

**KYOTO-SCHULE –**

**ZEN –**

**HEIDEGGER**

**Komparative Philosophie zur globalen Welt**

**HISAKI HASHI**

Univ.-Doz. Dr. MMag. Hisaki HASHI

lehrt am Institut für Philosophie der Universität Wien. Für ihre komparativ-philosophischen und interdisziplinären Forschungen wurden ihr der Theodor-Körner-Preis der Republik Österreich (1999/2000) sowie andere Anerkennungen und der Förderpreis der Association for Comparative Philosophy in Tokyo / Japan 2005 verliehen. Seit 2006 Leitung der Projekte der Polnischen Akademie der Wissenschaften, Zentrum Wien. 2008 Gründung des „Vereins für Komparative Philosophie und Interdisziplinäre Bildung“ in Wien (<http://kophil-interdis.at>), zahlreiche Publikationen im Internationalen Kreis (<http://hen-panta.com/hashii>).

Universität Wien, Institut für Philosophie  
A-1010 Wien, Universitätsstraße 7

Herausgeberin: Petra SELA

Umschlaggestaltung und Layout des Buches: Petra SELA

Vorlage für das Titelbild: Erich FREY, Wien, Schablonendruck „Tor“

Verlag: EDITION DOPPELPUNKT, Wien 2012  
1040 Wien, Rainergasse 3  
E-Mail: [office@erika-mitterer.org](mailto:office@erika-mitterer.org)  
Internet: <http://www.erika-mitterer.org>  
Alle Rechte vorbehalten

Druck: digitaldruck, Leobersdorf  
ISBN 978-3-85273-199-5

## INHALT

VORWORT .....	6
Vorbemerkung .....	9

### I. DIE AKTUALITÄT DER PHILOSOPHIE Grundriss des Denkweges der Kyoto-Schule

I. Der geschichtliche Ort des Denkens bei NISHIDA .....	13
II. Das Er-Leben der Wahrheit als ein Aktus der Philosophie .....	22
III. Der Ort der reinen Erfahrung .....	31
IV. Von der präreflexiven zur reflexiven Dimension des Denkens: Der Ort der „reinen Erfahrung“ von NISHIDA und JAMES .....	40
V. Tätige Intention, tätiges Selbst .....	48
VI. Absolut-widersprüchliche Identität Selbst-Selbst .....	58
VII. Der Ort des Da-Seienden-Selbst in der absoluten Gegenwart des Hier und Jetzt: Die Auffassung der „Monade“ und „Raumzeit“ bei NISHIDA .....	68
VIII. Das schrankenlos-unendliche „ <i>mu</i> “: Der Ugrund unseres kreativ-tätigen Lebens .....	77
LITERATUR .....	88

### II. WAS HAT ZEN MIT HEIDEGGER ZU TUN? Der komparative Denkweg von Ost und West

I. Das Ge-Stell .....	93
II. Das Ontische und das Phänomenologische bei Zen und HEIDEGGER .....	100
III. Der „Ort“ der Wahrheit .....	109
IV. Das Nichts .....	118

V.	Das-in-der-Welt-sein in der Gegenwart .....	125
VI.	Phänomen der Philosophie Phänomen der Gesellschaft I .....	131
VII.	Phänomen der Philosophie Phänomen der Gesellschaft II „Zeit, Ort, Situation“ der Zen-Sprache .....	139
VIII.	Phänomen der Zeitgeschichte 1937–1945 in Japan und NISHIDA als Philosoph der Kyoto-Schule .....	151
IX.	Sein als Ab-Grund unserer Existenz – <i>mu</i> als Ur-Eines unseres Da-Seins .....	161
X.	Vom Wesen der menschlichen Freiheit .....	167
	LITERATUR .....	174

**III.  
ZUR BEDEUTUNG DER ERFAHRUNG  
BEI HEIDEGGER UND BEI NISHIDA  
Eine philosophische Komparatistik zur globalen Welt**

1.	Einleitung .....	181
2.	HEIDEGGER und NISHIDA .....	182
3.	Stellungnahme NISHIDAS zum phänomenologischen Denken .....	183
4.	Eine neue Problematik vor dem Horizont der Interkulturalität .....	184
5.	Vom Grund der philosophischen Reflexion – Bedingung der Möglichkeit des Denkens .....	187
6.	Angelpunkte und Unterschiede zwischen der Philosophie NISHIDAS und der Phänomenologie .....	188
7.	Das Er-ignis-Denken bei HEIDEGGER und die reine Erfahrung bei NISHIDA .....	193
8.	Zum dialektischen Verhältnis vom Relativen und Absoluten-Unbeschränkten bei NISHIDA .....	194

9.	Zur Position der „Erfahrung“ in der phänomenologischen Ontologie – Von der komparativen Reflexion zwischen HEIDEGGER und NISHIDA .....	196
10.	Weder synkretistische Vermischung – noch fundamentalistische Abgrenzung .....	198
11.	Orientierungskompass zum Philosophieren bei HEIDEGGER und bei NISHIDA .....	199
12.	Vom Begriff der Philosophie bei HEIDEGGER und bei NISHIDA .....	201
13.	Zum Begriff der handelnden Einsicht bei NISHIDA .....	202
14.	Das „Er-ignis-Denken“ und der <i>prototypus</i> der „reinen Erfahrung“ .....	202
15.	Zur Problematik der Übersetzung der ausschlaggebenden Termini .....	204
16.	Das dem kulturellen Erbe zugrunde liegende Prinzip – am Beispiel des „ <i>shōki</i> “ .....	207
17.	„Philosophie“ – wozu? .....	209
18.	Vom Begriff des „Ortes“ bei NISHIDA .....	210
19.	Vom Grund des Denkens als handelnder Einsicht bei NISHIDA .....	216
20.	Die Sichtweise von NISHIDA im Vergleich zu HEIDEGGER .....	218
21.	Tangente der „Denkerfahrung“ und des „Erfahrungsdenkens“ .....	220
22.	Prüfstein in der Reflexion der komparativen Philosophie .....	223
23.	Vom wahrhaften Grund der „widersprüchlichen Identität“ bei NISHIDA .....	225
24.	Zum weiteren Weg der Philosophie in diesem Jahrhundert .....	228

Bd. 24, „Der Weg zum Faschismus“, verfasst von: Ōuchi Chikara  
Bd. 25, „Der Pazifische Krieg“, verfasst von: Hayashi Shigeru  
SAOTOME Katsumoto, „Dokumente vom 10. 3. 1945 – Luftangriff der Stadt  
Tokyo“ (*tokyo daikūshū*), Tokyo 1971.

Allgemeine Daten der Zeitgeschichte wurden aus folgenden Quellen  
entnommen:

„Encyclopedia Nipponica 2001“ Bd. 1–25, hg. von: Shōgakukan, Tokyo  
1984ff.  
„Photographische Dokumente: 30 Jahre der Shōwa-Ära“ (*shashin showa  
30nen-shi*), hg. von *Mainichi shinbunsha* (Mainichi-Presse), Tokyo  
1955.  
„Philosophie von 1912 bis 1945 in Japan“, in: „Religion und  
Philosophie“ (現代教養百科事典 *gendai kyōyō hyakka jiten* Bd. 5),  
hg. von: Akatsuki kyōiku tosho, Tokyo 1967: S. 404–442.

#### WEITERFÜHRENDE LITERATUR

ARENDR, Hannah  
Briefe 1936–1948, München 1996.  
GADAMER, Hans-Georg, / Marx, Werner / Weizsäcker, Carl-Friedrich  
„Heidegger“, Freiburg, München 1977.  
GÜNTHER, Hans-Christian u. GENNARO, Ivo de (Hg.)  
*Artists and Intellectuals and the Requests of Power*, Leiden / Boston  
2009.  
HARTIG, Willfred  
„Die Lehre des Buddha und Heidegger – Beiträge zum Ost-West-Dialog  
des Denkens im 20. Jh.“, Konstanz 1997.  
YOSHIDA Yutaka, „Asien- und Pazifischer Krieg“ (アジア・太平洋戦争),  
Tokyo 2007.  
KÜNG, Hans  
*Projekt Weltethos*, Zürich / München 1996.

### III.

## ZUR BEDEUTUNG DER ERFAHRUNG BEI HEIDEGGER UND BEI NISHIDA

Eine philosophische Komparatistik  
zur globalen Welt

ist in Raum und Zeit, in dem jeder Augenblick entsteht, verweilt, vergeht und entschwindet. Der vergangene Augenblick lässt sich nicht zurückholen: Falls man auf dieses Moment des Entwerdens und Entschwindens aufmerksam macht und meint, dass dieses Prinzip Nihilismus ähnlich sei: „A hat überhaupt keinen Grund zum Sein, sondern alles geht als Schein vorüber“. Dies wird nicht behauptet, im Gegenteil: A ist mit dem Gesetz der kausallogischen Zusammenhänge von [Entstehen – Verweilen – Entschwinden] in Raum und Zeit gegeben. Ohne Grund ist dieses Kontinuum nicht möglich. Der Grund ist aber (im Unterschied zur okzidentalen Philosophiegeschichte) nicht mit jeglichem Substratum, dem Sein als kausallogischem Grund, auch nicht mit Gott als Absolutem, bestimmt: In der mahayana-buddhistischen Philosophie wird der Grund als „Leere“ (sanskrit.; *śūnyatā*. chines.; *kōng*. jap.; *kū* 空) eine unbeschränkte Offenheit erfasst: Man kann dazu eine kategorische Definition geben, allerdings nur in die Richtung, dass jegliche Definition stets nur einen bestimmten Anteil dieses Unnennbaren Urgrundes aufzeigen kann.

Dieser Urgrund ereignet sich beim *shōki* – für ein daseiendes Selbst samt den intelligiblen Einsichten mitten in der Welt, wenn zwei Dinge im Verhältnis der voneinander abhängigen Relation sich mit ihrem Wesensgrund aufzeigen. Dabei wird jegliches Ich-Subjekt, welches sich als Führender des Aktus des einsichtigen Sehens hervorhebt, im Ort des sich aufzeigenden Wesensgrundes aufgelöst.<sup>38</sup> Fokussiert wird im buddhistischen Terminus „*shōki*“ der Ort des Aufleuchtens des Wesensgrundes aller Dinge einschließlich des sehenden Selbst, wobei das Letztere – losgelöst von jeglicher Sichtweise der Ich-Subjektivität – als Ort der intelligiblen Einsicht die Tätigkeit seines ontisch körperlichen Daseins – corpus – aktiviert.

<sup>38</sup> Die Auffassung zu „Ich / Ich-Subjekt / Selbst“ als „anātman / nirātman / muga 無我 / Nicht-selbst“ basiert auf der Theorie von anitya (Unbeständigkeit aller Dinge in Raum und Zeit, *mujō*) sowie auf pratitya samutpāda (Voneinander abhängiges Entstehen aller Dinge, *engi*) und bildet eine systematisch konstruktive Einheit der Erkenntnis des *dharmas*.

16. Das dem kulturellen Erbe zugrunde liegende Prinzip – am Beispiel des „*shōki*“

In dieser Grundstruktur zeigt der Terminus „*shōki*“ Tangenten zum „Ereignis“-Gedanken HEIDEGGERS.<sup>39</sup> Vom substratischen Sein zur ewigen Beharrlichkeit ist im Horizont des buddhistischen „*shōki*“ nicht die Rede. Scharf fokussiert wird ein leibhaftig ontisches Dasein eines Selbst von intelligiblen Einsichten, welches sein Bewusstsein auf eine untrennbare Einheit von Leib und Geist sowie auf das Netz aller Dinge im alleinheitlichen *dharmas* (universelle Wahrheit in buddhistischer Erkenntnis) mitten im Alltag versammelt, das aber nicht als ein absolutes Ich von jeglicher Art dargestellt werden kann. Denn dieses „Selbst“ ist mitten in der Realität des Lebens. Die umgebende raumzeitliche Einheit entsteht von Augenblick zu Augenblick, verweilt kurz und verschwindet mit jedem Augenblick ins Vergangene. Hierbei tritt das erlebende und erkennende Selbst hervor, aber aus einer völlig anderen Voraussetzung, die weder mit einer transzendentalen Ich-Ontologie noch mit der phänomenologischen Daseinsanalyse eines „Man“,<sup>40</sup> weder als ein absoluter *ātman* des Brahmanismus-Hinduismus, noch mit einem ekstatischen Selbst der mystischen Denkwege von Christentum u. a. gleichgesetzt werden kann. Der Brennpunkt der perennierenden Wahrheit ist auf das ontisch leibhaftige Selbst mitten in einer intensiven Erfahrung zum Erfassen der Wahrheit bestimmt, wobei das Selbst ohne Einschaltung des Ich hervorhebenden Gedankens, ohne jegliches Absolutes oder bestimmtes Sein, ohne ein bestimmtes Ideal voraussetzendes Denken, und auch ohne Subjekt-Objekt-trennenden Gedanken eine pure, von Gedanken, Vorwegnahmen bzw. Vorurteilen unvermischte Wahrheit mitten im real ontischen Leben erfasst: Letzteres entspricht der „reinen Erfahrung“<sup>41</sup> NISHIDAS, des Gründers der Kyoto-Schule.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, S. 24f. HASHI, siehe das vorliegende Buch, Hauptteil II, Kap. IX.

<sup>40</sup> Zu diesem terminus siehe HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, § 27.

<sup>41</sup> Siehe das vorliegende Buch, Hauptteil I, Kap. III. HASHI, Die Dynamik von Sein und Nichts, Frankfurt a. M. 2004, V. Hauptteil, Kap. III. Nishida, „*zen no kenkyū*“ (Über das Gute 善の研究), in: Gesamtausgabe Bd. I, Tokyo 1965, Kap. I.1.

UEDA Shizuteru, einer der bedeutendsten Philosophen der Kyoto-Schule hat hypothetisch die Frage aufgeworfen, ob und wie weit die Ausgangsdimension des „In-der-Welt-seins“ HEIDEGGERS mit der „reinen Erfahrung“ NISHIDAS übereinstimmen kann.

„Nehmen wir an, dass jemand im Feld des Abendzweilichtes eine Tempelglocke hört. Der tief gründige Ton der Glocke klingt durch das ganze Feld. Das Selbst befindet sich mitten darin. Die ganze Welt klingt mit. Die starre Haltung des Selbstbewusstseins löst sich auf und geht im Feld der klingenden Tempelglocke auf. Die Struktur des gewöhnlichen Bewusstseins mit Subjekt-Objekt-Spaltung, „Ich höre den Glockenklang“, ist ebenso aufgelöst. – Nicht das Ich hört die Glocke, sondern das ganze Feld klingt, in dem das Selbst mitklingt. Nun klingt die Glocke mit dem langen Nachklang aus. Dabei ist das Feld des Selbstbewusstseins wie folgt darstellbar:

„Ich bin, indem ich nicht ich bin, ich.“<sup>42</sup>

Das Bewusstsein ist real, klar, transparent zum Wahrnehmen und Gewahren der klingenden Glocke, wobei eine Subjekt-Objekt abgrenzende Haltung aufgelöst wird. Gegeben ist das Feld der *pratitya samutpāda*, das voneinander abhängige und gegenseitig zusammenhaltende Feld von Klingendem und Hörendem: das Feld des Zusammenhaltens der *S-O-ausgeleiteten Selbst*. Meines Erachtens nach darf die Interpretation von HEIDEGGER und NISHIDA erst davon ausgehend eine klare Gegenüberstellung der philosophischen Komparatistik erreichen. Erst dann ist die Begegnung der beiden *Systeme / Strukturen / corporum* der Philosophie reich an Inhalt.

<sup>42</sup> UEDA Shizuteru, *keiken to jikaku*, (経験と自覚 Erfahrung und Selbst-Gewahren), Tokyo 1994, S. 5–10. Folgende Beschreibung stützt sich auch auf den Inhalt des Briefes von UEDA an Verf. des vorliegenden Buchs im Jahre 1995. Näheres zu diesem Denkhorizont: UEDA, 1994, Kap. II. UEDA, „Experience and Language in Nishida“, in: *Annal Report from the Institute for Zen Studies*, xol. 17, Hanazono University, Kyoto 1991, übersetzt ins Englische von Nobuhara Tokiyuki. UEDA, *dōtei* (Wegmarken), Tokyo 2008, I.2., I. 3, I. 10. HASHI, „Zur Geistesströmung der Globalisierung und Interkulturalität“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 39 /2007, Wien 2008, Kap. IV.

Als Beteiligter am Anfang der Geschichte der „Philosophie von Ost und West“ konfrontierte sich NISHIDA vor allen Dingen mit der Grundproblematik, was die *philosophia* war und wozu Philosophie eigentlich ist<sup>43</sup>

„Ich denke, dass die Philosophie entsprechend ihrer Tradition die Wissenschaft des wahrhaft Seienden ist. Dies ist *ontos on*, *Ontologie*. Darin liegt das Wesentliche der Philosophie. Von da an sieht die Philosophie mannigfaltige Probleme. Wenn es um das Präzisieren des Wissens geht, wird sie Epistemologie. Wenn es um die Moral geht, wird sie Moralphilosophie. Kritische Philosophie ist die tiefgründige Reflexion des Wissens und Erkennens überhaupt. Sie ist daher Philosophie. Sie ist eine ernsthafte Konfrontation von Wissen und dem wahrhaft Seienden.“

„Wahrhaft Seiendes“ bedeutet bei NISHIDA nicht eine hermeneutische Erläuterung jeglicher Begrifflichkeit, sondern ist das Seiende selbst, welches *Da lebt*, mitten in Erfahrung *erlebt* und von einem erfahrenden Selbst *egolos gewahrt* werden kann. Das „Wissen“ im herkömmlichen Sinne hat bei NISHIDA immer Fragen gelöst, weil ein „Wissen“ mehr oder minder von einem „denkenden Subjekt“ aus geführt wird, indem die prädikativen Teile des Denkens als ein *systema* die Welt und alle seienden Dinge in eine (theoretisch) abgeschlossene Regel einbringen. Das Subjekt, welches die prädikativen Teile aller Aussagen überordnet, ist bei jedem Autor der Philosophiegeschichte des Abendlandes unterschiedlich. NISHIDA meint, dass bei ARISTOTELES dieses essentielle Subjekt *ousia* mit dem Grundzug der *substantia* für seine Substanzmetaphysik ist. Bei KANT kam zu diesem fundamentalen Subjekt das transzendentallogische *Ich denke*, welches über der empirisch diversen Subjektivität hinaus ein sich selbst betätigendes Denken überhaupt ist.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> NISHIDA, Gesamtausgabe, Bd. XI, Tokyo 1965, S. 150. Vgl. FUJITA M., „*basho*“ (Zum Begriff des „Ortes“). in: FUJITA M. (Hg.), *nishida-tetsugaku kenkyū no genzai* (Über die Philosophie Nishidas in der Gegenwart), Kyoto 2000, Kap. III.

<sup>44</sup> HEIDEGGER hat in seiner KANT-Interpretation das „Ich denke“ an seinen eigenen Gedankengang des phänomenologischen „Ich bin“ auf der Grunder-

Bei HEGEL sollte zu diesem absoluten Subjekt des sich Denkenden der absolute Geist kommen. Bei HEIDEGGER wurde das „Sein“ in der frühen Schaffensperiode als der relevanteste Gegenstand des Denkens erarbeitet. Beim späten HEIDEGGER kommt die Aussage nicht mehr zur Präzisierung über das Sein, sondern das Denken wird bewusst in umgekehrter Richtung betrieben: Das Denken wird stets vom Grund des „Seins“ aus bestimmt, während verschiedene Prädikationen dazu – sei es für eine Dichtung, ein Spiel oder für ein Nicht-Denken u. a., – insgesamt zu einem urgründigen „Sein“ angehören und darauf zurückgeführt werden können. Der Grund, dass HEIDEGGER seine Ontologie 1957 „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ nannte, ist plausibel: An die Stelle des *theos* (*noesis noeseos* im Sinne von ARISTOTELES) hat er seinen unbewegten Beweger aufgedeckt, nämlich im *SEIN*.<sup>45</sup>

#### 18. Vom Begriff des „Ortes“ bei NISHIDA

Betrachtet man das Denken der „Logik des Ortes“ bei NISHIDA, ist dort ein klar differenzierter Denkvorgang ersichtlich. NISHIDA erklärt, dass sein Terminus des „Ortes“ sich wesentlich von den maßgebenden philosophischen Prinzipien der Denker des Abendlandes unterscheidet. Das

---

kenntnis des *In-der-Welt-seins* angeschlossen. Basierend darauf führt HEIDEGGER in seiner KANT-Kritik aus, dass in dem KANTischen *Ich denke* die Struktur der „Zeit“ fehlt. Dieser Aspekt ist metaphilosophisch gesehen weniger durchdacht und verlegt den darauffolgenden Diskurs ins Feld einer Mischinterpretation, indem die eigene Terminologie HEIDEGGERS „Sein, Zeit, Subjektivität, Dasein“ mit der von KANT in einer Überlappung behandelt wurde. Die Thematik des Kantischen „Ich denke“ hat von vornherein keinen Boden im Vergleich mit der Thematik einer phänomenologischen Ich-Subjektivität des *Man* als ein *In-der-Welt-sein*. Epistemologisch gesehen ist die *Kant-Interpretation* HEIDEGGERS nicht gelungen, da sie von Beginn an zum Zweck der Klarstellung der Wegmarken des Denkwegs HEIDEGGERS verfasst wurde. Entscheidend dafür war die Mischinterpretation der Horizonte von *quid facti* und *quid juris*: KANT, *Kr.d.r.V.*, B 116f., A 84f. Siehe HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 34.

<sup>45</sup> HEIDEGGER, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, S. 46–51.

markanteste Merkmal des „Ortes“ ist nach NISHIDA „das, was als Prädikat allfälliger Aussagen einer Wahrheit angehört, indem es selbst niemals (ein übergeordnetes) Subjekt dieser Aussagen sein wird“.<sup>46</sup> Das Attribut des „Ortes“ als Prädikat allfälliger Prädikate ist „das Umfassende“. Zwar klingt dieses „Umfassende“ (*tsutsumu mono* 包むもの)<sup>47</sup> wieder wie ein „Subjekt“, wird aber im Ortsgedanken NISHIDAS niemals zu einem absoluten Subjekt wie „der absolute Wille Gottes“, „die ewige Existenz Gottes“, *ens summum* usw. Im „Ort“ ist stets das reflektierend erfahrende Selbst da. Das erfahrende Selbst wird aber nicht ein absolut maßgebendes, Dinge bestimmendes Subjekt, weil sein Wissen samt allfälliger Vorbehalte, Subjektivitäten und Vorurteile mitten in einer reinen Erfahrung absolut aufgelöst, ins „*mu*“ fallen gelassen wird: Hierbei ist „*mu*“ nicht ein wortwörtliches „Nichts“, sondern nach der terminologischen Erklärung von NISHIDA das Unbeschränkte, welches das Sein und Nichts zugleich ermöglicht, indem es nur unbeschränkt in die Richtung der Prädikate erläutert werden kann, wobei es selbst nicht als ein absolutes Subjekt durch kategoriale Bestimmung angesehen werden kann.<sup>48</sup> Abgelöst von einem alten Selbst rekonstruiert sich das gegenwärtige Selbst, das sich wieder niemals in ein dogmatisch fixierendes

---

<sup>46</sup> Vgl. NISHIDA, *Gesamtausgabe* Bd. XII, Tokyo 1966, S. 13–14.

<sup>47</sup> NISHIDA, *Gesamtausgabe* Bd. IV, 1965, S. 218. Zur Differenz vom Begriff des Absoluten (*deus*, kausallogischer Grund aller Dinge) der herkömmlichen Philosophie des Abendlandes und dem „Ort“ NISHIDAS gibt KOSAKA eine plausible Erläuterung: Vgl. Kosaka, *seiyō no tetsugaku, tōyō no shisō* (Komparatives Denken zwischen Ost und West), Tokyo 2008, Kap. I.4.- I. 6, S. 27–45.

<sup>48</sup> In einer integrativen Reflexion der Grundbegriffe unterschiedlicher Kulturen darf man kritisch auf das Problem eingehen, dass die Charakteristik des Terminus „*mu*“ in verschiedenen Einzelteilen mit keiner Kategorie der bisherigen Terminologiegeschichte des Abendlandes als „deckungsgleich“ gesehen werden kann. Übersetzt man das „*mu*“ mit dem „Nichts“, so ergibt sich unmittelbar daraus eine Diskrepanz, weil es sich im „*mu*“ keineswegs um ein *nihil non, nihil negativum, nihil privativum* handelt. Im Letztgenannten ist das „Nichts“ dem „Sein“ entgegengesetzt und nimmt Bezüge auf das *rein nihilistische Nichts* (jap., *kyōmu* 虚無). Identifiziert man das „*mu*“ *unkritisch* mit einer „*Schrankenlosigkeit*“, so ergibt sich daraus die unvermeidliche Fehlinterpretation durch die Kulturen im breiten Raum des „Westens“, dass „*mu*“ ohne Reflexion fast popularistisch in die Richtung der „Nivellierung von dualistischen Gegensätzen“ gedrängt wird.

Wissen eingrenzen lässt. Die Prädikate zum Besinnen und Aussagen einer Wahrheit sind von Erfahrung zu Erfahrung, von einer Theorie zu einer weiteren, unbegrenzt. Der „Ort“ des Erlebens und Gewahrens einer unwandelbaren Wahrheit ist bei NISHIDA nicht mit einem perennierend unendlichen Sein der absoluten Ideen gleichgesetzt, weil ein egolos erfahrendes Selbst ein wandelndes und sterbliches Wesen ist, das nur durch seine begrenzte Möglichkeit an einer unbeschränkt offenen Dimension der unwandelbaren Wahrheit teilhaben kann. Der „Ort“ ist die Welt des Erlebens, Erschließens und Gewahrens einer unwandelbaren Wahrheit. Durch epistemologische Aspekte lässt sich umformulieren, dass der „Ort“ *allfällige Prädikate des Erlebens, Erschließens und Gewahrens* einer unwandelbaren Wahrheit umschließt, indem er sich niemals als eine geschlossene, sich eingrenzende Einheit darstellt: Als eine Gesamtheit aller Gesamtheiten kann sich der „Ort“ unbegrenzt weiter fortbilden. Der „Ort“ als eine derartige Gesamtheit aller Gesamtheiten ist im Analogon einer „Menge aller Mengen mit ihrer unendlichen Möglichkeit der weiteren Mengenbildung“ vorstellbar. Darunter können, wie in der original mathematischen Mengentheorie bei CANTOR bekannt, widersprüchliche Elemente enthalten sein. Selbstwiderspruch kann man durch mathematische Regelbestimmung verbieten, wie es in der Klassentheorie bei RUSSELL und der davon abhängigen Typentheorie der Fall ist. Doch umfasst die Logik bei NISHIDA *nicht nur* widerspruchslöse Einheiten von Theorie, sondern auch das Leben und das darin sich befindende Wesen.<sup>49</sup> Der „Ort“ als Umfassendes von allen Seienden und nicht Seienden umschließt auch unbegrenzte Prädikate aller Prädikationen zum Erläutern von Sein und Nichts, indem sein Wesen in der zeitlichen Wandlung der Geschichten unbeschränkt-unendlich in jeder Gegenwart präsent sein kann. Zum Aufzeigen des

<sup>49</sup> NISHIDAS Interesse an der zeitgenössischen Mathematik und die davon angelegte Theoriebildung zur *meta*-mathematischen Philosophie zeigen sich z. B. in: *Gesamtausgabe*, 1965, Bd. II, Bd. XI. Man kann nicht leugnen, dass es im Hintergrund seiner Theorie die bekannten Paradoxien aus dem Bereich der Mengenlehre gab. Vgl. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London 1921, Chap. 13, 17. Cantor, *Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten*, Hildesheim 1962. Die Berührung und Abgrenzung von NISHIDA und der mathematischen Philosophie wird dargelegt in: HASHI, *Die Dynamik von Sein und Nichts*, V. Hauptteil, Kap. III.6.

Merkmals des „Ortes“ betont NISHIDA den Charakter des „Umfassens“, „Umschließens“, indem der „Ort“ selbst *nicht* ein vollendetes, überordnendes Wesen aller Dinge sein wird. Dazu verwendete Nishida die Formulierung *oite aru basho* (於いてある場所); gezeigt wird hier Wort für Wort ein „Ort, in welchem etwas *umschlossen* (verdeutsch *befindlich*) ist“. Die Übersetzung „Ort-Worin“<sup>50</sup> kann in jedem Phänomen situiert sein, sollte aber nicht als ein kategorielles Satzsubjekt aufgefasst werden. Gezeigt wird – von Seiten der Philosophie des Buddhismus, insbesondere von Huayan(Kegon)- und Zen-Buddhismus – ein Ort, an dem unterschiedliche Dinge, *A* und *non-A*, in Relationen des voneinander abhängigen Entstehens zusammenkommen, ineinander verschmelzen und sich doch gegenseitig abgrenzen lassen, worin sich eine Emergenz mit der Zeit ergibt, sich entwickelt, sich mit der Zeit wieder auflöst und vergehen wird. Der Ort ist nicht bloß Erscheinung des gegebenen Seienden, auch nicht bloß Raum und Zeit, sondern das, was diese Wirklichkeit ermöglicht, die dem tätigen Seienden zu Grunde liegt. In Anbetracht dieser „gegenseitig zusammenhängenden Relationen“ ist die Phrasierung „Ort-Worin füreinander“<sup>51</sup> richtungweisend. Wenn man hier wortwörtlich das „Spielen“ der Dinge, die daraus entstehende „Dichtung“ oder das „An-rufen der Dinge“ der Terminologie HEIDEGGERS unmittelbar anschließt und diese mit den klassischen Termini des Huayen-Buddhismus zusammenführend interpretiert, geht m. E. nach der essentielle Teil der Konfrontation NISHIDAS verloren, *worum es in der Philosophie geht*:<sup>52</sup> „Ich denke, dass die Philosophie entsprechend ihrer Tradition die Wissenschaft des wahrhaft Seienden ist. Dies ist *ontos on*, *Ontologie*. Darin liegt das Wesentliche der Philosophie. Von da an denkt die Philosophie mannigfaltige Probleme. Wenn es um das Präzisieren des Wissens geht, wird sie Epistemologie. Wenn es um die Moral geht, wird sie Moralphilosophie. Kritische Philosophie ist die tiefgründige Reflexion des Wissens und Erkennens überhaupt. Sie ist daher Philosophie. Sie ist eine ernsthafte Konfrontation von Wissen und dem wahrhaft Seienden.“

<sup>50</sup> STENGER, Kap. II b) bei der Anmerkung.

<sup>51</sup> STENGER, a.a.O.

<sup>52</sup> NISHIDA, Bd. VIII, 1965, S. 136.

Es geht in der Philosophie um das Erkennen des wahrhaft Seienden, *ontos on*. Es gibt stets eine Diskrepanz zwischen dem Wissen und dem wahrhaft Seienden. NISHIDA wurde nämlich dieser Diskrepanz gewahr und zweifelt deshalb an allen möglichen Prinzipien der herkömmlichen „Philosophie“ des Abendlandes, die in einer schulphilosophischen Reflexion meistens als historisch gegebene Vorsätze oder unwiderlegbar axiomatische Voraussetzung gesehen werden können. Dass das cartesische „cogito“ letztlich an „ergo sum“ angeschlossen werden kann, war für NISHIDA eine grundlegende Ursache seines großen Zweifels.<sup>53</sup> Durch das Zweifeln kam NISHIDA zum letztendlichen Ausgangsort, nämlich den Ort der reinen Erfahrung, durch welche die „tätige Anschauung“ (*kōiteki chokkan* 行為的直観) entfaltet wurde. Wichtig ist, dass sie keine statische Form der Anschauung ist, sondern eine solche, die einem tätigen Selbst zu Grunde liegt und die ein statisches Sein eines Selbst zur handelnden Einsicht veranlasst. Das Subjekt eines Selbst lässt sich von einem Objekt begrenzen. Oder es lässt sich selbst zum Objekt seiner Anschauungen machen, indem die umliegenden Objekte dem Subjekt des anschauenden Selbst angehören. Die „tätige“ (*kōiteki* 行為的; handelnde) Anschauung von NISHIDA lässt sich aber nicht in die Art der Darlegung von SCHELLING („System des transzendentalen Idealismus“) einordnen. Eine transzendente Unterscheidung des Realen und des Idealen, ihre Modalität durch Anschauungen eines real-empirischen Subjekts auf das transzendental-ideale Objekt oder die eines transzendentalen Subjekts auf das real empirische Objekt usf. wird nicht innerhalb des Horizonts der angeschauten und schematisch gedachten Kategorien durchgeführt. Mit einem Wort, das Selbst lebt als tätige Anschauung bei NISHIDA im Erleben des Lebens. Das Selbst setzt sich in den Aktus, indem sein bisher vertretenes Ich als statisches Sein von Grund auf in der Dimension der handelnden Einsicht aufgeht. Nicht nur ein Ich, sondern das allfällig Seiende als sich monadisch von anderen Einheiten abgrenzende Einheit gibt im Aktus der Wechselbeziehung von sich und anderen seine Ichhaftigkeit auf. Die Letztgenannte wird aufgelöst im Ort der Wechselbeziehung, in welcher die zwei Dingheiten bzw. zwei Selbst über ihre bisherige statische Schranke *A* und *B* hinausgehen und in der Aufgelöstheit ihres statischen Eigenseins den

<sup>53</sup> UEDA, *keiken to jikaku* (経験と自覚 Erfahrung und Selbstgewahren), Tokyo 1994, Kap. II, S. 80ff.

unbeschränkten Ort der gegenseitigen Aktivierung ihrer Tätigkeit von innen aus erleben: Anstelle der kategoriell statischen Abgrenzung von *A* und *B* geschieht eine lebendige Wandlung des Phänomens, in dem das Ding bzw. das Selbst *A* zu seinem *non-A*, das Ding bzw. das Selbst *B* zu seinem *non-B*, ein kommunikativ gegenseitiges Bezugsverhältnis bildet. In den beiden gegenseitig tätigen Dingen (bzw. Selbsten) liegt der „Ort“, der diese Begegnung, ihre Entwicklung und ihre Auflösung ermöglicht.<sup>54</sup> Eingedenk des *An-rufens* des Seienden durch HEIDEGGER kann man bemerken: Der Angelpunkt von HEIDEGGER und NISHIDA liegt darin, dass sich die dargebotene Thematik nicht auf der Ebene einer transzendentalen Anschauung, sondern im Phänomen des Seienden bzw. des Lebenden befindet. Eine eindeutige Spaltung der beiden Denkhorizonte beginnt damit, dass es sich bei NISHIDA um eine ununterbrochene Wandlung zwischen Auflebendem und Vergehendem handelt, während der Brennpunkt bei HEIDEGGER in der Erschlossenheit des Seienden liegt. Zur Auffassung des *ontos on* kann auch noch das Merkmal von NISHIDA herangezogen werden, dass eine unwandelbare Wahrheit einerseits in der *Auflösung* des statischen Eigenseins im Ort der tätigen Dinge und andererseits in der *Neuentstehung* der einander gegenseitig bewirkenden Dinge im Ort ihrer Aktivität gesehen wird. Tätige Anschauung ist im Ort der Aktivität der Dinge. Ihrer stetigen Aktivität liegt ein weiterer „Ort“ eines schrankenlos Umfassenden (später als „Ort des absoluten *mu*“) zu Grunde.

Zum Reflektieren und Weiterdenken des bisher dargebotenen Diskurses ist der Aspekt wichtig, ob es bei HEIDEGGER die gleiche Art der Konfrontation wie bei NISHIDA gegeben hat. Zwar hat HEIDEGGER thematisch zielstrebig das „Sein“ erläutert und davon aus einen Denkweg im Sinne der phänomenologischen Ontologie und Daseinsanalyse etabliert. Vom Horizont NISHIDAS aus ist aber das „wahrhaft Seiende“ das Da-Seiende *mitten* im *Leben*, indem sich ein Mensch auf die Suche nach einer unwandelbaren Wahrheit begibt. Der Horizont ist in eine Relation von Philosophie als Wissenschaft für das wahrhaft Seiende und dem wahrhaft Seienden, *ontos on*, eingefügt worden. Letzteres ist für NISHIDA das Reale, Faktische, das sich aber nicht bloß analytisch positivistisch auf naturwissenschaftliche Objektivität beschränken lässt.

<sup>54</sup> NISHIDA, Bd. VIII, 1965, S. 136.

Die Relation von Philosophie und des wahrhaft Seienden wurde bei NISHIDA als „Ort“ zum Gewahren der unwandelbaren Wahrheit präsentiert. Hier muss man ausdrücklich davor warnen, einen Bruchteil der Phrase in „Sein und Zeit“, z. B. das Dasein als „Ort“ der Ausgangsposition des Denkens<sup>55</sup> unmittelbar und reflexionslos an den „Ort“ der Terminologie NISHIDAS anzuschließen. Der Grund hierfür wurde bereits ausführlich erläutert.

19. Vom Grund des Denkens als handelnder Einsicht bei NISHIDA

*kōiteki chokkan* (行為的直観) ist ein in den Frühwerken NISHIDAS häufig vorkommender Terminus; er stellt sich als *tätige Anschauung* oder *handelnde Einsicht* dar. Bereits in seinem ersten philosophischen Werk „Über das Gute“ (善の研究) akzentuierte NISHIDA, dass die Ausgangsdimension zum Erschließen einer Wahrheit mitten in einer intensiven Erfahrung liegt, indem man eine gegebene Tatsache ohne jegliche Einschaltung eines Gedankens erlebt. Die „Reinheit“ (*purity*) der reinen Erfahrung liegt eben darin. Sobald die gegebene Tatsache durch irgendwelche Vorsätze, Vorkenntnisse, Vorbehalte oder Vorurteile von Seiten eines egohaften Subjekts in Erwägung gezogen wird, geht die *purity* der erlebten Tatsache ganz und gar verloren, ebenso eine allererste Ausgangsdimension zum Gewahren und Erschließen einer universellen Wahrheit. Zu dieser Orientierung gab NISHIDA in den Werken seiner mittleren Schaffensperiode folgende Erläuterung, die zur späteren Entwicklung seiner Erkenntnis zum „Ort“ des Erschließens einer unbeschränkten Wahrheit maßgebend ist:<sup>56</sup> NISHIDA gibt ein Exempel: „Dieser Vogel fliegt.“ Analysiert man den Satz grammatikalisch nach Subjekt und Prädikat, so erhält man bereits eine gespaltene Vorstellung vom gegebenen Subjekt und der möglichen Prädikation. NISHIDA meint, dass es am Anfang der Erkenntnis nur die Tatsache gibt, dass [Dieser Vogel fliegt]. Dabei ist [der Vogel] von dem erlebenden und gewahrenden Selbst noch nicht getrennt. Ebenso ist ein erlebendes, gewahrendes Ich-Subjekt von dem [fliegenden Vogel] nicht

<sup>55</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Kap. 60, Frankfurt a. M. 1993, S. 299.

<sup>56</sup> NISHIDA, Gesamtausgabe Bd. VI, S. 168f. Übersetzt und zusammengefasst vom Verfasser des vorliegenden Beitrags.

getrennt. Gegeben ist nur folgende Wirklichkeit:<sup>57</sup> „Die Tatsache, die durch einen einfachen Satz dargestellt werden kann, lässt unser erlebendes und gewahrendes Selbst klar erkennen, dass unser Selbst uns selbst ebenso klar erkennt, und zwar durch die gegebene Tatsache: Die Tatsache samt ihrem ganzen Inhalt lässt unser Selbst sehen, was es ist und wie es ist.“

Das erlebende, gewahrende und sehende Selbst lässt sich im gesamten Umfang des Universums und der Geschichten der Menschheit bestimmen. Bestimmt wird, was es ist, und zwar von der gegebenen Tatsache in einer Erfahrung. NISHIDA erwähnt gleich, dass eine derartige Erkenntnis *nicht* in der gängigen Sprechweise der Philosophie (des Abendlandes) kategorisiert werden kann. NISHIDA sagt, dass eine Erkenntnis „weder im Subjekt eines Ich“ *noch* im „objektiven Wissen vom gesehenen Ding“ produziert wird. Dazu NISHIDA:<sup>58</sup> „Die Erkenntnis meiner Philosophie ist weder von Seiten des Subjekts noch von Seiten des Objekts bestimmt, sondern sie ist eine solche, dass man sich wahrhaft sieht und dass man hierdurch sich selbst darstellt (im gesamten Umfang des Universums und der gesamten Geschichte der Menschheit), und zwar als einen Inhalt der Selbstbestimmung des Hier und Jetzt in einer Unendlichkeit (des Universums und der Geschichte der Menschheit).“

NISHIDA schrieb weiter:<sup>59</sup>

„Diese Art der Erkenntnis mag z. T. dem HEIDEGGERSchen Sein ähnlich sein, und zwar aus dem Grund, dass sie in ihrer Ausgangsdimension keine Aufspaltung von Subjekt und Objekt hat. Doch ist die Erkenntnis vom Sein des HEIDEGGER nicht eine solche, die an gegebenen Tatsachen (in Erfahrungen) unser Selbst durchsieht. Das Verstehen vom Sein bei HEIDEGGER ist ein unvollkommenes Selbstgewahren; bei ihm ist das Aussagen (*legen*) eine Aktivität, die bei einem tätigen, erfahrenden Selbst wegfällt. M. E. nach ist ein wahrhaftes Selbst nicht nur das, welches sich selbst (samt seinem Da-

<sup>57</sup> NISHIDA Bd. VI, 1965, S. 168. Übersetzt und zusammengefasst vom Verfasser des vorliegenden Beitrags.

<sup>58</sup> NISHIDA, *ibidem*, S. 168. Die in Klammern angegebenen Phrasen sind vom Verf. dieses Aufsatzes, zum besseren Verständnis des Lesers: Dies gilt auch für die folgenden Anmerkungen 59 u. 60.

<sup>59</sup> NISHIDA, Bd. VI, S. 168.

sein) ver-steht, sondern auch ein weiteres, dass das tätige Selbst (in Erfahrungen) durch gegebene Fakten und Tatsachen erkennt, und zwar durch tätige Handlungen (zwischen sich und der Welt).“

#### 20. Die Sichtweise von NISHIDA im Vergleich zu HEIDEGGER

Um die Position NISHIDAS zur Phänomenologie (zu Lebzeiten NISHIDAS) klar zu stellen, ist folgender Abschnitt aus der Gesamtausgabe NISHIDAS bestens geeignet:<sup>60</sup>

„Die Sache des Denkens muss die ‚Tatsache‘ in unserem Bewusstsein sein. Die fundamentale Ontologie des Seins bei Heidegger mag z. T. meiner Erkenntnis des ‚Sich-Bestimmen-Lassens im Hier und Jetzt in Relationen von Selbst, Welt und Geschichte in einer Unendlichkeit‘ nahe liegen. Doch ist das Selbst in meiner Erkenntnis nicht jenes *Man*, welches im Ver-stehen des Seinsgrundes seine Erkenntnis entfaltet. Dabei ist das Sein noch nicht die Tatsache (die in Erfahrung lebt und vom Selbst erlebt wird). Zum ‚Wissen und Erkennen‘ muss der Begriff des ‚sich Aktualisierens und Handelns‘ gehören. Erst dann lebt der Begriff, dass sich die (gegebene) Tatsache selbst (durch das Erleben und Gewahren des tätigen Selbst) bestimmen lässt. Es ist denkbar, dass die Phänomenologie in der Hermeneutik darauf basiert, dass man das Ver-stehen vom Seinsgrund als einen Aktus betrachtet, wobei das ver-stehende Selbst (*Man*) das Sein seines Selbst als Tatsache erschließt. Im Hintergrund der Phänomenologie Husserls standen Bolzano und Brentano. Bei Husserl ist das Denken über das Bewusstsein in einer Abstraktion: Es scheint so, dass der Punkt nicht klar ist, durch welchen Grund eine Wahrheit als Wahrheit bestimmt wird. Bei Husserl wurde die grundlegende Charakteristik des Bewusstseins intentional betrachtet. Dabei ist die Wahrheit eine statische, die vom Bewusstsein des Denkenden angesehen werden kann. Zwar ist bei Heidegger erkennbar, dass er die Position der immanenten Orientierung des Bewusstseins von Husserl überschreitet, so dass Heidegger eine noch konkretere Sicht zur Anschauung hat. Doch bleibt seine Sichtweise

<sup>60</sup> NISHIDA, Bd. VI, Tokyo 1965, Ausgabe Iwanami, S. 170–172. Übersetzt vom Verf. dieses Aufsatzes.

des Ver-stehens unvermeidlich innerhalb des Horizonts, dass man von einem abstrahierten Begriff das konkret Einzelne anschaut. Freilich ist denkbar, dass gerade in dieser Position die Wissenschaftlichkeit seines Denkens liegt. Die Sichtweise vom Abstrahierten zum Konkreteren hat jedoch eine Schranke der Deskription oder kategorialen Aufteilung des erkannten Wissens; darüber hinaus geht sie nicht. Meiner Ansicht nach ist sie nichts anderes als eine Wissenschaft ohne Prinzipien. – Sicher werden Phänomenologen das Gegenteil denken. – Von der Position Heideggers aus gesehen, ist meine Erkenntnis der ‚Tatsache‘, die beides – sich selbst und das erlebende Selbst – bestimmt, eine Art vom ‚Sein‘. Als Hilfsmittel zum Verstehen meiner Position kann man zum ‚Sein‘ Heideggers noch ein Adjektiv des ‚Eigentlichen‘ hinzufügen, wodurch mein Denken von dem Heideggers klar differenziert werden kann. Jedoch bin ich im Grunde genommen der Meinung: Auch wenn man unbegrenzt zum „Sein“ differenzierte Deskriptionen und kategoriale Begrifflichkeiten des Allgemeinen gibt, ergibt sich daraus kein einzelnes Ding (mit konkreten Tatsachen von Erleben und Erlebtem beim einzelnen Selbst). Analog dazu kann ich sagen, dass das Erfassen des Seins wie bei Heidegger nicht zu dem Horizont des Erlebens und Gewahrens der faktisch gegebenen Tatsachen gelangt. Auch wenn das Erkennen vom Sein von Seiten des Fühlens von Stimmungen vorbereitet sein kann, muss das fühlende Denken zum Erlangen des erkennenden Wissens doch einen überschreitenden Aktus haben. Das Wissen, welches in Verbindung zur Begrifflichkeit des Sollens eine Gültigkeit im Allgemeinen hat, muss in Verbindung zur Handlung eine Bedeutung des Selbstgewahrens eines handelnden Selbst haben. Dort muss ein anschauendes Selbst ein solches sein, welches seinen Subjektivismus bis zum Grund des ‚mu‘ (‚Nichts‘; besser „unbeschränkt Offenes“ zum Erschließen einer Wahrheit) entleert und sich selbst und Dinge in der Welt *egolos* anschauen kann. Dabei ist die gegebene Tatsache als Faktisches tätig, indem die Tatsache (in Relation zu einem *egolos*en Selbst) sich selbst bestimmt: Diese ‚sich selbst bestimmende Tatsache‘ muss zugleich der Inhalt des Aktus eines (tätigen, handelnden) Selbst sein, welches *egolos* aus dem unbeschränkten Grund *mu* sich selbst bestimmen lässt. Ich denke, dass sowohl die Grundposition des Ver-stehens bei Heidegger als auch die eidetische Anschauung eines transzenden-

talens Subjekts bei Husserl eigentlich auf der o. g. Grundlage, die ich erwähnt habe, basieren. In diesem Sinne kann ich nicht umhin, darauf hinzuweisen, dass Fichte anfangs in seiner ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ gemeint hat, dass es in allfälligen Bewusstseinsgrundlagen die Wirklichkeit der Tathandlung gibt. Nur muss dazu Folgendes gesagt werden: Anstelle eines Selbst, welches aus dem Urgrund der unbegrenzten Negationen *mu* sein Wesen bestimmen lässt, hat Fichte das Ich bestimmt, welches unmittelbar in Richtung der *noema* erörtert wird. Durch diese noematische Denkkonstruktion ist seine Ich-Philosophie in eine Metaphysik geraten. Der Wesensgrund unseres objektiven Wissens soll Bezug auf das Faktische nehmen, so dass wir stets durch Experimente die Tatsache der Realität selbst begreifen. Analog dazu können wir uns den Vorgang vergegenwärtigen, dass Physiker durch ihre Experimente die Tatsachen der sog. Außenwelt unserer Perzeption erfassen. Wir (Philosophen) können im tiefgründigen Wesensgrund unsere innere Perzeption aktivieren. Vermittelt durch diese Perzeption können wir mit ursprünglichen Tatsachen in Berührung kommen. Darin nämlich liegt der Grund unseres wahrhaften Wissens. M. E. nach hat im Vergleich zum gegenwärtigen Stand der heutigen Phänomenologie die Philosophie Kants die Bedeutung, die ich vorhin erwähnt habe. Dadurch hat die Bewusstseinsorientierung bei Kant eine transzendente Apperzeption des *Ich denke* ermöglicht, wobei die Themengebiete von *quid facti* und *quid juris* gegenseitig differenziert wurden. Allerdings stand Kant die erkennbare Problematik in Themengebieten der Mathematik und der reinen Physik unmittelbar vor Augen. Hierdurch wurde sein Denken auf den Horizont des objektivistisch erkennbar etablierbaren Wissens beschränkt. Meiner Ansicht nach wurde dadurch die Möglichkeit bei Kant verfehlt, einen breiteren und tieferen Grund der Etablierung des Wissens überhaupt eindeutig klarzustellen.“

#### 21. Tangente der „Denkerfahrung“ und des „Erfahrungsdenkens“

Im Begreifen des o. g. Denkhorizonts des NISHIDA darf eine parallele Haltung der „Denkerfahrung“ HEIDEGGERS und des „Erfahrungsdenkens“ NISHIDAS, genau reflektiert werden, ob und wie weit die „Erfah-

rung“ im Denken HEIDEGGERS fundamental philosophisch (als Wissenschaft von *ontos on*) durch und durch gedacht wurde und in welchen Aspekten sie mit dem „erfahrenden Denken“ NISHIDAS in eine Parallelität gestellt werden kann. Es ist möglich zu behaupten, dass das HEIDEGGERSche „In-der-Welt-sein“ davon ausgeht, dass das Dasein dies „allererst erfahren“ wird. Allein damit kann man aber die beiden Denkwege, die „Denkerfahrung“ HEIDEGGERS und das „Erfahrende Denken“ NISHIDAS nicht in eine Einheit-Vielheit zusammenführen. Der Grund davon lässt sich wie folgt klarstellen:

a) Bei HEIDEGGER wurde das leibhaftige Dasein als Grundkategorie des „In-der-Welt-seins“ aufgefasst. Die damit verbundene fundamentale „Angst“, das „Man“ als Sorge tragendes Dasein u. a. wurden ausführlich beschrieben.<sup>61</sup> Dabei richtet sich die Sichtweise des Denkenden danach, das zum Erkennen des „Seins“ hervortretende „Man“ aus fundamental-ontologischer Sicht zu beschreiben. Der Vorgang der Deskription ist phänomenologisch, das Ziel des Denkens ist eine Daseinsanalyse. Der Denkende positioniert sich *nicht mitten in einer Erfahrung*, sondern *beschreibt* die zum Erfassen des „Seins“ motivierte Erfahrung trotz allem *gegenständlich*. Von Seiten NISHIDAS kann dazu gesagt werden, dass eine hermeneutische Beschreibung und Analyse im Horizont der „*Logik der Vergegenständlichung*“ (Logik der Objektivation; *taishō ronri*)<sup>62</sup> den Raum seines Denkens bestimmen.

b) Hypothetisch kann man sich vorstellen, dass das „In-der-Welt-sein“ eine Erfahrung eines leibhaftigen „Man“ zum Thema hat. Dabei ist der Inhalt des „Erfahrens des In-der-Welt-seins“ von einem *eindeutigen zielsetzenden Aspekt* begleitet, den Grund des *Seins* klarzustellen und ihn zur weiteren Entfaltung der Reflexion in phänomenologischer Sicht zu bringen. Das Erfahren des „In-der-Welt-seins“ wird postuliert, und zwar durch die möglichen Erklärungen der Begriffe vom Seinsgrund. M. E. nach ist die Konstruktion des Denkens und Erfahrens in der Philosophie bei NISHIDA genau *umgekehrt*:

<sup>61</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Kap. 40, 41, 42.

<sup>62</sup> Siehe Anmerkungen 9 u. 10.

Reine Erfahrung wird als „Ausgangsdimension“ allfälligen Denkens verstanden. Oder: Das denkende Denken bezweifelt alle möglichen Themen und erlangt letztlich den Moment einer Erfahrung, in welcher *weder Subjekt noch Objekt, weder ein Ich noch ein Anderes*, sondern *ausschließlich ein reines Urfaktum des Erfahrens* von sich und der Umwelt entsteht. Von da an beginnt das Denken. Dieses ist aber *keine „phänomenologische Reduktion“* auf das Urfaktische, sondern ein *volles Erleben* vom Ursprung der Wahrheit. Das urfaktische Erfahren postuliert das reflexiv-kritische Denken und seinen Diskurs, nicht umgekehrt.

c) Hermeneutisch Denkende mögen eine kurze Stelle in „*Sein und Zeit*“ aufdecken, in der das „Dasein“ als „Ort“ des Denkens eine Ausgangsdimension unseres gründlichen Denkens ausmacht.<sup>63</sup> Hierzu darf wieder die eigentliche Denkkonstruktion der beiden Philosophen aufgezeigt werden: Der „Ort“ des Denkens war bei HEIDEGGER mit den begrifflichen Darlegungen und phänomenologischen Deskriptionen und mit der Erörterung zum *Sein* bestimmt. Bei NISHIDA ist der „Ort“ der reinen Erfahrung möglich, *nur wenn* und *erst wenn* sich der Denkende von allfälligen historisch gegebenen und kulturell bedingten Voraussetzungen des Denkens *loslöst*.

d) Man darf auf den dialektischen Charakter der *handelnden Einsicht* NISHIDAS aufmerksam machen: Wie bereits erwähnt, befindet sich die tätige Anschauung / handelnde Einsicht eines tätigen Selbst im Leben stets in dialektischer Spannung von sich zu anderen, seinem Selbst zu den mannigfaltigen Nicht-Selbsten. In der Philosophie NISHIDAS ist das Gegensatzpaar *A und non-A* – wie in der Philosophie des Buddhismus maßgebend – im Verhältnis des „von-einander abhängigen Entstehens einer Relation (und ihrer Auflösung, Ihres Verschwindens mit der Zeit)“. Jedes Erleben von Ding-A bis -x ist in der Philosophie des Buddhismus ein einmaliges Begegnen von Erfahrendem und Gegenstand seines Erfahrens. Hat man eine Erfülltheit und Harmonie in der Begegnung, so löst sie sich nach

<sup>63</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 60, Tübingen 1993, S. 299: „Die daseinsmäßige Räumlichkeit aber, auf Grund deren sich die Existenz je ihren ‚Ort‘ bestimmt, gründet in der Verfassung des In-der-Welt-seins.“

einem bestimmten Ablauf der Zeit auf und entschwindet. Ist der Erlebende mit Gegensätzen, Positon *A und non-A*, konfrontiert, so muss er das Entgegengesetzte dialektisch erwägen, sich einmal in die Positon *A* hineinversetzen und dann in die des *non-A*. Jede einzelne Begegnung ist ein einmaliges Ereignis im ganzen Leben. Das „Erfahren und Gewahren“ und die handelnde Einsicht bei NISHIDA haben einen solchen Grund der Konfrontation und Spannung von sich und jedem Gegenstand der Erfahrung.

## 22. Prüfstein in der Reflexion der komparativen Philosophie

Meiner Ansicht nach ist ein kritischer Prüfstein bei der Zusammenführung von HEIDEGGER und NISHIDA, dass man die Konstruktion der Logik und die Auffassung des wahrhaft Seienden von HEIDEGGER und NISHIDA durch eine (bewusst oder unbewusst) offen gehaltene Reflexion und Nivellierung vereinheitlicht. Wird eine solche Vereinheitlichung vollzogen, ergibt sich daraus eine langfristig bleibende Problematik, da die nivellierten *Teile* der Grundbegriffe / Grundkonzepte der beiden Denker mit ihren eigentlichen Aussagen nicht mehr übereinstimmen, so dass das Erfassen des *Ganzen* sowohl für das Denken HEIDEGGERS als auch das NISHIDAS in die Irre geht.<sup>64</sup> Sei es eine hermeneutische Erklärung vom Grund des Seins oder eine Erläuterung der fundamentalen Begrifflichkeit des Seins, das Denken HEIDEGGERS geht im Grunde genommen vom Wissen- und Klarstellenwollen des Seinsgrundes aus. Darauf basierend ist seine „Denkerfahrung“ je nach dem Schwerpunkt der Themenstellung gewählt, auf die Ebene der phänomenologischen Deskription übertragen, zur Daseinsanalyse hermeneutisch kommentiert. Hierbei geht die schematische Reihenfolge vom Denken und Erfahren eindeutig in die Richtung, dass zur phänomeno-

<sup>64</sup> Zum Grund der Darlegung und Etablierung der Philosophie des Seins von Heidegger gibt NISHIDA eine weitere, das Wesentliche aufgreifende Stellungnahme, die zum Erfassen des Wesens der Phänomenologie (im Stand zu Lebzeiten NISHIDAS) reich an Anregungen ist. NISHIDA, Gesamtausgabe Bd. V, Tokyo 1965, S. 349ff.

Zur Übersetzung der Terminologie HEIDEGGERS in die des Huayen-Buddhismus (z.B. das *Er-ereignis* als *shōki* 性起) siehe die Anmerkung 70.

logisch beschreibenden Grundbestimmung des Seins verschiedene Momente der Erfahrung (In-der-Welt-sein, Angst ängstet sich, Sorgen tragendes Dasein, Das An-rufen des Seins, das Er-eignis u. a.)<sup>65</sup> von Seiten des Denkens ausgewählt werden. Die „Denkerfahrung“ betätigt sich an der Verbindung mit dem Zweck des Erfüllens des gegebenen Denkpostulates.

Betrachtet man die Grundfassung des „Erfahrens“ bei NISHIDA (*keiken suru* 経験する), so ist ersichtlich, dass die Konstruktion der reinen Erfahrung *nicht* in der Art wie bei HEIDEGGER erfolgt. Am Anfang seines wichtigsten Frühwerkes „Über das Gute“ erwähnt NISHIDA:<sup>66</sup>

„Das Erfahren bedeutet, dass man etwas von der gegebenen Tatsache selbst erkennt. Allfällige Vorwegnahme und Vorbehalte, die man in seinem Bewusstsein selbst gezeugt hat, werden inmitten der Erfahrung selbst aufgelöst.“

Bei NISHIDA beginnt die Philosophie mit dem Bezweifeln aller Wahrheitskategorien der herkömmlichen Philosophie (sowohl des Abendlandes als auch die von bestimmten Teilen Asiens) der Welt. Auch den Cartesischen Denkaktus des „ego dubito“ stellte NISHIDA in Frage, aus welchem Grund diese Position des „dubito“ gleich an die selbst nachweisbare Aussage, „ergo sum“ angeschlossen werden darf.<sup>67</sup> Die Konsequenz des Cartesischen Denkaktus wurde auf dem Grund vollzogen, dass der Denkende zum Zweck des Abklärens seines Zweifels von Beginn an das Sein als bleibende Substanz des denkenden Ich-Subjekts (als Geschöpf vom Absoluten) im Wissen voraussetzt. Dabei wird die kausallogische Ursache dieser Substanz ohne Möglichkeit irgendeines Widerrufes in „Gott“ bestimmt. Bei NISHIDA wurden das „Sein“, das „Ich“, die „Welt“, das „Universum“, „Gott“ usw. – alle gängigen Kategorien der Philosophiegeschichte des Abendlandes Gegen-

<sup>65</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 12, 13, 27, 40, 53, 58.

<sup>66</sup> Siehe den Anfang des Frühwerkes „Über das Gute“, Kap. I. Abs. 1, Tokyo 1965 (Iwanami), S. 9ff. Vgl. HASHI, *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*, Frankfurt a.M. u.a. 2004, S. 277f. HASHI, *Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule*, Wien 1999, 2004, S. 18.

<sup>67</sup> Siehe UEDA S., *keiken to jikaku* (Erfahrung und Selbstgewahren), 1994, Kap. II, S. 77ff.

stand seines Zweifels. Der Zweifel wurde begleitet von der Frage, ob eine *unbezweifelbare* Wahrheit durch diese oder jene Grundbegrifflichkeit in allen Teilen nachweisbar gemacht werden kann. Das „Erfahren“ eines Urfaktischen, auf das NISHIDA zurückgreift, ist sozusagen „*voraussetzungslos*“, ungebunden an irgendeinen historisch philosophischen Kontext. Erst wenn jegliche Einhaltung zu einem bezweckten Denken, Anschauen und Fühlen, z. B. zum Zweck des Aufklärens eines absoluten Ich, oder zum Erläutern des Seins überhaupt u. a., sich im Leben und Erleben einer intensiven Erfahrung in allen Teilen auflöst, ergibt sich aus dem Ort des Auflösens aller Kategorien die „reine Erfahrung“, die das unbezweifelbare *Urfaktum* und „eine der erfüllendsten Erfahrungen“ ist.<sup>68</sup> Ich nenne dieses Schema „*Das Ich erfahre*“, das sich urfaktisch vollziehende Erleben und Gewahren, das zugleich mit dem *prototypon realitatis* genannt werden kann. Gelöst von Subjekt-Objekt-Spaltung ist das „Ich erfahre“ der urfaktische Aktus eines *egolosen Selbst*. Es ist ein real ontisches Dasein von Körper und Bewusstsein; ein urfaktisches *corpus* des Erlebens und Anschauens der wahrhaften Wirklichkeit, das zur Vollentwicklung eines *systema* zum Gewahren und Erschließen einer unwandelbaren Wahrheit einen stabilen Grundmodus bildet.

### 23. Vom wahrhaften Grund der „widersprüchlichen Identität“ bei NISHIDA

Zum Charakterisieren des Denkens von HEIDEGGER und NISHIDA wurde im Beitrag von STENGER die terminologische Redewendung NISHIDAS von der „*widersprechenden Entsprechung*“ angeführt.<sup>69</sup> Mag sein, dass sich diese Denkungsart von einem Prinzip des Huayen-Buddhismus, *shì-shì-wú-ài / jiji muge* (事事無碍),<sup>70</sup> gegenseitige Abgrenzung und

<sup>68</sup> NISHIDA, Bd. I, 1965, S. 9.

<sup>69</sup> STENGER, in: *risō* No. 681, S. 109.

<sup>70</sup> Terminus des Huayen (Kegon)-Buddhismus, dass verschiedene Dinge in der real ontischen Welt im Netz der Zusammenhaltung und der gegenseitigen Vermittlung befindlich ist. Der Gedanke hatte auf die Entwicklung des Zen-Buddhismus unübersehbare Einflüsse ausgeübt. Siehe AKIZUKI, *Kōan*, Tokyo 1987, Kap. 17.