



Über die Philosophie des Lebens

Nishida Kitarō 西田幾多郎

ORIGINAL TITLE: 「生の哲學について」『西田幾多郎全集』旧版 [Alte Ausgabe: Gesammelte Werke Nishida Kitarōs]. Tokyo, Iwanami Shoten, 1978, 6: 428–51; 新版 [Neue Ausgabe]. Tokyo, Iwanami Shoten, 2009, 5: 335–53

KEYWORDS: Lebensphilosophie—Dilthey—Bergson—objektiver Geist—Person

Einleitung

Der hier übersetzte Aufsatz wird am 1. Oktober 1932 in der 34. Ausgabe der Zeitschrift *Ideal* (理想) veröffentlicht. Nishida macht in seinen Tagebüchern keine genaueren Angaben zu seiner Entstehung, aber in einem Brief an Tosaka Jun (1900–1945) vom 4. Oktober desselben Jahres bezeichnet er den Aufsatz als Resümee der Abhandlung „Ich und Du“¹. Es ist die neunte und letzte des dann im Dezember 1932 erscheinenden Buchs „Die sich selbst gewahrende Bestimmung des Nichts“.

Nishida schickt den Aufsatz zusammen mit dem Brief und bemerkt darin, dass sich Tosaka sicherlich an den theologischen Gedanken stoßen wird. Im Kern geht es Nishida um dem Begriff der „Person“ 人格, der hier den Anlass bietet, sich von der Lebensphilosophie seiner Zeit abzugrenzen, explizit von Henri Bergson (1859–1941) und Wilhelm Dilthey (1883–1911). Nishida teilt das Anliegen dieser Autoren, „Leben“ zum Thema der Philosophie zu erheben, ringt aber damit, wie es begrifflich gefasst werden kann, und zwar im Horizont des hegelschen Begriffs des objektiven Geistes, wie er von Dilthey zur Grundlage der Geisteswissenschaften gemacht wird. Ausgangspunkt ist dabei ein Lebensbegriff, den Nishida im Anschluss an einen zentralen Grundgedanken Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) einführt. Leben ist Selbstbewusstsein durch Setzung des Ich. Nishida schreibt: „Ohne ‚ich‘ gibt es kein ‚wahres Leben‘ [...]. Das ‚wahre Leben‘ kann nicht noematisch, sondern muss noetisch erkannt werden“².

Wie Nishida im Vorwort zur Aufsatzsammlung „Die sich selbst gewah-

1. 『西田幾多郎全集』 [Gesammelte Werke Nishida Kitarōs], Tokyo, Iwanami Shoten, 2009, 21: 122.

2. *European Journal of Japanese Philosophy* 1 (2016): 165.

rende Bestimmung des Nichts“ festhält, geht der Aufsatz zur Lebensphilosophie sachlich nicht über das in „Ich und Du“ Gesagte hinaus³. Umso interessanter erscheint es daher, den Aufsatz als eine philosophiegeschichtliche Selbstverortung zu lesen. Die Abgrenzung zum Marxismus seiner Zeit ist bekannt, auch wenn sie in Teilen erst noch durch die von Nishida im Brief an Tosaka angedeutete Thematisierung des Praxisbegriffs ausgearbeitet wird. Ebenso kann der Bezug auf Bergson nicht überraschen, gilt er Nishida doch schon als Spiritus rector seiner *Studie über das Gute* (1911). Vielmehr muss Nishidas Verhältnis zu Dilthey an dieser Stelle genauer in den Blick genommen werden, da gerade Dilthey als Repräsentant einer Lebensphilosophie, die zugleich eine wissenschaftliche Begründung der Geisteswissenschaften leisten will, das Verhältnis von Begriff und Leben als Gegensatz von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit thematisiert und zu lösen versucht.

Zahlreiche Publikationen ab den 1920er Jahren zeigen, wie dieser Gegensatz von Begriff und Leben zum Kern einer philosophischen und sachlich bedeutsamen Debatte wird, zu der Nishida mit seinem Aufsatz 1932 Stellung bezieht. Nur einige Stimmen dieser Debatte aus den Jahren 1920, 1930 und 1931 seien genannt: Heinrich Rickert (1863–1936),⁴ Ernst Cassirer (1874–1945)⁵ und Georg Misch (1878–1965)⁶. Aus der heutigen Sicht zeigen diese Philosophen die Komplexität und Tiefe der Fragestellung, die auch im Anschluss an die Lebensphilosophie nicht notwendigerweise irrationalistisch beantwortet werden muss.⁷

Im Horizont der genannten Fragestellung erweist sich Nishidas Aufsatz nicht nur als hilfreich zur Orientierung in den Entwicklungslinien seines Denkens ab dem Ende der 1920er Jahre, sondern auch als ein spannen-

3. *Gesammelte Werke Nishida Kitarōs* 5: 8.

4. Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Mohr, Tübingen 1920.

5. Ernst Cassirer: „Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart“ (1930), in: ders. *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Leipzig, Reclam 1993, 32–61.

6. Georg Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Teubner, Leipzig/Berlin 1931.

7. Vor dem Hintergrund der Arbeit Georg Lukács' (1885–1971) (*Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1953; insbesondere das Kapitel: Die Lebensphilosophie im imperialistischen Deutschland, 351–473) wird die Lebensphilosophie lange Zeit als bloß irrationalistisch angesehen.

der Beitrag zur Auflösung des Gegensatzes von Begriff und Leben. Durch und ausgehend von diesem Beitrag, so die an anderer Stelle auszuführende These, lässt sich der kulturphilosophische Charakter der Philosophie Nishidas aufklären, insbesondere wenn man das bislang oftmals vernachlässigte Verhältnis zu Dilthey näher untersucht.

Nishida Kitarō

Über die Philosophie des Lebens

übersetzt von Ralf Müller

I

Es gibt nichts, das von alters her Philosophie genannt wird, das nicht in irgendeinem Sinn aus dem Verlangen⁸ eines tiefgründigen Lebens 深い生命の要求に基づかざる entsteht. Wo gäbe es etwas, das als Philosophie zu bezeichnen wäre, ohne die ‚Frage⁹ 問題 des menschlichen Lebens‘? In diesem Sinn hege ich eine große Sympathie gegenüber dem, was Philosophie des Lebens genannt wird. Aber wenn man sagt, lasst uns ‚Leben‘ zum Grundbegriff 根本概念 machen und [so] eine Philosophie konstruieren¹⁰ 組織, muss [man] zunächst klären, was ‚Leben‘ ist, und die Beziehung von Leben und Logik muss ergründet werden. Wenn man etwas wie ‚Leben‘ nicht logisch erweisen kann, ist es natürlich auch nicht möglich, es begrifflich zu fassen. Es kommt hinzu, dass es wohl niemanden gibt, der mit dem Leben als unmittelbare Tatsache 直接の事実 nicht vertraut ist. Aber wenn die ‚Lebensphilosophie‘ als ein philosophisches System 哲学的体系, Wissenschaftlichkeit‘ 学問性 beansprucht, muss etwas wie die ‚logische Bedeutung 論理的意義 des Lebens‘ zutiefst erfasst werden. Wäre das ‚Leben‘ bloß etwas die Logik Übersteigendes, könnte man es nicht zum Grundbegriff der Philosophie machen. Es gibt heute vielerlei Weisen, in denen die Philosophie des Lebens gedacht wird, und im jeweiligen Standort hat sie ihre jeweilige Bedeutung, allein, es wird nicht über die tiefe immanente Beziehung zwischen Leben, das ihr [der Philosophie] Grundbegriff ist, und Logik nachgedacht. Darin liegt der grundsätzliche Schwachpunkt der ‚Lebensphilosophie‘, und [ich] denke, daraus entsteht auch die Kritik, die der Lebensphilosophie durch Leute zuteilwird, die eine Wissenschaftlichkeit der Philosophie fordern. Etwas wie das ‚logische Begreifen des Lebens‘ ist in der Weise der sogenannten Logik selbstredend nicht möglich, denn dort wird wohl etwas wie die

8. Alias: Bedürfnis, Anspruch.

9. Alias: Fragen.

10. Alias: organisieren, gliedern.

‚dialektische Logik‘ gedacht. Vielleicht sollte [man] die Philosophie Hegels nicht zur sogenannten ‚Lebensphilosophie‘ zählen, aber es ist wohl in diesem Sinn umgekehrt denkbar, dass [die Philosophie Hegels] die Bedeutung der wahren Philosophie des Lebens hat. Indessen kann man auch sagen, dass Hegel, der grundsätzlich am Standort des Idealismus stand, wohl die wahre Bedeutung der Dialektik nicht begreifen konnte und er zugleich das Leben nicht wahrhaftig in logischer Weise begreifen konnte.

Ich meine, dass das ‚wahre Leben‘ allein vom Selbstgewahren unseres persönlichen Selbst her gedacht wird. Ohne ‚ich‘ 我 gibt es kein ‚wahres Leben‘, ohne das ‚Persönliche‘ 人格的 gibt es kein ‚wahres Ich‘ 真の我. Das ‚wahre Leben‘ kann nicht noematisch, sondern muss noetisch erkannt werden¹¹ 知られる. Wir denken das ‚Leben‘ gewöhnlich basierend auf der ‚organischen Funktion von Lebewesen‘. Aber teleologische Kausalität ist nicht unbedingt Leben, und letztlich führt man etwas wie ‚biologische Erscheinungen‘ naturwissenschaftlich in jedem Fall auf die mechanische Kausalität zurück, und etwas wie die ‚Zweckmäßigkeit‘ denkt man, kurz gesagt, nicht anders als das, was durch unser Subjekt[sein] 我々の主観 hinzugefügt wird. Ohne Bewusstsein gibt es kein ‚Leben‘. Das, was als Leben gedacht wird, das man in keinem Sinn auf Natur reduzieren kann, ist nichts Anderes, als was man aufgrund der Tatsache unseres Bewusstseins fordert. Psychologen denken wohl, es gäbe ‚Bewusstseinsphänomene‘ ohne sich selbst gewahrendes Bewusstsein. Sie sagen wohl, ‚sich selbst gewahrendes Bewusstsein‘ sei im Gegenteil nur eine Art von Bewusstsein. Aber ohne ‚Bewusstseinsseinheit‘ gibt es kein ‚Bewusstsein‘. In der Einheit des Bewusstseins liegt das Vereinheitlichende nicht außerhalb des Vereinheitlichten, und das Ganze ist in den Teilen enthalten, und jedes Einzelne ist mit der Bedeutung des Ganzen versehen. Das ‚besondere Bewusstsein‘ 特殊の意識, das als sogenanntes sich selbst gewahrendes Bewusstsein gedacht wird, ist nicht das Selbst 自己, das unserem Bewusstsein eine Einheit gibt. In diesem Sinn muss unser Selbst etwas sein, dessen man sich in keiner Hinsicht bewusstwerden kann. Das ‚wahre Selbstgewahren‘ kann nicht anders gedacht werden denn als ein unendlicher Prozess, bei dem das Selbst im Selbst das Selbst sieht, und es bedeutet nichts Anderes, als dass das Ziel dieses unendlichen Prozesses im Ausgangspunkt enthalten ist. Was in diesem Sinn als Seiendes gedacht wird,

11. Alias: muss noetisch vertraut sein.

muss bedeuten, dass nicht das Teil vom Ganzen, sondern dass das Ganze vom Teil her gedacht wird. [Es] wird nicht in dem Sinn gedacht, dass das Einzelne 個物 als Selbstbestimmung des Allgemeinen gedacht wird, sondern es muss umgekehrt in dem Sinn gedacht werden, dass das Allgemeine dadurch gedacht wird, dass das Einzelne das Einzelne selber bestimmt; und es muss bedeuten, von einem Punkt zum anderen überzugehen, es muss als Kontinuität der Diskontinuität gedacht werden. Ohne ‚Einheit des Bewusstseins‘ gibt es keine ‚Bewusstseinsphänomene‘, und die ‚Bewusstseinsseinheit‘ muss die oben [erörterte] Bedeutung besitzen. Denn ohne ‚Selbst‘ werden keine ‚Bewusstseinsphänomene‘ gedacht. Was als konkretes Bewusstsein gedacht wird, muss die Bedeutung haben, stets vom Grund des Selbst selber her das Selbst zu bestimmen, es muss die Bedeutung der Selbstbestimmung ohne Bestimmendes haben. Etwas wie das bloße Bewusstsein ohne Selbstgewahren ist nicht mehr als eine Seite des Bewusstseins, die durch die starke Verminderung der noetischen Bestimmung an der äußersten Grenze der noematischen Richtung gedacht wird.

Ohne ‚Selbst‘ gibt es kein ‚Bewusstsein‘, und wenn man annimmt, dass das ‚Selbst‘ etwas ist, wie oben [ausgeführt], müssen wir versuchen, auf einer noch tieferliegenden Ebene über unser ‚Selbst‘ nachzudenken. Was für eine Sache ist die wahrhaft sich selbst gewahrende Bestimmung? Gewöhnlich denken wir das ‚intellektuelle Selbstgewahren‘ als Selbstgewahren. Aber unser Selbst wird weder durch so etwas wie die sogenannte ‚innere Wahrnehmung‘ bewusst gemacht, noch ist es wiederum etwas wie das bloße Bewusstsein des Denkens. Unser Selbst muss frei sein, es muss wirken. Auch das, was als Selbstgewahren des Selbst der inneren Wahrnehmung gedacht wird, muss in Wirklichkeit auf [seiner] Kehrseite durch Handeln getragen werden. Ohne ‚Handeln‘ gibt es auch kein ‚Selbst‘. Was als wahres Selbstgewahren gedacht wird, muss die Bedeutung der Selbstbestimmung des handelnden Selbst haben. Aufgrund der Tatsache der inneren Reflexion 内省の事実 wurde das ‚Selbst‘ herkömmlich als innere Kontinuität gedacht. Es ist nicht nötig zu sagen, dass ‚unser Selbst‘ nicht einfach etwas ist, das äußerlich gedacht wird, aber andererseits kann es auch nicht einfach als Bewusstseinsinneres gedacht werden. Am Grund unseres Selbst muss es etwas geben, das das Selbst selber übersteigt. Dort, wo das Innere das Äußere und das Äußere das Innere ist, wird die Tatsache des wahrhaft konkreten Bewusstseins gedacht. Nun, was ist das, was als unser handelndes Selbst gedacht wird, und

auf welche Weise wird es wohl gedacht? Im Grund der Selbstbestimmung des handelnden Selbst muss es unbedingt etwas geben, das das Selbst übersteigt, muss es das Irrationale geben. Wenn das, was als unser wahres Selbst gedacht wird, nicht bloß etwas wie ‚Vernunft‘ ist, ist es auch nicht etwas wie das sogenannte ‚bewusste Selbst‘ als innere Kontinuität. Als handelndes Selbst müssen wir durch das Objektive, nein, durch das Irrationale fundiert sein. Aber würde im Wurzelgrund¹² 根底 des Selbst allein das Irrationale gedacht werden, gäbe es kein ‚Selbst‘. Aus dem, was in welchem Sinn auch immer bloß als Natur gedacht wird, geht unser Selbstgewahren nicht hervor. Von diesem Standort her ist auch ‚unser Handeln‘, kurz gesagt, nichts als eine einfache Bewegung. Insofern das ‚Selbstgewahren‘ von uns wahrhaft gedacht wird, muss man [es so] denken, dass wir in unserem eigenen Grund überall den Anderen sehen. Was als unser Wissen oder Handeln gedacht wird, ist in diesem Selbstgewahren fundiert. Dort kann man sich etwas wie den ‚objektiven Geist‘ als Grund des Selbstgewahrens unseres handelnden Selbst denken. Und [ich] denke, dass unser Selbst dadurch, dass das Selbst selber darin eingeht, das Selbst selber entdeckt. Aber was muss der in diesem Sinn gedachte objektive Geist wohl sein? In welchem Sinn wird er wohl als objektives Sein gedacht? Das heißt, in welcher Seinsform¹³ 存在形式 muss das Sein [des objektiven Geistes] gedacht werden? Und in welcher Beziehung steht [der objektive Geist] zu dem, was als unser individuelles Selbst gedacht wird? Wenn man ihn in dem Sinn, dass ‚wir in unserem Grund überall den Anderen sehen‘, als Vertiefung und Erweiterung des sogenannten inneren Selbst ansähe, wäre so eine Fundierung des objektiven Grundes des handelnden Selbst nicht möglich. Würde [der objektive Geist] demgegenüber gedacht werden als etwas wie das ‚große geistige Prinzip‘, als objektives Sein,¹⁴ das unser individuelles Selbst übersteigt, könnten wir so die ‚Freiheit unseres individuellen Selbst‘ nicht erklären. Und ohne ‚Freiheit des individuellen Selbst‘ gibt es kein ‚Selbstgewahren des wahrhaft handelnden Selbst‘. Genauso wenig ist es möglich, wie weit eine denkbare Selbstbestimmung eines einfachen Allgemeinen auch geht, das Einzelne zu erreichen.

Hier müssen wir zutiefst zu bedenken versuchen, in welchem Sinn das

12. Alias: Boden, Basis.

13. Alias: Existenzform.

14. Alias: Existenz.

zustande kommt, was als Leben unseres persönlichen Selbst gedacht wird. Was als Leben unseres persönlichen Selbst gedacht wird, wird wohl zunächst als in der Zeit Fließendes gedacht. Aber das, was wahrhaft als Leben unseres persönlichen Selbst zu bezeichnen ist, ist nicht so etwas wie die sogenannte ‚innere Kontinuität‘, sondern muss das sein, was in jedem Augenblick als unabhängig und frei gedacht wird. [Es] muss als etwas gedacht werden, das mit jedem Moment das Absolute berührt¹⁵ 接する. Was als Leben des persönlichen Selbst gedacht wird, wird als diese Kontinuität der Diskontinuität gedacht. Daher ist, vom gegenwärtigen Ich 私 aus gesehen, das gestrige Ich ein Du 汝, und auch das Ich von Morgen muss ein Du sein, oder eher, wir müssen in jedem Moment so denken. Wenn in diesem Sinn die Einheit unserer ganzen Person gedacht wird, muss [sie] die Bedeutung von ‚gesellschaftlich‘ haben. Und das heißt, als Kontinuität der Diskontinuität wird [sie] gedacht als ein zeitlich Bestimmen des Selbst selber. Das, was als Leben unseres persönlichen Selbst gedacht wird, kann man so denken, dass [es] das Selbst selber gesellschaftlich und geschichtlich bestimmt. Daher denke ich als Grundprinzip der persönlichen Einheit etwas wie ‚*agape*‘. Das, was das Ich dieses Augenblicks als Ich bestimmt, ist nicht etwas wie bloße Natur, sondern muss die Bedeutung des früheren Ich haben. Und das ist nicht wie ein bloßes ‚Ich‘, sondern muss gegenüber dem Ich dieses Augenblicks die Bedeutung des Du haben. Auch in dem Fall wiederum, dass das spätere Ich teleologisch so gedacht wird, dass es das jetzige Ich bestimmt, ist das nicht bloß wie die ‚*entelechia*‘, sondern muss in der Tat von der Bedeutung eines Du sein. Auch in dem Fall, dass demgegenüber das Ich so gedacht wird, dass es das zukünftige Ich bestimmt, bedeutet das nicht bloß, dass es ein späteres Ich bestimmt, sondern dass dem späteren Ich gegenüber das heutige Ich die Bedeutung des Du haben muss. In dem, was als Leben unseres persönlichen Selbst gedacht wird, muss gegenüber dem Ich der jeweiligen Augenblicke das Ich der anderen Augenblicke die Bedeutung des Du haben. Wir können sagen, dass ‚unsere persönliche Einheit‘ dadurch zustande kommt, dass wir im Selbst das Du sehen. Darauf muss die Idee der Selbstachtung 自敬 gegenüber unserem Selbst selber beruhen. Ohne ‚Selbstachtung‘ gibt es kein ‚Leben unseres persönlichen Selbst‘.

Das Zustandekommen des ‚persönlichen Lebens unseres individuellen

15. Alias: an das Absolute angrenzent.

Selbst‘ muss wie oben [beschrieben] gedacht werden, aber das, was als unser persönliches Leben gedacht wird, kann nicht bloß als individuelles gedacht werden. Unser persönliches Leben muss etwas sein, das geboren wird und stirbt. Etwas, das bloß ungeboren und unsterblich ist, ist nichts Lebendiges. ‚Unser individuelles Leben‘ wird als ein Glied der Kette des Lebens 連鎖の一環 gedacht. Auch das, was als unser persönliches Selbst gedacht wird, muss in der Geschichte geboren werden und sterben. Und wenn im Wurzelgrund dieses Lebens etwas wie ‚die bloße Natur‘ gedacht wird oder wenn auch etwas wie die ‚bloße Vernunft‘ gedacht wird, nein, selbst wenn so etwas wie der ‚objektive Geist‘ gedacht wird, geht daraus kein ‚persönliches Leben des individuellen Selbst‘ hervor. Im persönlichen Leben des individuellen Selbst muss, wie oben gesagt, gegenüber jedem als Ich gedachten Augenblick ein anderer Augenblick als Du gedacht werden. Das heißt, in seinem Wurzelgrund muss etwas wie ‚Gesellschaft‘ gedacht werden, muss *agape* gedacht werden.

In gleicher Weise wird das ‚persönliche Leben unseres individuellen Selbst‘ dadurch gedacht, dass die Gemeinschaft Gottes 神的社会 gedacht wird, d.h. dass die *agape* des Absoluten am Wurzelgrund der Selbstbestimmung unseres individuellen Selbst gedacht wird, dadurch dass alles dem Ich Gegenüberstehende Du ist. Auch in dem, was als persönliches Leben des individuellen Selbst gedacht wird, sind wir in jedem Moment selbständig und frei und berühren in jedem Schritt das Absolute, aber zwischen Ich und Du ist es in jedem Sinn unmöglich, etwas wie die ‚noematische Kontinuität‘ zu erkennen. Und ich bin ich, indem ich dich erkenne, du bist du, indem du mich erkennst. Damit unser individuelles Selbst ein individuelles Selbst ist, muss es im Wurzelgrund seiner selbst das absolut Irrationale erkennen, muss es das absolut Andere sehen. Und wenn das als einfaches Anderes gedacht werden würde, gäbe es kein Selbst. Das heißt, es ist ein absolut Anderes und zugleich macht es das Ich zu einem Ich, es muss die Bedeutung des Du haben. Was als Du gedacht wird, muss die Bedeutung haben, dass es als das absolut Andere das Ich negiert und zugleich das Ich affirmiert. Ich und Du erblicken sich vermittels 通して der absoluten Negation. Die ‚absolute Negation zu passieren‘ 通する, bedeutet auf der einen Seite, sich unmittelbar zu erblicken. Dort entsteht, wie auch Gogarten sagt, die Geschichte durch die ‚zufällige Begegnung von Ich und Du‘, und zugleich bedeutet es, dass ‚wir uns in der Geschichte erblicken‘. Wenn man

von der Beziehung zwischen Ich und Du spricht, wird gewöhnlich eine abstrakte Beziehung zwischen [einem] bewussten Selbst und [einem anderen] bewussten Selbst gedacht. Deshalb erscheint es so, als ob die Beziehung zwischen Ich und Du von der Geschichte getrennt gedacht wird, aber die Ich-Du-Beziehung als konkreteste Beziehung des Einzelnen 個物的なるもの wird nicht ohne die geschichtliche Bestimmung gedacht. Das Einzelne wird allein als äußerste Grenze der Selbstbestimmung des Allgemeinen gedacht. Etwas wie ‚Kants Reich der Zwecke‘ ist die Welt der Vernunft, aber nicht die Gesellschaft handelnder Selbstes und daher keine Gesellschaft lebendiger persönlicher Selbstes.

Was ich *agape* nenne, bedeutet nicht etwas wie die sogenannte ‚Liebe‘ 愛, sondern bedeutet, ‚durch Sterben leben‘, es hat die Bedeutung des Opfers, und es wird in der Gegenrichtung zum *eros* gedacht. Wenn gedacht wird, dass das Selbst das Selbst ist dadurch, dass wir im Grund unserer Selbst den absoluten Anderen sehen, muss man denken, dass wir vom absoluten Anderen her bestimmt werden. Das, was in diesem Moment als dieses Ich gedacht wird, muss als von der unendlichen Vergangenheit her bestimmt gedacht werden. Alles Seiende ist in etwas, wir werden als aus einer unendlichen Umwelt her bestimmt gedacht. In diesem Sinn kann man von *agape* als dem Grundprinzip des absoluten Todes sprechen, und man kann sagen, dass [sie] nicht nur das Ich negiert, sondern auch das Du negiert. Das heißt, man kann denken, dass [sie] eine Bedeutung hat wie die Negationssebene des ewigen Jetzt, das man auch als das Bestimmen der räumlichen Welt denken kann dadurch, dass man in jeder Hinsicht die Zeit negiert. Aber das Ich ist nicht Ich dadurch, dass wir im Grund des Selbst selber bloß das absolute Andere sehen, und dadurch, dass man es so denkt, dass es durch das Andere bestimmt wird, sondern in dem Sinn, dass das Ich im absoluten Anderen das Ich sieht, ist das Ich das Ich. Der absolute Andere ist absolut der Andere und zugleich muss er das Ich zum Ich machen, d.h. es muss die Bedeutung des ‚Du‘ haben. Wie gegenüber dem Ich eines jeden Moments das Ich eines jeweils anderen Moments die Bedeutung des Du haben muss, bestimmen sich Ich und Du als Kontinuität des absolut Diskontinuierlichen. Wenn man die absolute Negation nicht passiert, ist das Du kein Du, sondern ein bloßes Ich, und so hört das Du auf, Du zu sein, und zugleich hört das Ich auf, Ich zu sein. Was als Bestimmung des absoluten Anderen gedacht wird, muss als Kontinuität der Diskontinuität als Bestimmung ohne Bestimmen-

des gedacht werden. Die Vermittlung des absoluten Anderen muss als Vermittlung des absoluten Nichts gedacht werden. Und unsere Gesellschaft, die als aus der Beziehung zwischen Ich und Du zustande kommend zu denken ist, hat gegenüber dem darin Seienden einerseits die Bedeutung, das Prinzips des Todes zu sein und zugleich muss es andererseits die Bedeutung haben, das Prinzip des Lebens zu sein, d.h., es muss die Bedeutung eines dialektischen Prinzips haben. Auch etwas wie der ‚objektive Geist‘, der als Wurzelgrund unseres persönlichen Lebens gedacht wird, muss in diesem Sinn etwas sein, das als Gesellschaft gedacht wird. In der äußersten Grenze, in der man denkt, dass wir im Grund des Selbst selber den Anderen sehen, wird durch die Bedeutung des dialektischen Selbstgewahrens, wo es heißt, dass dieser Andere das Selbst ist, die Selbstbestimmung des objektiven Geistes gedacht. So wie das Selbstgewahren unseres individuellen Selbst als Gesellschaftliches als Person gedacht wird, so wird es wohl auch eine Persönlichkeit besitzend gedacht. Nur muss beides in entgegengesetzten Richtungen der sich gewahrenden Bestimmung gedacht werden. Am Grund dessen, was als Gesellschaft gedacht wird, in der wir existieren und durch die wir bestimmt werden, wird eine ‚tiefe Irrationalität‘ gedacht. Man kann die Geschichte auch als Geschichte des Kampfes und der Sünde bezeichnen. Aber wenn am Grund der gesellschaftlichen Bestimmung in irgendeinem Sinn etwas wie die ‚Natur‘ gedacht wird, geht daraus kein persönliches Leben hervor. Auch was als Eigenliebe gedacht wird, die der Wurzelgrund des Kampfes und der Sünde ist, muss eine Seite der *agape* sein. Und wahrhaft das Selbst selber zu lieben, muss ein das Selbst selber Negieren sein. Eigenliebe als solche ist ein Widerspruch. Darin wird der ‚Kunstgriff der Vernunft‘ gedacht.

Wenn man denkt, wie oben ausgeführt, kann man nicht umhin, am Grund unseres persönlichen Lebens, als absolute, *agape*artige Einheit, etwas wie die ‚Gemeinschaft Gottes‘ zu denken. Und diese muss als Person[-sein] Gottes gedacht werden. Wie im persönlichen Leben des individuellen Selbst die ‚persönliche Einheit des Ich‘ dadurch zustande kommt, dass das Ich eines jeden Moments das Ich eines [je] anderen Moments als Du entdeckt, entsteht die ‚persönliche Einheit Gottes‘ dadurch, dass in jedem Punkt der geschichtlichen Entwicklung das gänzlich in der Geschichte existierende und durch die Geschichte bestimmte Ich alles andere als Du entdeckt. Dass das ‚Ich eines jeden Moments das Ich des [je] anderen Moments als Du sieht‘, bedeutet umgekehrt, dass das ‚Ich im Anderen das Ich selber

sieht‘, und ‚unsere individuelle Person‘ wird gedacht durch das ‚im Selbst selber den absoluten Anderen Sehen‘. Auf diese Weise muss das Person[sein] Gottes bedeuten, dass das als geschichtlich Einzigartiges bestimmte Ich den absolut Anderen als Du und ‚im absoluten Anderen Ich sieht‘. Wie man in der christlichen Lehre sagt, muss die *agape* etwas Göttliches sein, durch die *agape* Gottes entsteht die *agape* der Menschen. Vom Standort des individuellen Selbst kann das, was man *agape* nennt, nicht gedacht werden. Und ohne *agape* gibt es nichts, das unser persönliches Selbst zu nennen wäre. Was als unsere persönliche Einheit gedacht wird, muss fundiert sein durch die Person Gottes. Das Selbstgewahren des individuellen Selbst ist vielleicht die *ratio cognoscendi*, aber nicht die *ratio essendi*. Als *agape*artige Bestimmung des Absoluten wird in ihm durch die persönliche Bestimmung Gottes, der gemeinschaftlich zu denken ist, ein Person[sein] bestimmt, das unbegrenzt gesellschaftlich ist. Es ist auch allgemein so, dass als Selbstbestimmung des ewigen Jetzt eine unbegrenzte Zeit gedacht wird. Und wenn man vom Standort unseres sich gewahrenden Selbst, das durch die Liebe dieses Absoluten bestimmt wird, im Grund seiner selbst den absoluten Anderen sieht, muss es eine uns bestimmende, unendliche gesellschaftliche Bestimmung geben. Wir müssen als bis ins Letzte gesellschaftlich und geschichtlich bestimmt gedacht werden. Und insofern das bedeutet, zugleich negiert und geboren zu werden, ist der objektive Geist als persönlich denkbar. Sein Inhalt ist auch als der einer Person denkbar. Und der Verlauf dieser gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung ist durch und durch dialektisch zu denken. Was ich *agape* nenne, meint nicht die sogenannte ‚Menschenliebe‘, die sentimental ist. Denn dort, wo man die Negation des Absoluten wahrhaft umfasst, gibt es die *agape* der *agape*. Mit Tertullian kann man als einen Aspekt Gottes auch die Materialität anerkennen. Die Gemeinschaft Gottes bedeutet nicht das Reich der Engel im Himmel. Das heißt, im Grunde der Geschichte muss es etwas unser persönliches Leben Fundierendes geben. Nur, aus bloßer Irrationalität oder einfacher Materialität geht nichts hervor. Auch etwas wie die dialektische Bewegung wird von dort her nicht gedacht.

Ich denke unser persönliches Leben in der wie oben ausgeführten Art, und [ich denke,] dass die verschiedenen Weisen, Leben zu denken, von diesem Standort her gedacht werden müssen. Alles konkrete Seiende muss in diesem Sinn ein sich selbst Bestimmendes und in dem von mir genannten Sinn gesellschaftlich-geschichtlich sein. Auch Materie oder Natur bestim-

men sich selbst zeitlich und daraus müsste alles hervorgehen. In Richtung der absoluten Negation der Selbstbestimmung des persönlichen Selbst, das im eigenen Grunde den absoluten Anderen sieht, werden Materie und Natur denkbar. Auch die teleologische Welt kann vom Standort des Selbstgewahrens des persönlichen Selbst durch die Vergegenständlichung seiner selbst gedacht werden. Es mag viele Einwände dagegen geben, etwas wie ‚*agape*‘ als dieses metaphysische Prinzip zu denken. Aber was ich *agape* nenne, bedeutet nichts anderes als ein gesellschaftliches Prinzip, das die dialektische, geschichtliche Bestimmung fundiert. Wie bereits öfter gesagt, wird das ‚Selbstgewahren des persönlichen Selbst‘ wahrhaft dadurch gedacht, dass man ‚im Selbst den absoluten Anderen und umgekehrt im absoluten Anderen das Selbst sieht‘. Ohne mit dem absoluten Anderen identisch zu sein¹⁶ 即する, wird kein ‚wahres Selbstgewahren‘ gedacht. Auch was als Element des persönlichen Selbstgewahrens als triebhaftes Bedürfnis gedacht wird, als auch was als vernunftmäßiges Sollen gedacht wird, es wird alles als ein Gesichtspunkt der *agape* gedacht. Und außerhalb der ‚Welt des persönlichen Selbst‘ ist es unmöglich, dass eine wahrhaft konkrete Welt der Wirklichkeit gedacht wird.

II

Ich habe jetzt nicht den Raum, von meinem Standort aus die verschiedenen Lebensphilosophien ausführlich zu diskutieren, aber ich denke, dass alles, was als Philosophie des Lebens gedacht wird, abgesehen von ihrem Metaphysischen und Erkenntnistheoretischen, durch die oben ausgeführte Bedeutung des Lebens fundiert werden muss. Das ‚persönliche Selbst‘ als Selbstgewahren des handelnden Selbst wird dadurch gedacht, dass ‚wir im Selbst den absoluten Anderen und umgekehrt im absoluten Anderen das Selbst sehen‘, und das, was als Leben des persönlichen Selbst gedacht wird, kommt zustande durch das Entdecken des absoluten Anderen als Du. Wenn man es so denkt, ist das, was als unser persönliches Leben gedacht wird, als *agape*artige Einheit nur als gesellschaftlich zu bezeichnen, und insofern gedacht wird, dass diese gesellschaftliche Einheit zustande kommt, wird von uns etwas gedacht wie die ‚Einheit des persönlichen Selbst‘, d.h. die ‚innere Kontinuität‘. So ist das, was wahrhaft als Inhalt des Lebens zu bezeichnen

16. Alias: beruhen auf, übereinstimmen.

ist, als persönlicher Inhalt zu bezeichnen, und wenn man annimmt, dass der ‚persönliche Inhalt‘ als ideenartiger Inhalt *イデア的内容* gedacht wird, können wir denken, dass man durch Handeln die Idee *イデア* sieht. Man kann wohl sagen, dass etwas wie die ‚reine Dauer‘ Bergsons einen Standort wie ‚die innere Kontinuität meines persönlichen Selbst‘ in jeder Richtung gründlich vorangetrieben hat. Wenn man sieht, dass dabei gedacht wird, dass [sie] innerhalb des Standorts des Selbstgewahrens des handelnden Selbst im Grund des Selbst das Selbst negiert und zugleich das Selbst gebiert und dass wir darin eingehen und zugleich dort heraus geboren werden, wird wohl etwas wie ‚unendliche innere Kontinuität des Lebens‘ gedacht. Etwas wie ‚die Schöpfung des inneren Lebens‘ kann man in dem Sinn denken, dass wir geboren werden, indem wir darin eingehen. Aber das, was als unser wahres Leben zu bezeichnen ist, wird nicht bloß in diesem Sinn gedacht. Was als wahres Leben gedacht wird, wird dort gedacht, wo man im absoluten Anderen das Selbst sieht, d.h. vom absoluten Tod aufersteht. Wie die ‚Zeit‘ nicht als bloße Kontinuität gedacht wird, sondern als die Kontinuität der Diskontinuität gedacht werden muss, muss auch das ‚wahre Leben‘ in diesem Sinn als Kontinuität gedacht werden. Auf der anderen Seite des Lebens muss es Räumlichkeit und Materialität geben. Das ‚Selbst‘ Bergsons ist bloßes, intuitives Selbst, aber kein handelndes Selbst. In Bergsons Selbst gibt es keinen ‚Tod‘ und das heißt, dass es zugleich kein wahrhaft lebendiges, wirkendes Selbst ist, es besitzt keine wahrhafte Objektivität. Unser wahres Selbst muss in der Geschichte geboren werden und in die Geschichte wirken.

Auch ‚Wissen‘ als Selbstbestimmung des handelnden Selbst muss als eine Art Handeln gedacht werden. ‚Handeln‘ bedeutet weder eine bloße äußerliche Bewegung noch ein bloßes innerliches Bewusstsein. Dadurch, dass man im Grund des Selbst selber den absoluten Anderen sieht und im Anderen das Selbst sieht, d.h. dadurch, dass man das Äußere im Innern sieht, wird die ‚Selbstbestimmung des handelnden Selbst‘ gedacht. Wenn man denkt, dass das, was als die Einheit unseres persönlichen Selbst gedacht wird, als *agape*artige Bestimmung die Bedeutung des Gesellschaftlichen hat, und in dem Sinn zustandekommt, dass durch die absolute *agape*artige Bestimmung in der Gesellschaft die Gesellschaft bestimmt wird, muss das, was als Inhalt der Selbstbestimmung des handelnden Selbst gedacht wird, die Bedeutung des Inhalts des Ausdrucks *表現* haben. Wenn das Selbst das Selbst ist, weil wir im Grund des Selbst selber den absoluten Anderen sehen und im abso-

luten Anderen das Selbst sehen, hat alles, was dem Selbst entgegensteht, die Bedeutung des Du und muss als das Selbst selber Ausdrückendes gedacht werden. Auch das, was als Inhalt der Selbstbestimmung unseres individuellen Selbst gedacht wird, kann man, insofern dies gesellschaftlich ist, als ausdruckschaft denken. Man kann auch denken, dass wir den Erlebnisinhalt des Selbst verstehen. Was als Inhalt unseres Erlebens gedacht wird, ist nichts Anderes als das, was man als Inhalt der Selbstbestimmung des von mir sogenannten handelnden Selbst denkt. Was als Inhalt der Selbstbestimmung des handelnden Selbst gedacht wird, wird als Inhalt des Lebens unseres persönlichen Selbst gedacht, und insofern durch die *agape*artige Bestimmung die ‚gesellschaftliche Einheit‘ gedacht wird, wird etwas wie die ‚innere Kontinuität des Erlebens‘ gedacht. Wenn man am Standort des handelnden Selbst steht und im Grund des Selbst den absoluten Anderen sieht, gibt es nichts, das von all dem, das dem Selbst entgegensteht, nicht Objekt des Verstehens ist. Verstehen bedeutet in diesem Sinn nichts anderes als die Selbstbestimmung meines handelnden Selbst. So kann man wohl von meinem Standort der Selbstbestimmung des handelnden Selbst etwas wie die Lebensphilosophie Diltheys denken. Wenn man am Standort des handelnden Selbst steht und überall im Grund des Selbst selber ein Du sieht, d.h. wenn man den absoluten Anderen als Du sieht, können wir im Selbst selber die Geschichte sehen. Dann man kann wohl auch sagen, dass etwas wie die ‚Struktur‘ oder ‚Beziehung‘ in dem Sinn gedacht wird, dass man in der Gesellschaft die Gesellschaft bestimmt, d.h. dass man in der persönlichen Einheit die persönliche Einheit bestimmt.

Aber ‚Wissen‘ ist nicht bloß Verstehen. Am Standort des handelnden Selbst ist das dem Ich als Du Gegenüberstehende nicht nur bloß ein Gegenstand des Verstehens, sondern muss auch bedeuten, dass [es] das Ich als Ich bestimmt. Im Selbstgewahren des individuellen Selbst muss [Wissen] bedeuten, dass das Ich dieses Moments das Ich eines anderen Moments als Du bestimmt und zugleich das Ich des anderen Moments das Ich dieses Moments als Du bestimmt. Das Selbstgewahren unseres individuellen Selbst kommt zustande als gesellschaftliche Bestimmung. Es muss bedeuten, im Selbst den Anderen zu sehen und zugleich im Anderen das Selbst zu sehen. Was als Inhalt des Erlebens unseres individuellen Selbst gedacht wird, muss einerseits als der Inhalt des Verstehens und zugleich andererseits als der Inhalt der Intuition gedacht werden, es muss im Ich unmittelbar evident

直証的 sein. Was bloß als Du gedacht wird, kann wohl bloß Gegenstand des Verstehens sein. Aber dem Ich gegenüber ist das Ich nicht nur Gegenstand des Verstehens, sondern muss auch als Gegenstand der Intuition gedacht werden. Was ich hier Intuition nenne, bedeutet, dass jeder Moment als absoluter das Andere bestimmt, es bedeutet, dass jeder Moment das ewige Jetzt berührt. Logisch bedeutet es, dass das Einzelne das Allgemeine bestimmt. Man kann dies wohl so denken, dass sich in der Gegenwart die Extreme von unendlicher Vergangenheit und Zukunft verbinden. Was als Selbstgewahren unseres individuellen Selbst gedacht wird, kommt zustande als Prozess der Intuition. Wenn man denkt, dass die Person durch die Person bestimmt wird und die Gesellschaft durch die Gesellschaft bestimmt wird, dann muss auch für unsere gesellschaftliche Bestimmung die Bedeutung der Intuition bedacht werden. Man kann auch denken, dass die Gesellschaft im Selbst das Selbst sieht. In der Selbstbestimmung unseres handelnden Selbst, die das Äußere zum Inneren macht, muss es diese Bedeutung geben. Insofern gedacht wird, dass wir in der Gesellschaft existieren und durch die Gesellschaft bestimmt werden, wird unser Wissen wohl auch bloß als ideologisch gedacht. Aber Geschichte ist uns gegenüber nicht bloß Gegenstand des Verstehens, sondern muss auch bedeuten, dass [sie] als Inhalt des Sollens uns bestimmt. Insofern für das, was als unsere Gesellschaft gedacht wird, die ‚persönliche Einheit‘ gedacht wird, muss so gedacht werden. Aber das, was als der äußerste Wurzelgrund unseres persönlichen Selbst als die gesellschaftliche Bestimmung gedacht wird, muss, wie oben gesagt, etwas sein wie das ‚Person[sein] Gottes‘ als absolute *agape*artige Bestimmung. Im Grund unseres persönlichen Selbst muss es bedeuten, dass wir durch den absoluten Tod leben. ‚Unser persönliches Selbst‘ muss durch die absolute Negation vermittelt werden, es muss bestimmt werden als Bestimmung ohne Bestimmendes. Dort hat unsere Person eine Bedeutung, die die sogenannte Gesellschaft oder Geschichte, in der bloß das Irrationale als Wurzelgrund gedacht wird, überschreitet. Das heißt, man kann eine überzeitliche, gemeinschaftliche Bestimmung denken. Wir können denken, dass wir durch unser Handeln die Idee sehen. Wenn dann so, wie gedacht wird, dass die Zeit als ewiges Jetzt bestimmt wird, die ‚Geschichte‘ als persönliche Bestimmung Gottes gedacht wird, kann man auch denken, dass wir durch das Handeln die Geschichte strukturieren. Die Umwelt bestimmt das Individuum und das Individuum bestimmt die Umwelt, und die Geschichte bewegt sich als

wechselseitige Bestimmung von Umwelt und Individuum. Mit jedem dieser Schritte berühren [wir] die absolute Negation, und dort, wo wir aus dem absoluten Tod geboren werden, liegt die Bedeutung des geschichtlichen Prozesses. Es muss bedeuten, dass wir in jedem Moment [dieses Prozesses] die Idee sehen. Wenn man die geschichtliche Bestimmung bloß noematisch denkt, verfällt der Historismus wohl nichts anderem als einem Relativismus. Aber in seiner noetischen Bestimmung muss es stets die Bedeutung geben, dass man die Idee sieht. Wo man im absoluten Anderen das Selbst sieht, bedeutet dies auch, dass man die Idee sieht. Darauf baut die Objektivität der Werte. Die Objektivität der Werte wird fundiert durch die *agape*artige Bestimmung. Ohne die Bedeutung dieser noetischen Bestimmung wird die geschichtliche Bestimmung wohl nicht gedacht.

Was als unser begriffliches Wissen gedacht wird, muss gewöhnlich als eine Art ausdrucksstarker Inhalt gedacht werden, es muss ein ‚logosartiger Inhalt‘ sein. In diesem Sinn kann man es als Inhalt des Verstehens denken. Aber bloß zu verstehen, ist kein Erkennen. Um zu ‚wissen‘ muss es die Bedeutung des Selbstgewahrens des transzendenten Selbst haben. Darin muss die Bedeutung liegen, dass wir im Selbst selber den absoluten Anderen sehen und zugleich im absoluten Anderen das Selbst sehen. Das heißt, es muss eine gesellschaftliche Bestimmung gedacht werden, die im Selbst selber das Zentrum hat, es muss die Bedeutung der Selbstbestimmung des gesellschaftlichen Selbst haben, das bestimmt worden ist. Wie oben gesagt, wird die ‚Selbstbestimmung unseres persönlichen Selbst‘ durch die Vermittlung der absoluten Negation gedacht, und am Standort der absoluten Negation muss etwas wie die ‚Selbstbestimmung des persönlichen Selbst‘, das die sogenannte Zeit überstiegen hat, gedacht werden. Diese Bestimmung wird im weiten Sinn als Vernunft gedacht, und dort auch etwas wie der Standort der theoretischen Vernunft gedacht, die unsere Individualität absolut negiert. Am Standort der gesellschaftlichen Bestimmung, die die Individualität negiert, mithin am Standort des persönlichen Selbst, das das Selbst selber negiert, wird der Standort des Wissens gedacht. Wenn an diesem Standort gedacht wird, dass man im Selbst den absoluten Anderen sieht, wird der Standort des Verstehens gedacht, und wenn gedacht wird, dass man im absoluten Anderen das Selbst sieht, wird etwas wie der ‚Standort des Wissens‘ gedacht. Im letzteren [Fall] wird das Einzelne als gänzlich durch das Allgemeine bestimmt gedacht, und die Gesellschaft wird als in

der Gesellschaft das Selbst selber bestimmend gedacht, mithin wird die Bedeutung des Selbstgewahrens des handelnden Selbst sichtbar. Insofern die eine Seite unseres persönlichen Selbst diese Bedeutung besitzt, denken wir [es] als das Erkennen. Demgegenüber ist in der Bedeutung des Subjekts des Verstehens die Bedeutung dieses Selbstgewahrens nicht miteingeschlossen, es wird nur gedacht, dass man in jeder Richtung im Selbst den Anderen sieht. Daher kann man von diesem Standort her nicht den Wurzelgrund des gesetzmäßigen Wissens klären. Das heißt, als eine Seite der Selbstbestimmung des persönlichen Selbst wird vielleicht die Bedeutung des geschichtlichen Erkenntnissubjekts gedacht, aber das Bestimmen der Geschichte geht daraus nicht hervor. Aber auch der Verstehende kann nur in der Geschichte existieren und durch die Geschichte bestimmt werden. Auch ‚Verstehen‘ muss als Selbstbestimmung des handelnden Selbst die Bedeutung des in der Geschichte Handelns besitzen. In seinem Wurzelgrund muss es die Bedeutung der dialektischen Bestimmung geben. Wenn wir am Standort des persönlichen Selbst alles andere als Du sehen, und wenn wir denken, dass das Selbst außerhalb dieser gesellschaftlichen Bestimmung existiert, wird wohl etwas wie ein Subjekt des Verstehens gedacht. Aber in Wirklichkeit gibt es ein solches, transzendentes Subjekt des Verstehens gar nicht. ‚Verstehen‘ und ‚Erkennen‘ müssen wie die ‚beiden Seiten des intellektuellen Selbstgewahrens des handelnden Selbst‘ gedacht werden. In diesem Sinne kann man nicht umhin zu denken, dass die herkömmliche Lebensphilosophie, die das Subjekt des Verstehens zum Zentrum gemacht hat, einseitig ist.

III

In dem, was als persönliche Einheit unseres individuellen Selbst gedacht wird, muss gegenüber dem, was jeden Moment als das Ich gedacht wird, ein anderes Moment die Bedeutung des Du haben, d.h. seine [des individuellen Selbst] Einheit muss gesellschaftlich sein. Das heißt, dass das ‚individuelle Selbst‘ als eine Einheit gedacht wird, beruht darauf, dass in dieser Bestimmung das Ich das Du und das Du das Ich ist. Insofern gedacht wird, dass das Du Bestimmende das Ich Bestimmende ist und das Ich Bestimmende das Du Bestimmende ist, wird die ‚sich gewahrende Einheit des individuellen Selbst‘ gedacht. Darin muss die Bedeutung liegen, dass das Gemeinschaftliche das Selbst im Selbst bestimmt. Aber wenn das Ich und das Du bloß als

eins gedacht werden, gibt es dort kein ‚Du‘ ohne ‚Ich‘, und damit verbunden wird das ‚Selbstgewahren des individuellen Selbst‘ nicht gedacht. ‚Ich‘ und ‚Du‘ müssen absolut Andere sein. Als Vereinigung dieser absolut Anderen, mithin als Kontinuität der Diskontinuität kommt unsere ‚sich selbst gewahrende Einheit‘ zustande. Das ist als Bestimmung ohne Bestimmendes die Bestimmung des Nichts zu nennen. Diese Bestimmung wird so gedacht, dass [das Nichts] im Grund des Selbst das absolute Andere umfasst und zugleich muss es so gedacht werden, dass das Selbst vom absoluten Anderen umfasst wird. Es muss eine dialektische Bewegung gedacht werden, in der das Einzelne das Allgemeine, das Allgemeine das Einzelne bestimmt. Innerhalb der persönlichen Einheit unseres Individuellen muss diese Bestimmung gedacht werden, das individuelle Selbstgewahren ist *ratio cognoscendi*, aber nicht *ratio essendi*. Von der geschichtlichen Bestimmung getrennt, gibt es kein persönliches Selbst. Dort, wo man vom absoluten Tod aufersteht, liegt das persönliche Leben des individuellen Selbst.

Was das ‚Wissen‘ als Selbstbestimmung des handelnden Selbst angeht, so muss, denke ich, die Beziehung zwischen dem Wissenden und dem Gewussten von der Beziehung zwischen dem Inhalt¹⁷ 内容 der ganzen Person und dem je momentanen Ich her gedacht werden. Das Selbst ist absolut autonom und frei, ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ werden als zu einander absolut gegensätzlich stehend gedacht und zugleich wird das Selbst gänzlich von der erkannten Welt 知られる世界, mithin vom Objekt her bestimmt und existiert darin. ‚Das Wissen kommt durch die Selbstbestimmung des Allgemeinen zustande‘ muss die Bedeutung der Selbstbestimmung der persönlichen Gesellschaft haben. Ich meine, dass innerhalb der Form dieser Bestimmung verschiedene [Gestalten von] Wissen gedacht werden. Wenn wir als ein Punkt der persönlichen Kontinuität am Standort der Selbstbestimmung des persönlichen Selbst stehen, muss alles dem Ich entgegenstehende die Bedeutung von Du besitzen. Der Inhalt dieser Welt muss insgesamt als ausdruckshaft gedacht werden. Wenn man innerhalb dieses Standorts im Selbst selber in jeder Richtung den Anderen sieht, kann man sagen, dass der ‚Standort des Verstehens‘ zustande kommt. Der ‚eine Punkt der persönlichen Kontinuität umfasst in jeder Richtung den Anderen‘, bedeutet, dass er eine ganze Person symbolisiert, es bedeutet, dass er die Gegenstandswelt persönlich sieht. Bei

17. Alias: Kern, Tiefe.

dieser Bedeutung der Selbstbestimmung des handelnden Selbst wird etwas wie das ‚Erkennen der Individualität‘, mithin das ‚geschichtliche Erkennen‘ zustande kommend gedacht. Demgegenüber liegt jeder Punkt der persönlichen Kontinuität in der persönlichen Einheit und wenn [jeder Punkt der persönlichen Kontinuität] durch sie ganz und gar bestimmt gedacht wird, mithin wenn das Selbst vom absoluten Anderen her bestimmt wird, kommt durch das selbstverneinende Moment dieses Selbstgewahrens etwas wie ‚das Erkennen der Universalgesetze‘ 一般的法則 zustande. Alles im Selbst Seiendes wird als durch das allgemeine Selbst bestimmt gedacht. Im Ersteren wird das ‚Zeitalter‘ oder die ‚Individualität‘ des Wissenden zum Zentrum, im Letzteren muss solcherlei gänzlich negiert werden. Als konkrete Form der handelnden Selbstbestimmung, die die Bedeutung von Verstehen und Selbstbestimmung beinhaltet, kann man wohl etwas wie einen ‚Typus‘ 類型 denken. Von diesem Standort her wird gedacht, dass alles Wissen die Bedeutung eines Typus besitzt. Das, was als intuitiv gedacht wird, ist der Inhalt des Selbstgewahrens des handelnden Selbst. Solange innerhalb der dialektischen Bestimmung des Selbstgewahrens das Bestimmende und das Bestimmte als eines gedacht werden, mithin solange eine unabhängige persönliche Einheit besteht, die sich selbst bestimmt, wird etwas wie ein ‚intuitiver Inhalt‘ sichtbar. Aber diese verschiedenen Fragen muss ich ein anderes Mal diskutieren.