

Das Denken im Geschichtlichen Topos (I)
— das Individuum in der dialektischen Bewegung von
〈Assimilation〉 und 〈Dissimilation〉

Kazuyoshi FUJITA

«Prooemium»—der Topos und die allgemeine Wahrheit in der Dimension der
〈Philologia〉

In Platons *Phaedrus* 275b3-c2 können wir in Bezug auf das Geschehen des Denkens einen interessanten Paragraphen finden. Der junge Phaedrus, der dialogische Partner des Sokrates, bewundert den Philosophen wegen seiner poetischen Kraft, der die verschiedenen Reden als Hilfsmittel der Zusammenforschung (koine zetesis) nach seinem Belieben ganz frei und leicht zu schaffen scheint. Diesem etwas ironischerweise Lobenden antwortet Sokrates auch ironisch aber ernst: „Es geht bei dir nur darum, 〈wer〉 redet und 〈woher〉 er stammt, weil du es gar nicht für das Wichtigste hältst, ob solche Rede im wesentlichen an sich wahr ist. Diesen Worten des Sokrates entspricht seine führende Idee; niemand soll höher als die Wahrheit selbst verehrt werden (*Respublica* 595b9-c3). Vom Standpunkt der 〈Aletheia〉 aus soll selbst der göttliche Dichter Homeros philosophisch aufrichtig kritisiert werden.

Die Wahrheit gehört keineswegs zu einem Individuum oder einem Volk selbst, sondern vielmehr umgekehrt. Sokrates ironisiert sich selbst, der dem jungen Partner etwas Wahrhaftes ansagt. Im anderen Kontext kritisiert er andeutungsweise die den überlieferten Mythos (mythologema) modern rationalisierende allegorische Interpretation (*Phaedrus* 229c4-230a7). Die solche Entmythologisierung ist gleichsam, die Worte Nietzsches zu benutzen, das „das *Altertum* tatsächlich immer nur aus der Gegenwart“ Verstehen (*Wir Philologen* 7). Das heißt, den älteren Männern „die erlebnisreichsten Zeit ihres Lebens“ mit Gewalt zu nehmen.

Sokrates sagt auch: „Wenn man jede mythologischen Seienden auf seine Wahrscheinlichkeit (to eikos) prüft, braucht man dafür die wilde Weisheit und viel Zeit“ (229e2-4). Die wilde Weisheit wendet sich immer zur Außenseite und vergißt 〈gnonai emauton〉 (e7), i.e., die Inwendung in sich selbst. Er vergißt sich selbst als das Ich Individuum und seinen Topos des Denkens. Sokrates nennt seine Lage 〈atopos〉 (a-topos = nicht an seinem Topos) (c6). Aber es ist schon klar, wer 〈atopos〉 ist. Auch Nietzsche sagt ironisch: „soll nun *die Gegenwart aus dem Altertum* verstehen? Richtiger: aus dem Erlebten hat man sich das Altertum erklärt, und aus dem so gewonnenen Altertum hat man sich das Erlebte taxiert, abgeschätzt“ (*loc. cit.*). Im allgemeinen ist es 〈von sich auf andere zu schließen〉. Solche 〈ego-zentrisch-analogische〉 Denkweise nimmt den anderen den Topos des Erlebens und zugleich wird selber 〈atopos〉, weil sie den Sinn des Topos des Erlebens überhaupt vergißt.

Nach der suggestiven Verneinung der ego-zentrischen Rationalisierung als Modernisierung stellt er den Topos des Dialogs dar: „Bei der Göttin Hera, wie schön ist dieser Ruheplatz! . . . “ (230b2–c5). In diesem kurzen Paragraphen erscheint das griechische Wort <topos> zweimal als der heilige Topos, wo die Blumen von Agnos (*Vitex-agnus-castus*, das Symbol von <hagnotes = Reinheit>) schönst wohlriechend ist, der Wind ohnegleichen angenehm bläst, harmonisierend mit dem Singen der Zikaden, und das Gras best geeignet zum Liegen ist. Solche Darstellung vom schönen Topos kann man später im dritten Kapitel in der ästhetischen Welt bei OKAKURA Tenshin auch finden. Am Ende dieses Dialogs sagt er, sein Gedanke über das Erkennen, das Sprechen, das Schreiben sei die von den Göttern in diesem Ort geschenkten Worte, zu den Sokrates und Phaedrus darum beten, daß die Götter das Innere der Seele so schön wie möglich machen und alle ihre Äußeren mit ihren Inneren in Harmonie bringen (279b8–c1). Es gab sicher dort einen ausgezeichneten Topos des Denkens.

Sokrates scheint jede historische Annäherung an seinen Gedanken abzusagen. Zwar im Falle des Sokrates auch kann man verschiedenen historischen Tatsachen auffinden, aber doch steht Sokrates in einem angenehmen aber kleinen Ort und sieht den als den für Denken passenden Topos an. Hier erkennen wir an ein ausgezeichnetes Beispiel des Topos, wo das Denken schön geschieht, davon abgesehen, ob vermittels solcher mindestens scheinbar ästhetischen und ganz freiwilligen Darstellung wir an den inneren Prozeß seines Gedankengangs herankommen können. Sogenannte historische Annäherung stellt höchstens nur irgendeinen abstrakten Kausalzusammenhang als <Idealtypus> dar, obwohl wir so oft diese Methode benutzen (Es geht hier keineswegs um die Qualität od. die Quantität der historischen Information).

Jedenfalls war für Sokrates dieser schöne Ort zwar speziell und begrenzt, aber dieser Topos einschließt ihn nicht in seine besondere Begrenztheit, sondern durch seine individualisierte Eigentümlichkeit Sokrates zu etwas Göttlichem und Allgemeinem einlädt. Eben in diesem besonderen Topos behauptet Sokrates die Wichtigkeit der Wahrheit an sich. Solche Wahrheit kann man ganz ruhig die <allgemeine Wahrheit> nennen. Natürlich geht es hier nicht um die tatsächliche Allgemeingültigkeit, sondern um den Anspruch der Verallgemeinerung von sich selbst.

Durch den besonderen Topos und das in einem Topos individuell Erlebende tritt das Allgemeine hervor und durch das Allgemeine wird das in sich selbst Inwendende echtes Individuum, das sich selbst zu erkennen versucht, verwirklicht. Das ist sozusagen nichts anderes als die ursprüngliche philosophische Ironie.

Dazu besteht noch ein nicht so leicht zu lösendes und fundamentales Problem. Nach Aristoteles ist <ta grammata> (die Schrift) das Symbol von <ta en psyche pathemata> (= was unserem Inneren passiert od. was in uns als Substrat geschieht). Sokrates hält selbst die beste Schrift nur für das <hypomnema> (= Hilfsmittel zur Rückerinnerung), das die wirklich Wissenden an etwas erinnert (277e9–278a1). In den Schriften gibt es keine <bebaiotes> (= Sicherheit) oder keine <sapheneia> (= Klarheit).

Wie R.M.Rilke in Bezug auf die Poiesis redet: „die meisten Ereignisse sind unsagbar, vollziehen sich in einem Raume, den nie ein Wort betreten hat“ (*Briefe*, An F.X.Kappus, Paris, am 17.2.1903), ist das in uns Geschehen von etwas immer zweideu-

tig. Die Seele (<psyche>) ist zwar mindestens scheinbar als das Subjekt des Denkens aktiv und positiv, aber doch zugleich als das Substrat (<hypokeimenon>) passiv, i.e., ursprünglich geeignet zur Aufnahme (<dektikos>) von etwas. Man nimmt, man weiß nicht, wer es gibt, oder woher es kommt. Sie ist deshalb rätselhaft, weil man den Anfang, den Prozeß und das Ende des Geschehens nicht vollkommen beherrschen kann, oder, wie Herakleitos sagt, weil man die Grenze seiner Seele nicht weiß (*Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B45).

Das Individuum überhaupt ist in diesem Sinne <ein Geschehen> in der Psyche, „deren Logos der sich selbst immer tiefer erweiternde“ (*ibid.* 22 B115) ist. Wie können wir an solches Individuum herankommen? Ist es eigentlich nicht zugänglich?

Trotzdem versuchen wir vermittels der Schriften philologisch, oder vermittels der verschiedenen historischen Informationen irgendeinen Kausalzusammenhang konstruierend, oder vermittels der ästhetischen und irgendwo geheimnisvollen Atmosphären irgendwie emotional und dazu mit der nicht so gefeierten Methode der <Analogie>, ohne die vielleicht keine <Logik> zu bestehen scheint, vom Standpunkt der Selbstentwicklung der Philosophie in der Zeit der japanischen Modernisierung aus, an die einigen repräsentativen Individuen in jedem geschichtlichen Topos heranzunehmen, weil <das Individuelle> oder <das gerade individuell Hervorgebrachte> immer aber besonders in der heutigen Situation ernst problematisch sind. Die Worte des Philologen Nietzsches zu benutzen, um das Phänomen Individuum „vermittels des Altertums besser zu verstehen“ (*loc. cit.*), möchten wir die Zeit vom Versuch der methodologischen Selbstkritik in einem System zum Streben nach der Aufstellung der neuen Logik und eines ontologischen Systems untersuchen.

Als unsere Methode möchte ich dazu noch eine Sache hinzufügen. Das ist sozusagen eine methodische Voraussetzung. Unser Versuch bewegt sich zunächst in diesem Rahmen. Als typisch japanische Denkweise gibt man so oft <Nachahmung> an. Aber, wenn man dieses Wort ganz leichtsinnig gebraucht, kann die Geschichte des europäischen Humanismus ohne die Nachahmung des griechischen Gedankens überhaupt nicht sein. Deswegen mußte Cicero gewagt den Unterschied zwischen der griechischen und der römischen Philosophie betonen, z.B., in Bezug auf die Einheit von <genus disputandi> und <genus dicendi> (cf. *De officiis* I. 2–3), oder die Reichhaltigkeit des Lateins im Vergleich mit dem Griechischen. Der Philolog Nietzsche auch kritisiert den Philologen als Dolmetscher des Altertums oder nachschaffenden Künstler im traditionellen Humanismus (cf. *op. cit.* 48, 55, 61etc). Mit dem Wort Nishidas zu sagen, erscheint das vortreffliche Individuum mit der <Wirkungskraft> der Verallgemeinerung, die uns zur Nachahmung oder Assimilation verführt. Paradox zu sagen, soll man das schönste Individuum als das nachahmenswerte Beispiel des Lebens auffinden, um selber zum echten Individuum zu werden. Nishida sagt: „Wir sollen vom unendlich Größeren herangezogen werden“ (*Über das Japanische*, 1917).

In der dialogischen Beziehung mit dem vortrefflichen Individuum soll am Anfang die Bewegung von Assimilation sein, die die Distanz zu überwinden versucht. Aber in jedem Sinne ist die bloße Aufnahme als die selbstlose Assimilation überhaupt unmöglich, insofern man mindestens des Selbstbewußtseins oder der Selbstkritik

fähig bleibt. Das Denken, das man ruhig so nennen kann, kommt zustande keineswegs in der Form der bloßen Aufnahme oder Nachahmung, sondern immer in der unendlichen dialektischen Bewegung von <Assimilation> und <Dissimilation>.

Das Denken geschieht im Individuum überhaupt nicht ohne die <bewußte Auseinandersetzung> mit den anderen Individuen und zugleich sich selbst. Ohne den Versuch der <Selbstkritik> des Geistes kann man sich keine <Freiheit zu neuem Schaffen> schaffen. In diesem Sinne macht das Denken das Natürliche als das Gewohnte das noch nicht Natürliche und darum das immer noch Problematische. Das ist sozusagen genauso die <Selbstproblematisierung> oder <Selbstironisierung> von sich selbst, wie bei jenem Sokrates.

Wo gibt es aber den Maßstab für die Annäherung an das Geschehen des Denkens? Es gibt keinen objektiven, sondern den subjektiven, vielmehr den individuellen. Es ist nichts anderes als der <Wahrheitssinn> als das an sich selbst Experimentieren. Man kann diesen Wahrheitssinn auch im Kontext der <Philologie> Nietzsches stellen. Erst durch das skeptische Experiment kann man zu den anderen sprechen und darauf erwarten, daß die anderen von sich selbst reden. In diesem Kontext gebraucht er das Wort <aufrichtig>, <aufrecht> und <redlich>, die die unmittelbare inter-ethische und dialogische Beziehung ursprünglich ethisch charakterisieren. Mit solcher Aufrichtigkeit kann man etwas glücklicherweise <richtig> und <würdig> aussagen. Das Wichtige ist nicht nur <methodos> selbst, sondern auch <hodos> und <ethos>. In einem Sinne kann man dieses Ethos den Topos des Individuums nennen.

Es geht hier nicht darum, ob sich ein Gedanke tatsächlich irgendeine Allgemeinheit hat erwerben können, sondern darum, wie ein Gedanke in seinem geschichtlichen Topos aufrichtig zustandekommen konnte.

Wie es schon klar ist, hier geschieht die mindestens doppelte inter-ethische und dialogische Resonanz. In dieser Resonanz ist die anderen nach der Aufrichtigkeit zu messen eben auf dieselbe Weise sich selbst zu kritisieren und problematisieren. In diesem Sinne ist die Bewegung der Auslegung spannungsvoll dialektisch. Dem Begriff <Wirkungsgeschichte> Gadamers scheint es jedenfalls an der dialektischen und ethischen Spannung zu fehlen.

1 Ein Versuch der Selbstkritik in der japanischen Tradition des Konfuzianismus— Problematisierung der Denkweise selbst in der Kritik über die gewohnte Weltanschauung

Es ist immer noch problematisch, was die Modernisierung überhaupt ist und in welchen Punkten wir darüber im allgemeinen reden können. In Japan wird es immer noch diskutiert, ob sogenannte Meiji-Ära mit der bloßen Restauration der kaiserlichen Regierung (1868) begann, oder ob der Anfang dieser neuen Ära schon revolutionär war. Das Problem liegt darin, mit welchen Momenten diese Reformation versehen ist, und bezieht sich tief auf den Sinn der Modernisierung. Meiner Meinung nach, ganz grob gesagt, war diese Reformation von Anfang an vielseitig und in diesem Sinne auf der einen Seite viel mehr als die Restauration. D.h., (1) die aktuelle Möglich-

keit der Einführung des Parlamentssystem (im begrenzten Sinne), (2) die Aufstellung des staatlichen gesetzlichen und militärischen Systems, (3) die Veränderung der <social mobility> in Bezug auf Erziehung, Beruf, Wohnort, Verkehr, Wirtschaft, Heiraten etc., (4) die starke Erforderung der industriellen Revolution, (5) die schnelle aber ordentliche Ausführung der verschiedenen Reformationen im staatlichen Maßstab. Die demokratische Bewegung kommt dazu nicht so spät (1874). Die Reformation in der Meiji-Ära war zwar am Anfang nicht die von unten, aber doch hatte schon die Möglichkeit, Veranlassung zur Reformation von unten zu geben. Aber jede Reformation (od. Revolution) kann keineswegs plötzlich anfangen. Mindestens bereitet sich eine Zeit für die epochemachende Veränderung in den verschiedenen Dimensionen, besonders wirtschaftlich. Die Geschichte des Denkens auch gestaltet sich selbst meistens langsam um. In diesem Sinne möchte ich die Geschichte des Denkens mit der bewußten Veränderung der Denkweise als der dialogischen Auseinandersetzung mit der dogmatischen Weltanschauung, die die mindestens neue Entwicklung zu suggerieren scheint.

Unter solchem thematischen Bewußtsein möchten wir einen Denker in Edo-Ära, MIURA Baien (1723–89) auswählen. In Bezug auf seinen Gedanken gibt es eine Disputation, ob er mit seinem skeptischen Denken einen Weg zur westlichen Naturwissenschaft bahnte, oder ob er die sozusagen überlieferte konfuzianistische kosmologische Ethik (= Shushi-Gaku) als damalige führende Weltanschauung im höchsten Grade vollendete. Davon abgesehen, ist es jedenfalls bestimmt zweifellos, daß er die dogmatische Weltanschauung mit Leib und Seele aufs neue prüfend und erstaunlich durchdenkend rekonstruieren wollte.

Am Anfang seines Hauptwerkes *Gengo* (= Über das Äußerste, 1753–75) sagt er: „Insofern der Mensch lebt, kann er überhaupt nicht vermeiden, von der Gewohnheit angesteckt zu werden. Wenn man so wird, verliert er den Zustand des noch nicht gefärbten weißen Stoffs (So) (= das noch nicht Gewohnte). Zwar kann man mit der Wissenschaft den Übelstand als <Verborgenheit> (Hei) heilen, daß man die allgemeinen Sitten und Gebräuche gewohnt ist, aber doch gibt es keine Medikamente für den noch schlechteren Übelzustand als die durch Wissenschaft selbst hervorgebrachte Gewohnheit. Färben ist leicht, aber Entfärben schwer. Verhüllen ist leicht, aber Enthüllen ist schwierig. . . . Es gibt sozusagen ein großes Dogma, wie Himmel und Erde umfassend erklärt. Aber solches Dogma kommt nur dadurch, daß man von seiner eigentümlichen Tugend (= ethische Intention) auf andere schließt und auf diese Weise seinen eigenen Weg geht. . . . Also verhüllt die Gewohnheit als die Wissenschaft das Hörbare und das Sichtbare, und dazu macht die Fähigkeit und die Tugend krank“ (*Vorrede* 1).

Zweifellos liegt das Telos der Wissenschaft darin, etwas zu problematisieren und etwas Verhülltes zu enthüllen, i.e., „den entscheidend klaren Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen und zwischen <richtig> und <nicht-richtig>“ (*loc. cit.*). Aber jede wissenschaftliche Leistung kann seiner Meinung nach solche Gefährlichkeit nicht so leicht vermeiden, die wichtige Tatsache ganz leicht zu vergessen, daß „der Mensch als der nicht Heilige immer fehlerhaft urteilen kann“, oder daß

„durch das Klare das Verhüllte erscheint“, oder daß „vom menschlichen Herzen auf die Dinge schließend die Vorgänger von seinen eigenen Herzen (die wegen des Willens zum Erkennen immer von dem Gedanken vom Gut-wissen besessen werden können) <privatisiert> sind“ (*ibid.* 6). Diese seinem eigenen Willen paradox widersprechende Selbstprivatisierung bleibt innerhalb der <ego-zentrischen Analogie> und wegen seiner subjektiven Perspektive vergißt man <das Ganze> (*ibid.* 5) und durch das Vergessen des Ganzen macht seine Perspektive allgemein.

1.1. Die Logik als die selbstprüfende Methode

Seine Methode ist nicht-einseitig, nicht-ego-zentrisch selbstkritisierend durchzudenken, mit solcher gründlichen Skepsis das äußerste und allgemeine Prinzip zu entdecken zu versuchen und unter diesem Prinzip das über diese Welt Beobachtete richtig zu beschreiben.

Genauso wie bei sokratischen dialektischen Zetesis, bedeutet etwas richtig zu denken etwas <an sich> zu erkennen, i.e., <kat'eidos synienai> (= seinem Was-sein und seinem ontischen Stande gemäß zu erkennen). Das ist nichts anderes als es, etwas <onto-logisch> genau zu sehen. Wie Sokrates oder Konfuzius, vielmehr noch stärker behauptet Miura, daß man die dem Sein der Dinge richtig entsprechenden Namen oder Kategorien richtig verwenden und noch bedeutsamer nötigenfalls die neuen richtigen Namen schaffen soll.

Ob im Westen, ob im Osten, in der Krise der Geschichte des Denkens, können wir immer irgendeine radikale <Um-und Neugestaltung der Terminologien>, nicht nur im Zusammenstoß von den gegenüberstehenden Systemen der Kultur, sondern auch selbst in einem System oder einem Individuum. Das Denken geht durch das individuelle on-tologische Streben nach der richtigen Beziehung zwischen dem Sein und dem Denken den Weg zur allgemeinen Wahrheit.

In seiner onto-logischen Untersuchung meint etwas mit dem von den anderen richtig unterscheidenden Namen zu fassen etwas den anderen gegenüberstehen zu lassen und zugleich es in einer Totalität zu sehen. Er sagt: „In einem Namen, ob dinglich, ob nicht-dinglich, muß man notwendigerweise eine vertikale umfassende Beziehung (<genos-eidos>) und zugleich eine horizontale Beziehung als Gattung sehen, und dazu dort einheitliches <Himmel und Erde> zustandekommen lassen“ (*ibid.* 3) Eine Differenz hält in sich eine Totalität. Immer bezieht sich die Besonderung auf die Verallgemeinerung. Miura ist sich der Schwierigkeit solches dialektischen Gedankengangs, i.e., von <diairesis> und <synagoge>, bewußt. Er nennt deren Logik <Han-Kan-Goitsu> (= Auffindung der richtigen Gegenüberstellung und Vereinigung der Gegenübergestellten) (*ibid.* 5). Diese Logik ist an sich nicht so revolutionär, vielmehr traditionell. Seine Neuheit liegt nicht nur in der Behauptung der Logik, sondern in dem <bewußt> und <aufrichtig> Durchführen der logischen Untersuchung. Wie schon oben erwähnt, ist es nichts anderes als die fast zum Natürlichen gewordene traditionelle Denkweise von „von sich auf die Nicht-gleichen mit sich selbst zu schließen“ (*ibid.* 6), das die genaue logische Durchführung hindert. Zum Beispiel war die Denkweise des Konfuzius auch eben <ego-zentrisch> und er behauptete solche

Denkweise ernst und positiv. Miura glaubt, daß den Namen onto-logisch richtig zu gebrauchen und egozentrisch-analogisch zu denken keineswegs miteinander in Einklang stehen. Deswegen mußte er seine Logik im erneuerten Topos des Denkens aufs neue positiv darlegen.

1.2. Vom Standpunkt von Himmel und Erde aus—die aufrichtige Beziehung mit den Dingen

Das repräsentative Beispiel bei der egozentrischen Analogie kann man im traditionellen Gedanken über <Himmel und Erde> finden. Bisher hat man aus dem Menschen auf den Himmel geschlossen, und in diesem Fall „gewinnen nur die guten Redner“ (*ibid.*). Die Verwechslung von Himmel und Erde kommt dazu von keiner klaren Unterscheidung zwischen dem Substantiellen und dem wechselnden Ereignis her. Deswegen sollen wir einen distinkten Unterschied zwischen den Dingen und zwischen dem Ding und dem Ereignis (cf. *ibid.* 7) machen.

Aber „das Aussagende ist der Name und das als das Subjektive Ausgesagte ist der Himmel. . . . Darum ist das Nennen bald richtig, bald nicht richtig, weil man mit dem Menschlichen den Himmel nennt“ (*ibid.* 8). Deswegen muß man das in den verschiedenen Phänomenen gemeinsame Wesentliche auffinden. Ist es eigentlich möglich? Können wir nur darauf hoffen, daß es etwas Dingliches und Substantielles apriori gibt und daß der Name möglicherweise das den anderen ontischen Stand Habende treffen kann? Er antwortet uns nicht direkt auf solche Frage, sondern mit der unerschütterlichen Überzeugung vom Sein des zu problematisierenden weist auf den schweren Weg der weiteren selbstprüfenden Untersuchung hin.

Am Anfang des Philosophierens gibt es immer irgendeine Ahnung vom Gesuchten, wie Herakleitos oder Sokrates sagt. Das Problem ist es, wie richtig und aufrichtig man den Übergang von solcher Ahnung zur methodisch-logischen Erforschung durchführen kann.

„Es ist mein Wunsch, daß die Leute von der Gewohnheit nicht angesteckt werden, dem <Himmel und Erde> gerade lebendig gegenüberstehen und sowohl die Kritik als Annahme oder Verwerfung immer <vom Standpunkt von Himmel und Erde aus> durchführen“ (*ibid.* 1), sagt er. Der Zweck war, nur sich selbst „mit <Himmel und Erde> zu vereinigen“. In diesem Punkt ist es methodisch sehr wichtig, dem Gegenstand unmittelbar (= ,ohne eine Interpretation dazwischen zu menden‘) gegenüberzustehen und „das Prinzip (od. das Gesetz) an <Himmel und Erde> ausfindig zu machen“. Es geht hier nicht darum, ob man seine ego-zentrische Analogie überwinden kann, sondern darum, nur zu versuchen, „sich selbst, als ob er das neugeborene und unschuldige Kind wäre, dem Himmel und Erde überzulassen. Eben in solchem Topos von <Epidosis> eine einheitliche Einsicht in das Äußerste (<<Gen>>) geschehen zu lassen ist die äußerste Hoffnung.

1.3. Zwischen dem Dinglichen und dem Nicht-dinglichen—das immanent und dynamisch aktivierende Weltprinzip <Ki>

Es ist immer problematisch, ob das Weltbild immer noch nur subjektiv bleibt.

Trotzdem steht das an sich richtig zu Erkennende vor und in uns. Es gibt noch ein schwieriges Problem. Das <Gen> ist etwas Wahrhaftes, das selber nicht erscheint. Wie kann der Mensch, der sich in der Verwicklung zwischen dem Ding und dem Ereignis verliert, das Vage und Unsichtbare fassen? Miura versucht diesen metaphysischen Weg in der Weise vom „das Grobe (od. das Konkrete) beobachtend Schritt für Schritt zum Feineren Gehen“ (*ibid.* 4). Sein Gedankengang ist in diesem Sinne prinzipiell experimental. Deswegen betont er wiederholt die fundamentale Wichtigkeit des Tatbeweises oder der Auffindung irgendeines Symptoms von etwas Feinerem. Aber sein Weg ist nicht immer einseitig-induktiv, wie „vom uns Zugänglichen zum von uns noch Entfernen“, sondern vielmehr dynamisch und dialektisch (= hin und zurück) zwischen dem Dinglicheren und den noch weniger Dinglichen oder zwischen dem Groberen und dem Feineren, mit der Terminologie Nishis (im zweiten Kapitel) zwischen <Aufgang> und <Untergang>.

Nach der langen dialektischen Skepsis gelangt er endlich zum <immanenten und allgemeinen Weltprinzip des Werdens und Daseins>. „Die alle Seienden können so dasein deshalb, weil <Shin> (= shén) sie so aktivieren. <Shin> macht die Seienden so aktiv, weshalb sie so dasein. Die Daseienden zeigen ihre Dinglichkeit, und das die anderen Aktivierende ist nicht mehr dinglich“ (*ibid.* 2). Man nennt seine Philosophie die von <Ki> (= qi) (cf. *Koju* = Der mündliche Unterricht), und <Shin> ist gleichsam die aktivierende Kraft als die feine und dynamische Wirkung von <Ki>. Mit diesem <Shin> wollte er diese dynamische und einheitliche Welt des Werdens betonen und die statische Weltanschauung kritisieren. Es ist nicht nur die Dinge, sondern auch den denkenden Menschen, das in solcher dynamisch werdenden Welt aktiviert wird. Als er zum ersten Male bemerkte, daß in <Himmel und Erde> es <Ki> als das immanente Prinzip gibt, hatte er darum keinen Vorgänger in der Tradition der Philosophie von <Ki> gehabt. Es gibt in *Gengo* kein Zitat, wie er selber sagt. Sozusagen gestaltete er mit dem erneuerten Prinzip des Werdens die Beziehung zwischen dem Himmel und dem Menschen um, versuchend, nur vom Standpunkt von <Himmel und Erde> aus durchaus dialektisch <Identität> und <Differenz> richtig zu beobachten.

1.4. Die epochemachende Bedeutung seines Denkens im kleinen Topos

Bei ihm war die Beziehung mit den ausländischen Kulturen nicht direkt. Deswegen konnte er seine onto-logischen Methode, i.e., <Han-Kan-Goitsu> (= die richtig Gegenüberstehenden-Auffinden-Vereinigen) nicht im Topos der dialektischen Beziehung von Assimilation und Dissimilation mit dem anderen System des Denkens versuchen. In Bezug auf die europäische Wissenschaft, besonders Medizin oder Astronomie, konnte er vermittels einer chinesischen astronomischen Schrift (You-Yi, 1675) oder seines Freundes Astronom ASADA Goryu und der medizinischen Untersuchungen einigermaßen die europäische Denkweise berühren. Er sagt: „Als ich jung war, konnte ich in der westlichen Wissenschaft (Sei-Gaku) zum ersten Male die Form von Himmel und Erde mit Freude finden. Zwar hatte diese Form etwas Sicheres und Annehmbares, aber doch bleibt diese Wissenschaft innerhalb der einfachen Beschreibung von der Erde oder dem Himmels-Umlauf, i.e., von dem Wie-sein von

etwas . . . Zwar erfreute sie mich, aber doch halfte nichts zur Skepsis. Mit 29 Jahren habe ich <ki> bemerkt. Endlich habe ich anerkannt, daß es in Himmel und Erde ein immanentes Prinzip gibt “(Zeigo, Anhang, 1776). Es geht bei ihm nicht um das schematische und statische Wie-sein, sondern um das immanente und allgemeine Prinzip (von Dasein und Werden) und dessen dynamische Wirkung. In diesem Sinne geht seine fundamentale Skepsis den anderen immer voraus. Sogenannte neuen Kenntnisse, ob westlich, ob östlich, werden auf dem Weg zum Äußersten nur erprobt. Obwohl in Bezug auf die Kritik über die apriorische Interpretation der überlieferten konfuzianistischen kosmologischen Ethik man eine innere Beziehung mit OGYŪ Sorai (1665–1728) anerkennen kann, war es für Miura keine Bestätigung des Einflusses von Ogyū, sondern gleichsam eine zufällige Übereinstimmung mit ihm. Schon in seiner Kindheit war er wegen der Skepsis über alle natürlichen Phänomene fast neurotisch geworden (*Koju*). Das Problem erreicht auch die sinnliche Wahrnehmung oder das Geschehen der Skepsis selbst. Das äußerst Problematische war der tödliche Mangel an der <Warum-Frage>. Er kritisiert jede reflexionlose Logik von <Hazu> (= Müssen) selbst (*op. cit.*) oder die im Menschen tief innewohnende Zuneigung zur Gewohnheit (<Shu-Ki>) (*Antwort auf Taga*, 1778).

Auf diese Weise war er durchaus skeptisch und aufrichtig, und dazu verlor er, ob logisch, ob pragmatisch, die Methode vom <praktischen Messen der Tatsache> (<Jissoku>) nicht, um die Theorie nicht leer zu machen. Zur Zeit war solche Methode schon besonders im Gebiet der Medizin bekannt (1754 erste Leichenöffnung in Japan, 1774 Übersetzung von *Tafel Anatomia*). Als der praktische Arzt tat er oft die Zootomie. Der philosophische Positivismus (e.g., bei NISHI Amane im nächsten Kapitel) kommt erst im 19. Jahrhundert.

Auch wenn seine sehr komplizierte und unverständliche Kosmologie immer noch altmodisch scheinen mag, dürfen wir eine Geschichte überhaupt nicht vergessen, daß er einen großen Keil als Dissimilation in die traditionelle Identität einsetzte und daß durch die konsequente bewußte Skepsis er im großen freien Topos des Denkens sich bewegte, ob richtig, ob nicht richtig, wie er selber sagt.

Seine Zeit blieb noch in der Abschließungspolitik der Tokugawa-Shogunatsregierung, die kosmologische Ethik der Shushigaku als deren Ideologie anstellte, die auf Grund der statischen Hierarchie der Natur analogisch aber natürlich die menschliche vertikale Beziehung begründet (sogenannte <Himmel-Mensch-Beziehung>). Mit Ausnahme von der praktischen wissenschaftlichen Tätigkeiten wollte die Regierung das Volk sowohl etisch als pragmatisch in eine geschlossene und unveränderliche Ständegesellschaft sperren. In einem begrenzten Sinne kann man sagen, daß in diesem Zustand „das Subjekt noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist“, weil hier „mehr eine unmittelbare, gesetzlose Sittlichkeit herrscht“ (Hegel).

Sein Versuch der Selbstkritik als Dissimilation in der großen Identität konnte sehr bedauerlicherweise in seiner Zeit keine große Rolle spielen, weil trotz seines experimentalen Gedankengangs seine Philosophie mit der eigenen Methode und vielen eigentümlichen Terminologien mindestens seinen Zeitgenossen viel zu spekulativ und darum unrealistisch schien. Aber in der Tat hatte seine erneuerte kosmolo-

gische Ethik ein realistischen Moment der Dissimilation, nicht nur philosophisch, sondern auch genauso politisch-ethisch, wie bei Ogiyu.

Das einzige Verdienst seiner Nachfolger war es, daß sie die Schriften des Lehrers jedenfalls herausgegeben haben, um dem Verständnis der kommenden Generation zu überlassen. Er wollte meistens in seiner kleinen Heimat Kunisaki in Oita ganz entfernt von Kyoto oder Edo (später Tokio) bleiben und zeitlebens durchaus skeptisch durchdenken, gleichsam „den Himmel für den Lehrer haltend“. Seine philosophische Aufrichtigkeit als Selbstkritisierung ließ ihn über die Richtigkeit seines Gedankens so klagen: „Ich habe dieses Werk *Gengo* in diesen 13 Jahren (1753–65) 15mal umgeschrieben. Es bleibt immer noch unsicher. Darum habe ich alle Manuskripte aufgegeben und aufs neue angefangen. Bis 1768 habe ich 3mal umgeschrieben und es beruhigte mich etwas. Aber ein Jahr später dachte ich nochmal durch und bemerkte, daß mein Gedanke mit Himmel und Erde überhaupt nicht übereinstimmt . . . “ (*Vorrede* 18). Danach nochmal aufgegeben und wieder 5mal umgeschrieben. „Das Ding ist zu groß und die Ereignisse zu viel . . . Ich weiß nicht, ob der Himmel für die Vollendung dieses Werkes mir die Zeit verleiht, oder, ob er meinen Willen vereiteln will“ (*ibid.*). Dem Tode ins Gesicht sehend, wollte er sein Werk umschreiben.

„In dieser Zeit sind wir in der Form der Dinge ziemlich erprobt, weil das praktische <Messen> und <Rechnen> in der Wissenschaft Schritt für Schritt genauer geworden ist. Trotz des in jeder Form der Dinge Erprobens, warum können wir noch nicht fassen, wie und warum <Himmel und Erde> so zustandekommt?“, sagt er (*ibid.* 5). Durch die dialektische Methode von <Han-Kan-Goitsu> das einheitliche aber dynamische Prinzip zu erreichen, ermöglicht nur dies dem Menschen von der begrenzten Perspektive das Beobachten und Erleben (= <Tai-Satsu>) des Ganzen. Es war sein konsequente Hoffnung in der experimentalen und zugleich onto-logisch-metaphysischen Philosophie.

Zweifellos steht er mit der erstaunlichen Kraft des Denkens im Topos der Vorbereitung für die Philosophie in der Zeit der Modernisierung.

2 Aus dem Topos der gespannten Beziehung mit dem Westlichen—die Zeit der Aufklärungsphilosophie in Japan

Der Erfolg der Berührung mit dem Westlichen erschien besonders im Gebiet der Naturwissenschaft. Jede philosophische Leistung blieben meistens immer noch, ganz grob gesagt, gleichsam in der erweiterten Reproduktion der traditionellen Identität (e.g., der schon japanisierte Konfuzianismus im weiteren Sinne, der Buddhismus in der verschiedenen Gestalten, die Ästhetik im Gebiet der Dichtung oder der Dramatik; No-Spiel, Kabuki etc.), ob gut, ob schlecht.

Es ist, mit der politischen Terminologie zu sagen, nichts anderes als <western impact>, das den Frieden der identischen Reproduktion von Außen her störte, das schon am Ende des 18. Jahrhunderts angefangen hatte. Der Höhepunkt von <western impact> war die Überraschung der amerikanischen ‚schwarze Flotte‘ im Jahre 1853, deren Kommandeur M.C.Perry der Tokugawa-Shogunatsregierung den eigen-

händigen Brief vom Präsident übergab. Erst mit diesem symbolischen Ereignis mußte Japan unvermeidlich in die ernstliche direkte Beziehung mit den verschiedenen westlichen Ländern treten. NISHI Amane (1829–97) erlebte diesen Wendepunkt.

2.1 Von der Begegnung mit OGYŪ Sorai zum Westlichen

In seinem Leben erlebte er zweimal die großen Begegnungen; die erste mit Ogyū, der im begrenzten Sinne die praktischen Veränderlichkeit der politischen Institution innerhalb der japanischen Tradition erläuterte und den genauen Unterschied zwischen der Ethik und der Politik machte, und die zweite mit dem Westlichen überhaupt. Im Vergleich mit Miura erweitert Nishi seinen Topos des Denkens immer mehr und benutzt ganz offenherzig die Gedanken der anderen Denker gleichsam als Hilfsmittel. Die überwältigende Kraft der westlichen Technik wandte ihn ohneweiteres nach der direkten Forschung des Westlichen. In der Begegnung mit Ogyū konnte er die theoretische Möglichkeit der Veränderung des <gesellschaftlichen> (= <social>) Systems überhaupt. <Shushigaku> als Ideologie hielt zwar das politische System für <gemeinschaftlich> und natürlich-unveränderlich, aber doch hatte sogenannte Lehre von <Ten-Jin-Sokan> (Himmel-Mensch-Beziehung) schon zur Zeit wegen der Funktionsstörung des Regierungssystems seinen realistischen Grund fast verloren und blieb nur als ein Ideal, das in der politischen Dynamik immer noch als eine mächtige Ideologie oder ein bedeutsamer Slogan funktionieren konnte, weil viele Leute in der traditionellen hierarchischen Atmosphäre vag und ohne eine Rücksicht auf die Legitimität lebten, außer einigen Denkern, die angesichts der sich verändernden und erweiternden Welt theoretisch von der natürlichen und apriorischen Gegebenheit (<Physis>) zur menschlichen Gestaltung des Systems als <Nomos> übergehen konnten.

Es ist nichts anderes als das Weltprinzip in Bezug auf das <Gut-leben>, das Nishi auffinden wollte. Dieser realistische Beweggrund bestimmt seine erste Richtung der Forschung des Westlichen, das etwas Positives als das Rezept für die <Modernisierung> zu zeigen scheint. Er schreibt: „Von nun an kann ich ohne die westliche Wissenschaft überhaupt nicht in die Welt treten und den Weg des Menschen keineswegs bahnen. . . . Es gibt keine andere Möglichkeit außer dem, einmal die Beziehung mit dem Herrn und dem Vater abzubrechen und mich diesem Studium zu ergeben.“ Mit diesem Entschluß verließ er seinen feudale Clan im Jahre 1854.

Nach dem Studium in Edo, vom August 1863 bis Oktober 1865, studierte er auf den Befehl der Tokugawa-Shogunatsregierung mit TSUDA Mamichi unter der privaten Leitung von Simon Vissering der Univ. Leiden die Staatswissenschaft, i.e., Naturrecht, Staatsrecht, Völkerrecht, Staatswirtschaft, Statistik etc. und dazu versuchte sogenannte <enzyklopädischen> Kenntnisse zu einsaugen, um gleichsam das japanische Volk als <pais> in <kyklos> des Wissens auszubilden (<paideuein>). In dieser Periode nahm er die westlichen Wissenschaften auf mit seiner ausgezeichneten Fassungskraft und Sprachgenie. Dem *Manuskript seiner Autobiographie* nach sagt Vissering vor seiner Vorlesung: „Alles, was ich Ihnen mitteile, sind eigentlich europäisch. Deswegen geht es hier gar nicht um den gegenwärtigen Zustand von Japan. Es ist

eben Ihre Aufgabe, ob und wie diese Kenntnisse auf den Staat Japan und sein Volk angewandt werden kann.“ Ihm schienen Nishi und Tsuda möglicherweise zu bescheiden und passiv.

Die Leute, die solche Passivität „immer nur aus der Gegenwart“ niedrig schätzen, übersehen ganz leicht die unvergleichbare Strebsamkeit auf dem Weg zur vermittelten Dissimilation in der japanischen Tradition ganz und gar radikal intendierten Assimilation mit dem Westlichen. Beiläufig zu bemerken, war das Wort <westlich> zwar ziemlich unbestimmt, aber doch meinte das Westliche zur Zeit fast das <Nicht-östliche>. Wenn der amerikanische Bürgerkrieg (1861–65) nicht ausgebrochen wäre, hätten Nishi und Tsuda von 1861 in Amerika das Schiffbauwesen studiert.

Vor der Begegnung mit Vissering erklärte er dem Hoffman: „Es ist eine dringende Sache, das allgemeine Prinzip in der internationalen Beziehung zu forschen und damit Vorteile und Nachteile jeder politischen Verfassung zu untersuchen. Aber wir sind nicht nur Anfänger und Ausländer, sondern haben wir Zeit nicht genug. Unter der angemessenen Leitung wollen wir so tief wie möglich die gründlichen Kenntnisse erreichen“ (*Brief an Prof. der Japanologie J.J. Hoffmann*, 1863, cf. *Werke* 2, S. 700–704)

In diesem Prospekt, der original an Hoffman auf holländisch geschrieben ist, zeigt Nishi ganz klar seine wissenschaftliche Methode, mit dem allgemeinen Prinzip (Tsu-Gi) verschiedene Systeme zu vergleichen, weil er schon sich selbst im gespannten Übergang von Shushigaku zu Soraigaku wissenschaftlich durchgestaltete. In diesem Sinne können wir in diesem Kontext auch seine philosophische Intention nach dem umfassenden Prinzip finden. Wir haben einen kleinen Entwurf über die Geschichte der europäischen Philosophie, der in dieser Zeit geschrieben worden zu sein scheint.

In Bezug auf Philosophie schrieb er kurz vor der Reise nach Holland im Mai 1862 seinem besten Freund Matsuoka wie folgt: „Ich habe in diesen Jahren einen Teil der westlichen Wissenschaften (Philosophie, Wirtschaft etc.) kennengelernt. Sie sind erstaunlich <richtig> und <aufrichtig> und scheinen ganz anders als die chinesischen und japanischen, die wir bisher studiert haben. . . . Vor allem erforscht westliche Philosophie die eigentliche und natürliche Seinsart der Dinge und begründet die allgemeinen Grundsätze des Staats. In diesem Sinne ist es der Idee der königlichen Regierung in der klassischen chinesischen und japanischen Zeit überlegen. . . . Wenn man mit solcher aufrichtigen wissenschaftlichen Methode die neue Regierung durchführt, wird das Volk bestimmt reicher, die Heeresmacht stärker, das Leben des Volkes ruhig und friedlich. Die höchste Seligkeit entspringt aus der solchen Wissenschaft“. Mit der entschlossenen Trennung von der konfuzianistischen Tradition als Dissimilation wandte er sich direkt zur Assimilation mit dem Westlichen. Aber in seiner raschen Umstellung, die in der damaligen Aufklärungsbewegung vielmehr normal war, sollen wir eine Tatsache anerkennen, daß er das Westliche mit dem Maßstab der <Aufrichtigkeit> und <Nützlichkeit> gemessen hat. Später muß er mit diesem Maßstab seine Beziehung mit dem Westlichen und sich selbst nochmal in der neuen Dissimilation richtig messen. Solche Selbstkritik bestätigt auch seine Seinsweise als ein Philosoph. Er wollte immer in diesem Sinne <realistisch> bleiben.

Dieser aufrichtige und philosophische Realismus macht ihn vielmehr konservativ in der Dimension der praktischen Politik.

2.2 Der Grund der Assimilation im Topos der allgemeinen Identität

Aus welchem Grunde kann man vom Östlichen zum Westlichen übergehen? Er redet über die Identität solches Grundes: „Der Mensch bahnt erst durch die sinnlichen Wahrnehmungen seinen Weg des Wissens. Niemand kann überhaupt ohne sinnliche Wahrnehmung wissen, ob im Westen, ob im Osten. Die fünf Sinne sind vom Himmel verliehen und darum allen Menschen gemeinsam“ (*Werke* 1, S. 294–5). Der Gedanke von der ursprünglichen Allgemeinheit des Sinnes erscheint immer bei der nochmaligen und radikalen Überlegung über das Menschliche in jedem Kontext (erkenntnistheoretisch, ethisch, politisch, poetisch usw.). Jedenfalls mußte er sich auf Grund der Allgemeinheit des Sinnes nach dem allgemeinen Prinzip der Dinge überhaupt wenden, das die Aufnahme der westlichen Wissenschaft und den Vergleich zwischen dem Westen und dem Osten ermöglichen kann. Über die Sprache, die in der Beziehung mit dem Westen als das erste Problem erschien, erwähnt er sogenannte <Welt-Logik>. „Bei der Sprache besteht zwar die verschiedenen Differenzen in jedem praktischen Gebrauch, aber doch keine Differenz in Bezug auf das Prinzip der Sprache selbst (Do-Ri)“, sagt er (4, S. 86). In Bezug auf das System der Erziehung setzte er diese Weise durch: „Wenn ich die verschiedenen Systeme der Erziehung vergleichend untersuche, kann ich trotz der Verschiedenheit der geschichtlichen Entwicklung den hierarchischen Charakter (obere-mittler-elementar) für ganz identisch halten“ (2, S. 486). Wie erwähnt, vielleicht vor der Reise schrieb er schon einen kurzen Manuskript für die Vorlesung über die Geschichte der griechischen Philosophie. Möglicherweise fand er in der griechischen Philosophie ein allgemeines Urbild des menschlichen Denkens. Hier erwähnte er den wesentlichen Unterschied zwischen dem Begriff <philo-sophos> mit dem Bewußtsein des Nichtwissens und dem <sophistes> mit dem Stolz auf seine Kenntnisse, zwischen Pythagoras oder Sokrates und den Sophisten. Solche Erkenntnis von der Geschichte der westlichen und natürlich der chinesischen und japanischen Philosophie ermöglichte ihm die etymologisch Übersetzung der <philo-sophy> ins Japanische (<philo> = love = Ki (= verlangen) und <sophia> = wisdom = Ken (= Weisheit) = <Ki-Ken-Gaku>, später <Ki-Tetsu-Gaku>, weiter <Tetsu-Gaku>). Solche Übersetzbarkeit war für ihn ein mächtiger Beweis von der Assimilation. In der Dimension der Assimilation erfand er viel neue philosophische Terminologien.

Er sagte einst: „sogenannter Konfuzianismus im Osten und sogenannte Philosophie im Westen versuchen beide den Weg des Himmels (= die gründliche Seinsweise des Kosmos) klar zu machen und das äußerste Prinzip des menschlichen Lebens aufzustellen. Das Wesentliche in beiden ist gemeinsam und identisch“ (1, S. 19). Aber solche dialogische Bewegung der Assimilation mit dem Westlichen begreift in sich das Moment der selbstkritisierenden Dissimilation. Vorläufig geht die <Welt-Logik> der Identität in die <Welt-Analogik> der Ähnlichkeit über. Anders gesagt, stoßt er in der allgemeinen Identität auf die nicht so leicht zu verneinende Differenz.

Seine dialektische Denkweise ist einerseits <horizontal> im Topos der dialogischen Beziehung mit dem Westlichen und andererseits <vertikal> in der dynamische Wechselwirkung von <Aufgang> zum allgemeinen Prinzip und <Untergang> als der praktischen Anwendung des Prinzips. Nishi war sich methodologisch davon sehr stark bewußt, daß ohne den letzteren (Aufgang-Untergang) der erstere ganz und gar sinnlos wird. Gerade in diesem Topos, wie Vissering einst angedeutet hat, erscheint die Dissimilation in den verschiedenen Dimensionen. Sozusagen ist es die Selbstspezialisierung des Topos des Denkens. Im Vergleich mit den dialektischen und sehr streng selbstkritisierenden Gedankengang bei Miura scheint Nishi sich selbst dem schwankenden Denken in der wechselnden Situation der Zeit zu überlassen. Aber er hat niemals das methodische Bewußtsein verloren.

2.3 Im Topos der Dissimilation

Durch die selbstkritisierende Dissimilation geht er vorläufig zur <Welt-Analogik> zurück. Er versuchte verschiedene ausländische Wörter und Schriften zu übersetzen, aber gerade in dieser Übersetzung als gleichsam dem Versuch der Gleichsetzung von zwei verschiedenen kulturellen Systemen erfuhr er die gründliche Schwierigkeit, die sich im Prozeß der Assimilation noch nicht als die ernste Frage hervorgebracht hatte. „Es ist sehr schwer, die ausländische Sprache ins Japanische zu übersetzen. Denn im Falle der abstraktischen Wörter besteht eine Ungleichheit in Bezug auf die Einbildung. Bei den konkreten Dingen auch kann man keine gleiche Form finden. Zum Beispiel gibt es kein ausländisches Wort, das dem japanischen Wort <Jin> (= chinesisches <Ren>) entspricht“ (1, S. 399). <Jin> ist eine der wichtigsten Tugenden im Konfuzianismus, die die politische Ethik ursprünglich begründet. Der Übergang vom Osten zum Westen bedeutet bei ihm keineswegs die absichtliche vollkommene Aufgabe des Östlichen, weil er sozusagen im Topos der <Weltlogik> die beiden, die richtige und positive Wissenschaftlichkeit der westlichen Wissenschaften ganz offenherzig und sehr hoch schätzend, zusammenzudenken versuchte. In diesem Sinne läßt die Selbstverneinung in der Dimension der Assimilation mit dem Westlichen ihn die Notwendigkeit der Vertiefung des Selbst-Erkennens im neu geöffneten Topos wiedererkennen.

Er sagt: „Wenn man die westlichen Staatswissenschaften auf das japanische System anwenden will, soll er nicht nur sie forschen und aufnehmen, sondern auch die Gedanken in unserer Geschichte der Kultur noch tiefer wissen. Wenn es nicht so ist, werden die westlichen Wissenschaften ganz und gar nutzlos“ (4, S. 235), wie er selber unter dem starken Einfluß des Westlichen neue wissenschaftliche Terminologien auf diese Weise erfindet. Noch allgemeiner sagt er: „Die sogenannten Wissenschaften in der jetzigen Zeit sind die von Europa eingeführten. . . . Wenn man diese nur nachzuahmen versucht und kein äußerstes und allgemeines Prinzip sowohl im Osten als im Westen erforscht, d.h., wenn man ohne die philosophische Ansicht nur in der Weise der Nachahmung irgendeine Sache sagen oder verwirklichen will, wird es gleichsam nur eine Tat des Schauspielers Yu-Mo (auf chinesisches, You Men)“ (S. 571).

Die Nachahmung ist aber an sich nicht so leicht, sofern der eigentliche Unterschied zwischen den verschiedenen Individuen nicht aufgelöst werden kann.

„Selbst bei der Aufnahme der vortrefflichen westlichen Wissenschaften, wenn wir sie nicht <sachlich> und nicht <entsprechend> auf etwas anzuwenden versucht, werden sie gleichsam das fünfte Rad am Wagen“ (*ibid.*). <An der Sache selbst> die Anwendbarkeit aufrichtig zu untersuchen ist sozusagen seine <Experimental-Philosophie>. Sein <Experiment> bedeutet zunächst die entsprechende Beziehung zwischen dem Angewandten und den besonderen Elementen im Gegenstand der Anwendung richtig zu <messen>, und noch allgemeiner zwischen den unterschiedenen <Topoi> irgendeinen neuen, ähnlichen und gemeinsamen Topos aufzufinden. Dafür soll man zunächst seinen eigenen Topos noch tiefer individuell und speziell machen.

In der dialektischen Rückkehr zum Östlichen, die überhaupt nicht gleich mit der einfachen Reaktion ist, hat er sich im neuen Topos von neuem seine experimentale Methode überlegt und als ein Glied solcher Rückkehr hat er die japanische Grammatik zu systematisieren versucht. Das Thema lautet *Die Grundlage der Sprache*. Wie oben erwähnt, betonte Cicero eben in der Tendenz der Zeitströmung, i.e., der Nachahmung der griechischen Kultur, besonders die Wichtigkeit der eigenen Sprache und die Reichhaltigkeit der Muttersprache. Ciceros Meinung nach kommt <eruditio> (= Ausbildung) mindestens fundamental aus der Muttersprache (einschl. der lateinischen Schriften). Nishis Versuch war zwar nicht vollendet, aber doch soll viel mehr bedeutsam als gewöhnlich geschätzt werden. Er hatte einst wegen der erfolgreichen Erziehung des Volkes ganz radikal die totale Lateinisierung der japanischen Zeichen (Hira-Kana, Kata-Kana und chinesisches Zeichen) behauptet.

2.4 Die Intention nach der Philosophie als Grundwissenschaft

Aber die politische und realistische Dynamik kann immer sehr leicht die philosophische Reflexion und den selbstkritisierenden Realismus übersehen, weil die Politik in der Tat immer positiv bleiben will, um die dynamische Vorherrschaft zu behalten. Allmählich entfernt sein philosophischer Realismus, wie bei Miura, ihn von der Mitte der raschen politischen Entwicklung. Die Historiker kritisieren Nishi in Bezug auf den Mangel der Idee der Neuzeit (des Westen od. des Osten) oder der politischen Freiheit (od. Demokratie od. das individuelle Recht). Meiner Meinung nach konnte er wegen der Aufrichtigkeit der Experimental-Philosophie (oder seines eigenen Realismus) und der starken Intention nach der <Philosophie als Grundwissenschaft> (cf. *Hyaku-Ichi-Shin-Ron*, 1874) (= Über die Philosophie, die das den verschiedenen Lehren gemeinsame Wesen aufzufinden versucht) und dazu seiner Bedächtigkeit in der politischen Dimension nicht radikal und aktuell werden (cf. *Hi-Gakuscha-Shokubun-Ron*, 1874 etc.) (= Ob die Wissenschaftler außer Amt bleiben und den Gedanken der Unabhängigkeit und Freiheit in Aufschwung bringen sollen?), obwohl andererseits er in der Hauptstadt Tokio wohnte und in der durch die Meiji-Reformation (1868) neu gegründeten Regierung (bis 1945) mit seinen Neukenntnissen einigermmaßen zur Modernisierung von Japan beitrug.

Als ein Philosoph in der Aufklärungsperiode versuchte er mit seiner philosophischen Methode von \langle investigation \rangle (= Erforschung); \langle observation \rangle (= Beobachtung), \langle experience \rangle (= Erfahrung), \langle prove \rangle (= Erproben) (*Chi-Setzu*, 1874), gegen die traditionelle Weltanschauung und die Denkweise selbst die neue \langle gesellschaftliche \rangle Staatsauffassung aufzustellen (cf. *Jinsei-Sanpo-Setzu*, 1875) (= Die Lehre über drei Schätze im menschlichen Leben).

Der Staat existiert nur wegen der Glückseligkeit (= \langle most great happiness \rangle od. \langle general happiness \rangle) (J.S.Mill) des Menschen als \langle Ko-Ko-Jin-Jin \rangle = \langle individuals \rangle als \langle Do-Sei-Do-Jin \rangle = \langle fellow-creature \rangle (= Mitmensch), i.e., \langle Ji-Yu \rangle (= Freiheit) des Volks. In jedem Sinne geht \langle Ningen-Shako-no-Sei \rangle = \langle social life \rangle (die von Natur aus horizontale, gesellschaftliche und mitlebende Beziehung zwischen den Mitmenschen der staatlichen Regierung vor. Das natürliche Wesen des Menschen (\langle physis \rangle), i.e., das \langle vom Himmel verliehene \rangle Verlangen nach der Gesundheit, dem Wissen und dem Eigentum, entscheidet das Sein und das System von \langle government \rangle . Sozusagen behauptet er den positiven Hedonismus gegen den konfuzianistischen Stoizismus und mit dem Gedanken von Gesellschaftsvertrag kritisiert er die Rechtfertigung der apriorischen gemeinschaftlichen Hierarchie. Er sagt: „Ich halte diese wesentlichen Verlangen für drei äußerste Hauptprinzipien, die \langle most great happiness \rangle des menschlichen Lebens überhaupt verwirklichen können. Wenn man diesen Weg zum Ende zu gehen versucht, wird sowohl das Gute als die Schönheit des menschlichen Lebens größer und offener.“ Sein Hedonismus ist nicht gleich mit dem sogenannten Epikureismus (nicht gleich mit der Philosophie des Epikouros), sondern ein philosophischer Versuch der Aufstellung der neuen Ethik (\langle Rin-Ri \rangle) als \langle Wissenschaft der Glückseligkeit \rangle . In Bezug auf die gegensätzliche Beziehung zwischen \langle self-interest \rangle und \langle public interest \rangle sagt er: „Der Weg von \langle social life \rangle hält \langle public interest \rangle für den Endzweck. . . . \langle Public interest \rangle ist \langle aggregate of self-interests \rangle . . . d.h., \langle Go-Itsu \rangle (= Vereinigung) von den gegensätzlichen Polen, die Verneinung der \langle polarisation \rangle zwischen den beiden Interessen und zwischen den anderen und dem Ich (\langle Ryo-Ri-Jin-Ga \rangle).“ Hier benutzt er die Terminologie der Physik \langle polarisation \rangle . Er versucht \langle proper opposition \rangle (heterogeneous) zum Prinzip der Identität (homogeneous) zurückkehren zu lassen. Obwohl er das schwierige Problem von \langle resonantia oppositorum \rangle logisch nicht vertiefen konnte, wollte er im neuen Topos „das nach \langle fact \rangle und \langle experience \rangle deren \langle Shin-Ri \rangle (= Wahrheit) Passende“ annehmen.

In seinem Gedanken können wir den starken Einfluß von J.S.Mill finden, wie er selber anerkennt. Aber er sagt auch: „Was ich rede, ist die Meinungen in meinem Inneren. Ich will keineswegs die Gedanken der westlichen Philosophen nur aufnehmen und vorstellen.“ In diesem Kontext auch bezieht er sich auf die östlichen Gedanken. Sozusagen wollte er eine philosophisch begründete \langle Rin-Ri \rangle (ethics) oder eine wohlgeordnete Rekonstruktion von \langle Do-Toku \rangle (morality) im Topos von \langle resonantia dialogica oppositorum \rangle aufstellen, weil das Problem des \langle Gut-lebens \rangle für ihn das Größte in seinem Topos des Denkens und das \langle Wie-leben-sollen \rangle in seiner Zeitlage die dringende Frage war.

Vielleicht können seine philosophische Methode und Gedanken ohne das umfang-

reiche Studium der enzyklopädischen Wissenschaften (über die er hielt eine Vorlesung 1870, deren Titel Hyaku-Gaku-Renkan = der Ring aller Wissenschaften heißt. Wir können ihre großen Unterrichtsbriefe lesen.) nicht sein, aber wir dürfen keineswegs übersehen, daß er ein ausgezeichnet direkte und gespannte dialektische Bewegung zwischen dem Osten und dem Westen aufrichtig erprobt und an der Mölichkeit des Denkens in solchem Topos experimentiert hat.

Aber die Zeit ging besonders mit eiligen Schritten wegen des Zwecks von Reichtum und Macht von Japan, das so schnell wie möglich die westliche Großmächte einholen wollte, und es war für die Philosophie sehr schwer, das Wesen der Dinge langsam und tief beobachtend und erprobend durchzudenken. Trotzdem ging er langsamer als andere Aufklärungdenker und tritt von der prächtigen Bühne der Geistesgeschichte in der Meiji-Ära ab. Sehr ironischerweise war es auch ein Anfang der Wissenschaft als des Berufs.

3. Ein Versuch der Wendung von der sogenannten <Aufnahme> zur <Schenkung>—Als das wechselseitigen Trosten im Topos der Kontemplation von der Unvollkommenheit oder der verborgenen Schönheit in Kunst und Leben

Nishi versuchte als ein Philosoph die bloß passive Aufnahme zu vermeiden. Selbst in der Richtung der Assimilation hatte er in sich das Moment der Dissimilation als den Geist der Selbstkritik nicht verloren. Zwar mit der Bildung des Konfuzianismus wollte er das Westliche aufnehmen und eben im dynamisch dialektischen Gedankengang (Assimilation-Dissimilation und Aufgang-Untergang) eine neue ethische Politik im neuen Topos systematisieren, aber doch schien bei ihm auch das Moment der Passivität trotzdem sehr groß. Es war vielleicht unvermeidlich in seiner Zeit, die ohne Zögern rasche Fortschritte in der Modernisierung als <Europäisierung> machen wollte. Auch Nishi, wie Miura, hatte keinen guten Nachfolger. Aber durch die Aufklärungsperiode trat die Zeit sehr eilig in die weitere Modernisierung in den verschiedenen Richtungen und aus diesem sich rasch differenzierenden Topos treten die verschiedenen geistigen Tätigkeiten hervor. OKAKURA Kakuzo (Tenshin 1862–1913) war zweifellos einer der großen.

Er war kein Philosoph als Wissenschaftler. Aber durch die ununterbrochene und lebhaft untersuchte der schönen Künste konnte er im Topos der kosmopolitischen <inter-ethischen Beziehung> eine tiefe und scharfe Einsicht in die Humanität haben. Ganz einfach zu sagen, war seine Forschungsmethode, das Kunstwerk aus dem religiösen Bahn zu befreien und seinen selbständigen Wert als die Bestätigung des menschlichen Geistes aufzufinden, ohne die Eigentümlichkeit jedes Topos unbeachtet zu lassen. Über die Kunst als die Verwirklichung der Humanität und den Sinn des Seins der Kunst in der inter-ethischen Beziehung in der Welt schrieb er *The Book of Tea* auf Englisch (New York 1906). Vor diesem Buch schrieb er auch auf Englisch zwei Bücher (*The Ideals of The East*, London 1903, *The Awakening of Japan*, New York 1904). Zu dieser Zeit war Japan gerade in die Periode der ersten industriellen Revolution getreten und genau die vorangehende Nacht vor dem Japanisch-

Russischen Krieg (1904–5). Mit der Hilfe vom verbündeten Staat England hinter den Kulissen konnte Japan in der Seeschlacht im japanischen Meer den entscheidenden Sieg gewinnen, und mit diesem Sieg und der Vermittlung des amerikanischen Präsident T. Roosevelt, ganz und gar mit genauer Not, in den vorteilhaften Friedensvertrag mit Rußland treten. In der Tat war die Fähigkeit der Kriegsführung zu dieser Zeit fast die Grenze überschritt. Aber Japan geht durch den unerwarteten großen Sieg über dieses große Land nicht langsam den Weg zum größeren Weltkrieg, in der allgemeinen Tendenz ohne eine Rücksicht auf den Sinn des Kriegs oder ohne die kühle Analyse von dem wirtschaftlichen und politischen Zustand des Staats oder von den damaligen Strategemen in den verschiedenen Dimensionen.

In diesem Sinne schrieb Okakura diese Bücher sozusagen in der Atmosphäre der gemeinsamen Phantasie der Zeit, daß Japan die Großmächte erreichen konnte. Ob bewußt, ob unbewußt, war er in der Situation, die ihm über die Beziehung zwischen dem Osten und dem Westen mindestens scheinbar gleichberechtigt zu reden erlaubte.

Aber es geht jedenfalls darum, gleichberechtigt und aufrichtig zu reden, überhaupt nicht mit dem Hintergrund der Macht des Staats. Trotz des Sein und Nichtsein der oben erwähnten Phantasie können wir den Sinn seines Gedankens keineswegs übersehen. Das bedeutet aber das Vergessen des Topos des Denkens gar nicht.

3.1 Über den Sinn der Kunst oder des Schönen in der <Kunst des Lebens>—<the Cup of Humanity>

In *The Book of Tea* (with an Introduction by T. Matsudaira, New York 1929) sagt er, daß das Wesentliche an der Tee-Zeremonie als <a religion of the art of life> (42) darin liegt; „dream of evanescence, and linger in the beautiful foolishness of things“ (21). Mit den Worten <dream>, <linger> (= ohne Eile verbringen), <evanescence> (= Vergänglichkeit) und <foolishness> kritisiert er seine Zeit, in der „die Welt in den Schatten von dem Egotismus und der Gemeinheit umhertastet“ und „die Erkenntnisse vom schlechten Gewissen gekauft werden“ und dazu „die Tugenden nur zum Zweck der Nützlichkeit (utility) durchgeführt werden“ (20). In Bezug auf die Beziehung zwischen dem Osten und dem Westen sagt er: „Der Osten und der Westen beide, . . . , bestreben sich fruchtlos darum, den schon verlorenen Schatz des Lebens wieder zu erhalten“ (20). Der Utilitarismus, dessen entscheidenden realistischen Wert im Kontrast zur leeren Theorie von der kosmologischen Ethik bei Shushigaku die Aufklärungsdenker (besonders bei Nishi, der J.S. Mill hochschätzt) mit der festen Überzeugung anerkannt haben, scheint ihm schon ein mächtiger Ursprung von „the grand devastation“ des menschlichen Geistes überhaupt.

Bis zur Wiederherstellung der Welt, die nur die übermenschliche Kraft schaffen kann, seiner Meinung nach, sehr ironischerweise, gibt es bei den Menschen überhaupt nur eine Wahl, eine Tasse Tee zu trinken, weil das Teetrinken für Osten und Westen eine seltsame gemeinsame Zeremonie ist; „Strangely enough humanity has so far met in the tea-cup. It is the only Asiatic ceremonial which commands universal esteem. The white man has scoffed at our religion and our morals, but accepted

the brown beverage without hesitation. The afternoon tea is now an important function in Western society“ (13).

Wenn man sich seine Umwelt umsieht, wird man irgendeine für diese Zeremonie passende Atmosphäre bemerken. „The afternoon glow is brightening the bamboos, the fountains are bubbling with delight, the sighing of the pines is heard in our kettle“, sagt er (21).

Im Kontrast zum alles rationell und offenbar im modernisierten System einordnenden Utilitarismus, steht <teism> in der ganz anderen Dimension; „Teism the art of concealing beauty that you may discover it, of suggesting what you dare not reveal. . . . It is the noble secret of laughing at yorself, calmly yet thoroughly, and is thus humour itself, —the smile of philosophy. All genuine humorists may in this sense be called tea-philosophers, —Thackeray, for instance, and, of course, Shakespeare“ (18). In seinem Gedanken können wir ein Moment der sokratischen Philosophie finden. D.h., das Moment der <Selbstironisierung>. Mit dieser selbstironisierenden Philosophie behauptet er: „Perhaps nowadays it is our demure contemplation of the Imperfect that the West and the East can meet in mutual consolation“ (18-9).

Die Zeit läuft schnell. Die Zeit hat keine Zeit, über solche nutzlose Unvollkommenheit nachzudenken, weil eben die Vollkommenheit nichts anderes als das Endzweck der modernen technischen Zivilisation selbst ist. Was für einen Trost braucht jedes große Land? Der Wille zur Macht hat keine Rücksicht auf <die solche Unvollkommenheit>, die irgendein Geheimnis des menschlichen Lebens andeutet.

„Teism is a cult founded on the adoration of the beautiful among the sordid facts of everyday existence. It inculcates purity and harmony, the mystery of mutual charity, the romanticism of the social order. It is essentially a worship of the Imperfect, as it is a tender attempt to accomplish something possible in this impossible thing we know as life“, sagt er (3-4) und versucht den in der Zeit der raschen Integration oder Ergänzung schon vergessenen Sinn des Lebens aufs neue zu einem kleinen ruhigen Topos des Denkens zurückzurufen.

3.2 Über die Individualität und das Miterleben in einem ästhetischen Topos—die neue Dissimilation im Topos der Welt

Mit seiner <Philosophy of Tea>, sozusagen mit der <philosophisch-ästhetischen Anthropologie> als der <Philosophie des Ethos> (nicht gleich mit der sogenannten Ethik) schneidet er in die allgemeine Ideologie der Modernisierung überhaupt hinein. Wie er selber sagt, liegen der Taoismus und der Zen-Buddhismus (zennism) im Hintergrund der japanischen Teezeremonie; „Teism was Taoism in disguise“ (44).

Aber er interessiert sich für die Beziehung zwischen diesen Gedanken und der Kunst; „Our interest in Taoism and Zennism here lies mainly in those ideas regarding life and art which are so embodied in what we call teism“ (48).

Selbstverständlich geht die Kunst der Teezeremonie als das Pathos in deren ausgezeichneten Gestalten der <Philosophy of Tea> voraus. Er sagt: „ . . . strangely

enough it (sc. tone of the room, rhythm of things, harmony of gestures, unity of surroundings—the aims of the tea-ceremony) was often successful (cf. 43–4).

In der Beziehung mit diesen Gedanken redet er mindestens über die folgende Momente; (1) der Gedanke von <the eternal growth which returns upon itself to produce new forms> (50), (2) <the individualistic trend> oder <free-thought> (51–3), (3) der Gedanke von <relativity> und <adjustment> = <the art of life> (58), (4) <the formation of the Celestial character>; reserve (Zurückhaltung) und refinement (Veredlung) (56–7), (5) Theorie des Vakuums als Topos; <only in vacuum lay the truly essential> (59–60), (6) die Entleerung von sich selbst als Selbst-Objektivierung und zugleich Selbst-Subjektivierung; „One who could make of himself a vacuum into which others might freely enter would become master of all situations“ (60), (7) die Betonung des individuellen Erlebnisses; „Nothing is real except that which concerns the working of our own minds“ (65), (8) „in the great relation of the things . . . no distinction of small and great, an atom possessing equal possibilities with the universe“ (68) (in einem Sinne, die Gleichsetzung von Mikrokosmos und Makrokosmos) etc.

Diese Momente führen uns zu den folgenden wichtigen Probleme; (a) die wechselseitige und relative Beziehung zwischen den verschiedenen, selbständigen und gleichberechtigten Seienden, oder das harmonische <Zusammen-Existieren> in einer schon erweiterten Welt, (b) die Möglichkeit des Verständnisses der anderen (einschl. vermittelt des Kunstwekes), oder des <Miterlebens> in einem bestimmten Topos, (c) das <Individuell-Leben> im Topos vom eigenen ästhetischen Geschmack, (d) das <Kosmisch-Sein> des Seienden; (e) die Selbstverneinung vom kleinen <ego> im in der kosmischen Gelassenheit lebenden <Ich-Substratum> als <Topos des Denkens>.

Sein Endzweck ist bestimmt nichts anderes als das erst durch das mutuale Verständnis Verwirklichen des Zusammen-Existierens. Das bedeutet natürlich nicht nur die egozentrische Weltanschauung (e.g., <Pax Romana>, <Whiteman's Burden> etc.) zu verneinen, sondern auch die radikale <Polarisation> als dessen Verneinung weiter zu verneinen und dazu gleichsam den ruhigen <Polizentrismus> in der harmonischen dialogischen Resonanz in einem kleinen (und zugleich großen) Topos hervorzubringen. Er sagt: „Let us stop the continents from hurling epigrams at each other, and be sadder if not wiser by the mutual gain of half a hemisphere. We have developed along different lines, but there is no reason why one should not supplement the each other“ (12).

Deswegen ist es notwendig, die Möglichkeit des gemeinsamen Topos des <Miterlebens>, in der ausgezeichneten Gestalt auszusagen. Kann das Ästhetische in diesem Sinne ein ausgezeichnet gemeinsamer Topos werden?

Aber er hält das Ästhetische ironischerweise für <alle und keinen>. Bei ihm gibt es keinen kantischen Gedanken vom <Gemeinsinn> (*Kritik der Urteilskraft* 64), der als <die Wirkung aus dem freien Spiel unsrer Erkenntniskräfte> (65–5) im Individuum als Substrat ganz und gar unabhängig von den <Privatbedingungen> oder <Privatgefühl> (17–8) geschehen soll. Hier geht es überhaupt nicht um solche <subjektive

allgemeine Mittelbarkeit) (29) oder <allgemeine Stimme> (25). Das Wort <Shu-mi> (= Geschmack) benutzend, setzt er vielmehr den nicht so leicht erreichbaren <Gemütszustand> voraus, i.e., den von <master of the art of living> (*op. cit.* 61, <the Real Man> of the Taoist).

Er sagt: „real appreciation of art is only possible to those who make of it a living influence. Thus they (sc. tea-masters) sought to regulate their daily life by the high standard of refinement which obtained in the tea-room“ (151). Deswegen sagt er: „It is much to be regretted that so much of the apparent enthusiasm for art at the present day has no foundation in real feeling. In this democratic age of ours men clamour for what is popularly considered the best, regardless of their feelings“ (115–6).

Daher ist es nach seinem Gedanken nicht so leicht möglich, nach dem eigenen Geschmack an der Schönheit schön zu leben. In diesem Sinne ist er in Bezug auf die Gemeinsamkeit (od. Allgemeinheit) eigentlich viel pessimistischer als die Aufklärungsdenker. Über dessen Ursachen sozusagen als die modernen Tendenzen der Zeit redet er auch wie folgt: eine ist; „confusing art with archaeology“ (i.e.; „we allow our historical sympathy to override our aesthetic discrimination“) (116–7). Eine andere; besonders in der entwicklungstheoretischen Gewohnheit von „losing sight of the individual in the species“, „specimens to illustrate a period or a school“ zu bekommen zu versuchen (117–8). Aber zu diesen sozusagen eher zufälligen Problemen hat der Mensch noch ein gründlicheres Problem.

3.3 Von <our own image> zu <direct communion with the inner nature of things> —die ästhetische und inter-ethische Beziehung in dem noch-nicht-bestimmten Topos

Sein selbstkritisierendes Denken starrt aufrichtig auf eine Sache, die seinen Endzweck noch ursprünglicher hindert. „Our finite nature, the power of tradition and conventionality, as well as our hereditary instincts, restrict the scope our capacity for artistic enjoyment. Our very individuality establishes in one sense a limit to our undersanding; and our aesthetic personality seeks its own affinities in the creations of the past. . . . But after all, we see only our own image in the univers“ (114).

Wenn diese <particular idiosyncracies>, gleichsam Privatbedingungen, <the mode of our perceptions> vollkommen entscheiden, wird <to make of himself a vacuum> (= Entleerung eines Subjekts) entscheidend unmöglich. Je tiefer sein eigenes ästhetisches Erlebnis wird, desto schwerer wird seine paradoxe Aporie. Je individueller <aesthetic personality> sich selbst erlebt, desto wird das Miterleben mit den anderen Personalitäten viel schwieriger.

Wenn es trotz der überwältigenden Kraft der Individualität oder der Persönlichkeit möglich werden sollte, muß man zunächst durchaus den Weg der Selbstverneinung als der nicht bloße Assimilation mit anderen zu gehen zu versuchen. Anders gesagt, muß es ein mühsamer und strebsamer Übergang von dem etwas mit der persönlichen Kraft urteilenden Ich zu dem weder etwas ganz individuell interpretierenden noch sich selbst vollkommen den anderen überlassenden Ich, sozusagen, zu dem sich selbst verneinend trotzdem als <dieses Ich Topos> identisch bleibenden

Ich, sein. Daher braucht man gleichsam eine Art zenbuddhistische Übung (meiner Meinung nach gehört solche Weise nicht nur zum Zenbuddhismus. Mindestens erkenntnistheoretisch auch in der Tradition der europäischen Metaphysik).

„To the transcendental insight of the Zen, words were but an incumbrance to thought; the whole sway of Buddhist scriptures only commentaries on personal speculation. The followers of Zen aimed at direct communion with the inner nature of things, regarding their outward accessories only as impediments to a clear perception of Truth“, so sagt er (67). Der einzig mögliche Weg ist in die direkte Resonanz mit den Dingen zu treten zu versuchen, ohne eine individuelle Interpretation, ob von den anderen, ob von dem Ich selbst. Das bedeutet auch, keineswegs in der <Subjekt-Prädikat-Struktur> die Dinge <eidetisch> zu fassen und zugleich deren <Attribute> (outward accessories) mit den Kategorien zu beschreiben.

Wenn solche <direct communion> als ein Topos zustandekommen sollte, muß dieser Topos <inter-ethisch> erweitert werden, weil es dort das Persönliche nicht mehr gibt. Diese Kommunion ist die vertikal und zugleich horizontal gemeinschaftliche Resonanz. In diesem Kontext können wir die folgenden Worte Koboris paradox verstehen. Wenn der berühmter Tee-Master und Künstler KOBORI Enshu (1579–1647) in Bezug auf den Geschmack der Sammlung der Teegeräte im Vergleich mit dem von SEN Soeki (Rikyu, 1522–91, der Urheber einer Art Teezeremonie <Wabi-Cha>, die die Einfachheit und die Stille verehrt) von seinen Schülern sehr hochgeschätzt wurde, soll er so traurig geantwortet haben: „This only proves how commonplace I am. The great Rikyu dared to love only those objects which personally appealed to him, whereas I unconsciously cater to the taste of the majority. Verily, Rikyu was one in a thousand among tea-masters“ (115). Hier besteht ein entscheidender Unterschied des Topos zwischen dem ausgezeichneten Geschmack und dem gewöhnlichen. Wenn es so ist, wie kann solche Kommunion des ausgezeichneten Geschmacks zustandekommen? Wie bezieht sie sich auf die Schönheit? Wie erscheint das Schöne?

Er sagt: „True beauty could be discovered only by one who mentally completed the incomplete. The virility of life and art lay in its possibilities for growth“ (95). Das den allen Seienden Gemeinsame ist darum nichts anderes als die <Unvollkommenheit> als <das Noch-nicht-werden>. Der sich selbst die Freiheit zu neuem Werden Schaffende kann den anderen zu seinem noch-nicht-bestimmten Topos einladen. In diesem unbegrenzten Topos des Nichts als des Noch-nicht-werdens kommen die Seienden (die Menschen und die Schönen od. die Kunstwerke) miteinander. Hier geht es um weder das in etwas schon immanent seiende Eidos der Schönheit (e.g., bei der platonischen onto-logischen Kategorienlehre) noch die in der Seele festgestellte Idee des Schönen. Es gibt hier nur irgendeine Ahnung von der im freien Topos dynamisch geschehenden Schönheit, der nur in dieser Begegnung existiert.

In diesem gemeinsamen Topos besteht keine Allgemeinheit des Geschmacks, weshalb: „In the tea-room it is left for each guest in imagination to complete the total effect in relation to himself“ (95). Hier gibt es zwar <freies Spiel> der <Imagination> (= Einbildungskraft), aber doch keinen <Anspruch auf Allgemeingültigkeit> (Kant, *op. cit.* 21–2).

3.4 Von einem ästhetischen Topos zu Topos Welt—von der Teezeremonie zu *〈art of being in the world〉* als Kommunion-Resonanz von *〈call-response〉* im äußersten Topos

Okakura denkt vermittelt der unmittelbaren Kommunion mit *〈the inner nature of things〉* (67), besonders des Ästhetischen, die inter-ethische Beziehung im kosmischen Topos. In diesem Sinne geht die vertikale Beziehung mit den Dingen der horizontalen voraus. Diese beiden Begegnungen können auf jeden Fall immer nur im noch-nicht-bestimmten Topos, besonders im Topos der noch-nicht-vollendeten Schönheit geschehen. Mit irgendeiner Ahnung von dem Ausgezeichneten begegnen die In-der-Welt-Seienden einander im Topos der Freiheit des Nichts. Daher könnte man sagen, das Nichts, nicht etwas Positives, vermittele. Deswegen gibt es hier keine Burgmauer, die die anderen an dem Eindringen hindert. Hier geschieht gleichsam ganz ruhige und wechselseitige Durchdringung. Darum sagt er wie folgt.

„Vacuum is all potent because all containing. In vacuum alone motion becomes possible“ (60). In bezug auf die Kunst wirkt dasselbe Prinzip. „In leaving something unsaid the beholder is given a chance to complete the idea and thus a great masterpiece irresistibly rivets your attention until you seem to become actually a part of it“ (61). Dieser Gedanke ist eine Art Ästhetik von *〈Non finito〉*. Aber es ist logisch nicht genau richtig, wie meistens gleicherweise missverstanden ist, weil das *〈Prinzip des Vakuums〉* nicht nur für den *〈leeren Raum〉*, sondern auch für die Seienden überhaupt gelten muß. Wenn es nicht so ist, wie könnte man verstehen, bei dem Menschen selbst sich *〈leer〉* zu machen (In einem Sinne bestätigt Sokrates die Schwierigkeit der *〈Selbstentleerung〉* in der Gestalt vom *〈Wissen des Nicht-wissens〉* in Bezug auf *〈Sich-selbsterkennen〉*) und dazu bei den mindestens scheinbar nicht leeren Dingen? Das nur für die Erklärung günstige Beispiel hat natürlich keine allgemeine Gültigkeit. In diesem Sinne hat *〈the value of suggestion〉* im Kunstwerk (e.g., im sogenannten zen-buddhistischen Gemälde oder Tee-Raum als *〈Abode of Vacancy〉* (92) nur ein repräsentatives Beispiel. Das Gleichnis Laotzes soll *〈wesentlich〉* verstanden werden, keineswegs *〈phänomenal〉*. In diesem Sinne müssen die folgende Worte prinzipiell interpretiert werden.

„A vacuum is there for you to enter and fill up to the full measure of your aesthetic emotion“ (61). Es geht hier keineswegs darum, ob das Vakuum absichtlich verwirklicht ist. Jedenfalls ist das Menschenwerk eigentlich immer noch nicht vollendet, insofern der Mensch *〈philo-sophos〉* bleibt.

Erst durch die Selbstironisierung (cf. Okakuras Wort *〈humour〉* od. *〈the smile of philosophy〉*, 18) als die Selbstentleerung kann man irgendeine dynamische Schönheit treffen. Besonders beim Treffen mit dem Kunstwerk geschieht gleichsam *〈secret understanding the master and ourselves〉*. Er sagt: „It is rather the soul than the hand, the man than the technique, which appeals to us,—the more human the call the deeper our response“ (109).

Diese indirekte Relation auch nennen wir *〈call-response〉*-Beziehung als die inter-ethisch dialogische Resonanz. In Bezug auf diese eigentlich dialogische Resonanz zwischen dem Kunstwerk und den Menschen sagt er die folgenden sehr inter-

essanten und sehr geschichtlich auch bedeutsamen Gedanken, aber nicht so systematisch-wissenschaftlich;

- (A) „The masterpiece is of ourselves, as we are of the masterpiece“ (107) (e.g. „Our mind is the canvas on which the artists lay their colour; their pigments are our emotions“)—wechselseitiges Eindringen.
- (B) „The sympathetic communion of minds necessary for art appreciation must be based on mutual concession (107) (e.g. als Koboris Worte in Bezug auf die Seite der Wertung: „Approach a great painting as thou wouldst approach a great prince“)—gleichsam die Umkehrung vom Begriff <Pathos der Distanz> bei Nietzsche—Selbstverneinung.
- (C) „To the sympathetic a masterpiece becomes a living reality towards which we feel drawn in bonds of comradeship (108)—ein durch das Kunstwerk vermitteltes gemeinsames Topos.
- (D) „At the Moment of meeting (sc. in art), the art lover transcends himself. At once he is and is not. He catches a glimpse of Infinity, . . . Freed from the fetters of matter, his spirit moves in the rhythm of things (111)—das Außer-sich-sein und zugleich das In-etwas-Unendliches-treten—grenzenlose Selbsterweiterung des Topos—äußerster Topos gleichsam als Nichts.
- (E) „art becomes akin to religion and ennobles of mankind“ (111)—<dux ad veritatem viae>
- (F) „art is of value only to the extent that it speaks to us. It might be a universal language if we ourselves were universal in our sympathies“ (113)—in welcher Identität?

Bei ihm gibt es keine philosophische Methodologie, aber doch ist sein Gedankengang ganz klar. Vermittels der Teezeremonie und der verborgenen Schönheit erweitert er den Topos des Denkens und des Zusammen-Existierens. In diesem Sinne geht es hier überhaupt nicht um irgendeine positive Gemeinsamkeit. Vielleicht spricht die Kunst statt des Immanent Prinzips vom Werden (Zo-Butsu), das kein Wort hat, weil durch das Kunstwerk man möglicherweise einen flüchtigen Blick auf die Unendlichkeit werfen kann. Daher kann man am äußersten Ende des ästhetischen Erlebnisses kein Wort mehr aussagen und erst durch das-kategorisches-Erkennen-Überwinden kaum mit <the inner nature of things> (67) oder <the rhythm of the things> sympatisieren. Nur in diesem Sinne geschieht das Universale als das Unbestimmte.

Für <the Real Man> waren die <drei Schätze des Lebens>, <Pity, Economy, and Modesty> (62) (cf. die drei Schätze bei Nishi). „Er mildert seine eigene <brightness> um sich mit der Dunkelheit der anderen zu vermischen“ (61). Er weiß schon die Schwierigkeit von <being in the world> (In-der-Welt-Sein) (58), die Unüberwindlichkeit der egozentrischen Perspektive.

Der Teeraum wird für einen ausgezeichneten Topos gehalten, wo das Ich Individuum sein und zugleich nicht sein kann. Wenn sich dieser kleine Raum allmählich aber begrenzenlos nicht erweitern könnte, würde man den universalen Topos für Zusammen-Existieren nicht gemeinsam erhalten.

Bei Okakura war der einzige Anhaltspunkt die Schönheit, besonders der Kunst. Er sagt: „Great as has been the influence of the tea-masters in the field of art (sc. klassische Architektur, Innenkunst, Garten, Keramik, Malerei, Lackarbeit etc.), it is as nothing compared to that which they have exerted on the conduct of life“ (154). Zum Beispiel; „They have given emphasis to our natural love of simplicity, and shown us the beauty of humility“ (155).

〈The beauty of humility〉 (= die Schönheit der Bescheidenheit) ist sozusagen eine wesentliche Antithese gegen 〈die Schönheit der Selbstbehauptung〉 gleichsam als die Neigung der Zeit, die immer 〈positiv und realistisch〉 sein will. In diesem Sinne war sein Vorschlag zwar theoretisch sehr interessant und bedeutsam, aber doch genauso wie die philosophischen Vorschläge in der Krise der Geschichte als die Kritik über die realistische Politik machtlos.

Trotzdem sollten wir uns in Bezug auf die 〈Kunst des Lebens〉 in der kosmopolitisch 〈inter-ethischen Resonanz〉 die folgende Worte dem Gedächtnis einprägen: „Those of us who know not the secret of properly regulating our own existence on this tumultuous sea of foolish troubles which we call life are constantly in a state of misery while vainly trying to appear happy and contented“ (155). Gut zu leben ist mit der Schönheit das Leben zu vollenden. Deswegen ist Wie-zu-leben auch Wie-zu-enden. „He only who has lived with the beautiful can die beautifully. . . . Seeking always to be harmony with the great rhythm of the universe, they (sc. great tea masters) were ever prepared to enter the unknown“ (156).

4. Das Streben nach der neuen Logik als 〈Logik des Topos〉 im östlichen und zugleich universalen Topos des Denkens—das Problem der Selbstidentifizierung des absoluten Widerspruches zwischen dem Individuellen und dem Universalen oder unter den Individuellen im Topos des absoluten Nichts

Wenn man so sagen darf, war die Beziehung zwischen dem Was- oder Wie-sein und dem Wie-sein-sollen in der Geschichte des Philosophierens zweifellos von Anfang an eng und untrennbar. Die sogenannte sokratische Aufgabe 〈gnothi sauton〉 oder 〈epimeleia tes psyches〉 bestätigt ohne Umschweif solche schicksalhafte Beziehung. Wir wissen schon, daß bei der Phänomenologie des Husserls oder dem Wiener-Kreis sich das Problem vom 〈Sollen〉 nur auf die Methode der Reduktion oder Epoche für die Wesensanschauung oder auf die strenge Selbstbeschränkung beim Aussprechen der Tatsache bezieht. Aber die phänomenologische Methodologie oder die analytische Sprachphilosophie wollten gewagt innerhalb des Bereichs der strengen Wissenschaft oder innerhalb der Frage nach der Möglichkeit des philosophisch-logisch Aussagens bleiben. Es ist sozusagen Selbstkritik der 〈Experimental-Philosophie〉. Das bedeutet aber keineswegs die Auflösung des Problems selbst von der Fragen, wie man leben soll. Das Problem liegt darin, aus welchem Grunde, mit welchem Recht, in welcher Dimension man darüber richtig reden kann. Miura versuchte vor allem das Prinzip und die Weise des Erkennens aufzustellen. Dann bezog er sich auf das Problem des Sollens. Bei Nishi war es vor allem wichtiger, dringend

zu fragen, was man jetzt wissen und machen soll. Das erkenntnistheoretische Problem kam zu ihm langsam und bei ihm war die Beziehung zwischen diesen zwei Bereichen, jetzt sehr eng, jetzt ganz entfernt. Trotz seiner ungewöhnlichen sachlichen Forschungen des Kunstwerkes und erstaunlichen Fähigkeit der Beschreibung schloß Okakura fast vollkommen das <Was-sein> in den Denkraum des <Wie-sollens>. Wie oben zitiert, sagt er: „Those of us who know not the secret of properly regulating our own existence on this tumultuous sea of foolish troubles which we call life are constantly in a state of misery. . . . He only who has lived with the beautiful can die beautifully.“ In seinem Hauptwerk *Zen no Kenkyu* (Die Untersuchung des Guten, 1913) sagt NISHIDA Kitaro (1870–1945): „Die philosophische Welt- und Lebensanschauung (Was- und Wie-sein) und die praktische Anforderung (Wie-sollen) haben eine untrennbare Beziehung. . . . Aber eben darum sucht der tief denkende und aufrichtige Mensch bestimmt die Übereinstimmung von dem Erkenntnis und der inneren praktischen Anforderung. Wir sollen vor allem es klar machen, wie Himmel, Erde und menschliches Leben wirklich sind, i.e., wie das wahrhaft Seiende ist“ (II. 1).

4.1 <pure experience> als der methodologische Begriff

Zwar stellt er im ersten Kapitel seine Definition der <reinen Erfahrung> (= pure experience), aber doch chronologisch umgekehrt. Es ist keineswegs die Einleitung in die Ontologie im zweiten Kapitel, sondern sozusagen die methodologische Bestätigung seiner Denkweise. In diesem Punkt können wir eine methodische Ähnlichkeit mit der Denkweise Miuras anerkennen, der die gründliche ego-zentrische Methode des Konfuzianismus von <von sich auf andere zu schließen> kritisiert.

„Das Erfahren heißt die Tatsache wie sie ist zu wissen. Ohne irgendeine List anzuwenden, der Tatsache an sich folgend einfach zu wissen.“ Diese reine Erfahrung hat keine Urteilsstruktur, weil „das Wissen und der Gegenstand vollkommen vereinigt sind.“ Der Unterschied zwischen <Aisthesis> als der einfachen sinnlichen Wahrnehmung in der aristotelischen Definition und der <reinen Erfahrung> liegt darin, daß bei Nishida alle geistigen Phänomene in solcher Form entstehen können. Deswegen besteht hier ein epistemologisch entscheidender Unterschied auch zwischen seiner <reinen Erfahrung> und der äußersten Vereinigung als <Epidosis> als die Selbstüberlieferung vom <eidetisch> erkennenden Subjekt (e.g. bei Plotinos). „Die Unmittelbarkeit und die Reinheit in der reinen Erfahrung liegt . . . in seiner genauen Einheit des konkreten Bewußtseins.“ Denn „das Eigentliche am Bewußtsein ist die systematische Selbstentwicklung.“ In diesem Sinne bedeutet der Übergang von der reinen Erfahrung zum Urteil bei Nishida nicht der von <obscuritas> der sinnlichen Wahrnehmung zu <claritas> des Urteils in der epistemologischen Hierarchie. Er denkt darum auch nicht, wie F.G. Baumgarten oder Kant bleibend innerhalb der klassischen hierarchischen Erkenntnistheorie in jedem Kontext <analogisch> (ob direkt, ob indirekt) die Klarheit eines bestimmten Zustandes (clarus et confusus) des Bewußtseins, i.e., <cognitio sensitiva> od. <gustus> oder das <Geschmacksurteil> („in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes“) zu sichern versuchten. Mit einer bestimmten eidetischen Differenz (ob wesentlich, ob akzidentell,

oder ob *distincte*, ob *confuse*) ein Urteil auszusprechen kann nur das gegenwärtige Bewußtsein auf den vergangenen <Urzustand> beziehen. Solche Beziehung mit dem Urzustand kann zwar sehr wahrscheinlich etwas Unbewußtes aufs neue bewußt machen, aber doch wegen ihres abstrakten Charakters die totale Klarheit des Urzustandes nicht verstärken und etwas Neues nicht mehr hinzufügen. In diesem Sinne geht es bei seiner Logik keineswegs um die Untersuchung der Form der Schlußfolgerung oder die Prüfung vom <Sinn> (od. die Wahrheit) des Satzes oder die Bestätigung der Subjektivität als der individuellen Persönlichkeit selbst des erkennenden Subjektes.

Er sagt: „Das wahrhaft (wirklich) Seiende ist nur das Phänomen unseres Bewußtseins, d.h., die Tatsache der unmittelbaren Erfahrung. . . . in der reinen Erfahrung als der einheitlichen Tätigkeit gibt es weder die Trennung von Wissen, Fühlen und Wollen noch das Gegenüberstehen zwischen Subjekt und Objekt“ (I. 2).

4.2 <self-development> vom wirklich Seienden als die dialektische Bewegung der dynamischen <Einen> und die Rolle des Universalen

Der Übergang von der reinen Erfahrung zu einem Urteil als <self-development> (= Selbstentwicklung) von einem wirklichen Seienden ist in diesem Sinne der Prozeß der Bewegung von irgendeinem dynamischen <Einen>, das sich selbst entfremdet und selber für sich als das <Andere> in den <vielen> Gestalten erscheint. Die Wahrheit oder die Wirklichkeit ist nur die tatsächliche Präsenz solcher Bewegung des bewußten Seienden als des Bewußtseins vom Seienden. Aber sogenannte <Subjekt-Prädikat-Struktur> in der formalen Logik selbst tritt in die andere ontologische Dimension hervor.

Wie oben erwähnt, sagt er in Bezug auf das Zustandekommen des wirklichen Seienden: „Zuerst erscheint ein Ganzes <implizite>. Dann differenziert dessen Gehalt sich selbst und entwickelt. Mit einem Wort, vollbringt etwas Eines bei ihm selbst sich selbst“ (II. 4). Diese Bewegung des in derselben Gestalt wiederholt sich entwickelnden Bewußtseins ist unendlich und darum holt sich das wirkliche Seiende immer als solche Bewegung des Bewußtseins wieder (in diesem Kontext zitiert er das Wort des Herakleitos, „*Panta rhei*“). In diesem Sinne bestimmt das Prädikat als die allgemeine Kategorie nicht die Wirklichkeit des Seins der subjektiven Substanz, sondern mit dessen Universalität das Subjektive als das Besondere umfassend wird das Moment eines urteilenden Logos als eines so differenzierten Ganzen. Das Prädikat erscheint in der Dimension der sich bestimmenden Bewegung eines Ganzen als des „von innen notwendigerweise auf das Besondere hinausgehenden“. Bei Nishida ist es ein Prozeß der <Selbstentwicklung eines wirklich Seienden> und der <Selbstbestimmung des sich bewegenden Universalen>.

In der sich selbst <dynamisch und identisch> entwickelnde Bewegung von etwas Universalen als dem wirklichen Seienden können weder <*tode ti*> (od. <*prote ousia*>), i.e., das im Satz als Subjekt erscheinende individuelle Seiende selbst, ohne das als das <*hypokeimenon*> kein <*eidos*> den Topos des Seins erhalten kann, wie bei Aristoteles, noch <*eidos*> oder <*to kat'holou*> (= *to katholou* = das einem bestimmten

Ganzen der Seienden Gemeinsame) als das immanent und transzendent die Seienden als solche bestimmende und individualisierende selbst, wie bei Platon, die Hauptrolle in der sogenannten onto-logischen Dimension spielen. In Bezug auf das erkennende Individuum wieder zu sagen, nicht bezieht sich das Individuum selber auf das wirklich Seiende, sondern individualisiert das Ganze das erkennende Subjekt. Das Individuum ist in diesem Kontext nur ein Moment dieser sich selbst dynamisch identifizierenden Bewegung. „Durch die Erfahrung kommt das Individuum zustande. Die individuelle Erfahrung ist nur ein besonderer Wirkungskreis der in der Erfahrung begrenzten Erfahrung“ (I. 2).

4.3 <das Universale> als eine repräsentative Terminologie Nishidas

Es scheint etwas problematisch, das Wort <das Universale> zu solchem Kontext anzuwenden. Warum wird <das wirkliche Seiende> <das (sich bewegende) Universale>? Er sagt: „Das wirklich Universale ist die sich hinter der individuellen Verwirklichung potentiell verbergende Kraft, die im Individuum seiende und dieses entwickelnde Kraft“ (I. 2). Ohne die umfassende Kraft des Universalen, die im Individuum potentiell präexistiert, kann das als Subjekt zu umfassende nicht verwirklicht werden. Das Universale geht in diesem Sinne dem Besonderen genauso voraus, wie das Ganze dem Teil immer vorausgeht. Das Universale als das Ganze ist sozusagen <dynamischer Inbegriff>. Und dazu muß diese <Inbegrifflichkeit> als die umfassende Kraft prinzipiell grenzenlos, insofern die Bewegung in solcher Gestalt synchronisch allgemein und diachronisch unendlich ist. In diesem Sinne muß <das Ganze> <das Universale> sein. Trotzdem ist seine Analogie zwischen der <Subjekt-Prädikat-Beziehung> und der Bewegung der Selbstentwicklung des wirklich Seienden noch etwas problematisch. Warum mußte er so denken?

Bei der reinen Erfahrung geht es keineswegs um die individuelle Persönlichkeit der Erfahrung, sondern um eine Tatsache der Erfahrung selbst, die das Universale als das Überpersönliche im Prozeß der systematischen Selbstentwicklung des wirklich Seienden zustandekommen läßt. Anders gesagt, beherrscht das Individuum nichts, sondern wird das Individuum nur dadurch Individuum, daß irgendein Universales das Individuum als solches verwirklicht. Das Individuum ist in diesem Sinne mit dem Universalen tief <verbunden>. Das Urteil über etwas in einem Individuum ist mit dem vorausgehenden universalen Begriff unvermeidlich verbunden, wie bei der aristotelischen Kategorienlehre zum Beispiel das immanente Universale <andreaia> (= Mannhaftigkeit) dem Prädikat <andreiōs> (= mannhaft) onto-logisch prinzipiell immer vorausgeht (nicht vollkommen identisch, aber mindestens strukturell ähnlich), und dieses Individuum selbst ist deswegen <eins vom differenzierten Vielen> mit irgendeinem Universalen. In diesem Sinne geht es hier nicht um individuelle und persönliche Differenz des Urteils, sondern nur um das Zustandekommen des Individuums oder des Individuellen überhaupt, und es geht hier darum nicht um den jeweiligen Unterschied nicht nur zwischen dem gegenwärtigen Bewußtsein und dem vergangenen, sondern auch zwischen Bewußtsein des Ichs und dem Bewußtsein der anderen, und dazu sind alle Individuen ontologisch zusammenverbunden mit

demselben Universalen, insofern das Universale prinzipiell grenzenlos inbegrifflich und allgemein bleibt. Zwar in Bezug auf das jeweilige Urteil als <das Viele> besteht tatsächlich irgendeine <Differenz> als <Diskontinuität>, aber doch hinsichtlich der <Zusammen-verbundenheit> mit dem Universalen gibt es eine gründliche <Identität> als <Kontinuität>. Das Universale differenziert sich selbst ins differentiellen Vielen und zugleich dadurch identifiziert sich mit sich selbst. Aber was für eine Rolle spielt das Universale weiter in der Onto-logik Nishidas?

4.4 Das Universale und der Topos des Nichts in der onto-logischen Dimension

Es gibt eine innere Beziehung zwischen dem praktischen Erfordernis, ganz ernst und aufrichtig etwas Größeres und Gutes suchend in sich selbst zu wenden und demnach gut zu leben, und der logischen Erforschung, den ontologischen Topos von der Wirklichkeit des Seins und des individuellen Bewußtseins zu finden. Es ist ein philosophischer Weg, in diesen zwei Sinnen den <Ego-zentrismus>, i.e., Egoismus und Solipsismus, und folglich die Grenze der Aufklärungs-Philosophie, die in einem Sinne unvermeidlich durch den utilitaristischen Zweck der Zeit begrenzt werdend auf Grund der Theorie von <harmonie préétablie> die Freiheit und das Recht des Individuums und <most great happiness> einigermaßen optimistisch behauptete und das Problem des Zustandekommens der Individualität selbst nicht so ontologisch untersuchen konnte, oder den begrenzten Universalismus einer bestimmten Religion oder einer bestimmten Kultur überwinden zu versuchen.

Sein philosophischer Weg begann mit dem <unbezweifelbaren Wissen> von „der Tatsache von unserer unmittelbaren Erfahrung, d.h., dem Phänomen des Bewußtseins“ (II. 1). Unter den verschiedenen Einflüssen von Zhuang-Zhou, Zen-Buddhismus, Herakleitos, Platon, Aristoteles, Descartes, Fichte, Hegel, Bergson, James, Royce, Dedekind etc. gestaltet er seine <Onto-logik> durch mit der Intention nach der äußersten Einheit von <Was- und Wie-sein> und <Wie-sollen>.

Durch die Einführung des Methodenbegriff von <Selbstbewußtsein> als <Tathandlung> wird das Ich <das sich selbst Setzende>; d.h., „Im Selbstbewußtsein seine Tat für den Gegenstand haltend reflektiert das Ich darüber und diese Reflexion des Ichs ist nichts anderes als die Tat der Selbstentwicklung“ (*Intuition und Reflexion im Selbstbewußtsein*, 1913–17). Diese Bewegung der Selbstreflexion ist immer dynamisch und unendlich, und trotzdem gründlich immer einheitlich. Solcher Gedanke von „der das Moment der Veränderung in sich selbst fassend selber unendlich gehenden dynamischen Einheit“ kann schon in der klassischen Philosophie einige Vorgänger (e.g., Herakleitos, Laotse etc.) finden, aber der geschichtliche Topos des Gedanken ist schon ganz anders.

Insofern solche dynamische einheitliche Bewegung des Ichs für die selbstbestimmende Bewegung des Universalen gehalten wird, polarisiert sich die <Subjekt-Prädikat-Struktur> in seinem Gedanken in die zwei Pole; „das nicht mehr zum Prädikat werdende Subjektive (das Individuelle)“ und „das nicht mehr zum Subjekt werdende transzendente Prädikative“, das „selber als der Grund der konkreten Universalen überhaupt nicht mehr positiv bestimmt wird“ (i.e., das, das für sich selbst

kein bestimmendes Prädikat mehr hat). Dieses äußerste Prädikative wird <Topos des Nichts> genannt, weil dieses Universale keine sich selbst entsprechende Substanz (<ousia>) hat. Die Beziehung zwischen diesem äußersten Topos und dem äußersten Subjektiven läßt die sogenannte <Subjekt-Prädikat-Beziehung> zustandekommen. Das ist seine ontologische <Logik des Topos>.

4.5 Das Individuum und der Topos des Nichts in der Logik des Topos

Was ist aber der Topos als das äußerste Universale, das nur als der Grund der konkreten Universalen (in der Dimension des alltäglichen und direkten Urteilens, des über sich selbst reflektierenden Selbstbewußtseins und des weiter von hinten Einsehens) deren Bestimmung als Umfassung ermöglicht? Über das Was- und Wie-sein des Topos kann man nicht mehr reden, weil es für sich selbst kein Prädikat hat. Deswegen redet er nur folgenderweise:

- (1) Das Individuelle, besonders <dieses persönliche Ich> oder <das echte Individuum>, ist immer absolut eins und individuell (i.e., Überzeugung von der fundamentale Tatsache als eine Diskontinuität (= Dissimilation).
- (2) Das Individuelle ist immer in irgendeinem Topos, nicht als dessen Teil (Bewußtsein von dem in etwas Sein).
- (3) Das Individuelle ist immer in irgendeiner Beziehung mit etwas, im unbestimmten Topos (= Topos des Nichts).
- (4) In dieser Beziehung bestimmt das Individuelle sich selbst.
- (5) Mit der Kraft der allgemeinen Begriffen (den Universalen) bestimmt das Individuelle sein Was- und Wie-sein (die Attribute) (i.e., die Bewegung der Dissimilation).
- (6) Durch diese allgemeine Selbstbestimmung verneint das Individuum sich selbst (i.e., Selbstindividualisierung als Selbstverallgemeinerung).
- (7) Diese Selbstverneinung als Selbstverallgemeinerung ist das sich selbst auf die anderen Beziehen (i.e., wechselseitige Bestimmung).
- (8) Durch das das Individuelle in sich Fassen verneint das Universale sich selbst (i.e., Selbstentfremdung oder Selbstdifferenzierung als Selbstindividualisierung = das sich auf das Besondere Beziehen).
- (9) Zwischen dem Universalen und dem Individuellen, und in der durch das Universale vermittelten Beziehung unter den Individuen gibt es den absoluten Widerspruch und die wechselseitig bestimmende und verneinende Beziehung.
- (10) Es muß einen Topos geben, der solche Beziehung und Wirkungskraft in sich faßt (i.e., die Bestimmung des Topos des Nichts als solches = die Selbstbestimmung und Selbstverneinung des sich bewegenden transzendenten Universalen).
- (11) Solcher Topos ist nur logisch denkbar, keineswegs entweder die Welt als das Ganze der Dinge (od. Weltall) oder die gefühlbare Umwelt.

<Die diskontinuierliche Kontinuität> bei Nishida kann keineswegs durch etwas Identisches oder mindestens etwas Ähnliches verwirklicht werden. In diesem Sinne kann man selbst mit dem heraklitischen Gleichnis von <palintropos harmonie> seine Logik des Topos nicht erklären.

Diese Diskontinuität sagt durchaus die Assimilation ab. Durch die wechselseitig bestimmende Wirkung stehen die Diskontinuierlichen in einem unbestimmten Topos zusammen, aber doch nicht in dem Sinne der heraklitischen Harmonie. Das Individuelle ist eine Erscheinung der sich differenzierenden und zugleich dadurch sich identifizierenden Bewegung des Universalen. In diesem Sinne behauptet er <die Selbstidentifizierung der absolut Widersprechenden> im Topos des <absoluten Nichts>.

4.6 Der Sinn und das Problem von <Selbstidentifizierung der absolut Widersprechenden>

Im Gegensatz zur <Selbtschenkung des Östlichen> bei Okakura in der Bewegung der Assimilation betont Nishida die viel positivere und tiefere Dissimilation. Er erkennt keineswegs die dialogische Resonanz in der Dimension des horizontal und mutual Verstehens an. Nur mit der Entwicklung der eigentümlichen Kultur und nur durch die <Wirkungskraft> kann die japanische Kultur „ein unentbehrliches Moment der Weltkultur“ werden (*Über das Japanische*, 1917). Nur mit der künstlerischen Aufrichtigkeit hervorgebrachten Kultur kann man den Sinn des Japanischen als eines Individuums in einem Topos sozusagen mit der exemplarischen Notwendigkeit behaupten. Solche Kultur heißt „die wirklich erlebte japanische Kultur“ (*ibid.*).

Hier geht es deswegen keineswegs um <idiosyncrasy> selbst, das bei Okakura die Universalität der Sympathie oder die sympatischen Gemeinschaft des Ästhetischen (<the sympathetic communion of minds>) verhindert, sondern um den <universalen Wert> in einem Topos (nicht im Sinne der gegenseitigen Integration). In seinem kleinen Artikel können wir seine sehr starke Intention nach der <Philosophie des schaffenden Willens>.

Im deren Hintergrund gibt es eine aufrichtige Reflexion über die leichtsinnige Assimilation (i.e., passive und mimetische Aufnahme der anderen) und Dissimilation (e.g., rigoristischer Nationalismus od. Egozentrismus).

Aus welchem Grunde hat er das Wort <das Universale> gebraucht, außer der terminologischen und systematischen Beziehung mit der Logik Hegels oder mit der klassischen Onto-logik Platons oder des Aristoteles? Bestimmt gab es eine tiefe Kritik über die ego-zentrische Selbstbestimmung oder Selbstbehauptung der eigenen Perspektive oder des Topos des Denkens.

Die Logik des Topos mußte darum über eigene Logik für das östliche Denken gehen. Diese Logik als der Weg des Denkens mußte daher die Logik für das Denken im unbestimmten universalen Topos werden und eben in diesem Sinne nicht nur den Sinn der Welt und des Individuums, i.e., <Was- und Wie-sein> überhaupt, sondern auch die Möglichkeit von <Wie-sollen> als sogenannter <ethica cosmopolitica> für das im dynamischen Topos des Nichts lebende Individuum deutlich machen.

5 Miura, Nishi, Okakura und Nishida in der Dimension der dialogischen Resonanz im geschichtlichen Topos—Kurze Zwischenzusammenfassung

Miura dachte fast in einem geschlossenen System, und als eine innerliche Dissimila-

tion kritisierte er methodologisch die traditionelle Denkweise. Bei Nishi wurde der Topos des Denkens die aktuelle und gespannte Beziehung zwischen dem Westen und dem Osten. Zwischen Dissimilation und Assimilation ging er sehr aufrichtig aber sehr beschäftigt hin und zurück. In der östlichen Ästhetik standhaft bleibend, mit den umfassenden Kenntnissen und der scharfen Kritik über das europäische Verständnis für das Östliche, versuchte Okakura die Möglichkeit des gleichberechtigten und gemeinsamen Miterlebens zunächst im ästhetischen Topos aufzufinden. Und vom Standpunkt Nishidas aus war der Gegensatz als der Topos des Denkens zwischen dem Osten und dem Westen bei Nishi oder Okakura prinzipiell schon zu bestimmt.

〈Dialogische Resonanz〉 zwischen den Gegenüberstehenden verändert den Topos des Denkens selbst gerade im geschichtlichen Topos. Über die geschichtliche Dynamik des Denkens aufrichtig zu 〈reflektieren〉 ist die einzige Aufgabe der geschichtlichen Untersuchung der Philosophie. Erst durch solche Untersuchung verändert und gestaltet der Topos des Denkens in der ethischen und inter-ethischen Spannung sich selbst immer dynamisch.

Der Topos des Denkens ist eigentlich dynamisch und geschichtlich. Wenn es nicht so ist, wo kann man den Sinn der Geschichte des Denkens überhaupt finden? Ob synchronisch, ob diachronisch, in der vorläufig horizontalen Beziehung als 〈dialogische Resonanz〉 stehen wir als 〈dieses Ich-Individuum〉 uns einander gegenüber. Was erwarten wir in solchem Gegenüberstehen in einem Unbestimmten Topos? Wie Nishida sagt, erwarten wir vor allem sozusagen 〈Wirkungskraft〉 der anderen Individuen in einem universalen Topos. Vermittels solcher Wirkungskraft wenden wir vielmehr zu uns selbst zurück, um das Individuum Ich als ein Moment in einem dynamischen Topos mehr individuell durchzugestalten.

Universität zu Tokio