

東洋大学学術情報リポジトリ Toyo University Repository for Academic Resources

Zur Anschauung und Reflexion bei Nishida und Husserl

著者	Yamaguchi Ichiro
journal or publication title	Journal of International Philosophy
number	2
page range	217-227
year	2013-03
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00005290/

Zur Anschauung und Reflexion bei Nishida und Husserl

Yamaguchi Ichiro

Nach der Publikation von „Untersuchung über das Gute (Zen no Kenkyu)“, wo es um den Standpunkt der „reinen Erfahrung“ geht, widmete sich Nishida der logischen Integrität zwischen den Momenten der Anschauung und der Reflexion. Das Ergebnis dieser Untersuchung findet sich in „Anschauung und Reflexion in der Selbstgewahrnis (Jikaku ni okeru chokkan to hansei)“. Die reine Erfahrung zeigt die Dimension „vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt (shukyaku mibun)“. Aber das Denken, das diese Spaltung voraussetzt, fungiert in dieser Dimension eindeutig nicht. Nishida versucht in der reinen Erfahrung als Anschauung des „Vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“ eine Entsprechung zur Anschauung der „reinen Dauer (durée pure)“ von Bergson zu zeigen und das Moment der Reflexion beim Begriff der Reflexion in der Logik des Neukantianismus hervorzuheben, somit beide Momente in seine Philosophie zu integrieren.

Durch dieses Unternehmen wurde die Richtung auf die Synthese beider Momente, nämlich die Richtung auf den Begriff der „Tathandlung“ Fichtes gezeigt. Doch laut Shizuteru Ueda, der die Entwicklung der Philosophie Nishidas im Prozess von der reinen Erfahrung zur Selbstgewahrnis und schließlich bis zur Ort-Logik sieht und sich über die Tathandlung Fichtes äußert, ist der Fehlschlag in diese Richtung, auf den Begriff der Tathandlung, Nishida selbst allmählich klar geworden, weil die Tathandlung mit ihrer wesentlichen Charakterisierung der Egologie der reinen Erfahrung des „Vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“ nicht entsprechen kann. Der Standpunkt der Tathandlung Fichtes wird in die Dimension der Selbstlosigkeit des Nicht-Ichs in dem „Ort des absoluten Nichts (zettaimu no basho)“ durch die Negation der Egologie der Tathandlung aufgehoben. Daher ist es hier mein Anliegen, nach dem Grund zu zeigen, warum Nishida in dem Begriff der Tathandlung nach der Möglichkeit des Integration von Anschauung und Reflexion gesucht hat und warum die Schwierigkeit dieser Integration verborgen geblieben war. Dabei wird sich herausstellen, dass Nishidas Interpretation des Begriffs der Tathandlung Fichtes und des Begriff der Intentionalität Husserls zur Erhellung der einschlägigen Gründe eine sehr wichtige Rolle spielt.

Ferner wird eine zusätzliche Betrachtung hinzugefügt, nämlich auf welche Weise das Moment der Negation bzw. des Nichts in der reinen Erfahrung in die Ort-Logik, wie Ueda sie darlegt, entfaltet wird, damit ein neuer methodischer Ansatz durch eine komparative Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Moment der Negation und dem Begriff der passiven Synthesis Husserls dargestellt werden kann. Dadurch wird die methodische Problematik Nishidas, die in der voluntaristischen Tendenz seines Denkens, der Ganzheit von Wissen, Fühlen und Willen implizit verborgen bleibt, offenbar.

1. Probleme, die im Begriff der Selbstgewahrnis und in Nishidas Interpretation des Begriffs der reinen Dauer Bergsons liegen

Nishida sagt: „Die hier genannte „Selbstgewahrnis“ ist die Selbstgewahrnis des apriorischen Ichs. Das ist ähnlich wie die so genannte Tathandlung Fichtes.“ (S.3.)¹ Er versucht, die Dimension des „Vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“, schlicht gesagt, von dem Aspekt der transzendentalen Apperzeption der transzendentalen

Ichs nach Kant zu erklären. Diese Absicht wird klar, wenn er den Begriff der reinen Dauer Bergsons auch kritisch zu interpretieren versucht. Er sieht die reine Erfahrung als eine „besondere Erkenntnis der Empfindung“ (93) an und kritisiert Bergsons Einsicht des Fließens des Bewusstseins als der reinen Dauer an Bergsons Behauptung, dass „man auf das gerade vorbeigehende Moment der Vergangenheit nicht zurückblicken kann“ (ebd.). Der Grund seiner Kritik liegt darin, dass „das korrekte Verständnis über den Prozess der Zeit und die Änderung des Bewusstseinsinhaltes das überzeitliche und unveränderliche Bewusstsein im Hintergrund braucht“ (94). Also für das Bewusstsein von der Änderung des Bewusstseinsinhaltes ist „die Einheit der transzendentalen Apperzeption“ (ebd.) nach Kant notwendig. Er behauptet, dass „das Bewusstsein der Zeit ohne die transzendente Überzeitlichkeit der Zeit widersprüchlich ist.“ (95) Dazu werde ich kritisch Stellung nehmen.

1) Nishidas Kritik an Bergsons Zeitlehre, nämlich an der “Unwiederholbarkeit der reinen Dauer” besagt:

“Bergson sagt, dass die reine Dauer nicht wiederholbar ist. Aber diese Unwiederholbarkeit selbst nur dadurch denkbar, dass es das die Zeit transzendierende Ding hinter dem Grund dieser Aussage geben muss. Er übersieht die über die Änderung transzendierende Seite der Einheit, indem er von dem Gedanken der Zeit gefangen bleibt.“ (220)

Nishida vertritt hier den Standpunkt des Neukantianers Lotze, der auf der Einheit der transzendentalen Apperzeption des Ichs beruht. Dadurch wird die Bergsonsche Grundeinsicht der kreativen Evolution des Lebens auf die Auffassung der „Selbstgewahrnis des Ichs a priori“ beschränkt. Deshalb musste hier die Dimension der reinen Erfahrung des „Vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“ durch die Egologie der Tathandlung interpretiert werden. Diese Notwendigkeit wird unten schrittweise erhellt.

2) Nishida versteht die reine Dauer Bergsons als das Metaphysische, das vom Denken nicht erfasst, sondern nur intuitiv erlebt werden kann. Die reine Dauer selbst wird nicht weiter philosophisch reflektiert und analysiert, weil der intuitive Gehalt der Intuition durch die philosophische Reflexion verzerrt und verräumlicht wird. Diese bekannte Einsicht sollte charakteristisch für die richtige Auffassung der reinen Dauer Bergsons sein. Andererseits hat Husserl seine phänomenologische Analyse der „Dauer der Empfindung“ in seiner Vorlesung über das innere Zeitbewusstsein entfaltet. Dabei hat er die Zeitlehre aus der Perspektive des Neukantianers Lotze, der sich auf die transzendente Apperzeption des Ichs bei Kant stützt, kritisch überwunden. Lotze behauptet, dass das überzeitliche Wissen für die Vorstellung von dem Nacheinander mehrerer Vorstellungen notwendig sei, und dass diese als eine Einheit derselben durch dieses Wissen aufgefasst werden müssen. Hingegen weist Husserl darauf hin, dass jedes Vorstellen, das als Bewusstseinsakt bewusst wird, seine Zeitdauer, in der jeder Bewusstseinsakt erst aktiviert werden kann, haben muss, und dass jeder Bewusstseinsakt durch seine Durchführung selbst unmittelbar urbewusst ist. Das Bewusstsein von der Zeitdauer jedes Bewusstseinsaktes ist durch das Urbewusstsein und die daran unmittelbar anschließenden Retention konstituiert. Das überzeitliche Wissen durch die transzendente Apperzeption des Ichs beteiligt sich daran mit der Zeitigung selbst nicht. Es ist nichts anderes als *das abstrakt Vorgestellte*, das durch die Zeitigung nachträglich konstituiert wird. Husserl sieht, dass das überzeitliche Wissen des transzendentalen Ichs nicht nur die Zeitigung nicht betrifft, sondern durch die Evidenz der Zeitdauer des Bewusstseinsaktes als eine metaphysisch-dogmatische Annahme abgelehnt wird. Durch die Unterscheidung zwischen dem durch die Zeitdauer konstituierten Bewusstseinsakt und der urbewussten Retention, in der sich diese Zeitdauer selbst konstituiert, wird das aus der Frage der Reflektierbarkeit des Bewusstseins entspringende Problem des unendlichen Regresses, d.h. dass das Bewusstsein von der Zeitdauer durch den Bewusstseinsakt, der selbst bei seinem Fungieren eine bestimmte Zeitdauer braucht, nicht konstituiert erklärt werden kann, als gegenstandslos aufgelöst. Das Hauptkriterium für die logische Beweisführung ist dabei die apodiktische Evidenz des Urbewusstseins, die durch die phänomenologische Reduktion erreicht wird.

3) Der Begriff des Urbewusstseins wird nach der Art und Weise hinterfragt, wie das Urbewusstsein selbst in dem immanenten Zeitbewusstsein konstituiert wird, und es wird gezeigt, dass es nur durch die daran unmittelbar anschließende Retention, die nicht den Charakter der aktiven Intentionalität aller Bewusstseinsakte hat, sondern den der passiven Intentionalität ohne Aktivität der Ich-Beteiligung, zum Urbewusstsein von etwas werden kann. Dieses Urbewusstsein nähert sich wegen des erkenntnistheoretischen, formal-strukturellen Zusammenhangs dem Begriff der „intellektuelle (n) Anschauung“ Fichtes an. Aber Fichte reflektiert die Quelle der intellektuellen Anschauung selbst nicht weiter; im Begriff der „Tathandlung“, die von Nishida als „Identität zwischen dem Sinn und der Tatsache“ interpretiert wird, erhält sie erst ihre genaue Bestimmung. Sehr interessant ist dabei, dass Nishida die Nähe des Begriffs der Tathandlung zum Begriff der Intentionalität Husserls auf folgende Weise behauptet. Er sagt:

„Das intentionale Erlebnis nach Husserl ist die unmittelbare Erfahrung, die ich als die Entwicklung des Sinnes selbst bezeichne. Dieses entspricht exakt der Tathandlung Fichtes, die zeigt, dass der Sinn gleich der Tatsache und die Tatsache gleich dem Sinn ist. Das Sehen ist nämlich die Selbstentwicklung der Farbe und der Form.“ (156)

Der in diesem Kontext erwähnte Husserl zeigt den Begriff der Intentionalität in „Ideen I“ als Grundschema der Korrelation zwischen Noesis und Noema, und zwar in der Weise, dass Noesis die Empfindungsdaten beseelt und dadurch Noema konstituiert wird. Wenn auch Nishidas Versuch, diese intentionale Korrelation als das „So-Gleich (Sōsoku)-Verhältnis zwischen dem Sinn und der Tatsache zu interpretieren, als ein Versuch akzeptiert werden könnte, ist es kaum möglich, dem letzten Verhältnis von „So-Gleich“ eine Entsprechung mit dem Husserlschen „Urbewusstsein von dem Bewusstseinsakt“ zuzuschreiben, der der „intellektuellen Anschauung“ Fichtes entspräche. Der Grund ist klar, denn das Urbewusstsein weist keine Aktivität und Leistung des Ichs auf und kann gerade deswegen unbewusst bezüglich der Differenzen der verschiedenen Akte der Intentionalitäten sein. Es ist deshalb zwar möglich, die Erklärung der „unmittelbaren Erfahrung als der Entwicklung des Sinnes“ durch die Tathandlung des apriorischen Ichs mit der aktiven Intentionalität von Noesis und Noema zu vergleichen, jedoch ist ein Vergleich mit dem Urbewusstsein, der Retention und der Assoziation, also den vor der Aktivität der Ich-Leistung fungierenden, passiven Intentionalitäten, die in der Zeitdauer der reinen Dauer Bergsons bereits am Werk sind, kaum möglich.

4) In der Einsicht der „Selbstentwicklung des Bewusstseinsinhalts“ Nishidas ist seine Absicht erkennbar, sie mit der „Wesensanschauung“ Husserls zu verbinden. Nishida sagt:

„Man könnte beispielsweise denken, dass die Auffassung der einzelnen, spezifischen Farbe unter dem allgemeinen Begriff Farbe als die innere Entwicklung des Wesens (org. Deut.), das in der so genannten Husserlschen Anschauung des Inhaltes der Erfahrung, der Farbe allgemein, gegeben wird.“ (45)

Es ist in diesem Zusammenhang jedoch zu bedenken, dass es so etwas wie die innere Entwicklung des Wesens in der Wesensanschauung Husserls nicht gibt, und dass die Wesensanschauung aus der Perspektive des Prozesses der Wesensanschauung gesehen (Anm. Erfahrung und Urteil), als Endergebnis durch diesen Prozess entsteht, sie also nicht als eine Entwicklung des von Anfang an vorausgesetzten, universalen Wesens angesehen werden kann. Um dies an einem konkreten Beispiel dem „Wesen der Farbe, Rot“, zu veranschaulichen:

„In der konkreten Erfahrung wie der der „(Farbe) Rot“ sind die Qualität Rot – im Husserlschen Sinne als Wesen –, ein rotes Ding als objektives Sein mit der Qualität Rot, die Empfindung „Rot“, und das Empfinden, nämlich der Bewusstseinsakt des „Rots“, der Empfindungsakt also, voneinander zu unterscheiden.“ (121)

Zu dieser quasi gewaltsamen Interpretation Nishidas ist eindeutig zu sagen, dass Husserl nicht nur die Zeitdauer, sondern auch die Empfindung nicht unter dem Schema: Bewusstseinsakt und Bewusstseinsinhalt als phänomenologisch auffassbar ansieht. Husserl zeigt mit seiner Analyse der Empfindung vielmehr, dass „die

Erfahrung „Rot“ zwar als die Erfahrung des Wesens verstehbar, aber nicht als der durch den Bewusstseinsakt konstituierte Bewusstseinsinhalt, sondern als das Urbewusstsein von dem durch die Assoziation ohne Ich-Leistung Vorkonstituierten verstehbar ist.

2. Logik und Mathematik, die zur Erklärung der Selbstentwicklung der reinen Erfahrung herangezogen werden kann

Nishida versucht, das Moment des Denkens, das in der konkreten Erfahrung der reinen Erfahrung entwickelt sein soll, durch seine Zuwendung zur Logik und dem mathematischen Denken des Neukantianismus zu reflektieren. Wir können jetzt seinen methodischen Zugang zu diesem Problembereich deutlich charakterisieren.

Für Nishida sind Logik und Mathematik durch formale Gesetzmäßigkeiten charakterisierbar:

„Unsere unmittelbare Erfahrung ist die Selbstentwicklung des Bewusstseinsinhaltes. Das unabhängig von der Entwicklung des Inhaltes, rein formal Gedachte ist das System der Logik und der Mathematik.“ (79)

Aber die Charakterisierung der Formalität der Logik und der Mathematik beinhaltet etwas mehr als die Bestimmung der kantischen „Form der sinnlichen Anschauung des Raumes und der Zeit“. Nishida kritisiert gerade das formale A priori der Anschauung der Zeit und des Raumes und sagt: „Also wird die Mathematik nicht durch die Formen der Zeit und des Raumes, wie Kant meint, aufgebaut, sondern die Formen der Zeit und des Raumes selbst entstehen durch das von Rickert als homogenes Medium Bezeichnete als Basis der Mathematik.“ (81)

Die Mathematik, wie Rickert sie versteht, umfasst im Widerspruch zu Nishidas Behauptung der formalen Eigenschaften der Mathematik, das inhaltliche Moment des homogenen Mediums. Interessant für uns ist in diesem Zusammenhang, dass Nishida dieses homogene Medium als „ein sinnliches A priori“ mit der „kreativen Synthesis“ von Wundt in Verbindung bringen will.

Bekanntlich stellte Husserl dem formalen A priori der Zeit und des Raumes das „materiale A priori“ gegenüber (Anm. Logische Untersuchungen, II, 2, Seite 203). Dessen Genesis wird später in der Analyse der passiven Synthesis der Assoziation tiefer analysiert. Nach Nishida ist es „möglich, das System des Empfindungswissens vom A priori der Empfindungsqualität her zu konstruieren. Das ist nämlich – die so genannte kreative Synthesis Wundts.“ (87) Einerseits wird auf diese Weise die der Form vorangehende, konkrete Erfahrung betont, andererseits ist die Tendenz eindeutig, das Verhältnis zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit mathematisch zu bestimmen. Nishida fasst das Verhältnis zwischen dem Unbewussten und dem Bewusstsein als das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichem auf.

„Seit Kepler ist die Denkrichtung festgelegt, dass der Punkt als der erzeugende Punkt (orig. Deut.) der Kurve vom Aspekt der Qualität des Tangenten-Punktes gedacht wird. – Der Punkt ist nicht bloß ein Punkt, sondern der Punkt, der Richtungen in seiner Position einschließt. Die Kurve entsteht aus solchen Punkten. Sie ist ein Ganzes aus den „Tangenten-Punkten“ (im Original Deutsch). Es ist denkbar, dass eine endliche Kurve aus unendlich kleinen Punkten entsteht und dx der Ursprung von x ist.“ (110)

So sieht Nishida das Verhältnis zwischen dx und x auf einer Kurve als die beiden Seiten der ganzen, unendlichen Reihe an. Unten wird gezeigt, was durch die Anwendung der Unterscheidung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen für die Entwicklung der reinen Erfahrung gewonnen wird und was dadurch verloren geht.

1) Das Bewusstsein vom „Linien ziehen“

Nishida führt für die Erklärung des Verhältnisses zwischen der Wahrnehmung und der mathematischen Einsicht das Beispiel vom „Linien Ziehen“ aus der KrV an, und zwar aus dem Kapitel über die transzendente Einbildungskraft. Er sagt:

„Die visuell wahrnehmbare Linie und die mathematische Linie lassen sich nicht als ein Gleichartiges ansehen.

Aber es muss eine gemeinsame Grundlage geben. Sonst wäre es unmöglich, etwas Wahrnehmbares als Linie zu sehen. Ich denke daher, dass das kreative System der konkreten Erfahrung in Fichtes Worten ausgedrückt angeschaut werden kann als „das sich selbst als tätig anschauende Ich schaut seine Tätigkeit an, als ein Linienziehen“ (Orig. Deut. Anm.Fichte), also als das gründliche Bewusstsein von kontinuierlicher Linie zu denken ist.“ (137f.)

„Was ist es, was die mathematische Linie als Gegenstand des reinen Denkens zum Subjektiven beliebig bestimmen kann?“ (139) Diese Texte bergen verschiedene problematische Punkte.

2) Es ist unbegreiflich, warum Nishida so einfach von „einer gemeinsamen Grundlage der visuellen und mathematischen Linie“ als einer notwendigen Voraussetzung ausgehen kann. Die hier genannte „Grundlage“ ist in der Tat nichts anderes als die Selbstgewahrnis der Einheit des apriorischen Ichs bzw. die Tathandlung Fichtes, wie sie in der Einleitung seines Buchs vorgestellt wird. Diese Grundlage wird zum kreativen System der konkreten Erfahrung, das im Ich Fichtes am Werk sein soll, und somit wird die Orientierung auf die Theorie der Selbst-entwicklung und -bestimmung der Aktivität des Ichs vollzogen.

3) In Bezug auf die Grundlage von der visuellen und mathematischen Linie führt Nishida die Frage nach dem Verhältnis zwischen der analytischen Geometrie und der Arithmetik der Zahlenreihe in seine Betrachtung ein und schreibt:

„Das Apriori beider [der Arithmetik und Analysis] hat das gleiche Fundament, d.h. die Grösse (orig. Deut.). Letztere (die Analytik) ist nämlich das Vollendete der Ersten (der Arithmetik). Das Kontinuum lässt sich auch als das Vollendete der Zahlenreihe ansehen.“ (179)

Dieses Kontinuum ist deshalb das Vollendete der Zahlenreihe, weil die irrationale Zahl (das Ideale) und die rationale Zahl (das Reale) in ihm eingeschlossen sind. Schließlich wird die Tathandlung Fichtes als das „Ideal + Real (orig. Deut.)“ ausgedrückt.

„Das Kontinuum, das den Grenzpunkt [den der irrationalen Zahl als idealer Punkte und der rationalen Zahl als realer Punkte] in sich enthält, ist in der Tat das Ideal + Real (orig. Deut.); das ist nämlich das Konkrete. (orig. Deut.). Unser Selbst ist nämlich der Grenzpunkt, zu dem wir durch die Reflexion nicht erreichen können. ... Das ist nämlich die Selbstgewahrnis als „das Gleich Geschehen zwischen dem Akt der Reflexion und dem Selbst“. D.h. die Tathandlung Fichtes ist das Ideal + Real.“ (166)

Daraus leitet sich seine Überzeugung ab, dass „das System der Zahl durch die rationale und irrationale Zahl das Kontinuum ausdrücken kann und somit das Reale mathematisch betrachtet werden kann.“ (180)

4) Das Verstehen des Realen als Mathematischem steht mit der Kritik „der Mathematisierung der Lebenswelt“ Husserls (Anm. E. Husserl, Krisis, S.---) in einem problematischen Zusammenhang. Das hier Ideale und Reales Genannte hat einen ontologischen Status des durch das Denken entstandenen, idealen Seins und des realen Seins. Wo findet sich überhaupt die Notwendigkeit, die konkrete, reine Erfahrung vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, wenn das kontinuierliche System der Selbstgewahrnis die die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt einschließende Einheit ist, in die Spaltung zwischen den beiden zu bringen? Ohne darauf einzugehen, weist Nishida auf die Möglichkeit der mathematischen Betrachtung des Realen hin:

„Wird das Wesen der Kontinuität, die die Tatsache unserer Wahrnehmung konstituiert, zum Gegenstand des Denkens und ist das mit dem Wesen der Kontinuität [im mathematischen Sinne] wohl nicht identisch?“ (173)

Wenn man es so versteht, wird die Frage nach der Selbstentwicklung der kontinuierlichen Selbstgewahrnis überhaupt nicht zum Thema. Wenn Nishida diese Notwendigkeit in der von ihm so verstandenen, der Tathandlung entsprechenden Selbstentwicklung des Bewusstseinsinhalts bei Husserl, finden will, ist es doch unpassend, die

„Selbstenwicklung“ des Bewusstseinsinhalts als die Zahlenreihe der irrationalen Zahl des idealen Punktes und der rationalen Zahl des realen Punktes zu interpretieren.

Der Grund dafür liegt darin, dass die Eigenschaft der Tathandlung, „die Selbstgewahrnis vom Gleich-Sein von Sinn und Tatsache“ durch das Einbeziehen der Grenzpunkte der idealen und realen Punkten nicht erklärbar ist. Zwar sagt Nishida: „Die Qualität des Aktes des intentionalen Erlebnisses (orig.Deut.) ist als die Qualität des Systems der Selbstgewahrnis in demselben System der Selbstgewahrnis anzusehen.“ (168) Aber die Möglichkeit, die Qualität des Bewusstseinsaktes selbst zu unterscheiden, ist bei Husserl und Nishida sehr verschieden beurteilt worden. Bei Husserl ist jeder Bewusstseinsakt inmitten seines Fungierens unmittelbar urbewusst. Aber bei Nishida ist die Qualität der Selbstgewahrnis nur durch die negative Bestimmung, nämlich die Bestimmung des „Selbst als des Grenzpunktes, der durch die Reflexion nicht erreichbar ist“, beweisbar, indem er das Selbst der Selbstgewahrnis als mathematischen Grenzpunkt zu identifizieren versucht. Diese Differenz zwischen den beiden spiegelt sich in Nishidas Auffassung des Wesens der Empfindung, von dem er glaubt, es durch die Messung der der visuell wahrnehmbaren Linie und der mathematischen Linie unterliegenden „Grösse“ beweisen zu können.

3. Das Moment des Nichts und der Negation in dem „Vor-der-Spaltung-zwischen-Subjekt - Objekt“

Die reine Erfahrung, die als das „Vor-der-Spaltung-zwischen-Subjekt-Objekt“ charakterisierbar ist, lässt sich auch so ausdrücken, dass es „weder Subjekt noch Objekt“ in dieser Dimension gibt. Nishida sagt:

„Es gibt weder Subjekt noch Objekt, wenn ein konkretes Allgemeines in der eigenen Entwicklung ist. Wenn dieses Erlebnis vom Standpunkt des im Hintergrund liegenden umfassenden Subjekts gesehen wird, wird die Phase der Entwicklung (als die Kontinuität des Subjekts) als der subjektive Akt des Denkaktes oder des visuellen Wahrnehmungsaktes aufgefasst, und der Ansatzpunkt solcher Akten, nämlich der Berührungspunkt zwischen dem hintergründigen Subjekt und der Erfahrung des Aktes als das psychische Ich aufgefasst.“ (208)

Nishida sieht hier in der reinen Erfahrung den Berührungspunkt zwischen der transzendentalen Subjektivität und dem Bewusstseinsakt. Um sich der Frage zu nähern, wie diese Berührung überhaupt ermöglicht wird, ist die Betrachtung Shizuteru Ueda über die Selbstenwicklung der reinen Erfahrung vom Aspekt des „Vor-der-Spaltung-zwischen-Subjekt-Objekt“ sinnvoll.

1) Ueda interpretiert die reine Erfahrung Nishidas im Zusammenhang mit dem „Bewusstsein“, bzw. „Bewusstseinsfeld“ und dem „Bewusstsein des „Un-Bewussten““. Er zitiert den aus Nishidas „Tetsugaku gairon (Grundriss der Philosophie)“:

„Die Tatsache der unmittelbaren Erfahrung ist nur die Erfahrung des „Roten“, die nicht sprachlich ausgedrückt werden kann. Dem „Rot“ gibt es nichts hinzuzufügen, weder Wissen noch Bewusstsein. Das Rot-Sein des Roten selbst ist identisch mit Bewusstsein.“²

„Das Rot-Sein“ bedeutet nach Ueda den sich „dem Rot sprunghaft annähernden Ort, den Ort, wo das Rot in dem Un-Bewusstsein vom Rot zum Rot geworden ist, d.h. der Ort, wo das Sein nicht im Bewusstsein gesehen wird, sondern das Bewusstsein ins Sein aufgesaugt wird und gerade solch ein Ort „gleich bewusst“ ist.“³ Das hier genannte „Un-Bewusstsein“ bedeutet also das „Bewusstsein, das durch das Sein aufgesaugt und zum Nichts des Un-Bewusstseins geworden ist.“⁴ Die Art und Weise, wie das „Un-Bewusstsein“ bewusst wird, ist natürlich mit dem Bewusstsein nicht erklärbar, das wiederum von dem anderen Bewusstsein bewusst wird, wie die Reflexion durch die andere Reflexion reflektiert wird.

Dabei versucht Ueda den Begriff des intentionalen Übergreifens (transgression intentionelle) mit der Einsicht Nishidas zu vergleichen, damit dieses dem Ort „Rot-Sein“ Nahekommen philosophisch erhellt werden kann. Ueda

sagt:

„Für das Verständnis dieser Sachlage ist der Begriff von „transgression intentionelle“ Merleau-Pontys hilfreich. Merleau-Ponty sagt beispielsweise: „Wenn es kein Übergreifen der Intention gibt, kann ich nicht einmal den Begriff des Anderen haben.“ – Wenn die „intentionale Immanenz des Gegenstandes“ dem „intentionalen Transzendieren“ gegenüber gestellt werden kann, lässt sich Folgendes fragen: Wohin ist das Bewusstsein, das Transzendieren in dieser Gegenwart gegangen? Das Bewusstsein, das Transzendieren ist bereits in dem Geschehnis von „zawa, zawa“ enthalten. Es heißt eben zawazawa (zawazawa ist ein onomatopoetischer Ausdruck, der das Rascheln des Laubs nachbildet); ‘rot ist rot’. Nishida spricht nicht vom „intentionalen Übergreifen“. Er identifiziert den Ort, wo das Übergreifen bereits vollendet ist, direkt, und versucht, das Bewusstsein in der aktuellen Durchführung zu zeigen und den Problemansatz dort anzusetzen.“⁵

Der hier zitierte ist in vielerlei Hinsicht interessant.

2) Merleau-Pontys Begriff „transgression intentionelle“, auf den Ueda hinweist, ist nichts anderes als ein übersetzter Begriff, „ein intentionales Übergreifen“, nämlich der Begriff der passiven Intentionalität, der „Paarung“, der für die Begründung der Intersubjektivität als „Urform der passiven Synthesis“ in § 5 der „Cartesianschen Meditationen“ gebraucht wird.⁶ Daher entspricht Uedas Gegenüberstellung zwischen der intentionalen Immanenz des Gegenstandes und dem intentionalen Übergreifen in Husserls Terminologie der Gegenüberstellung zwischen der aktiven und passiven Intentionalität. Denn die hier genannte intentionale Immanenz ist Bewusstseinsakt (Noesis) (Noesis selbst ist in dem inneren Bewusstsein als reelle Zeitdauer unbewusst.), der den Bewusstseinsinhalt (Noema, die intentionale Gegenständlichkeit) konstituiert, aber „das intentionale Übergreifen“ fungiert schon vor der Konstitution des Gegenstandes als die passive Synthesis der Paarung der Assoziation, eigentlich vor dem Bewusst-Werden, im Sinne des „Un-Bewusstseins“. Dieses Un-Bewusstsein entsteht durch die wechselseitige Weckung der passiven Synthesis, d.h. ohne Unterschied zwischen Transzendenz und Immanenz. Also zeigt die Paarung der passiven Synthesis vor der Spaltung zwischen Immanenz und Transzendenz den Ort, wo das Übergreifen bereits vollendet ist“, als wechselseitiges Geschehen zwischen dem Lebewesen und der Umwelt.

Daher kann die tiefere Analyse des intentionalen Übergreifens das von Nishida weiter nicht verfolgte „Wie“ dieses „Un-Bewusstseins“ in der tieferen, neuen Erkenntnistheorie der Phänomenologie darstellen. Husserl zeigt nicht nur das neue Gebiet der „Phänomenologie des Unbewussten“, sondern analysiert die monadische Kommunikation zwischen dem Leben und der Umwelt unter der Gesetzmäßigkeit der Assoziation und Affektion in der genetischen Phänomenologie.

3) Das hier genannte „Transzendieren“ bedeutet, wie Ueda trefflich sagt, kein „Ausgehen“ oder kein „Grenzübergang“. Bereits „ist das Bewusstsein vor der Reflexion als Nicht-Bewusstsein dort da.“⁷ Das Transzendieren ist die „Ek-stase“, „das-aus-sich-Selbst-Sein.“ Bereits ist das „Dort“ entstanden. Dort, wo beim Berühren mit den Dingen, d.h. „im Augenblick des Sehens einer Farbe, des Hörens eines Tons gibt es weder Subjekt noch Objekt“. Es geht hier um das „ins Dinge Eintreten (später sagt Nishida „das zum Ding Werden“). Es geht von dort aus, wo sich das Ich noch nicht befindet, und kommt zum „Ich“ zurück.“⁸ Das „dort Sein als das Nicht-Bewusstsein“ wird aber erst durch eine *praktische Übung* ermöglicht, erklärt. Ueda sagt:

„Es muss die Reflexion als Aktivität des Ich enthalten, um in der unmittelbaren Nähe zum Ding auf den Auftritt der Gegenwart vorbereitet zu sein. ... Das Enthalten der Reflexion ist natürlich kein Akt der Reflexion über die [gerade vorübergehende] Reflexion und hat den eindeutigen Charakter der Schulung. --- Die Frage des Wissens ist im Grunde von Anfang an die Frage des Praxis.“⁹

Der in der Philosophie des Existenzialismus gebrauchte Begriff „Ek-stase“ und der Begriff der Schulung, der die

Reflexion mitbeinhaltet, haben einen sehr offensichtlichen praktischen Charakter. Diese praktische Eigenschaft des Mahayana-Buddhismus, die durch die Ich-Losigkeit des „Nicht-Ich“ in der buddhistischen Schulung erreicht wird, ist in der Einsicht der Tathandlung Fichtes natürlich nicht enthalten. Ueda zeigt trefflich, dass Nishida beim Rückblick auf seinen eigenen Denkprozess in der „Aufsatzsammlung der Philosophie, Bd. 2, 1939“ als Fußnote, sagt: „Aber das, was mich von Anfang an bewegte, ist nicht so etwas wie Fichtes Tathandlung. Mein Standpunkt übersteigt das Fichtesche „Ich“, oder er ist der Standpunkt, der der Tathandlung vorangeht.“¹⁰ Es ist kaum möglich, in der Tathandlung Fichtes das Moment des Nichts, das die Enthaltung der Reflexion beinhaltet, zu finden.

4) T. Izutsu versucht, auch im Zusammenhang mit der Auffassung der Intentionalität Merleau-Pontys die Schulungsaufgabe des Mahayana-Buddhismus, das zum Nichts-Werden, das mit dem Begriff „Nichts“, bzw. „Leerheit“ ausgedrückt wird, zu erhellen. Er erwähnt dabei in seinem Aufsatz „Entdinglichung und Wiederdinglichung im Zenbuddhismus“¹¹ Merleau-Pontys „prä-objektive Sicht auf die Welt des Seins“ und die „Rückkehr zur Lebenswelt zur gelebten Welt diesseits der objektiven Welt“:

„Der Mahayana-Buddhismus könnte Merleau-Pontys Betonung der höchsten Wichtigkeit „einer prä-objektiven Sicht“ der Dinge völlig beistimmen, wenn er nicht einen radikalen Unterschied zwischen seiner eigenen Position und der des französischen Phänomenologen bemerkte.“¹²

Dieser radikale Unterschied beinhaltet, dass die prä-objektive Sicht Merleau-Pontys aufgrund der vorausgesetzten, erkenntnistheoretischen Struktur des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt nur die Vorstufe der Objektivierung bedeutet, und der Standpunkt des Nichts nicht nur durch die Entobjektivierung, sondern vielmehr durch die „Entsubjektivierung“ ermöglicht werden kann.¹³ Die Entsubjektivierung wird laut Izutsu durch die Schulung der Enthaltung der Reflexion praktisch durchgeführt. Im theoretischen Sinne entspricht die hier genannte Entsubjektivierung und Entobjektivierung genau der phänomenologischen Methode des Abbaus in der genetischen Phänomenologie Husserls. Das Bewusstsein, das unter der durch die Schulung bzw. den praktischen Abbau erreichten Aussage: „das Rot-Sein von Rot ist gleich dem Bewusstsein“ gemeint ist, ist auch für Husserl kein Bewusstsein im Sinne des Aktes der Reflexion, sondern eben das Urbewusstsein, in dem der Bewusstseinsakt selbst wie der der Reflexion unmittelbar unbewusst werden. Damit ist der Ort des Urbewusstseins des Bewusstseinsaktes eröffnet.

4. Die Selbstentwicklung der reinen Erfahrung in der Ganzheit von Wissen, Fühlen und Willen

1) Voluntaristische Tendenz, Person und Nicht-Ich

Wenn das Augenmerk von der Seite des Wissens in der Selbstgewahrnis auf die Seite des Fühlens und des Willens wechselt, ist die Beeinflussung der praktischen Vernunft Kants auf Nishidas Gedanken über das Fühlen und den Willen eindeutig. Nishida sagt sehr klar: „Unsere Selbstgewahrnis gehört zur selbständigen freien Person und das ist gleichzeitig ein Teil von der großen Selbstgewahrnis. Unsere Person ist ein Teil der Person Gottes.“ (210) Wie oben gezeigt, setzt Nishida die transzendente Apperzeption des Ichs im oben genannten Werk ohne weiteres voraus. Dabei wird der Gegensatz zwischen dem Personbegriff im christlichen Sinn und dem des Nicht-Ich im buddhistischen Sinn in diesem Kontext überhaupt nicht berücksichtigt. Damit wird auch der Grundsatz der praktischen Philosophie Kants, nämlich der Gegensatz zwischen der Freiheit der Person und der Notwendigkeit der Kausalität der Natur vorausgesetzt.

Nishida sieht die reine Erfahrung als die Einheit von Wissen, Fühlen und Wille an, und darin die Verwirklichung des echten Selbst. Nach Fujita ist das echte Selbst und die Person eins, und er zitiert den Text: „Alle Kräfte des Selbst sind aufgebraucht und das Bewusstsein des Selbst ist fast verschwunden. Wo das Selbst sein eigenes

Bewusstsein verliert, ist erst die Aktivität der Person im Gang.“¹⁴ Das echte Selbst in der reinen Erfahrung ist eben die echte Person. Das echte Selbst ist eigentlich das Nicht-Ich im Buddhismus. Ist dann die echte Person gleich dem Nicht-Ich?

Der Begriff Person setzt die transzendente Subjektivität im Sinne Kants voraus. In Bezug auf die transzendente Subjektivität gegenüber dem Nicht-Ich stellt Ueda fest:

„Das Ich ist nicht das Ich, eben daher ist es das Ich. (...) Die Konstitution des Ich-Subjekts selbst wird anerkannt, aber gerade deswegen muss das, was vor dieser Konstitution gegeben ist, als die Ur-Erfahrung genannt werden. Nach dieser Ur-Erfahrung wird die Konstitution des Ich-Subjekts im Rahmen der Gegenüberstellung zwischen Subjekt und Objekt als die verschiedenen, relativierten Modalitäten und Entwicklungen der Ur-Erfahrung angesehen. Diese Ur-Erfahrung wird in der Weise der „Ich-Losigkeit“, im Durchbrechen des Ich-Subjekts zum Nichts, (philosophisch, „Ek-stase“, empirisch „Ich-los“ oder „Selbstvergessenheit genannt) erreicht.“¹⁵

Daraus erhellt, dass die transzendente Subjektivität als Aktivität der Konstitution innerhalb des Rahmens von Subjekt und Objekt verstanden werden kann und die echte Person als das echte Selbst der „Untersuchung des Guten“ nicht als die transzendente Subjektivität des Ich-Subjekts, sondern vielmehr als die Person in der Beziehung, wo das ich-lose Selbst nicht als Selbst bewusst wird, im Sinne der Person der personalistischen Einstellung Husserls, bzw. der Person der Ich-Du-Beziehung Bubers aufgefasst werden muss.

2) „Ich und Du“. – Die Beziehung zwischen den Menschen

Nach Ueda hat Nishida den Bereich des „Ortes des absoluten Nichts“ durch die Entwicklung von der Selbstgewahrnis bis zur Logik des Ortes erreicht. In dieser Denkperiode habe er die Beziehungen des Menschen in der sozialen, konkreten und geschichtlichen Welt zu behandeln versucht und den Aufsatz, „Ich und Du“, unabhängig von dem bekannten Buch „Ich und Du“ Bubers, geschrieben. Ueda erwähnt Nishidas Selbstkritik, dass er selbst von dem Aspekt, „von Ich als das Individuum her zur Welt“, abhängig war und der Aspekt des „Zwischen“ von „Ich und Du“ nicht hervorgehoben wurde. Für die korrekte Auffassung der Ich-Du-Beziehung ist das Verständnis des Aspektes des „Zwischen“ von „Ich und Du“ sehr entscheidend. Für die Auffassung des Begriffs der Intentionalität Husserls ist auch der Aspekt des Zwischen, nämlich der bereits vollzogenen Bezogenheit der Intentionalität genau so entscheidend. Mein Anliegen ist es hier, Bubers Ich-Du-Beziehung und das „Ich und Du“ Nishidas vom Aspekt dieses Zwischen zu vergleichen und die Bedingungen für die soziale Verwirklichung dieses Zwischen in der Gesellschaft zu erhellen.

a. Bei Uedas Betrachtung über das Verhältnis zwischen beiden ist das Verständnis des Begriffs „Zwischen“ zentral. In dem Zwischen der Ich-Du-Beziehung Bubers sieht Ueda das „ewige Du“ und in dem Zwischen des „Ich und Du“ bei Nishida die Negativität des absoluten Nichts. Das wirft folgende Fragen auf bezüglich der Negativität des absoluten Nichts: Weder Ich noch Du, und die Ich-Losigkeit der Ich-Du-Beziehung, die nur durch die Negation der Ich-Zentriertheit, vom Ich-Zentriertheit ganz befreit, verwirklicht wird, haben sicher Gemeinsamkeiten bezüglich ihrer Ich-Losigkeit. Aber was ist dann der Unterschied zwischen diesen Ich-Losigkeiten? Beiden gemeinsam ist zunächst, dass die Negation beim „Weder Ich noch Du“ keine Negation des Ich und des Du als vorgestellter Gegenstände ist. Bei der Zen-Meditation, wenn mehrere Empfindungen und Vorstellungen (z. B. das vorgestellte Ich oder das vorgestellte Du u.a.) dem Zen-Praktizierenden erscheinen, wird die Einstellung geübt, sie überhaupt nicht zu berücksichtigen und sich ganz auf die eigene Aufgabe, mit dem Atmen völlig eins zu werden, zu konzentrieren. Nicht berücksichtigen bedeutet nicht Negieren als einen Bewusstseinsakt bzw. eine Reflexion. Nicht berücksichtigen heißt nicht das Negieren der bestimmten Vorstellung des bestimmten Gegenstandes. Wenn Negation oder Affirmation als Bewusstseinsakte ausgeführt werden, ist bereits die aktive Intentionalität mit Ich – Aktivität am Werk. Das ist nichts anderes als die Überlappung von Reflexionen und keinesfalls ein sich der Reflexion Enthalten.

b. Das „Nicht-Bewusstsein“ bei Ueda drückt die Sachlage, das Eins-Sein mit dem Ding aus, und durch den Zerfall dieser Sachlage entsteht der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt. Wenn die Ich-Du-Beziehung zerfällt und die Ich-Losigkeit verloren geht, kommen wir immer wieder schicksalhaft zum Ich-Es-Verhältnis zurück. Eine sehr eindrucksvolle Beschreibung dieses Prozesses ist die des elfjährigen Bubers bei seiner Begegnung mit einem Pferd und dem Zerfall dieser Begegnung, die als Abspaltung hin zu einem bewussten Gefühl und zu einem bewussten Körper, also als Spaltung in Subjekt und Objekt, dargestellt wird. Die Begegnung mit dem einzelnen Du muss sich notwendigerweise in ein Ich-Es-Verhältnis abwandeln. Diese Negativität und Endlichkeit der einzelnen Ich-Du-Beziehungen und des jeweils entstehenden Zwischen weist andererseits hin auf das Zwischen als das ewige Du, das nach ihrem Wesen niemals zum Es wird. Ueda stellt das Zwischen im Sinne der Negativität des absoluten Nichts bei Nishida und im Sinne des Zwischen als affirmativer Begegnung mit dem ewigen Du bei Buber einander gegenüber. Was kann man aus dieser Gegenüberstellung für die Erhellung der Frage nach der Verwirklichung der Ich-Du-Beziehung, bzw. des Nicht-Ichs in der Gesellschaft lernen?

c. Ueda erwähnt die Eigenschaft des „Er“ als dritter Person, das der Negativität des absoluten Nichts entsprechen soll, (keiken to basho, 252f.) und stellt fest, dass die Frage nach dem Moment des „Er“ bei Buber ein unlösbares Problem bleiben muss, weil das Er nur als Es im Ich-Es-Verhältnis sein und dieses Moment vom Er nicht in der Ich-Du-Beziehung verwirklicht sein kann. Nach Ueda ist also das Moment vom Er in der Ich-Du-Beziehung ausgeschlossen.¹⁶ Jedoch ist für Buber das Verhältnis zwischen dem Du und dem Es keinesfalls ein schwieriges Problem, sondern klar in folgendem Kontext verständlich erklärbar und begründbar. In der Mitte der Begegnung mit dem Du steht das Es (Er) unbewusst im Hintergrund des Licht des Du. Nur in diesem Sinne ist die Negation des Es zu behaupten. Das gilt auch für die Gesetzmäßigkeit des Ich-Es-Verhältnisses, der Kausalität, die im Hintergrund des Du unbewusst, potentiell am Werk bleibt. Buber sagt, dass es kein Ich-Es-Verhältnis gibt, das aus der Ich-Du-Beziehung ausgeschlossen werden muss:

„Es gibt nichts, wovon ich absehen müßte, um zu sehen. (...) Vielmehr ist alles, Bild und Bewegung, Gattung und Exemplar, Gesetz und Zahl, mit darin, ununterscheidbar vereinigt.“¹⁷

Das Konkrete und die Geschichtlichkeit des Einzelnen bei Nishida ist für Buber nichts anderes als das Konkrete und die Geschichtlichkeit im Ich-Es-Verhältnis, deren Ursprünge in der Ich-Du-Beziehung liegen. Das Konkrete und die Geschichtlichkeit des Ich-Es-Verhältnisses entwickeln sich in den konkreten Gestalten, die als Kultur, Wissenschaft und Institutionalisierung der Gesellschaft in der Geschichte des Menschen ausgedrückt werden. Dabei ist die folgende Auffassung des Verhältnisses zwischen beiden Beziehungen sehr wichtig: Das Ich - Es - Verhältnis ist auf der Ich-Du-Beziehung fundiert. Diese Auffassung ist auch für den Aufbau einer praktischen Sozialphilosophie fundamental. Wir stehen vor der nicht leichten Aufgabe, zu entscheiden, wie weit die Einsicht des Konkreten und der Geschichtlichkeit des „geschichtlichen Leibs“, der in der „Logik des Ortes“ gezeigt wird, für den Aufbau solch einer Sozialphilosophie, in der die Freiheit der Person und die Selbstlosigkeit des Nicht-Ichs sich entwickeln können, eine konstruktive Rolle spielen kann. Die Schwierigkeit dieser Frage liegt in der Betonung der Negativität von dem „weder Ich noch Du“ bei der Auffassung des Zwischen des absoluten Nichts bei Nishida. Wenn dieses Zwischen das Moment des „Er“ einschließen kann, dann auf welche Weise? Falls diese Möglichkeit gezeigt werden kann, wie verhält sich dann das Verhältnis zwischen diesem Er und dem Es im Ich-Es-Verhältnis, d.h. in der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt? Es ist gerade die eigenartige Struktur der Beziehung der Menschen zueinander in der japanischen Gesellschaft, die A. Mori kritisiert, wenn er sagt, dass im Ich - Es - Verhältnis, das der Ich-Du-Beziehung vorangeht, im Verlauf der Bildung der Gesellschaft eine kritische Instanz sich nicht ausreichend entwickelt habe. Wenn die Negativität aus dem absoluten Nichts zu stark betont wird und das Moment des Es mitsamt dem „weder Ich noch Du“ negiert wird, auf welche Weise ist dann die Konkretisierung und Zeitigung des Leibs als solche in der Gesellschaft erklärbar?

Zusammenfassung:

- a. Nishidas Versuch, den Begriff der Anschauung Bergsons und den der Reflexion im Neukantianismus in der „Anschauung und Reflexion in der Selbstgewahrnis“ zu integrieren, ist in die Richtung der Phänomenologie Husserls dadurch weiter zu entfalten, dass die Anschauung der „reinen Dauer“ von Bergson nicht als eine metaphysische Feststellung stehen bleibt, sondern in die phänomenologische Analyse der Vorkonstitution und Konstitution des Zeitbewusstseins einbezogen werden sollte. In Bezug auf den Begriff der Reflexion kann die Reflexion, die auf der transzendentalen Apperzeption des Ichs beruht, von der apodiktischen Evidenz des Urbewusstseins in der monadologischen Phänomenologie Husserls tiefer fundiert und begründet werden.
- b. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Selbstentwicklung der Selbstgewahrnis, der Logik und der Mathematik als dem formalen Prinzip bringt ein kompliziertes Problem mit sich. In der Dimension der Empfindung und der Wahrnehmung ist es schwer, das Reale mathematisch durch den Begriff der Tathandlung als das „Ideal + Real“ aufzufassen, weil Nishida, wenn er die Tathandlung nach dem Begriff des intentionalen Erlebnisses interpretieren will, genötigt ist, die Empfindung und die Wahrnehmung als das intentionale Erlebnis (passive Intentionalität des Un-Bewussten eingeschlossen) aufzufassen, nicht jedoch als Zahlenreihe irrationaler und rationaler Zahlen.
- c. Die reine Erfahrung vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt wird durch das „Weder Ich noch Du“ im Ort des Nichts ausgedrückt. Auf der Basis der Ich - Du - Beziehung ist die das Ich-Es-Verhältnis voraussetzende Institutionalisierung der Gesellschaft möglich. Es fragt sich dann, ob die Anschauung und die Reflexion in der Selbstgewahrnis Nishidas die Basis für eine praktische Sozialphilosophie sein kann. Die zu starke Betonung der Negativität des „weder Ich noch Du“, die das Es im Ich-Es-Verhältnis völlig ausschließt, erschwert diese Begründung.

-
- 1 Die Seitenangaben in Klammern bezieht sich, wenn nicht anders vermerkt, auf „Anschauung und Reflexion in der Selbstgewahrnis“ (Nishida Kitaro Zennshu, Dai 2kan)
 - 2 Sh. Ueda, Keiken to Bashō (Erfahrung und Ort), S.141.
 - 3 A.a.O.S.143.
 - 4 Ebd.
 - 5 A.a.O., S.144f.
 - 6 Vgl. E. Husserl, Cartesianische Meditationen, § 51, S. 114ff.
 - 7 Sh. Ueda, Keiken to Bashō (Erfahrung und Ort), S.145.
 - 8 A.a.O., S.107.
 - 9 A.a.O., S. 100f.
 - 10 A.a.O., S. 214.
 - 11 T. Izutsu, Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus, in: Yoshihiro Nitta (Hg.) Japanische Beiträge zur Phänomenologie, S.13-S.39.
 - 12 A.a.O., S.21.
 - 13 A.a.O., S.20ff.
 - 14 M. Fujita, Gendai shiso toshitenō Nishida Kitaro (Die Philosophie Nishidas als gegenwärtige Philosophie), S. 184f. Zitierter Texte Nishida, Zen no Kenkyū, S.192
 - 15 Sh. Ueda, Watashi to wa nanika, (Was bin ich?), S.167f.
 - 16 Vgl. A.a.O., S. 133.
 - 17 M. Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip, S.11