Ohne Zweifel bietet diese Einführung in die japanische Philosophie trotzdem den notwendigen Überblick über die wichtigsten japanischen Denkansätze dieses Jahrhunderts. Für eine zweite Auflage wünscht man sich die Einbeziehung der Nachkriegsphilosophen (also nach 1945 wirksam gewordener Philosophen, besonders auch des Marxismus und der Phänomenologie, eine ausdrückliche Hervorhebung taoistischer Traditionen in Japan und eine Revision der "Historischen Bemerkungen" über die Kamakura-Zeit-Pioniere des Buddhismus, Hônen, Shinran, Nichiren, Eisai, Dôgen und über den sogenannten "mappô-Gedanken" (S. 10–12). Denn einerseits scheint die Autorin dem mappô-Denken – d.h. schlagwortartig übersetzt: buddistisches Endzeit-Denken, Krisis-Denken – zuviel Einfluß zuzuschreiben, wenn sie behauptet: "Seit dem 11. Jahrhundert gewann der mappô-Gedanke im japanischen Denken zentrale Bedeutung ..." (S. 11). Dôgen zum Beispiel widerspricht dem Endzeit-Denken seiner japanischen Zeitgenossen; er gilt aber vielen Japanern als der erste japanische Philosoph auf der Grundlage buddhistischer Erfahrung überhaupt. Anderseits spricht die Autorin den Amida-Pionieren Hônen und Shinran sowie dem Lotus-Buddhismus-Pionier Nichiren jede philosophische Bedeutung ab mit den Worten: "So interessant der Amidismus und Nichirenismus – beide weisen einen ganz besonderen Aspekt des Buddhismus auf – im Bereich des religiösen Lebens auch sind, bieten sie doch aus philosophischer Sicht im Rahmen der Zeit keine behandelnswerten Ansätze" (S. 12). Hônen, Shinran und Nichiren haben ihre Hauptwerke jeweils auf der Grundlage der Erfahrung des Verfalls des buddha-Dharmas in ihrer Zeit verfaßt. Sie gehören also zu den Vertretern des mappô-Denkens. Ihre Texte implizieren Ansätze einer buddhistischen existenzphilosophischen Anthropologie, die gerade in unseren Tagen in Japan systematisch dargestellt werden.

Johannes Laube, München

Kitarô NISHIDA: *Über das Gute.* (Zen no kenkyû, *1911). Eine Philosophie der Reinen Erfahrung.* Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Insel Verlag, Frankfurt 1989, 220 S.

Allgemeine Bemerkungen

Nishida (1870–1945) ist zweifellos ein japanischer Philosoph, dessen Werke dem deutschen Publikum vorgestellt zu werden verdienen. Es ist auch berechtigt, für sein Erstlingswerk "Über das Gute" (das nach Teilveröffentlichungen in einer philosophischen Fachzeitschrift im Jahre 1911 zum ersten Male als Buch erschien und seitdem viele Male neu aufgelegt wurde) eine deutsche Übersetzung zu erstellen, obgleich schon eine quasi-kanonische englische Übersetzung seit 1960 vor-

liegt, die von der nationalen japanischen UNESCO-Kommission herausgegeben wurde (Nishida, Kitarô, *A Study Of Good.* Translated by V.H. Viglielmo, Tôkyô 1960). Denn jene englische Übersetzung kann zwar als verdienstvolle Pionierarbeit gelobt werden. Aber sie enthält so viele Ungenauigkeiten und auch Fehler, daß sie nicht zur Grundlage philosophisch-wissenschaftlicher Arbeit gemacht werden kann. Außerdem bringt jeder neue Übersetzungsversuch die Chance mit sich, die Deutungsgeschichte eines Werkes voranzutreiben, zugleich tiefere und weitere Beziehungen zu erkennen. Da dem Autor der deutschen Übersetzung, die hier besprochen werden soll, die Unzuverlässigkeit der englischen Übersetzung sicherlich bekannt ist und da er des Japanischen selber mächtig ist, konnte man erwarten, daß er in ständigem kritischen Vergleichen mit der englischen Übersetzung unmittelbar aus dem Japanischen eine genauere und damit philosophisch-wissenschaftlich brauchbarere Übersetzung erstellt hat. Daß diese Erwartung aber enttäuscht wird, will diese Rezension zeigen und damit gleichzeitig die Auseinandersetzung mit Nishidas Werk voranbringen.

Als allgemeine Charakterisierung der deutschen Übersetzung kann man folgende Eigenschaften herausstellen: sie erlaubt sich größere Freiheiten gegenüber dem japanischen Originaltext als die englische; sie zieht verbale oder Nebensatzkonstruktionen zu Substantiv-Konstruktionen zusammen, die zwar kürzer aber ungenauer sind als das Japanische; sie verkehrt aktive in passive und passive in aktive Sätze und kehrt damit Nishidas Denk- und Darstellungsperspektive um; sie läßt betonende oder einschränkende Formeln weg, die Nishidas Standpunkt modifizieren; sie fügt eine zweite Übersetzungsvariante eines bestimmten Terminus hinzu, ohne sie als eigenen Zusatz und als Doppelübersetzung zu kennzeichnen. Obgleich die deutsche Übersetzung im Vergleich mit der englischen den eleganteren Stil aufweist, stellt sie sich inhaltlich gesehen oft als ungenauer heraus. Manche Eigenheiten und auch Fehler der englischen Übersetzung haben doch einen größeren Einfluß ausgeübt, als der Übersetzer wohl beabsichtigte. (Die Beispiele unten können auch diese Behauptung belegen.)

Zunächst soll nun hier noch darauf hingewiesen werden, daß der Insel Verlag dieses *philosophische* Werk in seiner neuen Reihe japanischer *Literatur* herausgebracht hat, von deren Programm der *Prospekt* unter anderem erklärt: "Die japanische Literatur bringt gleichsam ein drittes Auge zustande, ein schärferes, was die wechselseitigen Einflüsse zwischen Ost und West angeht. Lange haben wir uns daran gewöhnt, dem Osten die Rolle des idealistischen Gegenpols zu unserer eigenen Gebrochenheit und Nervosität zuzuschreiben. Doch dieser Osten spricht heute mehr denn je ein 'gebrochenes Westen'. Seine Literatur läßt sich nicht mehr als erlösende, ganz andere östliche Stilwelt wahrnehmen, vielmehr verlangt sie nach einer differenzierteren Auseinandersetzung. Zu einer solchen Auseinandersetzung möchte DIE JAPANISCHE BIBLIOTHEK IM INSELVERLAG anregen." (Her-

vorhebung durch den Autor des Prospekts).

Nun, eine differenziertere Auseinandersetzung hält auch der Rezensent für notwendig. Aber so einfach, wie sich Verlag und Übersetzer diese Auseinandersetzung mit dem Erstlingswerk Nishidas gemacht haben, geht es nun auch wieder nicht. Nicht nur der vorgelegte deutsche *Übersetzungstext*, sondern auch die *"Einleitung"* des Übersetzers (S. 7–26) und die vom Übersetzer oder Lektor verfaßten *Klappentexte* können nicht kritiklos hingenommen werden. Sie zeigen so viele mißverständliche und falsche Charakterisierungen der Philosophie Nishidas, die sich zum Überfluß auch noch widersprechen, daß man Nishidas philosophische Absicht verteidigen muß, selbst wenn man eine andere Philosophie vertritt. Der *Klappentext* behauptet z.B.:

> "Mit dem Erscheinen von Nishida Kitarôs 'Über das Gute (*Zen no kenkyû*)' fand die moderne japanische Philosophie Anschluß an die westliche Geistestradition und wurde so ein Teil des 'Projekts der Moderne'."

Dieser hochtrabende Text will also Nishidas Erstlingswerk als Beleg für den Anschluß an die westliche Geistestradition in Beschlag nehmen. Nein, in Wirklichkeit bedeutete die Abfassung dieses Werks für Nishida das sich Abstoßen von der westlichen Geistestradition, die er wie alle Intellektuellen seiner Generation in Japan in der Jugend begeistert in sich aufgesogen hatte, was übrigens der Übersetzer in seiner "Einleitung" richtig darstellt. "Über das Gute" bedeutete den Versuch, sich denkerisch vom dominierenden Einfluß der westlichen philosophischen Systeme zu befreien (gleichzeitig vollzog sich im selben Werk eine Auseinandersetzung mit der indischen und chinesischen Philosophie, was meistens überlesen wird!).

Eine weitere Bemerkung zur Widersprüchlichkeit des *Klappentexts*. Er erklärt:

> "In 'Über das Gute' verbindet Nishida westliche Epistemologie und östliche Ontologie zu einer 'Metaphysik des Unmittelbaren'."

Ganz abgesehen von der Klischee-Unterscheidung zwischen "westlich" und "östlich": Eine gemeinsame "östliche Ontologie" gibt es nicht. Welche könnte in diesem Zusammenhang gemeint sein? Eine der verschiedenen indischen? Die chinesisch-taoistische? Die chinesisch-konfuzianistische? Die buddhistische etwa? Auch sie ist mindestens in vier wesentlich verschiedene Systeme zerfallen (vgl. z.B. Takakusu, Junjirô, *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Honolulu 1956, S. 12). Von welcher Ontologie ist also die Rede?

Was den Begriff der "Reinen Erfahrung" bzw. "Unmittelbaren Erfahrung" angeht, so ist es richtig, daß Nishida den Terminus von westlichen Philosophen ausgeliehen hat (z.B. William James). Aber er hat dabei gerade nicht dessen "Epistemologie" übernommen. Es wäre eine völlige Verkennung der Perspektive der

Epistemologie Nishidas, würde man sie mit derjenigen von William James identifizieren (vgl. was unten über Nishidas kopernikanische Wende der Perspektive gesagt wird). Auch die Charakterisierung "Metaphysik des Unmittelbaren" ist falsch. "Unmittelbarkeit" ja, aber nicht "Metaphysik" Nishida wollte gerade keine "Metaphysik" (im Sinn der "Substanz-Metaphysik" der europäischen Tradition) konzipieren. Mag sein erster Formulierungsversuch in *Zen no kenkyû* hier und da noch metaphysisch klingen (zumal der Terminus "Substanz" (*hontai*) tatsächlich eine Rolle darin spielt), eine Metaphysik im klassischen Sinne zu erdenken, war keineswegs seine Absicht. Übrigens charakterisiert der Übersetzer in seiner "Einleitung" (S. 21) Nishidas Werk als "Phänomenologie" (des "Bewußtseins" bzw. der "Reinen Erfahrung"). Selbst wenn man nicht genau erfährt, in welchem Sinn der Übersetzer den Terminus "Phänomenologie" gebraucht (im Sinne Hegels oder im Sinne Husserls oder vielleicht heutiger französischer Phänomenologie?). Eines ist gewiß: Entweder hat der Klappentext mit "Metaphysik" recht oder der Übersetzer mit "Phänomenologie". Beide können nicht recht haben. Der Rezensent gibt hierin dem Übersetzer recht: Nishidas Absichten können eher als "phänomenologisch" charakterisiert werden, denn als "metaphysisch". "Phänomenologisch" aber dann weder im Sinne Hegels oder Husserls oder sonst eines europäischen Phänomenologen, sondern eben eigener Art.

Bemerkungen zur "Einleitung" des Übersetzers

Der erste Teil der "Einleitung" ist nicht zu beanstanden. Im Gegenteil: Es gelingt ihm auf wenigen Seiten die biographischen, historischen und philosophischen Bezüge zwischen Nishida und seiner Zeit klar darzustellen. Der zweite Teil, der die Frage "Wie spiegelt sich dies alles nun in dem Text 'Über das Gute'?" beantworten will, formuliert die Antwort so mißverständlich, daß der Rezensent zweifelt, ob der Übersetzer Nishidas philosophische Absicht verstanden hat. Der Übersetzer beginnt damit, daß er von drei "Prämissen" Nishidas spricht, nämlich 1. "daß die Realität eine einzige sich selbst bestimmende tätige Einheit darstellt", 2. "daß die eine selbstbestimmte Realität sich systematisch ... entwickelt", 3. (der Übersetzer nennt diese "Prämisse" von "geradezu axiomatischer Bedeutung" für Nishida) "alle Phänomene sind Bewußtseinsphänomene" (vgl. S. 21). Diese drei Sätze sind im Sinne Nishidas gesprochen tatsächlich richtig, aber nicht das Ergebnis von "Prämissen" (also "Voraussetzungen"), auch nicht von "Axiomen" (hier wohl im Sinn einer Grundeinsicht der individuellen intellektuellen Anschauung gemeint), sondern der Inhalt des *voraussetzungslosen*, unmittelbaren, gewissen Wissens der "Reinen Erfahrung", die nach Nishida weder mit der unmittelbaren Sinnesempfindung, noch mit Tätigkeiten der Kategorien des Verstandes noch mit Tätigkeit identifiziert werden darf. Die "Reine Erfahrung", in der alle Individuen bzw. Individualbewußtseine ihren Anteil haben, ist über-individuell und vor-individuell.

Nishida erklärt (in der japanischen Ausgabe *Nishida Kitarô Zenshû*, Band I, Tôkyô 1965, S. 28):

> "Nicht weil es das Individuum gibt, gibt es die Erfahrung, sondern weil es die Erfahrung gibt, gibt es das Individuum."

Gemeint ist in diesem Zusammenhang die "Reine Erfahrung". Sie teilt sich in sich selbst, in die individuellen Bewußtseine. Wenn nun der Übersetzer an derselben Stelle Nishidas Philosophie als eine Philosophie der "Bewußtseinsimmanenz" bezeichnet und als eine "Phänomenologie des Bewußtseins", so hat er einerseits Recht, weil Nishida manchmal "Bewußtsein" für "Reine Erfahrung" gebraucht und tatsächlich nach ihm alle individuellen Bewußtseinstätigkeiten sich innerhalb (immanent) der einen Tätigkeit der "Reinen Erfahrung" (und in diesem Sinn des *über*-individuellen Bewußtseins) abspielen. Aber die Formulierung ist doch sehr mißverständlich, weil im Kontext nicht klargemacht wird, daß kein endliches, individuelles Bewußtsein gemeint ist, auch nicht ein unendliches, über-individuelles, göttliches Bewußtsein für sich genommen, sondern die "*Lebenseinheit*" ("vital unity" wie Nishida im japanischen Text S. 177 selbst englisch formuliert) zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, die Her- und Hin-Bewegung, die Jakob Böhne durch das Bild von der Umwendung des Auges Gottes beschreibt (ein Bild, auf das Nishida S. 99 anspielt). *Die "Reine Erfahrung" entspricht dem Hersehen Gottes in Einheit mit dem Hinsehen des Menschen.* Nishidas Philosophie bewegt sich in diesem Hergehen Gottes als Hingehen des Menschen. Seine Kopernikanische Wende ist ein ständiges Her- und Hin!

Bevor nun auf die Frage nach dem etwaigen substantiellen, also metaphysischen Charakter dieses Gottes eingegangen werden soll, noch eine Bemerkung zur Charakterisierung des Übersetzers für den Inhalt des Terminus *jikaku* im genannten Werk Nishidas. Die angebotene Übersetzung "Selbstwahrnehmung" ist möglich, wenn auch mißverständlich. In der "Einleitung" des Übersetzers erhält *jikaku* aber eine Wichtigkeit und einen Bedeutungsinhalt zugewiesen, die ihm in "Über das Gute" nicht zukommt (in späteren Abhandlungen Nishidas schon eher). In "Über das Gute" kommt im Japanischen *jikaku* nur S. 73, 91, 153, 182ff., 192 vor, d.h. man kann die Stellen an den Fingern abzählen. Nishida verwendet *jikaku* davon meistens im Zusammenhang mit der "Selbstwahrnehmung" von der Seite des Menschen her gesehen. Auf S. 182ff. zitiert Nishida die drei Wesenseigenschaften der "Person" (*jinkaku*) nach Illingworth: 1. Selbstwahrnehmung, 2. Willensfreiheit, 3. Liebesbeziehung. Nishida korrigiert Illingworth aber in dem Sinn, daß Selbstwahrnehmung bei jenem mit *Reflexion* verbunden sei, in seinem eigenen Verständnis aber das Sichwissen der *Willenstätigkeit* bedeutet. Bei Gott gebe es erstens keine Reflexion sondern das reine Sichwissen des Wirkens Gottes als Einendes der "Reinen Erfahrung", und zweitens erklärt Nishida: Wenn man schon von

einer "Selbstwahrnehmung" (*jikaku*) in der "Person" (*jinkaku*) Gottes sprechen wolle, müßten die *jeweiligen Einheiten* der Kosmo-Phänomene seine Selbstwahrnehmungen sein" (S. 183). Mit anderen Worten: Nishida verwendet *jikaku selten* in "Über das Gute" und wenn einmal, dann meist im Zusammenhang mit den menschlichen Personen und ihren (reflexiven) Selbstwahrnehmungen oder den in Gott verwirklichten verschiedenen "Welten". *Jikaku* ist im Erstlingswerk Nishidas also eher als ein Plural zu verstehen, nämlich als die vielen Selbstwahrnehmungen der aus Gott in Gott hervorgehenden Welten und Menschen. Statt des Terminus *jikaku* gebraucht Nishida für das Ganze der "Reinen Erfahrung" außer *junsui keiken* und *chokusetsu keiken* ("unmittelbare Erfahrung") meistens *chokkaku* ("unmittelbare Wahrnehmung"). Bei all diesen Temini wird kein "Selbst" (*ji-, jiko*) hervorgehoben. S. 185 spricht Nishida im Zusammenhang mit der Erörterung der Über-Personalität Gottes (*ichidai-jinkaku*) von Gottes eigener "intellektueller Anschauung", die aber keineswegs die eines individuellen subjektiven Geistes sei. Darum kennzeichnet er auch die "intellektuelle Anschauung", mit der Gott in sich durch die Vielen sich selbst sieht, ebenfalls mit *ichidai-*, d.h. "groß" oder "überschreitend", "transzendierend" (also: *ichidai-chiteki-chokkan*).

Natürlich kann man mit Rücksicht auf die spätere Entwicklung Nishidas auf den Terminus *jikaku* in diesen Zusammenhängen aufmerksam machen. Dann ist aber des Übersetzers Charakterisierung: "In einem System der Selbstwahrnehmung bedeutet '*jikaku*' letztlich Selbst*bejahung*" (S. 23), zu knapp. Denn sowohl als Tätigkeit Gottes wie auch als Tätigkeit des Menschen enthält der Begriff bei Nishida eine Dialektik der Selbst*verneinung*, die man nicht übersehen darf. Denn das Moment der Selbstverneinung bildet die Brücke zum richtigen Verständnis des Absoluten als des "absoluten Nichts" (*zettai mu*) bei Nishida. Zunächst ist dabei darauf hinzuweisen, daß der Terminus "absolutes Nichts" als *zettai mu* im ganzen Werk "Über das Gute" *nicht* vorkommt. Er ist erst später in Nishidas Abhandlungen aufgetreten. Doch inhaltlich steuert Nishida auf diesen Terminus bzw. Inhalt zu. Trotzdem darf man als Übersetzer nicht einen späteren Terminus in das Erstlingswerk Nishidas hineinlesen, und zwar auch noch an einer Stelle, wo er nicht einmal inhaltlich paßt (diese Kritik gilt gleichzeitig der englischen Übersetzung von Viglielmo; vgl. dort S. 88). Die deutsche Übersetzung auf S. 121 sagt:

> "In welcher Form existiert Gott? Einerseits ist er, wie Nicolaus Cusanus gesagt hat, die Negation von allem. Was man positiv bestimmen kann und erfassen kann, ist nicht Gott. Was man erfassen kann, ist immer schon endlich und kann nicht die das Universum vereinheitlichende unendliche Funktion sein (De docta ignorantia, Cap. 24). Von diesem Punkt her betrachtet, ist Gott *absolutes Nichts*. Aber das bedeutet nicht, daß Gott nur Nichts ist. Dem Entstehen der Realität liegt offensichtlich eine unverrückbare Einheitsfunktion zugrunde; die Realität verdankt ihr wirklich ihr Entstehen" (Hervorhebung durch

den Rezensenten).

Direkt aus dem Japanischen neu übertragen, ergibt sich aber (S. 99):

> "In welcher Form existiert Gott? Von der einen Seite her betrachtet ist Gott – wie Nicolaus Cusanus und andere erklärten – die Verneinung von allem. Dasjenige, was man als ein 'dieses da' bejahen, d.h. erfassen kann, ist nicht Gott, wenn er etwas wäre, was man als ein 'dieses da' erfassen kann, wäre er schon endlich und könnte die den Kosmos einigende unendliche Funktion nicht vollziehen (De docta ignorantia, Cap 24). Von diesem Punkt her gesehen ist Gott *völlig nichts*. Wenn es so ist, ist Gott dann einfach nichts? So ist es gewiß nicht. Auf dem Grund des Bestands der Wirklichkeit wirkt offensichtlich die Funktion einer unerschütterlichen Einheit. Die Wirklichkeit hat wirklich dadurch ihren Bestand." (Hervorhebung durch den Rezensenten).

Um mit dem letzten Satz anzufangen: Ob man "bestehen" oder "entstehen" übersetzt, hängt von der Deutung des Übersetzers ab. Das japanische *seiritsusuru* läßt beide Möglichkeiten zu. Aber mit Rücksicht auf das System des "ewigen Jetzt", das Nishida vertritt, legt sich "bestehen" nahe. Entscheidend ist aber die andere Übersetzung des Satzes: *Kono ten yori mite kami wa* <u>*mattaku mu*</u> *dearu*: "Von diesem Punkt her gesehen ist Gott *völlig nichts*". Die Übersetzung mit "absolutes Nichts" ist erstens nicht wörtlich, zweitens erhält bei Nishida später "absolut" (*zettai*) eine andere Bedeutung als die jenige von *mattaku* "völlig", "gänzlich". "Absolut" heißt bei Nishida soviel wie "doppelte Verneinung", "auch die einfache Negativität des leeren Nichts: die Bestimmungslosigkeit und Unbestimmbarkeit Gottes vom Menschen her gesehen, soweit er der negativen Theologie folgt. Daß Nishida aber schon hier auf einen anderen Begriff von Nichts zusteuert, erkennt man an dem *darauffolgenden* Satz: "Wenn es so ist, ist Gott dann einfach nichts? So ist es gewiß nicht . . . " Diese neue Bedeutung des Nichts als göttliches Nichts der aus innerer Notwendigkeit geschehenden (und darum freien) Selbstverneinung Gottes zugunsten der vielen Seienden deutet Nishida mit dem im Kontext später folgenden Satz "Gott ist der Einende des Kosmos in dieser Bedeutung, er ist das Fundament der Wirklichkeit; nur weil er völlig nichts ist, gibt es keinen Ort, wo er nicht ist, und keinen Ort, wo er nicht wirkt" (im Japanischen S. 100, im Deutschen vgl. S. 121). Mit anderen Worten: Weil Gott sich als das Unendliche vereint, bestimmt er sich in sich selbst als die vielen endlichen Seienden. Seine Selbstverneinung ist gleichzeitig die Bejahung der Seienden, die Nishida als seine "Selbstwahrnehmungen" (*jikaku*) oder auch "Spiegel" (*kagami* im Japanischen S. 191) kennzeichnet. Umgekehrt ausgedrückt: Dadurch, daß sich die endlichen Seienden verneinen und das Unendliche in sich bejahen, verwirklicht sich das Unendliche als die Endlichen und weiß sich als solches. Dadurch erhält die Selbstverneinung der Endlichen – ebenfalls wie die

des Unendlichen – gleichzeitig den Charakter der Selbstbejahung. Diese Dialektik ist gemeint, wenn Nishida vom *jikaku* (d.h. meist: von der Selbstwahrnehmung der Endlichen) redet. Der Weg der dialektischen Selbstverneinung der Endlichen zugunsten des Unendlichen enspricht der Ethik, um die es ja eigentlich in "Über das Gute" geht (wobei der Übersetzer mit Recht auf die Betonung des "ontologischen Charakters" des "Guten" in *Zen no Kenkyû* hinweist). Der Weg der dialektischen Selbstverneinung des Unendlichen zugunsten der Endlichen entspricht der Religion. Wie alle Erfahrungen der Endlichen sind auch die ethische und die religiöse Erfahrung in der "Reinen Erfahrung" immer schon gegeben. Wenn man also im Terminus *jikaku* diese Dialektik von Selbstverneinung und Selbstbejahung denkt, kann er auch von der "Reinen Erfahrung" als dem Ganzen dieser Erfahrungen (und nur von ihr) gebraucht werden. Was die Charakterisierung des Unendlichen bzw. Absoluten als das das unverneinte Sein und das leere Nichts gleichzeitig verneinende und überschreitende absolute Nichts angeht, so findet man in "Über das Gute" noch die sich dem *zettai mu* annähernde Formulierung *shin no mu* ("wahres Nichts") (im Japanischen S. 190):

> "Ein vom Sein getrenntes Nichts ist *kein wahres Nichts*; ein von allen getrenntes Eines, ist kein wahres Eines; eine vom Unterschied getrennte Gleichheit, ist keine wahre Gleichheit. Ähnlich wie es die Welt nicht gibt, wenn es Gott nicht gibt, gibt es auch Gott nicht, wenn es die Welt nicht gibt" (Nishida weist dann im Anschluß an Spinoza darauf hin, daß man eigentlich von einem Plural von Welten sprechen müßte).

Jetzt erst kann die Frage beantwortet werden, ob Nishida einen metaphysischen Gott, Gott als absolute Substanz im traditionellen Sinne versteht. Zunächst muß erinnert werden, daß auf Grund von allem, was hier schon über die "Reine Erfahrung" gesagt worden ist, nach Nishida Gott bzw. das Unendliche oder das Absolute kein Begriff der isolierten Verstandestätigkeit oder isolierten Vernunfttätigkeit, sondern eben das Sichwissen des Ganzen der "Reinen Erfahrung" ist, und zwar nicht als ein Gegenstandsbewußtsein, sondern am ehesten vergleichbar einem Tätigkeitsbewußtsein. Nach Nishida ist die "Reine Erfahrung" so gesehen "reine Tätigkeit" (*junsui katsudô*), und Gott bzw. das Absolute wird von Nishida als ihr "Fundament" (*kompon*) oder meist als ihr "Einendes" (*tôitsusha*) gekennzeichnet. Obgleich nun Nishida das Verhältnis von Welt und Gott zweimal mit dem Verhältnis von "Erscheinung und Substanz" vergleicht (*genshô to hontai*, vgl. im Japanischen S. 178f.; der Übersetzer schwankt bei der Übertragung von *hontai* zwischen "Substanz" und "Noumenon" hin und her), darf man nicht vergessen, daß vorher "Kosmos" bzw. "Welt" (*uchû* bzw. *sekai*) als bewußtseins*immanente* "Erscheinungen" definiert worden sind. In diesem Sinn weist Nishida dann darauf hin, daß Welt und Gott sich eher noch vergleichen lassen mit dem Verhältnis von

Bewußtseinsinhalten und Bewußtseinseinheit als ihrem Einenden:

> "... die Beziehung zwischen Gott und Welt ist die Beziehung zwischen der *Bewußtseinseinheit* und ihren *Inhalten*. Die Bewußtseinsinhalte bestehen auf Grund der Einheit, und die Einheit gibt es nicht getrennt von den Bewußtseinsinhalten. Die Bewußtseinsinhalte und ihre Einheit bedeuten nicht, daß es zwei [metaphysisch selbständige Wirklichkeiten] gibt, nämlich dasjenige, was geeint wird, und dasjenige, was eint; vielmehr bilden sie nur die zwei Seiten derselben Wirklichkeit. Alle Bewußtseinsphänomene im Zustand der unmittelbaren Erfahrung bilden eine einzige Tätigkeit ..." (Klammer und Hervorhebung vom Rezensenten; Text direkt aus dem Japanischen S. 191).

Nishidas Rede von dem Einenden als "Substanz" muß also erstens im Rahmen der "Reinen Erfahrung" verstanden werden und zweitens als ein vorläufiger Annäherungsvergleich. Denn die "Reine Erfahrung" welche die einzige Wirklichkeit darstellt und mit Gott identisch ist als ihrem Einenden, hat nach Nishida "keinen Besitzer" (*shoyûsha*, vgl. das Japanische S. 55) und keinen "Herrn" im Sinn eines individuellen, substantiellen Subjekts (keinen *shu* oder kein *shutai*; vgl. das Japanische S. 71). Wenn also der Übersetzer in seiner "Einleitung" vom "eigentlichen Motor des ganzen Geschehens" der "unmittelbaren Erfahrung" als einem "Subjekt" spricht, bedarf dieser Terminus im Zusammenhang der "Reinen Erfahrung" einer ausdrücklichen Erklärung und Rechtfertigung (der beigefügte Terminus "wahres Selbst", vgl. die "Einleitung" des Übersetzers S. 23, wäre schon eher gebrauchbar, weil er eine Negation des "unwahren Selbst" impliziert; weil der Übersetzer aber beide Termini, sowohl das "wahre Selbst" wie auch das "Subjekt" mit dem Nachsatz "das sich *noch nicht* innehat" charakterisiert, treffen beide Termini nicht mehr die Perspektive Nishidas). Von der Gesamttendenz der "Einleitung" des Übersetzers her gesehen scheint er eher das individuelle Bewußtseinssubjekt zu meinen. Das wäre *nicht* richtig.

Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen. Nach Nishida sind Unterscheidungen wie Geeintwerden und Einen, Passiv und Aktiv usw. sekundäre Unterscheidungen, Ergebnisse des abstrahierenden Denkens (vgl. im Japanischen S. 69). Die Philosophie Nishidas versteht sich aber in ihrem Ausgangspunkt gerade nicht als Ergebnis abstrahierenden Denkens, sondern als unbezweifelbares Sichwissen der "Reinen Erfahrung" – selbst als der allgemein-konkreten Wirklichkeit in ihrer Selbstverwirklichung (vgl. das Japanische S. 145 "*jiko no hatten-kansei* = self-realization" – so übersetzt Nishida selbst). Die "Reine Erfahrung = Wirklichkeit" wird aber letztlich als "Gleichheit" (*byôdô*; vgl. das Japanische z.B. S. 69) zwischen den Kontrahenten (dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen Gott und Mensch, wenn diese Begriff jetzt überhaupt noch angewandt werden sollen)

erfahren. Obgleich Nishida meist von der "Aktivität" des "Einenden" der "Reinen Erfahrung" spricht, ist das doch auch nur eine vorläufige Beschreibung. Letztlich herrscht *Gleichheit*, Spannungsgleichheit der Gegensätze. Damit zeigt sich Nishidas Philosophie auf dem – allen Menschen gemeinsamen – Boden der "Reinen Erfahrung" verwandt mit der Philosophie auf dem Boden der religiösen Erfahrung des Mahâyâna-Buddhismus (insbesondere des Zen, soweit er auf dem Standpunkt des "ewigen Jetzt" steht). In seiner "Einleitung" spielt der Übersetzer diese Verwandschaft zum Mahâyâna-Buddhismus (Zen) eher herunter, als daß er sie betont. Der Rezensent ist zwar mit dem Übersetzer der Meinung, daß Nishidas Philosophie logisch nicht von der Zen-Erfahrung abhängt. Aber psychologisch ist sie von ihr gefördert worden und von ihr her kann Nishidas philosophische Zielaussage noch am ehesten erklärt und verstanden werden. Dabei stellt sich heraus, daß gerade die Erfahrung der "Gleichheit" trotz "Spannung" der "Gegensätze" der Philosophie Nishidas eine Eigenart verleiht, die sie von den europäischen Systemen des Pantheismus (auch des Pan-en-theismus) unterscheidet. Obgleich Nishida manchmal selbst den Terminus "Pan-en-theismus" für seine Philosophie in Anspruch nimmt, benutzt er ihn doch nur, um andere, striktere Formen des Pantheismus abzuwehren. Seine Philosophie der "Gleichheit" in der "Reinen Erfahrung" bzw. im "erfahrenen" "absoluten Nichts" verträgt sich nicht mit dem Prinzip einer irgendwie gearteten Priorität eines "Gottes".

Bemerkungen zu Einzelheiten der Übersetzung von systematischer Bedeutung

Es soll hier auf die Übersetzung des Inhaltsverzeichnisses und auf die Grundbegriffe ***kôi***, ***kôdô***, ***zen-kôi***, ***kanze naru zen-kô*** und ***katsudô-setsu*** eingegangen werden, die im Teil 3 ("Das Gute"), also dem offiziellen Höhepunkt des Werks "Über das Gute", die wichtigste Rolle spielen. Zunächst zum *Inhaltsverzeichnis*. Was für ein Grund bewegte den Übersetzer, den Titel von Kapitel 2 (im Teil II "Die Realität") folgendermaßen wiederzugeben: "Die Bewußtseinsphänomene als einzige Realität" und den Titel des Kapitels 10 (im selben Teil) aber so: "Gott ist die Realität"? Im Japanischen wird *genau umgekehrt* formuliert! Der erste Titel (2) heißt japanisch: ***Ishiki-genshô ga tada hitotsu no jitsuzai dearu*** ("Die Bewußtseinsphänomene sind die einzige Realität"; der erste Satz des Kapitels erklärt genauer: "... Realität ist nur die Tatsache unserer Bewußtseinsphänomene bzw. der unmittelbaren Erfahrung" (S. 52); man könnte hier sogar den Singular: "... die Tatsache des Bewußtseinsphänomens bzw. der unmittelbaren Erfahrung" vertreten; vgl. den japanischen Zusammenhang). Der Titel von Kapitel 10 lautet japanisch: ***Jitsuzai toshite no kami*** ("Gott als die Realität"). Warum hat die deutsche Übersetzung den Satzbau der beiden Titel umgekehrt? Immerhin treffen die beiden deutschen Titel das Gemeinte wohl besser als die englische Übersetzung (Kapitel 2: "Con-

scious Phenomena as the Only Reality"; es geht hier nämlich nicht darum, ob Gott überhaupt real ist, sondern es wird davon gehandelt, daß er die Realität als solche ist). Aber der Rezensent sieht in der Formulierung *Kami toshite no jitsuzai* ("Gott *als* die Realität/Wirklichkeit") eine *Schwerpunktverlagerung* von "Gott" auf "Realität/Wirklichkeit". Es geht Nishida nicht um "Gott", sondern um "Realität/Wirklichkeit". Nach allem, was oben über die "Reine Erfahrung" und insbesondere am Schluß über die "Gleichheit" der Kontrahenten in der "Reinen Erfahrung" gesagt wurde, liegt das durchgehende Interesse Nishidas in "Über das Gute" an "Wirklichkeit". Warum hat also der Übersetzer die Titel von Kapitel 2 und 10 im Deutschen *genau umgekehrt* zum Japanischen formuliert?

Es ist auch nicht einzusehen, warum der Übersetzer den *Untertitel von Kapitel 9* ("Das Gute") *von Teil 3* ("Das Gute", also der offizielle Höhepunkt des ganzen Werks) nicht so wiedergibt, wie Nishida es haben will. Nishida schreibt nämlich (S. 142) selbst die englische Übersetzung vor: "*katsudô-setsu energetismus*" (man kann deutsch auch "Aktivismus" übersetzen). Nishida verweist auf den Beginn dieser ethischen Theorie bei Platon/Aristoteles und stellt sich – diese Theorie modifizierend – in deren Tradition. Die deutsche Übersetzung überträgt unverbindlich "9.: Das Gute (Eine Theorie der Handlung)" und die englische Übersetzung parallel dazu: "9: Good (A Theory of Activity)". Nach allem, was oben über die Bedeutung der "Reinen Erfahrung" als "reine Tätigkeit" gesagt worden ist, kann man die Wichtigkeit dieses Untertitels ("Energetismus") ermessen, wenn man das Kapitel durchdacht hat. Die gleiche Frage ist an den Übersetzer im Bezug auf die *Kapitel 1 und 2 von Teil 3* ("Das Gute") zu stellen. In Kapitel 1 wird doch von Nishida im Japanischen eine eindeutige *Sprachregelung* vorgenommen, nämlich zwischen *kôdô* (das konkrete, praktische "Verhalten", oder in der Mehrzahl: "Verhaltensweisen"). Diese Verhaltensweisen in der Phänomenwelt werden durch Nishida mit dem allgemeineren Terminus *koi* zusammengefaßt ("Tat, Handlung", mit Einschluß eines äußeren und eines inneren Aspekts, wobei Nishida dann den inneren Aspekt, besonders als Willenstätigkeit, betont). Die deutsche Übersetzung überträgt *genau umgekehrt* die eben genannten Termini (vgl. S. 125). Parallel dazu vgl. die englische Übersetzung S. 91 (*kôdô* als "activity, *koi* als "behavior"). Gegenstand der Erörterung Nishidas sind aber nicht die praktischen Verhaltensweisen in der Phänomenwelt (*kôdô*), sondern die sittliche gute "Tat" (*zen-kôi*: vgl. Kapitel 11 und 12 von Teil 3) und die "vollkommene sittlich gute Tat" (*kanzen-naru zen-kô*: sic!, vgl. Kapitel 13 von Teil 3). Man könnte die Übersetzung von *kôi* mit "Handlung" hier rechtfertigen, weil es in der deutschen Philosophie immerhin den Begriff der "inneren Handlung" gibt und Nishida hier tatsächlich die innere Seite der sittlich guten Tat (Willenstätigkeit) ins Auge faßt. Aber die Übersetzung von *kôi/kô* durch "Verhalten" oder "behavior" erscheint dem Rezensenten irreführend.

Schlußbemerkungen

Der Rezensent hat sich bemüht, im Sinn der Sache Nishidas zu denken und nur die systematisch bedeutsamsten Korrekturen aufzuzeigen. Die Liste der sekundären Probleme in der hier vorgelegten deutschen Übersetzung ist länger.

Insgesamt gesehen muß man aber einerseits dem Übersetzer und dem Verleger danken, daß sie es gewagt haben, so ein wichtiges, aber schwieriges Werk dem deutschen Publikum anzubieten (dabei den eigenen guten Namen und gutes Geld aufs Spiel setzend). Andererseits wünscht sich das interessierte deutsche Publikum (dazu zählen sich der Rezensent und seine Studenten) philosophisch-wissenschaftliche Übersetzungen, auf die man sich verlassen kann, um sie zur Grundlage des Studiums in Vorlesungen, Seminaren und Dissertationen zu machen. Ein solches Publikum ist auch bereit, auf das Erscheinen eines solchen Werkes länger zu warten und dann dafür selber viel Geld auszugeben. Die Grundstimmung am Ende des Seminars mit Japanologie-Studenten über die englische und die deutsche Übersetzung von *Zen no kenkyû*, das der Rezensent im Sommer 1989 an der Universität München abhielt, war: Wenn man diese beiden Übersetzungen miteinander vergleicht und das Japanische berücksichtigt, stellt man *nolens volens* fest, daß sie beide gerade an den schwierigsten Stellen einander gleichen und dabei die Sinnspitze verfehlen, die Nishida im Japanischen eigentlich anzielt. (Der Rezensent hält es für seine Pflicht, hier die Namen von zwei Studenten zu nennen, die ihm beim systematischen Vergleich der englischen und deutschen Übersetzung besonders geholfen haben: Frau Gertrud Simmert und Herr Dieter Schmid.)

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß eine neue englische Übersetzung im Jahre 1990 erschienen ist: Nishida, Kitarô, *An inquiry into the good.* Translated from the Japanese by Masao Abe and Christopher Ives, New Haven 1990. – Sie war dem Rezensenten allerdings bisher noch nicht erreichbar.

Johannes Laube, München