

Denkerfahrung und Erfahrungsdenken
Eine Begegnung zwischen Heidegger und Nishida¹

**The experience of thinking and thinking about experience: An encounter
between Heidegger and Nishida**

**A experiência do pensamento e o pensamento da experiência: um encontro
entre Heidegger e Nishida**

Georg Stenger

University of Würzburg/Germany

E-mail: georg.stenger@uni-wuerzburg.de

Zusammenfassung: Ähnlich wie Heideggers Denken für die deutsche und europäische Philosophie, so erwies sich auch Nishidas Denken für die japanisch-ostasiatische Philosophie im 20. Jahrhundert als wegweisend. Anhand beider philosophischer Ansätze möchte ich eine Begegnung bzw. ein Zwiegespräch zwischen „Denkerfahrung“ und „Erfahrungsdenken“ vorschlagen, worin einerseits Entsprechungen, andererseits auch Unterschiede zwischen westlicher und ostasiatischer Philosophie zum Vorschein kommen. Hierzu werde ich im ersten Abschnitt die jeweilige „Erfahrungsgrundierung des Denkens“ von beiden zum Thema machen, wobei sich dies auf deren frühe Ansätze bezieht. Mit dem „Ereignisdenken“ Heideggers und Nishidas „Ortlogik“ möchte ich sodann im zweiten Abschnitt das Spezifische der „Kehre“ bei Heidegger sowie das Besondere der „Wende“ bei Nishida etwas näher herausarbeiten, um daran auch den überaus produktiven Einfluss beider für den west-östlichen Dialog aufzuzeigen.

Schlüsselwörter: Heidegger, Nishida, Auseinandersetzung, Denkerfahrung, Erfahrungsdenken, Ereignis, Ortlogik, Nähe.

Abstract: Nishida is as much a reference for the Japanese-oriental philosophy of the twentieth century as Heidegger is a reference for the German-European philosophy. Based on these two philosophical perspectives, we suggest an encounter or a dialogue between the "experience of thinking" and

¹ State University of Campinas, São Paulo, Brazil. 15th Colloquium "Heidegger and Eastern Thought", Sept. 22.-24.2010.

"thinking about experience" to highlight, on one hand, the similarities and, on the other hand, the differences between Western and Eastern philosophy. We therefore first address the "basis of the experience of thinking" in both authors. Later, we take a deeper look at Heidegger's "thinking the event" and Nishida's "logic of the place" which are respectively called the "turn" and the "change" and then show the productive influence of both authors on the dialogue between Western and Eastern thought.

Keywords: Heidegger, Nishida, dialogue, experience of thinking, thinking about experience, event, logic of the place, proximity.

Resumo: Nishida é uma referência para a filosofia japonesa-oriental do século XX, assim como Heidegger para a filosofia alemã-europeia. Tomando como base essas duas perspectivas filosóficas, gostaria de propor um encontro, ou seja, um diálogo entre “experiência do pensar” e “pensar da experiência”, no qual veem à tona, por um lado, proximidades e, por outros, diferenças entre a filosofia ocidental e oriental. Para isso pretendo tratar, em primeiro momento, da “fundamentação da experiência do pensamento” nos dois autores. Posteriormente, proponho-me a analisar com mais proximidade o “pensar do acontecimento” de Heidegger e a “lógica do lugar” de Nishida que, respectivamente, são denominados de a “virada” e a “mudança”, e daí mostrar a produtiva influência dos dois para o diálogo entre o pensamento ocidental e oriental.

Palavras-chaves: Heidegger; Nishida; diálogo; experiência do pensar; pensar da experiência; acontecimento; lógica do lugar; proximidade.

Wenn im Folgenden das „Phänomen der Erfahrung“ bei Heidegger und Nishida zum Thema gemacht wird, so hat dies mehrere Gründe: Beide zeichnen sich dadurch aus, dass sie zum einen die wichtigsten Grundlagen der klassischen Philosophie aufnehmen, zum anderen aber sich zugleich kritisch davon abheben. Was sie unterscheidet, ist ihre Herkunft aus völlig unterschiedlichen kulturellen Lebens- und Erfahrungswelten, der abendländisch-europäisch-westlichen auf der einen, der ostasiatisch-japanisch-buddhistischen auf der anderen Seite. Dies hat Konsequenzen: Gerade weil beide die Grundbegriffe der Philosophie auf ihre denkerischen und zugleich erfahrungsgetränkten Voraussetzungen hin angehen, also sozusagen die Lebens- und Existenzfragen der Philosophie im ganzen zu ihrem Thema machen, zeigen ihre Denkwege und Denkerfahrungen in unterschiedliche Richtungen. Und doch lassen sich darin unschwer Verwandtschaften, ja teilweise gar Entsprechungen ihrer Frageansätze feststellen. Beiden ist gemein, dass sie neue Denktabelleaus entwickelt haben, die nicht allein für die westliche und östliche Philosophie des 20. Jhs. wegweisend waren, sie können auch als Vorreiter eines interkulturellen Problembewusstseins verstanden werden, das heute für die Philosophie insgesamt an Bedeutung gewinnt.² Allein am Leitfaden der Grundbegriffe „Sein“ und „Nichts“ beschritten beide Wege, die auf die Voraussetzungsstrukturen und dimensional Tiefenschichten des philosophischen Denkens zusteuern.

Schon Genesis und Genealogie des *Wissensbegriffs* zeigen dies an: War dieser von Platon bis Hegel mehr oder weniger unumstritten, so sah er sich durch Heideggers Konzept des ‚Verstehens‘, genauer des ‚Seinsverständnisses‘ in Frage gestellt. Dessen transformativer Denktypus trägt denn auch alle Insignien einer grundsätzlichen Kritik an erkenntnis- und begründungstheoretischen Denkformen, indem er via ‚Seinsvollzug‘ jeglichen Wissensbegriff als nachträgliches Denkmodell aufzuweisen versucht. Ebenso zielt Nishidas Ansatz auf eine allen handlungs- und begriffstheoretischen Konzepten vorgängige Handlungs- und Praxisoption, insofern jene noch dem klassischen Paradigma von Theorie und Praxis verhaftet bleiben. Wenn bei Nishida wie bei Tanabe, Nishitani u.a. dennoch die Rede vom „Wissen“ ist, so ist bei diesem Topos, gerade weil er klassisch geschulte, vornehmlich kantisch und idealistisch grundierte Ohren besetzt hält, äußerste Vorsicht geboten. Es spricht daher einiges dafür, anhand eines geklärten *Erfahrungstopos* und –phänomens einer bestimmten Relativierung und auch Transformation des Wissensbegriffs nachzugehen, insofern darin ein genuines Erfahrungsdenken angeboten wird, worin zum einen die klassischen Subjekt-Objekt-Stellungen auf ihre Voraussetzungsbedingungen hin angefragt werden; zum anderen vermag

² Vgl. u.a. Buchner, 1989; Ohashi, 1985, 1990, 1999a; Rombach, 1985, 1991, 1996; Weinmayr, 1989, 1991, 1993; Vetsch, 1992; Elberfeld, 1999; Stenger, 2006.

dadurch deutlich zu werden, dass die Philosophie jene lebenspraktische und lebensrelevante Gesamtnote zurückerhält, die sie von Anfang an hatte, die sie aber im Laufe ihrer Denkgeschichte und vielfältigen Filiationen zunehmend preisgegeben zu haben scheint.

Meine erste These lautet daher, dass mit Heidegger und Nishida die Philosophie *als* Erfahrungsgeschehen von Mensch und Welt erfasst wird und dass damit zugleich ein Transformationsprozess des philosophischen Selbstverständnisses stattfindet, dessen Wege noch längst nicht ausgeschritten sind. Meine zweite These bezieht sich auf die methodische Problemstellung: Wenngleich beide sich dezidiert von der Phänomenologie als philosophischer Forschungsmethode - beide beziehen sich hierbei vor allem auf den früheren bzw. mittleren Husserl - distanzieren, so sehe ich doch beider Vorgehen und Anliegen – bei näherem Hinsehen – gerade aus dem methodischen Arsenal phänomenologischer Forschungstraditionen gewonnen, zumindest aber stark inspiriert, ja ich würde nicht zögern, sowohl Heideggers wie Nishidas Denken - dies betrifft deren frühe Phasen *ebenso* wie deren spätere – als Weiterführungen und Vertiefungen phänomenologischer Problemstellungen zu sehen. Wie Fink und Merleau-Ponty bezüglich ihres eigenen Ansatzes schon von einer „Phänomenologie der Phänomenologie“ sprachen, so würde ich dies auch für Heidegger und Nishida in Anspruch nehmen.³

Bezüglich der Rahmenthematik dieses Colloquiums „Heidegger and Eastern Thought“ würde ich schließlich – dies meine dritte These - folgende Unterscheidung machen: Bei Heidegger wie bei Nishida kommt es gewissermaßen zu einer Engführung von Denken und Erfahrung. Gleichwohl könnte man von Heidegger her von einer *Denkerfahrung* sprechen, insofern er Ausgang beim Denken *als* Denken nimmt, um dieses als Denkweg zur Erfahrung seiner selbst und damit auch seiner Geschichte zu bringen. Demgegenüber ließe sich von Nishida her wohl besser von einem *Erfahrungsdanken* sprechen, da dieser von der Erfahrung *als* Erfahrung ausgeht und diese bei allen Umwegen, Verlagerungen und neuen Denkschritten nie verlässt. Nishidas Denken ist durch und durch an der Erfahrung orientiert, ja von dieser grundiert, so dass jeder Rückgriff auf philosophische und begriffliche Traditionen diesem Erfahrungsgeschehen geschuldet ist.⁴

Ich werde im folgenden diesen Konstellationen etwas nachgehen, indem ich anhand zweier Schritte beide Seiten kontrastiere und aneinander etwas zu profilieren suche: 1.) werde

³ Dies hätte auch Konsequenzen für anthropologische Konzeptionen, denen, insoweit sie trotz ihrer Thematisierung sinnlich-leiblicher Ebenen und evolutiver Denkformen noch erkenntnistheoretisch und „metaphysisch“ orientiert sind (Scheler, Plessner, Cassirer, Gehlen etc.), sowohl von Heidegger als auch von Nishida eine Absage erteilt wird. (Dieser Punkt müsste gewiss näher ausgeführt werden.)

⁴ Ich kann zu Nishida nur auf seine in westliche Sprachen übersetzten Werke referieren, so dass, da der weitaus größere Teil noch nicht aus dem Japanischen übersetzt ist, meine Analysen tentativ und vorläufig bleiben müssen.

ich die Erfahrungsgrundierung des Denkens aufgreifen, die bei Heidegger mit dem „Dasein“, bei Nishida vielleicht mit „So(sein)“ benannt werden kann, um sodann nach einem kurzen Intermezzo bezüglich beider Grunderfahrungen 2.) einige mit dem „Ereignis“ auf der einen und der „Ortlogik“ auf der anderen Seite deutlich werdende Grundmotive anzusprechen. [Mit Natur(erfahrung) und religiöser Erfahrung/Religion(erfahrung) wären weitere Themenfelder zu nennen, auf die ich hier aber nicht mehr eingehen kann.]

1. Erfahrungsgrundierung des Denkens

a) Schon in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen (GA 56/57 (1999) – GA 63 (1998)) wurde eines klar: Womit immer die Philosophie der Neuzeit und Moderne bis hin zu Husserl sich beschäftigte, es ging letztlich um die Fragen nach den Grundbedingungen aller Erkenntnis, Wahrnehmung und Erfahrung, die im transzendentalen Subjekt ihren Ausgangspunkt fanden. Und was immer die antike und mittelalterliche Philosophie umtrieb, ihr Focus war gerichtet auf die metaphysischen und ontologischen Grundfragen nach dem Sein. In beiden Denkhemisphären ging es also um nichts anderes als um jenes „Seiende“, das all dies nicht nur zu befragen vermochte, nein, es wurde, so Heidegger, sich selbst darin zur Frage, als das, was all dieses im Grunde schon *ist*, ja mehr noch, das all dies *zu sein*, sprich den *Sinn von Sein* vor sich zu bringen hat. Die bisherigen philosophischen Errungenschaften mit all ihren erbrachten Grundbegriffen wie Sein, Subjekt u.a., sie erwiesen sich als abgeleitet von einer ursprünglicheren Erfahrung, die all diese Errungenschaften nicht nur trägt, sondern die als spezifische, aber darin alles fundierende Seinsweise des Menschen zum Vorschein kommt, deren Faktizität nicht auszuweichen ist. Das Leben selbst *als* „Dasein“ in seiner ganzen Erfahrungsdimension, d.h. auch in seiner unhintergehbaren existenzialen Grundstruktur war angefragt. „Das Problem des Selbstverständnisses der Philosophie wurde immer zu leicht genommen. Faßt man das Problem radikal, so findet man, daß die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung in diese zurück. Der Begriff der faktischen Lebenserfahrung ist fundamental.“ (GA 60, 8) Ob man hierzu Heideggers Analysen zur phänomenologischen Begründungsarbeit (vgl. GA 58), zum religiösen Leben (GA 60), zur Hermeneutik der Faktizität (GA 63) bis hin zu „Sein und Zeit“ (GA 2) betrachtet, es geht im Letzten um nicht weniger als um Tod („Vorlaufen“) und Leben, und das heißt bei Heidegger, es geht, da es sich ja um jenes „Seiende“, genannt das „denkend Wesen“ Mensch, handelt, um die Frage nach der Selbstausslegung, der Hermeneutik des Daseins, eines genuinen Seinsverständnisses, das

aus der Denk-Erfahrung seiner selbst sich auslegt und zu verstehen sucht - und es vermag dies nur, insoweit dies sich „von sich selbst her zeigt“. „Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich“ (GA 2, 35), weil unter Ontologie eine Hermeneutik der Faktizität zu verstehen ist, die selber erst ihren zuvor opaken, jetzt „offenen Raum des Entgegen“ (vgl. „Begegnischarakter der Welt“ GA 63, 4. Kap. u.a.) zu erbringen hat, worin sich das Dasein *als* das „In-der-Welt-sein“ allererst *erfährt*. Das „sich Verhalten zu etwas“, wie es bewusstseinsphänomenologisch als „Intentionalität“ gefasst wird, erweist sich eine Dimension tiefer als „Bezugssinn des Lebens“, d.h. als „Sorge“ ums Dasein schlechthin. All dies ist nicht mehr nur in seinem ‚Was‘, sondern seinem ‚Wie‘ angesprochen, d.h. auf seinen „Vollzugssinn“ hin, dem, da immer nur situativ und geschichtlich sich ereignend, ein eigener „Zeitigungssinn“ (GA 61, 53) innewohnt, der schließlich auf einen eigenen Zeithorizont, spricht auf Zeitlichkeit resp. Temporalität schlechthin zuläuft. (vgl. 2. Abschnitt, GA 2) Die Grundvermögen des Menschen wie Erkennen, Wollen, Fühlen usw. sehen sich unterfangen von den Existenzialien des „Verstehens“, der „Sorge“, der „Befindlichkeit“ usw. Das „Ich“ *erfährt sich* als „Selbst“, die *vorgestellte* Welt (= Horizont) als Eröffnung und Erschließung *gleichursprünglicher* „Welt“. Die Alltäglichkeit der Erfahrungswirklichkeit erhält philosophische Weihen, so dass einerseits die Verfallstendenzen wie auch die Eigentlichkeitsinsignien des Daseins aufgenommen werden, andererseits vermag dieses Denken dem klassischen Vernunftbegriff dessen Verdeckungsgeschichte und Seinsvergessenheit in aller Schärfe vor Augen zu führen.⁵

b) Nishidas Denken hebt an mit der „Reinen Erfahrung“, womit von Anfang an eine paradoxe Konstellation auftritt: Wird *vor* aller Denkmöglichkeit eine Erfahrung angenommen, müsste diese, wie Husserl und Merleau-Ponty schon bemerkten, „stumm bleiben“; denn bliebe sie bloße Erfahrung, sie verschwände, als ob sie nie gemacht wäre, wenn sie nicht zum Ausdruck ihrer selbst gebracht wird. Hätte man auf der anderen Seite aber nur dann „Erfahrung“, wenn sie bedacht, reflektiert, ausgesprochen ist, hätte die Erfahrung *als Erfahrung* sich schon verloren, zumindest hinsichtlich ihres vorprädikativen und vorintentionalen Sinns. Nun, Nishida wärmt nicht den alten Nominalismus-Realismus-Streit

⁵ „Die Welt, die welthaften Gegenstände sind da im Grundwie des Lebensbezugs: Sorgen. Sie begegnen einem Sorgen, treffen es auf seinem Wege. Die Gegenstände begegnen, und das Sorgen ist ein Erfahren der Gegenstände in ihrer jeweiligen Begegnung. *Begegnis* charakterisiert die Grundweise des Daseins von weltlichen Gegenständen. *Erfahrung* charakterisiert die Grundweise des auf sie Zugehens, auf sie Stoßens. Erfahrung hier nicht im theoretischen Sinne verstanden, empirische Wahrnehmung gegenüber rationalem Denken oder dergleichen; der Ausdruck ist so weit zu nehmen wie der Bezugssinn Sorgen: er charakterisiert dieses nur nach einer (..) wirklichen Weise seines Vollzugs, sofern der Kenntnischarakter, das Kenntnisnehmen im Sorgen in bestimmter Weise dominiert. / Jede Erfahrung ist in sich selbst ein Begegnis, und zwar Begegnis in und für ein Sorgen.“ (GA 61, 90 f.)

wieder auf, nein, er setzt in der Tat genau dort an, wo das Paradox in seiner ganzen Aufsässigkeit und Herausforderung offenkundig wird, nämlich in der Reinen Erfahrung, wo auch noch das Denken negiert, genauer „in seinen Anfang ‚negiert‘“ (Ohashi, 1985, 66) wird. Nishidas Grundfrage gilt einer Dimension, die *diesseits* der Differenz von Erfahrung und Denken ansetzt. Was heißt das? Ähnlich wie Heidegger in seiner Wendung zur Lebenserfahrung unternimmt Nishida eine Blickwendung hin zu einem Wirklichkeitsgeschehen, das nicht nur vorreflexiven Charakter hat, sondern das *vor* jeglicher Subjekt-Objekt-Konstellation ansetzt, ja auch noch *vor* einem möglichen Dasein als Ausgangspunkt. „In der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Bewußtseinszustands gibt es noch kein Subjekt und kein Objekt. Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins: Das ist die reinste Form der Erfahrung.“ (Nishida, 1990a, 29) Es geht dabei nicht etwa um ein anonymes Geschehen, im Gegenteil, der Bereich der Reinen Erfahrung verlangt höchste Aufmerksamkeit, Intensität, Versenkung, Eintauchen in etwas, um daraus überhaupt erst als dieser und jener, als der dies und jenes Tuende usw. hervorzugehen. Nishida bietet mehrere Phänomene hierzu an: „Wenn man etwa alle Kräfte konzentrierend eine steile Felswand hinaufklettert, oder wenn ein Musiker ein perfekt einstudiertes Stück spielt, (...) kann man von einer Wahrnehmungskontinuität“ (ebd. 32) sprechen. Mir scheint indes, dass das, was Nishida im Auge hat, Weiteres und tiefer Liegendes meint. Es geht um eine Verdichtung des Erfahrungsprozesses selber, der den Kletternden und Musizierenden so in ihr Tun mit hinein nimmt, dass, jenseits von Anstrengung und Übung, von Aktivität und Passivität, das Klettern als Klettern, die Musik als Musik überhaupt erst *aufgehen*. In und mit jeder einzelnen Handlung, jedem Griff (Kletterer), jedem Anschlag (Pianist) öffnet sich das jeweils Ganze einer Dimension, hier jene des Bergkletterns und der Musik. Auch Kletterer und Pianist gehen als diese daraus hervor, ja werden über sich und ihr mitgebrachtes Können hinaus geführt. Das Erfahrungsgeschehen „realisiert“, erstellt sozusagen erst Wirklichkeit, die nur als erfahrene, bewegte und lebendige *Wirklichkeit* ist. Dieses Eröffnungsgeschehen von konkreter Handlung und Dimension, die sich gegenseitig hervorbringen, hat m.E. Nishida im Blick, wenn er etwas später „Vom Wirkenden zum Sehenden“ (Nishida, 1927, NKZ 4; sh. das Vorwort hierzu Nishida, 1999a (dt.), 39ff.) spricht.⁶ Gewiss, Nishidas vielfältige Künste- und Zen-Erfahrungen mögen hier eingeflossen sein, aber gerade diese Erfahrungsdimensionen zeigen ja doch die Wirklichkeit Ostasiens in einer bestimmten Verdichtung ihrer selbst, die der gewöhnlich angenommenen Realität ihre eigentlich angezielte „Reine Erfahrung“ gleichsam vorhalten. Der „reinen Erfahrung“ eignet eine Eröffnungsdimension der

⁶ M.E. kommt diese Denkfigur von Nishida dem Grundbegriff der „Idemität“ von Heinrich Rombach sehr nahe. Vgl. etwa H: Rombach 1987/1993, 203f., 379ff.; vgl. auch G: Stenger, 2006, 541-560, 706-716.

Wirklichkeit selber. „Weil ein Mathematiker sein Ich vergißt und die mathematischen Prinzipien *liebt* und *eins* mit ihnen wird, erscheinen sie ihm klar und deutlich. Der Künstler liebt die Natur und wird eins mit ihr; indem sein Selbst in der Natur untergeht, erfährt er sie erst ganz.“ (Nishida, 1990a, 218) Einzelerfahrung und dimensionale Erfahrung gehören aufs engste zusammen, so dass mit jedem Aufgehen einer neuen Dimension immer auch ein „neues Selbst“ mitaufgeht, das sich als „höheres Selbst“, etwa als künstlerisches, mathematisches Selbst u.a. erfährt. Man erfährt sich in der Tat gehoben, aber nur, weil man eine Dimension ersprungen hat, was völlig außerhalb eines Vermögens oder Machenkönnens liegt. Auch die „reine Erfahrung“ ist mehr als „meine Erfahrung“, sie fundiert das „mein“ der Erfahrung. Gleichwohl gibt es die Erfahrung nur als „meine“ Erfahrung. Aber dies ist gewissermaßen schon im Nachhinein gesprochen, wo die „reine Erfahrung“ in ihre Teile auseinandergefallen ist. „Wenn man zum Beispiel im Falle einer Hörempfindung urteilt: ‘das ist ein Glockenton’, bestimmt man nur den Ort in bezug auf vergangene Erfahrungen. Jede Art Bewußtsein ist im Zustand strengster Einheit immer Reine Erfahrung, einfache Tatsache. Wenn es aber seine Einheit verliert, indem es in Beziehung zu anderem tritt, entstehen Bedeutung und Urteil. (..) In diesem Moment ist die Reine Erfahrung *analysiert* und zerbrochen. Bedeutung und Urteil markieren diesen Zustand der Spaltung.“ (Ebd. 37f.) Nun ist diese Spaltung aber keineswegs ein Verlust, sondern erweist sich nur als ein „gradueller Unterschied“ (38), der zeigt, dass die „Erfahrung“ ein *Geschehen* ist, das sich beständig riskiert, das seine Phasen hat, in denen es einmal identifikatorischer, ein andermal widerstrebender zugeht. Entscheidend aber ist, dass sich die „Begründungsrichtung“ umgekehrt hat. Die „Reine Erfahrung“ ist eigentlich das fundierende Geschehen, die Subjekt-Objekt-Konstellation hingegen ein gradatives Moment, dessen Differenzschema exakt das Auseinanderfallen der „Reinen Erfahrung“ benennt. Nishida ist stets bemüht, die „Reine Erfahrung“ in ihrer, wenn man so will, inneren „Reflexivität“ zu zeigen.⁷

So schiebt sich gleichsam über die „Reine Erfahrung“ eine weitere Ebene, die er „intellektuelle Anschauung“ nennt, und über diese wiederum die weitere Ebene der „handelnden Anschauung“.⁸ Jedes Mal geht es um dasselbe Grundverhältnis, nur eben in einer höheren, „reflexiveren“ Form. Die Erfahrung geschieht, so könnte man sagen, als ihre eigene Selbstreflexivität, aus der derjenige, der sich dieser in reflexiver Weise zuwendet, erst als dieser „darüber Reflektierende“ hervorgeht. Das heißt, dass hier sozusagen eine „Reflexivität der Reflexivität“ am Werk ist, die sich als Reflexionsprozess der Erfahrung

⁷ Nishidas ‚Reine‘ Erfahrung hat in seinem Denken einen ähnlichen Stellenwert wie die ‚Reine‘ Vernunft in Kants Denken, nur dass beide von völlig unterschiedlichen Ebenen sprechen.

⁸ Vgl. hierzu Nishida, 1990b, 1990c, 1999a und 1999b.

selber tut.⁹ Anders gesagt: Die Bedingungen, die gewöhnlich vorausgesetzt werden, werden so in diesen Prozess mitaufgenommen, dass allererst deutlich wird, dass und wie sie daraus entstehen. Es gibt eben keinen letzten Grund mehr, und diese Konstellation wird, um mit Nishida zu sprechen, mit den Termini „Reine Erfahrung“ oder auch „intellektuelle Anschauung“ zu fassen versucht; man könnte hier auch schon von dem ostasiatischen Grundbegriff des „Selbstlosen Selbst“ sprechen.

Eingebunden in diesen Geschehensprozess ist zugleich die konkrete Leiblichkeit/Sinnlichkeit, die nicht erst medial vermittelt wird, sondern dem voraus eine performativ-mediale Dimension anspricht, die konstitutiv zur reinen Erfahrung wie zur intellektuellen und handelnden Anschauung gehört. An der Fingerkuppe des Kletterers kann alles hängen, denn der Geschehensprozess der reinen Erfahrung ist nicht zu trennen von dem je „sich ereignenden Da“ (vgl. Nitta, 2003, 86)¹⁰, aus dem auch die spezifische Leiblichkeit als diese erst hervorgeht.¹¹ Ebenso ist mit „Reiner Erfahrung“ keine exklusive Erfahrung gemeint, sie hat vielmehr überall statt, nur dass sie meist nicht als solche gesehen wird. Ihr eignet eine „radikale Alltäglichkeit“, die zwar zenbuddhistisch inspiriert (alltägliche Geist Weg) ist, aber tatsächlich, von außen gesehen, auch den ganz gewöhnlichen Alltag meint. (Vgl. Nishida, 1999b, 272ff.)

⁹ Eine etwas längere Passage mag dies verdeutlichen: „Die wahre intellektuelle Anschauung ist aber die Einheitsfunktion selbst, die *in* der Reinen Erfahrung wirkt, sie ist das Sich-Bemächtigende des Lebens. Sie ist etwas wie die Konzeption bei technischen Fertigkeiten oder, in einem bedeutenderen Bild gesagt, etwas wie der Geist der Kunst. Im Hintergrund einer komplexen Funktion - wie zum Beispiel im Fall des Malers unter Inspiration, dessen Pinsel sich von selber bewegt - wirkt ein einheitliches gewisses Etwas. Seine Verwandlungen vollziehen sich nicht unbewußt, in ihnen vollendet sich die Entwicklung eines Einzeldings. Intellektuelle Anschauung meint nun das Erfassen eines Einzeldings. Solcherart unmittelbare Wahrnehmung ist nicht der hohen Kunst vorbehalten, sie ist ein geradezu alltägliches Phänomen, wie es auch in unseren erprobten Tätigkeiten sichtbar wird. (...) Ein Zustand, in dem Ding und Ich einander vergessen haben, in dem weder Ding das Ich bewegt noch das Ich das Ding. Da ist nur eine Welt, ein Szenarium. Der Begriff intellektuelle Anschauung klingt so, als wäre damit eine subjektive Funktion gemeint, aber in Wirklichkeit bedeutet er ein Zustand, der Subjekt und Objekt transzendiert, ja man kann sagen, daß die *Opposition von Subjekt und Objekt durch diese Einheit überhaupt erst konstituiert wird*. Inspirationen - von der Art künstlerischer Begeisterung - führen alle in diesen Bereich. Intellektuelle Anschauung ist auch nicht unmittelbare Wahrnehmung eines von den Tatsachen losgelösten abstrakten Allgemeinen. Der Geist eines Gemäldes ist von den gemalten Einzeldingen losgelöst und ist es auch wieder nicht. Denn wie ich bereits gesagt habe, sind wahre Allgemeinheit und Besonderheit einander nicht entgegengesetzt. Im Gegenteil. Durch die besondere Bestimmung kann das wahre Allgemeine ausgedrückt werden. Das geschickte Messer und der kunstfertige Pinsel eines Künstlers sind es, die die wahre Bedeutung des Ganzen ausdrücken.“ (Nishida, 1990a, 66 f. [kursiv, G.S.]

¹⁰ Nitta spricht gar von einer „radikalen Entfaltung der Frage nach der transzendentalen Medialität“ in der Philosophie Nishidas. Vgl. Nitta, 2006, 60-66, hier 62.

¹¹ Vgl. hierzu Merleau-Pontys Weg des Leibdenkens von „Phänomenologie der Wahrnehmung“ bis zum Chiasmus-Kap. in „Sichtbare und Unsichtbare“, der m.E. zwar nahe an die Fragestellung Nishidas kommt, aber die spezifische Intrinsik der leiblichen Erfahrung Nishidas nicht sieht oder zumindest anders interpretiert. Bezüglich Nishidas Ausspruch „Nicht, daß ‚dieser Vogel‘ fliegt, sondern das Faktum ‚dieser Vogel fliegt da‘“ erläutert Ohashi sehr trefflich: „Im Da der faktischen Welt geht das nackte Faktum ‚dieser Vogel fliegt‘ auf. Das genannte Faktum ist die Selbstbestimmung des absoluten Nichts, weil es sonst von nichts bestimmt wird als nur aus sich, sofern es selbst aufgeht.“ Ohashi, 1999b, 77.

Diese anfänglichen Überlegungen zu Nishida wollten ein erstes Erfahrungstableau seines Denkens anreißen, das sich im Weiteren mit den Begriffen wie „Selbstwissen“¹², „Selbstbewusstsein“, oder besser „Selbstgewahren“ (jikaku)¹³ umschreiben ließe. Es ist darin nicht weniger einbehalten und thematisiert als die „widersprüchliche Selbstidentität“ (Nishida 1999b, 226f., 243, 269ff., passim), d.h. die innere Selbst-bestimmung von Anschauung und Reflexion, von Noesis und Noema, von Selbst und Welt¹⁴, von „So-(sein)“ und „Absolutem Nichts“, von „Geschaffenem“ und „Schaffendem“ usf., eine Selbstbewegung des Erfahrungsgeschehens selber, das bezüglich weiterer Fragen bezüglich der gesellschaftlichen Welt, der Geschichte, der Religion u.a über sich hinausweist, ohne indes den ursprünglichen und doch ungründigen Erfahrungssinn aller Wirklichkeit und damit aller Philosophie jemals zu verlassen. Man könnte auch sagen, ein „Sich-selbst-sehen“ des Erfahrungsgeschehens selber, das nie als es selbst zur Erscheinung kommt und das doch alles trägt.¹⁵

1.1. Intermezzo „Grunderfahrung“ (als Anfang des Philosophierens)

Heidegger macht Ernst mit der Frage, womit es das philosophische Denken im Grunde zu tun hat: mit dem ‚Sein‘. Was Platon, Kant, Schelling u.a. schon anmerkten, dass es um das „Philosophieren“ selbst geht, also nicht um das Reden „über Philosophie“, was jedem Theorieentwurf cum grano salis noch eignet, dies wird bei Heidegger Programm. „Aus der Erfahrung des Denkens“, nicht „über die Philosophie und ihre Positionen rasonieren“, darum geht es. Aus der Selbsterfahrung des Denkens, und ich betone hierbei, dass das Denken selber als Denken einer Erfahrung unterliegt, worin es jeweils um die Grundprinzipien und Kategorien bisheriger Denkstrukturen überhaupt geht, ist Heidegger zu einem Denken durchgebrochen, das ihm aus dem Gedanken selber mehr *widerfahren* ist, als dass er es hervorgebracht hätte.

¹² Ryosuke Ohashi hat in einem sehr instruktiven und erhellenden Aufsatz Nishidas Denkweg „Vom Selbstwissen zur Ortlogik“ (Ohashi, 1999b) nachgezeichnet, indem er mit Bezug auf Nishidas philosophische Referenzpositionen wie James, Bergson, Husserl, Fichte u.a. dessen phänomenologisch grundiertes, aber eben auch eigenständiges Denken aufzeigt.

¹³ Vgl. hierzu auch Nitta, 2006.

¹⁴ Etwa: „Unser großes Selbst umfaßt das Selbst der anderen und unser eigenes; daher drücken wir unser Mitgefühl mit den anderen aus und suchen die Vereinigung unseres Selbst mit den anderen.“ (Nishida, 1990a, 122)

¹⁵ Also etwa auch: „Anschauung“ nicht bloß als Form (Kant) transzendental-subjektiv, sondern als „Intuition“ (?), besser, als das Zugleich von Einzelerfahrung und dimensionaler Erfahrung.

Sh. auch die Unterschiede bezüglich des Erfahrungstopos: Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Fink, Merleau-Ponty usw. (vgl. Stenger, 2006)

Sh. auch den Sinn der „Operativen Begriffe“ bei Fink in Anwendung auf Nishida. (vgl. Stenger, 2008)

Um es nur andeutend vorzuschlagen: Heideggers Grunderfahrung scheint mir denkerisch im Topos der „Selbstwelt“ gut getroffen zu sein, er spricht selbst von der „Grunderfahrung der Selbstwelt“ (vgl. etwa GA 58, 223ff.), insofern darin die gewohnten Bahnen des Ich, des Seins als Seiendes, des Subjekts, des Gegenstandes, überhaupt der Erkenntnis und Erfahrung durchbrechen und auf eine neue, existenziale, d.h. auch abgründige Dimension stoßen. Dem entsprechen jene Phänomengehalte der Befindlichkeit, der Stimmung, usw. Überhaupt ist Heidegger der Entdecker der „Grundstimmung“ (vgl. Held 1993), und seine eigene war wohl die der „Angst“ resp. Sterblichkeit/Endlichkeit..

Bei Nishida scheint mir die (eine?) Grunderfahrung in der Erfahrung des „absoluten Nichts“ zu liegen, mit dem, vergleichbar dem „Sein“ bei Heidegger (abendländischer Grundtopos), die gesamte ostasiatische Denk- und Erfahrungswelt aufgerufen wird, zugleich aber auf seine darin liegenden Erfahrungsdimensionen der handelnden Anschauung - einer genuinen Praxis - wie der „Ortlogik“ hin *philosophisch* zum Thema und damit in gewisser Weise auch „grundgelegt“ wird. Wollte man eine Befindlichkeit, eine Grundstimmung nennen, so wäre sie vielleicht mit einer „ursprünglichen Trauer“ (vgl. Nishida, 1999b, 252) oder „Trauer des Lebens“ (so Nishitani, in: Ohashi, 1985, 68), zu fassen; die zugleich, wie mir scheint, mit „Freude“ in einer „widersprüchlichen Selbstidentität“, einer Art „widersprechender Entsprechung“ steht. (Sh. auch auch: Tod-Leben, Leben-Tod Dôgen; Symbolik der „Kirschblüte“; Selbstnegation – Schöpferische Tätigkeit, usw.¹⁶; Eigene Thematik. Der Zusammenhang von Erfahrung – Grunderfahrung (Grundstimmung) – philosophischem Ansatz. (Vgl. hierzu auch Rombach 1985, „Völkerbegegnung im Zeichen der Philosophie“)

2. ‚Ereignis‘ und ‚Ortlogik‘

2a) Mit dem Grundgedanken des „Ereignisses“ beginnt Heideggers vieldiskutierte „Kehre“ des Denkens. Ist aber die Kehre tatsächlich eine ‚Kehre‘ oder beginnt mit ihr und dem damit zusammenhängenden seinsgeschichtlichen sowie dem Sprach-Denken nicht vielmehr die Erweiterung und Vertiefung seines Erfahrungsdenkens? In seinen Notizen (1973-75) ‚Kehre‘?, ‚Sagen der Kehre‘“ scheint Heidegger diese Vermutung zu bestätigen,

¹⁶ vgl. auch aktuell die Arbeit des japanischen Fotografen Nobuyoshi Araki: „In mir gibt es zwei Persönlichkeiten. Ich bin wie der Clown, der lächelt und innerlich traurig ist. Die Kamera ist mein Make-up. Es könnte sein, dass sie die Traurigkeit versteckt hat. Aber man sieht sie auf den Bildern wieder. Darin offenbart sich mein Inneres.“ Die Kamera hält mich am Leben, Interview mit N. Araki, in: ZEIT-Magazin Nr.33, 2010, 46)

ja er weist darauf hin, dass das, was einstmal mit „Kehre“ benannt wurde, eigentlich ein „Irrtum“ war, insofern sie „von außen“ sprach und „die Inständigkeit in der Lichtung des Seins, dessen eigentümlich verhaltene Unverborgenheit, noch nicht hinreichend *erfahren* (kuriv G.S.) war.“ Zwar war der Unterschied zwischen Dasein und Subjektivität resp. Bewusstsein gesehen, „aber das Sein selbst u. die ihm eigene (ereignend-brauchende) Offenbarkeit (war) nur geahnt (und) die Tragweite der Frage nach der Eigentümlichkeit der Sage des Seins im Sinne des später erkannten Ent-sagens nicht erfahren.“ Die „Zusammengehörigkeit“, aber unterschiedliche Dimension von „Dasein“ und vom „Da des Seins“ war noch nicht deutlich. „Nötig wurde in der Folgezeit (..) das Sicheinlassen des Denkens der Seinsfrage in das Einfache der nennenden Entsage – d.h. das Erblicken von Brauch u. Eignis: die Verabschiedung jeder Art von ‚Hermeneutik‘: der zureichend gedachte u. vollzogene ‚Schritt zurück‘.“ Erst die dann gewonnene „Mitte des Gevierts“ ermöglicht eine „fördernisreiche Verwindung der Metaphysik in die Epochen des Seinsgeschickes“. (..) Es handelt sich (also) nicht um eine Kehre, sondern um die zureichende Bestimmung des Daseins hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zum Ereignis.“ Aus der Erfahrung des Ereignisses erklären sich dann auch die großen Themen des mittleren und späten Heidegger: die Seinsgeschichte, das Wesen der Technik (Ge-stell – Geviert, Ding, Gelassenheit etc.), die Welterschließungs- und zugleich Welteröffnungskraft der Sprache, um nur die wichtigsten zu nennen. Trotz des „Zusammengehörens“ beider „Ebenen“ ließe sich gleichwohl ein anders gelagerter Erfahrungsstil konstatieren, mit dem auch die Verlagerung des „Phänomens der Welt“ vom In-der-Welt-sein des Daseins zu den welthaft geprägten epochalen Grundgestalten einhergeht: Der aktiv(istisch)e Grundzug (Entschlossenheit, Entwurf, Destruktion der Geschichte der Ontologie) verwandelt sich in einen weitaus zurückhaltenderen Habitus (Gelassenheit, Ereignis, Andenken). Aber das erscheint mir nur konsequent, sieht sich doch jetzt das Dasein ganz anders situiert, angeblickt und zur Erfahrung gebracht.¹⁷

2b) Auch Nishidas Ortlogik benennt eine „Wende“, ohne schon eine Kehre zu sein. Die „ortlogische Wende“ gilt, so könnte man sagen, der Umwendung der westlichen Denkhemisphäre hinsichtlich ihres gesamten grundbegrifflichen (!) Arsenal. Ähnlich wie Heidegger vom Ereignis der Seinsgeschichte her, so setzt auch Nishida „von der Welt her“ (vgl. Ohashi, 1999b, 84) an, und – das ist das Erstaunliche und nicht hoch genug Anzusetzende – er entwickelt diesen Gedanken vor dem Hintergrund einer auf Augenhöhe erfolgten Rezeption der westlichen, geschichtlich angelegten Denkweise. (vgl. Ohashi, 1990,

¹⁷ Sh. u.a. Heidegger; Beiträge zur Philosophie, GA 65 sowie ders., Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, 1976, 1-25.

23) Dies führt ihn zum Konzept der Ortlogik, die sich nicht nur als Vertiefung, sondern gar als Ursprungspunkt („Augenblicksstätte“) aller dialektisch verfassten Geschichtlichkeit erweist. Eine gewaltige Provokation für das abendländisch-westliche Denken, so man überhaupt Nishidas Gedanken erfasst hat! Denn hier sind nicht etwa bloße Zeit- und Raumkategorien, denen selber schon Anschauungsformen und Erfahrungsweisen eingeschrieben sind, angesprochen, es zeigt sich vielmehr, dass und wie der ‚Ort‘ allererst *als* Vermittlungsgeschehen von Einzelem und Einzelem, Einzelem und Ganzem, Ich und Du, Selbst und Welt, Besonderem und Allgemeinem, geschichtlicher und gesellschaftlicher Welt usw. *sich erfährt*, d.h. auch überhaupt erst *Ort wird*. Die gegenseitige Vermittlung er-bringt gegenseitige Wirkung und zugleich völlige Unabhängigkeit voneinander, wenn man so will, geschieht dies in der Weise „diskontinuierlicher Kontinuität“, jenem Grundbegriff Nishidas hinsichtlich des sich selbst vermittelnden, mithin „dialektischen“ Geschehens. Diese Selbst-Gestaltung, wie man auch sagen könnte, geschieht „ausdruckshaft“ (hyôgen-teki)¹⁸, insofern mit und in jedem Zum-Ausdruck-kommen zugleich die Welt als ganze gespiegelt ist. Die ausdruckshafte Vermittlung gestaltet nicht nur jede Ebene, sie gestaltet auch alles und jeden, was/wer auf jeder Ebene zum Ausdruck kommen kann, d.h. dass die ausdruckshafte Vermittlung *als* Selbstbestimmung des Ortes *geschieht*. Dieser mediale Charakter weist auf die intrinsische Phänomenologie in Nishidas Denken hin, was eigentlich in allen näheren Vermittlungsbestimmungen seiner Analysen zum Vorschein kommt: „Das Einzelne gestaltet sich also selbst ausdruckshaft, indem es die Welt in sich selbst spiegelt, so dass es – als eine bestimmte Selbstdarstellung von und in der Welt – zum Vermittelnden zwischen den Einzelnen wird.“ (Maflì, 1996, 295) „Daß voneinander unabhängige Dinge gegenseitig aufeinander wirken, heißt, daß der Ort sich selbst bestimmt. Daß der Ort sich selbst bestimmt, bedeutet, daß die Dinge gegenseitig aufeinander wirken.“ (Nishida, Selbstidentität und Kontinuität der Welt, in: Ohashi, 1990, 61) „Aber nicht nur wir wirken auf die Dinge, auch die Dinge wirken als ausdruckshafte auf uns.“ (ebd. 74) Schließlich erweist die Verklammerung von Gestaltetem - Gestalten und ausdruckshaft Bestimmtem - ausdruckshaft Bestimmendem auf ein gleichursprüngliches *Handlungspotential*, welches als tätiges Leben in allem oder mit Nishida gesprochen als „handelnde Anschauung“ (kôï-teki chokkan) verstanden werden könnte. „Handelnde Anschauung heißt, daß wir selbstwidersprüchliche Objekte gestalten und wir umgekehrt von und aus den Objekten gestaltet werden. Handelnde Anschauung bedeutet die widersprüchliche Selbstidentität von Sehen und Wirken.“ (Nishida, 1999a, 173) „Gestalten ist Sehen, wir wirken aus dem Sehen heraus. Wir sehen handelnd-

¹⁸ Vgl. Ohashi, 1990, FN 11, 73f.

anschauend Dinge und gestalten, weil wir Dinge sehen. Wenn man von ‚wirken‘ spricht, geht man vom individuellen Subjekt aus. Allein wir wirken nicht von außerhalb der Welt, sondern sind, wenn wir wirken, bereits inmitten der Welt. Das Wirkende ist ein Gewirktes.“ (ebd. 168f.)¹⁹ Mit dem Topos der „handelnden Anschauung“ wäre nicht weniger gesagt als dass der tiefere Grund der philosophischen Arbeit in der Selbstkonstituierung des Wirklichkeitsgeschehens liegt, mithin in einer genuinen Praxis, also – der Kreis schließt sich – in der *Selbsterfahrung* des Lebens selber.²⁰ Die widersprüchliche Selbstbestimmung des Ortes hat ihre Urszene und ihren Ursprung in der Erfahrung (im Nishida’schen Sinne).²¹ Für das ortlogische Denken Nishidas führen diese Befunde zu weiteren Konsequenzen, wie sie in der leibhaft verankerten geschichtlichen Dimension zum Tragen kommen, worüber eigens gehandelt werden müsste.²²

Der Ort ist niemals „etwas“ im Sinne einer wie auch immer angesetzten Substanz, er erweist sich vielmehr als „absolutes Nichts“ und zugleich als „Ort-Worin (oite aru basho), als das „Worin-Befindliche“, welches erst zugänglich wird durch den „Ort-Worin füreinander“.²³ „Wissen“ und „Handeln“ greifen ineinander, durchkreuzen sich gleichsam, ja bringen sich gegenseitig schöpferisch hervor. (Vgl. Nishida, 1999b, 242ff., 268ff.) Es nimmt nicht Wunder, dass dieses „Selbstgewahren“ – m.E. der trefflichste Ausdruck für das, was ich hier mit „Erfahrung“ meine – nicht nur für die „Ichwerdung“ und das leibhaft-geschichtliche Werden steht, sondern darüber hinaus auch auf jenes zuläuft, was man „Nichtserfahrung“ nennen könnte (vgl. Rombach, 1985, 35-45). In diesem Sinne wäre auch „Religion“ als das „Selbstgewahren des geschichtlichen Lebens“ (Nishida, 1999b, 276ff.) zu verstehen, das als „Selbstgestaltung der welthaften Welt (..) Selbstnegation und *zugleich* Selbstbejahung des Absoluten“ wäre. (vgl. auch ebd. 250ff.) Es bedarf hierzu einer „absoluten Umkehrung“ (zettaiteki tenkan) (244), die nur als widerfahrende zugleich jenes zu eröffnen vermag, was man mit Nishida „die Logik des *sokuhī*“ (227f.) als religiöse Grunderfahrung nennen

¹⁹ Sh. auch die Erläuterungen von Weinmayr hierzu, in: Ohashi, 1990, 80, FN 14.

²⁰ „(..) die Einzelnen sind, weil sie sich als Selbstbestimmung des orthaften, diskontinuierlich-kontinuierlichen Vermittelnden einander gegenüberstehen. Daher kann sogar gesagt werden, daß umgekehrt das Einzelne durch die Selbstbestimmung der ausdruckshaften Welt vermittelt wird. Das Ich ist ein sich ganz und gar ausdruckshaft selbst bestimmendes Einzelnes. Daß das Ich wirkt, heißt, daß ein Einzelnes sich ganz und gar ausdruckshaft selbst bestimmt, bzw. daß es ausdruckshaft Dinge schafft. Dies bedeutet umgekehrt, daß die ausdruckshafte Welt sich selbst bestimmt. Unsere Ausdrucksakte sind Gestaltungsakte, unsere Gestaltungsakte sind Ausdrucksakte. Und dies ist unsere Praxis.“ (Nishida, 1990a, 77)

²¹ Mir scheint, dass hier eine sehr ähnliche Konzeption vorliegt wie jene von Rombachs strukturgenetischem Denken, wenn dieser von der Grundierung aller Phänomenologie in einer „Phänopraxie“ spricht. (Rombach, 1980, 16-22, passim)

²² Vgl. den Topos „geschichtsleibhaft“ (Rekishitekishintai-teki); „schöpferisch-leiblich (seisakutekishintai-teki). „Wir haben unseren Leib im Gebildeten. Der menschliche Leib ist schöpferisch“ (Nishida, 1999a, 178. (Ohashi, 1990, 122; vgl. auch Nishida, 1999a, 68, passim).

²³ Vgl. etwa Elberfeld, Glossar zu „Logik des Ortes, 1999, 299.

könnte.²⁴ Auch das Verständnis von „Natur“ würde hier zu gänzlich anderen „Erfahrungen“ und Einsichten führen, als wir dies aus dem westlichen Denken und auch noch von Heidegger her kennen.

Zusammenführendes Zitat: „Der Ort muß das dialektische Allgemeine bzw. die Welt der widersprüchlichen Selbstidentität sein. Das Nichts (mu) ist die absolute widersprüchliche Selbstidentität. Von diesem Standpunkt aus ist das gesamte Seiende (subete aru mono) zugleich damit, daß es Sein (u) ist, Nichts (mu). Das absolute Nichts ist gegenüber allem transzendent, aber zugleich entsteht alles durch es. Die Welt, die sich als Selbstbestimmung des Allgemeinen selbst gestaltet, muß die Welt der geschichtlichen und gesellschaftlichen Bildung sein, aus der wir selbst kommen und in die wir gehen. Auch die Welt der Natur ist in der geschichtlichen Welt enthalten.“ (Nishida, Vorwort (1939) zu Bd. 9, NKZ, in: Ortlogik 1999a, 65)

Ist nun das „Ereignisdenken“ eine Ortlogik, eine Art Topophänomenologik, oder die „Ortlogik“ ein Ereignisdenken? Schwierige Frage. Vielleicht beides und zugleich auch beides nicht. Jeder der beiden geht zurück in die Grunderfahrungen aller Erfahrung und Erkenntnis, scheinen von verschiedenen Standpunkten auf das Selbe zuzulaufen und doch scheinen die Differenzen auch größer zu sein als man annehmen mag.

Ich möchte es mit diesen Ausblicken belassen, aber doch beide genuinen Denker nochmals zu Wort kommen lassen, woraus vielleicht hervorgehen mag, wie fundamental ihre philosophischen Beiträge für ein Denken zwischen Ost und West ist:

„Es bedarf auch hier keiner prophetischen Gaben und Gebärden, um daran zu denken, daß dem planetarischen Bauen *Begegnungen* [kursiv G.S.] bevorstehen, denen die Begegnenden heute auf keiner Seite gewachsen sind. Dies gilt für die europäische Sprache und für die ostasiatische in gleicher Weise, gilt vor alldem für den Bereich ihrer möglichen Zwiesprache. Keiner von beiden vermag von sich aus diesen Bereich zu öffnen und zu stiften.“²⁵

„Die wahre Kultur der Welt bildet sich nur dadurch, daß die verschiedenen Kulturen, während sie ihren eigenen Standpunkt behalten, durch die Vermittlung der Welt sich selbst entwickeln. Man soll zu diesem Zweck über die Grundlage seiner eigenen Kultur tief nachdenken und erklären, auf welcher Grundlage sie beruht und welche Beziehungen zu anderen Kulturen sie hat. Welche Verschiedenheit besteht zwischen den Grundlagen der morgenländischen und abendländischen Kultur?“²⁶

²⁴ Sh. auch G. Stenger, 2010.

²⁵ Heidegger, Zur Seinsfrage, in: Wegmarken, 1978, 418. Sh. auch G. Stenger, 2009, 55-78.

²⁶ sh. Nishida, 1999a, 429-453; hier in: Ohashi 1990, 41; vgl. auch K. Nishida, 2006, 5-24.

Ein „Zwiegespräch“, eine „widersprechende Entsprechung“ oder wie ich gerne sagen würde, eine „fruchtbare Differenz“²⁷ haben beide allemal vorbereitet.

Literaturverzeichnis

- Buchner, H. (Hg.). (1989). *Japan und Heidegger*. Sigmaringen: Thorbecke
- Elberfeld, R. (1999). *Kitarô Nishida. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Heidegger, M. (1976): *Zeit und Sein*, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, 1-25.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Zur Seinsfrage*. In M. Heidegger, *Wegmarken* (379-419). Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis, GA 65)*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59). Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). 'Kehre'?, 'Sagen der Kehre', *Notizen 1973-75. „Jahresgabe 2007“ der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 9-12.
- Held, K. (1993). *Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen*. In H.-H. Gander (Hg.), *Europa und die Philosophie, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* (Bd. 2, 87-103). Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

²⁷ Vgl. Stenger, 2006, 22, passim; ders. 2005, 190-209.

- Mafli, P. (1996). *Nishida Kitaros Denkweg*. München: Iudicium Verlag.
- Nishida, K. (1990a). *Über das Gute (Zen no kenkyū)*. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung (übers. v. P. Pörtner). Frankfurt/M.: Insel Verlag.
- Nishida, K. (1990b). Selbstidentität und Kontinuität der Welt. In R. Ohashi (Hg.) (1990), *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung* (54-118). Freiburg/München: Alber.
- Nishida, K. (1990c). Die Welt als Dialektisches Allgemeines. In Y. Matsudo (1990), *Die Welt als Dialektisches Allgemeines. Eine Einführung in die Spätphilosophie von Nishida Kitarō*. Berlin: Vista.
- Nishida, K. (1999a). Vom Wirkenden zum Sehenden (Vorwort von Nishida Kitarō, NKZ 4, 1927). In: Nishida, K. *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nishida, K. (1999b). *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan* (übers. u. hg. v. R. Elberfeld). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nishida, K. (2006). Die morgenländischen und die abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen. In H. Schneider (Hg.), *Zusammenhänge. Jahrbuch für Asiatische Philosophie* (Bd. 1, 5-24). Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Nitta, Y. (2003). Was ereignet sich im Sich-verstehen der Kinästhesie? Mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie des Leibes bei Ludwig Landgrebe. In H. Vetter (Hg.), *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patocka* (77-87). Frankfurt/M./Berlin: Peter Lang/Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- Nitta, Y. (2006). Welt und Leben. Das Selbstgewahren des Lebens bei Nishida Kitaro. In: H. R. Sepp/I. Yamaguchi (Hg.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog* (60-66). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ohashi, R. (1985). Kitaro Nishidas Heimat und seine Philosophie. In Stadt Meßkirch (Hg.), *Heimat der Philosophie* (61-70). Meßkirch: Druck - Schönebeck.
- Ohashi, R. (Hg.) (1990). *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*. Freiburg/München: Alber Verlag.
- Ohashi, R. (1999a). *Japan im interkulturellen Dialog*. München: Iudicium.
- Ohashi, R. (1999b). Vom Selbstwissen zur Ortlogik. Nishida und die Phänomenologie. In H. R. Sepp (Hg.), *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Stadien von Husserl aus*, Freiburg/München: Iudicium.
- Rombach, H. (1980): *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. Freiburg/München: Alber.

- Rombach, H. (1985): Völkerbegegnung im Zeichen der Philosophie, Festvortrag. In Stadt Meßkirch (Hg.), *Heimat der Philosophie* (23-48). Meßkirch: Druck - Schönebeck.
- Rombach, H. (1991). *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach Verlag.
- Rombach, H. (1993). *Strukturanthropologie. ‚Der menschliche Mensch‘*. Freiburg/München: Alber. (erste Veröffentlichung in 1987)
- Rombach, H. (1996). *Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege*. Freiburg: Rombach Verlag.
- Stenger, G. (2006). *Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg/München: Alber.
- Stenger, G. (2009). Wie aktuell ist Heideggers Humanismusbrief? *Prolegomena: Journal of Philosophy*, 8(1), 55-78.
- Stenger, G. (2008). Finks Weltkosmoi – Entsprechungen und Widerstreit. In C. Nielsen/H. R. Sepp (Hg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/München: Alber.
- Stenger, G. (2010). Zwischen Rationalität und Erfahrung. Religion als paradigmatisches Einfallstor west-östlicher Übergänge?. In H. Feger/W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Philosophie und Religion*. (Deutsch-Chinesische Konferenz an der FU Berlin)
- Vetsch, F. (1992). *Martin Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Weinmayr, E. (1989). Denken im Übergang – Kitarô Nishida und Martin Heidegger, in: H. Buchner (Hg.), *Japan und Heidegger* (39-61). Sigmaringen: Thorbecke.
- Weinmayr, E. (1991). *Entstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers mit einem Blick nach Japan*. München: Fink.
- Weinmayr, E. (1993): Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur. Überlegungen zum Zusammenhang von Selbstsein und Fremderfahrung. *Philos. Jahrbuch* 100(1), 1-21.

Recebido em 15/08/2011.

Aprovado em 10/12/2011.