

Erfahrungen als Übergänge

Ueda Shizuterus Konzeption des „Urworts“

Yukiko Kuwayama

Ueda Shizuteru führt seine Konzeption des *Urworts* (根源語)¹ als eine provisorische Benennung ein, die er als einen Anlass zum Bewusstwerden einer sprachaffektiven Bewegung versteht.² Dieses *Urwort* lässt sich zunächst am einfachsten mit der grammatischen Kategorie der Interjektion verstehen. Ein Beispiel hierfür ist der Ausruf „oh!“, auf den auch Ueda selbst anhand von Rainer Maria Rilkes bekanntem Gedicht „Rose, oh reiner Widerspruch, Lust, Niemandes Schlaf zu sein unter soviel Lidern“ verweist.³ Wie anhand des Beispiels dieses Gedichtes ersichtlich wird, kann dem Entstehen des „oh!“ die Erfahrung einer gewissen affektiven Bewegung zugeschrieben werden. In Uedas Sprachdenken kann der Begriff

1. Diese deutschsprachige Bezeichnung stammt von Ueda selbst. Vgl. UEDA 2008, 44.

2. Das Konzept des *Urwortes* wird von Ueda selbst auch als eine „provisorische Terminologie“ (仮説的な術語) bezeichnet. Sein Motiv in der Konzeption liegt im Entwurf seines Sprachdenkens, in dem die reine Erfahrung Nishida Kitarōs mit einer Sprachproblematik verknüpft wird. Siehe UEDA 2008, 47.

3. Ebd., 63.

einer solchen Erfahrung aber keineswegs abgesondert von der Sprache bleiben, da er das Konzept des *Urwords* – als eines auch sprachlichen Anlasses zum Bewusstwerden von affektiven Bewegungen – immer schon als Teil der Erfahrung sieht. Diesem Konzept zufolge können uns Laute wie „oh“ immer auch aus dem eigenen Erfahrungshorizont hinauswerfen und uns somit aus der Bahn werfen.

Um den Charakter des Übergangs in Uedas Sprachdenken zu pointieren, gehe ich zunächst auf das sich wechselseitig durchdringende Verhältnis von Erfahrung und Sprache in seinem Denken ein. Ein bemerkenswerter Punkt ist hierbei zunächst, dass Ueda das Wort „Sprache“ (*kotoba*) zum einen als eine dynamische Handlungsform (im Sinne des Verbalisierens – sei es ausgesprochen oder unausgesprochen), zum Anderen als die belebte Sprachwelt an-sich versteht.⁴ So bezieht sich Ueda auf Merleau-Pontys phänomenologischen Ansatz zur Sprache, in der die Transformation der Sprachwelt gleichzeitig als Transformation des eigenen Seins (*transformation de mon être*) verstanden wird.⁵

Die Transformation der Sprachwelt, in der man lebt, lässt sich jedoch als spontane Folge (Resultat) der sprachaffektiven Bewegung denken und nicht als ein im Vorhinein geplantes Ziel des Übergangs. Sie ist ein Resultat oder eine Folge, die durch die Entstehung des *Urwords* und durch den daraus folgenden Versuch einer Segmentierung dieser sprachaffektiven Bewegung zustande kommt.⁶ Daher weist Ueda bezüglich des sprachlichen Ausdrucks auf zwei unterschiedliche Modi desselben (neben dem *Urwort*) hin, die er „Sprache des Realen“ und „Sprache des A-realen“ nennt.⁷ Der erste Modus des Sprechens lässt sich in etwa als ein Mittel zur „piktographischen“ Präzision verstehen, der zweite als metaphorische Ausdrucksweise des Sprechens,

4. Ebd., 255.

5. Ebd. Siehe auch MERLEAU-PONTY 1976, 214; 2012, 189.

6. Vgl. UEDA 2008, 254.

7. UEDA 2011, 165.

bei der die Sprache nicht mehr als ein Mittel, sondern eher als Inhalt der Aussage selbst verstanden werden kann.

Bei Ueda liegt es nahe, dass die beiden Modi der Versprachlichung ihre je eigenen wichtigen Rollen haben, sodass „die Sprache an sich“ nicht zu weit entfernt von der „Sache selbst“ gedacht werden darf.⁸ Dies kann implizieren, dass umgekehrt auch das Risiko besteht, dass die „Sprache an sich“ sich von Zeit zu Zeit – sei es bewusst oder unbewusst – von der „Sache selbst“ entfernt. Zum Beispiel können sogenannte „Lügen“ (inklusive der Lügen, die aus „Not“ entstanden sind) in einer sozialen Situation oder als sprachliche Ausdrücke erst später oder „im Nachhinein“ zu einer „Lüge“ werden, da die lügende Person sich deren Lügencharakters im anfänglichen Moment noch nicht bewusst war.

„Lügen“ oder „falsche Aussagen“ treten mitunter auch dadurch in Erscheinung, dass die affektive Bewegung der betreffenden Situation zu einem späteren Zeitpunkt unter eine *verfeinerte Lupe* genommen werden kann.⁹ Oder dadurch, dass in der situativen Konstellation – durch soziale Kodierungen, unkritisch tradierte Machtstrukturen, persönliche Verstrickungen sowie (gegenseitige) Projektionen – manche Emotionen außer Acht bleiben, welche jedoch in jedem Moment „im Nachhinein“ erneut interpretiert werden können. Anders ausgedrückt: In manchen Fällen wird die „Sache selbst“ – wie z.B. eine bestimmte Emotion, die noch vage und schwammig zu sein scheint,

8. 「経験が「実」を言う言葉によって固まる危険性の反面、経験が「虚」を言う言葉によって希薄になる危険性がある」 „Es besteht die Gefahr, dass sich die Erfahrung durch die Sprache des Realen verfestigt, aber auch diejenige, dass sie durch die Sprache des A-Realen verdünnt wird.“ (Übers. d. A.) UEDA 2008, 48.

9. Hierzu kann Uedas Unterscheidung unserer Erfahrungsmodi herangezogen werden: 「第一に、何かを経験する場合、何を経験しているのかその経験のなかでわかっている、そういう経験」 und 「それが何であるか、さしあたってわからない、どう対応していいのかわからない、したがってまた衝撃であり、その故に経験になるという経験」 „1. Eine Erfahrung, bei der man schon innerhalb der Erfahrung an sich weiß, was man selbst gerade erfährt. 2. Eine Erfahrung, bei der man vor Ort nicht weiß, was es ist [was da erfahren wird] und wie man darauf reagieren soll – und die daher ein Anstoß ist und aus diesem Grund zu einer Erfahrung wird.“ (Übers. d. A.) UEDA 2007, 16f.

bei der man selbst nicht weiß, wie sie bestimmt und verstanden werden kann – mithilfe der Sprache gewaltsam und voreilig bestimmt.¹⁰

Ich verwende das Wort „Sache“ aus Husserls bekanntem Leitspruch „zu den Sachen Selbst“, um provisorisch das zu bezeichnen, was auch als Phänomen verstanden werden kann. Auch die *petites perceptions* bei Leibniz, die vom späten Husserl selbst herangezogen werden, sind in diesem Zusammenhang interessant.¹¹ Hier ist von den vagen Wahrnehmungen, Empfindungen und Gefühlen die Rede, die nicht unbedingt vor Ort in der Situation verbalisiert werden müssen, auf die man jedoch potentiell immer im Nachhinein zurückblicken kann. Es liegt mir hierbei daran, anhand von Uedas Sprachphilosophie eine alltägliche, sprachaffektive Dimension des Übergehens (beispielsweise zwischen Fühlen, Wahrnehmen und Verbalisieren) zu reflektieren,¹² da in dieser Dimension recht viele Themenbereiche, die sowohl die theoretische als auch die praktische Philosophie betreffen, zu finden sind.

DER ERFAHRUNGSBEGRIFF BEI UEDA

In diesem Aufsatz würde ich nun gerne zunächst mit Uedas Ansatz beginnen, in dem die Erfahrung des *Urwortes* der „reinen Erfahrung“ Nishida Kitarōs explizit angenähert wird. Ueda sieht das „provisorische“ Konzept¹³ des *Urwortes* als ein Beispiel für verschie-

10. Ueda betrachtet die Sprache zwar auch als einen „voreinnehmenden/vorwegnehmenden Sinnrahmen“ (先行的意味枠), gibt diesem Rahmen jedoch nicht das vollständige Recht, alles Unsprachliche in sich zu kategorisieren. Vielmehr versteht er diesen als stetig transformierbar. Vgl. UEDA 2008, 254.

11. Yamaguchi Ichirō betont mit Nachdruck die fundamentale Bedeutung der passiven Intentionalität (gegenüber der aktiven) im Geschehen einer passiven Synthesis in Husserls später Phänomenologie. Diese passive Intentionalität fungiert ohne die Notwendigkeit, sich ihrer bewusst zu werden, und wird daher auch mit den *petites perceptions* bei Leibniz verglichen. Vgl. YAMAGUCHI 2013, 32.

12. Hiermit ist jedoch nicht gemeint, dass sich dieser Übergang nur linear vom Fühlen (Empfinden und Wahrnehmen) zum Verbalisieren vollzieht. Es geht vielmehr darum, dass dieser Übergang gerade im Moment des Verbalisierens und Fühlens selbst zu finden ist.

13. UEDA 2008, 47.

dene Phänomene, die für Nishidas „reine Erfahrung“ relevant sind. Hier beziehe ich mich hauptsächlich auf die drei folgenden Schriften Uedas: *Zur Erfahrung*,¹⁴ *Erfahrung und Selbstgewahren*¹⁵ und die deutsche Schrift *Wer und Was Bin Ich?*¹⁶ Ich habe bereits seine Differenzierung des Erfahrungsbegriffs aus den ersten zwei japanischen Schriften eingeführt. Hinsichtlich der Differenzierung des Erfahrungsbegriffs handelt es sich u. a. um Uedas Problematisierung der Frage, ob zwischen Nishidas „reiner Erfahrung“ und dem Phänomen des Bewusstwerdens der Erfahrung eine Spanne oder ein Unterschied zu setzen ist, und falls ja, wie dies zu beschreiben ist.¹⁷ Es geht hierbei auch um die Frage, ob Ueda zwischen der reinen Erfahrung an sich und deren Verbalisierung (*kotoba*¹⁸) einen Unterschied sieht und wenn ja, was für eine Unterscheidung er dabei zulässt. In diesem Zusammenhang gibt er zunächst einen kritischen Hinweis darauf, dass der Begriff der Erfahrung in unserem Sprachgebrauch häufig für sehr eingeschränkte Bereiche unserer Erfahrungsweisen verwendet wird.¹⁹

Ueda unterscheidet mindestens zwei Bedeutungen, die den Erfahrungsbegriff umfassen, d.h. zwei Weisen des Erfahrens: 1. Eine Erfahrung, bei der man selbst weiß, was man erfährt. 2. Eine Erfahrung, bei

14. UEDA 2007.

15. UEDA 1994.

16. UEDA 2011.

17. UEDA 2007, 34; UEDA 2008, 48.

18. Das japanische Wort *kotoba* (言葉) wird mit zwei Wortzeichen – „Sagen (Sprechen)“ und „Blätter (der Pflanzen)“ – konstruiert und wird ähnlich wie das deutsche Wort „Sprache“ im alltäglichen Wortgebrauch verwendet. In Heideggers Schrift „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ wird dasselbe Wort mit „Blütenblätter, die aus Koto stammen“ übersetzt. (Das Wort *koto* kann je nach Umschrift und Fall auch in etwa als „Sache“ verstanden werden.) In Hinsicht auf die saussuresche Unterscheidung zwischen *langage*, *langue* und *parole* scheint sich mir das Wort *kotoba* zwischen *parole* und *langage* zu bewegen. *Kotoba* scheint sowohl als konkreter Sprachgebrauch im Sinne der Verbalisierung von Worten, als auch im Sinne der menschlichen Sprachlichkeit allgemein verstanden werden zu können. Aus praktischen Gründen verwende ich im vorliegenden Aufsatz überwiegend das Wort „Sprache“ oder „die Sprache“, wobei je nach Stelle zusätzliche Gewichtungen gesetzt werden. Vgl. HEIDEGGER 1959, 144. SAUSSURE 1967, 52f., 67.

19. UEDA 2007, 44.

der man selbst nicht weiß, was man gerade erlebt, und bei der man noch nicht erahnen kann, wie man mit ihr umzugehen hat. Ueda nennt die zweite Bedeutung der Erfahrung auch Erfahrung als „Geschehnis“ (出来事) oder „Grunderfahrung“ (根本経験).²⁰ Eine Erfahrung der zweiten Weise wäre etwa gegeben, wenn man ohne jegliche Vorahnung in eine Art Panik oder sogar in einen Schockzustand gerät. Wenn dieser Schockzustand von der betroffenen Person ernst genommen werden kann und diese Person sich dessen gewahr ist, dass die Erfahrung (oder das, was ihr gerade aus der eigenen Perspektive heraus in der Situation passiert oder widerfährt) ihr gerade nicht bekannt ist oder nicht „einordbar“ zu sein scheint, kann sie sich dennoch bewusst fragen, wie die Erfahrung zu verstehen oder ob sie zu akzeptieren sei. Wenn es ihr jedoch nicht gewahr wird, dass ihr die gegenwärtige Situation des Hier-und-Jetzt völlig unbekannt oder fremd zu sein scheint, gibt es verschiedene Arten und Weisen, darauf zu reagieren. Möglicherweise bewegt sich der von Ueda erschlossene Diskurs im Umkreis dieser Diversität der Reaktionsweisen. Eine dieser Weisen findet sich bei ihm im Dichten. Wir müssen jedoch zunächst noch einige Punkte klären, bevor wir mit diesem Thema beginnen können.

Ueda fasst zusammen, was die zwei oben genannten Modi der Erfahrung miteinander zu tun haben: Die erste Art der Erfahrung bringt die zweite mit sich, die zweite Art von Erfahrung formt sich in die erste ein – aber dies geschieht nicht im Sinne eines Rückgangs, sondern eher in einem ständigen, spiralförmigen Übergehen von der ersten zur zweiten und schließlich zurück zur ersten, allerdings auf eine jeweils neue Art und Weise, usw.²¹ Der Verlauf dieser Übergänge kann m. E. nicht immer gleich aussehen, sondern er zeigt sich immer wieder unterschiedlich. Für Ueda ist die Transformation der Reaktions- oder Erfahrungsweise selbst bereits als Erfahrung zu verstehen.²²

20. Ebd., 28.

21. Ebd., 17.

22. Vgl. ebd., 24: 「最後に、経験の仕方そのものが変わるということ、それが本当の経験だと見たわけですが」 „Letztendlich habe ich die Transformation der Erfahrungsweise

DIE TRANSFORMATION DER ERFAHRUNGSWEISE(N)

In einem Schockzustand – wie in der nach Ueda zweiten Art und Weise der Erfahrung – wird man durch den Schock in die Notlage gebracht, die Form des eigenen Vorverständnisses möglicher Erfahrungen reformieren zu müssen, um mit diesem (noch *unsortierbaren* oder *unkategorisierbaren*) Schock umgehen zu können. Dies kann m. E. – bewusst oder unbewusst, gewollt oder ungewollt – in irgendeiner Art und Weise immer schon geschehen. Gerade in diesem Erlebnis der Überraschung, des Schockzustands oder der Betroffenheit, welches wie ein Riss in unseren Alltag hineinfällt, lernt man die Grenze der eigenen potenziellen *Kapazität* zum Zeitpunkt der Erlebnisses kennen, die als das derzeitig gültige und somit laufende „System“ der Erfahrung fungiert.

Diese derzeitige potenzielle *Kapazität* kann auf verschiedene Weisen umgeschrieben werden. Das derzeitig laufende System oder die Struktur der Erfahrung ist dabei der Horizont, von dem man ausgeht, um die eigenen Erfahrungen sowie die darin auftretenden Phänomene zu verstehen, darauf zu reagieren und entsprechend zu handeln, und der überall, egal wo man sich befindet, bis zu einem bestimmten Grad fungierend oder anwesend ist. Dieser Horizont kann parallel zu Uedas Konzeption der „Welt“ interpretiert werden, die derjenigen Heideggers sehr nahe zu stehen scheint²³ und die sich direkt auf Uedas Sprachdenken beziehen lässt, da es auch hier um die *Sprachwelt* geht, in der man wohnt. Als sprachliches Phänomen entsteht an dieser Stelle das *Urwort*, das eine Überraschung oder die Betroffenheit des Sprechers bedeutet und bei dem man selbst noch nicht genau weiß, was mit einem geschieht und was man gerade mit seinem eigenen Leib erlebt. Im Falle der Poetik versteht Ueda dies folgendermaßen: Es wird nach dem Aussprechen eines *Urworts* wie des „oh!“ vom Dichter versucht,

selbst als die wahrhafte Erfahrung betrachtet.“ (Übers. d. A.)

23. UEDA 2011, 74.

gerade dasjenige *Etwas* sprachlich zu vermitteln, das den Dichter dazu gebracht hat, dieses „oh!“ entstehen zu lassen.²⁴

Und gerade diesen Versuch verstehe ich provisorisch als Spurensuche: Der Dichter versucht die Spur zu verfolgen, die ihm dieses *Etwas* hinterlassen hat. Es ist nicht mehr wirklich da, aber der Dichter weiß ganz genau, dass es *irgendetwas* mit ihm gemacht hat. Auch wenn der Fokus in diesem Aufsatz auf den Alltag gelegt wird, scheint es doch eine Ähnlichkeit zur dichterischen Erfahrung zu geben: Genau in dem Moment, wo danach gesucht wird, was diese Spur sein könnte bzw. wie diese zu verstehen sei, beginnt der Versuch einer Segmentierung des Erlebnisses des Dichters, ebenso wie dies auch in der alltäglichen Erfahrung der Fall war.²⁵ In Uedas Sprachdenken werden zwei Verbalisierungsformen genannt, welche die Art und Weise betreffen, wie diese Segmentierung verlaufen kann: Die Präzisionsprache der Situation („Sprache des Realen“, 実の言葉) und die metaphorische Sprache („Sprache des A-Realen“, 虚のことはば).²⁶

SPRACHWELT(EN) UND ERFAHRUNGSWEISE(N)

Die Sprachwelt, von der aus man eine Erfahrung (sowohl im ersten als auch im zweiten Sinne von Uedas Erfahrungsbegriff) macht, kann nun auch alternativ als eine Art potentielle Kapazität verstanden werden, für deren Beschreibung Ueda den Begriff „Vorverständnis“ (前理解) aus der hermeneutischen Terminologie verwendet.²⁷ So kann diese auch als eine formbare Disposition²⁸ verstanden werden,

24. Ueda erklärt dies auch als die Tätigkeit, „das Urwort mithilfe von Bildern und Rhythmik in der Sprache zu segmentieren“. (根源語をイメージとリズムによって言葉に分節する) (Übers. d. A.) Siehe UEDA 2008, 247.

25. UEDA 2008, 58.

26. UEDA 2011, 165.

27. UEDA 2007, 18.

28. Diese Terminologie der „Disposition“ spielt auch im Bereich der Interaktivitätsforschung eine große Rolle, wie sie etwa im Forschungsbereich *Affective Societies* betrieben wird. Siehe MÜHLHOFF 2019, 118f.

die aus psychologischer Sicht anhand des biographisch entwickelten, sprachaffektiven Erfahrungshintergrunds der betreffenden Person herausgebildet wird.

In diesem Sinne wird Uedas Annahme verständlich, der zufolge die Erfahrungswelt, die gleichzeitig auch als Sprachwelt verstanden werden kann, in zwei unterschiedliche Welten unterteilbar ist: 1. Die (Sprach-)Welt, in der man mit verschiedensten Situationen problemlos umgehen kann. 2. Die Welt, in der man mit dem bisherigen Vorverständnis von Erfahrungen nicht mehr umgehen kann oder möglicherweise unkontrollierbar in eine Ratlosigkeit oder Sprachlosigkeit gerät. In der zweiten Welt lassen sich noch weitere Ernährungsweisen ausdifferenzieren.

Die erste Ernährungsweise lässt sich folgendermaßen beschreiben: Man ist sich zwar dessen bewusst, dass man selbst nicht weiß oder versteht, was gerade genau geschieht, zudem ist man auch handlungsfähig, man geht jedoch an der Situation vorbei, als wäre nichts geschehen. Dabei kommt einem erst später in den Sinn, in welcher Art Gefühlszustand man sich befand, aufgrund derer man in dem Moment vor Ort aus einem reinen Automatismus²⁹ heraus auf die jeweilige Art und Weise reagierte. In diesem Fall zeigt sich, dass auch die in der jeweiligen Situation relevanten Emotionen, mitsamt ihrer Verbalisierung, oftmals erst „im Nachhinein“ erfasst werden, auch wenn die Emotionen später stetig andere Gesichter zeigen und somit andere Ausdrucksformen annehmen können. An dieser Stelle wird erneut ersichtlich, wie Uedas Begriff der „Welt“ mit seinem Erfahrungsbegriff verschmilzt.

Dies kann so gedeutet werden, dass man sich bei dem Wechsel zwischen Verbalisierbarkeit und Nicht-Verbalisierbarkeit zwischen zwei unterschiedlichen Welten bewegt. Ganz provisorisch möchte ich Verbalisierbarkeit und Nicht-Verbalisierbarkeit mit dem Gegensatz von „Verstehen-Können“ und „Nicht-Verstehen-Können“ parallelisieren,

29. In diesem Fall ist damit die Ernährungsweise derjenigen Welt gemeint, die einem schon vertraut ist.

ohne dass ich damit zugleich beabsichtigte, „Sprache“ mit „Verstand“ gleichzusetzen.

NISHIDAS REINE ERFAHRUNG UND UEDAS GRUNDERFAHRUNG

Ueda versteht die reine Erfahrung Nishidas als ein Beispiel für die zweite Art der Welterfahrung, die Erfahrung der kompletten Sprachlosigkeit in dem Sinne, dass man sich nicht dessen bewusst ist, was man gerade erfährt. Diese nennt er auch „das gegenwärtige Auftauchen des Noch-Ungeschieden-Seins von Subjekt und Objekt an sich“,³⁰ welches, im Sinne eines Sich-Phänomenalisierens eines Phänomens, präreflexiv vor einer Aussage wie „ich sehe eine Rose“ schon geschehen sein muss.³¹ Der Ausgangspunkt des vorliegenden Aufsatzes, nämlich das Konzept des „*Urworts*“ in Uedas Sprachdenken, wird von Ueda im Begriff der reinen Erfahrung gesucht, welchen er selbst mithilfe des von ihm gewählten Ausdrucks „Grunderfahrung“ (根本経験) neu interpretiert.³²

An dieser Stelle scheint es sinnvoll zu sein, genauer zu verfolgen, was den Unterschied zwischen Nishidas Begriff der reinen Erfahrung und Uedas Begriff der Grunderfahrung ausmacht. Es ist sicherlich nicht schwer sich vorzustellen, dass nachträgliche Betrachtungen einer Erfahrung für die betroffene Person immer schon als Möglichkeiten offenstehen. Ein bemerkenswerter Punkt jedoch ist, dass – sei es bei Uedas Grunderfahrung (die unser Vorverständnis „zerreißen“ kann³³),

30. 「主客未分が現前するその現前そのもの」In diesem Aufsatz verwende ich den Ausdruck „gegenwärtiges Auftauchen“ oder auch „Präsenz“ für das japanische Wort *genzen* (現前) in Uedas Sprach- und Erfahrungsdenken. Siehe UEDA 2008, 49. Die Übersetzung von 主客未分 habe ich teilweise aus Pörtners Übersetzung von Nishidas *Studie über das Gute* übernommen. Siehe NISHIDA 2001, 32.

31. UEDA 2007, 25.

32. Ebd., 28.

33. Ueda spricht von einem Riss oder auch von einer Erfahrung, in der man auf etwas stößt, was einem vor Ort unfassbar erscheint. Diese Erfahrung an sich wurde von Ueda eher als eine „positive“ denn als eine „negative“ angesehen, falls eine Bewertung der Erfah-

sei es bei Nishidas reiner Erfahrung – eine zeitliche Lücke zwischen dem Geschehen (der Erfahrung) an sich und dem „Verbalisieren / Sprechen von der Erfahrung an sich“ zu bestehen scheint.³⁴ Es handelt sich hierbei um die Zeitspanne zwischen dem Augenblick, in dem ich etwas erlebe, und dem Moment, in dem ich von diesem spreche. Beide Momente haben ihre jeweiligen Gegenwarten, sie geschehen in einem jeweils unterschiedlichen gegenwärtigen „Jetzt“. Diese zeitliche Lücke weist darauf hin, dass die beiden Momente des Im-Geschehen-Seins (ohne es versprachlichen zu können) einerseits und des Verstehens bzw. Vom-Geschehen-Sprechens andererseits voneinander zu unterscheiden sind.

In Nishidas frühen Überlegungen zur reinen Erfahrung scheint diese Zeitspanne in gewisser Hinsicht relevant zu sein, wenn der Akt des Von-der-Erfahrung-Sprechens wie ein „Denken“ oder „Urteilen“ verstanden wird, das von Nishida selbst in einen Gegensatz zur Entfaltung der reinen Erfahrung gestellt wird.³⁵ Nishida betont in seiner *Studie über das Gute* (善の研究) jedoch zugleich, dass die Entfaltung der reinen Erfahrung wie ein unmittelbares Verstehen (Nishida verwendet auch den Ausdruck „intellektuelle Anschauung“³⁶) geschehe und zwar ohne Aktivitäten des Denkens oder Urteilens. Hier zeigt sich eine quasi „autonome“ Entfaltungsweise der reinen Erfahrung.³⁷ Sobald man beginnt, nach dem Sinn einer sich entfaltenden Erfahrung zu fragen, wäre dies demzufolge keine reine Erfahrung mehr, es sei denn, das Fragen selbst wäre wiederrum eine neue reine Erfahrung.³⁸

Die Zeitspanne, die uns die reine Erfahrung an sich von ihrer Ver-

rung hier überhaupt in Betracht kommt. Ebd., 18.

34. Ueda erwähnt auch die zeitliche Lücke zwischen der reinen Erfahrung Nishidas und dem Phänomen der Sprache. Vgl. Ebd., 34.

35. NKZ I: 9.

36. Ebd., 43.

37. „Solange die vereinheitlichende Funktion wirksam ist, bleibt die Ganzheit als Reine Erfahrung *aktuell*.“ NISHIDA 2001, 35. Original: 「即ち統一作用が働いて居る間は全體が現實であり純粹經驗である。」(NKZ I: 14).

38. NKZ I: 16.

balisierung unterscheiden lässt, kann zwar als ein *Indiz* dafür betrachtet werden, dass sich die reine Erfahrung nur durch eine Abwesenheit der Sprache entfalten kann, Uedas Sprachwelt scheint m. E. jedoch eine breitere Bedeutung zu haben und die Entfaltung der reinen Erfahrung nicht zu verhindern. In jenem Erlebnismoment, in dem man in eine Sprachlosigkeit geraten kann, ist bei Ueda immer schon ein Vorverständnis als Erfahrungsmodus im Spiel, welches im Moment des Geschehens der Erfahrung selbst nicht bewusst sein muss.³⁹ Wahrscheinlich führt gerade dieses Vorverständnis, von welchem man in Form der Sprachwelt als eines Erfahrungshorizonts immer schon begleitet wird, sowohl die Gefahr mit sich, in eine betäubende Sprachlosigkeit zu geraten, als auch einen Freiraum, in dem sich etwas Unfassbares überhaupt erst erleben lässt.

Bei Ueda ist die Grunderfahrung, die von ihm parallel zur reinen Erfahrung Nishidas positioniert wird, eine Erfahrung, die die betroffene Person aus der Bahn werfen kann. In Nishidas Begriff der reinen Erfahrung zeigt sich Ueda zufolge zwar eine Unvoreingenommenheit oder eine Art *direktes Begegnen* mit der Erfahrung in dem Sinne, dass die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt im Geschehen nicht vorausgesetzt wird. Sie hat jedoch nicht die Konnotation eines Signals, welches sich eventuell als Schockzustand offenbart und provoziert, dass die eigenen Bedingungen des Vorverständnisses allgemein reformiert werden und man lernen muss, mit der neuen Erfahrung umzugehen.

Es scheint also einen gewissen Unterschied in den Konnotationen zu geben, die die beiden Begriffe mit sich bringen. Sobald die Sprache und das Bewusstsein bereits als zwei unabhängige Instanzen vorausgesetzt werden,⁴⁰ etwa in dem Sinne, dass sie durch eine nicht-formbare Mauer voneinander getrennt sind, entsteht möglicherweise die Frage, wie eine reine Erfahrung überhaupt noch durch

39. UEDA 2007, 18f.

40. Zu dieser Kritik siehe TANI 2016, 158.

diese Mauer hindurch lebendig bleiben oder ob und in welcher Hinsicht sie als „rein“ bezeichnet werden könne. Gleichzeitig ist es jedoch auch zutreffend, dass keine augenblickliche Erfahrung so schockierend oder überraschend sein könnte, wie die Erfahrung, die über jedwedes eigenes Vorverständnis hinausgeht. Ueda scheint eine bloße Gegenüberstellung von zwei unterschiedlichen Erfahrungsweisen – eine mit sprachlichem Vorverständnis und eine außerhalb des sprachlichen Vorverständnisses – vermeiden zu wollen, indem er in seiner Konzeptualisierung des Erfahrungsbegriffs beide auf ihre je eigene Art und Weise beibehält. An einer hierfür relevanten Stelle schreibt Ueda:

Wenn man (...) auf diese Weise Erfahrung macht, entsteht wiederum auch eine Tendenz, dass sich die erweiterte, neue Welt über mehrere Erfahrungen hinweg erneut gefestigt wird (vom Subjekt aus gesehen heißt dies, dass es eine Tendenz gibt, „die eigene Welt“ beschützen zu wollen). Dadurch, dass das Selbstverständnis, das mit der Erfahrung einhergeht (Erfahrung in Form von Wissen), mit der Sprache vollzogen wird, wird die Erfahrung durch die Sprache bedingt und diese Bedingung wird gefestigt. Durch diese Verfestigung wird dem Ich ein Anhaltspunkt dafür gegeben, verharrend zu sagen: „Ich habe die Erfahrung von ... gemacht.“ Aber dann kommt eine Gegebenheit, auf die das Ich wiederum erneut stößt. Und so werden noch weitere Erfahrungen gemacht. Auf diese Weise wird das Ich wiederholt durch neue Erfahrungen zerbrochen (zerrissen) und die Erfahrung, dass die Welt sich allmählich immer vergrößert, sammelt weitere Erfahrungen an.⁴¹

Ich interpretiere diese Stelle zunächst so, dass die Sprache oder unsere Sprachlichkeit dazu beiträgt, dass wir versuchen, von einer aktuellen Erfahrung zu sprechen, selbst wenn diese einem völlig überraschend und schockierend vorkam und außerhalb der eigenen Kapazität zur Verbalisierung lag. Diese Verbalisierung der Erfahrung tendiert dazu, die Erfahrung selbst in die eine Form „der Zeit der Verbalisierung“ einzufügen. Eine gewisse Zeit lang kann dies so bleiben, es

41. Übers. d. A. Vgl. UEDA 2007, 23.

kann jedoch geschehen, dass diese „Form“ der Verbalisierung in einem späteren Hier-und-Jetzt gar nicht mehr passt, entweder weil man die Erfahrung nun anders schildern oder beschreiben würde, oder weil man einen anderen Zugang und einen anderen Ansatz zu dieser *einen* Erfahrung gefunden hat.

Eine andere Möglichkeit besteht darin, dass die damalige Erfahrung von einer neuen Erfahrung überlagert wird, die einen dazu führt, mit der vorherigen Erfahrung umgehen zu können, noch bevor man selbst überhaupt darauf aufmerksam geworden ist, dass die damalige Beschreibung des Geschehnisses einem in der aktuellen Situation nicht mehr passend vorkommt. Die Sprache scheint bei Ueda somit sowohl einen verfestigenden als auch einen befreienden Charakter zu haben.⁴²

Nishida hingegen zeigt anhand des Beispiels eines Musikers, der ein ihm recht vertrautes Lied spielt, einen nicht so schockierenden Modus des Horizont-Zerreißen auf.⁴³ Der Musiker, der das vertraute Lied spielt, müsste im Fall reiner Erfahrung nach Nishida so geübt und mit dem Lied, den Klängen, den Harmonien, seinen leiblichen Bewegungen, d.h. mit all den affektiven Dynamiken, die mit dem Spielen des Lieds untrennbar verbunden sind, so vertraut und einzig sein, dass es sich für ihn so anfühlt, als würde sich das Stück von selbst spielen, als könnte er nicht sagen „ich spiele“, sondern „*es spielt*“.⁴⁴

So kann ein künstlerischer Akt den Eindruck hinterlassen, als würde das Handeln des Künstlers eigenständig, automatisiert und in etwa so wie ein körperlicher Reflex für ihn geschehen – weil die Erwartung besteht, die Musiker seien ja so gebildet und müssten doch geübt

42. Uedas Haltung, die in einer zerreißen, schockierenden Erfahrung eine ebenso erhellende Dimension findet, ist eng verknüpft mit seiner Konzeption einer „grenzenlosen Öffnung“ (限りない開け), die gerade durch die Annahme sowie Erfahrung der eingeschränkten „Welt“ – oder durch die eingeschränkte und einschränkende Erfahrungsweise der betroffenen Person – ermöglicht wird bzw. in die Aufmerksamkeit treten kann. Siehe UEDA 2007, 24.

43. NKZ I: 11.

44. Zum Ausdruck „es“ und der Rolle von Impersonalia für die Beschreibung einer nicht subjektzentrierten, medialen Handlungsform, siehe auch ELBERFELD 2017B, 113.

sein. Es ist sicherlich einerseits eine Kunst, wie aus einem Reflex heraus musikalisch (z.B. auf harmonische, melodische oder rhythmische Entwicklungen) reagieren zu können, andererseits kann es an dieser Stelle auch relevant sein, dass sich der oder die Musizierende gerade in dem Moment des reflexartigen Reagierens in höchst aktiven Modi der Tätigkeit befindet, nachdem er sich darauf eingestellt hat, sich selbst nach der Art und Weise spielen zu lassen, wie er das Stück am liebsten singen und artikulieren würde (eigener Entwurf von Artikulation und Dynamik), und sich selbst und die anderen Mitmusiker so zu hören, dass er sich in dem augenblicklichen Geschehen mitbewegen, in die entsprechende Stimmung hineinversetzen und auch weiterhin auf das Gesamtgeschehen fließend reagieren kann. Sehr wahrscheinlich verlaufen all diese Momente, ohne dass sie als solche eigens gedacht oder bewusst gemacht werden: Diese Modi können rückblickend möglicherweise nur schwer zu erfassen sein, da die vielfältige Aufnahmefähigkeit und das aktive Spielen direkt miteinander verkoppelt sein müssen, sodass die Musik weiterläuft und die Musizierenden im Moment des Musizierens im Musizieren versunken sind.

Dieses gleichzeitige Geschehen verschiedener Momente verläuft sehr wahrscheinlich ganz anders oder zumindest viel schneller als der Vorgang einer Verbalisierung.⁴⁵ Wenn der Fokus hierbei stärker auf die automatisierte Dimension des Vollzugs gelegt wird, hat die reine Erfahrung Nishidas, nach Uedas Bestimmung der Erfahrungsmodi, beinahe den Anschein einer Erfahrung der ersten Art und Weise, welche noch innerhalb eines vorhandenen Vorverständnisses geschieht. An dieser Stelle lässt sich die Frage stellen, warum Ueda die reine Erfahrung als ein Beispiel der Grunderfahrung eingeführt hat, d.h. als eine Erfahrung, die uns aus der Bahn werfen kann.

Um in der reinen Erfahrung Nishidas – die sich halbwegs in der Erfahrungsweise einer Welt zu positionieren scheint, deren Karte

45. Dieses Verständnis nähert sich dem Begriff der „handelnden Anschauung“ (行為的直観) beim späten Nishida an. Siehe KURODA 2013, 44; ELBERFELD 2017B, 107.

bereits sprachlich vorstrukturiert ist⁴⁶ – die „zerreißende“ Dimension der Grunderfahrung Uedas auszumachen, ist es von Bedeutung, den Fokus auf Uedas Betonung der „Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt“ zu legen.⁴⁷ Der Kernpunkt, den die beiden Konzeptionen (die Grunderfahrung Uedas und die reine Erfahrung Nishidas) teilen, scheint in der Betonung der Präsenz bzw. des Auftauchens des Geschehnisses an sich zu liegen. So lässt sich auch in Uedas Erfahrungsdenken, das mit seinem Sprachdenken untrennbar einhergeht, eine Akzentuierung des punktuellen Moments des Auftauchens (Präsenz) der Geschehnisse finden, die diesen stärker hervorhebt als den gesamten Verlauf der Erfahrungen, der aus der Vergangenheit durch die Gegenwart hindurch in die Zukunft reicht.⁴⁸ Eine relevante Stelle hierzu wäre die folgende:

Die „reine Erfahrung“ selbst, d.h. die Präsenz der Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt, ist die Grunderfahrung, in der die Sprache durch und durch geraubt wird und zugleich die Grunderfahrung, in der neue Sprache geboren wird. So ist die reine Erfahrung ein ursprüngliches Geschehnis der Sprache.⁴⁹

Für Ueda scheint der vermittelnde Kernpunkt zwischen Sprache und reiner Erfahrung bzw. Grunderfahrung gerade im Geschehen eines sprachlosen Moments zu liegen, der die Grunderfahrung ausmacht und Erfahrung und Sprache miteinander verbindet. So schafft es Ueda in seinem Sprachdenken, das „provisorische“ Konzept des *Urwortes* (plötzliches Auftauchen des „oh!“) als eine Form der reinen Erfahrung Nishidas einzuführen, in der Worte keinen Raum mehr

46. UEDA 2008, 49.

47. NKZ I: 11.

48. Denn „der gesamte Verlauf der Erfahrung an sich“ hat die Konnotation, den Fokus eher auf die lineare, verlaufende Dimension der Erfahrung zu legen, während Uedas Akzentuierung sich auf das Auftauchen und die Präsenz des Geschehnisses mit seiner zeitlichen Punktualität und zugleich momenthaften Zeitlosigkeit fokussiert.

49. 「主客未分の現前である「純粹経験」そのものが、言葉が徹底的に奪われるという根本経験であり、それと一つに、言葉が新たに生まれるという根本経験であり、そのようなものとして根源的な「言葉の出来事」だということです。」UEDA 2007, 46.

finden, die jedoch zugleich diejenige Grunderfahrung ist, in welcher Sprache neu geboren wird.

DAS URWORT ALS LEIBLICHES MOMENT
IM AUFMERKEN DER ÜBERGÄNGE

Wie Ueda selbst erwähnt, findet seine Differenzierung des Erfahrungsbegriffs in Parallele zu seinem Sprachdenken statt.⁵⁰ Die Erfahrung des *Urwortes*, das sich in einer vorsprachlichen Ebene bewegt⁵¹ und von Ueda selbst als ein Leitmotiv zu seinem Verständnis der reinen Erfahrung Nishidas (in Hinsicht auf das Auftauchen des Geschehnisses an sich) eingeführt wird,⁵² zeigt eine klare Parallele zu seinem Erfahrungsdenken. Die Erfahrung des *Urworts* ist ein Zerreißen der bisher vertrauten „Welt“, der derzeitigen Kapazität oder des Horizonts, wodurch wiederum eine neue „Welt“ entsteht, anhand derer die erste, zerreißennde Erfahrung langsam beginnen kann, *zerkaut* und *verdaut* zu werden.⁵³

Dabei zeigt sich auch die Dimension des Übergehens im gesamten Prozess des Erfahrung-Machens. Auch wenn Ueda darauf hinweist, dass diese *Verdauung* der zerreißennden Erfahrung immer schon mit der Sprache (in diesem Fall vor allem mit der Verbalisierung und der Äußerung der Erfahrung sowohl in der inneren als auch der äußeren Sprache)⁵⁴ einhergeht, besteht immer die Gefahr, dass die Erfahrung selbst oder – noch eher – die Äußerung der Erfahrung fixiert wird:

50. Ebd., 22f.

51. Ebd., 49.

52. Ebd., 47.

53. Der Aspekt der „Verdauung“ kann m. E. prinzipiell immer wieder, in stets unterschiedlichen Aspekten und Variationen, auftauchen, wodurch auch unterschiedliche Bilder und somit „Bedeutungen“ in Bezug auf eine Erfahrung immerfort wechselnd entstehen können.

54. Mit „innerer Sprache“ ist die innere Verbalisierung (im Inneren des Subjekts) gemeint, welche mit einer gewissen bewertenden Dimension der Erfahrung durch Gefühle und Emotionen einhergehen kann.

„Ich habe die Erfahrung von ... gemacht.“⁵⁵ Die nächstmögliche zerreißende Erfahrung kann dazu führen, das Verharren auf dieser Beschreibung erneut zu unterbrechen, und so wechseln die beiden Momente, die verharrende Befestigung und das Zerbrecen der Erfahrungswelt, einander stets ab:

Dass die Welt, als unser In-der-Welt-Sein, einen Riss bekommt, heißt, dass unsere Existenz selbst in Frage gestellt wird. Um man selbst sein zu können, muss man sich von sich aus in die Öffnung einer breiteren, tieferen und neuen Welt hinausgeben, die auch die neuen Gegebenheiten integrieren kann, die in der bisherigen eigenen Welt den Riss bewirkt haben.⁵⁶

Es scheint mir an dieser Stelle bedeutsam zu sein, darauf hinzuweisen, dass die Möglichkeit besteht, auf den jeweiligen Bruch gewissermaßen Acht geben zu können. Hiermit ist gemeint, dass es im Alltag vorkommen kann, dass ein schockierendes Erlebnis aus einem beliebigen Grund völlig außer Acht gerät. Trotz des Signals (z.B. des Schocks), das uns auf einen möglichen dynamischen Übergang aufmerken lassen kann, kann es passieren, dass ein Erlebnis, das möglicherweise eine Botschaft übermittelt hätte, völlig ins Dunkle fällt oder sogar zunichte geht, wenn die befestigte und befestigende Disposition, die mit unserer Sprachlichkeit einhergeht, unser Aufmerken zum Schweigen bringt.

Wir können das von Ueda provisorisch konzipierte *Urwort* als ein Beispiel für einen Ausdruck betrachten, der uns einen Anlass geben kann, auf die Erfahrung acht zu geben, die uns zum Ausruf des „oh!“ gebracht hat. Aber wie ereignet sich dieses *Urwort*? Es scheint an dieser

55. UEDA 2007, 23.

56. 「世界内存在としての私たちの世界にひびを入れられるということは、私たちの存在自身が問題化されることですから、自己存在しうするためには、今までの自分の世界にひびをいれたそういう新しい事実を組み入れることのできるような、より広い、より深い、新しい世界の開けに自分を破って出てゆかなければなりません。」Die in Klammern gestellten Ausdrücke sind meine eigene Ergänzung, um eine sinngemäße Übersetzung sicherzustellen. UEDA 2007, 20.

Stelle wichtig zu sein, den Fokus darauf zu legen, wie das Aufkommen des *Urworts*, welches eine zerreißende Grunderfahrung signalisieren kann, bereits in der vorsprachlichen und leiblichen Ebene vorfindbar zu sein scheint: Es kann ganz einfach in unserer leiblichen Reaktion in Form von Lauten wie „oh!“ verkörpert werden. Im Folgenden sollen einige konkrete Textstellen untersucht werden, welche Ueda als Beispiele für das *Urwort* anfhrt.

Ueda zitiert eine Stelle aus Nishidas *Studie über das Gute*, um die reine Erfahrung zu charakterisieren: „Der Augenblick, in dem wir eine Farbe sehen oder einen Ton hören [...], vor der Beimischung jeglichen Denkens und jeglichen Urteils und daher dort, wo [die Erfahrung⁵⁷] so rein ist, dass weder Subjekt noch Objekt festzuhalten ist.“⁵⁸ Ueda zitiert hierzu ein bekanntes Haiku-Gedicht von Matsuo Bash:

古池や	Ah, der alte Weiher
蛙飛び込む	Ein Frosch springt hinein
水の音	Wasserklang ⁵⁹

Das Erlebnis dieses Haiku-Gedichts wird dadurch nachvollzogen, dass der Klang des Wassers unmittelbar beim Lesen des Gedichtes *hörbar* wird. Ueda verwendet hier einen onomatopoetischen japanischen Ausdruck, der den Klang des Wassers beim Springen des Froschs in den Weiher nachahmen soll: *dobn* (ボン).

In radikaler Weise betrachtet Ueda genau diesen Wasserklang als ein Beispiel für reine Erfahrung.⁶⁰ Durch Onomatopoetika kann der sprachliche Ausdruck selbst als leibliche Sinnstiftung durch die kul-

57. Von mir hinzugefügt als Versuch einer sinngemäßen Übersetzung trotz grammatikalischer Hindernisse.

58. 「色を見、音を聞く刹那(...)一切の思慮分別の加わらない以前、この故に「純粹」な、未だ主もなく客もないところ」UEDA 2007, 25. Für die Übersetzung der Anfangsstelle beziehe ich mich auf die Übersetzung Prtners. Vgl. NISHIDA 2001, 29.

59. bers. d. A. Eine englische Übersetzung aus einem Artikel zur japanischen Ästhetik der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* lautet: „Ah, an ancient pond | Suddenly a frog jumps in! | The sound of water.“ Vgl.: <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-aesthetics/> (abgerufen am 17.11. 2020)

60. UEDA 2007, 27.

turell geteilte Sprachaffektivität verstanden werden.⁶¹ Hier ist jedoch mehr von dem Erlebnismoment des Dichters Matsuo Bashō die Rede, der den Wasseraufprall vor Ort erlebt und vernommen haben muss. Dass Ueda den Klang selbst als ein Fallbeispiel der reinen Erfahrung Nishidas ansieht, interpretiere ich auf folgende Weise: In der Erfahrung des Klangs selbst werden alle beteiligten Momente, die Präsenz des Dichters, das Hineinspringen des Frosches in den Weiher, der Wasseraufprall und das Hören des Wasserklangs selbst, (unmittelbar) als ein einheitliches Geschehnis erlebt. In diesem Erlebnis werden die hörende Person und das „Geschehnis an sich“ nicht gegenübergestellt. Die Hörende und Sehende ist hier mit der Situation des Geschehnisses verschmolzen. Ueda formuliert dies – mit Bezug auf einen Text Rainer Maria Rilkes, der den Titel *Erlebnis* trägt – als eine Erfahrung des Vogelruf-Hörens:⁶²

In solch einer Erfahrung ist die Trennwand zwischen dem Außen und dem Innen zerrissen. Diese Trennwand, die die beiden voneinander fernhält, ist nichts anderes als das Ich selbst. Dieses Ich (mich) zerreißend tönt der Vogelruf hinein. Das ist genau das Geschehnis des „Augenblicks, in dem wir eine Farbe sehen und einen Ton hören“, und das als Urrührung (原感動) zu bezeichnen ist.⁶³

Im Hochkommen eines ungeplanten *Urworts* wie des „oh!“ oder

61. Siehe auch: MERLEAU-PONTY 1976, 272.

62. Ueda bezieht sich auf die folgende Stelle aus Rilkes *Erlebnis* (Spanien, Anfang 1913): „Er gedachte der Stunde im jenem, anderen südlichen Garten (Capri), da ein Vogelruf draußen und in seinem Innern übereinstimmend da war, indes er sich gewissermaßen an der Grenze des Körpers nicht brach, beides zu einem ununterbrochenen Raum zusammennahm, in welchem, geheimnisvoll geschützt, nur eine einzige Stelle reinsten, tiefsten Bewusstseins blieb. Damals schloss er die Augen, um in einer so großmütigen Erfahrung durch die Kontur seines Leibes nicht beirrt zu sein, und es ging das Unendliche von allen Seiten so vertraulich in ihn über, dass er glauben durfte, das leichte Aufruhn der inzwischen eingetretenen Sterne in seiner Brust zu fühlen.“ RILKE 1948, 267. Vgl. UEDA 2007, 27.

63. Übers. d. A. Im Original: 「このような経験においては外と内の隔てる壁(Trennwand)が破られています。外と内を隔てる壁とは、私の外、私の内というその「私」にほかなりませんが、その「私」を破って鳥の音が響きます。それはまさに「色を見、音を聞く刹那」であり、原感動とも言うべき出来事です。」 UEDA 2007, 28.

auch im Hineintönen eines Vogelrufes, in dem sich das Hören und das Tönen als *ein* Geschehnis manifestieren, lässt sich besonders eine Dimension einsehen, in welcher der Leib und die Situation miteinander verschmolzen sind. Ueda verwendet Rilkes Ausdruck „Weltinnenraum“,⁶⁴ den er so versteht, dass der Hörende (Sehende) selbst zugleich der Vogel sowie die Situation *ist*, in der er sich befindet. Dort wird auch das Gewahrsein des erlebenden „Ichs“ von der Erfahrung selbst erobert (absorbiert) und löst sich in ihr auf.⁶⁵

Im Moment des Erlebens des Vogelrufes, in dem die Sprache keine Rolle mehr spielt, scheint vor allem die leibliche Dimension an Bedeutung zu gewinnen. So gesehen kann m.E. das *Urwort* als eines der ersten leiblichen Momente des Aufmerkens der „Grunderfahrung“ angesehen werden, welches die Übergänge der Erfahrungen ermöglicht. Denn diese „Grunderfahrung“ in Form eines *Urwortes*, welche schon auf der leiblichen Ebene eine Grenze der bisher bekannten Erfahrungsweise signalisiert, erfordert auch eine neue Art und Weise des Umgangs mit dieser (Erfahrung) – sei es mithilfe unserer Sprachlichkeit, sei es mithilfe von Handlungen ohne Verbalisierung. Sowohl Matsuo Bashō als auch Rainer Maria Rilke haben dabei jeweils eine neue Sprache entdeckt, um auf ihre Erfahrungen des Wasserklangs und des Vogelrufes mit Poetik und Sprachlichkeit zu reagieren⁶⁶ und zunächst einmal auf dieser Ebene damit umzugehen.

64. Die betreffende Stelle lautet: „Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum: | Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still | durch uns hindurch. O, der ich wachsen will, | ich seh hinaus, und in mir wächst der Baum.“ Zitiert nach UEDA 2011, 54.

65. UEDA 2007, 27.

66. Waldenfels beschreibt das „Antworten auf den Anspruch des Fremden“ als seinen Ansatz des Umgehens mit neuen Erfahrungen, einschließlich der Fremdheitserfahrung. Er schreibt von „einer besonderen Art von *Unausweichlichkeit*“, die uns nach einer uns überfallenden Erfahrung unabhängig von der Form des Antwortens begleitet. Siehe WALDENFELS 1997, 50–53.

SCHLUSSWORT

Uedas provisorische Konzeption des *Urworts* zeigt sich als ein sprachliches Geschehnis, das schon in der vorsprachlichen Ebene auftaucht, und uns eine – möglicherweise uns überfallende und „bahnbrechende“ – Erfahrung signalisieren kann. Wörter wie „überfallen“ oder „schockieren“, oder auch Uedas Ausdruck „zerreißen“ klingen im ersten Augenblick beinahe gewaltsam. Es ist m. E. durchaus möglich, dass die Grunderfahrung, die einen in die Sprachlosigkeit versetzen kann, auf die betroffene Person (auch wenn nur für eine bestimmte Weile) selbstzerreißend und somit gewaltsam wirkt.

Uedas Sprachdenken sowie seine Auslegung des Erfahrungsbegriffs gehen miteinander einher, indem die Sprache bzw. die Verbalisierung (inklusive der inneren Sprache) sowohl als unsere Erfahrungsweise bestimmend als auch von der Erfahrung bestimmt betrachtet wird. So kann der „zerreißende“ Charakter der Grunderfahrung (sowie der reinen Erfahrung Nishidas), die Ueda mit Beispielen aus den Gedichten Bashōs und Rilkes einführt, doch ans *helle* Licht gebracht werden: Die „zerreißende“ Grunderfahrung verwandelt sich in die Entstehung neuer Erfahrungsweisen sowie einer neuen Sprache.

Uedas Sprach- und Erfahrungsdenken weist diesen Übergang und diese Verwandlung als eines der für uns immer wiederkehrenden Geschehnisse aus, die zugleich grundlegende Erfahrungen sind, und zwar ohne dabei den momenthaften Augenblick des sprachberaubenden Erlebnisses aus den Augen zu verlieren. Wie mit den Gedichten Bashōs und Rilkes zur Sprache gebracht wurde, scheint ein solch momenthaftes Erlebnis wie die „Grunderfahrung“ doch in verschiedensten Momenten des alltäglichen Lebens auffindbar zu sein – es scheint fortwährend in verschiedensten Augenblicken für uns offenzustehen, möglicherweise auch in diesem Hier-und-Jetzt.

BIBLIOGRAPHIE

Abkürzungen

NKZ 『西田幾多郎全集』 [Gesammelte Werke Nishida Kitarōs] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1978), 19 Bde.

Sonstige Quellen

ELBERFELD, Rolf

2017A *Philosophieren in einer globalisierten Welt* (Freiburg/München: Alber).

2017B 「行為的直観と形成的現象学 (Transformative Phänomenologie): 西田哲学の将来を考える」 [Handelnde Anschauung und transformative Phänomenologie: Die Zukunft der Philosophie Nishidas denken] 『日本哲学史研究: 京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要』 14: 100–22.

HEIDEGGER, Martin

1985 „Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54) Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ In: *Gesamtausgabe* Bd. 12, (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann).

1993 *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer).

HUSSERL, Edmund

2001 *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. (Husserliana XXXIII) Hrsg. v. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar (Den Haag: Nijhoff).

TANI Tōru 谷徹

2017 「あいだであう: 生命の實在?」 [Im Zwischen begegnen: Wirklichkeit des Lebens?] 『現代思想』 44/20 (木村敏: 臨床哲学のゆくえ): 143–63.

KURODA Akinobu 黒田昭信

2013 「行為的直観と自覚: 諸科学の方法の基礎と哲学の方法」 [Handelnde Anschauung und Selbstgewahren: Die Begründung der Methoden verschiedener Wissenschaften und die Methoden der Philosophie] 『国際哲学研究』 2: 44–8.

MERLEAU-PONTY, Maurice

1945 *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard).

2012 *Phenomenology of Perception* (New York: Routledge).

NISHIDA Kitarō 西田幾多郎

- 2001 *Studie über das Gute*. Übers. v. Peter Pörtner (Frankfurt a. M.: Insel).

MÜHLHOFF, Rainer

- 2019 “Affective Disposition”, in: *Affective Societies: Key Concepts*. Hrsg. v Jan Slaby u. Christian von Scheve (New York: Routledge).

RILKE, Rainer Maria

- 1948 *Ausgewählte Werke*, Bd. II (Leipzig: Insel).

SAUSSURE, Ferdinand de

- 1959 *Course in General Linguistics* (New York: Columbia University Press).
1967 *Cours de linguistique générale* (Paris : Payot & Rivages).

SCHMITZ, Hermann

- 2015 *Der Leib, der Raum und die Gefühle* (Bielefeld: Aisthesis).

UEDA Shizuteru 上田閑照

- 1994 『経験と自覚: 西田哲学の「場所」を求めて』[Erfahrung und Selbstgewahren: Auf der Suche nach dem ‚Ort‘ der Philosophie Nishidas] (Tokyo: Iwanami).
2007 「経験ということ」[Zur Erfahrung], 『経験と場所』[Erfahrung und Ort] (Tokyo: Iwanami).
2008 『言葉』[Sprache] (Tokyo: Iwanami).
2011 *Wer und was bin ich?* (München/Freiburg: Alber).

WALDENFELS, Bernhard

- 1997 *Topographie des Fremden* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

YAMAGUCHI Ichirō 山口一郎

- 2013 「改めて受動的綜合を問う」[Die passive Synthesis erneut befragen] 『白山哲学: 東洋大学文学部紀要 哲学科篇』47: 15–37.