende von Bedeutung, zum einen als der Adressat des fertigen Schriftstücks und zum anderen - und das ist hier von erheblicher Relevanz - als Autor des Textes während der Textgenese. Bei der Erstellung eines Textes ist der Autor immer Schreiber und Leser zugleich, er ist unaufhörlich sein erster, zweiter, dritter usw. kritischer Leser. „Die Haltung des Autors zu seinem Text etabliert sich vor allem durch dieses doppelte oder gespaltene Verhältnis zum eigenen Tun und ist daher zentraler Bestandteil der Praxis des Schreibens und Denkens und somit unabdingbar für die Beurteilung der philosophischen Textgenese.“<sup>18</sup> Hinsichtlich des Schreibens und Lesens kann ohne Probleme von einem Tun und einer Praxis gesprochen werden. Fraglich ist jedoch, womit wir es bei Nishidas Erdenken und immer wieder erneutem Durchdenken eines Textes zu tun haben. Auch hierbei handelt es sich offensichtlich um eine Handlung. Diese geistige oder innere Handlung ist so innig mit dem Akt des Schreibens und Lesens, oder konkreter gesagt, mit der Bewegung der Schreibhand und dem Vorgang des Lesens, verbunden, dass sich hier auf den ersten Blick keine definitive Unterteilung

---

<sup>17</sup> NKZ I, 6: 407, 408. NKZ II, 5: 318. Elberfeld 1999, 190.

<sup>18</sup> Vgl. Zanetti 2012, 7-34.

vornehmen lässt, ohne dass eines der drei Momente seine Wirkung verliert. Das Lesen oder Schreiben von Texten ohne zu denken ist schlicht nicht möglich, ebenso wie durch bloßes Nachdenken allein kein Text entsteht. Berühmte Beispiele aus der Erforschung der Textgenese, in denen der Kampf des Autors um immer neue passendere Ausdrucksweisen und immer neue Versionen seiner Schrift offensichtlich werden, sind beeindruckende Zeugnisse des vielschichtig ineinander verwobenen Vorgangs einer solchen Denk- und Schreibpraxis.<sup>19</sup>

Folglich ist es wichtig festzuhalten, dass das Schreiben in dieser Komplexität kaum mehr im fertigen Text ersichtlich werden kann. Auch das was sich vom der philosophischen Praxis Nishidas als Schrift zeigt, ist nur ein Bruchteil des gesamten Vorgangs. Erkennbar werden nur die wenigen Gedanken in schriftlichen Zeichen, die als Ergebnis einer komplexen Auseinandersetzung zurückgeblieben sind. Von großer Bedeutung, aber auch besonders unklar ist nach wie vor die Frage danach, wie viel Inhalt des vorliegenden gedruckten Textes tatsächlich auf den zielgerichteten Willen des Autors Nishida zurückzuführen ist und wie viel sich in schöpferischer und spontaner Weise unwillkürlich herausgebildet hat. Diese zwei Kriterien zur Bestimmung der Textpraxis, die unseren Analyseansatz über die anfänglichen Unterteilungen von Autor und Leser hinaustragen, können im vorliegenden Zusammenhang als das Intuitive und Spontane und das Willkürliche Zielgerichtete im Schreibvorgang festgehalten werden. In den Blick gerät bei dieser ersten Unterteilung ausdrücklich nicht nur die einfache sogenannte Autorenintention, sondern darüber hinaus werden Teile der komplexen Vorgänge der gesamten inneren Welt des Autors und die unterschiedlichen, sich etablierenden Ebenen im Vollzug des Schreibens und Denkens berücksichtigt.

In der vorangegangenen Textanalyse wurde immer wieder, aufgrund der grammatischen Formen und der Stile des Textes, auf diese Kriterien zurückgeschlossen. Sie zeichneten sich dadurch aus, dass sie sich als Formen des Philosophierens, d.h. als Denkformen im Text niederschlugen. An verschiedenen Stellen wurde eine Beziehung zwischen den formalen Kriterien und dem Inhalt des Textes IuD hergestellt, wobei auch erste Ansatzpunkte für eine umfassende Bestimmung der philosophischen Praxis Nishidas sichtbar wurden. Nishidas Denken und Schreiben erscheint als eine Praxis, die im Schreibvorgang selbst nach der widersprüchlichen Einheit von Form und Inhalt strebt. Die Form wie auch der Inhalt repräsentiert auf je eigene Weise das Wissen und die Tatsachen der Philosophie Nishidas. Wie ist nun das Wissen und wie sind die Tatsachen, die Nishida zu erfassen sucht, dargelegt, und wie zeigt sich darin der Vorgang des Philosophierens, der diese Wahrheiten ans Licht bringen soll?

Die Tatsachen im *Grund des eigenen Selbst* erfahrend, stellt Nishidas Philosophie nicht nur einen *Ausdruck einer Tatsache* dar, sondern Nishida wird zum *Ausdruck der Tatsache selbst*. Der Ausdruck der Tatsache ist somit zugleich der Selbsta Ausdruck Nishidas. Hierin wird deutlich, dass die Praxis, die inhaltlich und formal im Text erörtert wird, auch in der Person des Autors über die Form des Philosophierens zum Inhalt derselben wird. Der Text selbst enthält weitere Standpunkte von vergleichbarer wechselseitiger Intensität. Wir nannten hier den Tatsachenausdruck als Selbsta Ausdruck. Aber auch im Selbstbewusstsein und im Sehen des Anderen im eigenen Selbst, also im sogenannten Selbstgewahren oder Erwachen, ist das

---

19 Groddeck 2012, 214-236.

Tatsächliche offenbar. Nur das sich selbst bewusste Selbst kann Ausdruck des Tatsächlichen sein. Aber wie kann das selbstbewusste oder erwachte Selbst gefunden, als ein solches erkannt und beschrieben werden? Und was für eine innere Haltung sich selbst gegenüber wird hierbei etabliert und vorausgesetzt? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir nur sehr genau Nishidas zuvor vielfältig geäußerten Gedanken folgen. Bedenken wir Nishidas Dialektik in IuD zusammen mit den Ergebnissen aus der Analyse der Sprachpraxis bisher, so kann man sagen: Nishida geht nicht nur in den Grund seiner selbst und damit in den absolut Anderen ein, sondern er löst sich auch von diesem zu Selbstbewusstsein kommenden Selbst und reflektiert auf dieses. Aber auch dieser reflektierende Standpunkt muss bereits der eines sich selbst bewussten Ich sein. Der reflektierte Standpunkt ist jedoch, wie schon mehrfach dargelegt, ein sogenannter künstlicher Standpunkt. Folglich ist davon ausgehend zwar eine Reflexion auf das erwachte Selbst möglich, jedoch nur zu dem Preis des Verlustes einer unmittelbaren Beziehung zu diesem Selbst, seiner Erfahrung und dem darin erscheinenden Tatsächlichen. Nishida sieht aus dieser Perspektive nicht mehr das Tatsächliche als solches, sondern nur noch seine Spur, also dasjenige, was einmal das Tatsächliche war. Ebenso sieht Nishida nicht mehr die selbstbewusste Bestimmung, sondern lediglich das bereits Bestimmte. Diese Perspektive ermöglicht nur die Darlegung der Erscheinungen der sogenannten gegenständlichen Welt.

Die Haltung Nishidas in diesem Standpunkt ist, wie er sagt, aus der Vergangenheit bestimmt. Für ihn ist dies eine *retentionale Haltung* zur Seite des Todes. Philosophieren ist von diesem Standpunkt aus nicht mehr lebendig und schöpferisch, sondern ein bloßes Notieren und Nachzeichnen des Vergangenen und Gegenständlichen, d.h. die Niederschrift des reflexiv Erfassten. Diese Haltung ist für den Standpunkt, von dem aus das Erfassen des Tatsächlichen ermöglicht werden soll, nicht von Bedeutung. Dennoch ist diese Perspektive für Nishida als Philosoph unerlässlich, um diejenigen Strukturen erkennbar zu machen, die nach dem Vorgang des Erkennens und Wissens zurückbleiben. Über diese Strukturen ist zwar nicht das wahre Wissen, wohl aber rückbezügliches Schließen auf dieses Wissen möglich. Aus dieser Perspektive heraus erläutert Nishida auch die Bewegungen des Bewusstseins, die sich gewissermaßen als ein Echo des Tatsächlichen zeigen. Um sich jedoch seiner eigenen Beschreibungen und Darstellungen dieses echohaften Resonanzgeschehens zu vergewissern, stellt für Nishida die Erfahrung des Tatsächlichen die Grundvoraussetzung dar. Nur im je eigenen Selbst liegen diese verschiedenen Ebenen der Erfahrung und des Wissens, sowie die Möglichkeit der Erfahrung als „Reine Erfahrung“ und als Erfahrung des Tatsächlichen zusammen vor. Das eigene Selbst aber im Sinne eines reflexiven Bewusstseins ist dann dasjenige, was sich als ein Resonanzraum<sup>20</sup> des Tatsächlichen entfaltet.

Im Folgenden unternehmen wir den Versuch, die verschiedenen Sprachebenen darzustellen. Hierzu gehören sowohl die Formen des reflexiven Ausdrucks als auch die oben genannte innerliche Sprachform als Ausdruck einer immanenten Transzendenz. Auch der Standpunkt Nishidas als Autor ist hierfür von großer Bedeutung. In der vorliegenden Schrift zeigt sich Nishida als Autor, der zwischen zwei grundsätzlichen Standpunkten hin und her wechselt. 1. Zum einen nimmt er den Standpunkt innerhalb des eigenen Selbst ein, der auch der Standpunkt der reinen Erfahrung und der absoluten Gewissheit ist.

---

<sup>20</sup> Auch Resonanzraum des Denkenden Selbst, da in diesem Raum das Tatsächliche schon nicht mehr unmittelbar gegeben ist.

Hiervon ausgehend kann sein Philosophieren als eine Bewegung von innen nach außen verstanden werden. 2. Zum anderen nimmt er einen Standpunkt außerhalb (der Erfahrungswirklichkeit) seines Selbst ein. Aus dieser Perspektive stellt Nishida unterschiedliche eigene und fremde wissenschaftliche Positionen dar und reflektiert, vergleicht und bewertet teilweise objektive Wahrheiten. Im Textverlauf wurde deutlich, dass Nishida diesen Wechsel natürlich vollzieht und zwischen diesen beiden Ebenen wechselnd sein Denken und seine Philosophie entfaltet. Nishida nimmt diesen Wechsel vor, indem er sich hinsichtlich seines Selbst nach innen oder nach außen wendet.<sup>21</sup> Das Ergebnis dieses Vorgangs ist dann entweder eine Philosophie, die dem Erleben und Erfahren nähersteht, oder sie ist ein Denken, das über das Darstellen, Beschreiben und Analysieren eines Themas zum Ausdruck kommt. Die jeweilige Ausformung der Philosophie lässt sich nicht nur am Gebrauch verschiedener Ausdrücke und Wendungen, sondern vor allem auch an der Form der Sprache selbst, d.h. der Ausdrucksform der philosophischen Praxis, ablesen. Bis hierher können zunächst mindestens vier verschiedene Sprachebenen ausgemacht werden, in denen unter anderem die oben genannten philosophischen Standpunkte unterschiedlich stark zum Ausdruck kommen. Die vier Sprachformen Nishidas können wie folgt unterschieden werden:

1) Die erste Sprachform ist die reflexiv darstellende oder auch vergleichende Weise des Aussagens, in der Nishida zitiert, hinweist, auslegt und vergleicht. Diese Form kommt selten in ihrer Reinform vor, sondern tritt häufig mit anderen Formen zusammen auf. Sie steht der üblichen wissenschaftlichen Sprache am nächsten. Insbesondere in Zusammenhang mit Zitaten kann diese Sprachform ausgemacht werden. Diese Form entspringt einem abstrahierenden, einordnenden und objektivierenden Denken und wird im Folgenden die *objektivierend diskursive* Sprachform genannt.

2) Eine weitere Form weist Parallelen zu Ausdrucksformen auf, die einen protokollarischen und darstellenden Stil haben. Hier zeigt sich zum Beispiel eine Nähe zur Sprachform, wie sie uns in der teilnehmenden Beobachtung aus der Ethnologie bekannt ist. Also eine Aufzeichnung, die möglichst nahe am Erleben selbst ihre Eindrücke und Gedanken abfasst. Diese Sprachform ist Ausdruck eines sogenannten *teilnehmenden Philosophierens*, jedoch geht sie nicht aus der Teilnahme und Beobachtung einer äußeren Welt hervor, sondern schließt an die beobachtende Teilnahme der inneren Vorgänge des menschlichen Geistes an. Diese sprachliche Praxis wird im Folgenden die *teilnehmende Selbstbetrachtung* genannt.

3) Die dritte Sprachform äußert sich in der ausdruckshaften Rede. Sie tritt in Textpassagen zutage, in denen der Text zu fließen scheint. Nishida versucht hier, die eigene innere Erfahrung zum Ausdruck zu bringen. Ihr liegt oft eine komplexe aber dennoch natürlich fließende Sprache zugrunde. Reflexive und objektivierende Passagen fehlen ganz und Nishida scheint sehr innig mit seinen fortlaufenden Gedanken verwoben zu sein. In ihr zeigt sich auch eine besondere philosophische Haltung, da Nishida hier schon

---

21 Vgl. Davis, 2011, 305 ff. Davis nennt diese Bewegung eine philosophische Theorie Nishidas. Diese Studie geht davon aus, dass die Bewegung als reale Bewegung des Bewusstseins Nishidas praktiziert, erfahren und im Vollzug schriftlich festgehalten wurde. Hier gilt sie als eine Grundbewegung der Ausdruckspraxis Nishidas.

versucht das Tatsächliche selbst auszudrücken. Diese wird im Folgenden die *ausdruckshafte Sprache* genannt.

4) Die letzte zu nennende Ebene, ist die der sogenannten *intuitiven Sprachform*. In ihr werden insbesondere solche Aussagen gemacht, die von Nishida nicht rational und logisch begründet werden können. Es ist diejenige philosophische Aussagenebene, die dem Tatsächlichen am nächsten kommt. In dieser Sprachform kündigt sich die Unmittelbarkeit gegenüber dem Tatsächlichen bereits an, wird aber noch nicht verwirklicht. Eine Verwirklichung dieser Einheit zwischen dem Aussagenden und dem Auszusagenden hätte zur Folge, dass eine philosophische Aussage darüber unmöglich würde. Sie wäre somit keine Sprachform mehr, sondern eine Form der Erfahrung im Sinne der reinen Erfahrung. Die folgende Abbildung veranschaulicht die vier Sprachebenen und zeigt an, dass sie nicht getrennt voneinander bestehen, sondern ineinander übergehen und in einem natürlichen Wechsel zueinanderstehen.

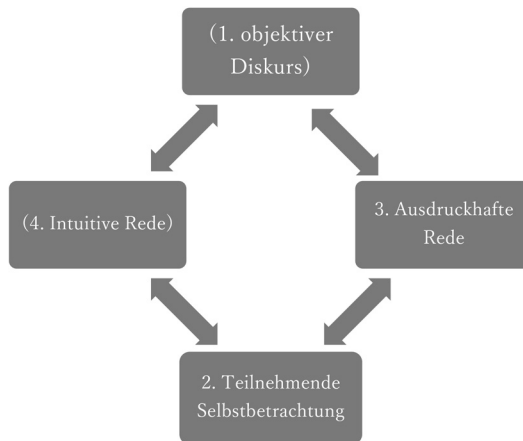


Abb: Aus Strala 2016, S. 332

Diese definierten Sprachformen können im Folgenden in einem ersten Ansatz versuchsweise sowohl den verschiedenen Textformen in IuD als auch Nishidas inneren und äußeren philosophischen Standpunkt zugeordnet werden. Zu beachten ist dabei, dass die erste Form untypisch für die mündliche Rede und die vierte Form untypisch für eine Textform ist. Nishidas natürlicher umgangssprachlicher Schreibstil ermöglicht jedoch teilweise eine Einbindung dieser Sprachebene in seinen Text.

Sprachform	Textform	Standpunkt
1. -	Wissenschaftlicher Diskurs	Außen
2. Teilnehmende Selbstbetrachtung	Betrachtungen	Außen nach innen
3. Ausdrückende Rede	Aufzeigendes Darstellen	Innen nach außen
4. Intuitiv gestaltende Rede	Intuitiver Ausdruck	Innen

Abb: Aus Strala 2016, S.333



Die erste Spalte repräsentiert den äußeren Standpunkt, die zweite Spalte stellt den Standpunkt dar, in dem Nishida sowohl den äußeren als auch den inneren Standpunkt einnimmt, und in der dritten und vierten Spalte ist der innere Standpunkt in unterschiedlicher Intensität vertreten. In der vierten Form, der ausdrückenden Rede, kommt die innere Gewissheit bereits zum Ausdruck. Das Selbst ist dem Tatsächlichen so nah, wie es nur möglich ist, geht aber noch nicht in dieses über. Anders formuliert bedeutet dies, dass der Ausdrückende und das Auszudrückende noch nicht eins sind. Erst in der Erfahrung, durch die Nishidas intuitiv gestaltende Rede hervorgebracht wird, löst sich das Selbst von einem aktiven Ausdruck und geht im Ausdrucksgeschehen des Tatsächlichen auf. Hierin erreicht es den Standpunkt, in dem es vollkommen frei ist und im reinen Schauen zum Ausdruck selbst wird. Anders gesagt, ist dies der Standpunkt, in dem Nishidas Selbst zum absolut Anderen wird und diesen absolut Anderen in sich zum Ausdruck kommen lässt. Dieser Standpunkt ist zugleich auch der Zustand des Selbstbewusstseins. In diesem Zustand haben von einer bestimmten Perspektive aus die Bezeichnung von innen und außen keine Bedeutung mehr, da hierin beide Positionen einander durchdringen.

Im Folgenden wird die Haltung des Subjekts als Selbst in der dritten und vierten Ebene vorläufig als eine sich schrittweise vertiefende Innerlichkeit bezeichnet. Die noch nicht genannte Ebene der Erfahrung kann nicht unmittelbar in die Textform transformiert werden. Die gestaltende Rede als intuitive und invasive Durchdringung des Geschehens kann nur in einer natürlichen und ungehinderten Denkbewegung zum Ausdruck gebracht werden und wandelt sich in dem Augenblick, in dem dieses freie Denken in die lineare logische Struktur eines Satzes überführt wird. Die dritte und vierte Ebene ist demnach diejenige, in der Nishida auch im Text dem Tatsächlichen am nächsten kommt.

Wenn wir diese Textformen nicht hinsichtlich des philosophischen Standpunktes in innen und außen teilen, sondern hinsichtlich des Textes als der Erfahrung des Tatsächlichen nahe oder ferne Textschichten auffassen, können sie wie in der folgenden Abbildung schematisch erfasst werden. Fundierend ist die Erfahrung des Tatsächlichen als solchem in einer reinen Erfahrung. Diese Erfahrungsweise fundiert die Sprache als Ausdrucksgeschehen und begründet ebenso den ereignishaften Charakter des Textes.

		Wissenschaftlicher Diskurs
	Teilnehmende	Selbstbetrachtung
Aufzeigendes	Ausdrucksgeschehen	
Intuitive Durchdringung		
Die Erfahrung des	Tatsächlichen, als Grundlage des	sprachlichen Ausdrucksgeschehens

Abb: *Aus Strala* 2016, S.333

Zum Standpunkt der intuitiven Durchdringung als mediales Ausdrucksgeschehen mit einem Minimum an subjektiver Interaktion: Nur im intuitiven Akt kann der Ruf des Anderen ansatzweise ausgedrückt werden. Der reine Sachausdruck als reine Wahrheit, reines Wissen und reine Tatsache, ausgedrückt durch ein reines Selbst und reines Selbstbewusstsein, kann dagegen nicht reflexiv zum Ausdruck gebracht werden. Nur in einer ansatzweise instinktiven und intuitiven Form findet Nishidas Philosophie zu sich selbst und wird zu einem Akt, in dem das zu erläuternde sich zu Teilen selbst offenbart. In der intuitiven Rede erkennt

Nishida, wie er als Ich verschwindet. Er muss den Standpunkt des Beobachters des Ausdrückenden und des Erklärenden aufgeben zugunsten einer stärkeren und direkteren schöpferischen Seinsweise. Dabei handelt es sich um die Weise des Seins, die sich in der Erfahrung als reiner vereinheitlichender Erfahrungsstrom zeigt. Der Ausdruck rührt folglich direkt aus den Tatsachen und dem Wissen am Grunde des Selbst. An dieser Stelle gibt es kein korrigierendes reflexives Ich. Nishida strebt diesen Zustand der *ausdruckhaften Rede* als ein wahrhaftes Sagen an. In diesem Zustand trachtet Nishida nach einer inneren Haltung, in der die Rede gleich der Tatsache ist. Hierin ist Nishida selbst dem Ereignis, in dem er zum anderen, d.h. zur Tatsache wird, nah. Er ist zwar eins mit dem Ausdrucksakt, aber nicht eins mit den Tatsachen an sich. In diesem Zustand ist das Ding, der Andere oder die Tatsache noch nicht Nishida selbst und drückt sich durch ihn aus, umgekehrt wird Nishida hier noch nicht zum anderen und drückt sich in ihm aus. Man kann jedoch sagen, dass im intuitiven Ausdrucksgeschehen der Aussagende das Ausgesagte wird. Anders gesagt: Das Ausdrucksgeschehen, das sich als die Anschauung am Grunde der Beziehung von mir und dem Anderen erweist, wird durch das Subjekt als Selbst zum sprachlichen Ausdruck geführt. Abschließend stellt sich die Frage, wie sich Ausdruck und Anschauung noch differenzierter im Hinblick auf die philosophische Praxis definieren lassen. Eine differenzierte Darstellung dieser Definitionen könnte einer Definition der philosophische Methode Nishidas einen weiteren Schritt näherkommen.

## 18. Das Paradoxe im Denken und in der Sprachform Nishidas

Die folgenden zwei Textabschnitte sind aus dem ersten Absatz des vierten Teils von IuD. Es sind Abschnitte, in denen eine Vielzahl von Themen angeschnitten und eine Reihe zentraler Fragen gestellt wird. Die Methode Nishidas, den Leser direkt und unvermittelt in den zu erörternden Zusammenhang zu stellen, wird hier besonders deutlich. Wir kennen diese Form der Eröffnung bereits aus den Analysen in Teil I. dieser Studie. Auch im vorliegenden Textabschnitt führt Nishida den Leser ab der ersten Zeile sehr direkt auf das für diese Passage zentrale Thema, das des „persönlichen“ (人格的). Inhaltlich geht es in diesem Absatz im Ausgang vom persönlichen Ich vor allem um das „wahre Ich“ (真の自己), das Gegensatzpaar „Rationalität“ (合理的) - „Irrationalität“ (非合理的), die „Begierden“ (欲求) als Forderung des Lebens und die widersprüchliche selbstbestimmende „Dialektik“ (弁証法) als Fundament der Ich-Du-Beziehung. Philosophisch richtet Nishida sein Augenmerk zunächst besonders auf die Bestimmung einiger Merkmale des Ich:

我々の真の自己と考へられるものは人格的でなければならない, 単に**身体的**と考へられるものは真の自己ではない。

無論, 何等の**身体的欲求**なくして自己といふものはない, 人格といふものすら広義に於ての**身体性**なくしては考へられない。併し**我々の自己**の底に単に**身体**といふものを考へるならば, 自己といふ如きものは考へられないのみならず, **我々**が単なる**身体的欲求**に従ふことは却つて我々の自己を否定すると考へられる。加之, **我々の欲求**と考へられるものは固, それ自身の中に矛盾を含んだものと云ふことができる。欲求が自己自身を満足することは欲求が自己自身を消すことであり, 欲求は死すべく生れると云ひ得ると共に, 欲求は又生命の要求として生れるべく死すると云ふことができる。然らばと云つて, **我々の人格的自己**と考へられ

るものが単に**理性的**といふのでもない。単に理性的なるものは実在的と考へられないのみならず、単に**合理的**となるならば**我々の自己**といふべきものではなくなる。**我々の人格的自己**と考へられるものは何処までも個物的でなければならない、一般的なる自己といふものはない。**我の自己**の底には何処までも非合理性がなければならぬ、自由意志がなければならぬ。**我々の人格的自己**と考へられるものは何処までも非合理的なると共に、合理的と考へられるものでなければならぬ。我々の自己といふのは空間的・時間的な此実在界を離れて存在するのではない、何処までも環境的に限定せられたものでなければならない、**我々**は歴史に於てあるのである。而も**我々の自己**はかゝる意味に於て限定せられたものであつてはならぬ、何処までも之を越えるものでなければならない。かういふ意味に於てそれは理性的であると考へることができる、空間的・時間的限定を離れて一般的法則によつて動くと考へることもできる。併し単にさういふ意味に於て空間的・時間的限定を越えるといふのでなく、**我々の自己**はかういふ法則をも越えるといふ意味に於て非合理的でなければならぬ。斯くして**自由なる人格的自己**といふものが考へられるのである。

***Unser wahres Ich (jiko) muss persönlich sein.*** Bei etwas bloß Körperlichem (shintaiteki mono) handelt es sich nicht um unser wahres Ich. Natürlich gibt es ohne körperliche Begierden auch kein Ich, denn die Persönlichkeit kann ohne unsere Leiblichkeit im weiten Sinne nicht gedacht werden. Nehmen **wir allerdings im Grunde unserer selbst nur den Körper an, ist nicht nur das Ich undenkbar, sondern indem wir den bloßen körperlichen Begierden folgen, wird auch unser Ich negiert.** Überdies kann man sagen, dass unsere Begierden von Anfang an in sich einen Widerspruch enthalten. Indem sich die Begierde selbst befriedigt, löst sie sich selber auf, sodass man sagen kann, die Begierde soll sterben und geboren werden und zugleich soll sie als eine Forderung des Lebens geboren werden und sterben. Somit ist unser persönliches Ich nicht nur rational zu verstehen. Das bloß Vernünftige kann nicht als real gedacht werden, denn etwas bloß Rationales wäre nicht mehr unser Ich (jiko). Unser persönliches Ich muss durchgehend einzeln sein, d.h. es ist kein allgemeines Ich. Im Grunde unserer selbst muss durchgehend etwas Irrationales liegen. Hierbei muss es sich um den freien Willen handeln. Unser persönliches Ich muss irrational und zugleich rational sein. Unser Ich existiert nicht getrennt vom konkreten Bereich der räumlichen und zeitlichen Realität; es muss durchgehend umgebungshaft bestimmt werden, denn wir befinden uns in der Geschichte. Unser Ich ist nicht nur ein in diesem Sinne Bestimmtes, es muss diese Bestimmung auch durchaus übersteigen. In dieser Hinsicht kann man es vernünftig nennen, sodass es getrennt von räumlicher und zeitlicher Bestimmung tätig ist, geleitet durch ein allgemeines Gesetz. Es übersteigt aber auch nicht einfach nur die räumliche und zeitliche Bestimmung, vielmehr muss unser Ich auch das Gesetz übersteigen und in diesem Sinne irrational sein. Auf diese Weise können wir das freie persönliche Ich denken.<sup>22</sup>

Die hier genannten Merkmale, die Nishida hinsichtlich des Ich der Ich-Du-Beziehung thematisiert, sind aus vorigen Untersuchungen bekannt, sie werden aber hier in Bezug auf eine differenziertere Bestimmung des Ich von einer leicht verschobenen, neuen Perspektive aus dargelegt. Zur Klärung der hier im Zentrum stehenden, persönlichen Beziehung von dem Ich und dem Du müssen die Merkmale jedoch erneut auf ihre Wirkung und die Ergebnisse erneut auf ihre Bedeutung hin befragt werden. Die philosophische Ausgangsposition Nishidas für diesen Untersuchungsabschnitt ist daher wie folgt: Nishida wendet sich auch hier entschieden gegen die einfache Vorstellung des vollkommenen *Einswerdens mit den Dingen* und versucht mit dem Gedanken einer *paradoxen Einheit in Verschiedenheit* einen differenzierteren Ansatz zu

22 NKZ I, 6: 408, 409. NKZ II, 5: 318, 319. Elberfeld 1999, 190, 191.

entwickeln. Es geht ihm erneut darum, darzustellen, dass das Ich und der Andere nicht nur eins werden, sondern in ihrer Einheit in gegenseitiger Verneinung immer absolut verschieden bleiben müssen. Auch das Selbst als Bewusstseinsphänomen ist kein einheitliches Phänomen und wird auch gegenüber und im Wechsel mit dem anderen nicht zu einer ununterscheidbaren Einheit mit diesem. Die Anschauung, als Grundlage dieser Beziehung von mir und dir, wird daher auch von Nishida nicht als Ursache oder Mittel zu einer Einswerdung, die jegliche Individualität vernichtet erachtet.<sup>23</sup> Ganz im Gegenteil steht bei Nishida die absolute Unzugänglichkeit des Anderen im Zentrum seiner Untersuchung. Die Anschauung ermöglicht zwar eine Beziehung zwischen den Menschen untereinander und der Welt, sie ist jedoch keinesfalls ein Prinzip, nach dem sich alles im sogenannten großen Allgemeinen vereinheitlichen und aufgeben muss. Darüber hinaus ist das Ich aber auch keine homogene Größe, sondern ein vielschichtiges wandelbares und nicht abschließend definierbares Phänomen. Dennoch gibt es die Möglichkeit das Ich als ein widersprüchliches Phänomen zu fassen.

Ein zentrales Thema im Text und ein Beispiel für die paradoxe Struktur des Ich sind die Begierden des Ich als ein Phänomen das Nishida zufolge nicht rational zu erfassen ist. Die paradoxe Dialektik der Begierden ist in dem Umstand zu sehen, dass sie zu ihrem eigenen Verlöschen führen und dadurch, dass sie erlöschen, sich selbst hervorrufen. Werden die Begierden befriedigt, lösen sie sich auf und rufen durch ihr Verschwinden sich selbst erneut hervor. Hierbei handelt es sich um eine Dynamik, die Nishida als ein „Sterben, um geboren zu werden“, bezeichnet. Zusammen mit den Begierden selbst, die leben, um zu sterben, existiert das Begehrenswerte und das Begehrende als eine „Forderung unseres Lebens“, die ebenfalls geboren wird, um zu sterben. Wenn die Begierden ein notwendiger Bestandteil unseres Lebens sind, dann muss auch das Irrationale ein unabdingbarer Teil unseres Lebens sein. Irrationalität ist demnach ein Wesensmerkmal des Ich. Ein weiteres Charakteristikum unseres Ich ist die Vereinzelung, denn Nishida zufolge ist ein allgemeines Ich unmöglich. Dasjenige, was zuvor im Kontext der Begierden als das Irrationale bezeichnet wurde, nennt Nishida hier den Willen. Die Beziehung zwischen den Begierden und dem Willen, sowie die Analyse, wie diese zum Irrationalen im Leben stehen, werden hier jedoch von Nishida nicht ausführlich erörtert. Es ist eine der Thematiken, die schon einen Vorblick auf seinem Aufsatz „Über die Lebensphilosophie“<sup>24</sup> geben.

Das Ich wird in dieser Passage als persönlich, körperlich, begehrend, wollend paradox und irrational charakterisiert. Auf der Grundlage dieser vielschichtigen Bedeutungen kann es ein lebendiges Ich sein. Jeder der Aspekte ist unverzichtbar, allerdings kommt an dieser Stelle der Irrationalität eine tiefe Bedeutung in Bezug auf die Ermöglichung eines wahren, d.h. eines freien und persönlichen Ich, zu. Nishida geht hier vom Standpunkt der umgebungshaften Bestimmung aus, der gleichzusetzen ist mit der konkreten

---

23 Es gibt auch andere Interpretationsansätze insbesondere in Zusammenhang mit der künstlerischen Anschauung, wie wir im vierten Teil der Untersuchung sehen werden. Hier steht der vereinheitlichende Charakter der Anschauung ganz klar im Vordergrund. Der philosophische Ansatz an dieser Stelle stellt jedoch die Verschiedenheit innerhalb des vereinheitlichenden Geschehens heraus. Dies ist also ein Punkt an dem die wechselnden Perspektiven und Ausgangspunkte seiner Analysen erneut deutlich werden, ebenso wie die Tatsache, dass es nicht um das eine richtige Ergebnis und den einen logischen Schluss geht, sondern um den Verlauf der Untersuchung.

24 NKZ I, 6: 428-451. NKZ II, 5: 335-353.

räumlichen und zeitlichen Bestimmung. Das Ich löst sich jedoch von dieser Ebene der Bestimmung und wird von nun an durch die Vernunft bestimmt. Das vernünftige oder rationale Ich zeigt sich in seiner Tätigkeit unabhängig von räumlichen und zeitlichen Bestimmungen. Die Rationalität leitet dabei das Ich als ein Vernunftprinzip. Wenn das Ich, um ein wahrhaft freies persönliches Ich zu werden, auch dieses leitende Prinzip oder Gesetz übersteigt, wird es ein irrationales Ich.

Zur Sprachpraxis: Auch in der Sprache Nishidas kommt die Irrationalität und die Paradoxie zum Ausdruck, die Teil eines Lebendigen Ich ist. Da Nishida im Denken auf den Grund seines Ich zurückgeht und von diesem aus beginnt den philosophischen Ursprung darzulegen, ist es, um wahrhaft und natürlich und wie von selbst aus diesem Grund her zu philosophieren, nicht möglich, nicht paradox oder irrationale zu sein. Anders beschrieben: Um den Kern seiner Philosophie zum Ausdruck zu bringen, muss Nishida sich in die konkrete Situation des sich in seinem eigenen Grund ereignenden Selbst begeben. Es ist diese paradoxe Situation zwischen dem Selbst welches sich selbst bestimmt und dem Selbst, das als schon Bestimmtes diesen Vollzug zum Ausdruck bringt, obwohl es gleichzeitig dasjenige ist, über das eine Aussagende getroffen wird. Diese absolut paradoxe und irrationale Situation, in der sich der Autor Nishida befindet, wenn er dieses innerliche Erleben im tatsächlichen gegenwärtigen Vollzug des Selbst eigenhändig darlegen und deuten will, ist unbestreitbar. Die Mühen, doch in einem Modus zu gelangen, in dem dieses Ereignis sprachlich dargelegt werden kann, sind in seinen Sätzen besonders in den widersprüchlichen Aussagen zu erkennen. Dieser Darlegung folgend verweisen diese paradoxen Wendungen besonders deutlich auf eine *Tiefendimension* der philosophischen Sprache, die nur über eine Unmittelbarkeit zwischen Autor und Sprache erreicht werden kann. Kann der sprachliche Ausdruck sich nicht wie in natürlicher Selbstvergessenheit artikulieren, wird er sich in der objektivierenden Sprache verlieren.<sup>25</sup>

Dieses Problem artikuliert Nishida auch in seinem Text, wenn er den Ausführungen über die Begierden und die verschiedenen Bedeutungs- und Bestimmungsebenen des Ich die Frage stellt, wie dieses Ich zu denken ist. Nishida sagt erneut, dass es sich nur in einer paradoxen Weise denken lässt. Darüber hinaus ist alles, was sich in der Realität befindet, d.h. alles, was als real existierend gilt, einer paradoxen und irrationalen Dialektik unterworfen. Die wesentliche Eigenschaft der Dialektik ist ihre eigene widersprüchliche Bestimmung sowie die der inhärenten Möglichkeit, über ihre jeweilige dialektische Bestimmung hinauszugehen. Dieses „über hinaus“ als ein Transzendieren der jeweiligen Bestimmungsebene wurde von Nishida in Bezug auf das Ich ausgelegt und in drei Schritten dargestellt. Das Ich übersteigt zuerst seine räumliche und zeitliche Bestimmung und dann in einem nächsten Schritt seine rationale Bestimmung, um dann auf dieser Ebene vom Irrationalen bestimmt zu werden. Die paradoxe Bestimmung des Ich, des Du, der Dialektik, des Allgemeinen und des Einzelnen usw. haben alle in sich die Bewegung über sich hinauszugehen. Und zwar haben sie diese nicht nur als Anlage und Möglichkeit, sondern als eine natürliche und unwandelbare Entwicklung in sich. Auch in dem folgenden kurzen Abschnitt tritt diese Entwicklungstendenz deutlich hervor.

---

25 Zur Tiefendimension der Sprache und dem paradoxen Phänomen des Leibes in der Phänomenologie, vgl. Ogawa, 2001, 51 f., 71, 80.

かういふ意味に於て我々の自己と考へるものは如何に考ふべきものであらうか。如何にしてかゝるものが考へられ、如何にしてかゝるものが有ると云ひ得るであらうか。私は上に云つた如く我々が自己に於て絶対の他を見、逆に絶対の他に於て自己を見るといふ意味に於てのみ、かゝる自己が考へられるのであると思ふ。無論、さういふものを考へることは不可能とも云はれるであらう、自家撞着とも考へられるであらう。併し弁証法といふものが固、かゝる意味を有つたものであり、すべて具体的実在と考へられるものは弁証法的に自己自身を限定するものでなければならぬ。判断的知識といふものが成立するにも、判断的一般者が自己自身の底に自己自身を越えたものを見るといふことがなければならぬ、即ち無の一般者の自己限定として判断的知識といふものが成立するのである。個物が一般を限定し一般が個物を限定するといふ弁証法的運動も、かゝる意味に於て考へられなければならぬ。

*Wie soll somit unser Selbst (jiko) gedacht werden? Wie kann es gedacht werden und in welchem Sinne kann man sagen, dass es existiert? Ich bin davon überzeugt, dass man das Ich nur in dem Sinne verstehen kann, dass wir in uns den absolut Anderen und umgekehrt wir uns selbst im absolut Anderen sehen. Es könnte eingewendet werden, dies sei unmöglich zu denken und ein Selbstwiderspruch. Die Dialektik besitzt aber von Anfang an diese Bedeutung, d.h. jede konkrete Realität muss sich selbst dialektisch bestimmen. Auch im Entstehen des urteilenden Wissens muss das Urteilsallgemeine in seinem eigenen Grunde ein es selbst Übersteigendes sehen, d.h. das urteilende Wissen entsteht als Selbstbestimmung des Nichtsallgemeinen. Auch die dialektische Bewegung, in der die Einzelnen das Allgemeine bestimmen und das Allgemeine die Einzelnen bestimmt, muss in diesem Sinne verstanden werden.<sup>26</sup>*

In Anbetracht der hier angezeigten Ausrichtung der Untersuchung auf das Ich und im Ausgang vom Ich werden wir im folgenden Nishidas Verwendung der deiktischen Termini für Ich und Wir *wareware* betrachten. Die häufige Verwendung von „Ich“ bzw. „mein“ (我) und „wir“ bzw. „unser“ (我々) ist eine sprachliche Auffälligkeit dieser Eingangspassage. Schon in den Analysen zuvor wurde festgestellt, dass sich analog zu einem Wechsel der inhaltlichen Ebenen auch die Sprachebenen wandeln. Dieser Wandel zeigte sich oft auch in einem mehr oder weniger deutlichen Wechsel bestimmter Wortgruppen, insbesondere auch der deiktischen Begriffe. Diese direkte Bezeichnung des Ich und des Wir kann auch hier als Merkmal der neuen thematischen Ebene des Persönlichen gewertet werden. Hinsichtlich des 我々 wurde ebenfalls in Analysen zuvor schon festgehalten, dass Nishida mit dieser Bezeichnung eine sogenannte unpersönliche Gruppe anspricht. Um welche Gruppe es sich handelte, wurde über den Kontext und das philosophische Thema verständlich. In diesem Fall ist somit die Gruppe der Menschen allgemein gemeint, und zwar in den bisherigen drei Bedeutungen: die Gruppe aller menschlichen Individuen, die Gruppe aller Menschen als Ich und die aller Menschen als Selbstheiten. In seiner deiktischen Bedeutung spricht Nishida uns den Leser und jeden einzelnen Menschen an. Die Anrede erschöpft sich jedoch nicht in ihrem zeigenden Sinn, sondern hat noch die Bedeutungsebene eines philosophischen Fachterminus, durch den der Mensch in seiner philosophischen Bedeutung angesprochen wird. Mit 我 kann an diesem Punkt der Untersuchung nicht mehr nur das abstrakte Selbst oder Ich gemeint sein, sondern der Mensch in seiner Vielschichtigkeit und hier besonders der Mensch als Person. Der philosophische Begriff des Selbst oder Ich muss hier

---

26 NKZ I, 6: 409. NKZ II, 5: 319. Elberfeld 1999, 191.

also den verschiedenen Bedeutungsebenen der Person gerecht werden. Auch das 我々 hat weder nur die Bedeutung eines Verweises auf ein „wir“ noch meint es die bloßen abstrakten Selbstheiten und Ichheiten im Ensemble. Hier beinhaltet er die Bedeutung einer Gruppe von Personen, Individuen und Ichheiten bzw. Selbsten gleichermaßen. Von Bedeutung ist hier, dass der Gebrauch des 我 das mich als einen einzelnen Menschen meint, nicht in Differenz zu dem 我々 benutzt wird. Hinsichtlich des philosophischen Inhalts könnten die beiden Termini sogar vertauscht werden, ohne Unstimmigkeiten zu erzeugen. Hierdurch zeigt sich, dass Nishida die Perspektive der ersten Person Singular und ersten Person Plural nicht mehr streng unterscheidet. Mit anderen Worten: Das, was sich in der Analyse des eigenen Selbst herausstellt, gilt auch für das Selbst aller anderen Menschen.

Aus der Form der Dialektik, die Mich und Dich verbindet leitet sich diese wesenhafte Übertragbarkeit der Erkenntnis auf eine Dialektik zwischen dem Ich und allen anderen Du unmittelbar ab. Dass was für die erste Person Singular und Plural gilt, gilt auch für die erste zweite und dritte Person Singular usw. Nur kurz sei hier erwähnt, dass hierin auch ein Ansatz für die Begründung einer philosophischen Gleichheit aller Menschen sichtbar wird. Nishidas ontologische Gleichheit der Individuen bedarf keiner mittelbar hergeleiteten Begründung. Eine mittelbare Begründung beträfe jeweils nur wenige Ebenen des Menschseins. Alle mittelbare Erkenntnis ist fern der Gewissheit und muss daher als bloße Vermutung oder bezweifelbare Begründung abgetan werden. Nishidas ontologische Gleichheit dagegen ergibt sich aus dem Wesen des Menschen selbst, da jeder Mensch in sich selbst dem absolut Anderen als einem Ihm Gleichgestellte begegnen muss.<sup>27</sup> Diese Tatsache kann nicht ignoriert werden, da nur die wesenhafte Gleichheit von meinem Ich mit einem Du meine eigene selbstbewusste Bestimmung hervorbringt. Zu dieser Thematik halten wir also zunächst fest, dass *wareware* und *ware* grammatisch neue inhaltliche Ebenen begleiten und philosophisch verschiedenen Ebenen des Menschseins miteinander vereinigt und somit auf eine wesenhafte Gleichheit aller Menschen verweist. Diese Gleichheit wird von Nishida an dieser Stelle jedoch noch nicht in ihren ethischen Möglichkeiten weitergedacht, sondern seine Untersuchung konzentriert sich weiter auf den Gedanken einer ontologischen Darlegung des Menschen.

Auch hinsichtlich der Sprachform ist die Austauschbarkeit der deiktischen Begriffe von Bedeutung, da durch sie wiederholt die Unbeständigkeit, Wandelbarkeit und Unbestimmbarkeit einzelner Bestimmungen aufzeigt. Nishidas Sprachpraxis zeigt erneut, dass bestimmte Merkmale, Größen, Fixpunkte oder regelmäßige Phänomene in der philosophischen Struktur jederzeit zusammenfallen, sich vertauschen oder als ihr Gegenteil erscheinen können. Ebenso zeigen sich auch erneut die Paradoxie und das Irrationale in Nishidas Text und Sprache, das eine objektivierende und schlussfolgernde Sprache nicht zum Ausdruck bringen könnte. Nishidas Sprachpraxis ist der Versuch, den urteilenden und objektivierenden Geist zu unterlaufen. Jedoch geschieht dies nicht durch sprachliche Tricks, eingeübte Sprachrätzel und paradoxen Denkaufgaben, sondern die Sprache Nishidas ereignet sich innerhalb eines Geschehens und innerhalb dieses

---

27 Das *Vermuten* spielt auf die Theorien der Einfühlung durch Analogieschluss an, wohingegen die *unbegründete Setzung* auf die politische und rechtliche Festlegung der Gleichheit aller Menschen verweist. Beide Ansätze, der Analogieschluss und die Setzung sind auf ihre Weise ungenügend und entbehren einer Begründung, die nicht, wie die hier genannten, nur nachvollziehbar ist, sondern aus der zwingend der Schluss entsteht, dass die Gleichheit aller Menschen eine Tatsache ist und sich zudem aus dem Menschsein des Menschen herleiten lässt.

Geschehens ist er als Philosoph, wie oben schon gesagt wurde, einer paradoxen Situation unterworfen. Soll diese Situation, die die Dialektik zwischen meinem Ich und dem Ich des Anderen ist, zur Sprache gebracht werden muss dies aus dem Innenraum dieses Geschehens passieren. Die mediale Verfasstheit des Autors und seine gleichzeitige aktive vorwärtsdrängende forschende Art sind auch hier wieder zwei entgegengesetzte Verfasstheiten, die Hand in Hand gehen. Kurz gesagt ist der praktische philosophische Vollzug Nishidas ein paradoxes Ereignis, dass Nishida im Denken durchhält und niederschreibt. Obwohl diese Praxis zunächst als eine innerliche erscheint und bisher die Bewegung nach innen und zu einem inneren Grund angesprochen wurde, ist dies nur ein Teil der dialektischen Bewegung. Die Darlegung des hier benannten ontologischen Fundaments einer Dialektik zwischen meinem Ich und dem des Anderen, setzt die philosophische Methode des Erfassens von innerlichen Tatbeständen des eigenen Selbst voraus, in der Weise, dass sie gleichzeitig mit ihrer wesenhaften Innerlichkeit nur über ihre Verbundenheit mit und im Übergang zu einem absolut Anderen möglich werden. Der philosophische Weg zur Erkenntnis beruht hier also in einer geistigen Bewegung von innen nach außen, oder genauer gesagt, von einem Innen des Selbst zu einem Innen der Welt. Denn, Nishidas Philosophie entsteht aus einem Denken der Innerlichkeit, als eine Philosophie der inneren Gewissheit und der inneren Schau und somit einer aus der inneren Gewissheit gespeisten Erkenntnis. Über dieses Motiv von Innen und Außen können auch einige Merkmale des Sprachgebrauchs Nishidas philosophisch erläutern werden. Diese Merkmale unterstützen auch die Bezeichnung der *innerlichen Philosophie*. Diese kann sich jedoch erst über die Überwindung ihrer Innerlichkeit hin zu einem Außen als ein wahrhaft Innerliches bestimmen.

Wir hatten schon des Öfteren angeführt, dass Nishidas Sprache sich nicht aufgrund von Definitionen entfaltet. Definierte Begriffe sind fest umrissene Bedeutungseinheiten, die im Kontext der orthaften Dialektik Nishidas metaphorisch als semantische Orte mit festen Grenzen beschrieben werden könnten. Definitionen wie auch Begriffe wirken daher insbesondere durch die Grenze, die sie durch ihren soliden semantischen Kern entstehen lassen. Der Gebrauch semantischer Entitäten, die sich über eine unwandelbare Abgrenzung bestimmen, ist Nishida jedoch fremd und in seiner Philosophie nicht anzutreffen. Statt die Bedeutungen über definierte Grenzen in Beziehung treten zu lassen, dringt Nishida in den semantischen Ort der Worte und Bedeutungen ein und verflüssigt ihren semantischen Gehalt. Dieser Vorgang bringt ein wandelbares vielschichtiges Bedeutungsinnes zum Ausdruck, das sich Prisma-artig und vielschichtig entfaltet. Von einem inneren Standpunkt aus entwickelt Nishida die vielfältigen Perspektiven, die in den Ausdrücken geborgen sind. Von einem äußeren Standpunkt aus wird das Innere bestimmt, während gleichzeitig in das Innere des Außen eingedrungen und dieselbe Methode angewendet wird. Das sogenannte Innere des Äußeren zeigt sich nicht direkt, sondern wird durch die dialektische Konstellation und relationalen Strukturen der Bestimmungen vom Ich mit dem Du vermittelt. Diese gelten nicht nur für abstrakte Bestimmungen, sondern auch für den Innenraum des eigenen Selbst.<sup>28</sup>

---

28 Vgl. Davis, 2011, 305 f. Eine sorgfältige und eingehende Analyse einiger Textstellen von IuD in der nicht-japanischen Nishida-Rezeption, in der auch die Dialektischen Bewegung zwischen innen und außen differenziert und tiefgreifend interpretiert wurde. Diese Dialektik wird von Davis als ein Umschlagen zwischen inneren und äußeren Momenten bezeichnet. Davis nimmt besonders auf den letzten Seiten von dieser Bewegtheit aus auch den ethischen Horizont von IuD insbesondere anhand des Begriffs der Sympathie in den Blick. An dieser Stelle wird nicht die Ethik, sondern erneut



Die Relationalen Beziehungen, die dem Leser im Text zunächst auf einer sprachlichen Ebene begegnen, haben, wie in diesem Abschnitt deutlich wurde, ihre Analogien zum einen in der philosophischen Theorie Nishidas und zum anderen auch in seiner philosophischen Sprachpraxis. Die theoretische Konzeption einer paradoxen Dialektik von mir und dem anderen, innen und außen, konkret und allgemein vermittelt ein Denken, dass sich in der sprachlichen Struktur der Sätze zeigt und z. B. an den sich wechselseitig bestimmenden und semantisch austauschbaren Gegensatzpaare deutlich wird. Weiter haben wir gesagt, dass beides, die paradoxe Sprache, wie auch die theoretische Darlegung dieser Irrationalität, aus einer philosophischen Praxis gewonnen werden, die sich nicht an dem Subjekt orientiert, sondern versucht unmittelbar aus dem Erlebnisses oder Geschehens her sich Auszudrücken. Dieses Vorhaben wurde selbst als ein paradoxes Unterfangen bestimmt. Hinzu kommt die Annahme, dass die Grundstruktur der japanischen Sprache diese Form der orthaften Sprache Nishidas grammatisch nahelegt und somit eine paradoxe Erfahrung, wie die der Logik des Ortes erst möglich macht. Alle drei Ebenen, die sprachliche, die inhaltliche und die praktische, scheinen sich hier also erneut miteinander zu vereinen und zu eigenständigen Perspektiven hinsichtlich derselben Sache zu werden.<sup>29</sup> Die Sprachpraxis Nishidas zeigte sich in diesem Absatz als eine philosophische Haltung und Praxis gleichermaßen, so dass man sagen kann, dass gerade das Einüben in eine Haltung, die Nishidas Philosophie zum Ausdruck bringen kann, schon eine konkrete Form einer philosophischen Praxis genannt werden kann.

Es folgen nun die Untersuchungen einer der Textstellen, in denen Nishida die hier angesprochenen philosophischen Themen hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedeutung erweitert und vielschichtiger, sowie eingehender untersucht. In den folgenden Absätzen wird, so kann man sagen, die alle vorangegangenen Themen umfassende gesellschaftliche Ebene seiner Philosophie der Ich-Du-Beziehung entfaltet. Der zweite Absatz ist in fünf thematischen Abschnitten unterteilt in denen die Frage nach dem Menschsein von Standpunkten des persönlichen Lebens aus vertieft wird.<sup>30</sup>

Die Philosophie Nishidas nimmt auch hier ihren Ausgang in einem Denken, dass wir schon zuvor als wesentlichen Ausdruck der fundierenden Beziehung zwischen dem Ich und dem Du erkannt haben. Zunächst erörtert Nishida die dialektische Bestimmung unserer Empfindungen und Begierden und zeigt ihre Beziehung zum Irrationalen auf. Die Bedeutung des Irrationalen erweist sich im Folgenden mehr und mehr als eine der Grundbedingung des persönlichen Selbst.

## 20. Die Bedeutung des Irrationalen für die Erkenntnis des Ich

In der folgenden Passage wird die Bedeutung des Irrationalen für die Erkenntnis des Ich dargelegt. Das bestimmende und konkretisierende Denken, das in dem Vorgang des „sich bewusst Machens“ aktiv ist, wird von Nishida hier das rationalisierende Denken genannt. Dieses Denken steht dem Irrationalen,

---

sie Sprache im Zentrum stehen, jedoch werden die philosophische Praxis und ihre diskursiven Plateaus ebenso unter den von Davis Text inspirierten Gesichtspunkten des Inneren und Äußeren einer Philosophie in den Blick genommen.

29 Elberfeld 2004, 110 f.

30 NKZ I, 6: 414-416. NKZ II, 5: 320-24. Elberfeld 1999, 191-195.

hier auch in der Form der Empfindungen, gegenüber. Der Begriff des Triebes, der Begierde und die Empfindungen sind hier Phänomene, die sich als grundlegend dialektisch fundierte erweisen. Sie sind auch paradoxer Ausdruck eines lebendigen Ich, da sie Teil dieses, als paradox bestimmten Ich sind. Dennoch müssen sie von Nishida als von außerhalb des rationalen Ich kommend gedacht werden. Erst durch den Akt innerhalb des rationalisierenden Bewusstseins werden Sie ein konkreter und fassbarer Teil vom Ich. Das Rationale und Irrationale fungiert hier also zunächst vornehmlich als Attribut, die zwischen einem innerlichen Denken im eigenen Selbst und dem äußeren noch nicht verinnerlichten sog. Irrationalen unterschieden. Das Ich steht hier erneut als ein Wirkendes im dialektischen Akt selbst. Zum einen als Teil dieses Aktes und zum anderen, als dasjenige, was diesen Akt des Rationalisierens, bzw. Bewusstmachens erst hervorruft.

すべて我々が実在的知識と考へるものは何等かの意味に於て非合理的なるものの合理化の意味を有つてゐなければならない。単に非合理的なるものは我々の知識と何の交渉もない。感覺的なるものは全然非合理的と考へられる。併し感覺的なるものも意識せられると考へられるかぎり、それは私に於てあるものと考へられねばならない。そして又逆に我々の自己は感覺的なるものによつて限定せられると考へられねばならない、斯くして感覺的なるものも弁証法的と云ふことができるのである。我々の欲求と考へるものも、かゝる意味に於て弁証法的と考へられなければならない。

*Bei all unseren realen Erkenntnissen muss es sich um die Rationalisierung (go\rika) eines Irrationalen handeln, denn ein bloß Irrationales hat zu unserem Erkennen keinen Bezug. Die Empfindung ist gänzlich irrational. Insofern sich aber auch die Empfindung bewusstmachen lässt, muss sie in mir existieren. Umgekehrt muss aber auch unser Ich durch die Empfindung bestimmt werden, sodass auch die Empfindung dialektisch ist. In diesem Sinne sind auch unsere Begierden dialektisch.<sup>31</sup>*

Im Hinblick auf ihre Bedeutung für das Ich gilt für die Empfindungen und Begierden dasselbe dialektische Prinzip, wie für unsere „realen Erkenntnisse“ (実在的知識). Bei der Erkenntnis handelt es sich wie bei der Empfindung und der Begierde um die Rationalisierung irrationaler Phänomene. Alles, was im Ich existieren kann, unterliegt der Rationalisierung einer ursprünglich irrationalen Bestimmung. Die Stellung des Ich in dieser Rationalisierung ist paradox, da es diese Dialektik ursprünglich zu bewirken scheint. Hinsichtlich der Stellung Nishidas als Autor dieses Textes lässt sich zunächst die Parallele zwischen Nishida und dem hier dargelegten rationalisierenden Ich aufzeigen.

Indem Nishida seine Philosophie erdenkt, und darlegt fungiert sein Ich als ein rationalisierendes Ich. Es begreift das Irrationale, von dem es umgeben ist und durch dieses bewusstmachende Begreifen wird es Teil seines bewussten Selbst. Mit anderen Worten: Durch diesen Prozess wirkt Nishida als rationalisierender Autor innerhalb der o. g. Dialektik. An dieser Analogie zeigt sich, dass über den vorliegenden Inhalt des Textes auf die philosophische Praxis Nishidas geschlossen werden kann. Möglich ist dies, da Nishida kein objektivierender und abstrakt denkender Philosoph ist, sondern immer aus dem Vollzug des eigenen Denkens heraus seine Themen setzt und darlegt. Insbesondere anhand der vorliegenden

---

31 NKZ I, 6: 414. NKZ II, 5: 320. Elberfeld 1999, 191.

Thematik der Empfindungen und Begierden wird erneut ersichtlich, dass Nishida immer aus einer leiblichen und sinnlichen Basis heraus denkt. Der Vorwurf, dass Nishida ein abstrakter unverständlicher oder realitätsferner Denker sei, stammt demnach aus einer Interpretation, die diese Analogie zwischen der philosophischen Praxis Nishidas und seiner theoretischen Darlegung nicht erkannt hat. Um Nishidas Praxis des Denkens ein wenig besser zu verstehen, müssen wir uns diese Analogie weiter vor Augen halten, während wir dem inhaltlichen Verlauf des Textes folgen. Die nun folgende Passage beschreibt die Form der orthaften Dialektik Nishidas als die Bewegung zwischen einem Innen und einem Außen.

欲求の対象と考へられるものは我々の外にあると考へなければならぬのみならず、欲求そのものも我々の自己意識の外から起ると考へられねばならない、欲求の底に衝動とか本能とかいふものが考へられるのである。併し与へられたものは固、求められたものであると考へられる如く、況して欲求の対象と考へられるものは我々によつて求められたものとして有ると云ひ得るのである。又欲求の底には何処までも深い非合理的なるものがなければならぬ、然らざれば我々の自己は実在的とは考へられない。而も単に斯く考へられるならば自己といふものはない、かゝる考を徹底すれば遂に自己を物質に帰する外はない。

*Der Gegenstand unserer Begierde liegt nicht nur außerhalb von uns, vielmehr muss auch die Begierde als solche von außerhalb unseres Selbstbewusstseins (jikoishiki) entstehen, denn im Grund der Begierde können Trieb und Instinkt angenommen werden. Ähnlich wie das Gegebene von Anfang an ein Gewolltes war, kann darüber hinaus auch der Gegenstand der Begierde als ein durch uns Gewolltes existieren. Zudem muss im Grunde der Begierde durchgehend ein tief Irrationales liegen; ohne dieses könnte unser Ich (jiko) nicht real sein. Betrachteten wir dies aber nur ausgehend von diesem Sachverhalt, so gäbe es auch kein Ich; radikalisierten wir diesen Gedanken, so würde das Ich unversehens auf die stoffliche Materie reduziert.<sup>32</sup>*

Nishida öffnet zwei orthafte Bestimmungen der Existenz und der Bewegung innerhalb und außerhalb des Selbstbewusstseins. Dabei liegt nicht nur das Objekt unserer Begierde auch außerhalb unseres Selbst, sondern „die Begierde als solche“ (欲求そのもの) entsteht außerhalb unseres Selbstbewusstseins. Die Unterscheidung zwischen dem Ort „außerhalb von uns“ (我々の外に) und dem Ort „außerhalb unseres Selbstbewusstseins“ (自己意識の外から) ist hier bedeutsam. Der Gegenstand unsere Begierde liegt räumlich außerhalb von uns selbst, zum einen körperlich und zum anderen bewusstseinsmäßig als geistiges Phänomen. Die Begierde als solche ist nicht nur ein Teil meines Selbst, sondern sie ermöglicht die lebendige Existenz meines Selbst. Die Verbindung zwischen dem Ich und dem Außen in Bezug auf die Begierde erfolgt durch den Umstand, dass jedes gegebene Objekt der Wahrnehmung immer auch ein schon Begehrtes ist.

欲求に於ては単に非合理的なるものが我々を限定すると云ふのではなく、非合理的なるものが即自己と考へられるものでなければならぬ、外と考へられるものが内と考へられるものでなければならぬ。斯く我々は欲求的自己に於ては云ふまでもなく、感覺的自己といふ如きものに於てすら、既に自己に於て他を見るといふ意味が含まれて居ると考へなければならず、我々の感覺的世界と考へられるものはかゝる意味に於て有ると考へられるものでなければならぬ。

32 NKZ I, 6: 410 f. NKZ II, 5: 320. Elberfeld 1999, 191 f.

*Auf der Ebene der Begierde bestimmt uns nicht das bloß Irrationale, vielmehr muss das Irrationale im Zusammenhang mit dem Ich verstanden werden, d.h. das Äußere muss zugleich das Innere sein. In unserem begehrenden Ich und gerade auch in unserem empfindenden Ich müssen wir nicht nur in uns selbst den Anderen sehen, vielmehr muss unsere empfindungsbezogene Welt in diesem Sinne als existent gedacht werden.*<sup>33</sup>

Wenn das mir Gegebene zugleich ein durch mich Gewolltes ist, dann ist jedes Objekt der Begierde für mich als ein Gegebenes und ein Gewolltes existent. Ein ursprünglich Irrationales wird rationalisiert und befindet sich über diese Dialektik sowohl außen als auch innen. Aufgrund dessen sagt Nishida auch, dass nicht nur der absolut Andere, sondern unsere gesamte empfindungsbezogene Welt als ein Äußeres, das ebenso ein Inneres ist, gedacht werden muss. Da unser Ich ein empfindendes und ein begehrendes Ich ist, muss die Welt der Empfindung in uns existieren, d.h. in uns realisiert werden. Dieser Prozess der realisierenden Rationalisierung als ein Bewusstmachen gibt erneut einen Hinweis auf die philosophische Praxis Nishidas als einen Akt, in dem das Unsagbare ausgesagt werden soll. D.h. in diesem Fall, dass das Irrationale außerhalb des Ich durch seine Rationalisierung im Selbstbewusstsein bestimmbar und aussagbar wird. Darüber wird in diesem Akt auch das eigene bewusste Selbst geformt. Dieser Akt der Verinnerlichung und Entäußerung ist auch für die Bildung des eigenen und des Fremden im eigenen Selbst von großer Bedeutung. Grundsätzlich ist die Beziehung zwischen dem Selbst und der Erfahrung als seiner Umgebung und allgemein zwischen dem Innensein in der Umgebung und dem Außensein als dem Umgebenden eine erste Annäherung, die jedoch die Grundbewegung des Bewusstseins und der gegenseitigen Selbstkreation zu einfach und linear fasst. Gerade der Begriff der Umgebung ist philosophisch stark aufgeladen und vielschichtig in seiner Bedeutung. Das, was dem Leser zum einen als ein Verhältnis von innen und außen und zum anderen als eine Seinsweise des Innenseins und Außenseins, bzw. dem inneren Bestimmten und dem äußerlich umfassenden Nichtseienden noch zugänglich ist, scheint noch nicht alles zu sein. Indem Nishida diese Bedeutungsebenen vermittelt, tun sich sogleich weitere nur angedeutete Ebenen auf, die im Sinne des noch Unvermittelten zu der Vermittlung Nishidas in Beziehung treten. So verlangt die Umgebung, die in eine dialektische Beziehung zum Einzelnen tritt, nach einer absoluten Umgebung, die sich mehr noch als das einfache Umgeben einer Vermittlung entzieht. Ebenso eröffnet die dialektische Beziehung zwischen den zwei topischen Polen zahlreiche weitere hiermit in Beziehung stehende Themen. Allerdings ist es dabei nicht Nishidas Absicht, die Begriffe und Beziehungsgefüge ungeklärt zurückzulassen. Jedoch muss er sich einer Methode bedienen, die den Bereich der begrifflichen Definition und linearen Beschreibung überschreitet. Um dies zu erreichen, wandert die Aufmerksamkeit Nishidas im Denken von einem Knotenpunkt seines Musters zum nächsten und zum übernächsten und tastet philosophisch die gesamte Struktur ab, die mit jedem Sachverhalt verbunden ist. Auf diese Weise gelangt Nishida auch in der vorliegenden Passage von der umgebungshaften Bestimmung zur Bestimmung im eigenen Grunde und von dort zum Du, vom Du zur unendlichen Vergangenheit und weiteren Themen und von dort aus wieder zurück zum Ich, das er mit dem Du im eigenen Grund thematisiert. Es handelt

---

33 NKZ I, 6: 411. NKZ II, 5: 320 f. Elberfeld 1999, 192.

sich um einen Vorgang, der scheinbar weder Anfang noch Ende kennt und sich unaufhörlich weiter in ein Aufmerksamkeitszentrum hineinbegibt, zum nächsten übergeht oder einen Standpunkt einnimmt, der wie von Ferne auf die Bestimmungen und dialektischen Momente blickt. In seinem aufmerkenden Fokussieren im Übergang zum abschweifenden Loslassen präsentiert sich die Weise des Philosophierens, in der Nishida natürlich und ungezwungen, fast naiv, voranschreitet und Schritt für Schritt ausdeutet, was in den Horizont seines philosophischen Aufmerksamkeitsfeldes rückt. Wichtig ist auch hier erneut der Verweis auf Nishidas Rückgang in die konkrete erlebte Erfahrung. Vor allem in diesem methodischen Vorgehen zeigt sich trotz aller bisher aufgezeigten Unterschiede auch eine starke Parallele zu anderen Denkern seiner Zeit, vor allem William James oder Edmund Husserl.<sup>34</sup>

我々が自己自身の底に無限の過去を見、更に自己自身の底に於て未来から過去を限定すると考へ得るのも、否、時を否定すると考へ得るのも、自己に対するものが汝であるといふ意味からでなければならぬ。永遠の今の自己限定として時といふものが考へられると云ふにも、その底に私が汝を限定し汝が私を限定するといふ意味がなければならぬ。斯くして瞬間から瞬間に移り行く時といふものも考へられるのである。我々が自己自身の底に絶対の他として汝を見るといふことから、時の限定が始まるのである。

*Dass wir im Grunde unserer selbst die unendliche Vergangenheit sehen und dort aus der Zukunft die Vergangenheit bestimmen, d.h. die Zeit verneinen können, ist nur möglich, weil dasjenige, was dem Ich gegenübersteht, ein Du ist. Auch um behaupten zu können, dass die Zeit als Selbstbestimmung des ewigen Jetzt verstanden werden kann, muss angenommen werden, dass im Grunde Ich Dich und Du Mich bestimmst. Auf diese Weise kann auch die Zeit gedacht werden, die von Augenblick zu Augenblick übergeht. Weil wir im Grunde unserer selbst als den absolut Anderen das Du erblicken, beginnt die Bestimmung der Zeit.*<sup>35</sup>

In diesen Zeilen wird die Dialektik zwischen dem Ich und einem anderen Ich in das Zentrum gerückt und alle anderen Themen scheinen von dieser Dialektik fundiert zu sein, gehen aus diesem Zentrum hervor oder fallen in diese Dialektik zurück. Inhaltlich gruppieren sich alle Themen um die gegenseitige Bestimmung von dem Ich und einem Du (私が汝を限定し汝が私を限定する). Alle anderen philosophischen Themen werden aus diesem zentralen Thema heraus bestimmt. Methodisch betrachtet geht die Aufmerksamkeit Nishidas nun auf dem Kernbereich der Ich-Du-Problematik über und ruht mit ihrem aufmerkenden philosophischen Blick weiter auf ihr, sodass sich neue tiefere Zusammenhänge aus ihr heraus zeigen. In dieser Passage eröffnet sich die ethische und moralische Dimension dieses Geschehens. Diese wird im folgenden letzten Absatz das letzte thematische Plateau bestimmen, kündigt sich aber schon durch die inhaltliche Schwerpunktverschiebung und den Gebrauch neuer Ausdrücke an. Die Schwerpunktverschiebung geschieht durch die sich selbsttätig verschiebende Aufmerksamkeit Nishidas. Die darin gebrauchten neuen Ausdrücke sind Anläufe und Versuche, das sich thematisch andeutende zu erfassen. Hervorzuheben sind hier z. B die Verantwortung oder unendliche Verantwortung, die eigne Schuld, die tiefe Furcht und die Angst sowie die eigene Existenz. Alle Begriffe berühren nicht nur einfach

34 Davis 2011, 281-312.

35 NKZ I, 6: 418. NKZ II, 5: 326. Elberfeld 1999, 197.

die Ebene der Erfahrung, sondern insbesondere die Ebene der Empfindungen innerhalb der Erfahrung. Mit dem Stichwort der Empfindung sind wir auch wieder bei der Philosophie von William James angekommen bei dem es immer heißt, dass sich der wahrgenommene Bewusstseinsinhalt immer auch so oder so anfühlt.<sup>36</sup>

Auch für Husserl fühlt sich die gegenwärtige Erfahrung anders an als die vergangene und wieder vergegenwärtigte Erfahrung als Erinnerung. Sie haben eine andere Qualität als das Bewusstsein des Moments, die aktuelle momenthafte Erfahrung, die sich den drei Denkern zufolge auch erfüllen lässt. Die theoretischen Ausführungen haben hier ihr Pendant zum realen Leben und es wird deutlich, dass die tiefen Ebenen des Lebens mit dem alltäglichen Leben nicht nur verbunden sind, sondern zu jeder Zeit ein und das selbe sind nur von einer anderen Warte aus betrachtet. Die Tiefe des Lebens wird ebenso erfahrbar, wie die Fülle an der Oberfläche unseres gemeinschaftlichen Zusammenlebens. Hinsichtlich der philosophischen Praxis ist die Erfahrbarkeit dieses existenziellen Vorgangs der Kreation von meinem Selbst und dem Selbst des Anderen in meinem eigenen Selbst daher von außerordentlicher Bedeutung, da hier die Fremdheit als dasjenige erfahrbar wird, wodurch alles Eigene und Gewöhnliche von innen heraus entselbst und gleichzeitig die selbstbewusste Entstehung eines neuen, als gleich empfundenen und doch anderen Selbst initiiert. Dieses Fremde ist aber weder mit etwas, das dem Gewöhnlichen gegenüberliegt, zu vergleichen noch zu irgendetwas in irgendeiner Form in Beziehung zu setzen. Dieses Fremde ist dasjenige, das nur dem Selbst gegenüber im Selbst als das absolut Fremde auftritt. Es ist nicht das, was sich zu erkennen gibt, sondern dasjenige, dass ich selbst bin.<sup>37</sup>

---

36 Siehe Teil 1 der Untersuchung.

37 Im vierten Teil der Untersuchung werden wir uns mit dem Philosophischen Ausdruck der Handelnden Anschauung bei Nishida über die Beziehung zwischen Theorie und Praxis, Philosophie und Kunst annähern und über den autopoietischen Grundcharakter der Sprach- und Denkform Nishidas nachdenken.