

# Das Problem der Grundstimmung und Philosophie bei Heidegger und Nishida

Masatoshi SASAKI\*

## Abstrakt

Im Phänomen der Stimmung fand Heidegger phänomenologisch den philosophischen Sinn der Erschlossenheit des geworfenen Seins des Daseins und erkannte ferner in der Erweckung der Grundstimmung der „tiefen Langeweile“ die Motivierung des Philosophierens. Andererseits erkannte Nishida in der Problematik des Selbstbewußtseins ähnlich in der Emotion eine bessere Fähigkeit als den Intellekt und fand in der Emotion der „tiefen Trauer des Lebens“ um das Faktum des Selbstwiderspruchs im Selbstbewußtsein das Motiv der Philosophie. Heidegger und Nishida erkannten gemeinsam, meiner Interpretation nach, in der Grundstimmung des Menschseins die Fähigkeit der unmittelbaren Erschließung der menschlichen Endlichkeit und suchten in der Erweckung der Grundstimmung, d. h. in der Klärung der menschlichen Endlichkeit, die philosophische Motivation.

## Vorwort

Wie Bollnow schon früher in *das Wesen der Stimmungen* (1941) zeigte, kann man verstehen, daß der philosophische Sinn des Phänomens der „Stimmung“ gerade von Heidegger deutlich gefunden wurde<sup>1</sup>. In *Sein und Zeit* (1927) legte Heidegger das Phänomen der „Befindlichkeit“, d. h. der Stimmung, als eine Erschlossenheit des geworfenen Seins des menschlichen Daseins aus.

Allerdings kann man die Entdeckung des philosophischen Sinns der Stimmung, meiner Interpretation nach, schon in den frühen Freiburger Vorlesungen Heideggers anerkennen. Denn darin wird seine eigene Auslegung erkannt, in der Welt zu sein, sei nichts anderes als, in ihr gestimmt zu sein. Die Stimmung, die schon in seinen frühen Freiburger Vorlesungen thematisiert worden war, wurde danach in *Sein und Zeit* als eine Erschlossenheit des Daseins interpretiert und mit dem existenzialen Begriff „Befindlichkeit“ genannt. Und zwar wurde dabei besonders das Phänomen der „Angst“ als die grundlegende Befindlichkeit des Daseins geordnet.

Es geschieht nicht nur in seinen frühen Freiburger Vorlesungen und in *Sein und Zeit*, daß Heidegger in seinem Denken die Stimmung thematisierte. In *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) und in *Was ist Metaphysik?* (1929) wurde die Stimmung der Angst als das Moment für die metaphysische Frage der „Seinsfrage“ thematisiert, und ferner wurde darüber in seiner Vorlesung vom WS 1929/30 „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ gesprochen, daß die Philosophie gerade in der Grundstimmung der „Langeweile“ geschehen kann. Weiter wurde in seinen Hölderlin-Vorlesungen in 30er und 40er Jahren die Grundstimmung der Dichtung zu einem zentralen Thema gemacht, und auch in *Beiträge zur Philosophie* im gleichen Zeitraum wurde die Grundstimmung für das Denken des „anderen Anfangs“ besonders thematisiert.

---

\* Außerordentlicher Professor des Staatlichen Instituts für Technologie, Kochi, Japan.

<sup>1</sup> Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1988, S. 53.

Wenn man sich auf diesen Sachverhalt aufmerksam macht, kann man sagen, daß das Problem der Stimmung für das philosophische Denken bei Heidegger einen nicht zu unterschätzenden Sinn hat. Und zwar liegt der Grund dafür keinesfalls nur darin, daß das Phänomen der Stimmung zu einem Thema seines philosophischen Denkens gemacht wurde, sondern auch darin, daß das Motiv des philosophischen Denkens eben in der Grundstimmung erkannt wurde. Gerade hier könnte man den Grundzug des heideggerschen Denkens finden, der von der Entdeckung des philosophischen Sinns der Stimmung aus nach dem Entwurf der Motivierung der Philosophie mit der Grundstimmung hin geht. Hierbei scheint es eigens merkwürdig, daß das Motiv des philosophischen Denkens gerade in der als „Grundstimmung“ bezeichneten Stimmung anerkannt wurde. Freilich trifft es nicht nur auf Heidegger zu, daß die Motivierung des philosophischen Denkens in der Stimmung oder im Gefühl anerkannt wurde. Wie man schon weiß, fanden Platon und Aristoteles das Motiv des philosophischen Denkens im Gefühl des „Erstaunens“, und diese Einstellung könnte man auch beim neuzeitlichen Philosophen Descartes und beim mit Heidegger zeitgenössischen Phänomenologen Scheler grundsätzlich unverändert erkennen. Ferner kann man als ein Philosoph, der das Motiv des philosophischen Denkens in der Stimmung oder im Gefühl anerkannte und zwar es in einem anderen als Erstaunen Gefühl fand, den japanischen Philosophen Nishida Kitaro nennen. Er schrieb in seinem Aufsatz „Der Bewußtseinsakt als Selbstbeschränkung des Ortes“ (1930): „Das Motiv der Philosophie muß nicht das „Erstaunen“, sondern die tiefe Trauer des Lebens sein“ (6-116).

Obwohl es nur zufällig wäre, so erkannte doch Nishida das Motiv des philosophischen Denkens im Gefühl der „tiefen Trauer des Lebens“, als Heidegger es andererseits fast gleichzeitig in der Grundstimmung der „Langeweile“ erkannte. Diese Tatsache dürfte man interessant finden, wenn man in Betracht zöge, daß die beiden Philosophen keinen Kontakt hatten, und daß man zwischen ihnen keinen philosophischen Zusammenhang finden kann. Daher versucht dieser kleine Aufsatz zu erläutern, wie Heidegger und Nishida jeweils das Phänomen der Stimmung oder des Gefühls erfaßten, und was für einen Sinn die beiden jeweils darin fanden, in der Stimmung oder im Gefühl das Motiv des philosophischen Denkens anzuerkennen. Man wird dann bei ihnen mit ihrem Verständnis der Stimmung oder des Gefühls, insbesondere mit ihrer Auslegung der menschlichen Grundstimmung, einen Grundzug des Verstehens des Menschseins bei ihnen finden.

### **1. Heideggers Entdeckung des philosophischen Sinns der Stimmung**

In seiner frühen Freiburger Zeit (1919-23) forschte Heidegger unter dem Einfluß von Husserl dem phänomenologischen Verhalten nach. Außerdem übernahm er die Problematik der Lebensphilosophie von Dilthey und versuchte darin die Seinsweise des Lebens auszulegen. Daher charakterisierte er die Phänomenologie als die das Leben von seinem Ursprung her verstehende Wissenschaft und in diesem Sinne gesprochen: „Die Idee der Phänomenologie ist: Ursprungswissenschaft vom Leben“ (GA 58, 81). Es war das Phänomen des „faktischen Lebens“ oder der „faktischen Lebenserfahrung“, das Heidegger in der Problematik des Lebens besonders thematisierte, und ein konkretes Modell dafür sah er in der urchristlichen Lebenserfahrung oder in der augustinischen Lebenserfahrung. Und er bezeichnete gerade die faktische Lebenserfahrung als den Ausgangspunkt der Philosophie. Bei ihm wurde der Seinscharakter dieses Phänomens mit dem Begriff „Faktizität“ ausgedrückt, und er hielt im SS 1923 die Vorlesung „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“ und versuchte darin die faktische Seinsweise des menschlichen Daseins phänomenologisch auszulegen.

Auf diese Weise fand Heidegger im Zentrum der Problematik des Lebens das Problemgebiet der Faktizität, so

daß er sich mit der Problematik des Lebens eigens phänomenologisch beschäftigte und vor allem auf den geschichtlich-faktischen Seinscharakter des Lebens achtete. Dieser Begriff der Faktizität drückt in erster Linie einen Seinscharakter des faktischen Lebens aus und deutet insbesondere in der Vorlesung „Hermeneutik der Faktizität“ damit je auch auf das Dasein als solches<sup>2</sup>. Der heideggerschen Ansicht zufolge zeigt sich die Faktizität als ein ursprünglicheres Phänomen als die Existenz<sup>3</sup>. Das heißt, der faktische Seinscharakter des Lebens oder Daseins bestimmt ursprünglich das Entwerfen der Seinsmöglichkeit des Lebens oder Daseins. In diesem Sinne könnte man die Faktizität sozusagen als das primäre Phänomen des Menschseins erfassen. Im Problemgebiet der Faktizität offenbarte Heidegger mit seinen frühen Freiburger Untersuchungen, die eigens als „Ursprungswissenschaft vom Leben“ oder „Hermeneutik der Faktizität“ bezeichnet wurden, einen eigentümlichen Sachverhalt des Lebens oder Daseins. Nämlich: daß das faktische Leben (Dasein) in der Welt ist, heißt nichts anderes als, daß es in der Welt irgendwie gestimmt ist. Mit anderen Worten: Das Sein des faktischen Lebens wird im faktischen Leben selbst primär durch das Phänomen der Stimmung herausgefunden. Beispielsweise erfaßte Heidegger in seiner Vorlesung vom WS 1919/20 „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ die Begegnung des Lebens mit der Welt folgendermaßen:

In dieser Um-, Mit-, Selbst- (allgemein Um-) Welt leben wir. Unser Leben ist unsere Welt — und selten so, daß wir zusehen, sondern immer wenn auch ganz unauffällig versteckt, >dabei sind<: >gefesselt<, >abgestoßen<, >genießend<, >entsagend<. >Wir begegnen immer irgendwie<. (GA 58, 33f.)

Heideggers Interpretation nach sieht man alltäglich die Welt nicht als Gegenstand „Welt“, sondern man ist bei der Welt jeweils irgendwie. Und zwar begegnet man der Welt nicht in einer auffälligen Weise, sondern in irgendeiner Stimmung. Gerade dies zeigt den Sachverhalt: daß man in der Welt ist, heißt nichts anderes als, daß man in der Welt irgendwie gestimmt ist. Ferner in seiner Vorlesung vom WS 1920/21 „Einführung in die Phänomenologie der Religion“ wurde über die Erfahrung des Selbst folgendermaßen gesprochen:

Ich erfahre mich selbst im faktischen Leben weder als Erlebniszusammenhang, noch als Konglomerat von Akten und Vorgängen, nicht einmal als irgendein Ichobjekt in einem abgegrenzten Sinn, sondern in *dem, was ich leiste, leide, was mir begegnet, in meinen Zuständen der Depression und Gehobenheit u. ä.* Ich selbst *erfahre nicht einmal mein Ich in Abgesetztheit, sondern* bin dabei immer der Umwelt verhaftet. (GA 60, 13)

Nach der heideggerschen Betrachtung erfährt man in seinem faktischen Leben sein Selbst gerade in seiner Stimmung.

Auf diese Weise fand Heidegger durch die phänomenologische Auslegung des faktischen Lebens oder Daseins, daß die Begegnung des faktischen Lebens oder Daseins mit seiner Welt oder die Erfahrung seines Selbst gerade durch die Stimmung vollzogen wird. Außerdem enthüllt die Stimmung, der heideggerschen Interpretation zufolge, den eigentümlichen Seinscharakter des faktischen Lebens. In seiner Vorlesung vom SS 1921 „Augustinus und der Neuplatonismus“ z. B. hob Heidegger durch die Interpretation von „molestia“ bei Augustinus hervor, daß das Leben durch die Stimmung „Beschwernis“ verstanden wird, solange sein Sein

---

<sup>2</sup> Vgl. Martin Heidegger, GA 63, S. 7.

<sup>3</sup> Vgl. Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, in : *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 6, Göttingen 1989, S. 245.

im „Sichselbsthaben“ gründet<sup>4</sup>, und ferner zeigte er in Bezug auf die Lebenserfahrung von Augustinus die Auffassung, daß „tentatio“ als Vollzugssinn, d. h. das „Wie“ des Erfahrens, des faktischen Lebens, das Erfahren der Möglichkeit ist, die bei uns als „Last“ verstanden wird<sup>5</sup>. So könnte man die Stimmung für das Phänomen halten, das die Begegnung des faktischen Lebens mit seiner Welt und seinen Seinscharakter primär und unmittelbar offenbaren kann. Gerade hier kann man, meiner Interpretation nach, die heideggersche Entdeckung des philosophischen Sinns der Stimmung anerkennen.

## 2. Die Befindlichkeitstheorie in *Sein und Zeit*

Die Frage nach dem Sinn des Seins, die schon in den heideggerschen frühen Freiburger Vorlesungen gestellt war, wurde in *Sein und Zeit* (1927) deutlich als eine eigentliche Frage der Philosophie festgestellt. In der ontologischen Problematik ordnete Heidegger die existenziale Analytik des menschlichen Daseins als die alle Ontologie Grundlegende und nannte sie „Fundamentalontologie“. Auf diese Weise wurde die phänomenologische Auslegung des Daseins, d. h. die Phänomenologie des Daseins, bei Heidegger als ein Moment der Ontologie vollzogen.

In *Sein und Zeit* bestimmte Heidegger die Grundverfassung des Daseins als „In-der-Welt-sein“ und versuchte das Strukturelement „In-sein“ phänomenologisch auszulegen. Dabei verstand er das „Da“ des Daseins als dessen „Erschlossenheit“ und nannte als Momente der Erschlossenheit „Befindlichkeit“, „Verstehen“ und „Rede“. Die Befindlichkeit deutet auf das Phänomen hin, das wir gewöhnlich als „Stimmung“ oder „Gefühl“ wissen, und enthält, wie man etymologisch vermuten könnte, die in der frühen Freiburger Zeit erworbene Auffassung, daß nämlich das faktische Leben in der Welt ist, was nichts anderes heißt als, daß es in der Welt irgendwie gestimmt ist. So wurde die Stimmung in der Analytik des Daseins als ein Moment seiner Erschlossenheit geordnet.

Der heideggerschen Analytik zufolge ist das Dasein „je schon immer gestimmt“ (SZ, 134) und es wurden als wesentliche Charaktere der Stimmung, d. h. der Befindlichkeit, die folgenden gezeigt. 1) Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner „Geworfenheit“, daß es nämlich in eine bestimmte Welt geworfen ist, und zwar in der Weise der Abkehr von ihr. Mit anderen Worten: Das Dasein bedeutet, in das „Da“ geworfen zu sein, und die Geworfenheit wird in der Stimmung als „Last“ erfahren. 2) Die Stimmung, d. h. die Befindlichkeit, erschließt je schon das In-der-Welt-sein im Ganzen, und daher beruht das intentionale Verhalten des Daseins je auf der Stimmung. 3) Die Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins, d. i. die Begegnung des Daseins mit dem innerweltlichen Seienden ist möglich auf der Gestimmtheit des Daseins. — Dieser Betrachtung zufolge enthüllt die Befindlichkeit primär die Geworfenheit, d. h. die Faktizität der Überlassenheit, vor allem als „Last“, die schon immer die Seinsweise des Daseins bestimmt.

Unter den Befindlichkeiten des Daseins bezeichnete Heidegger vor allem die „Angst“ als Grundbefindlichkeit. In der Befindlichkeit der Angst wird für das Dasein die Welt als Bedeutsamkeitszusammenhang unbedeutsam, und es ist nichts vom innerweltlichen Seienden, das in ihr das Dasein bedroht. Vielmehr ist es das Dasein selbst, mit anderen Worten, das Dasein als Geworfenheit, worum es in der Angst geht. Die Unheimlichkeit, die in der Angst erfahren wird, ist nichts anderes als die Unheimlichkeit des Faktums, daß das Dasein ist, d. h. die Unheimlichkeit der Faktizität als Geworfenheit.

<sup>4</sup> Vgl. Martin Heidegger, GA 60, S. 243.

<sup>5</sup> Vgl. Martin Heidegger, a. a. O., S. 248f.

In dieser Befindlichkeit der Angst erkannte Heidegger einen ausgezeichneten philosophisch-existenzialen Sinn an. Wie man schon versteht, begegnet das Dasein in der Angst nicht mehr dem bedeutsamen Seienden, will sagen, daß das Dasein keine Möglichkeit mehr hat, beim innerweltlichen Seienden zu verfallen, und damit von der öffentlichen Ausgelegtheit sich selbst zu verstehen. So wird das Dasein in der Angst lediglich darauf einen Blick zu wenden gezwungen, worum es gerade darin geht, d. h. die Möglichkeit seines eigenen In-der-Welt-seins. Das heißt, nach der heideggerschen Ansicht: „Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft“ (SZ, 187). Mit dieser Vereinzelnung wird dem Dasein die Faktizität des Faktums, daß es im „Da“ ist, d. h. die Geworfenheit, ausdrücklich thematisiert. Dies bedeutet gerade den Sachverhalt, daß die Angst das Dasein „zurück auf das pure Daß der eigensten, vereinzelt Geworfenheit“ (SZ, 343) bringt. Da nun dem Dasein seine eigene Geworfenheit ausdrücklich wird, muß es sich selbst nicht aus seiner Umwelt oder der Öffentlichkeit, sondern aus seiner eigenen Seinsmöglichkeit verstehen. Und zwar ist es „das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens“ (SZ, 188), das dem Dasein dabei enthüllt wird, und dies bedeutet bei Heidegger „die Eigentlichkeit des Seins des Daseins“. Mit anderen Worten: Das Dasein muß in der Angst stehen angesichts der Möglichkeit, aus seiner eigenen Seinsmöglichkeit sich selbst zu sein, d. h. vor seiner Eigentlichkeit stehen. So hat die Befindlichkeit der Angst darin einen ausgezeichneten philosophisch-existenzialen Sinn, daß die Angst – meiner Interpretation nach – sozusagen als existenziale Epoche das Dasein aus seiner Verfallenheit entnimmt und es vor seiner Eigentlichkeit der Seinsmöglichkeit stehen läßt.

### **3. Die Beziehung von Stimmung und Philosophie**

Nach der Entdeckung des ausgezeichneten philosophischen Sinns in der Stimmung des menschlichen Daseins zeigte Heidegger in seiner Vorlesung vom WS 1929/30 „Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit“ die enge Beziehung der Stimmung mit der Philosophie und diskutierte über die Grundstimmung für Philosophie.

Die Philosophie als Metaphysik zeigt sich, der heideggerschen Ansicht zufolge, als „das Suchen der Wege“, die „die rechte Bahn“ zu den folgenden Fragen öffnen: „Was ist Welt?“, „Was ist Endlichkeit?“ und „Was ist Vereinzelnung?“, und dafür braucht man die Begriffe als „Hammer des Begreifens“ (GA 29/30, 9). Ferner werden diese Begriffe dadurch erhalten, daß man zuerst davon ergriffen wird, was die Begriffe begreifen sollten. Dies zeigt, daß die Ergriffenheit vom Fragenden nichts anderes als das entscheidende Moment für das philosophische Begreifen ist. Solange die Ergriffenheit gerade in der Stimmung liegt, kann man sagen, daß das philosophische Begreifen, d. h. die Philosophie, in der Stimmung geschieht. Heidegger sprach in der Vorlesung vom WS 1929/30 folgendermaßen:

Alle Ergriffenheit aber kommt aus einer und bleibt in einer *Stimmung*. Sofern das Begreifen und Philosophieren nicht eine beliebige Beschäftigung neben anderen ist, sondern im *Grunde* des menschlichen Daseins geschieht, sind die Stimmungen, aus denen die philosophische Ergriffenheit und Begrifflichkeit sich erhebt, notwendig und immer *Grundstimmungen* des Daseins, solche, die den Menschen ständig und wesenhaft durchstimmen, ohne daß er sie auch immer schon notwendig als solche zu erkennen braucht. (GA 29/30, 9f.)

Wenn das philosophische Begreifen, wie es hier gesprochen wurde, aus der Ergriffenheit geht und diese auf

der Grundstimmung beruht, kann man verstehen, daß Philosophie je in einer Grundstimmung geschieht<sup>6</sup>. Wie ich schon vorher dargelegt habe, bezeichnete Heidegger das philosophische Begreifen als „Hammer“, der die rechte Bahn zu den Fragen der Metaphysik öffnet. Dies bedeutet, daß der philosophische Begriff sich als „ein Angriff“ auf „den Menschen im Ganzen“ zeigt und damit der Mensch „aufgejagt aus der Alltäglichkeit und zurückgejagt in den Grund der Dinge“ wird<sup>7</sup>. Mit anderen Worten: Der Mensch kann sich mit dem philosophischen Begreifen von seiner alltäglichen Verfallenheit abkehren und dann nach den metaphysischen Fragen gehen. Und zwar ist es dabei das „Da-sein“ des Menschen, d. h. daß der Mensch das „Da“ ist, das den Menschen angreift. In der Vorlesung vom WS 1929/30 sprach Heidegger folgendermaßen:

Der Angreifer aber ist nicht der Mensch, das zweifelhafte Subjekt des Alltags und der Wissensseligkeit, sondern *das Da-sein im Menschen richtet im Philosophieren den Angriff auf den Menschen*. So ist der Mensch im Grunde seines Wesens ein Angegriffener und Ergriffener, von dem >daß er ist, was er ist< angegriffen und in alles begreifende Fragen miteingegriffen. (GA 29/30, 31)

Wenn es gesagt wird, daß die Philosophie in der Grundstimmung geschieht, muß man daher die „Ergriffenheit“, die auf der Grundstimmung beruhend das philosophische Begreifen ermöglicht, als den Sachverhalt verstehen, daß der Mensch von seinem faktischen „Da-sein“ angegriffen wird und von ihm ergriffen ist. Mit anderen Worten: Das Geschehnis, daß der Mensch selber von seinem faktischen „Da-sein“ ergriffen wird, wird zum entscheidenden Moment für „Philosophieren“. In diesem Sinne lautet die Grundaufgabe des lebendigen Philosophierens, die Grundstimmung des Philosophierens zu erwecken, und dies bedeutet, meiner Interpretation nach, das „Da-sein“ als solches ausdrücklich zu ergreifen.

#### 4. Die tiefe Langeweile als Grundstimmung und die Philosophie

Was für eine Stimmung ist es, die man als Grundstimmung für Philosophie erwecken muß? Solche Stimmung verstand Heidegger als die Stimmung, die in unserer Situation waltend ist, und er nahm als die Grundstimmung des damaligen Daseins die Stimmung der „Langeweile“ aus der damaligen Situation heraus, in der die Kulturphilosophie überlegen war. Denn die Kulturphilosophie wollte, Heideggers Interpretation nach, dem Menschen eine Rolle in der Weltgeschichte geben, und dies zeigt, daß der Mensch für sich selbst „unbedeutsam“ und „langweilig“ ist. In dieser Situation ist es so, der heideggerschen Betrachtung zufolge, „daß eine tiefe Langeweile in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herzieht“ (GA 29/30, 115).

In seiner Vorlesung „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ legte Heidegger die Stimmung der Langeweile phänomenologisch aus. Nach seiner Analyse hat die Langeweile drei Formen: 1) „Gelangweiltwerden von etwas“ — wenn man beispielsweise im Bahnhof lange Zeit auf einen Zug wartet, 2) „Sichlangweilen bei etwas“ — wenn man beispielsweise zum Abendessen eingeladen ist, 3) „Es ist einem langweilig“ — wenn man beispielsweise am Sonntag Nachmittag in einer Straße einer Großstadt geht. Der heideggerschen Ansicht nach: In der 3. Form, d. h. wenn man schweigend fühlt, „es ist mir langweilig“, waltet die tiefe Langeweile ein, und diese Stimmung der Langeweile hielt Heidegger für die mehr ursprünglichere.

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger, GA 29/30, S. 10.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, GA 29/30, S. 31.

Wenn man in dieser tiefen Langeweile sagt, „es ist mir langweilig“, mag man nichts mehr. Darüber sprach Heidegger folgendermaßen:

..... mit diesem >es ist einem langweilig< sind wir nicht bloß der *alltäglichen Personalität enthoben*, ihr irgendwie fern und fremd, sondern in eins damit *hinausgehoben* auch über die jeweilige bestimmte Situation und das *betreffende Seiende*, das uns da umgibt. Die ganze Situation und wir selbst als dieses individuelle Subjekt sind dabei gleichgültig, ja diese Langeweile läßt es gerade nicht erst dazu kommen, daß dergleichen uns etwas Besonderes gilt, sie macht vielmehr, daß *alles gleich viel und gleich wenig gilt*. (GA 29/30, 207)

Wie es hier gesagt wurde, hat man in der tiefen Langeweile an sich selbst und an dem anderen Seienden kein Interesse mehr, und in diesem Sinne kehrt man vom alltäglichen Selbst ab und entfernt sich damit vom Seienden in der Umgebung.

Dabei ist das Seiende im Ganzen für einen gleichgültig, und dies bedeutet, daß das Seiende einem keine Möglichkeit der Haltung mehr bietet. Mit anderen Worten: Das Seiende versagt sich dem Dasein, das sich im „Seienden im Ganzen“ zum Seienden verhalten muß. So wird das Dasein in der tiefen Langeweile „dem sich im Ganzen versagenden Seienden“ überlassen.

Andererseits wird das Seiende gerade „im Ganzen“ offenbar, indem das Seiende im Ganzen gleichgültig wird. Das heißt, dem Dasein begegnet „das sich im Ganzen versagende Seiende“. Diesen Sachverhalt hielt Heidegger für einen „Anruf“, d. h. „das eigentliche Ermöglichende des Daseins in mir“ (GA 29/30, 216). Dies bedeutet, meiner Interpretation nach, das das Dasein in seiner Möglichkeit eigentlich Ermöglichende, d. h. das „Da-sein“, deutlich zu zeigen. Mit anderen Worten heißt es „ein Hinzwingen auf die einzige Spitze dieses ursprünglichen Ermöglichenden“ (Ebd.). In diesem Sinne wird das Dasein in der tiefen Langeweile darauf gezwungen, das Dasein als solches ursprünglich zu ermöglichen. So sprach Heidegger über die tiefe Langeweile folgendermaßen:

Ausweitend bis in die umfangende Grenze des Seienden im Ganzen in der Weise des Zuspitzens des Daseins auf das ursprüngliche Einzige der Ermöglichung seiner selbst — das ist das Langweilen, die Langeweile, die wir meinen, wenn wir sagen: es ist einem langweilig. (GA 29/30, 217)

In der tiefen Langeweile im heideggerschen Sinne wird man auf das „Da-sein“ zugewendet, das sein Dasein eigentlich ermöglicht. Und indem das Dasein das Selbst als solches „Da-sein“ auszuwählen entscheidet, kann es, der Ansicht Heideggers zufolge, die Selbstbefreiung im existenzialen Sinne verwirklichen und die „Freiheit des Daseins“ erhalten. Ferner kehrt diese tiefe Langeweile wie die Stimmung der Angst von der alltäglichen Verfallenheit des Daseins ab, und in diesem Sinne könnte sie, meiner Interpretation nach, auch sozusagen als existenziale Epoche bezeichnet werden. Gerade darin kann man einen ausgezeichneten philosophischen Sinn der Stimmung der tiefen Langeweile erkennen.

In seiner Vorlesung über die tiefe Langeweile zeigte Heidegger weiter den Mangel der Übernahme des „Da-seins“. Nach seiner Ansicht übernahm das damalige Dasein sein „Da-sein“ als das die Möglichkeit des Daseins Ermöglichende nicht ausdrücklich und bemerkte es überdies nicht. Diesen Sachverhalt hielt er für „die tiefste, wesenhafte Not im Dasein“ (GA 29/30, 245). Es ist also die Aufgabe, das „Da-sein“ ausdrücklich zu übernehmen, die wird dabei als das endgültige Postulat für Menschen offenbar. Dies würde, meiner Interpretation nach, mit der Terminologie in *Sein und Zeit* bedeuten, die Faktizität der Überlassenheit auf

„Da“, d. h. die „Geworfenheit“ des Daseins, zu übernehmen, mit anderen Worten, die Endlichkeit des Menschen zu übernehmen. Dieses „Da-sein“ als das entscheidende Phänomen wird, nach dem heideggerschen Gedanken, gerade in der tiefen Langeweile dem Menschen deutlich gezeigt. Damit man sein „Da-sein“, d. h. seine Endlichkeit, eigens übernehmen und die „Freiheit des Daseins“ erhalten kann, mit anderen Worten, philosophieren kann, ist es gefordert, die Grundstimmung der tiefen Langeweile bei einem zu erwecken.

## 5. Das Selbstbewußtsein und die Emotion bei Nishida

Auch Nishida schrieb in einigen seiner Aufsätze von einer anderen als der heideggerschen Einstellung her über die Stimmung, das Gefühl oder die Emotion. Zwar wird die Stellung der Emotion im Ganzen der Philosophie Nishidas nicht immer hochgeschätzt, aber der philosophische Sinn der Emotion dürfte schon deshalb nicht gering sein, weil das Motiv der Philosophie bei Nishida gerade in der Emotion der „tiefen Trauer des Lebens“ anerkannt wird.

In der Philosophie Nishidas zeigt sich eines der zentralen Themen als „Selbstbewußtsein“, das bei Nishida bedeutet: „daß das Selbst im Selbst das Selbst sieht“. Gegen die bisherige Erkenntnistheorie auf der Subjekt-Objekt-Beziehung behauptete er die Position des Gedankens des Selbstbewußtseins, das bedeutet, im Selbst das Selbst zu projizieren, und dachte: „Es ist der grundlegende Sinn des Wissens, im Selbst das Selbst zu projizieren“ (4-215).

„Das Allgemeine“ betreffend, als dessen Selbstbeschränkung das Urteil geschieht, unterschied Nishida die folgenden Stufen: „das Allgemeine des Urteils“ als Ort, in dem das Wissen der natürlichen Welt geschieht, „das Allgemeine des Selbstbewußtseins“ als Ort, in dem das Wissen der menschlichen Welt geschieht, und „das Allgemeine der Vernunft“ als Ort, in dem das Wissen der idealen Werte geschieht. Das in Wahrheit sich selbst sehende Selbst wird bei Nishida „das vernünftige Selbst“ genannt, und das noematisch Beschränkte davon zeigt sich als „das Allgemeine des Urteils“, andererseits zeigt sich das noetisch Beschränkte davon als „das Allgemeine des Selbstbewußtseins“<sup>8</sup>. „Das vernünftige Selbst“ ist die transzendente Weise des „bewußten Selbst“, auf dessen Stufen „das intellektuelle Selbstbewußtsein“, „das emotionale Selbstbewußtsein“ und „das willentliche Selbstbewußtsein“ unterschieden werden. So wird das letztere als das tiefere Selbstbewußtsein geordnet, und die Emotion fungiert daher zwischen Intellekt und Wille<sup>9</sup>. Wie man in Nishidas Theorie des Selbstbewußtseins im bewußten Selbst erkennt, sah Nishida einen vorzüglicheren Sinn in der Emotion als im Intellekt. Er schrieb beispielsweise in seinem Werk *Das System des Selbstbewußtseins des Allgemeinen* (1930):

Der Inhalt unserer Emotion hat etwas Tiefes, das die intellektuelle Intention nicht erreichen kann, d. h. sozusagen etwas Dunkles, das auch das Selbst nicht verstehen kann. (5-277)

Von dieser Einstellung her gibt es kein bloßes intellektuelles Bewußtseinsphänomen, sondern muß das Bewußtseinsphänomen immer emotional sein.

Und dieser emotionale Inhalt zeigt sich, der Ansicht Nishidas zufolge, als nichts anderes als etwas, was den Zustand oder Inhalt des Selbst ausdrückt, und daher kann man sich ohne den emotionalen Inhalt kein Selbst

<sup>8</sup> Vgl. Nishida Kitaro, Gesammelte Werke, Bd. 5, Tokyo 1965, S. 281 u. S. 364.

<sup>9</sup> Vgl. Nishida Kitaro, Gesammelte Werke, Bd. 6, Tokyo 1965, S. 104f.



vorstellen. Nishida schrieb folgendermaßen:

Es ist das emotionale Selbstbewußtsein, daß das Selbst so mit dem Inneren des Selbst bewußt ist, wo Noesis sogleich Noema wird. Man kann, was für den emotionalen Inhalt gehalten wird, als etwas den Zustand unseres Selbst Ausdrückendes finden. Wie das Ding im Allgemeinen des Urteils, kann man im richtigsten Sinne das emotionale Ich im Allgemeinen des Selbstbewußtseins finden. (5-138)

In der Einstellung Nishidas zeigt sich das bewußte Selbst als „das den Akt in sich Enthaltende“, und der Inhalt dieses Selbst wird für den emotionalen Inhalt gehalten. Konkret gesagt ist das, was im bewußten Selbst enthalten ist, also das Noematische, der Körper.

Das Noematische, das im bewußten Selbst enthalten ist, muß etwas Körperhaftes sein. Unser Körper ist nicht nur ein Zeug des bewußten Selbst, sondern auch der Ausdruck des bewußten Selbst. Ohne Körper gibt es kein bewußtes Selbst, und der emotionale Inhalt als der Inhalt des Selbst als solchen muß immer körperhaft sein. (5-271)

Dem Gedanken Nishidas zufolge zeigt sich der emotionale Inhalt als etwas, das den Zustand oder Inhalt des bewußten Selbst als solchen ausdrückt, und bezieht sich immer zum Körper. Mit andern Worten: Der Körper bedeutet das sich selbst Beschränkende des bewußten Selbst, das in der Weise lebt, daß es etwas liebt, was dorthin kommt, und etwas haßt, was das behindert.

Ferner erfaßte Nishida das Selbstbewußtsein, d. h. in sich selbst das Selbst zu sehen, als „Selbstliebe“. Von dieser Einstellung her zeigt es sich als Freude, das Selbst zu sehen, und es als Trauer, das Selbst zu verlieren. Und daß das Selbst sich selbst so liebt, heißt nichts anderes als, daß das Selbst ist. Auf diese Weise geschieht das echte Selbstbewußtsein eigentlich daraus, sich selbst zu lieben.

Unser echtes Selbstbewußtsein ist nicht das intellektuelle Selbstbewußtsein. Sich selbst zu wissen, heißt nicht, das Selbst als bloßen Gegenstand zu wissen. Daß das Selbst sich selbst weiß, muß sein, daß das Selbst sich selbst liebt. Oder könnte man zwar sagen, daß man etwas nicht lieben kann, was man nicht weiß. Aber das Wissende zu wissen, heißt, daß das Selbst sich selbst liebt. Das Bewußtsein der Liebe bedeutet die Beschränkung des das bewußte Beschränken Beschränkenden, d. h. die noetische Beschränkung zur noematischen zu machen. (5-365f.)

So kann man das Selbstbewußtsein als ein zentrales Thema der Philosophie Nishidas für die Emotion der Selbstliebe halten. In diesem Sinne könnte die Emotion, meiner Interpretation nach, in der Philosophie Nishidas einen entscheidenden philosophischen Sinn haben.

## **6. Die tiefe Trauer des Lebens und die Philosophie**

Bei Nishida ist es die Emotion der „Trauer“, die unter verschiedenen Emotionen grundlegender ist. Zwar schrieb Nishida: „Wir leben zum Sterben, und man könnte sagen, daß im Grunde des Lebewesens der Tod und damit die Trauer liegen“ (5-292), aber die Trauer ist nicht nur deshalb grundlegender, weil der Mensch das sterbende Seiende ist. Vom Gesichtspunkt des Selbstbewußtseins her in dem Sinne, daß das Selbst sich selbst

in ihm sieht, bedeutet es vielmehr das echte Sehen des Selbst, daß der Mensch körperlich stirbt, und dies zeigt sich als nichts anderes als Freude. Mit anderen Worten: Das bedeutet, daß man durch die Trauer des sterbenden Seienden die Freude des Selbstbewußtseins erreichen kann. Nishida schrieb folgendermaßen:

Aber wenn man im Gegenteil aus dem Gesichtspunkt des vernünftigen Selbst als solchen her sieht, bedeutet es das Sehen des Selbst, vernünftig und noematisch sich selbst zu beschränken, und es bedeutet weiter, körperlich zu sterben. Unser Selbst sieht durch das Überstreiten seines Körpers das echte Selbst, d. h. es erhält seine Individualität. Daher erreichen wir immer durch die Trauer das das Selbst Sehende. Die vernünftig und noematisch, d. h. objektiv, reflektierte Figur des Selbst kann immer nicht anders als traurig sein. Man sollte wie Beethoven dies als „Durch Leiden Freude“ bezeichnen. (5-292)

Zwar ist die Trauer eine Emotion des sterbenden Seienden, aber aus dem Gesichtspunkt des vernünftigen Selbst her gesehen, kann man gerade dadurch zur Freude des echten Selbstbewußtseins emporsteigen. In diesem Sinne zeigt sich die Emotion der Trauer in der Philosophie Nishidas als die grundlegende.

Aber von der philosophischen Einstellung her, die wie Nishida das Selbstbewußtsein als Grunderfahrung bezeichnet, muß man die Emotion der noch tieferen Trauer nennen. Bei Nishida heißt das Selbstbewußtsein, „daß das Selbst sich selbst in ihm sieht“. Dies bedeutet, „daß das Wissende sich selbst weiß“ (5-422), und darin kann man ein Vorkommnis des Selbstwiderspruchs finden, daß „das nicht Gewußte“ als „das Wissende“ gewußt wird. Das Selbst zeigt sich dabei als „das Wissende“ und zugleich als „das Gewußte“, und gerade darin besteht der Selbstwiderspruch, daß „das Wissende“ sich als „das Gewußte“ zeigt und zugleich „das Gewußte“ sich als „das Wissende“ zeigt. In diesem Sinne geschieht das Selbstbewußtsein als Vorkommnis des Selbstwiderspruchs. Dieses Faktum des Selbstwiderspruchs im Selbstbewußtsein erfaßte Nishida als „die tiefe Trauer des Lebens“.

Hegels Dialektik, die im wahrsten Sinne für Selbstbeschränkung des konkreten Gegenstandes gehalten wird, muß das Faktum des Selbstwiderspruchs sein, den Pascal im Grunde in sich selbst sah. Die Philosophie beginnt aus dem Faktum des Selbstwiderspruchs unseres Selbst. Das Motiv der Philosophie muß nicht „Erstaunen“, sondern die tiefe Trauer des Lebens sein. (6-116)

„Das Faktum des Selbstwiderspruchs“, den Pascal in sich selbst sah, ist „das Faktum des tiefen Selbstbewußtseins“ (6-113), und dies ist das Vorkommnis des Selbstwiderspruchs im Selbstbewußtsein. Bei Nishida, der die Philosophie als „Anthropologie des bewußten Menschen“ (6-112) versteht, zeigt sich das Faktum des Selbstwiderspruchs im Selbstbewußtsein oder die aus diesem Faktum geschehende „tiefe Trauer des Lebens“ als das Motiv der Philosophie. So kann man in der Philosophie Nishidas die Emotion der „tiefen Trauer des Lebens“ als die grundlegende Emotion, die die Philosophie eigentlich motiviert, bezeichnen.

## **7. Das Problem der Grundstimmung und Philosophie bei Heidegger und Nishida**

„Die heideggersche Einstellung der hermeneutischen Phänomenologie ist als die Einstellung des vernünftigen Selbst, zu der das Intuitive des selbstliebenden Selbst in meinem Sinne gebracht wurde, zu verstehen“ (5-289), so schrieb Nishida und verstand die philosophische Einstellung Heideggers in die gleiche Richtung wie seine eigene Einstellung, aber man kann über die beiden nicht immer in dieselbe Richtung diskutieren.

Trotzdem kann man, wie ich bisher dargelegt habe, in Bezug auf das philosophische Verständnis der Stimmung die Gemeinsamkeit zwischen den beiden erkennen.

In erster Linie erkannten Heidegger und Nishida in der Stimmung des Menschen einen bestimmten ausgezeichneten philosophischen Sinn. Er heißt, daß die Stimmung in der anderen Weise als intellektuelles Wissen das Sein oder den Inhalt des Selbst primär und unmittelbar erschließen kann. Es ist im Gedanken der „Logik des Gemüts“ im Sinne Pascals zu finden, ein Grund dafür, daß sie beide diese Funktion in der Stimmung anerkannten<sup>10</sup>.

Ferner wird die Stimmung, die das Sein des menschlichen Daseins oder den Inhalt des Selbst ausdrückt, bei Heidegger und auch bei Nishida, meiner Interpretation nach, primär eigens in eine bestimmte Auslegungsrichtung verstanden, und zwar ist es die Ansicht, daß es vor allem „Last“ oder „Trauer“ ist, die das Sein des Daseins oder den Inhalt des Selbst erschließt. Heidegger hielt die Stimmung für das Phänomen, das primär die Faktizität oder Geworfenheit des Daseins erschließt, sie aber als Last erfaßt. Andererseits erkannte Nishida die Emotion des sterbenden Seienden als Trauer. Er hielt das Faktum des Selbstwiderspruchs im Selbstbewußtsein für die tiefe Trauer des Lebens. Wenn man in dieser Stimmungsauslegung bei den beiden bemerken würde, daß sich die Faktizität oder Geworfenheit des Daseins ursprünglich als nichts anderes als die Endlichkeit des Menschseins zeigt, und daß sich auch der Selbstwiderspruch im Selbstbewußtsein als das Faktum der Endlichkeit zeigt, könnte man die Stimmung für das Phänomen ansehen, das ursprünglich die Endlichkeit des Menschseins enthüllen könnte.

Weil die Stimmung so eng mit der Endlichkeit als dem ursprünglichsten Faktum des Menschseins zusammenhängt, wird gerade deshalb, meiner Interpretation nach, bei Heidegger und auch bei Nishida in der Stimmung die entscheidende Motivierung für Philosophie als „das Grundgeschehen des Daseins“ (Heidegger) oder „die Anthropologie des bewußten Menschen“ (Nishida) anerkannt. Heidegger legte darin den Grund für das Geschehen der Philosophie, die Grundstimmung der „Langeweile“ des damaligen Daseins zu erwecken und die Endlichkeit des „Da-seins“ ausdrücklich zu machen, und andererseits fand Nishida darin den Ausgangspunkt der Philosophie, den Selbstwiderspruch im Selbstbewußtsein als Faktum der menschlichen Endlichkeit zu trauern, d. h. „die tiefe Trauer des Lebens“. Die beide erkannten darin den Anfang der Philosophie als Wissenschaft des Menschen an, die Grundstimmung, sei es Langeweile oder Trauer, zu erwecken und das ursprüngliche Faktum der Endlichkeit des Menschseins ausdrücklich zu übernehmen.

Es zeigt eine gemeinsame philosophische Tendenz, daß Heidegger und Nishida in der Stimmung einen ausgezeichneten philosophischen Sinn fanden und in der Erweckung der Grundstimmung die Motivierung der Philosophie anerkannten, und diese gemeinsame Tendenz heißt nämlich, die Einstellung der „Intuition“ anzuerkennen. Der Ansicht Nishidas zufolge bedeutet die Intuition, „daß das Selbst etwas, was im Selbst ist, unmittelbar weiß“, und auch, „daß das Wissende und das Gewußte zum Einen werden“ (5-186f.). Mit anderen Worten: Die Intuition bedeutet, daß das Selbst sein Sein und seinen Inhalt unmittelbar erfaßt, und dabei geschieht die Identität des Wissenden mit dem Gewußten. Nishida hielt „das intellektuelle Selbstbewußtsein des inneren Lebens“ in der Intuition für „die echte philosophische Einstellung“ (5-462). Wenn man es unter dem Aspekt der Funktion oder Fähigkeit sieht, daß die Emotion das Sein oder den Inhalt des Selbst ausdrückt, kann man die Emotion als eine Art Intuition verstehen. Andererseits suchte Heidegger seit seiner frühen Freiburger Zeit als vortheoretisches phänomenologisches Verhalten, das den Inhalt der Erlebnis unmittelbar erfassen kann, „die hermeneutische Intuition“ (GA 56/57, 117) und verstand unter der Idee der „Hermeneutik der Faktizität“ oder „Phänomenologie des Daseins“ die Selbstausslegung des

---

<sup>10</sup> Vgl. Martin Heidegger, SZ, S. 134 u. Nishida Kitaro, Gesammelte Werke, Bd. 6, Tokyo 1965, S. 113.

Daseins<sup>11</sup>. Von dieser philosophischen Einstellung her gesehen, hat es einen bestimmten methodischen Sinn, daß die Stimmung das Sein des Daseins erschließt. Nishida und Heidegger fanden von der Einstellung der Intuition her, die den Inhalt des Selbst unmittelbar zu erfassen versucht, in der Stimmung solche Funktion und erkannten in ihr einen ausgezeichneten philosophischen Sinn an.

Allerdings müßte man in der philosophischen Einstellung von der intuitiven Funktion der Stimmung eine unvermeidbare Schwierigkeit finden. Nämlich: daß es fraglich ist, ob man den Inhalt der in der Stimmung erschlossenen unmittelbaren Erfahrung sprachlich artikulieren kann, da ja die Philosophie eigentlich durch Sprache vollzogen werden muß. Mit anderen Worten: In der Philosophie von der intuitiven Einstellung könnte die Abstandslosigkeit des Wissenden mit dem Gewußten die Wissenschaftlichkeit der Philosophie bedrohen. Aber andererseits könnte man in der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers eine Möglichkeit der radikalen Philosophie finden<sup>12</sup> und den philosophischen Sinn der Philosophie Nishidas für „eine systematische Bemühung, den mit der Emotion primär erhaltenen Horizont des Menschseins logisch zu erfassen“, halten<sup>13</sup>.

Die Werke von Heidegger sind beim Zitieren folgendermaßen gezeigt:

**GA 56/57** : Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, Frankfurt a. M. 1987.

**GA 58** : Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe, Bd. 58, Frankfurt a. M. 1993.

**GA 60** : Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Bd. 60, Frankfurt a. M. 1995.

**GA 63** : Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1995.

**SZ** : Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1984.

**GA 29/30** : Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Frankfurt a. M. 1983.

Die Quellen der Zitate sind jeweils mit dem obigen Zeichen und der Seitennummer angegeben.

Die Quellen der Zitate aus den folgenden Gesammelten Werke von Nishida sind jeweils mit der Bandnummer und der Seitennummer angegeben.

Nishida Kitaro, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Tokyo 1965.

Nishida Kitaro, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Tokyo 1965.

Im Aufsatz sind die Zitate aus Nishidas japanischen Werke die Übersetzung des Verfassers.

受理日 : 2020年10月30日

---

<sup>11</sup> Vgl. Martin Heidegger, GA 63, S. 15 u. SZ, S. 37.

<sup>12</sup> Vgl. Günter Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart 1996, S. 34f.

<sup>13</sup> Vgl. Omine Akira, „Trauer und Bewußtsein – zu etwas Emotionales in der Philosophie Nishidas“, in: Ueda Shizuteru (Hg.), *Fragen nach der Philosophie Nishidas*, Tokyo 1990, S. 137.