

1.

„Was ist die Sorge, wenn sie radikal scheitern kann?“ Unter dieser Fragestellung untersucht Robert Pippin ein systematisches Kernstück von *Sein und Zeit*, die Analysen zur Stimmung der Angst im Horizont der Zeitlichkeit.¹ Pippins Fragestellung ist für uns von Relevanz, weil sie eine Problematik beleuchtet, die auch für die Heidegger-Rezeption Nishitanis und Watsujis zentral ist, nämlich die Rolle der Negativität in Bezügen des geschichtlichen Mitseins unter den Bedingungen der Endlichkeit des Denkens.

Das Problem der Negativität selbst ist natürlich sehr viel älter. Ohne hier auf die komplexe Wirkungsgeschichte des „Nicht“ näher eingehen zu können, sei zumindest angemerkt, dass weder für Heidegger noch für Nishitani das Nichts ein $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ ist, wie es in Platons Dialog *Sophistes* (237 b ff.) eingeführt wird, also keine Negation an einer Sache, die in anderer Hinsicht eine Position in sich schließt (so wie ein Bild nicht die Sache selbst ist, die es abbildet, als Bild aber durchaus seiend). Platons dialektische Bestimmung des Nichts ist an eine bestimmte Form des Logos geknüpft, die für Heidegger und Nishitani schon unter Metaphysikverdacht steht. Sowohl Heideggers „nichtendes Nichts“ als auch Nishitanis „Leere“ zielen auf einen Bereich jenseits aller begründenden Funktionen des Logos. Das Begründungsdenken selbst ist ihnen fraglich geworden. Watsuji hingegen begreift die Negation weniger radikal, was wiederum die Kritik derer auf sich gezogen hat, die Heidegger oder auch der Kyoto Schule im engeren Sinn nahestehen.²

¹ Vgl. Pippin 2005.

² Vgl. *inter alia* Kōsaka 1964, 108-11; Mine 2002, 95-8.

Es zeichnen sich hier zwei grundsätzlich verschiedene Zugangsweisen zum Problem der Endlichkeit ab. Das Problem selbst ist in paradigmatischer Weise von Heidegger in *Sein und Zeit* dargestellt worden. Dort exponiert Heidegger das Problem der Zeitlichkeit, um die Endlichkeit des Daseins aufzuweisen. Die Endlichkeit des Daseins dient ihm dazu, das Scheitern der Sorge in den Blick zu bringen, was wiederum für die Philosophie als solche exemplarischen Charakter haben soll. Der Zusammenhang von Zeitlichkeit, Endlichkeit und Scheitern (Negativität) ist von Watsuji und Nishitani aufmerksam registriert worden. Ihre Antworten auf Heidegger kreisen darum, wie er noch besser gefasst werden kann.

2.

„Was ist die Sorge, wenn sie radikal scheitern kann?“, so die eingangs gestellte Frage. Allein, ist sie überhaupt berechtigt? Man könnte einwenden, Heidegger habe in *Sein und Zeit* eine Struktur des In-der-Welt-seins aufgezeigt, die gerade den gelingenden Umgang mit den den *πράγματα*, dem zuhandenen Zeug und den mitseienden Anderen beschreibbar macht. Hubert Dreyfus hat auf dieser Linie argumentiert,³ und auch Charles Taylors fortgesetzte Meditationen über die sinnstiftende Funktion des *backgrounds*⁴ gehen von einem grundsätzlichen Gelingen der Sorge aus.⁵ Aus dem Blick gerät dabei allerdings, dass die Unausdrücklichkeit des Zeugs einer Ausdrücklichkeit erst weichen kann, wenn es in den Modi der „Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit“ (SZ 74) begegnet, d.h. wenn der Umgang mit ihm in gewisser Weise scheitert. „In einer *Störung der Verweisung*“, sagt Heidegger, „in der Unverwendbarkeit für... wird aber die Verweisung ausdrücklich.“ (SZ 74) Zusammen mit der vorher unausdrücklich gebliebenen

³ Vgl. Dreyfus 1991.

⁴ Vgl. Taylor 2006.

⁵ Auch wenn Gadammers Hermeneutik über den Problembereich von *Sein und Zeit* hinausgeht, ist in *Wahrheit und Methode* das Verstehen als „Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“ (Gadamer 1986, 295) im Sinne eines grundsätzlichen Gelingens gefasst. Nicht zuletzt daran hat sich die Kritik von Habermas (1971) entzündet.

Zeugganzheit, dem Verweisungszusammenhang, innerhalb dessen Zeug als Zuhandenes begegnen kann, „meldet sich die Welt“ (SZ 75). Erst im Scheitern des Umgangs zeigt sich, was sein Gelingen war. Und weil das Scheitern unvorhergesehen und zufällig geschieht (ein Zeug kann jederzeit unverwendbar werden), kann sich das Dasein seines Umgangs mit Zeug wie auch der Bedeutsamkeit der Welt letztlich nicht versichern.⁶

Aus diesem Grund ist es nur konsequent, dass Heidegger auf jegliche transzendentalphilosophische Begründungsfiguren verzichtet und stattdessen auf den phänomenalen Gehalt dessen verweist, was sich von sich selbst her zeigt. Die Bedeutsamkeit der Welt ist nicht abhängig von transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit ihres Sinns; sie „meldet sich“ wenn der besorgende Umgang mit innerweltlich Zuhandenem scheitert. Noch klarer tritt die Unverzichtbarkeit des Scheiterns für Heideggers Projekt von *Sein und Zeit* in den Analysen der Angst im Horizont der Zeitlichkeit hervor, mit denen die Sorgestruktur in ihrer Ganzheit aufgewiesen werden soll.

Heideggers Abkehr vom traditionellen Begründungsdenken macht es für ihn notwendig, die Situation, in der das Dasein sein Sein, die Sorge, in ihrer Ganzheit versteht, als grundloses, kontingentes Geschehen zu beschreiben. In der Grundstimmung der Angst, die das Dasein gleichsam überfällt, versteht das Dasein, dass alle seine Projekte im alltäglichen Umgang mit Zuhandenem und mit Anderen von Grund auf hinfällig sind. „Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt.“ (SZ 285) Angesichts der wesenhaften Nichtigkeit der Sorge müssen alle Versuche, dem Nichts besorgend Herr zu werden, versagen, denn in der

⁶ Heideggers These von der Zufälligkeit des Scheiterns kann widersprochen werden. Ein Zeug kann sich als nicht mehr benutzbar erweisen, weil sich der normative Zusammenhang, der den Umgang leitete und auf Dauer stellte, geändert hat. Darauf, dass das Problem der Normativität des Handelns in Heideggers Analysen gleichwohl angelegt, letztlich aber nicht entwickelt ist, hat Robert Pippin hingewiesen. Vgl. Pippin 1997.

Angst „befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“ (SZ 266). „Nur das Vorlaufen in den Tod“, sagt Heidegger, „treibt jede zufällige und ‚vorläufige‘ Möglichkeit aus.“ (SZ 384) Im Vorlaufen zum Tod versagt die Sorge. Sie kann der äußersten und eigensten Möglichkeit, die der Tod ist, niemals gerecht werden. In eins damit, dass Dasein sein Sein versteht, ‚weiß‘ es, dass es dieses Verstehen nie in die Alltäglichkeit des Lebens integrieren können. Anders gesagt: Dasein ‚weiß‘ nun, dass es als das „(nichtige) Grundsein einer Nichtigkeit [...] schuldig [ist]“ (SZ 285). Weil aber „Grundsein besagt [...] des eigensten Seins von Grund auf nie mächtig sein“ (SZ 284), kann das Dasein seine Projekte im eigentlichen Sinne nie als seine eigenen verstehen; ebensowenig kann das Mitsein dem wesenhaften „Unzu Hause“ (SZ 189), als welches sich das Dasein in seiner Vereinzelung in der Angst erfährt, von Grund auf entsprechen. Denn die Sorge ist letztlich nichts anderes als eine Flucht, ein Ausweichen vor dem Nichts. Der Tod als ständig bevorstehender stellt jeden auf Zukunft gerichteten Entwurf in Frage. Das heißt aber, dass das Schuldigseinkönnen *sowohl* der in Angst und Tod erfahrenen radikalen Kontingenz des eigenen Seins *als auch* der Notwendigkeit, den Zusammenhang der Sorgestruktur aufrecht zu erhalten, wenn anders eine Zeitung der Zeit nicht möglich ist, entsprechen muss — auch wenn es sich dabei um eine Flucht vor der äußersten und eigensten Möglichkeit zu sein handelt. Sorge (obzwar durch und durch nichtig) kann nur gelingen, weil sie radikal scheitern kann, und das macht ihre Grundlosigkeit aus.⁷

Das Zusammenspiel von radikaler Kontingenz und grundlosem Handeln-müssen ist die Blaupause für Heideggers Diskussion der Geschichtlichkeit. Mit dem Hinweis darauf, dass Geschichte eigentlich als Geschehen zu verstehen sei, hat Heidegger die Kontingenz schon ins Spiel gebracht. „Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das

⁷ Diese Resultate haben Interpreten wie Günter Figal dazu veranlasst, das Verhältnis von Erschlossenheit, Verschließen und Entschlossenheit anders zu bestimmen und damit den von Heidegger versperrten Weg zurück ins Leben, vor allem ins Leben mit anderen, wieder zugänglich zu machen. Vgl. Figal 2013, 131-3.

Geschehen des Daseins.“ (SZ 375) In der Tat versteht Heidegger „die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins“ nur als „eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit“ (SZ 382). Insofern ist das „eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit [...] der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.“ (SZ 386) Wenn die oben gegebene Interpretation einleuchtend war, dann ist Geschichte letztlich nichts anderes als eine Abfolge von Versuchen des Daseins in der Zeit, dem Nichts und der eigenen Endlichkeit auszuweichen. Alle Versuche, dem kontingenten Geschehen, das die Geschichte ist, einen Sinn zu geben, müssen an dem als „Endlichkeit der Zeitlichkeit“ bezeichneten Problemniveau scheitern. Unter dieser Voraussetzung ist es dann auch nicht mehr möglich, Geschichte so zu erzählen, dass sie vom Dasein als zu übernehmende und zu gestaltende Aufgabe begriffen werden kann. Eine im weitesten Sinne ‚rationale‘ Geschichte erzählen hieße, die Macht des Schicksals unterschätzen. Mit „Schicksal“ bezeichnet Heidegger aber „das in der eigentlichen Erschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst zu einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert“ (SZ 384). In der Differenzierung der Möglichkeit in „ererbte“ und „gewählte“ ist der Zusammenhang von Kontingenz und Handeln gleichsam gespiegelt. Geschichtliches Scheitern meint dann, der ererbten Möglichkeit nicht entsprechen zu können.

3.

Das Motiv der „ererbten aber gleichwohl gewählten Möglichkeit“ ist auch für Heideggers Konzeption der „Seinsgeschichte“ bestimmend. Zwar kann die Zeitlichkeit des Daseins nicht in die Temporalität der Philosophie übersetzt werden,⁸ mit dem Motiv des Scheiterns hält sich aber etwas in Heideggers Denken durch. Auch in der Seinsgeschichte geht es darum, wie etwas scheitern muss um in anderer Hinsicht gelingen zu können, freilich um den Preis dessen, dass das

⁸ Vgl. GA 24. Dazu, dass hierin der Grund für das Scheitern von *Sein und Zeit* zu sehen ist, vgl. Figal 1992, 92-100.

Scheitern selbst dabei in Vergessenheit gerät. Scheitern muss die Philosophie, sofern sie metaphysisch denkt, am Sein. Das von Heidegger immer wieder variierte Spiel von Entbergung und Verbergung meint im Kontext der Seinsgeschichte, dass die Seinsentwürfe der Philosophie ermöglicht sind durch ein ursprünglicheres Geschehen, welches aber durch die Seinsentwürfe gleichsam verstellt wird. Dieses Geschehen nennt Heidegger „Ereignis“. Es bereitet die „Lichtung“ für die Philosophie, die in der Transzendenz über das Seiende hinaus das Sein als beständige Anwesenheit bestimmt. Jeder metaphysische Seinsentwurf muss am Ereignis scheitern, weil er das Geschehen der Lichtung als solches nicht in Verwahrung bringen kann. Aber nur so kann das Sein des Seienden in den verschiedenen „Epochen“ der Seinsgeschichte begrifflich erfasst werden.⁹ Heideggers Darstellungen im Abschnitt „Zuspiel“ der *Beiträge zur Philosophie* (GA 65, 169 ff.) dienen letztlich dem einen Ziel zu zeigen, wie die metaphysischen Seinsentwürfe aus dem Scheitern am Ereignis ihre Möglichkeit beziehen. Zwar steht das metaphysische Fragen immer im Zusammenhang des Ereignisses, es weiß aber nicht ausdrücklich darum. Das nennt Heidegger „Seinsvergessenheit“. Und ihm zufolge kulminiert sie in der Herrschaft der modernen Technik. Mit ihr ist das „Ende der Metaphysik“ in dem Sinn erreicht, dass neue Seinsentwürfe nicht mehr möglich sind. Wo das Seiende nur noch als bloßer „Bestand“ für die „Machenschaft“ durch den Menschen verstanden werden kann, erübrigt sich jegliche Transzendenz zum Sein. „Die Transzendenz [...] kehrt sich um in die entsprechende Reszendenz und verschwindet in dieser.“ (WM 226)

So wie die Stimmung der Angst das Dasein überfällt, ist das Ereignis für die Philosophie nichts, worüber sie sich reflexiv versichern könnte. Es geschieht vielmehr, wie in paradigmatischer Form von Platon (*Theaitetos* 155 d) und Aristoteles (*Met I 2*, 982 b 11-12) bezeugt, in der

⁹ Vgl. N II, 383: „Das Ansichhalten aus der jeweiligen Ferne des Entzugs, das sich in der zugehörigen Phase der Metaphysik verbirgt, bestimmt als die ἐποχή des Seins selbst je eine Epoche der Geschichte des Seins.“

Grundstimmung des „Er-staunens“. Das gilt für den „ersten Anfang“. Der „andere Anfang“ soll dagegen unter der Stimmung des „Er-schreckens“ und der „Verhaltenheit“ (GA 65, 46) stehen. Radikale Kontingenz auch hier. Und deshalb ist die Seinsgeschichte — trotz aller teleologischen Anklänge — kein ‚rationales‘ Narrativ, in welchem (wie etwa im Geschichtsdenken der Aufklärung, bei Kant, oder auch bei Hegel und Marx) dem Menschen eine zu übernehmende Aufgabe zugewiesen würde. Die Vorbereitung des „anderen Anfangs“ ist, wie Heidegger zugesteht, zwar auf den Menschen (wenn auch nur einige wenige und auserwählte, die „zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seyns bestimmt“ [GA 65, 43] sind) angewiesen; sie ist aber eine gleichsam negative Aufgabe, sofern es sich dabei um die Destruktion der Überlieferung zurück auf den „ersten Anfang“ handelt. „Als Übergängliche dieses Übergangs“, sagt Heidegger, „müssen wir durch eine wesentliche Besinnung der Philosophie selbst hindurch, damit sie den Anfang gewinne, aus dem sie, unbedürftig jeder Stütze, ganz sie selbst sein kann.“ (GA 65, 177) Die „Wenigen“ und „Seltenen“ (GA 65, 11) initiieren diesen Übergang aber nicht selbst, sondern sind in ihn gleichsam hineingestellt. „Der Übergang zum anderen Anfang ist“, so Heidegger, „entschieden, und gleichwohl wissen wir nicht, wohin wir gehen“ (GA 65, 177).

4.

Die Philosophie mag an ihr Ende gekommen sein, aber die Probleme, die sie von alters her immer wieder neu bearbeitet hat, sind deswegen nicht vergangen. Allerdings müssen sie unter den Bedingungen radikaler Endlichkeit neu gedacht werden. Wie so etwas aussehen kann, hat Heidegger am Beispiel der Kunst eindrucksvoll vorgeführt (vgl. GW 5, 1-74). Für Nishitani Keiji ist indessen ein anderes Problem von Bedeutung. Er versucht das, was man im weitesten Sinne als das Ethische bezeichnen könnte, ganz neu zu denken. Seine Meditationen über die „Ich-Du-Beziehung im Zen-Buddhismus“ (wie wir den Text im Anschluss an seine englische Übersetzung¹⁰

¹⁰ Nishitani 2004.

nennen können) zielen auf die Wiedergewinnung einer ursprünglichen Offenheit, die durch das metaphysische Denken verstellt wurde. Dazu müssen die zu „Substanzen“ (NKC 12, 280) verfestigten metaphysischen Begriffe wie „Person“, „Subjekt“, „Recht“, „Staat“, „Freiheit“ und „Gleichheit“ auf ihren Un-grund der „Leere“ (NKC 12, 280) hin destruiert werden. Nur an diesem Ort können, so Nishitani, „wahre Begegnung“ (NKC 12, 279) und „wahres ‚Ich und Du‘“ (NKC 12, 284) erfahren werden.¹¹ Freiheit und Gleichheit, die im Rahmen der Substanzontologie „nicht radikal genug“ gedacht worden seien (vgl. NK 12, 278) können erst dann verwirklicht werden, wenn der Mensch den „Großen Tod“ stirbt und „seines ursprünglichen Antlitzes“ (NKC 10, 102) gewahr wird.

Die Destruktion führt auf die ursprüngliche Wahrheit der Ich-Du Beziehung als „Selbst-Anderer-nicht-zwei“ (NKC 12, 286). Sie soll zur Evidenz bringen, dass die Existenz, noch bevor das Sittengesetz, der Kampf um Anerkennung oder der Gesellschaftsvertrag — Nishitani nennt sie zusammengefasst das „Allgemeine“ (NKC 12, 278) — Platz greifen können, immer schon in dieser Wahrheit steht. Umgekehrt sind die „allgemeinen“ Antworten, die die Metaphysik auf das Problem der Ich-Du Beziehung gegeben hat, Symptome dafür, dass diese Wahrheit in Vergessenheit geraten ist. Denn indem die Metaphysik vor dem „grenzenlosen Schrecken“ (NKC 12, 277), den der Un-grund der Leere für sie darstellt, flieht, ist sie blind gegenüber seiner Wahrheit, die, wenn sie sich nur auf sie einließe, als „grenzenlose Schönheit“ (ibid.) sich zeigen würde.

¹¹ Vgl. NK 10. 102: „Die ‚Leere‘ ist der Ort, an dem wir als konkrete Menschen, d.h. jeder als individueller Mensch, der nicht nur die Person sondern auch den Leib einschließt, in unserer Soheit hervorkommen; gleichzeitig ist es der Ort, an dem alle uns umgebenden Dinge in ihrer Soheit hervorkommen. [...] Es ist der Ort, wo das Wort ‚Tritt der Große Tod ein, werden Himmel und Erde neu‘ zugleich die Wiedergeburt des eigenen Selbst bedeutet.“

Den Hintergrund von Nishitanis Destruktion bilden seine Untersuchungen zum *Nihilismus* (NKC 8) die in der großen Studie *Was ist Religion?* (Nishitani 1986; NKC 10) erneut aufgegriffen werden. Nishitani gesteht der Philosophie zwar zu, „Widerstandsversuche“ (NKC 10, 101) gegen den Nihilismus geleistet zu haben, besteht aber darauf, dass der Nihilismus etwas für die Philosophie „nicht zu Bewältigendes“ (NKC 10, 101) darstelle. Es scheint, als ziehe Nishitani in ethischer Hinsicht die religionsphilosophische Konsequenz aus Heideggers These vom Ende der Metaphysik, wenn er darauf hinweist, dass „weder philosophische noch theologische Untersuchungen an die grundlose Tiefe, die auf dem Grund der Begegnung [von Mensch und Mensch] verborgen ist, heranreichen.“ (NKC 12, 277) Dazu muss der Standpunkt der Leere eingenommen werden, der aber nur in religiöser Einstellung erreicht werden kann. Wenn im Zeitalter des Nihilismus die Philosophie scheitert, dann hat die Religion ihren Auftritt.¹²

In Nishitanis religionsphilosophischem Denken tritt etwas hervor, was bei Heidegger bereits angelegt war: Die Enthistorisierung der metaphysischen Tradition und der Existenz. Jedenfalls ist der Gedanke der „hermeneutischen Situation“, der für Heideggers geschichtlich motiviertes Denken in den 1920er Jahren zentral war,¹³ in den *Beiträgen* ganz in den Hintergrund getreten. Dem entsprechend bleiben die einzelnen „Epochen“ der Seinsgeschichte historisch unbestimmt. Das entbergend-verbergende Seinsgeschehen ist dasselbe bei Platon wie bei Descartes, Kant oder Nietzsche. Die Offenheit des Seins ist ein transhistorischer Ort.¹⁴ Das trifft auch auf die Leere

¹² Das hat natürlich Folgen für die Philosophie über die Ethik hinaus: „Auf dem Feld der Leere muss der Standpunkt des subjektiven Selbstbewusstseins des neuzeitlichen Menschen, der durch Kants ‚Kopernikanische Wende‘ eröffnet wurde, noch einmal umgewendet werden.“ (NKC 10, 157)

¹³ Einschlägig hierfür ist Heidegger 1989.

¹⁴ Die metaphysischen Seinsentwürfe haben zwar ihre jeweilige Zeit, aber keine Geschichte; ihre Möglichkeit kommt aus dem entbergend-verbergenden Seinsgeschehen, das wesentlich ungeschichtlich ist. In gewisser Weise wiederholt sich hier ein Problem von *Sein und Zeit*. Trotz aller Betonung auf die Zeitlichkeit war die Sorge-Struktur des Daseins dort ungeschichtlich gedacht. Vgl. Figal 1992, 101.

Nishitanis zu.¹⁵ Sie ist der geschichtslose Un-grund, in den historisch situierte Probleme, wie zum Beispiel „Sozialismus“, „Totalitarismus“ oder „Anarchismus“, die weniger Ideologien als vielmehr „Kategorien der ‚Beziehung‘ zwischen Mensch und Mensch“ (NKC 12, 280) darstellen, zurückgeführt werden müssen, um sie von ihren metaphysischen Deformationen zu befreien. Ist das geleistet, dann tritt hervor, dass „[a]lle Verwirrung und alles Leiden auf [...] dem Anhaften an das Ich [beruht], welches das ‚Sich-Selbst‘ in den Mittelpunkt stellt und ‚Selbst‘ und ‚Anderer‘ von einander trennt.“ NKC 12, 286) Man kann das als religionsphilosophische Auslegung der Flucht der Metaphysik vor einem primordialen Geschehen auffassen, welches die Metaphysik nichts desto weniger trägt. In Nishitanis Auslegung scheitert die Metaphysik an der Leere und flüchtet sich in die Errichtung von „Allgemeinen“.¹⁶

Heideggers und Nishitanis Entwürfe beziehen ihre Überzeugungskraft aus der Darstellung des radikalen Scheiterns der Philosophie und der daraus resultierenden Forderung nach einem

¹⁵ Nishitani spricht das Problem indirekt an, wenn er in einer rhetorischen Geste danach fragt, ob es „zwischen den lebendigen Sachverhalten der Wirklichkeit [i.e. Sozialismus, Totalitarismus, Anarchismus] und dem seltsamen Gespräch das zwei Zen-Mönche vor langer, langer Zeit führten, überhaupt einen Zusammenhang gibt.“ (NKC 12, 280) Und er gibt die unzweideutige Antwort: „Dieses Gespräch enthält alle diese Sachverhalte.“ (Ibid.)

¹⁶ Es fragt sich, ob man so den von Nishitani angesprochenen ethischen Problemen gerecht wird. Nishitani muss sich fragen lassen, ob der von ihm in Anschluss an Nietzsche diagnostizierte Nihilismus nicht doch eine spezifisch moderne Erscheinung ist, aufgetreten unter bestimmten historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen, die man tunlichst berücksichtigen sollte, wenn man dem Phänomen nicht jegliche Konkretion nehmen will. Zwar scheint Nishitani dem Problem eine derartige Konkretion zuzugestehen, wenn er von der „Mechanisierung“ als dem „Höhepunkt“ und dem „Endstadium“ (KC 10, 96) der nihilistischen Entwicklung spricht. Mit dem Hinweis darauf, dass die „Dehumanisierung und Mechanisierung des Menschen“ (NKC 10, 101) nur vom Standpunkt der „Leere“ aus zu „überwinden“ (NKC 10, 102-3) sei, nimmt er aber mit der einen Hand wieder zurück, was er zuvor mit der anderen gegeben hatte. — Eine ähnliche Frage muss sich auch Heidegger stellen lassen, dessen Konzeption der Seinsgeschichte ebenfalls jegliche historische Konkretion vermissen lässt. Zumal seine Behandlung der modernen Philosophie ist in vielem vergrößernd. Im hellen Licht der Lichtung, das Heidegger beschwört, wird verschattet, dass die Philosophie seit Kant Antworten auf den von Heidegger (aber auch von Nishitani und Watsuji) kritisierten Cartesianismus zu geben versucht hat. Es geht hier nicht so sehr um hermeneutische Korrektheit, sondern darum, dass in Heideggers Narrativ echte Alternativen zum subjektivitätsphilosophischen Substanzdenken und zum Repräsentationalismus der Frühmoderne aus dem Blick geraten. Diese These ist mit Nachdruck von Robert Pippin vertreten worden. Vgl. Pippin 1999.

grundlegenden Wandel der Seinsweise des modernen Selbst. Es liegt in der Natur der Sache, dass Scheitern und Wandel nicht als Leistungen einer Subjektivität verstanden werden dürfen, sondern auf kontingente Weise sich „ereignen“. Nun haben Heidegger und Nishitani nicht die einzig mögliche Antwort auf das Ende der Metaphysik und die Einsicht in die Endlichkeit des Denkens gegeben. Im ethischen Denken Watsuji Tetsurōs finden wir Hinweise auf eine alternative Antwort.

5.

Anders als Heidegger und Nishitani hält Watsuji die Metaphysik nicht für vollständig gescheitert, wohl aber attestiert er ihr schwerwiegende Defizite. Das betrifft vor allem das ethische Denken seit der Neuzeit. Ähnlich wie Heidegger und Nishitani ist Watsuji skeptisch gegenüber dem subjektivitätsphilosophischen Begründungsdenken der modernen Philosophie und plädiert für eine Entsubstantialisierung ihrer ethischen Grundbegriffe.

Wie für Nishitani ist auch für Watsuji das „Selbst-Anderer-nicht-zwei“ (WTZ 10, 36 u. *passim.*) ein Zeugnis der ontologischen Grundlosigkeit des Menschen und der Endlichkeit des Denkens.

Anders als Nishitani legt er es aber nicht religionsphilosophisch sondern dialektisch aus. Denn Watsuji ist vor allem daran interessiert, wie ethische Lebensformen sich selbst erhalten und über sich Gewissheit erlangen können. In der Dialektik scheint er einen Weg gesehen zu haben, diese Fragen ohne Rückgriff auf substanzontologische Voraussetzungen zu verfolgen. Einen Schlüssel zur Erklärung findet er in der Struktur des „praktisch-handlungsmäßigen Zusammenhangs“ (WTZ 10, 11 u. *passim.*), in welchem eine Lebensform sich entfaltet und erhält. Den im praktisch-handlungsmäßigen Zusammenhang sich konkretisierenden Menschen, *ningen*, differenziert Watsuji in zwei Aspekte: Individuum und Gemeinschaft. Die Wesensbestimmung des *ningen* als „Zwischen“ (WTZ 10, 12 u. *passim.*) soll die Basis dafür abgeben, dass Individuum und Gemeinschaft auf einander bezogen werden können.

Mit dem Begriff des Zwischen führt Watsuji einen Begriff ein, dem in der abendländischen Metaphysik am ehesten die Kategorie der Relation entspricht.¹⁷ Im Zusammenhang der Substanzontologie allerdings kann die Relation nur in Rücksicht auf ihre Relate gedacht werden. Sie ist, streng genommen, keine selbständige Kategorie. Sie muss, anders gesagt, „ein *fundamentum in re* haben“,¹⁸ hat also kein eigenes Sein.¹⁹ Watsuji kehrt das Verhältnis um und weist dem Zwischen den Primat vor den Relaten zu. Deshalb kann er behaupten, dass weder das Individuum noch die Gemeinschaft als Substanzen gedacht werden dürfen, sodass keines den ontologischen Grund für das andere abgibt: „Keines geht dem anderen voran.“ (WTZ 10, 107) Damit ist Watsuji dem Bann der Substanzontologie entkommen. Ihm scheint es deshalb möglich, mit dem Begriff des Zwischen eine Beschreibung des In-der-Welt-seins zu geben, die weder auf transzendentalphilosophischen Begründungsmustern noch auf einem radikalen Zufall bzw. Scheitern beruht. Stattdessen versucht er zu zeigen, wie die Bedeutung der Welt im Handeln „gebildet“ wird, und wie diese Bedeutung verstanden werden kann, ohne dass daraus, wie bei Heidegger, ein Verfallen an das Man folgen muss.

Eigentlich wäre es an dieser Stelle geboten, genauer auf Watsujis Begriff vom Menschen als *ningen* und seine Räumlichkeit einzugehen. Aus Gründen der Ökonomie der Darstellung muss ich darauf verzichten. Stattdessen will ich anhand eines Beispiels zeigen, wo die für den hier diskutierten Zusammenhang entscheidenden Unterschiede zu Nishitani und Heidegger liegen.

„Zum Tod des Menschen, *ningen*,“ sagt Watsuji, „gehören Totenbett, Totenwache, Einäscherung, Friedhof, Seelenmesse am 49. Tag, Seelenmesse am ersten Todestag usw.“ (WTZ 10, 233). Diese

¹⁷ Vgl. Aristoteles 2006, 19 ff.

¹⁸ Böhme 1998, 235.

¹⁹ Aristoteles beschließt Kap. 7 der *Kategorien* mit der Feststellung: „es [dürfte] wahr sein zu sagen, dass keine Substanz ein Relativum ist.“ (Aristoteles 2006, 24)

Bemerkungen sind natürlich gegen Heidegger gerichtet, dem wegen seiner Fixierung auf die Zeitlichkeit des Daseins, diese institutionellen Zusammenhänge des Todes als uneigentlich gelten müssen, und dem so, wie Watsuji hinzufügt, „die Ganzheit des Seins des Menschen durch die Finger schlüpft“ (WTZ 10, 233). Und auch Nishitani hält sich bei seinen Ausführungen zum „Großen Tod“ nicht mit derlei diesseitigen Aspekten auf. Weil der Tod bei Heidegger, wie gesehen, die „Endlichkeit der Zeitlichkeit“ markiert, kann ihm keine Bedeutung zukommen. Bei Nishitani werden die Welt und der Mensch im Großen Tod wiedergeboren. Hier gibt es zwar Bedeutung, allerdings weiß man nicht, woher sie kommt und wie sich legitimiert. Bei Watsuji hingegen hat der Tod Bedeutung, weil er in institutionell bestimmte gemeinsame Praktiken eingebettet ist, die der Mensch im jeweiligen Handeln verstehend aktualisiert. (Das erinnert an Taylors Rede vom *background*.)

Das wirkt auf den ersten Blick nicht unplausibel, wirft aber bei näherem Hinsehen einige Probleme auf. Auch hier muss ich mich auf das Nötigste beschränken. Erstens: das Problem der Negation. Watsuji begreift die Struktur des Zwischen dialektisch als „Bewegung“, die ihren „Sinn im Aufheben des Einzelnen, in der Verwirklichung sittlicher Einheit, und in der Rückkehr zum eigenen Ursprung hat“ (WTZ 10, 141). Zwar scheint es hier so, als ob weder dem Einzelnen (Individuum) noch der sittlichen Einheit (Gemeinschaft) ein Vorrang vor dem anderen eingeräumt wird. Dem stehen aber Aussagen wie die folgende entgegen: „Weil das Individuum die Negation der Ganzheit ist — nur aus diesem Grund — ist es wesentlich nichts anderes als die Ganzheit. Dann aber ist diese Negation wiederum die Selbstdurchsichtigkeit der Ganzheit. Folglich wird, wenn in der Negation das Individuum entsteht, mit der Negation des Individuums der Weg zur Verwirklichung der Ganzheit eröffnet.“ (WTZ 10, 26) Hier zeigt sich, wie Watsuji das Individuum ausschließlich von der Ganzheit her bestimmt, die er als gegeben voraussetzt. Offensichtlich vermischt er die strukturell-ontologische Bedeutung von „Ganzheit“ mit der real-ontischen Bedeutung von „Gesellschaft“. In jedem Fall ist Watsujis Dialektik zirkulär; sie endet dort, wo sie

angefangen hat: bei der Ganzheit/Gemeinschaft. Scheitern kann hier nur das Individuum, nicht die Gemeinschaft.

Das zweite Problem betrifft die Quelle von Normativität und ist mit dem ersten verknüpft. Wenn Watsuji das „Handeln des Menschen, *ningen*, als Bewegung der Wiederherstellung der Ganzheit“ (WTZ 10, 26) bzw. als „Rückkehr zum eigenen Ursprung“ (WTZ 10, 141) bestimmt, dann entspricht das zunächst einmal seinen problematischen Ausführungen zur Negation. Andererseits aber weist er darauf hin, dass die Bewegung im Handeln „keineswegs blind“ sei, sondern „auf die Bildung eines bestimmten Zwischen“ ziele (WTZ 10, 38). Und er fährt fort: „In diesem Sinne behaupten wir, dass der praktisch-handlungsmäßige Zusammenhang bereits praktisches Verstehen enthält.“ (WTZ 10, 38) Ohne Verstehen kein Handeln. Die Gegenstände des praktischen Verstehens sind Ausdrücke wie „Gesten, Minenspiel, Körperbewegungen, Sprache, Sitten und Lebensweisen“, die alle „konstitutive Momente des Zwischen sind“ (WTZ 10, 38) Weil aber Handeln immer auf andere bezogen ist, muss es ein Einverständnis über die normative Angemessenheit der jeweiligen Handlungen geben. Ohne dies wäre das Handeln zwar nicht „blind“, müsste aber ständig an den normativen Ansprüchen des Zwischen scheitern. Dass in der dialektischen Bewegung der absoluten Negativität letztlich immer nur das handelnde Individuum scheitern kann, ist ein Indiz dafür, dass Watsuji das Problem der Normativität ignoriert hat. Die Rückkehr zur Ganzheit ist ihm selbst schon die Erfüllung einer Norm. „Der höchste Wert ist die absolute Ganzheit, und das Streben nach ihr ist ‚gut‘.“ (WTZ 10, 142) Wollte Watsuji das sagen, wäre seine *Ethik* nichts anderes als ein philosophisch uninteressanter Konventionalismus.

Watsuji hat aber auch gesehen, dass Verstehen und Handeln immer Veränderung implizieren. „Praktisches Verstehen“ ist, wie er sagt, „in seinen Ausdrücken sich entwickelndes Verstehen“ (WTZ 10, 38). Wenn es aber so ist, dass „wir uns das von unseren Vorfahren über einen langen Zeitraum angesammelte Verstehen aneignen“ und „in unserem Selbstverstehen in unserer

freien Bildung fortschreiten“ (WTZ 8, 12), dann ist Watsujis Anspruch, das „Grundprinzip der Sittlichkeit“ als „Verwirklichung der Ganzheit“ (WTZ 10, 26) zu fassen, gescheitert. Das muss kein Nachteil sein, wenn es so ist, dass sich im Scheitern der Dialektik zeigt, dass auf eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Normativität nicht verzichtet werden kann. Das Problem muss auftreten, wenn man, wie Watsuji, daran festhält, dass die Bedeutung der Welt und des Ethischen sich nicht einfach „ereignen“, sondern dass sie sich einer bestimmten Aktivität des Subjekts verdanken. Das Handeln ist „keineswegs blind“, sagt Watsuji. Wir können das Zitat abwandeln und sagen: „Zwischen ohne Normen ist blind; Normen ohne Zwischen sind leer“.

6.

Das Problem, mit dem Watsuji wie auch Nishitani und natürlich Heidegger, sich abmühen, ist, für Sachverhalte, die sich mit Begriffen der Substanzontologie nicht darstellen lassen, eine angemessene Sprache zu finden. In diesen Zusammenhang gehört die Frage, ob es möglich ist, nicht-substanzontologisch zu denken, ohne eine poetisierende oder religiös gefärbte Sprache zu sprechen. Heidegger und Nishitani würden die Frage sicherlich verneinen. Für sie lässt das Ende der Metaphysik bzw. der Nihilismus keine anderen Optionen zu. Für sie ist die Philosophie mit ihren Begründungs- und Gewissheitsansprüchen an ihr Ende gekommen. Folglich weisen sie das Begründen- und Gewissheit-haben-wollen *in toto* zurück und setzen ihre Hoffnung auf den „anderen Anfang“ bzw. den „Großen Tod“. Watsuji hingegen teilt die philosophiegeschichtliche Diagnose Heideggers und Nishitanis nicht. Seine Position gegenüber der Philosophie ist differenzierter. So kann er auf eine andere Möglichkeit hinweisen, die aus der Einsicht in die Endlichkeit des Denkens erwachsene Skepsis gegenüber traditionellen Begründungsansprüchen ernst zu nehmen. Auch wenn seine Dialektik umfangreicher Korrekturen bedarf, sollte man anerkennen, dass man im Anschluss an Watsuji das Problem der Normativität immerhin thematisieren kann. Hier liegen Heideggers und Nishitanis blinde Flecken, denn in ihrem Denken geht es um das Anfangen-können, während bei Watsuji das Weitermachen-müssen problematisch

wird. Auch im „anderen Anfang“ und nach dem „Großen Tod“ wird es gemeinsame Praktiken geben, die, um ihrer Aufrechterhaltung willen, der gegenseitigen Rechtfertigung bedürfen. Wir wollen die Entscheidung darüber, auf welcher normativen Grundlage diese Rechtfertigung erfolgen soll, sicherlich nicht den „Wenigen und Seltenen“ überlassen, aber auch nicht einer „Ganzheit“, an der das Individuum immer nur scheitern kann. Wie man es auch wendet, die Gegenüberstellung von Nishitani und Watsuji zeigt, dass es unter den Bedingungen der von Heidegger vertretenen Endlichkeit des Denkens schwierig wird, die für das gemeinsame Handeln unverzichtbare Normativität zu denken. Gleichwohl ist es ein Problem, das sich nicht abweisen lässt.

Siglen

- GA Martin Heidegger Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Klostermann 1975-.
N II Martin Heidegger 1961. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.
NKC 『西谷啓治著作集』創文社 1986-95.
SZ Martin Heidegger 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
WM Martin Heidegger 1978. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann.
WTZ 『和辻哲郎全集』岩波書店 1961.

Literatur

Aristoteles

- 1989 „Metaphysik Bücher I-VI“. In Horst Seidel, Hrsg., *Aristoteles' Metaphysik*, 2 Bde. (Hamburg: Meiner).
2006 „Kategorien“. In Hellmut Flashar, Hrsg., *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd.1 (Berlin: Akademie Verlag).

Böhme, Gernot

- 1998 „Brief an einen japanischen Freund über das *Zwischen*“. In Tadashi Ogawa, Michael Larazin und Guido Rappe, Hrsg., *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan: Beiträge zum Gespräch über Grenzen hinweg* (München: iudicium), 233-239.

Dreyfus, Hubert L.

- 1992 *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge: The MIT Press).

Figal, Günter

- 1992 *Heidegger zur Einführung* (Hamburg: Junius).
2013 *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Neuausgabe (Tübingen: Mohr Siebeck).

Gadamer, Hans-Georg

1986 „Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Hermeneutik I“. In Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* (Tübingen: Mohr Siebeck), Bd. 1.

Habermas, Jürgen

1971 „Zu Gadammers ‚Wahrheit und Methode‘“. In Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Jacob Taubes, Hrsg., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 45-56.

Heidegger, Martin

1989 „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In Hans-Ulrich Lessing, Hrsg., *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, hrsg. von Fritjof Rodi, Bd. 6, Göttingen, 237-69.

Kōsaka Masaaki [高坂正顯]

1964 『西田幾多郎と和辻哲郎』新潮社.

Mine Hideki [嶺秀樹]

2002 『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房.

Nishitani Keiji

1986 *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol (Frankfurt am Main: Insel).

2004 „The I-Thou Relation in Zen Buddhism“, trans. by Norman Waddell in Frederick Franck, ed., *The Buddha-Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* (Bloomington, IN: World Wisdom), 39-53.

Pippin, Robert B.

1997 „On Being Anti-Cartesian: Hegel, Heidegger, Subjectivity, Sociality“. In Robert B. Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press), 375-94.

1999 *Modernism as a Philosophical Problem*. Second Edition (London: Blackwell).

2005 „Necessary Conditions for the Possibility of What Isn't: Heidegger on Failed Meaning“. In Robert B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath* (Cambridge: Cambridge University Press), 57-78.

Platon

1991 „Sophistes“, In Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hrsg., *Platon Sämtliche Werke* (Hamburg: Rowohlt), Bd. 4., 183-244.

1991 „Theaitetos“, In Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hrsg., *Platon Sämtliche Werke* (Hamburg: Rowohlt), Bd. 4., 103-81.

Taylor, Charles

2006 „Engaged agency and background in Heidegger“. In Charles Guignon ed., *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press), 202-21.