

# Die Überwindung der neuzeitlichen Subjektphilosophie.

*Eine vergleichende Analyse zum Begriff der „Reinen Erfahrung“  
im Denken von Nishida Kitarō und William James (Teil 2)*

Jan Gerrit STRALA

Mit dem vorliegenden zweiten Teil werden die Untersuchungen und Zwischenergebnisse des ersten Teils gebündelt und fortgesetzt<sup>1</sup>. Im ersten Teil wurde deutlich, dass eine eingehende vergleichende Betrachtung der Philosophie Nishidas im Kontext des philosophischen Pragmatismus von William James uns dichter an die zentralen Gedanken der Philosophie Nishidas heranführen kann. Es wurde dargelegt, wie der Kernbegriff der Reinen Erfahrung in Nishidas früherer Philosophie von einem phänomenologischen Standpunkt aus analysiert werden kann. Insbesondere das Kontinuitäts- und Einheitsprinzip der Reinen Erfahrung Nishidas zeigte deutliche Ähnlichkeiten mit dem Erfahrungsbegriff der Pure Experience, des Empiristen William James. Der erste Teil der Untersuchung zeigte, dass es sich bei beiden Konzeptionen eines kontinuierlichen Bewusstseinsstroms nicht einfach um eine Begriffsübernahme Nishidas handelt, sondern, dass es sich bei der oft psychologisch verstandenen Pure Experience von William James eigentlich um eine interdisziplinär vieldeutig interpretierbare Vorstellung von Erfahrung handelt, die sowohl psychologisch als auch phänomenologisch ausgelegt werden kann. Der erste Teil der Untersuchung folgte dieser Auslegungsweise und zeigte, dass der Reinen Erfahrung und der Pure Experience gleichermaßen drei unumstößliche Prämissen zugrunde liegen. Die Einheitlichkeit des Bewusstseins, die Kontinuität des Bewusstseinsstroms und die Konkretheit und Momenthaftigkeit der Erfahrung in diesem einheitlich fließenden Bewusstsein. In diesem zweiten Teil wird erörtert, welche Schlüsse sich aus dieser Übereinstimmung ziehen lassen. Das folgende 9. Kapitel greift die, aus diesen Prämissen resultierende Auffassung von Erfahrung und die damit verbundene Thematik der ursprünglichen Bewusstseinsseinheit auf und stellt sie den Bewusstseinsweisen gegenüber, die Nishidas und James als das reflexive und nicht mehr ursprüngliche Denken ausweisen.

## **9 Ursprung und Tendenz des Denkens. Die Reine Erfahrung als aktive, strukturierende und komplexe Funktion.**

Im zweiten Kapitel greift Nishida erneut die Thematik der ursprünglichen Bewusstseinsseinheit auf, um sie dem reflexiven Denken gegenüber zu stellen. Es geht ebenso um die Beziehung zwischen dem Denken und der Wahrnehmung und Nishida legt dar, wie beide Arten des Bewusstseins ursprünglich aus der

Reinen Erfahrung hervorgehen. Zunächst setzt er sich mit dem Denken auseinander.

*Aus der Perspektive der großen Bewusstseinsseinheit wäre auch das Denken nicht mehr als eine Wellenbewegung an der Oberfläche einer großen Intuition<sup>2</sup>.*

*Für die Psychologie ist das Denken eine Funktion, die die Beziehungen zwischen den Vorstellungen bestimmt und vereinheitlicht. Seine einfachste Form ist das Urteil, die Bestimmung der Beziehung zwischen zwei Vorstellungen und deren Verknüpfung. In einem Urteil verknüpfen wir jedoch nicht zwei selbstständige Vorstellungen miteinander, sondern im Gegenteil, wir zergliedern dabei eine bestimmte ganzheitliche Vorstellung. Das Urteil "das Pferd rennt" geht zum Beispiel aus der Analyse der Vorstellung "rennendes Pferd" hervor. Ein Urteil wird so immer vor dem Hintergrund der Reinen Erfahrung gefällt, durch die die Verknüpfung der beiden Vorstellungen von Subjekt und Objekt im Urteil überhaupt erst möglich ist<sup>3</sup>.*

Zu der bereits genannten Definition Wundts, wonach das Urteil die Zerlegung einer Gesamtvorstellung in ihre Bestandteile bedeutet, schließt sich eine weitere Charakteristik des Bewusstseins an, die von Nishida die Gebundenheit des Denkens genannt wird. Diese Gebundenheit gilt für jegliches reflexive Bewusstsein, für Wahrnehmungsurteile wie auch für Vernunfturteile. Sie ist an dieser Stelle eindeutig im Sinne der „relations“ im Radikalen Empirismus von James zu verstehen.

*For such a philosophy, the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as 'real' as anything else in the system. [...] Radicals empiricism, as I understand it, does full justice to conjunctive relations, without, however, treating them as rationalism always tends to treat them, as being true in some supernatural way<sup>4</sup>.*

Wie zuvor dargestellt wurde, sind die „relations“ zwischen den einzelnen „thoughts“ und „sensations“ für James erfahrbar. Und als Tatsachen der Erfahrungen sind sie ein Bestandteil des Bewusstseinsprozesses, für den James die Voraussetzungslosigkeit nachgewiesen hatte. Das Bewusstsein erweist sich nur durch sie als ein durch und durch einheitliches Phänomen. Bis zu ihrer Aktualisierung durch das Urteil wirkt diese Einheitlichkeit implizit. Unserer Erfahrung von Beziehungen und Wahrnehmungen geht ein intuitives Erfassen voraus. Zur Verdeutlichung seines Standpunktes beruft sich Nishida, der Argumentationslinie von James folgend, auf die theoretische Abhandlung Versuch über den menschlichen Verstand von Lockes, demzufolge an erster Stelle immer eine anschauliche oder intuitive Erkenntnis steht: demnach gäbe es ohne intuitives Denken keine Wahrnehmung, da das intuitive Denken als Apperzeption ein notwendiger immanenter Bestandteil der Wahrnehmung selbst sei.

*[...] er nimmt diese Wahrheit durch die reine Intuition, ohne Vermittlung irgendeiner anderen Idee wahr. [...] Auf dieser Intuition beruht die ganze Gewissheit und Augenscheinlichkeit unseres gesamten Wissens<sup>5</sup>.*

Die Wahrnehmung wie auch das Denken sind systematische Funktionen innerhalb unseres Bewusstseins, die sich ausgehend von einem reinen einheitlichen Bewusstsein in einem strukturierten Prozess entfalten.

Weder kann angenommen werden, dass das Denken eine aktive und die Wahrnehmungserfahrung eine passive Bewusstseinsfunktion ist, noch kann davon ausgegangen werden, dass das Denken ein komplexer und die Wahrnehmung ein einfacher Prozess wäre. Die Wahrnehmung erscheint als ein freier unwillkürlicher Akt, während das Denken oft als willentlich gesteuerter Bewusstseinsvorgang erscheint. Aber auch das Denken ist nach Nishida nicht unserem Willen unterworfen, sondern entwickelt sich absolut frei und meistens unbewusst. Das Denken ist für Nishida nicht die innere Auseinandersetzung oder Erörterung einer Fragestellung oder eine kontrolliert vorangetriebene Urteils- oder Begründungskette. Denn nur die Denkakte, deren wir uns rekursiv bewusst werden, repräsentieren konkrete Bedeutungen und Urteilsergebnisse, die eigentliche Funktion des Denkens jedoch bleibt verborgen. Das Wirken des Denkens kann im eins werden mit dem Gegenstand oder der Fragestellung und einem Aufgehen des Selbst im Denken erfahren werden, nicht aber in den Begrifflichkeiten, die sich durch Analyse erst im Nachhinein unserem reflektierenden Verstand präsentieren<sup>6</sup>.

Da wir ein bestimmtes Problem auf verschiedene Weise und aus unterschiedlichen Perspektiven bedenken können, scheinen wir nur im Denken, respektive in der Wahl unserer Denkwege, absolut frei zu sein. Für Nishida trifft dies jedoch ebenso für komplexe Wahrnehmungen zu, in denen wir willentlich unsere Aufmerksamkeit steuern. Durch Hinwendung und Abkehr der Aufmerksamkeit können verschiedene Facetten eines sinnlich mannigfaltigen Eindrucks unterschiedlich stark erfahren werden. Sie manifestieren sich in Vorstellungen und Wahrnehmungen und werden durch das Denken begleitet. Nishida macht deutlich, dass das Denken kein von Vorstellungsbildern unabhängiges Bewusstsein ist, sondern ein Phänomen, das diese begleitet<sup>7</sup>.

*Die Reine Erfahrung<sup>8</sup> wirkt in diesem Prozess nicht nur passiv im Hintergrund des Bewusstseins, sondern wirkt als vereinheitlichende Kraft unmittelbar im Fortgang des Denkens. Nishida zieht zu Verdeutlichung ein Zitat Hegels heran, nachdem das allgemeine die Seele des Konkreten sei<sup>9</sup>.*

Für Nishida ist die Reine Erfahrung in diesem Sinne die vereinheitlichende Kraft einer konkreten Tatsache. Das unvollkommene, sich in der Entwicklung befindende Bewusstsein strebt nach einer Vervollkommnung seiner selbst. Die Reine Erfahrung muss aktiv, strukturierend und komplex sein, da sich in jedem unmittelbaren Zustand der Erfahrung das Wissen um ein Sosein erschließt. Die Reine Erfahrung fundiert das Bewusstsein in seinem Ausgangspunkt und ist zugleich als Selbstverwirklichung des sich ausweitenden Bewusstseins stets eine aktive Kraft. Dies bedeutet für Nishida, dass sie ebenso unsere Erfahrungen von Raum und Zeit fundiert und strukturiert.

*Vielleicht hört es sich abwegig an, aber die Erfahrung übertrifft Zeit, Raum und Individuum, weil sie Zeit, Raum und Individuum wissend umgreift. Das Individuum geht nicht der Erfahrung voraus, sondern die Erfahrung dem Individuum. Die individuelle Erfahrung ist nur ein besonderer, kleiner, begrenzter Bereich innerhalb der Erfahrung<sup>10</sup>.*

Durch Nishidas Rückführung aller Bewusstseinsakte auf eine ursprünglich einheitliche Erfahrung, die

unserer Raum- und Zeitkonstitution und unserer Individualität voraus liegt, nähert sich Nishida seinem Ideal (risô); einer universalen, alle positiven Wissenschaften umschließenden, philosophisch letztbegründeten Ursprungserfahrung. Nishidas Ausführungen zu den Konstitutionsmomenten des Bewusstseins sind im Sinne einer erklärenden und darstellenden Annäherung zu verstehen. Abgesehen von den Verweisen auf die Untersuchungen von James verzichtet Nishida auf eine detaillierte Auseinandersetzung und Einordnung in die wissenschaftlichen Kontroversen seiner Zeit. Seine Argumente greifen jedoch die wichtigsten Elemente, auf die James in *The Principles of Psychology*<sup>11</sup> differenziert und umfangreich bespricht. Die wesentliche Problematik hinsichtlich einer vor-reflexiven Erfahrung, die sich im Grunde einer philosophischen Darstellung entzieht, wird in der folgenden kritischen Auseinandersetzung näher beleuchtet.

### 10 Selbstbewusstsein und die Begründung eines vor-reflexiven Bewusstseins.

Kritiker eines vor-reflexiven Bewusstseins, wie es von Nishidas und James vorausgesetzt wird, verweisen darauf, dass Selbstbewusstsein immer reflexiv sein muss. Auch wenn es existieren sollte, ließe sich diese Tatsache ohne Reflexion nicht feststellen. Selbstbewusstsein könne nur dann entstehen, wenn ein Bewusstsein, statt sich auf ein Objekt zu richten, sich selbst zum Gegenstand nimmt. Dan Zahavi, der diese Problematik für die Philosophie Husserls erläuterte, legt den Kern der Problematik wie folgt dar:

*Das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins operiert mit einer Dualität von Momenten. Ob es nun zustande kommt, wenn ein Erlebnis ein anderes Erlebnis als seinen Gegenstand nimmt oder wenn ein Erlebnis sich selbst als seinen Gegenstand nimmt, wir haben es in jedem Fall mit einer Art Selbstspaltung zu tun, wobei wir zwischen dem Reflektierenden und dem Reflektierten unterscheiden müssen. Zweifellos ist es das Ziel der Reflexion, diese Differenz zu überwinden bzw. zu beseitigen und beide Momente als identisch zu setzen, andernfalls hätten wir nämlich keinen Fall von Selbst-Bewusstsein. Diese Strategie ist jedoch mit fundamentalen Problemen konfrontiert. Die Reflexionstheorie behauptet, dass eine Wahrnehmung ihre Vergegenständlichung durch einen nachfolgenden Reflexionsakt abwarten muss, um selbstbewusst werden zu können. Um aber von Selbstbewusstsein sprechen zu können, genügt es nicht, dass das in Frage stehende Erlebnis reflexiv thematisiert und so zum Gegenstand gemacht wird. Es muss als identisch mit dem thematisierten Erlebnis aufgefasst werden. [...] Aber wie kann der Reflexionsakt (der kein Selbstbewusstsein hat) in der Lage sein zu erkennen, dass die Wahrnehmung zur selben Subjektivität gehört wie er selbst? Wenn das reflektierende Erlebnis auf etwas treffen soll, das es selbst ist; wenn es etwas, das zunächst etwas anderes ist, als sich selbst erkennen bzw. identifizieren soll, braucht es eine vorausgehende Vertrautheit mit sich selbst. Folglich muss der Reflexionsakt entweder einen weiteren Reflexionsakt abwarten um selbstbewusst zu werden, in welchem Falle wir mit einem unendlichen Regress konfrontiert sind, oder muss zugegeben werden, dass er selbst sich schon in einem Zustand des Selbstbewusstseins befindet, und zwar vor der Reflexion<sup>12</sup>.*

In jedem intentionalen Akt bin ich auf das intentionale Objekt gerichtet und nehme dieses wahr. Der Akt selbst jedoch wird nicht noch einmal wahrgenommen, sondern erlebt. Dieses Erlebnis wird immer

als mein eigenes erfahren; somit bin ich mir, während ich ein Objekt thematisiere, dieses Aktes immer unthematisch bewusst<sup>13</sup>. Für diese doppelte Struktur des Bewusstseins ist die zeitliche Dauer eines Moments bzw. eines jeden Aktes, wie sie für die Konzeption von Nishida und James herausgearbeitet wurde, von grundlegender Bedeutung. Jeder Moment erstreckt sich über eine gewisse Dauer und ist trotz seiner vielen Einzelkomponenten ein komplexes organisches Ganzes. „Each thought is a fresh organic unity, sui generis“<sup>14</sup>. Die nachfolgende Reflexion jedoch ist kein Akt sui generis, sie erscheint nicht aus dem Nichts, sondern setzt wie jeder intentionale Vollzug eine Motivation voraus. Bevor das Thema der Motivation bei James näher erörtert werden kann, ist es hilfreich, einen Blick auf die Strukturelemente des zeitlichen Bewusstseinsvollzugs in der Phänomenologie Husserls zu werfen. Husserl beschäftigte sich ausführlich mit dem schon strukturierten Bewusstsein als reflektierender subjektivem Akt, zieht aber von diesem Standpunkt aus Rückschlüssen auf eine vor-reflexive Bewusstseinsweise.

Bei Husserl bedeutet motiviert zu sein, dass man von etwas affiziert wurde und nun durch Reflexion darauf antwortet. Es steht auch fest, dass ich das Objekt meines Bewusstseins nur thematisieren kann, weil ich es zuvor als Ganzes intuitiv erfasst habe. Auch mich selbst kann ich nur erfassen, weil ich von mir selbst affiziert bin und mir schon zuvor selbst unbewusst gegeben war. In der Reflexion ist das, was die Reflexion motivierte, schon vergangen. Das reflektierte Erlebnis als subjektiver Akt begann schon, bevor ich mich reflektierend auf dieses richtete. Die Motivation jedoch hält sich weiterhin, weil der Motivationsmoment in der Retention, mit abfallender Intensität, weiter meinem Geist gegeben ist. Dan Zahavi drückt es so aus: „Reflexion kann nur stattfinden, wenn ein zeitlicher Horizont etabliert ist“<sup>15</sup>.

Das vor-reflexive Bewusstsein, welches das Objekt als solches erfasst, wird bei Nishida durch die reine intuitive Erfahrung und bei James als „pure conscious act“ charakterisiert. Husserl nennt es die Urimpression. Diese Urimpression verschafft uns jedoch kein Bewusstsein von zeitlicher Dauer, muss jedoch als eine abstrakte Kernkomponente der vollen Struktur des Erlebnisses gedeutet werden. Die Urimpression ist in einen zweiseitigen Horizont aus Protention und Retention eingebettet. Der Ton einer Glocke zum Beispiel ist uns in diesem zeitlichen Horizont, in zeitlicher Dauer und einheitlicher Wahrnehmung, gegeben. Der Akt, der wiederum dieses Bewusstsein generiert, müsste sich also auf einer zweiten Ebene ebenso zeitlich vollziehen. Husserl geht davon aus, dass die Akte zusammen mit den intentionalen Objekten in der subjektiven Zeit existieren. Sicher ist, dass es keine dem Bewusstsein erscheinenden Phänomene sind, wie zum Beispiel der Glockenton, sondern Elemente unseres Selbstbewusstseins, die durch eine tiefere Dimension unserer Subjektivität konstituiert werden. Diese Tiefendimension ist der „absolute Fluss“ des inneren Zeitbewusstseins<sup>16</sup>.

Auch in der Philosophie von James strukturiert sich das Selbstbewusstsein durch den zeitlichen Vollzug eines Momentes. Ein Moment ist nicht eine statische Einzelgegebenheit oder ein starres Arrangement aus fixierten Komponenten, sondern ein Prozess, der sich wandelt, Ober- und Untertöne besitzt und in seinem Verlauf wechselnde Schwerpunkte und Prioritäten durchläuft. Das Selbstbewusstsein konstituiert sich für James durch die „substantive states of mind“, die auch „resting-places“ genannt werden. Der Akt des Selbstbewusstseins ist zeitlicher Vollzug im Einklang mit den Bewusstseinsinhalten und konstituiert sich wie bei Husserl in einer tieferen, den reflexiv erfahrbaren, subjektiven Akten vorausliegenden Schicht

des Bewusstseins. Sie ist für James eine notwendige Dimension des voraussetzungslos existierenden Bewusstseinsstroms, die für Selbstbewusstsein und reflexives Bewusstsein gleichermaßen konstitutiv ist<sup>17</sup>.

*Obwohl wir verschiedene Erlebnisse haben, bleibt unser Selbstbewusstsein eine sich durchhaltende Dimension. Es verbleibt - um ein eindrucksvolles Bild von James zu verwenden - regungslos wie der Regenbogen im Wasserfall, der seine Qualität bewahrt, ohne dass ihm die Ereignisse, die durch ihn hindurchströmen, etwas anhaben können<sup>18</sup>.*

Die Unterscheidbarkeit eines Selbstbewusstseins darf jedoch nicht mit Abtrennbarkeit verwechselt werden. Keine Bewusstseinsdimension kann aus sich selbst heraus generiert werden.

Selbstbewusstsein und Bewusstseinsstrom sind nur in dieser Dualität denkbar.

*Wir haben es nicht mit einem reinen oder leeren Feld der Selbstmanifestation zu tun, auf dem die konkreten Erlebnisse hernach ihren Auftritt hätten. Der absolute Fluss hat keine eigene Selbstmanifestation, sondern ist die eigentliche Selbstmanifestation der Erlebnisse<sup>19</sup>.*

Der sich fortlaufend entfaltende „stream of consciousness“ wurde zuvor bei James als eine Subjektivität ex nihilo und als vom Subjekt unabhängig aber die Subjektivität umschließendes Strömen benannt. Wie erklärt sich bei James die Konstitution von subjektiven Akten aus dem strömenden Bewusstsein? Für James wie auch Nishida handelt es sich nicht um eine zusammenhängende Masse<sup>20</sup>, sondern um eine lebendige komplexe dualistische Struktur. In James' Konzeption wird durch die „relations“ innerhalb der zeitlichen Dauer eines Momentes, die Identität eines Bewusstseinsgegenstandes erschaffen und die Konstitution eines zeitlichen Selbstbewusstseins ermöglicht. Aus den „innumerable relations“, die uns im Bewusstseinsstrom gegeben sind, wird immer nur ein sehr kleiner Teil wirklich bewusst vergegenwärtigt. Es ist eine Gruppe oder Bündel von Relationen, die aus der Fülle aller „relations“ ausgewählt und für eine zeitliche Dauer als identische Gegebenheiten festgehalten werden. Die „states of mind“, in denen sich aus dem Chaos der Relationen eine Identität herstellt, nennt James „resting places<sup>21</sup>“.

*The resting-places are usually occupied by sensorial imaginations of some sort, whose peculiarity is that they can be held before the mind for an indefinite time and contemplated without changing. [...] Let us call the resting-places the 'substantive parts', and the places of flight the transitive parts of the stream of thought<sup>22</sup>.*

Das aktive Moment des Herausgreifens der „relations“ und die damit einhergehenden „feelings of relations“ im „present state“ geben diesem auch seine kognitive Funktion. Sie machen den „state of mind“ zum „substantive state<sup>23</sup>“.

*If there be such things as feelings at all, then so surely as relations between objects exist in rerum natura, so surely, and more surely, do feelings exist to which these relations are known<sup>24</sup>.*

Neben den „substantive state“ gibt es eine passive den „moment“ bereits erfüllende Kontinuität, die für die „substantive state“ konstitutiv ist. James nennt sie die „transitive states“. Durch die „transitive states“, die passiv im Hintergrund wirken, bekommt auch James' Konzeption eine Doppelstruktur. Die subjektive Dimension ist von zeitlich begrenzter Dauer, sie wird aber durch die zeitlich nicht erfahrbaren, kontinuierlich wirksamen „transitive states“ fundiert. Während das Objektbewusstsein als identisch erfahren wird mit einigen Relationen, bleiben auch die unbewussten Relationen wirksam; d.h. der nicht erfassbare Reichtum aller Bezüge, der nur in den „transitiv states“ lebendig bleibt, ist durchgängig wirksam. „Let us call the consciousness of this halo of relations around the image by the name of psychic overtone or fringe<sup>25</sup>.“

In der Dimension des Subjektbewusstseins wird ein bestimmter kleiner Teil eines Objektes hervorgehoben und kommt uns zu Bewusstsein. Der größere Rest der Bezüge bleibt unidentifiziert, wirkt aber als passiver Hintergrund, vor dem sich das Objekt hervortut. James schlussfolgert, dass die Wirklichkeit ein umfassendes Ganzes ist, das subjektive Erkennen jedoch partiell und selektiv. Selektiv, weil das Selbstbewusstsein durch den subjektiven Akt des Herausgreifens konstituiert wird. Das, was bei Husserl das intime Erlebnis der eigenen Wahrnehmung ist, formt sich bei James durch die „intimacy“ der erlebten Momente zueinander und bildet das sich kontinuierlich zeitlich durchhaltende Selbstbewusstsein. Die Intimität und Identität der einzelnen Vollzüge ist als so gefühltes und erfahrenes Ereignis eine Tatsache. James' Philosophie beruht auch im weiteren Fortgang auf der Introspektion und dem, was sich durch sie als erfahrbar und in einer bestimmten Weise als gefühlt darstellt. Wie stellt sich die Pure Experience für James dar, und wie weist er sie als Tatsache aus?

## **11 Die Pure Experience von William James als primordiale Erfahrung und Limiting Concept.**

William James spricht in seiner Humanismusvorlesung von der Realität als Erfahrung. Damit entwickelt er einen Realitätsbegriff, der über einen Erfahrungsbegriff bestimmt wird. Solch eine metaphysische Bestimmung wurde von seinen Kritikern als spekulativ und mystisch abgetan. James bleibt jedoch methodisch seinem Ansatz treu, dass alles Reale erfahrbar und alle Erfahrung real sei. In der Aufklärung unserer Realität dürften wir uns nach James nicht wie im methodischen Pragmatismus damit begnügen, zu erklären, was wir über die Welt zu denken gewohnt sind, sondern sind dazu verpflichtet auch die Ontologie hinter diesem Realitätsbild zu beschreiben<sup>26</sup>.

*The alternative between pragmatism and rationalism [...] is no longer a question in the theory of knowledge, but concerns the structure of the universe itself<sup>27</sup>.*

Mit der Pure Experience ist nicht nur ein psychischer Zustand gemeint, sondern auch der Mensch ist in seinem Dasein direkt mitbetroffen. Die primordiale Erfahrung der Lebenswelt wird thematisiert. Sie lässt das Individuum eine vor-reflexive Tiefendimension des In-der-Welt-Existierens erfahren, ähnlich der

## Geworfenheit bei Heidegger.

*Relatively pure experience represents for James “the immediate flux of life“, but such a flux as it concretely occurs contains already a phenomenological dimension of the human thrown-outness onto the universe through a primordial intentionality<sup>28</sup>.*

Was jedoch auf den ersten Blick wie eine mystische Transzendenzerfahrung der eigenen Existenz erscheint, die dem Zustand der Einheit bei Nishida nahekommt, entfaltet bei genauerer Untersuchung einen leicht abweichenden Sinn. James sieht den Menschen als einen verantwortlich handelnden in einer von ihm selbst konstituierten Erfahrungsrealität. Gleichzeitig übersteigt er jedoch den subjektiven Zweckhorizont des Individuums ebenso wie das allgemeine Common-sense-Verständnis menschlicher Erfahrung<sup>29</sup>.

Die Wirklichkeit entspringt, wie auch bei Nishida dem menschlichen Geist. Dadurch, dass wir unsere Erfahrungsrealität erschaffen, ist an ihrer Konstitution jedes einzelne Subjekt beteiligt. Gleichzeitig ist die Erfahrungsrealität ein allgemeiner, kollektiver Verbindlichkeits-Zusammenhang, aus dem das individuelle Denken gespeist wird und in den es eingesponnen ist<sup>30</sup>. Mit diesem humanistischen Bild einer vernetzten Gesellschaft verantwortungsbewusster Individuen vor Augen werden auch die Realitätsentwürfe Nishidas und James' klarer. Beide nehmen einen subjektiven Bewusstseinsraum an, der im Grunde seiner selbst unendlich und allgemein ist, während das Selbstbewusstsein zeitlich bestimmt und konkret ist. In einer Welt der Reinen Erfahrung (World of pure Experience) heben sich die Unterschiede auf. Es gibt weder subjektive und objektive noch konkrete und allgemeine Erfahrung, wie oben schon angeführt, ist alles Reale erfahrbar und alles Erfahrbare real.

*Immediately present now in each of us is a little past, a little future, a little awareness of our own body, of each other's persons, of these sublimities we are trying to talk about, of the earth's geography, and the directions of history[...] Feeling, however dimly and subconsciously, all these things, your pulse of inner life is continuous with them, belongs to them and they to it. You can't identify it with either one of them rather than with the others<sup>31</sup>.*

James konzentriert sich auf die Erfahrbarkeit dieses Zustandes und die Art und Weise des Erfühlens. Wie schon zuvor in der Herleitung des voraussetzungslosen Bewusstseinsstrom zieht James auch jetzt keine weitergehenden Schlüsse aus den Erfahrungstatsachen. Sie werden zunächst in ihrer einfachen Bedeutung als so und so gefühltes Erlebnis belassen. So wie für Nishida dem Bewusstsein des Individuums und dem des objektiven Universums ein Prinzip eignet und beide aus ein und demselben Grund hervorgehen, ist auch für James die gesamte Realität aus einem „Stoff“ gemacht.

*[...] the limiting concept of brute sensation or brute feeling, moreover, does not draw one within the subjective but rather throws one outward onto the universe. Just as the distinction between sensation and perception was seen to be functional, so the focus on sensation as opposed to the focus on objects*



*in the world is not, for James, the difference between internal and external, psychical and physical, but rather the difference is a functional one between diverse modes of focusing on one and the same 'stuff'<sup>32</sup>.*

Trotz der Übereinstimmungen in Funktion und Aufbau des Bewusstseins bei James und Nishida und einiger Parallelen hinsichtlich der Darstellung von Realität, kommt der Pure Experience bei James keine exponierte Funktion zu, wie es bei Nishida der Fall ist. Sie erscheint als erfahrbarer Urzustand in den Individuen und Dinge noch undifferenziert sind, aber nicht als aktives konstituierendes Urfaktor und vereinheitlichende Kraft. Diese Erfahrung geht jeder präjudizierenden und theoretisierenden Tätigkeit voraus, durch die der Erfahrungsgegenstand in irgendeiner Weise mit einem weiterführenden Sinn behaftet würde. Gleichzeitig erweist sich die subjektive Erfahrung als kleiner begrenzter Teil des erfahrbaren „flux of life“. In den folgenden zwei Zitaten von James wird die Pure Experience in ihrer Gegebenheit als psychologischer Zustand dargestellt<sup>33</sup>.

Diese psychologische Definition führte oft zu einer zu engen Interpretation. James' Konzeption der Pure Experience wurde als Anfang des Bewusstseins, so wie er nur bei Koma-Patienten oder einem Neugeborenen festgestellt werden könne, jegliche Konsequenz für das lebendige aktive Leben eines Individuums abgesprochen. Dass James diesen Bewusstseinszustand als Grundlage für eine metaphysische Interpretation der erfahrbaren Wirklichkeit ansetzte, bleibt bei einer voreiligen Bewertung unberücksichtigt.

*[...] the approach on toward pure sensation gets closer not to mental content but the grasp of surrounding environment as it feels. Feeling is here not a psychological category but an epistemic level indicating the minimum of grammatical subject, of objective presence, of reality known about, the mere beginning of knowledge<sup>34</sup>.*

*The [sic!] moment of pure experience reduces to the notion of what is just entering into experience [...] It is what is absolutely dump and evanescent, the merely ideal limit of our minds<sup>35</sup>.*

Außerhalb der Pure Experience ist der Erfahrungshorizont, d.h. die Perspektive der Welterfahrung des Menschen erneut durch das subjektive konkrete Bewusstsein thematisch gefangen. In den folgenden Darstellungen versucht Nishida, über den Willen und die intellektuelle Anschauung die Gegenüberstellung zwischen der subjektiven und der objektiven Lebenswelt zu durchbrechen<sup>36</sup>.

## **12 Die Wegscheide im Denken von Nishida Kitarō und William James. Nishidas Herleitung einer objektiven Realität aus der Erfahrung. Die intellektuelle Anschauung, und das Gute.**

In den ersten zwei Kapiteln stellt sich Nishidas Philosophie als eine reine bewusstseinsimmanente Erfahrungswissenschaft vor. Jegliche Bewusstseinsinhalte wurden zunächst auf eine ursprünglich

einheitliche Vorstellung zurückgeführt. Es zeigte sich, dass die Einheitlichkeit im Ursprung des Bewusstseins, vor der Ausdifferenzierung und Analyse durch das Denken, in einem reinen intuitiven Akt erfahrbar wird. Dieser Akt wurde von Nishida als Reine Erfahrung und von James als Pure Experience bezeichnet. In dem reinen intuitiven Erfahren liegt, wie sich in der Gegenüberstellung zum Denken zeigt, die Möglichkeit unsere Realität in ihrer Aktualität zu erfassen und das Tatsächliche in seinem Sosein zu erkennen. In beiden Konzeptionen werden dem reinen intuitiven Akt drei grundlegende Charakteristika zugeschrieben; die Momenthaftigkeit (Aktualität) die Einheit und die strenge nach größerer Einheit strebende strukturierende Funktion im Bewusstsein. Die Einheit des reinen Bewusstseins beruht zum einen auf der Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt, da sie, der identifizierenden Konstitution des Selbstbewusstseins und der reflexiven objektivierenden Denktätigkeit vorgängige wirksame Funktion im Sinne eines ursprünglichen Prinzips repräsentiert.

Das Denken wurde als die Bewusstseinstätigkeit vorgestellt die sich entfaltet, wenn das ursprünglich einheitliche Bewusstsein der Gegenwart mit dem Bewusstsein der Vergangenheit in Beziehung tritt. Der Zustand der Einheit zerbricht in dieser Beziehung und Wahrnehmungen und Vorstellungen münden in einem Urteil. Während die Reine Erfahrung die Erkenntnismöglichkeit der Realität als Aktualität ist, liegt im Denken die Erkenntnismöglichkeit der Realität als Phänomen. Das intuitive Erfassen ist jedoch der primäre Akt, das Denken ein sekundärer, es etabliert die dualistische Sichtweise einer Realität, die ursprünglich einheitlich ist. Jedoch ist im Ursprung des Denkens, wie auch in seiner Entwicklung eine aktive verallgemeinernde Kraft durchgängig wirksam. Diese einheitliche Kraft ist der Wille. Durch den Willen wird nicht nur ein intuitiver subjektiver Akt etabliert, sondern er transzendiert das Subjekt bzw. das Subjektive und wirkt als vereinheitlichendes Prinzip der gesamten Realität.

*Der Wille ist die stärkste vereinheitlichende Kraft unseres Bewusstseins und der reichste Ausdruck der vereinheitlichenden Kraft der Realität<sup>37</sup>.*

### **13 Der Wille als vereinheitlichende Kraft.**

Mit der Abhandlung über den Willen im dritten Kapitel verlässt Nishidas Philosophie das ausschließlich bewusstseinsimmanente Arbeitsfeld und wendet sich der menschlichen Erfahrung in einem umfassenderen Sinne zu. Durch den Willen wird das Subjekt in ersten Ansätzen als ethisch und moralisch handelnder Mensch thematisch. Die Handlungen in der äußeren Welt und ihre Fundierung im Willen als bewusstseinsimmanenter Vollzug scheinen zwei voneinander völlig getrennte Realitäten vorauszusetzen. Der Mensch als Bewusstsein habend und gleichzeitig leiblich in der Welt seiend würde somit zum Übergangswesen zwischen diesen beiden Realitäten werden. Es ist jedoch fraglich, ob wirklich von einer strikten Trennung zwischen Innen und Außen gesprochen werden kann. James wie auch Nishida nehmen trotz der real erfahrbaren Tatsachen des Bewusstseins gegenüber der außerhalb unserer Selbst liegenden Welt keine zwei sich gegenüberstehenden absoluten Realitäten an.

*Auch die sogenannte objektive Welt ist [...] nicht etwas von unserer Subjektivität Abgetrenntes. Die Einheitskraft der objektiven Welt und die der subjektiven Welt sind identisch. Das heißt, dass die sogenannte objektive Welt und das Bewusstsein aus demselben Prinzip hervorgehen. Aus diesem Grund kann der Mensch durch das Prinzip im Inneren seines Selbst das Grundprinzip des Aufbaus des Kosmos verstehen. Eine Welt, die sich von unserer Bewusstseinsseinheit unterscheidet, wäre uns völlig fremd und unzugänglich. Eine Welt von der wir wissen und die wir verstehen können, muss unter einer mit unserem Bewusstsein identischer Einheitskraft stehen<sup>38</sup>.*

Es gilt ein phänomenologisches Erfahrungsfeld in der Einheit von innerer und äußerer Welt zu erschließen und die Realität als eine die Welt und der Mensch umfassenden Lebenswelt neu zu bestimmen. Insbesondere durch die Thematiken des Leibkörpers und der Lebenswelt wird sich im weiteren Verlauf zeigen, dass sich die Ansätze beider Philosophen auf die zuvor besprochenen phänomenologischen Fragestellungen zurückführen lassen und mit diesen in einen fruchtbaren Austausch treten. Begriffe wie ‘Subjekt’ und ‘Objekt’, ‘Innen’ und ‘Außen’ haben sich in den phänomenologischen Analysen als nicht differenziert genug erwiesen. Ihnen haftet eine neuzeitlich substanzialistisches Denken an, in dem das menschliche Dasein als ein von der so genannten Außenwelt isoliertes Subjekt gesehen und die Dinge als von dem sehenden Subjekt unterschiedliche Objekte betrachtet werden. Wir hatten bereits gesehen, dass in der Phänomenologie, wie auch bei James und Nishida eine Seinsdimension vor der Entzweiung in Menschsein und Ding angenommen wird, die weder von dem Einen noch dem Anderen erfüllt ist.

*Wenn man von dem Gedanken ausgeht, dass es eine, vom Bewusstsein abgetrennte Welt gibt, kann man vielleicht auch annehmen, dass die Dinge unabhängig voneinander existieren. Geht man aber von dem Bewusstsein aus, dass die Bewusstseinsphänomene die einzige Realität sind, muss man sagen, dass allen Phänomenen des Kosmos nur eine Einheitskraft zugrunde liegt und dass alle Dinge Erscheinungen derselben Realität sind<sup>39</sup>.*

Was ist die Einheitskraft, die den fundamentalen Dimensionen unserer Wirklichkeit zugrunde liegt und wie lässt sie sich erschließen? Nishida geht davon aus, dass der inneren Welt des eigenen Selbst, der des Anderen und der äußeren Welt, ein Prinzip zugrunde liegt. Dieses Prinzip besteht aufgrund seiner einheitlichen Struktur. Die Einheitlichkeit der Struktur beruht jedoch auf dem Willen. „An der Wurzel [...] jeglichen Prinzips wirkt die vereinheitlichende Funktion des Willens<sup>40</sup>.“

Gereon Kopf vertritt die Ansicht, dass der Wille bei Nishida die epistemische Einstellung auf die gelebte Wirklichkeit ist<sup>41</sup>. Dieser Ansatz ist insofern richtig, als dass der Wille durch seine vereinheitlichende Funktion im Bewusstsein und in der Tätigkeit einen Zustand der Ungeschiedenheit etabliert. Geistige wie körperliche Vollzüge entsprechen sich; der Wille des Individuums und der Wille der Bewusstseinsseinheit sind identisch. Wenn wir jedoch die Bedeutung des Willens als „die stärkste vereinheitlichende Kraft unseres Bewusstseins“ und den „reichsten Ausdruck der vereinheitlichenden Kraft der Realität“ bedenken, wird deutlich, dass der Wille noch umfassender definiert werden muss. Als vereinheitlichende Funktion jeden Prinzips ist der Wille die Grundvoraussetzung für die epistemische Einstellung auf die gesamte

Realität als Einheit. Dies umschließt die phänomenale Welt, die Lebenswelt und die aktuelle Welt. Die phänomenale Welt, weil allen Phänomenen des Bewusstseins die Einheitskraft des Willens zugrunde liegt, die Lebenswelt, weil die Handlungen eines Menschen der tiefe Ausdruck seines Bewusstseins sind und die aktuelle Welt, weil der Wille nicht auf Möglichkeiten der Zukunft oder Motiven der Vergangenheit rekurriert, sondern sich aus dem gegebenen Moment heraus entfaltet und das Selbst einnimmt.

*Es ist der Zustand, indem man, selbst wenn man zu zweifeln wünscht, nicht zweifeln kann, ein Zustand der Gewissheit. Was wir Willenstätigkeit nennen, ist in einer Hinsicht nicht mehr als die Präsenz einer solchen unmittelbaren Erfahrung, bzw. die Etablierung einer Bewusstseinsseinheit<sup>42</sup>.*

In welcher Weise konstituiert sich nun der Wille und wie wirkt er innerhalb des Bewusstseins? Nishida sieht das Bewusstsein als ein System, das sich aus sich selbst heraus entfaltet. Ursprünglich existiert für die Erfahrung weder ein Innen noch ein Außen, was sie rein macht, liegt in eben dieser Einheit, nicht in ihrer Art. Die Erfahrung ist ein einheitliches Bewusstsein, ein Ganzes, das sich selbst bestimmt. Die Willensfunktion aber ist ein Bewusstsein, das sich aus sich selbst heraus und unabhängig in der Realität entfaltet.

*Jeden Zustand, in dem sich ein Bewusstseinssystem in der Realität entfaltet, nennt man eine Willensfunktion. [...] Der Wille bedeutet ein fundamentaleres Bewusstseinssystem, als das gewöhnliche Wissen, er ist das Zentrum der Einheit. Der Unterschied zwischen Wissen und Wille liegt nicht im Bewusstseinsinhalt, sondern wird, wie ich glaube, durch deren Ort innerhalb des Systems bestimmt<sup>43</sup>.*

Dem Willen muss demnach eine andere Qualität eigenen, als den übrigen Bewusstseinsvollzügen. Das erste und wichtigste Charakteristikum ist die angesprochene Einheitlichkeit. „Die Vorhandenheit oder Nicht-Vorhandenheit der Willenstätigkeit ist eine Frage der Homogenität oder Heterogenität respektive der Einheit oder Nicht-Einheit.“

*Die Realisierung des Willens in der äußeren Welt ist die Vergegenwärtigung einer höchst einheitlichen unmittelbaren Erfahrung, in der die Trennung von Subjekt und Objekt überwunden ist. [...] Von der Reinen Erfahrung hergesehen, ist sogar der Unterschied zwischen Innen und Außen relativ<sup>44</sup>.*

Es erscheint zunächst als Widerspruch, dass Nishida die Vorstellung der inneren und äußeren Welt verwirft und den Versuch unternimmt, die Konstitution der einen Realität darzustellen. Der Grund hierfür liegt darin, dass die Realität in sich selbst ein System konstituiert. „Nur diese Eigenschaft ist es, die uns an eine unbezweifelbare Realität glauben lässt.“

*Der Bereich des Bewusstseins ist keineswegs nur auf den Bereich des Individuums beschränkt, das Individuum ist nur ein kleines System innerhalb des Bewusstseins. Gewöhnlich halten wir dieses*

*kleine System mit seiner körperlichen Existenz als Kern, für das Zentrum, wenn wir uns jedoch ein größeres Bewusstseinsystem als Achse zu denken versuchen, ist dieses größere System das Selbst und seine Entfaltung die Realisation des Willens dieses Selbst; zum Beispiel im Wirken eines religiösen Menschen, eines Gelehrten, eines Künstlers. Das Vernunftprinzip, das sagt: so muss es sein, und die Tendenz des Willens, der sagt: so will ich das, scheinen gänzlich verschieden aber eine tiefere Betrachtung erweist, dass sie in ihrem Grund identisch sind. An der Wurzel einer jeden Vernunft und jeglichen Prinzips wirkt die vereinheitlichende Funktion des Willens<sup>45</sup>.*

Es gibt bei Nishida verschiedenen Willenssysteme, die sich graduell voneinander unterscheiden. Das größte Willenssystem ist die Vernunft, auf sie ist das Individuum ausgerichtet und als kleinerer Teil des Systems bestrebt diese größere Einheit zu erlangen. Der vernünftig handelnde Mensch ist daher derjenige, der in der größtmöglichen Einheit handelt. In der Einheit handeln bedeutet zugleich den Vollzug der Wahrheit erfahren. Die Wahrheit aber lässt uns den Zustand der Einheit erfahren und vermittelt so Wert und Qualität des Willens. Die größten Willenssysteme mit strenger Einheitlichkeit manifestieren sich durch das Handeln großer Persönlichkeiten aus Religion, Kunst und Geisteswissenschaft. Der Mensch kann sich durch sein Selbstbewusstsein und durch die objektivierende Denkweise gegen die Vereinheitlichung des Willens richten und die ganzheitliche Vorstellung zergliedern. Somit wird im Denken die Zergliederung eines ursprünglich einheitlichen Willenssystems nachgezeichnet; ein Denken, das erst aufgrund der gegebenen Einheitlichkeit ermöglicht wurde.

## **14 Die intellektuelle Anschauung**

Der Wille wurde als die vereinheitlichende Kraft im Bewusstseinsystem des Selbst herausgearbeitet. Im Folgenden setzt sich Nishida mit dem Bewusstseinsmoment auseinander, der uns diese Einheit der gesamten Realität im Sinne einer monistischen Einheit erfahren lässt. In der Reinen Erfahrung zeigt sich die Wirklichkeit in ihrer Aktualität. Diese Erfahrung ist rein, unmittelbar und ohne jegliche Bedeutung. Das, was Nishida im Folgenden begrifflich als intellektuelle Anschauung bezeichnet, ist mehr als dieser intuitive Zugang zum So-Sein eines Bewusstseinsobjektes. Es ist eine Erfahrung von tiefgreifender existentialistischer Bedeutung, die „unmittelbare Wahrnehmung eines so genannten Idealen, dass die gewöhnliche Erfahrung übersteigt<sup>46</sup>.“ Das Ideale ist jedoch keine bloße Vorstellung oder Assoziation, die in der Wahrnehmung von außen hinzugefügt wird, sondern ein inhärentes Element, das selbst an der Strukturierung der Wahrnehmung teilhat. „Diese, im Grund der unmittelbaren Wahrnehmung verborgenen idealen Elemente können unendlich an Reichtum und Tiefe gewinnen<sup>47</sup>.“

Um zu erläutern, was Nishida hier mit Reichtum und Tiefe meint, ist es hilfreich, sich noch einmal die Funktion der „relations“ in James' Philosophie vor Augen zu führen. Das subjektive Bewusstsein entsteht durch das selektive und partielle Herausgreifen und im „present state“ sich-identisch-fühlen mit einem Bündel von Relationen. Die sich im Bewusstsein manifestierenden Relationen erscheinen vor dem Hintergrund einer unfassbaren Menge an möglichen Relationen, die in den „transitive states“ wirksam bleiben. Auch wenn die Relationen in den „transitive states“ nicht bewusst sind, sind sie als vor-reflexive

Bewusstseinsdimension der Grund für die Möglichkeit einer intuitiven einheitlichen Wahrnehmung. Auch Nishida erwähnt, dass der Ursprung aller Relationen in der Bewusstseinsdimension liegt, die sich uns in der unmittelbaren Wahrnehmung erschließt; die Relationen werden durch sie konstituiert<sup>48</sup>.

In der Intellektuellen Anschauung vollendet sich die Entwicklung einer in sich geschlossenen Einheitlichkeit. Die Einheitsfunktion wie auch das Einzelding, das sich in der Anschauung verwirklicht, ist ein nicht analysierbarer mystischer Tatbestand und kann nur erklärend umschrieben werden. Nishida vergleicht diese Bewusstseinsfunktion zum Beispiel mit der Intuition eines Malers, dessen Pinsel sich in einem Augenblick der Inspiration wie von selbst bewegt. Ebenso kann sie auch als eine große unmittelbare einheitliche Wahrnehmung im Hintergrund des Denkens oder einer technischen Fähigkeit wirken. Eine künstlerische Handlung verwirklicht sich in der intellektuellen Anschauung, wenn im konkreten Handeln die Bedeutung des Ganzen mit ausgedrückt wird. „Wie die intellektuelle Anschauung die Basis des Denkens bildet, so bildet sie auch die Basis des Willens<sup>49</sup>.“

*Dieser Grund der Wahrnehmung entzieht sich einer Erklärung durch das Denken. „Denken ist eine Art System, und am Anfang eines Systems muss die unmittelbare Einheit einer Einheit stehen<sup>50</sup>.“*

Das Ringen um treffende Ausdrücke zeigt sich in diesem vierten Kapitel deutlich. Um die überindividuellen Momente begrifflich zu fassen, muss Nishida auf vage Begriffe ausweichen oder bedient sich bildhaften und metaphorischen Ausdrücken, wie „mystisches Etwas“, „Geist der Kunst“ oder „religiöse Erleuchtung“ (悟り). Und weil die intellektuelle Erfahrung nicht in ihrem So-sein beschrieben werden kann, schildert Nishida Situationen des alltäglichen Lebens, in denen ihr Wirken angenommen werden kann. Seine Darstellung wechselt ausgehend von der bewusstseinsimmanenten Sphäre, hin zu ihrem Korrelat in der gelebten Außenwelt - das gelebte Leben des Individuums ist als kleiner Bestandteil der Wirklichkeit auch der indirekte Ausdruck ihrer bisher unerklärlichen Dimensionen. Worin zeigt sich also die Anschauung im Leben?

*Sie ist etwas, wie die Konzeption bei technischen Fertigkeiten oder; in einem bedeutenderen Bild gesagt, etwas wie der Geist der Kunst<sup>51</sup>.*

*[...] Inspiration - von der Art künstlerischer Begeisterung - führen alle in diesen Bereich. [...] Der Geist eines Gemäldes ist von den gemalten Einzeldingen losgelöst und ist es auch wieder nicht<sup>52</sup>.*

Nishida geht davon aus, dass in jeder konkreten Handlung auch etwas Allgemeines ausgedrückt wird und in jeder besonderen Bestimmung ein wahres Allgemeines verborgen ist. Er verweist auf William James, der in *The Stream of Consciousness* ausführt, dass in dem Moment, in dem wir das Bewusstsein von „The pack of cards is on the table“ haben, das gesamte Bewusstseinsobjekt zuvor unmittelbar wahrgenommen wurde. Nehmen wir das Subjekt bewusst war, ist auch das Prädikat schon ansatzweise miteingeschlossen. Genauso ist auch das Subjekt ansatzweise miteingeschlossen, wenn wir das Prädikat bewusst wahrnehmen. Obwohl unsere Aufmerksamkeit wandert, liegt im Grunde der Wahrnehmung das ganze Objekt intuitiv

erfasst vor. Diese unmittelbare Wahrnehmung hat für Nishida dieselben Eigenschaften, wie die große unmittelbare Wahrnehmung eines Genies oder gewaltigen Denkers<sup>53</sup>.

Mit der Erörterung der intellektuellen Anschauung und des Willens im Kapitel zuvor hat Nishida den Erfahrungs- und Bewusstseinsbereich des inneren Selbst verlassen. Das individuelle Bewusstsein ist selbst nur ein kleiner Teil einer größeren komplexeren Bewusstseinsstruktur, die das Individuum transzendiert. Für Nishida wirkt die intellektuelle Anschauung in einem Zustand der Verschmelzung von Wissen und Wille. Diese Einheit des Bewusstseins ist in einer unmittelbaren Wahrnehmung, zum Beispiel der Intuition eines Künstlers oder eines religiösen Menschen, erfahrbar. Das ins Spiel versunkene Kind, der kreative Akt eines Malers oder die durchdringende geistige Klarheit und überschauende Genialität eines großen Musikers, wie Mozart.

*Man sagt, dass Mozart beim Komponieren, auch bei den langen Musikstücken das Gesamte wie ein Bild oder ein (Statue) vor sich sehen konnte. Es ist nicht nur eine quantitative Vergrößerung, sondern wird auch qualitativ tiefer<sup>54</sup>.*

Dieses Beispiel Nishidas scheint Nishida aus *The Principles of Psychology* entlehnt zu haben. James äußert sich in dem Kapitel über den „stream of thought“ zur Einheit des Bewusstseins und der damit verbundenen intuitiven Genialität großer Denker, Künstler und einfacher Menschen wie folgt:

*Great thinkers have vast premonitory glimpses of schemes of relation between terms, which hardly even as verbal images enter the mind, so rapid is the whole process. [...] When very fresh, our minds carry an immense horizon with them. The present image shoots its perspective far before it, irradiating in advance the regions in which lie the thought as yet unborn<sup>55</sup>.*

Als Fußnote ist diesem Abschnitt eine Beschreibung beigelegt, in der Mozart den Vorgang seines Komponierens darstellt.

*First bits and crumbs of the piece come and gradually join together in his mind; then the soul getting warmed to the work, the thing grows more and more, “[...] and I spread it out broader and clearer and at last it gets almost finished in my head, even when it is a long piece, so that I can see the whole of it at a single glance in my mind, as if it were a beautiful painting or a handsome human being; in which way I do not hear it in my imagination at all as a succession - the way it must come later - but all at ones as it were. It is a rare feast! All the inventing and making goes on in me as in a beautiful strong dream. But the best of all is the hearing of it all at ones<sup>56</sup>.*

Für James zeigt sich in der Darstellung Mozarts ein intuitiver Akt von geistiger Frische und Höchstleistung. Dies wird in *The Principles of Psychology* jedoch nicht angeführt, um einen Bewusstseinsakt nachzuweisen, durch den das Subjekt sich transzendiert und eine Einheit zwischen Universum und Mensch hergestellt wird, sondern um das Potential des Bewusstseins zu verdeutlichen.

## 15 Nishidas Konzeption der Realität als das dialektische Allgemeine. Intellektuelle Anschauung, Wille und Wissen als monistische Einheit.

Der japanische Philosoph Mori Tetsurô hat das Werk Nishidas systematisiert und eine inhaltliche Beziehung zwischen den vier Abschnitten des ersten Kapitels und den vier Oberkapiteln aufgedeckt. Da die Reine Erfahrung den Anfangs- und in gewissem Sinne auch den Endpunkt seiner Philosophie markiert ist der erste Abschnitt mit dem Titel Die Reine Erfahrung auch auf das gleichnamige erste Kapitel bezogen. Der zweite Abschnitt Das Denken wird ausführlich im zweiten Kapitel Die Realität erörtert und der dritte Abschnitt über den Willen bezieht sich auf die Darstellung des Guten im dritten Kapitel. Die Intellektuelle Anschauung aus dem letzten Abschnitt hat somit ihr Korrelat in dem vierten und letzten Kapitel über die Religion<sup>57</sup>.

Nishida sagt, dass die die Gegensätze bzw. Widersprüche das Wesen des Lebens und der Wirklichkeit ist, ohne sie gäbe es weder Leben noch sonst irgendetwas<sup>58</sup>. Das Bewusstsein stellt sich Nishida zufolge als eine systematische Struktur aus Gegensätzen dar. Subjekt und Objekt, Konkretheit und Allgemeinheit, Einheit und Vielheit, momenthafte Aktualität und unendlich fortdauernder zeitlicher Vollzug. Diese Gegensätze sind eingebettet zwischen zwei nicht reflexiv erfahrbaren Bewusstseinsweisen. Auf der einen Seite gibt es den begrifflich nicht fassbaren Urgrund als Anfang des Bewusstseins d.h., die Reine Erfahrung und auf der anderen Seite die ebenso unfassbare intellektuelle Anschauung, die, dass sich potentiell unendlich ausweitende Bewusstsein umgreift. Die bisher erörterten Bestandteile des Bewusstseins sind die Reine Erfahrung, das Denken, der Wille und die intellektuelle Anschauung. Bisher wurden sie von Nishida lediglich als verschiedene Dimensionen einer subjektiven Erfahrung erörtert. Mit der Einführung des Willens und der intellektuellen Anschauung zeigte sich ansatzweise intersubjektive Konsequenzen seiner Philosophie und erste Gedanken, die auf das Entstehen einer Kulturtheorie hinweisen. „Der Geist eines Individuums ist nicht mehr als eine Zelle des gesellschaftlichen Geistes<sup>59</sup>.“ Im weiteren Verlauf der Abhandlung spricht Nishida die Struktur des subjektiven Bewusstseins allen Individuen gleichermaßen zu und überträgt die bereits erörterten Charakteristika der Reinen Erfahrung und die Konstitutionsmomente des subjektiven Bewusstseins auf eine objektive Realität. Objektive Wirklichkeit und subjektives Bewusstsein erweisen sich nicht als sich gegenseitig ausschließende Realitäten, sondern als zwei korrelierende Dimensionen der einen Realität.

*Ursprünglich kennen die Phänomene keinen Unterschied zwischen innen und außen. Das subjektive Bewusstsein und die objektive Welt der Realität sind ein und dasselbe Phänomen, nur von verschiedenen Seiten gesehen. Konkret bilden sie eine einzige Tatsache. Man kann sagen, dass die Welt durch die Bewusstseinsseinheit des Selbst konstituiert wird, aber auch, dass das Selbst ein kleines partikuläres System der Realität ist. Es gehört zu den fundamentalen Ideen des Buddhismus, dass das Selbst und das Universum dieselbe Wurzel haben, ja dass sie unmittelbar identisch sind. Daher können wir in der Seele unseres Selbst die unendliche Bedeutung der Realität empfinden; im Wissen als unendliche Wahrheit, im Fühlen als unendliche Schönheit und im Wollen als das unendliche Gute. Dass wir die Realität erkennen bedeutet nicht, dass wir die Dinge außerhalb des Selbst, sondern das Selbst an sich*



*erkennen. Das Wahre Gute und Schöne der Realität muss unmittelbar das Wahre, Gute und Schöne der des Selbst sein*<sup>60</sup>.

Mori Tetsurō hat diese drei Momente in einer Grafik dargestellt. Das Wissen (知) und das Wollen (意) gehen direkt aus der Reinen Erfahrung hervor, wobei das Wollen das Wissen als vereinheitlichende Kraft umgreift. Das Gefühl (情) entspricht der intellektuellen Anschauung und umfasst, wie in der Abbildung deutlich zu sehen ist, Wissen und Wille auch in ihrem Ursprung. Die intellektuelle Anschauung, wie auch die Intuition sind in ihrer Funktion gleichursprüngliche direkte Erfahrungsweisen. Die Anschauung besitzt jedoch eine qualitativ größere Tiefe und ermöglicht eine umfassendere Erfahrung der Wirklichkeit, wie zuvor am Beispiel Mozarts gezeigt werden konnte. Beide Bewusstseinsweisen ermöglichen jedoch einen Zugang zur wahren Realität. Die Konzeption Moris bezieht sich u.a. auf folgende Textstelle zu Beginn des zweiten Oberkapitels<sup>61</sup>.

*Tief denkende und ernsthafte Menschen werden unbezweifelbar versuchen, nach der Einheit von Erkenntnis und Gefühl zu suchen. Bevor wir die Frage diskutieren können, wie wir unseren Frieden finden können, müssen wir die wahre Gestalt des Universums und des menschlichen Lebens nachzeichnen und klären, was die wahre Realität ist*<sup>62</sup>.

Für Nishida hat die wahre Realität immer dieselbe Form. So wie innen und außen, aktiv und passiv, keine Gegensätze sind, so gibt es auch keine Trennung zwischen individuellem und dem die Individualität überschreitendem Bewusstsein. Nishidas Konzept einer undifferenzierten Einheit besagt, dass in der Realität die Gegensätze, durch welche sich die Realität entwickelt und differenziert, eingeschlossen sind, im Hintergrund jedoch eine vereinigende Kraft wirkt. Weil das Selbst keine der vereinigenden Kraft gegenüberstehendes Prinzip ist, wirkt sie auch unbewusst in uns. Wir verwirklichen dieses in uns waltende vereinigende Prinzip, indem wir in Übereinstimmung von Wissen, Wollen und Fühlen handeln. Handeln wir in dieser Einheit, geht unser Selbst in das „große Selbst“ (大なる自己) über.

*Nur wenn die Einheit der Realität im Inneren wirkt, beherrschen wir die Realität wie ein Ideal unseres Selbst, es ist das Selbst in freier Tätigkeit. Da darüber hinaus die Einheitsfunktion der Realität unendlich ist, empfinden wir unser Selbst als unendlich, als umfasse es das Universum*<sup>63</sup>.

Nishida führt weiter aus, dass das große Selbst im großen Geist d.h. der unendlichen Aktivität des Universums aufgehe. Diese unendliche Aktivität nennt Nishida Gott, jedoch im philosophischen, nicht im theologischen Sinne. Gott ist keine transzendente Kraft, sondern ein immanentes Prinzip am Grund der Realität. Dieses Prinzip fundiert die vereinheitlichende Kraft, und der Mensch kann nur durch Aktivität und Streben nach Einheit Frieden finden<sup>64</sup>. Demnach ist das Gute letztendlich in der Tendenz nach Einheit zu suchen, der inneren Notwendigkeit unseres Bewusstseins. Und das Handeln im Sinne des Guten bedeutet, diese Notwendigkeit in unserem Bewusstsein zu realisieren. Am Ende des dritten Kapitels definiert Nishida das Gute folgendermaßen:

*Man kann das Gute auf vielfache Weise akademisch erklären, in der Praxis gibt es jedoch nur ein wahrhaft Gutes. Es lautet: die Erkenntnis des wahren Selbst. Unser wahres Selbst ist die Substanz des Universums. Die Erkenntnis des wahren Selbst schließt uns nicht nur mit dem allgemeinen Guten der Menschheit zusammen, sondern vereint uns mit der Substanz des Universums und dem Willen Gottes. Hier gehen Moral und Religion ineinander auf<sup>65</sup>.*

Die Reine Erfahrung Nishidas ist demnach kein theoretisches Konzept, sondern eine praktische lebendige Erfahrung mit persönlicher und gesellschaftlicher Konsequenz. Als Erfahrungsdimension gewährt sie Einblicke in den vor-reflexiven Urgrund unserer Lebenswelt und als Lebenspraxis erfüllt sie einen ethischen und moralischen Zweck. Nishidas Philosophie stellt sich in den ersten zwei Kapiteln als eine strenge Bewusstseinsphilosophie dar, die in Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Psychologie ihren eigenen Standpunkt sucht. Ab dem dritten Kapitel lässt sie jedoch die zuvor erörterten Grundlagen zurück, um sich praktischen lebensnahen Fragestellungen zuzuwenden. Nishidas Vorhaben, seine Philosophie auf Psychologie zu gründen, soll nicht bedeuten, dass die Psychologie im Sinne einer ersten Wissenschaft sein Denken fundiert. Zum einen ist es unbezweifelbar, dass des Bewusstseins in Nishidas Ansatz in Funktion und Struktur der Konzeption von James sehr nahesteht und durch seine ausführlichen psychologischen Analysen wissenschaftlich begründet wird. Zum anderen ist es jedoch genauso unbezweifelbar, dass die Reine Erfahrung, obwohl sie denselben Tatbestand wie die Pure Experience repräsentiert, letztendlich einen anderen Sinn entfaltet. Und es zeigt sich deutlich, dass Nishidas andere philosophische Motivation und kulturelle Prägung, die Herausbildung dieses anderen Sinnes begünstigte. Das erklärte Ziel seiner Philosophie ist nicht der Dialog in den Wissenschaften, sondern die Rechtfertigung der Religion durch Wissenschaft.

Nishidas Motivation wird von Pörtner im Vorwort zu *Über das Gute* wie folgt darlegt:

*Die Zen-Erfahrung festigte Nishidas Überzeugung, dass die Religion die Grundlage der Philosophie ist, zugleich aber auch die Einsicht, dass der Konflikt zwischen Philosophie und Religion letztlich unvermittelbar bleibt [...] (Zur Zeit der Abfassung von *Zen no Kenkyū* glaubte Nishida, dass die Psychologie hier eine erfolgreiche Mittlerrolle spielen könnte<sup>66</sup>.*

Die Psychologie hatte für Nishida eine Sonderposition, weil sie die Wissenschaft der menschlichen Psyche und ihrer Bewusstseinsinhalte ist. Und weil das Bewusstsein der Ort ist, an dem Religion und Philosophie zusammentreffen, konnte nur durch sie und über sie hinaus seine Philosophie entstehen. Die Religion als mystische Ursprungserfahrung unserer Existenz und die Philosophie als ein Denken, das unsere alltägliche Weltsicht zu unterwandern sucht, um grundlegendere Strukturen und Prinzipien unserer Existenz aufzudecken sind zwei Wege menschlicher Sinnsuche, deren strikte Trennung bei Nishida, wie auch bei James überwunden wurde.

## 16 Vorläufige Schlussbemerkung

Die Denk- und Lebenswege des japanischen Philosophen Nishida Kitarō und des amerikanischen

Empiristen William James, sind ebenso unterschiedlich, wie die inneren und äußeren Beweggründe, die sie zu ihren jeweiligen philosophischen Konzeptionen und denkerischen Schwerpunkten geführt haben. Trotz der offenkundigen kulturellen und gesellschaftlichen Diskrepanz scheinen sie vom Ansatz her dasselbe erkenntnistheoretische Ziel vor Augen zu haben. Die Pure Experience von James, wie auch die Reine Erfahrung von Nishida stellen die Grundprinzipien des wissenschaftlichen Denkens und der alltäglichen Weltansicht in Frage. Im Zuge der Gegenüberstellung im ersten Teil, stellten sich eine Reihe von Übereinstimmungen heraus, die nicht nur auf die Konzeptionen der Reine Erfahrung bzw. Pure Experience beschränkt bleiben, sondern notwendig über sie hinausgehen. Diese vergleichende Untersuchung war auch der Versuche die Philosophie der Reinen Erfahrung aus ihrem kulturellen Kontext herauszulösen und ihren philosophischen Themenschwerpunkten folgend, einer inhaltlichen Interpretation den Vorrang zu geben. In diesem Ansatz stellten sich unübersehbare Parallelen zwischen James und Nishida und den Theorien der Phänomenologie nach Husserl heraus. Die Konzepte der Gleichursprünglichkeit bei Husserl, Nishida und James entstanden zwar an unterschiedlichen Schnittstellen ihres Denkens, führten aber alle gleichermaßen zu einer anderen Sichtweise des Individuums und der Realität als Lebenswelt. Wenn tatsächlich, wie Nishida sagt, die Realität eine Bewusstseinsfunktion ist und die Reine Erfahrung eine Art der primordialen Intentionalität darstellt, die uns, wie James sagt, den „immediate flux of life“ erkennen lässt, so ist es berechtigt, die traditionellen Kategorien zu Prüfen und unsere alltägliche Sichtweise der Welt in Frage zu stellen.

In Nishidas Ansatz bedeutet die denkerische Tätigkeit des Menschen nicht die Möglichkeit zur Freiheit und Selbstverwirklichung durch die Vernunft, sondern die radikale Entfremdung von uns selbst. Die Menschen sind Fremde für ihr wahres Selbst, für einander und für die geistige und materielle Welt. Die Geistes- und Naturwissenschaften beschreiben demnach ein vernunftmäßig verzerrtes, eindimensionales Bild unserer Lebenswelt. Das sichtbare, beschreibbare steht im Vordergrund und wird mit einem unumstößlichen ontologischen Wahrheitsanspruch belegt. Bezogen auf den Menschen ist das Verhalten, das Beschreibbare, die subjektive Erfahrung jedoch, welche die eigentliche Ursache der Erfahrung darstellt, bleibt im Verborgenen. Jeder kann mein Verhalten sehen, nicht aber meine Erfahrung. Die subjektive Erfahrung ist nur für jeden selbst die eigene Evidenz. Wenn aber diese Erfahrung wie bei James eine reale Tatsache und Evidenz ist, wie kann sie für mich zugänglich werden, wie kann die Erfahrung des Anderen meine Wahrheit werden?

In den Konzeptionen von James und Nishida ist die wahre Realität wie sie sich in der Reinen Erfahrung gibt weder subjektiv noch objektiv, weder innerlich, noch äußerlich und weder nur ein Prozess noch bloße Praxis. Auch die Relation von Erfahrung und Verhalten ist nicht die von Innerlichkeit zu Äußerlichkeit. Meine Erfahrung ist nicht in meinem Leib eingeschlossen, sondern draußen in den Phänomenen, in der objektiven Realität gegenwärtig. Wenn sich mein Selbst, wie James sagt, über das Herausgreifen von „relations“ aus einem unendlichen Reichtum an Relationen und einem „sich identisch fühlen“ mit dem Akt meines Bewusstseins, konstituiert und wenn es dabei stetig mit dem vor-reflexiven Urgrund, dem Grundstoff unseres Kosmos (Stoff) in Verbindung steht, kann Fremdheit nur in einer Verflechtung aus Eigenem und Fremden bestehen. Das Selbst und der Andere gehen aus einem gemeinsamen Grund, der

Gleichursprünglichkeit hervor.

Für Waldenfels ruht niemand absolut in sich selbst. Mit dieser Äußerung zur Fremderfahrung kommt der Intersubjektive Ansatz in der Philosophie Nishidas und James' sehr deutlich zum Ausdruck. In dieser Theorie der Intersubjektivität liegt schon im Ansatz eine Theorie der Interkulturalität verborgen. Nishida sagt, dass jedes subjektive Bewusstsein nur ein kleiner Teil des gesellschaftlichen Bewusstseins ist. Die Wirklichkeit entspringt dem menschlichen Geist, somit ist die Erfahrung des Individuums nicht nur subjektiv, sondern ebenso ein Teil der objektiven Erfahrungsrealität einer Gesellschaft und einer Welt. Jeder steht in einem allgemeinen kollektiven Verbindlichkeitszusammenhang aus dem das individuelle Denken gespeist wird, in den es eingesponnen ist und somit Verantwortung trägt. In diesem Sinne vertreten die Konzeptionen Nishidas und James' einen Humanismus der Bewusstseinsimmanenz.

*Unser wahres Selbst ist die Substanz des Universums. Die Erkenntnis des wahren Selbst schließt uns nicht nur mit dem allgemeinen Guten der Menschheit zusammen, sondern vereint uns mit der Substanz des Universums und dem Willen Gottes<sup>67</sup>.*

Die Forderung nach gegenseitiger Rücksichtnahme ist nicht mehr an das handelnde, sondern das wahrnehmende Individuum gerichtet. Und die Gleichheit aller Menschen beruht nicht auf äußeren, gewissermaßen oktroyierten moralischen und ethischen Vorstellungen, im Sinne einer künstlichen Norm, sondern kann über den Ursprung des menschlichen Geistes selbst gerechtfertigt werden. Die Prüfung der Bedeutung einer derartigen metaphysischen Begründung unserer interkulturellen und intersubjektiven Theorien menschlicher Verständigung wird in Teil 3 genauer untersucht. Wir nähern uns diesem Thema über eine Auseinandersetzung mit dem Problem der sogenannten Gleichursprünglichkeit der Menschen, bzw. von mir und dem Anderen im jeweils eigenen selbst. An dieser Stelle am Beispiel der Andersheit und Fremdheit bei Nishida<sup>68</sup>.

### **17 Hinführung zu Teil 3 der Untersuchung. Andersheit und Fremdheit in Nishidas Selbst.**

Um die Dynamik zwischen Innen und Außen bzw. meinem Selbst und dem des Anderen deutlich zu machen, wird dieses Paar in der folgenden Analyse konsequent als Erscheinungsweisen sowohl des Eigenen und Vertrauten als auch des Anderen und des Fremden betrachtet. Demnach wird nicht der Sprachstil als Fremdheit im Sinne von anders als gewöhnlich thematisiert, sondern vielmehr der Versuch unternommen, einer Fremdheit im Sprachstil Nishidas nachzugehen.

我々が自己自身の中に絶対の他を見るとき、それは深められ広められた自覚を意味するものではなくして、自己自身を否定する意味を有つてゐなければならぬ。我々は自己自身を否定することによつて肯定するのである、死することによつて生きるのである。[...] 私があるといふことは歴史的に限定せられて居なければならない。(2) [...] 私が最初に環境が個物を限定し個物が環境を限定する弁証法的運動として歴史とい

ふものを考へたのも、その根柢にかゝる意味がなければならぬ<sup>69</sup>。

*Sehen wir im Vertrauten das absolut Fremde, so handelt es sich dabei nicht um ein vertieftes und erweitertes vertrautes Bewusstsein [eines abstrakten Vertrauten], vielmehr bedeutet es die Negation meines Vertrauten. Indem wir unser Vertrautes verneinen, bejahen wir es, indem wir sterben, leben wir. (2) Dass ich existiere, muss geschichtlich bestimmt sein. [...]. Auch was ich anfangs Geschichte nannte, im Sinne einer dialektischen Bewegung, in der die Umgebung die Einzelnen bestimmt und die Einzelnen die Umgebung bestimmen, muss im Grunde diese Bedeutung besitzen<sup>70</sup>.*

Im Denken Nishidas ist das lediglich Andere als etwas gedacht, das mir nicht gleich ist. Es ist zwar ein anderes gegenüber dem Ich, aber sowohl mittelbar als auch unmittelbar erreichbar. Infolgedessen kann es von mir auf die eine oder andere Weise vereinnahmt werden. Über die äußere Welt ist uns das Andere als handelnder und sich ausdrückender Körper mittelbar erreichbar, kann sinnlich oder über das Bewusstsein hermeneutisch erschlossen und mir schrittweise nahegebracht werden. Es besteht die Möglichkeit, dass es mir ganz oder teilweise vertraut wird. Über die innere Welt, d.h. auf der Ebene des Bewusstseins, wird das Andere als Teil meiner subjektiven Welt erfasst. Dieses Andere wird von mir subjektiv bestimmt und erschlossen, es wird ein Teil meiner vertrauten eigenen Welt. Dieses Andere ist darüber hinaus auch dasjenige, dass die Entstehung meiner subjektiven Welt erst initiiert und ermöglicht. Im bloßen Anderen liegt zwar eine Fremdheit als Gegensatz und Kontrast zum Eigenen und Vertrauten, allerdings ist diese Fremdheit nicht so radikal, dass sie nicht überwunden werden kann. In seiner Beziehung zum eigenen Selbst wird dieses Fremde immer noch als das Zugängliche erfahren. Im anderen als dem bloß Anderen liegt folglich stets die Möglichkeit, dass es sich transformiert und zum Eigenen wird. Anders verhält es sich dagegen beim sogenannten absolut Anderen.

そして自己が自己を知るということは自己に於て絶対の他を認めることであると云った<sup>71</sup>。

*Dann sagte ich, dass die Tatsache, dass sich das Selbst selbst weiß bedeutet, dass im Selbst der absolut andere anerkannt wird<sup>72</sup>.*

Hierbei handelt es sich um das absolute Andere, das sich gegenüber dem Selbst als absolut beziehungslos und unzugänglich erweist. Dieses radikal Fremde erzeugt durch seine Unzugänglichkeit eine Transformation beider Seiten. In dieser Transformation erlischt jede Seite, wird zum jeweils Anderen und kommt dadurch gleichzeitig zu sich selbst. Das Selbst, das diesem absolut Unzugänglichen begegnet, verlöscht und neu geboren wird, ist ein widersprüchliches Selbst. Indem es dasselbe ist wie zuvor, ist es ein Verändertes. In dieser Widersprüchlichkeit liegt ein wichtiger Hinweis hinsichtlich der Fremdheit Nishidas im eigenen Selbst, da auch Nishida diese Fremdheit in seiner Beziehung von seinem Selbst und dem des Anderen erfahren zu haben scheint. Da es das eigene Selbst ist, dass Nishida fremd wird, entfremdet sich auch die subjektive Sicht der Welt dieses Selbst. Aufgrund dessen ist es möglich, dass in dieser Entfremdung ein sich selbst fremd gewordenes Selbst in einer daraufhin entfremdeten Welt gesehen wird. Nishida bezeichnet die Bestimmungsbewegung, der diese Entfremdung und Widersprüchlichkeit entspringt,

als die selbstbewusste Bestimmung des Selbst. D.h. durch das Erkennen seiner selbst als das eigene Existieren, wird Nishida die Welt mit einem Mal fremd. Für das selbstbewusste Selbst ist alles anders. Die Welt zeigt sich nicht mehr in ihrer Fülle, sondern in ihrer Leerheit ihrer unstillen Beschaffenheit und ihrer Vergänglichkeit. Es scheint sich in dieser Form um einen existenziellen Vorgang zu handeln, in dem nicht nur die Welt, sondern auch das eigene erkennende Selbst vollkommen aufgeht.

Diese Selbstbestimmung vollzieht sich in einer wechselseitigen und widersprüchlichen Bewegung und leitet eine eben solche Transformation ein. Nishida beschreibt dieses Geschehen als „das persönliche Ich, das zum Selbst wird, indem es in seinem Grunde den absolut Anderen sieht“. An dieser Stelle ist es wichtig, erneut darauf hinzuweisen, dass Nishida diese Vorgänge nicht einfach annimmt oder herleitet, sondern sie darlegt und auslegt. Er scheint ihnen als Teil seiner eigenen Erfahrung zu begegnen und versucht ihnen nachzuspüren und sie zu beschreiben. Das Fremde und das Eigene initiieren im je eigenen Selbst unter anderen eine Bewegung ihrer selbst zu sich selbst. Und dies geschieht innerhalb eines zeitlich nicht bestimmbar und gleichzeitigen Aktes, eines aus ihrem Inneren heraus ausgreifenden und umschlagenden Selbst. Dieser Vorgang der wechselseitigen Vernichtung und Geburt des Selbst wird trotz seiner zugrundeliegenden momenthaften oder unzeitlichen Dialektik von Nishida auch als ein Prozess ausgedrückt. Das Selbst bestimmt sich selbst und geht dabei von einem Augenblick in den anderen über. Dabei wird es sich selbst bewusst und vertieft sich Augenblick für Augenblick weiter in sich selbst. Die prozessuale und die orthafte Dialektik sind, wie Nishida an anderer Stelle sagt, zwei Seiten der einen Dialektik.

a) Festzuhalten ist daher, dass Nishida sich als persönliches Ich, das zum Selbst wird, aufmerksam in diesen Prozess der selbstbewussten Bestimmung stellt und den absolut Anderen im Grunde seines Selbst erkennt. Das absolut Andere ist nicht der bloße Andere, der sich dem Selbst von außen aufdrängt und sich ihm gegenüber, als das Andere zu erkennen gibt, sondern der absolut Andere. Das radikal Fremde ist im je eigenen Grund, es zeigt sich nicht und grenzt sich auch nicht ab, bis es einfach „da“ ist. Wenn es erscheint, wird es als etwas erkannt, das immer schon da war, wo es jetzt erneut aufgefunden wird, und es erscheint als die absolute Negation des Selbst unmittelbar und vollkommen. Das Selbst, das seine eigene Negation erblickt, vergeht und kommt gleichzeitig zu sich selbst als ein selbstbewusstes wiedergeborenes Selbst.

b) Darüber hinaus schildert Nishida noch ein Selbst, das sich selbst in der Gegenwart des zugänglichen Anderen erblickt. Hier sieht sich das Selbst in der Reflexion auf sich selbst in einem Bestimmungsakt als, dasjenige, was die subjektive Welt entstehen lässt. Bei dem ersten umfassend dargestellten Vorgang a) handelt es sich um einen existenziellen Prozess, in dem das Selbst vollkommen mit eingebunden ist, der zweite Vorgang b) beschreibt dagegen lediglich einen Erkenntnisprozess. Beide Varianten erscheinen in ihrer jeweiligen sprachlichen Ausprägung im philosophischen Text.

Nishida scheint eine philosophische Methode anzuwenden, die der Widersprüchlichkeit der Selbstbestimmung entspricht. In dieser Methode richtet sich der Erkenntnisprozess zum einen auf den existenziellen Vorgang im eigenen Selbst und zum anderen geht Nishida in das Innere des Prozesses selbst ein. Die erste Methodenebene verweist auf eine Position, in der Nishida im Inneren des eigenen Selbst einen äußeren Standpunkt einnimmt und sich selbst und den Prozess reflexiv betrachtet. Über diesen

Standpunkt scheint Nishida u. a. die Bewegungen und dialektischen Momente innerhalb des eigenen Selbst zu erläutern. Eine weitere Ebene dieser Methode ist diejenige, die im Grunde keine Methode, sondern einen natürlichen Vollzug darstellt. Hierbei geht Nishida selbst im Vollzug der selbstbewussten Bestimmung auf. Mit dem Eingang seines Selbst in den Akt als solchen wird jeder subjektive oder objektive Standpunkt und jeder methodische Ansatz unmöglich.

Hinsichtlich der philosophischen Praxis ist der sogenannte existenzielle Vorgang von außerordentlicher Bedeutung, da hier die Fremdheit als dasjenige erfahrbar wird, wodurch alles Eigene und Gewöhnliche von innen heraus entselbst und gleichzeitig die selbstbewusste Entstehung eines neuen, als gleich empfundenen und doch anderen Selbst initiiert. Dieses Fremde ist aber weder mit etwas, das dem Gewöhnlichen gegenüberliegt, zu vergleichen noch zu irgendetwas in irgendeiner Form in Beziehung zu setzen. Dieses Fremde ist dasjenige, das nur dem Selbst gegenüber im Selbst als das absolut Fremde auftritt. Es ist nicht das, was sich zu erkennen gibt, sondern dasjenige, dass ich selbst bin.

Dieser Moment der selbstbewussten Bestimmung ist dasjenige, was die Eigenheitssphäre des Selbst zur Sphäre der absoluten Fremdheit werden lässt. Nishida ist sich dieser Tatsache, dass er sich selbst entfremdet, bewusst. Das Selbst steht in jeder seiner Bewegungen in der unendlichen Fremdheit. Sogar sein innerstes Selbst ist der Grund dafür, dass sich sein Selbst in das Fremde bzw. den absolut Anderen wandelt. Der Ort des eigenen Selbst wird zum Ort des absolut Anderen. Der Grund des eigenen ist auch der Grund des absolut Anderen. Das Eigene, das hier seines letzten Grundes und Ursprungs und Kontinuität beraubt ist, scheint nun in nichts außer der Bewegung selbst zu bestehen – der Bewegung der selbstbewussten Bestimmung des Selbst. Die Selbstverständlichkeit der eigenen Existenz, ihrer kontinuierlichen Dauer und der damit einhergehenden kontinuierlichen Identität scheint nach dieser Erkenntnis für immer verloren. Wäre dies auch bei Nishida der Fall, würden dadurch zwar existenzielle Ängste hervorgerufen, aber noch kein innerliches Gefühl der Fremdheit im eigenen Selbst entsteht.

Die wirklich bedeutende Bewegung zur Klärung der Fremdheit muss daher in der selbstbewussten Bestimmung gesucht werden. Wie die bisherige Darstellung zeigte, erscheint das Selbst, also dasjenige, was den Kern meiner vertrauten Eigenheitssphäre ausmacht, als ein neues Selbst, das sich seiner selbst bewusst ist. In diesem Selbstbewusstsein des zuvor unbewussten und gewissermaßen gewöhnlichen Zustandes der Selbstheit liegt ein Aspekt der Fremdheitserfahrung Nishidas. Durch das bewusste Erkennen seines Selbst wird die Fremdartigkeit dieses Selbst mit einem Mal offenbar. Die Fremdartigkeit resultiert nicht aus dem selbstbewussten Erkennen als solchem, sondern aus der Tatsache, dass das Selbst ein immer neues Selbst ist. Sobald es selbstbewusst erkannt wird, ist es nicht mehr das vertraute immer gleiche, sondern das neue selbstbewusste Selbst. Es kann daher niemals als das vertraute Eigene erscheinen. In diesem immerwährenden Erkennen seiner eigenen Fremdheit liegt meines Erachtens die Ursache für die Fremdheit im Stil Nishidas. Denn Nishida bringt hier zum Ausdruck, dass es im Grunde kein Eigenes gibt, auch das eigene Selbst ist nichts, dass man im gewöhnlichen Sinne sein Eigenes nennen dürfte. Aber dieses Selbst ist etwas, das bewegte Eigenheit erschafft, indem sich das Selbst durch seinen Tod hindurch jeden Augenblick neu erschafft als ein Paradoxon, und zwar ein Selbst, das doch ein absolut Anderes ist. Die Erörterung der Frage nach der Andersheit und Fremdheit im eigenen Selbst führt weiter zu dem

Ausgangspunkt des Selbst, indem es sich selbst als das Eigene inmitten des absolut Fremden immerfort selbstbewusst bestimmt. Dieses immerwährende Sich-Selbst-Bestimmen inmitten der Unbestimmbarkeit beschreibt nicht nur eine Bewegung des Selbst, sondern auch die Art und Weise, wie Nishida Philosophie betreibt. Das immerwährende sich aus sich selbst heraus Kreierende innerhalb des absolut Fremden zeigt sich in allen Merkmalen seiner Schrift, z. B. in der Vorläufigkeit philosophischer Setzungen, der Subjektlosigkeit dieser Setzungen, der semantischen Unbeständigkeit von philosophischen Bestimmungen und dem Charakter der Wiederholung in all seinen sprachlichen Facetten. Verallgemeinernd kann daher gesagt werden, dass im Denken Nishidas alles fortwährend und immer wieder neu selbstbewusst bestimmt werden muss. In diesem Sinne handelt es sich um eine Philosophie, die aus und durch ihren eigenen Grund entsteht und die daher insbesondere auf zwei Momenten beruht. Zum einen ist es eine autopoietische, kreative und damit schöpferische Form des Denkens und zum anderen eine sich selbst permanent in Bewegung und Wandlung haltende Form des Denkens. In dieser Bewegung werden das Selbst, sein Denken und die Gegenstände seines Denkens innerhalb eines Transformationsprozesses seines Denkens an sich hervorgerufen, kreiert und im Denken gehalten und gewandelt. Die Merkmale der Autopoiesis und Transformation und ihr Vergleich mit den Konzeptionen bei William James werden uns insbesondere im Teil 3 noch in ihrer praktisch künstlerischen Form begegnen. Dort wird sich auch zeigen, dass die Kunst und die Philosophie als Ausdrücke ein und derselben Grundlage gedeutet werden können.

### Literaturverzeichnis

- 1 Der erste Teil ist erschienen in: The Journal of the Faculty of Foreign Studies, Language Studies and Humanities (愛知県立大学外国語学部紀要第 (言語・文学編), No. 52, 03/2020. P. 183-217.
- 2 Nishida Kitarō. Über das Gute (Zen no Kenkyū 1911). Eine Philosophie der Reinen Erfahrung. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 47. Im Folgenden verkürzt geschrieben als „ÜdG“.
- 3 ÜdG, 40
- 4 William James, A World of Pure Experience. S. 533 f. First published in Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods, 1, 533-543, 561-570.
- 5 Locke: Versuch über den menschlichen Verstand, Hamburg 1988, S. 175.
- 6 Locke: a.a.O. S. 175.
- 7 ÜdG, 44
- 8 Reine Erfahrung (純粹経験): „Diesen [...] Begriff verwendet Nishida in seinem ersten Buch von 1911 (Studie über das Gute), um die Ebenen vor jeder Subjekt-Objekt-Spaltung zum Ausdruck zu bringen. Die reine Erfahrung bildet den Ausgangspunkt in der Studie über das Gute, in der Nishida alle weiteren Bestimmungen aus dieser Form der Erfahrung herzuleiten versucht. Er verwendet diesen Begriff schon bald nicht mehr, da er zu stark an bloß subjektive Erfahrungsformen denken lässt.“ Definition aus: Kitarō Nishida. Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. Übersetzt und herausgeben von Rolf Elberfeld. Wiss. Buchg. Darmstadt, 1999.
- 9 Der Verweis auf den Ausspruch Hegels kann in diesem Zusammenhang nur bedeuten, dass Nishida versuchte sich sprachlich dem alles umgreifenden Sinn von Bewusstsein zu nähern. Methodisch oder theoretisch lässt sich diesem Zusammenhang noch keine Beziehung zum Denken Hegels erschließen. ÜdG, 51



- 10 ÜdG, 44
- 11 The Principles of Psychology. Im Folgenden verkürzt geschrieben als „PP“.
- 12 Zahavi, Dan: Husserl und das Problem des vor-reflexiven Selbstbewusstseins. In: Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held. Dunker, Berlin, 2002, 697-724. S. 700 f.
- 13 Zahavi: a.a.O. S. 706 f.
- 14 PP, Vol. I, S. 245.
- 15 Zahavi: a.a.O. S. 712.
- 16 Zahavi: a.a.O. S. 712.
- 17 William James. The Essential Writings (Wilshire Hrg.), New York 1984, S. 57.
- 18 Zahavi: a.a.O. S. 715.
- 19 Zahavi: a.a.O. S. 715.
- 20 Definition nach Demmel M. (2004): Die Reine Erfahrung bei Nishida wird als substanzlose zusammenhängende Masse und die Pure Experience als Mosaik aus vielen kleinen Pure Experiences aufgefasst. Aufgrund der in Teil I herausgearbeiteten Konstitutionsmomente, die eine strenge Einheitlichkeit und Struktur aufweisen, wird offensichtlich, dass diese Definitionen nicht zu einem tieferen Verständnis beitragen.
- 21 William James. The Essential Writings (Wilshire B. W. Hrg.), New York 1984, S. 56.
- 22 William James. The Essential Writings (Wilshire B. W. Hrg.), New York 1984, S. 55.
- 23 William James. The Essential Writings (Wilshire B. W. Hrg.), New York 1984, S. 57 f.
- 24 PP, Vol. I, S. 245.
- 25 William James. The Essential Writings (Wilshire B. W. Hrg.), New York 1984, S. 57
- 26 Krämer, Felicitas: Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit: Zu William James Realitätsverständnis, Göttingen 2006, S. 60.
- 27 Krämer, Felicitas: Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit: Zu William James Realitätsverständnis, Göttingen 2006, S. 60.
- 28 James, William (Oehler Hrg.): Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens, Berlin 2000, S. 97.
- 29 Krämer, Felicitas: Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit: Zu William James Realitätsverständnis, Göttingen 2006, S. 61.
- 30 Krämer, Felicitas: Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit: Zu William James Realitätsverständnis, Göttingen 2006, S. 61.
- 31 James (Oehler Hg.): a.a.O., S. 97.
- 32 James (Oehler Hg.): a.a.O., S. 96.
- 33 James, (Oehler Hg.): a.a.O., S. 98.
- 34 James, (Oehler Hg.): a.a.O., S. 97.
- 35 James, (Oehler Hg.): a.a.O., S. 97.
- 36 Husserl thematisiert in den Cartesianischen Meditationen eine welt-umfassende Anschauung als die “primordiale Welt“.
- 37 ÜdG, S. 100.
- 38 ÜdG, S. 100.
- 39 ÜdG, S. 101.
- 40 ZnK, S. 108
- 41 Kopf, Gereon: Beyond Personal Identity: Dogen, Nishida and Phenomenology of No-Self, Richmond 2001, S. 116
- 42 ÜdG, S. 60.
- 43 ÜdG, S. 61.
- 44 ÜdG, S. 61.
- 45 ÜdG, S. 61.
- 46 ÜdG, S. 63.
- 47 ÜdG, S. 64.
- 48 ÜdG, S. 67.
- 49 ÜdG, S. 68.

- 50 ÜdG, S. 67.
- 51 ÜdG, S. 66.
- 52 ÜdG, S. 66.
- 53 ÜdG, S. 67.
- 54 NKZS, Vol. I, S. 40 f.
- 55 PP, Vol. I, S. 255 f.
- 56 PP, Vol. I, S. 255.
- 57 Mori: junsui keiken no seikai, in: Kyôto Sangyô Daigaku - sekai Mondai Kenkyûsho kiyô, Nr. 11 Kyôto 1992. S. 164 f.
- 58 ZnK, S. 190.
- 59 ZnK, S. 188 f.
- 60 ZnK, S. 369.
- 61 Mori: junsui keiken no seikai, in: Kyôto Sangyô Daigaku - sekai Mondai Kenkyûsho kiyô, Nr. 11
- 62 ZnK, S. 125.
- 63 ZnK, S. 221.
- 64 ZnK, S. 329 f.
- 65 ZnK, S. 374 f
- 66 ZnK, S. 17.
- 67 ÜdG, 187
- 68 Eine eingehendere Untersuchung und ein Vergleich mit der Konzeption bei William James erfolgt auch im 3. Teil der Untersuchung.
- 69 Nishida Kitarô: Nishida Kitarô Gesammelte Werke, Band 6, S.417.
- 70 Elberfeld, Rolf. Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. R. Elberfeld Übers. und Hg., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1999, S.195 f. Im deutschen Text wurde Andere und der absolut Andere ersetzt durch das Fremde und das absolut Fremde in Anlehnung an die Begriffe aus: Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Durch diese kreative Auslegung soll die Analogie der Bedeutungen beider ausdrücke hervorgehoben und terminologisch in das vorliegende Thema eingeführt werden. Darüber hinaus wird der Sinn für die Bedeutung des Fremden im Terminus des anderen geweckt.
- 71 NKZ I 『西田幾多郎全集』 [Nishida Kitarô Gesamtausgabe]. Tôkyô: Iwanami-Shoten, 1978-80, 19 Bände. Hier: Band 6, S. 391.
- 72 Elberfeld, Rolf. Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. R. Elberfeld Übers. und Hg., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1999, S. 178.