

Zum Verständnis der “Nishida-Philosophie” unter dem Aspekt des Verhältnisses von Form und Inhalt

Klaus Kracht, Berlin

Zu fragen ist nach der Beziehung von Form und Inhalt im Denken Nishidas im Verhältnis zu den Zielen dessen, was wir in Anlehnung an den japanischen Ausdruck als “Nishida-Philosophie” bezeichnen. Wir werden uns einigen Grundbedingungen dieser “Philosophie” zuwenden, aus denen die Vielfalt ihrer gedanklichen Mikrokosmen lebt, und diese Voraussetzungen unter dem Gesichtspunkt der Verständigung mit ihr betrachten.

1. Auf einem deutsch-japanischen Philosophen-Symposium im Sommer 1975 äußerte der Tübinger Philosoph Otto Friedrich Bollnow sich zu den gegenwärtigen historischen Rahmenbedingungen der Philosophie und den an sie zu stellenden Forderungen: “Die eigene Kultur ist nicht mehr die natürliche Mitte der Welt [...], die Menschheit als die Gesamtheit der die Erde bewohnenden Menschen nimmt zum ersten Mal konkrete Gestalt an. Kultur und Geschichte [...] sind ein kompliziertes Beziehungssystem mehrerer, grundsätzlich gleichrangiger Mitten. Dieser Vorgang, den wir als eine kopernikanische Wendung in der Geschichte bezeichnen können, erfordert eine erhebliche geistige Anstrengung.”¹

Welche konkrete Form ein solches Bemühen bereits vor fünf Jahrzehnten annehmen konnte, zeigen in bezug auf die Kyôto-Schule zwei Beispiele aus der Geschichte der Berliner Universität, die uns den Weg zum Kern unserer Fragestellung weisen: Eduard Spranger, der vor und nach dem Kriege, in Deutschland wie in Japan, eine nicht wegzudenkende Rolle im Leben der Geisteswissenschaften wahrgenommen hat, seit 1946 an der Universität Tübingen, und Wolfgang Harich, in den späten vierziger Jahren Dozent für Marxismus an der Humboldt-Universität, in den frühen fünfziger Jahren Chefredakteur

1 Otto Friedrich BOLLNOW: “Probleme der Begegnung zwischen japanischer und deutscher Philosophie”, *Neues aus Japan* 226 (1976): 5.

der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, danach politischer Häftling und später Mitarbeiter der Ost-Berliner Akademie der Wissenschaften.

Spranger war es, der als erster westlicher Gelehrter etwas für die Vermittlung der modernen japanischen Philosophie nach Europa getan hat, indem er in den Jahren 1936/37 in Japan zu ihren führenden Vertretern Kontakt aufnahm und die Übersetzung einiger Schriften des in Deutschland seit den zwanziger Jahren bekannten Nishida Kitarô vermittelte. Allerdings erwies sich die Begegnung mit der japanischen Philosophie als eine Sackgasse. Im späteren Werk Sprangers finden sich keine weiteren Hinweise auf einen Einfluß japanischer Denker. Eine der möglichen Erklärungen bietet ein Artikel der *Kölnischen Zeitung* aus dem Jahr 1944, worin Spranger seinen Eindruck von Nishida im besonderen und der japanischen Philosophie im allgemeinen zusammenfaßt: „In seinem Auge brannte ein eigentümlich leuchtendes, hintergründiges Feuer, wie ich es bei Europäern niemals gefunden habe. Das Universum lebt in diesen orientalischen Menschen anders als in uns.“² Trotz der Gemeinsamkeiten beider Philosophen — der Begeisterung für Goethe, der Verbundenheit mit Dilthey, dem beiderseitigen Interesse an Fragen der kulturellen Vergleichung und einer Begegnung der Weltreligionen — hatte Spranger das Gefühl, einem unzugänglichen geistigen Kosmos gegenüberzustehen.

Der junge Harich, der sich nach dem Erscheinen der deutschsprachigen Aufsatzsammlung *Die intelligible Welt*³ mit Nishida auseinandergesetzt hatte und zu diesem Themenkreis im Jahr 1944 einen Vortrag vor der Deutsch-Japanischen Gesellschaft in Berlin plante, äußert sich in Briefen desselben Jahres über den Charakter der „Nishida-Philosophie“ als einer, wie er schreibt, „Philosophie der ‘Westöstlichen Begegnung’“ und eines „geistesgeschichtlichen Symptoms einer universal-weltweiten Neuordnung des Geistes und Lebens“. Da Nishida Hegelianer, „zugleich aber ausgesprochener Zen-Buddhist“ sei, müsse seine „Philosophie als ‘Wiedergeburt des Deutschen Idealismus im Mutterschoß der ostasiatischen Mystik’ gewürdigt“ werden.⁴ Aber damit war Harichs Interesse an Nishida und der japanischen Philosophie

2 Eduard SPRANGER: „Begegnungen mit japanischen Philosophen“, *Kölnische Zeitung*, 16. 5. 1943 (Nr. 246).

3 NISHIDA Kitarô: *Die intelligible Welt. Drei philosophische Abhandlungen*. In Gemeinschaft mit Motomori KIMURA, Iwao KÔYAMA und Ichirô NAKASHIMA ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Robert SCHINZINGER, Berlin 1943.

4 Brief an Assessor R. TRÖMEL vom 9. 6. 1944, Bundesarchiv Koblenz, Nr. R 64 IV 146. Diesen Hinweis und Kopien der entsprechenden Unterlagen verdanke ich Herrn Dr. Ulrich GOCH, Bochum.

bereits erschöpft. Bemerkenswert ist Harichs Feststellung in einem Brief an den Verfasser zu Beginn der achtziger Jahre, daß in den Gesprächen, die er mit Spranger führte, von Nishida nie die Rede gewesen sei.

Diese beiden Episoden der frühen westlichen Nishida-Rezeption mögen als Hinweis darauf dienen, daß damals wie heute dem Wunsch der Einbeziehung der japanischen Philosophie und Philosophiegeschichte im allgemeinen wie der Kyôto-Schule im besonderen in der philosophischen Alltagswirklichkeit nur wenige Tatsachen entsprechen, und dieses trotz ausdauernder Bemühungen und nicht geringer Vorarbeiten von japanischer, insbesondere seitens der Kyôto-Schule, und japanologischer Seite.⁵ Als der Verfasser im Jahr 1983 Otto Friedrich Bollnow, Sprangers Nachfolger in Tübingen, auf den Philosophen ansprach, war die knappe wie vielsagende Antwort: "Ja, Nishida, ihm bin ich persönlich nie begegnet." Auch der für ein akademisches Gespräch zwischen Japan und Deutschland engagierte Vertreter "gleichrangiger Mitten" einer Weltphilosophie, der bis ins hohe Alter viele japanische Studenten zu seinen Schülern zählte, hatte der "Nishida-Philosophie" kein Interesse abgewonnen und sie in seinen Werken nicht erwähnt. Das Argument fehlender Übersetzungen konnte damals wie heute im Falle der Kyôto-Schule nicht mehr geltend gemacht werden. Es bleibt also nur die sich im weiteren bestätigende Vermutung, daß einer intensiveren Auseinandersetzung ein geringer Erwartungsstand in bezug auf den möglichen Ertrag einer Einbeziehung der "Nishida-Philosophie" in eine *Philosophia perennis* im Sinne des von Karl Jaspers erstrebten Gesprächs der großen Denker über Epochen- und Kultur-grenzen hinweg entgegensteht.

Freilich wird gerade ein solcher Sachverhalt den Geistesgeschichtler dazu motivieren, sich jenem Denken zuzuwenden und die Frage nach seinen Besonderheiten zu stellen, die einerseits seinen großen Erfolg im Japan der Vor- und Nachkriegszeit ausgemacht haben und andererseits einem philosophischen Gespräch im Wege stehen.

5 Lydia BRÜLL: "Bibliographie zur Nishida-Forschung in westlichen Sprachen", KAYANO Yoshio, ÔHASHI Ryôsuke (Hrsg.): *Nishida tetsugaku. Shin shiryô to kenkyû e no tebiki*, Mineruva Shobô 1987: 389–98. ABE Masao, Lydia BRÜLL: "Kitaro Nishida Bibliography", *International Philosophical Quarterly* 28-4 (1988): 373–81. Rolf ELBERFELD: "Bibliographie", *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung*. Herausgegeben und eingeleitet von Ryôsuke ÔHASHI, Freiburg, München 1990: 507–40. Michiko YUSA: "Reflections on Nishida Studies", *Eastern Buddhist*, N.S. 28-2 (1995).

2. Zu den Zielen der "Nishida-Philosophie". Im chinesischen Vorwort zu der 1929 in Shanghai erschienenen Ausgabe seiner *Studien über das Gute* 善の研究 (1911) hebt Nishida die besondere Bedeutung seines Werks für die Beziehungen beider Völker als Vertreter einer gemeinsamen "Kultur des Ostens" hervor: Die Philosophie müsse, wie die Religion, "verwurzelt sein im Ausdruck unseres gefühlsmäßigen Lebens" 必須爲根基於我們的性情的我們生命的表現. "Die Philosophie von uns östlichen Menschen", heißt es im chinesischen Text, "muß der Ausdruck unseres Lebens sein. Sie muß die Offenbarung der seit Tausenden von Jahren ausgebrüteten und uns von unseren Ahnen überkommenen östlichen Kultur sein. In der wissenschaftlichen Form 學問的形式 der Philosophie halte ich dafür, daß wir den Westen studieren müssen, aber ihre Inhalte 内容 müssen wir zu unserer eigenen Sache machen 必須爲我們的自身的東西."⁶

Der geistige Anspruch der "Nishida-Philosophie" gründet sich auf die Interpretation des zwanzigsten Jahrhunderts als einer Epoche, in welcher die überkommene Autorität der "westlichen Kultur" im Niedergang begriffen sei und mithin der "Kultur des Ostens" die Aufgabe zufalle, in der Auseinandersetzung mit dem "Westen" einen "neuen Menschen" zu schaffen⁷, der in sich gleichermaßen die Erfahrungen "westlicher" und "östlicher" Herkunft vereinige. Hierzu bedürfe es zum einen der Förderung jener geistigen Kräfte, die auf eine "Identität" des "Ostens" wiesen, deren Zentrum Nishida mit Suzuki Daisetsu im buddhistischen Begriff des "Nichts-Herzens" 無心 symbolisiert sieht.⁸ Zugleich aber gehe es um die Verarbeitung der grundlegenden wissenschaftlichen Traditionen des "Westens". Japan komme in dieser Auseinandersetzung der weltgeschichtlichen Kräfte u.a. deshalb ein besonderer Rang zu, da es sich als geeignet erwiesen habe, die Position eines Vermittlers zwischen "Ost" und "West"⁹ wahrzunehmen, indem es in seiner Kultur asiatische Elemente mit solchen vereine, die eine geistige Nähe zum "Westen" aufwiesen. Bemerkenswert ist Nishidas Hinweis in *Fragen der Kultur Japans* 日本文化の問題 (1940), daß in den Kulturen Indiens und Chinas jener Geist schwach ausgeprägt sei, der durch den Begriff des "Göttlichen Weges" 神ながらの道

6 *Nishida Kitarô zenshû* [fortan NKZ], hrsg. v. ABE Yoshishige, AMANO Teiyû, WATSUJI Tetsurô, YAMANOUCHI Tokuryû, MUTAI Risaku, KÔSAKA Masaaki und SHIMOMURA Toratarô, Iwanami Shoten 1965–66, Bd. 1: 467.

7 NKZ, Bd. 12: 374 ff.

8 Vgl. Daisetz Teitaro SUZUKI: *Zen und die Kultur Japans*, Hamburg ²1967 (¹1958): 53 ff.

9 NKZ, Bd. 12: 376.

(*kamu na gara no michi* > *kannagara no michi*) dargestellt werde und darin bestehe, den “Dingen [auf den Grund] zu gehen” ものに行く.¹⁰ “Daß im Osten allein unser Volk [...] die Kultur des Westens verarbeitete und als der neue Schöpfer einer Kultur des Ostens erscheint, hat das nicht hauptsächlich seine Ursachen in jenem japanischen Geist, [...] [unbefangen] an die Dinge heranzugehen?”¹¹ Diese in ihrer Tendenz wissenschaftliche Haltung sieht Nishida, der hier die Bezüge zum konfuzianischen “Herangehen an die Dinge / Wesen” 格物 (chin. *ko-wu* / sinojap. *kakubutsu*) bzw. Motoori Norinaga anspricht, als geistige Grundlage der erfolgreichen Entwicklung Japans, die sich zudem auf die japanische Eigenschaft stütze, fremde Kulturelemente zu adaptieren¹², ein Merkmal, das der Kultur Chinas, die Nishida, wie die meisten seiner Zeitgenossen, aus der Hegelschen Perspektive sieht, später wohl auch aus der Sicht Max Webers, grundsätzlich fehle.

Halten wir einstweilen fest: a) Die Adressaten der “Nishida-Philosophie” sind nicht die Menschen der von Bollnow genannten ‘einen Welt’, sondern die Bewohner dessen, was Nishida den “Osten” nennt. b) Die Philosophie muß unterschieden werden nach “Inhalt” und “Form”. Den Inhalt bestimmen das Leben einer Kultur und die ihm innewohnenden, ererbten Gefühlswerte. Aus beidem folgt, daß eine Auseinandersetzung mit der “Nishida-Philosophie” die Ebenen der Form und des Inhalts zu unterscheiden hat und danach fragen muß, ob und inwieweit wir eine “westliche” und zudem “wissenschaftliche” Form feststellen können, des weiteren, ob und inwieweit der Anspruch einer Lebensphilosophie “ostasiatischen” Charakters und Ursprungs erfüllt wird.

3. Zum traditionellen Gehalt der Zielvorstellungen. Nishida entstammt einer Geisteskultur, in welcher der Gedanke der ‘einen Welt’, einer Welt, die sich als Ausdruck universaler Formen und Inhalte versteht und sich solchen verpflichtet sieht, vergleichsweise schwach ausgeprägt ist. Buddhismus, Konfuzianismus, Christentum und Marxismus, zunächst als menschheitliche Sinnsysteme rezipiert, entwickelten sich jeweils in der Verbindung mit Motiven und Denkfiguren des heimischen Mythos ihrem Selbstverständnis gemäß zum ‘japanischen Buddhismus’, ‘japanischen Konfuzianismus’, ‘japanischen Christentum’ und ‘japanischen Marxismus’. Der Historiker Bitô Masahide spricht in diesem Zusammenhang von einer Neigung japanischen Denkens zur Provinzialisierung der allgemeinen, menschheitlichen Sinnsysteme.¹³ Folgten wir

10 Ebenda: 360.

11 Ebenda: 280.

12 Ebenda: 359.

Bitô, so war Nishidas Anspruch, eine “östliche” Philosophie zu entwickeln, bereits ein Ausbruch aus dieser Tradition. Indessen sind die Verhältnisse tatsächlich komplizierter; und dieses hängt mit Nishidas Begriff der “Welt” zusammen, auf den ich zurückkommen werde.

Daß in der Philosophie “Inhalt” und “Form” nicht nur unterschieden werden sollten, sondern heterogenen Kulturbereichen entnommen und zu einem philosophischen System entwickelt werden könnten und dürften, mag aus der Sicht des Hegelianers, als welcher Nishida sich begriff, verwunderlich erscheinen. Eine wesentliche Voraussetzung des Hegelschen Denkens ist die dialektische Einheit von Inhalt und Form, wonach “*der Inhalt* nichts ist als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, und die *Form* nichts anderes ist als das *Umschlagen des Inhalts* in Form”, wie es im Ersten Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) heißt.¹⁴ Freilich bewegt sich Nishida auch in diesem Falle in traditionellen Denkkategorien, einer Denkweise, wonach die Vereinigung von, wie es in der Tokugawa-Zeit hieß, “japanischer Seele und chinesischem Talent” oder von “östlicher Moral und westlicher Technik”, wie es in der Meiji-Zeit formuliert wurde, deshalb Plausibilität besitzt, weil die Auffassung, daß zwischen Form und Inhalt eine organische Beziehung bestehen müsse, in Zeiten der Krisis überkommener Weltbilder nicht als unverzichtbar angenommen wird. Diese Erscheinung mag in Beziehung zur konfuzianischen Tradition der ‘Uneigentlichkeit’ in ihrer Verbindung mit dem buddhistischen Gedanken des “[Erkenntnis]behelfs” 方便 gesehen werden, deren Argumentationsmuster, dargestellt am Beispiel von Inhalt und Form, wie folgt aussieht: Zwar sei richtig, daß die Annahmen über den Inhalt die Voraussetzung der Form bildeten. Ebenso sei zutreffend, daß die überkommenen Annahmen über die Form einer grundsätzlichen Revidierung bedürften. Gleichzeitig aber müsse gelten, daß die Autorität der Inhalte unangestastet zu bleiben habe. Denn wie bereits die “Weisen” bzw. der “Meister” (“Konfuzius”) selbst — in diesem Falle die von Nishida zitierten Ahnen der Kultur des “Ostens” — hätten deutlich werden lassen, sei die Form eine wirklich notwendige Folge des Inhalts, dessen argumentativer Status mithin weit über der Form stehe. Im Grunde habe die unvollkommene Repräsentation der überkommenen Inhalte innerhalb der gegenwärtigen gesellschaftlichen

13 BITÔ Masahide: *Nihon hôken shisô shi kenkyû. Bakuhan taisei no genri to Shushi Gaku teki shii*, Aoki Shoten 1961: 286.

14 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Werke*, Frankfurt am Main 1970, Bd. 8: 265; Heraushebungen im Original.

Ordnung von Anbeginn ihre Ursachen in dem verderblichen Einfluß der den Rang einer Hilfsklärung einnehmenden überkommenen Form besessen, an deren Stelle nun eine 'zeitgemäße' Form zu treten habe.¹⁵ Den hier angelegten Pragmatismus, der in zahlreichen Varianten in der japanischen Geistesgeschichte aufgefunden werden kann, sehen wir im modernen Denken nicht allein bei Nishida wieder. Vielmehr haben wir es hier mit einem Grundmotiv vor allem des neuzeitlichen Denkens zu tun, einem Motiv, dem im wesentlichen die Aufgabe der Bewahrung der in Frage gestellten kulturellen Identität und Kontinuität zukommt. Denn wenn wahr sein sollte, daß der wissenschaftlichen Form — und qua wissenschaftlicher Form, wie Nishida betont, "westlichen Form" — notwendigerweise neue "westliche" Inhalte zu entsprechen hätten, so wäre dieses freilich ein erbarmungsloser Angriff auf die kulturelle Identität der Nation bzw. der "östlichen Kultur", aus deren Leben Nishida die Inhalte seiner Philosophie gewinnen will.

4. Logik. Im *Supplement Nr. 4 zu den Gesammelten Aufsätzen zur Philosophie* 哲學論文集第四補遺 von 1944 argumentiert Nishida, Hegels Dialektik der gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit sei zwar als eine Pioniertat des Geistes anzusehen. Zugleich aber bilde sie als Variation der Aristotelischen Logik eine "abstrakte" Logik des "Subjekts" und stelle in diesem Sinne eine Ausgangsposition des ontologisch widersinnigen Marxschen poetischen Subjektivismus dar. "Die abstrakten Logiker", schreibt Nishida, "denken, das Besondere werde durch seine Verneinung zum Allgemeinen. [...] Vom Standpunkt der konkreten Logik aus [gesehen], muß 'der vermittelnde Akt der Verneinung' stets ein Zurückkehren zum Wurzelquell¹⁶ des Selbst selbst 自己自身の根源に戻る heißen."¹⁷

Nishidas Verständnis der Logik ist verschiedentlich in einer allgemeinen Beziehung zum Mahayana-Buddhismus gesehen worden, vor allem zum Zen-Buddhismus, den Nishida seit seiner Jugend praktizierte. Hiergegen sind zwar von Nishidas Schüler Miki Kiyoshi erhebliche Bedenken angemeldet worden, da eine solche auf die Historie zurückweisende Betrachtung der Eigenständigkeit der "Nishida-Philosophie" Gewalt antue und dem Fortschritt der japanischen Philosophie entgegenstehe; aber solche Einwände können

15 Näheres: Klaus KRACHT: *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse*, Wiesbaden 1985 (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum, 31): 241.

16 Alias: zum Grunde.

17 *NKZ*, Bd. 12: 402.

nicht die geschichtliche Tatsache außer Kraft setzen, wonach Nishida vor dem Hintergrund einer Grundströmung der Meiji-zeitlichen Philosophie argumentiert, in welcher die Verbindung von Deutschem Idealismus und Buddhismus den Ausgangspunkt einer in ihren Zielen ‘japanischen’ bzw. ‘ostasiatischen’ Philosophie bildet, wie sich vor allem bei seinem Lehrer Inoue Tetsujirô zeigt oder Inoue Enryô’s “Gesprächen eines Abends über die Philosophie” 哲學一夕話 (*Tetsugaku isseki wa*), nach deren Lektüre Nishida sich zum Studium der Philosophie entschlossen haben soll. Diesen Hintergrund dürfen wir nicht außer acht lassen, wenn wir uns mit Nishidas Logik befassen, die sich zwar gleichermaßen aus der abendländischen Tradition der Identitätsphilosophie (insbesondere Schelling und Hegel) und dem taoistisch-buddhistisch-neokonfuzianischen Identitätsdenken, der von Maruyama Masao so bezeichneten “Welt des Gleichsam-Einsseins” 一如の世界 (*ichinyo no sekai*), vor allem aus dem Zen-Buddhismus, speist und damit — unter genetischen Gesichtspunkten — die von Nishida geforderte Verbindung von “westlicher” und “östlicher” Logik¹⁸ erfüllt, aber letztlich, wenn wir vorübergehend auf eine so vage Formulierung ausweichen wollen, in ihrer praktischen Ausformulierung eher buddhistisch als hegelianisch ist.

Für Nishida gilt wie für Heidegger, daß der formale Charakter der überkommenen Logik, deren historisch begrenztes Recht er nicht bestreitet,¹⁹ sie von den lebendigen Problemen des Urteilssinnes, seiner Struktur und Erkenntnisbedeutung fernhalte, so daß auch für Nishida zutrifft, was Otto Pöggeler in bezug auf Heidegger formuliert, daß “nicht die immanente Vervollkommnung der Logik, sondern ihr Leistungssinn überhaupt” zur Frage stehe.²⁰

Die hinter Nishidas Begriff der “konkreten” Logik stehende Erkenntnis-haltung ist seit den *Studien über das Gute* und dem dort entwickelten Begriff der “reinen Erfahrung” 純粹經驗 vorgegeben. “Erfahren”, heißt es dort im einleitenden Passus, “bedeutet, die Tatsachen so wie sie sind²¹ 事實其儘 erkennen. [Das heißt] erkennen, indem [wir] gänzlich die Feinarbeit²² 細工 [unseres] Selbst fallenlassend den Tatsachen²³ folgen. ‘Rein’ bezeichnet [...] den Zustand der wirklich²⁴ von jeglichem Sinnen und Unterscheiden freien

18 Ebenda: 289.

19 Ebenda: 287.

20 Otto PÖGGELE: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963: 269.

21 Alias: das Tatsächliche als solches (PÖRTNER).

22 Alias: Arbeit / Kunstgriffe / Künstlichkeit.

23 Alias: dem Tatsächlichen.

Erfahrung als solcher. [...] Mithin ist die reine Erfahrung identisch mit der unmittelbaren Erfahrung. Wenn [wir] den Bewußtseinszustand [unseres Selbst] unmittelbar erfahren, gibt es noch kein Subjekt oder Objekt und sind das Wissen und sein Gegenstand gänzlich zu einem zusammen[geschlossen].²⁵

— Die bisherige Philosophie, so kennzeichnet Nishida seine Position, denke das philosophierende "Subjekt" vor dem Hintergrund des Gegensatzes von "Subjekt" und "Objekt" und vergesse dabei, daß dieses sich "Urteile" über die "Welt" anmaßende "Selbst" nicht außerhalb der Welt, sondern inmitten dieser sei; und in diese Kritik ist bemerkenswerterweise die Husserlsche Phänomenologie ebenso einbezogen wie Heideggers Fundamentalontologie.²⁶

Mit Nishidas Begriff der "reinen Erfahrung" ist freilich die Grenze zwischen philosophischer Reflexion und religiöser Erfahrung aufgehoben. Wir können somit in aller Vorsicht, die solche Begriffsübertragungen gebieten, von mystischer Erfahrung sprechen, dieses nicht in dem allgemeinen, von Suzuki Daisetsu kritisierten Sinne, sondern in der spezifischen Bedeutung des von Jaspers in der *Psychologie der Weltanschauungen* ausgeführten Begriffs.²⁷

In Nishidas späteren Korrespondenzen wird dieses hinreichend deutlich, wenn er gegenüber Suzuki darauf hinweist, daß sein Begriff der *Coincidentia oppositorum*, der "absolut widersprüchlichen Selbst-Identität" 絶対矛盾的自己同一, der für seine spezifische Dialektik steht, im philosophischen Denken jenen Gegenstand repräsentiere, der in Suzukis theologischem Denken bzw. in dessen Erfahrung des Zen durch den Begriff der "Logik der Identität=Nicht-Identität"²⁸ 即非の論理 dargestellt werde.²⁹ Mit anderen Worten: Der betagte Nishida — und hier begegnen wir einem nicht nur in der japanischen Geistesgeschichte verbreiteten biographischen Motiv — findet zu sich selbst, indem er die Grundverfassung seines eigenen Denkens aus der Religion als paradoxe

24 Alias: wahrlich.

25 NKZ, Bd. 1: 9.

26 NKZ, Bd. 18: 502. NISHIDA Kitarô: *Fundamental Problems of Philosophy*. Translated by David A. DILWORTH, Tokyo 1970 (A Monumenta Nipponica Monograph): 95.

27 Karl JASPERS: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1925 (dritte, gegenüber der zweiten unveränderte Auflage; ¹1919): 440 ff.

28 Alias: "Logik des Widerspruchs".

29 NKZ, Bd. 19: 399. Vgl. auch ebenda, 405. Zu *sokuhi no ronri* im einzelnen Masumi SHIMIZU: *Das 'Selbst' im Mahayana-Buddhismus in japanischer Sicht und die 'Person' im Christentum im Licht des Neuen Testaments*, Leiden 1981 (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 22): 17 ff.

Logik des *Diamant-Sutra* begreift. Ihre prägnanteste Ausformulierung findet diese Auffassung in dem 1945 verfaßten Werk *Logik des Ortes und religiöse Weltanschauung* 場所的論理と宗教的世界観.³⁰

Die persönliche Tragik Nishidas als Philosoph besteht nun, wie mir scheint, darin, daß er selbst, wie sich an den letzten, am 30. Mai 1945, wenige Tage vor seinem Tode, verfaßten Zeilen seines unvollendeten und wenig beachteten Aufsatzes mit dem bemerkenswerten Titel “Über meine Logik” 私の論理について zeigt, wohl nicht mehr die Konsequenzen dieses Umstandes für das philosophische Gespräch nachvollzogen hat. Nishida schreibt: “Ich habe durch meine Logik die grundlegenden Fragen der verschiedenen Naturwissenschaften und auch die grundlegenden Fragen der Moral und Religion zu bedenken versucht. [...] Doch [man] kann sagen, daß meine ‘Logik’ von der akademischen Welt nicht verstanden worden ist [...]. Nicht, daß es keine Kritik gäbe. Doch handelt es sich um eine Kritik, die von einem unterschiedlichen Standort aus meine Aussagen mißverstehend zu ihrem Gegenstand macht.” Nishida kommt dann zum Kern des Problems: “Die Menschen sagen, daß meine ‘Logik’ keine Logik sei. Sie sagen, sie sei ein religiöses Erleben oder ähnliches. Somit frage ich die so redenden Menschen: ‘Logik’, was ist das?” Und etwas später setzt er zur Antwort an: “‘Logik’ ist die methodische Form unseres Denkstils. Um zu erhellen, was Logik sei, müssen wir vom Wesen unseres Denkstils ausgehen.”³¹ Hier bricht der Text ab. Mehr ist nicht zu sagen.

Welches sind nun die Konsequenzen für unseren Gedankengang? a) Offenkundig ist, daß Nishida sein Programm der Übernahme der wissenschaftlichen Form der westlichen Philosophie auf dem Gebiet der Logik nicht verwirklicht hat, ja, wie wir an dem einleitenden Passus der *Studien über das Gute* ersehen konnten, gar nicht einzulösen imstande war. b) Der Weg der “Nishida-Philosophie” zwischen den *Studien* und “Über meine Logik” ist der Weg der Selbstbewußtwerdung ihres religiösen Charakters. Zugleich ist dieses der Weg einer Einsicht in das hermetische Wesen ihres Denkens, das sich in seinem innersten Anliegen und Wahrheitskern ebensowenig sprachlich-rational vermitteln läßt wie die Erfahrung des Zen, die ihr zugrundeliegt. c) Nishida spricht dennoch bis zu seinem Tode von seiner Arbeit als Bemühung

30 Vgl. David A. DILWORTH: “Nishida’s Final Essay. The Logic of Place and a Religious World-View”, *Philosophy East and West* 20-4 (1970): 207.

31 *NKZ*, Bd. 12: 265 f.

der "Philosophie". Freilich stellt sich die Frage, inwieweit der transrationale Charakter seines Denkens sich mit dem unaufgebbaren Anspruch der Philosophie auf die sprachliche Vermittelbarkeit und rationale Nachvollziehbarkeit ihrer Inhalte vereinbaren ließe.

Solche Beobachtungen stellen indessen keinen Einwand gegen Nishidas "Denken" als solches dar, sondern dienen nur dazu, ein spezifisches und für sich problematisches Verständnis der "Philosophie" aufzuzeigen. Andererseits ließe sich jedoch, bei aller Unterschiedlichkeit, wie im Falle Heideggers argumentieren, gegen dessen Logikverständnis ähnliche Bedenken geltend gemacht worden sind, daß die Behauptung des Charakters der Philosophie als Wissenschaft ihrem Anliegen als einem, mit Heidegger gesprochen, "Andenken" des begrifflich nicht zu fassenden Seins bzw. Nichts entgegenstehe und die einseitige Hervorhebung des kommunikativen Charakters der Sprache ihrem Charakter als Medium, "in dem das Sein sich lichtend zur Sprache kommt" (*Brief über den Humanismus*), nicht gerecht zu werden vermöge. Diese Konvergenz des Logikverständnisses erklärt uns manches von der unter den Vertretern der Kyôto-Schule verbreiteten Zuneigung zum Heideggerschen Denken, die, wie wir sehen werden, allerdings eine einseitige Liebe geblieben ist.

Folgten wir der ersten Interpretation, so erhielte der durch den Tod des Denkers erzwungene Abbruch der gelehrten Rede über 'seine' Logik den symbolischen Wert einer Versinnbildlichung des Entwicklungsgangs der "Nishida-Philosophie" und damit des Umstandes, daß einer zen-buddhistisch geleiteten Erfahrung des von Nishida so bezeichneten "absoluten Nichts" 絶對無 nicht der im engeren Sinne verstandene beredte philosophische Diskurs entspricht, sondern das von der Erfahrung der "Leere" 空 erfüllte Schweigen.

5. Komposition. Als der Schriftleiter der Zeitschrift *Ideal* 理想 Nishida 1936 um einen "Grundriß des Systems" 體系の綱領 seines Denkens bittet, antwortet dieser: "... ich kann Ihnen nur sagen, daß mir ein solches 'System' noch nicht zur Verfügung steht. Trotz meines Alters habe [ich die Systematisierung meiner philosophischen Gedanken] noch nicht erreicht, und es wird mir letztlich leider wohl auch nicht möglich sein, diese zu erreichen. Doch wenn Sie danach fragen, über welche Fragen [ich] gegenwärtig wie nachdenke, ist es mir nicht unmöglich, Ihnen darüber etwas zu sagen."³²

32 NKZ, Bd. 13: 137. Vgl. "Brief an den Schriftleiter der Zeitschrift 'Risô'". Übersetzt von Ryuzo OHKI, *Cultural Nippon* 4-2 (1936): 123.

Diese Reaktion mag einen weiteren Weg zum formalen Charakter der "Nishida-Philosophie" weisen. Zum einen strebt Nishida offenbar erfolglos nach der "Vollendung" seines Denkens im Sinne eines umfassenden "Systems" und klagt noch im März 1943, daß seine Arbeit, wie er schreibt, "in jeder Hinsicht unvollendet" sei.³³ Auf der anderen Seite sieht er aber gerade im erstrebten Systemcharakter des Denkens eine wesentliche Voraussetzung seines philosophischen Wertes und schreibt auch interessanterweise bereits zwei Monate nach der zitierten Klage an den Schüler Nishitani Keiji: "Auch was mein System anbelangt, habe ich das Selbstvertrauen, daß [...] theoretisch テオレティシユに [sein] Skelett im großen und ganzen fertig ist."³⁴

Es stellt sich die Frage, in welchem Sinne hier Nishida den Begriff des "Systems" verstanden wissen will. Gewiß können wir von einer 'Abrundung' der philosophischen Aussagen beim alten Nishida insofern sprechen, als er mit der Vollendung seiner "Praktischen Philosophie" 實踐哲學 zu der seit Mitte der dreißiger Jahre beabsichtigten Illustrierung seiner grundlegenden denkerischen Voraussetzungen gelangte. — Auf der anderen Seite wollen wir jedoch grundsätzlicher fragen und dabei den kompositorischen Merkmalen der Kohärenz und hierarchischen Organisation der makrostrukturellen Komplexe seines Denkens Beachtung schenken.

Einen ersten Zugang eröffnet wiederum das Frühwerk *Studien über das Gute*, dessen englische Übersetzung interessanterweise unter dem in der Einzahl formulierten Titel als "A Study of Good" erschien, ein Umstand, der leicht über den tatsächlichen Charakter des Werkes hinwegsehen läßt.³⁵ Dieses ist nicht als ein in sich geschlossenes und als denkerische Einheit komponiertes Werk entstanden, sondern die Zusammenfassung einer in den Jahren 1906 bis 1909 an verschiedenen Orten vorveröffentlichten Folge einzelner Abhandlungen. Deren Beziehung untereinander ist insofern additiv, d.h. inkohärent und nichthierarchisch, als zum einen der Episodencharakter der Reflexion eine zwingende Abfolge des Texts nicht nahelegt und zum anderen weder unter den einzelnen Abhandlungen noch innerhalb ihrer Kapitel das Prinzip

33 NKZ, Bd. 19: 229.

34 Ebenda: 238 f.

35 *A Study of Good*. Translated by V.H. VIGLIELMO, Tokyo 1960. *Ensayo sobre el bien*. [Übersetzt von] Anselmo MATAIX [und] José M. DE VERA, Madrid: Editorial Revista de Occidente 1963. *Über das Gute (Zen no kenkyû, 1911). Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter PÖRTNER, Frankfurt 1989. Peter PÖRTNER: *Nishida Kitarô's Zen no kenkyû ("Über das Gute")*, Hamburg 1990.

der hierarchischen Subsumption eine nennenswerte Rolle spielt. Diese geistige Organisation des Frühwerks, die uns bereits erste Hinweise auf die Frage der Sinnkonsistenz des Gesamtwerks gibt, bildet ein Paradigma des gesamten weiteren Œuvres.

Der Charakter der Organisation der gedanklichen Komplexe wird besonders dann klar, wenn wir uns dem Nishida als Vorbild dienenden Hegelschen Werk zuwenden, das in dieser Hinsicht in seiner systematischen Geschlossenheit (im doppelten Sinne des Wortes) und hierarchischen Gliederung seiner Gedanken gewissermaßen den äußersten Gegenpol zu Nishida bildet. Während bei Hegel der dialektische Dreischritt die gesamte Struktur des Seinsverständnisses wie des Werkes als trinitarische vorprägt und jede begriffliche Bestimmung "die Folge eines notwendigen Prius" sowie "die Begründung eines aus ihr resultierenden Posterius" ist³⁶ — und damit eine Komposition entsteht, welcher in ihrer systematischen Konsistenz, wenigstens für die meisten alt-europäisch geprägten Betrachter, eine gleichermaßen logische wie ästhetische Überzeugungskraft innewohnt —, fehlt bei Nishida jeder Anspruch auf die zwingende Durchsetzung eines vergleichbaren ordnenden Prinzips. Diese Abwesenheit einer der aristotelischen bzw. hegelianischen Tradition entsprechend logisch kohärenten Gedankenfolge zugunsten einer asymmetrischen und punktuellen Reflexion wirkt auf den imaginierten alt-europäischen Betrachter, dem solches aus der eigenen Tradition freilich nicht unbekannt ist, in aller Regel unter kognitiven wie ästhetischen Gesichtspunkten irritierend. Dieses zeigt sich etwa an der Feststellung des Theologen Hans Küng, der von einem "mehr meditativ und avokativ [...] als klar und präzise" formulierten Diskurs Nishidas spricht.³⁷

Freilich müssen auch solche Kennzeichnungen berücksichtigen, daß Nishida sich gleichermaßen wie Hegel auf eine kompositorische Formtradition berufen kann, Nishida auf eine Tradition, in welcher der episodenhaften Analektenstruktur, wie in den "Erörterungen und Belehrungen" 論語 (*Lun-yü*) des Konfuzius oder der japanischen Tradition der "Lose-Blatt-Überlieferungen" 切紙傳授 (*kirigami denju*) paradigmatisch vorgegeben, ein höherer ästhetischer Wert und Wahrheitsgehalt zuerkannt wird als der im genannten Sinne kohärent und hierarchisch strukturierten Rede. Hier begegnen wir im Bereich der Phi-

36 Karl ROSENKRANZ: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, Neudruck: Darmstadt 1965: 242.

37 Hans KÜNG: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1981: 655.

losophie ähnlichen Formen wie in der Literaturästhetik, in den Geschichtsbildern, der Bildenden Kunst, Musik usw., was darauf hinweist, daß wir es möglicherweise mit einem über den philosophischen Diskurs hinausweisenden Merkmal der Kultur Japans zu tun haben, das sich in dem Schicksal kohärent und hierarchisch formulierter textlicher Traditionen, wie z.B. im “Abriß des Namhaften Gesetzes des Alleinigen Einen Geist-Weges” 唯一神道名法要集 (*Yuiitsu shintô myôbô yôshû*) des Shintô-Priesters Yoshida Kanetomo (1435-1515), auf besonders sinnfällige Weise zeigt. Somit gewinnt auch Suzukis Feststellung über Nishida ihre eigene Bedeutung, wenn er schreibt: “His system, which is no system echoes his inner life of creativity.”³⁸ Hier zeigt sich im Bezirk der gelehrten Rede ein Begriff des Schöpferischen, der uns verdeutlicht, daß das Feld der Ästhetik der Wahrheit ein weitgehend un bearbeiteter Raum der zwischenkulturellen Verständigung ist.

6. Begriffe. Wenn wir Nishidas Schriften daraufhin untersuchen, welches die zitierten und referierten Gesprächspartner seiner Erörterungen sind, können wir vereinfacht folgende Ebenen unterscheiden: a) Altes und Neues Testament, b) die westliche Philosophie sowie die akademischen Diskurse westlicher Tradition im weiteren Sinne, c) die westliche Belletristik und Dichtung, d) den japanischen Buddhismus, e) die traditionellen akademischen Diskurse Japans im weiteren Sinne, f) die japanische Gegenwartsphilosophie sowie die modernen akademischen Diskurse Japans im weiteren Sinne.

Die sich hier abzeichnende Komplexität des sprachlichen Ausdrucks in der Verbindung der verschiedenen diskursiven Ebenen macht einen Großteil der Schwierigkeit der Textinterpretation aus. Eine genauere Untersuchung der Ebenenverteilung ergibt folgendes Bild: (1) Gegenüber den Texten westlicher Herkunft nehmen die ostasiatischen Traditionen einen vergleichsweise geringen Anteil ein; so wird etwa in der Abhandlung *Fragen der Staatsräson* 國家理由の問題 (1942) nur ein einziger japanischer Denker, Yamaga Sokô, zitiert. (2) Der Begriff der “ostasiatischen Kultur” ist überwiegend durch die buddhistischen Traditionen bestimmt. (3) Das Verständnis des Buddhismus im besonderen wie der ostasiatischen Kultur im allgemeinen beruft sich auf deren japanische Traditionen.

Entsprechend dem Befund im Bereich der Zitationen und Bezugnahmen ergibt sich auf dem Felde der Begriffe folgendes Bild: Neben Elementen der biblischen Sprache finden sich die Grundbegriffe der abendländischen Tra-

38 Daisetz T. SUZUKI: “How to Read Nishida”, NISHIDA Kitarô: *A Study of Good*. Translated by V.H. VIGLIELMO, Tokyo 1960: vi.

ditionen der Theologie und Philosophie. Nishidas Sprache lebt weithin aus der im Anschluß an Reverend W. Lobscheids *English and Chinese Dictionary* (1866–69) von Nishi Amane und Inoue Tetsujirô usw. entwickelten übersetzerischen Kunstsprache westlichen Bezugs und sinojapanischer Form. Und es ist wohl kein Zufall, daß Nishida noch 1897, als er, siebenundzwanzigjährig, mit der Niederschrift eines Tagebuchs begann, dieses zunächst ein Jahr lang in deutscher Sprache verfaßte. Der Anteil der eigenen begrifflichen Schöpfungen ist vergleichsweise gering. Demgegenüber finden wir begriffliche Elemente der asiatischen Tradition konfuzianischer, taoistischer und buddhistischer Herkunft in unerheblicher Anzahl, wenschon im Bereich der zentralen Begrifflichkeit verschiedene buddhistische Begriffe, entweder in ihrer ursprünglichen Gestalt oder als Neologismen, zu finden sind, die beim späten Nishida an Bedeutung gewinnen. Vor allem aber ist festzustellen, daß Nishida die Sprache der heimischen Mythen- und literarischen Tradition und die begrifflichen Vorgaben der national-philologischen Tradition der Japanischen Schule (Kokugaku) nur in Ausnahmefällen aufgreift, d.h. die im engeren Sinne japanischen Sprachtraditionen weithin übergeht.

Dieser Zustand der Begrifflichkeit ist wohl einer der weiteren Gründe für das prinzipielle Desinteresse der Philosophie außerhalb Japans. Wir können dieses an Heideggers Reaktion deutlich feststellen. Die historische Tiefe der eigenen Sprache, die bei Hegel wie bei Heidegger eine unverzichtbare Bedingung der eigenen Welterfahrung darstellt, wird bei Nishida nur ausnahmsweise Anlaß philosophischer Reflexion. Hieraus ergaben sich bereits verschiedene Mißverständnisse in den Gesprächen zu Beginn der zwanziger Jahre zwischen dem in der Humboldtianischen Sprachtradition denkenden Heidegger und Nishidas Schüler Kuki Shûzô, wenn Heidegger die rhetorische Frage stellte, "ob es für die Ostasiaten nötig und berechtigt sei, den europäischen Begriffssystemen nachzujagen", und er die japanische Philosophie davor warnt, den "japanischen Sprachgeist" aufzugeben, und sichtlich irritiert ist, daß schon der Versuch eines Gesprächs mit der Kultur Japans durch die "Europäisierung japanischen Denkens im vorhinein in den europäischen Vorstellungsbezirk herübergezogen" sei. Seinem japanischen Übersetzer Tezuka erklärt er: "Die Verblendung wächst, so daß man auch nicht mehr so sehen vermag, wie die Europäisierung des Menschen und der Erde alles Wesenhafte in seinen Quellen auszehrt. Es scheint, als sollten diese versiegen."³⁹ Aus diesem besonderen

39 "Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden", Martin HEIDEGGER: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ³1965 (¹1959): 104. Vgl. NKZ,

Blickwinkel resultieren Heideggers — vermittelte — Begegnungen mit Nishida in den Diskussionen mit dessen Schülern in dem Erlebnis einer barbarischen Sprachzerstörung und Wesensverneinung der Kultur Japans, eine Erfahrung, die ihn im Gespräch mit Tanabe immer wieder die Frage stellen läßt, warum die japanische Philosophie sich “nicht auf die ehrwürdigen Anfänge” ihres “eigenen Denkens” besinne, “statt immer gieriger dem jeweils Neuesten in der europäischen Philosophie nachzurennen”⁴⁰.

Mit anderen Worten: In ihrem Anspruch als philosophische Disziplin war die Gegenwartsphilosophie Japans (wie Chinas) für Heidegger ohne tieferes Interesse. Dagegen gewann sie in ihrer Eigenschaft als Trägerin ‘kulturspezifischer’ Elemente wie des Taoismus oder des Zen-Buddhismus für ihn eine sekundäre Bedeutung. Allerdings zog er es vor, sich mit den Gegenständen unmittelbar zu befassen, wie seine übersetzerischen Arbeiten am *Lao-tzu* zusammen mit Hsiao Paul Shih-i oder seine Reaktion auf Suzuki Daisetsu zeigen.

Freilich wird die von Heidegger geäußerte Einschätzung, die über die Kritik seines in den Jahren 1936 bis 1941 in Sendai lehrenden Schülers und Kritikers Karl Löwith am Modernismus philosophischer Moden unter den japanischen Intellektuellen hinausgeht und die geistige Legitimität eines von der europäischen Begrifflichkeit geleiteten japanischen philosophischen Denkens überhaupt in Frage stellt, im Sinne der von Nishida formulierten Ziele des Diskurses überdacht werden müssen. In jedem Falle ist es angesichts der sich hier auftuenden Probleme ebenso bemerkenswert wie bezeichnend, daß Nishida die Grundlagen seines Denkens zu keiner Zeit im Lichte der Sprachphilosophie erörtert hat.

7. Folgerungen. Unser Ausgangspunkt war die Frage nach den Gründen für die Schwierigkeit, die “Nishida-Philosophie” in das Gespräch der hiesigen Philosophie zu bringen. An Spranger und Harich hatte sich angedeutet, daß hieran zwei widersprüchliche Tatsachen beteiligt sein könnten. In diesem Zusammenhang war einstweilen von “unzugänglichem Kosmos” und von dem “Wiedererkennen des Bekannten” die Rede. Die Frage nach den Zielen der “Nishida-Philosophie” gab dann erste Hinweise, daß die Schwierigkeiten der Verständigung u.U. in ihrem Verhältnis von Form und Inhalt zu sehen seien. Wir gingen der Frage nach, ob, wie Nishida behauptete, die Form jene der westlichen Wissenschaft und der Inhalt die Bedingungen einer “östlichen”

Bd. 12: 286.

40 “Aus einem Gespräch von der Sprache”: 131.

Lebensphilosophie heimischen Ursprungs erfülle. Indessen erwies die Betrachtung der Logik und Komposition, daß Nishida in beiden Fällen auf asiatische Traditionen zurückgriff, während die Inhalte, die wir an den Indizien der diskursiven Ebenen und Begriffe betrachteten, zeigten, daß Nishida hier weitgehend den westlichen Traditionen folgte. Somit drängt sich ein paradoxes Ergebnis auf, womit sich Nishidas Postulat im Vorwort zur chinesischen Ausgabe von *Zen no kenkyû* in sein Gegenteil zu verkehren scheint. Eine solche Deutung ist imstande, uns bereits einige Verständnishilfen zum Rezeptionsproblem zu geben:

Im Falle der japanischen Aufnahme: In Japan bedeutete der Nachvollzug der Inhalte der "Nishida-Philosophie" gleichzeitig die Einführung in den philosophischen Problemhorizont des alt-europäischen Bildungskreises. Die Wirkungen der Form der "Nishida-Philosophie" hatten eine weltanschauliche und eine ästhetische Komponente: Zum einen gewährleistete ihre Form, die jene der dominanten traditionellen akademischen Diskurse Japans ist, ihre ästhetische Durchsetzungsfähigkeit. Zum anderen ermöglichten die Wirkungen der paradoxen Logik die synkretistische Verschmelzung heterogener Strömungen der westlichen Philosophie und damit den Verbleib in der von Maruyama Masao so bezeichneten "Welt des Einsseins", in welcher sich die Austragung der Gegensätze unter dem Gesichtspunkt ihrer Einheit letztlich erübrigt.

Im Falle der westlichen Philosophie: Hier bewirken die paradoxe Logik und die episodenhafte Struktur der "Nishida-Philosophie" mehrheitlich eine zurückhaltende Reaktion; und jene ihrer Vertreter, deren Logikverständnis am ehesten eine Begegnung erwarten ließe, haben in ihren Inhalten offenbar bislang keine wesentlichen Erfahrungsquellen entdeckt, die nicht im unmittelbaren Rückgriff auf die ursprünglichen asiatischen Traditionen in reinerer Gestalt zu gewinnen wären. Somit erweist sich, daß gerade jene Merkmale der "Nishida-Philosophie", die ihre Aufnahme in der Kultur Japans begünstigten, zugleich ihren schwierigen Stand unter westlichen Bedingungen ausmachen; und damit gewinnt sie über den Bezirk des genuin philosophischen Denkens hinaus eine tiefere Bedeutung für das Verständnis der Kultur Japans wie auch unserer eigenen Kultur.

8. Wenige Tage vor seinem Tod, am Mittwoch, dem 30. 5. 1945, schreibt Nishida in sein Tagebuch: "Heiter bis wolkig, 17–21° C [...] Die Yokosuka-Linie verkehrt nicht. Habe 'Über die Logik' 論理について begonnen."⁴¹ Der Text ist nicht mehr fertig geworden. Erstmals veröffentlicht wurde er in den *Philosophischen Studien* 哲學研究 der Staatlichen Universität Kyôto im April 1946. Die enthaltenen 29 Sätze stellen die letzte philosophische Aussage Nishidas dar, wobei vor allem Satz 1 bis 12 sich im Sinne eines Vermächtnisses anzubieten scheinen.⁴²

Über meine Logik 私の論理について

^[1]Ich glaube, als Ergebnis meiner vieljährigen Studien konnte ich die Gestalt⁴³ des Denkstils⁴⁴ 思惟の形 vom Standort unseres geschichtlich handelnden Selbst 我々の歴史的行為的自己の立場から, das heißt die Logik des geschichtlich formenden Tätigseins 歴史的形成作用の論理 erhellen. ^[2]Alle bisherige Logik war vom Standort eines abstrakten bewußtseinsmäßigen Selbst ausgehende Logik 抽象的な意識的自己の立場からの論理. ^[3]Ich habe durch meine Logik die grundlegenden Fragen der verschiedenen Naturwissenschaften und auch die grundlegenden Fragen der Moral und Religion zu bedenken versucht. ^[4]Und so, denke ich, sind jene Fragen bedacht worden, die durch die Form 型 der überkommenen Logik nicht bedacht worden sind, [oder], so denke ich, wenigstens Wege zu ihrer Erklärung aufgezeigt worden. ^[5]Unter dem, was 'nicht bedacht worden' ist, beruhen viele Fälle auf der Unvollkommenheit der logischen Form 論理的形式. ^[6]Vom Standort der abstrakten Logik kann das Konkrete nicht bedacht werden. ^[7]Doch [man] kann sagen, daß meine 'Logik' von der akademischen Welt nicht verstanden worden ist, ja, daß ihr noch nicht einmal die geringste Beachtung geschenkt worden ist. ^[8]Nicht, daß es keine Kritik gäbe. ^[9]Doch handelt es sich nur um eine Kritik, die von einem unterschiedlichen Standort aus meine Aussagen mißverstehend zu ihrem Gegenstand macht. ^[10]Es ist keine Kritik, die von meinem Standort aus meine Aussagen verstünde. ^[11]Eine von einem unterschiedlichen Standort ausgehende

41 NKZ, Bd. 17: 710.

42 Ebd., Bd. 12: 265 f.

43 Alias: die Gestalten bzw. die Form / Formen.

44 Alias: der Denkstile.

unverständige Kritik kann nicht als wahre Kritik bezeichnet werden.^[12] Ich verlange, daß meine Aussagen zunächst von meinem Standort aus verstanden werden.^[13] Die Menschen sagen, daß meine 'Logik' keine Logik sei.^[14] Sie sagen, sie sei ein religiöses Erlebnis oder ähnliches.^[15] Somit frage ich die so redenden Menschen: ^[16]'Logik', was ist das? ^[17]Gegen die Bezeichnung der Logik des Aristoteles als Logik wird wohl niemand Einwände erheben.^[18] Was Kant anbelangt, war die Logik seit Aristoteles keinen Schritt zurück und keinen Schritt vorangegangen.^[19] Man hatte gesagt, daß offensichtlich die Logik in Aristoteles vollendet worden sei.^[20] Als Form des sprachlichen Selbst-Ausdrucks 言語的自己表現 einer ihr Selbst selbst 自己自身 zeichenhaft 記號的に ausdrückenden Welt kann die 'Logik' des Aristoteles wohl in einem überragenden Sinne als Logik bezeichnet werden.^[21] Und in einem solchen Sinne können [wir] wohl auch sagen, daß die Logik in Aristoteles vollendet worden sei.^[22] Aber die transzendente Logik Kants, der in solcher Weise gesprochen hat, ist nicht mehr die Lehre von der Logik bei Aristoteles.^[23] Ferner ist schließlich die Logik Hegels, das heißt die dialektische Logik dem Anschein nach der Logik des Aristoteles entgegengerichtet.^[24] In der Logik des Aristoteles ist der Widerspruch nicht erlaubt.^[25] Doch in der dialektischen Logik Hegels ist der Widerspruch die methodische Form der Selbst-Entwicklung 自己發展の方式.^[26] Wären die Logik Kants und die Logik Hegels keine Logik? ^[27] Hierin müssen wir versuchen, darüber nachzudenken, was Logik ist.^[28] 'Logik' ist die methodische Form unseres Denkstils.^[29] Um zu erhellen, was Logik sei, müssen wir von der grundlegenden Beschaffenheit⁴⁵ unseres Denkstils⁴⁶ 我々の思惟の本質 ausgehen.

45 Alias: vom Wesen.

46 Alias: unserer Denkstile.