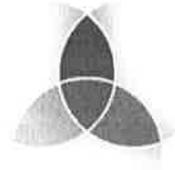




UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Fakulta humanitních studií
Středoevropský institut pro filosofii (SIF)
Central-European Institute of Philosophy



Director

Doc. Dr. Hans Rainer Sepp
Associate Professor

Praha, 19. Juni 2015

Gutachten zur Master-Arbeit von Filip Gurjanov

Das Selbst und das Nichts Von Stirner zu Nishitani

1. Zum Inhalt

Die Arbeit befasst sich mit dem Verhältnis von ‚Selbst‘ und ‚Nichts‘ im Werk von Max Stirner und Nishitani Keiji. Diese Aufgabe steht vor einer doppelten Schwierigkeit: nicht nur gilt es, zwei Autoren unterschiedlicher kultureller Herkunft miteinander in ein Gespräch zu bringen, sondern auch das labyrinthische Hauptwerk (und das einzige überlieferte Buch) Stirners so aufzubereiten, dass ein solches Gespräch überhaupt möglich wird. Diese Schwierigkeiten leiten das methodische Profil, das der Vf. für die Ausarbeitung seines Themas gewählt hat. Was Stirner betrifft, so unternimmt er den Versuch einer systematischen Rekonstruktion, die die Grundlinien in den *Sachverhalten* von Selbst und Nichts hervortreten lassen und die er als ‚phänomenologisch‘ charakterisiert (13). Für das Gespräch zwischen den unterschiedlichen Positionen wählt er eine interkulturelle Vorgehensweise, die jene Positionen nicht „*gegen-*, sondern *nebeneinander*“ stellt, da in solchem Nebeneinander die Eigenständigkeit einer jeden der beteiligten Positionen gewahrt bleibe (50).

Der Vf. rekonstruiert zunächst das Hauptanliegen Stirners, das dieser im „Egoismus“ und im „Genuss“ zum Ausdruck bringt, während er im Teil zu Nishitani, der sich mit Stirner ausdrücklich auseinandergesetzt hat, das zentrale Anliegen der Religion in den Mittelpunkt stellt. Dabei geht Vf. von der bei beiden Autoren vorliegenden Darstellung des Selbstbewusstseins aus, bevor er die Wege untersucht, auf denen es jeweils zu dessen Entgrenzung kommt, und in einem dritten Schritt nach der Rolle des Bezugs zum Anderen fragt.

- 2 -

Vf. verdeutlicht gleich zu Beginn den missverständlichen Begriff des ‚Egoismus‘ bei Stirner, indem er darauf hinweist, dass mit ihm „*die Negativität des Selbst*“ gemeint sei (16). Es gehe dabei um die Freilegung eines Selbst, das in normalen Zusammenhängen ‚unbewusst‘ im Hintergrund fungiere. Dabei solle ein „unbewusster Egoismus“, bei dem der Einzelne einer „selbst- oder fremddefinierten allgemeinen Sache“ (20) unterstellt ist, von einem „bewussten Egoismus“ abgelöst werden. Der springende Punkt ist, dass die Weltbezüge, in denen eine Einzelseinzel existenz lebt und von denen sie meint, dass sie den Boden ihrer Existenz bilden, imaginative Konstrukte sind, wobei die das Selbst kennzeichnende Wirkliche das je eigene leiblich gelebte Leben ist, das Stirner, ebenso wie dies Levinas viel später formulieren wird, als „Genießen“ bezeichnet. Ist dieses immer schon am Werk, doch durch imaginative Weltbildungen verdeckt, stellt erst der bewusst ins Werk zu setzende Egoismus auf der Grundlage der Negation der Struktur des unbewussten Egoismus dieses ursprüngliche Selbst heraus.

Das Wirken des unbewussten Egoismus beschreibt Vf. – über Stirner hinausgehend – als das Fungieren der in sich zentrierten Existenz: Ein jeweiliges Selbst ist stets in seinem Leib positioniert. Indem sich der Egozentrismus als ein solcher erweist, der sich seines eigenen Zentrums, seiner leiblichen Verankerung, nicht bewusst ist, verlängert er sich zur Konstitution einer allgemeinen Sache. Damit verbindet sich Egozentrismus paradoxerweise mit einem Ausgriff auf Welt. Existenz ist notwendig zentrisch, sofern sie stets leiblich in sich gründet; sie ist aber nicht notwendig egozentrisch, sofern sie das unbewusste Moment ihres sinnkonstituierenden Ausgriffs auf Welt in ein bewusstes verwandeln und auflösen kann. Somit gründet der unbewusste Egoismus in der Identifikation des Selbst mit Bestimmungen, die, gemessen an der ursprünglichen Wirklichkeit des Selbstvollzugs, von außen kommen – im nebulösen Feld meiner eigenen nach außen transponierten Sinnsetzungen, die sich mit denen der Anderen vermischen.

Selbsterkenntnis bedeute dann ein Freiwerden von den Konditionierungen und der Rückgang auf ein Selbst, das sich so als ein *schöpferisches* erfahre, als ein solches, in dem alle Sinnstiftung erfolgt. Dieses Freiwerden beschreibt Vf. als ein Loslösen, als den Vorgang einer „*praktischen Epoché*“ (33). Diese separierende Loslösung wäre dann eine Einlösung der faktisch schon bestehenden Separation, wie sie ebenfalls erst Levinas zum Gegenstand seiner Beschreibung machen wird. Vf. betont, dass der von Stirner propagierte Egoismus – die aufgrund ihrer Befreiung aus fungierenden Kontexten sich abzeichnende Struktur und ihre theoretische Explikation – selbst nicht als eine „allgemeine Lehre“ aufgefasst werden dürfe, damit er nicht in die Falle gerate, die er selbst kritisiert. Um dies zu umgehen, müsse „Stirners Philosophie als eine Art ‚phänomenologischer Aufklärung‘“ angesehen werden, wobei das Aufgewiesene „keine allgemeine *Idee* ist, sondern bloß eine Beschreibung des Tatsächlichen“ (29).

Was den intersubjektiven Bezug betrifft, bedeute der Egoismus keine Isolierung des Individuums und stelle keinen Gegensatz zu Sozialität dar. Sofern die „Separation des Menschen vom Menschen“ (Stirner, 46) die Intention bricht, Herrschaft über Andere ausüben zu wollen, wird vielmehr erst eine neue Basis geschaffen, auf deren Grund der Einzelne „*wirklich* mit anderen verkehren“ könne (46).

Im zweiten Teil zeigt Vf., wie sich Nishitanis Ansatz bei der Religion nur vordergründig von Stirners Ansatz beim Egoismus unterscheidet. Wenn Nishitani das Religiöse an die Frage knüpft, warum ich überhaupt existiere, ziele sie ähnlich wie Stirners bewusster Egoismus auf den Lebensvollzug selbst, in dem sich bei Nishitani ein „unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit als solcher“ realisiert, so dass Religion als „*Realisation der Wirklichkeit selbst*“ be-

stimmt werden könne (55). Mit Stirner verbinde Nishitani auch die Forderung, dass egozentrische Prägungen durch Negation aufgelöst werden müssen, um diesen unmittelbaren Wirklichkeitskontakt herzustellen. Wenn bei Nishitani die Reduktion der egozentrischen Haltung, der „Maske“, das „absolute Nichts“ enthülle, liege darin ebenfalls eine Parallele zu Stirners schöpferischem Nichts, denn was sich mit dem absoluten Nichts zeigt, sei „eine *gegenwärtige, kreative Kraft*“ (60): die ursprüngliche, von ihrem egozentrischen Bezug auf Welt freigewordene Bewegung des Selbst.

Vf. benennt jedoch auch ein wichtiges Moment, mit dem sich Nishitanis Ansatz von demjenigen Stirners unterscheidet. Wenn Nishitani betont, dass sich ein unmittelbarer Kontakt mit der Wirklichkeit als solcher realisiert, so frage er „nach dem *Zusammenhang* zwischen mir und der Wirklichkeit, der ich angehöre“ (55). Denn sofern im Nichts „auch die ausschließliche Selbstbezogenheit, die dieser Egoismus impliziert, verschwindet“ (60), erfolgt hier noch eine Negation des Egoismus selbst, so dass das Gewahrwerden des Selbst zugleich das Gewahrwerden des Nicht, der Wirklichkeit selber, ist. In Folge davon denkt Nishitani beides – Weltbezug und Entweltlichung – deutlicher als Stirner zusammen, denn trotz der radikalen Reduktion des Egozentrismus bleibt die Möglichkeit des Weltkontakts bestehen, nur ebenso radikal verändert: „Die Person *ist* das absolute Nichts, indem es *in sich* sowohl die Realität des Seins als auch des Nichts trägt“, sie „ist und ist zugleich nicht“ (61). „Nichts“ ist hier so verstanden, dass es einerseits nicht auf Sein bezogen und somit nicht ein bloß relatives Nichts ist und dass es andererseits nicht davon tangiert wird, gedanklich aufgenommen und dadurch verobjektiviert zu werden; vielmehr sei es ein „Nichts, welches nur *gelebt* und *erlebt* werden kann“ (63). Mit Nishitani könne somit gegen Stirner der Einwand erhoben werden, dass dieser das egozentrische Selbst nicht radikal genug aufgelöst habe, um außer der gewonnenen Einzigkeit noch dem Nichts Raum zu geben: „Deshalb lässt sich mit Stirner nur sagen, dass das Selbst in *seinem eigenen* lebendigen Nichts *sich selbst* schafft, während es mit Nishitani viel korrekter wäre zu sagen: *das absolute Nichts* verwirklicht *sich*, indem das Selbst zur Öffnung zum absoluten Nichts wird.“ (64)

Vf. weist schließlich darauf hin, dass weder bei Stirner noch bei Nishitani die Befreiung des Selbst seine Isolierung zur Folge hat, dass jedoch bei Nishitani die Individuen nie völlig voneinander getrennt sind. Dies ebne die Einzigkeit des Einzelnen nicht ein, sondern mache es möglich, „dass sich die Einzelnen auf *einem gemeinsamen Feld vereinigen*“ (74). Die Vereinigung sei demzufolge „noch radikaler zu verstehen als bei Stirner, denn auch hier müsse man sagen, dass sich die absolute Einheit von Ich und Du *und zugleich* die absolute Differenz realisieren“ (ebd.). Zusammenfassend gesagt, ließe sich neben einem unbewussten und einem bewussten Egoismus des Einzigen bei Stirner ein vom Vf. bei Nishitani identifizierter „phänomenologisch“ genannter Egoismus auffinden: Mit dem Hinweis auf ihre Einbindung in Wirklichkeit werde hier die Pluralität der Perspektiven relational gedacht, so dass die je eigene leibliche Perspektive in ein solches Relationsrelief integriert wird. Mit diesem Schritt werde der Egoismus im Sinne von Stirner nicht aufgehoben, sondern erfahre eine wesentliche Erweiterung (vgl. 20).

2. Bewertung

1. In seiner straff durchgeführten, klar beschreibenden und konsequent argumentierenden Untersuchung erreicht der Vf. sein selbst gestecktes Ziel, das Verhältnis von ‚Selbst‘ und ‚Nichts‘ bei zwei unterschiedlichen Autoren aufzuklären, mit überzeugenden Resultaten. Es gelingt ihm, Stirners Auffassung in ein systematisches Profil zu übersetzen, das es ihm erlaubt,

das, was unter ‚Egoismus‘ bei Stirner gefasst ist, auf wohlthuend nüchterne Weise nachzuzeichnen und damit erst die Grundlage dafür zu schaffen, das Ergebnis mit Nishitanis Ausführungen zu kontrastieren. Dabei stellt er deutlich die Gemeinsamkeiten heraus, zeigt aber ebenso, wo Nishitani noch über Stirner hinausgeht.

2. Auch der methodische Zugriff der interkulturellen Analyse überzeugt. Hervorzuheben ist die dabei praktizierte vorbildliche ‚Voraussetzungslosigkeit‘, mit der der Vf. sich den ausgewählten Positionen annähert. Gerade in Hinblick auf Stirner hat man solche Voraussetzungslosigkeit bisher weitgehend vermisst. Insbesondere verlangt die Untersuchung von Positionen, die kulturell different sind, die Abstandnahme von eigenen Auffassungshorizonten. Indem der Vf. vermeidet, von vornherein beide Autoren von einer dritten Warte aus zu ‚vergleichen‘, sondern vielmehr jedem von ihnen das Wort gibt (sie „nicht *gegen-* sondern *nebeneinander*“ stellt), umgeht er auch die Gefahr, den einen am anderen zu messen. Umso erstaunlicher ist das sich einstellende Ergebnis, dass sich je von beiden Positionen selbst her die Möglichkeit abzeichnet, sie in eine Relation zueinander zu bringen. Damit realisiert der Vf. mit seiner eigenen Arbeit in der Tat das, was er mit Bezug auf Nishitani eine phänomenologische Begegnungsart von Positionen des Selbst bezeichnet.

3. Der Hinweis auf den Zentrismus des Egos und die Unterscheidung vom Egozentrismus ist wichtig. Der Egozentrismus ist sozusagen eine Radikalisierung des Zentrismus und paradoxerweise solches, was im Sein-bei-der-Welt das Zentrum überspringt. Hier böte sich noch ein ergänzender Hinweis auf Plessners Beschreibung der „exzentrischen“ Verfassung menschlicher Existenz an.

4. Wichtig auch die Bemerkung, dass Sein und das Denken in einem bestimmten Sinn nicht zusammenfallen (33), nämlich dort, wo ‚Sein‘ eben gar kein Denkkorrelat bildet, sondern mit denkunabhängiger Leiblichkeit korreliert und als solches nach der erfolgten Nichtung des kognitiven Bezugs einsehbar wird.

5. Der Vf. trifft auch den entscheidenden Punkt in der Beschreibung der ‚Umkehr‘ (Negation), wenn er mit Blick auf Nishitani betont, dass das Selbstgewahren Verstehen *und* Verwirklichung und dass Verwirklichung hier nicht nur Selbstverwirklichung bedeutet: „Indem das Selbst die personenzentrierte Selbst-Auffassung *selbst* negiert, bricht das bis dahin herrschende Feld des Selbst-Bewusstseins ein und das absolute Nichts bricht durch, wird im Selbst *realisiert*. Dies will heißen: es wird *sowohl verstanden als auch verwirklicht*. Als ein Selbst des absoluten Nichts gewahr zu werden, heißt, die Wirklichkeit zu realisieren.“ (63)

Im Folgenden ein paar ergänzende Hinweise:

1. An manchen Stellen müsste deutlicher der Gefahr begegnet werden, Stirners Egoismus als ‚Ego-Kultur‘ misszuverstehen. Z. B.: „Dass ich selbst *mich* hingegen nach *meinem* Belieben verhalte, ist für Stirner ein guter, bewusster Egoismus.“ (23) Darin liegt nicht der Aufruf zu einer *Kultur* des Selbstgenusses (wie man fälschlicherweise meinen könnte), sondern zur Übernahme der schlichten Tatsache, dass *ich* (und niemand anderer) es immer schon bin, der erlebt, ‚genießt‘ im Sinn von Levinas.

2. Analog müsste nicht nur die Freisetzung meines schöpferischen Potentials, sondern auch (und evtl. in Verdeutlichung oder Erweiterung von Stirners Ausführungen) die Einschränkung meines egozentrischen Ausgriffs betont werden (vgl. 24; 31). Hier wäre im Anschluss an Stirner weitere phänomenologische Analyse-Arbeit erforderlich, wie sie der Vf. mit dem Hinweis

auf ‚Zentrismus‘ und ‚praktische Epoché‘ schon eingeleitet hat. Ein Hauptaspekt läge darin zu zeigen, dass ‚Freisetzung‘, ‚Selbstgenuss‘ eben weder die kognitive Ebene von Theorie (‚Vorhandenheit‘ im Sinn Heideggers) noch von Praxis (‚Zuhandenheit‘) noch auch den Bereich der ebenfalls schon mit Bedeutung aufgeladenen ‚Gestimmtheit‘ betrifft, sondern noch darunter liegt. Was bei Nishitani unterbrochen wird, ist jeglicher Sinn-Bezug, und mit Blick auf Stirner müsste gezeigt werden, was ‚schöpferisch‘ an diesem Nullpunkt der (Sinn-)Welt genau besagen kann.

3. „Der unbewusste Egoist projiziert sich in die Zukunft, er bleibt einer (möglicherweise auch altruistischen) Idee verpflichtet, aber *ein Selbst* bleibt er trotzdem. Deswegen entkommt er nicht seinem Egoismus.“ (26) – Dies wohl in einem doppelten Sinn: er entkommt seinem Egoismus als zentriertem *und* als egozentrischem nicht, während der bewusste Egoist Letzterem entkommt. – Vgl. dazu auch unten Frage 6.

4. „[...] stellt Nishitani die Diagnose, dass das uns so vertraute Verständnis der Subjektivität [...] in Wirklichkeit eine person-zentrierte, eine ego-zentrische Sichtweise darstellt; ihr gemäß wohnt das Selbst in sich selbst verschlossen [...].“ (58) – NB: Der Befund des natürlichen Zentrismus / Egozentrismus muss mit der natürlichen Transzendenz zusammengedacht werden, so dass gerade das egozentrische Verschlossensein als bestimmte Realisierungsform des Zentrismus sich in der Bewegung der Transzendenz (bei-der-Welt) manifestiert.

3. Fragen

1. In welchem Verhältnis stehen die benannten Ebenen der Phänomenologie zueinander?

a. die Methode der Untersuchung ist ‚phänomenologisch‘, da es nicht nur um die Herausstellung einer ‚Sache‘ geht, sondern zudem ihr Gegenstand schon eine phänomenologische Grundrichtung enthält. – b. Diese Grundrichtung wird als „praktische Epoché“ bei Stirner charakterisiert (bei Nishitani könnte man das parallele Negationsgeschehen auch als Epoché beschreiben). – c. der „phänomenologische Egoismus“ als dritte Form des Egoismus, worin, unter Bezugnahme auf die jeweilige Relation eines denkerischen Standorts (und damit eines ‚Selbst‘) auf die Möglichkeit eines ‚intermundanen‘ Gesprächs verwiesen wird. – Müsste man dann nicht wie folgt differenzieren?: a. eine Relation (einen ‚Egoismus‘) ‚verwirklichen‘ im Sinne, dass er a1. schlicht gelebt wird und a2. im Sinne, dass er praktisch ‚verstanden‘ wird (durch praktische Epoché); b. dass dies theoretisch beschrieben wird.

2. „Man ist entweder bewusst ein guter Egoist oder – sich dessen nicht bewusst – ein schlechter.“ (23). – Ist die Rede von ‚gut‘/‘schlecht‘ angemessen? Geht es um Wertung, Normativität? Oder ist es eine ‚ontologische‘ Beschreibung – oder noch deren Überwindung?

3. Bezüglich Nishitani: „das Sein‘ der Person ist in Wirklichkeit ständig ein *von sich selbst losgelöstes*“ (61). – Dieses Losgelöstsein besagt, dass ich immer schon im Stand des absoluten (ab-soluten) Nichts bin und dies nur nicht ‚wach‘ realisiert habe. Inwiefern kann dieser Befund die Beschreibung bei Stirner ergänzen, wo die praktische Epoché als eine (aktive) Loslösung beschrieben wurde? Ich löse mich ab von Konditionierungen, um mein ‚an sich‘ schon losgelöstes Selbst zu erfassen. Die Loslösung im ersten Fall als Schritt zur Übernahme der Loslösung im zweiten?

4. Ad ‚Selbstidentität‘: „Stirner verweist auf diese ursprüngliche Selbstidentität, die allem Denken vorausgeht.“ (35); „Ich bin nicht Ich im herkömmlichen Sinne, aber in absoluter In-

differenz zwischen Ich und Du bin ich auch *wirklich* Ich. Unsere Begegnung bestätigt somit unsere Identität(en): indem es zur Begegnung erst kommen muss, zeigt sich die absolute Gegnerschaft zwischen uns, indem es aber zur geglückten Begegnung gekommen ist, zeigt sich unsere absolute Vereinigung.“ (72) – Ist die Rede von ‚Identität‘ angemessen? Gibt es nicht ‚Identität(en)‘ nur im Bereich imaginativer Weltbildung (also korrelativ zum *unbewussten* Egoismus im Sinn Stirners)? Kann dann ‚Identität‘ als reflexiv-theoretischer Begriff dazu taugen, eine *Wirklichkeit* zu benennen?

5. Wenn bei Nishitani der Zusammenhang zwischen mir und der Wirklichkeit, der ich angehöre, den Bezugspunkt bildet (55), so dass das Gewährwerden des Selbst zugleich das Gewährwerden der Wirklichkeit selber ist und auf dieser Ebene folglich die absolute Geschiedenheit der Einzelnen voneinander, die Stirner betont, aufhört (73), kann man sagen, dass mein Genießen dein Genießen ist („The difference is that in Buddhism the *samadhi* of self-enjoyment cannot be separated from the *samadhi* of ‚the enjoyment of the other‘.“). Entsprechend auch das angeführte Beispiel der Zen-Meister (72): „Man könnte mit Stirner sagen, dass sie ihre Begegnung *genießen*. Nur ist in diesem Fall nicht nur Selbstgenuss gemeint, sondern etwas, das als ‚Nicht-Selbstgenuss‘ genannt werden müsste.“ – Die Frage wäre nun, ob bei Stirner nicht doch etwas Ähnliches, wenn nicht sogar Gleiches vorliegt. Zwar sagt er „[...]weil die Liebe *Mich* glücklich macht“ (48), so dass es von da her berechtigt erscheint, den Schluss zu ziehen: „Hilfe, Aufopferung oder auch Liebe gegenüber den anderen [...] sind konkret und egoistisch, weil das Selbst *auch darin* seine Befriedigung findet.“ (37 f.) Diese Befriedigung ist freilich nicht egoistisch im Sinn des Egozentrischen. Die Frage ist aber, ob sie egoistisch im Sinn des puren, ausschließlichen Selbstgenusses ist. Denn Stirner sagt auch: „aus egoistischer Lust: Du selbst mit *Deinem* Wesen bist Mir wert“ (48) Dies nähert sich der Auffassung Nishitanis zumindest an. Was aber ist dann ein „mit-teilbarer Genuss“ (48)?

6. Da im Fall der Einzelexistenz zwischen Zentriertsein und Egozentrik zu unterscheiden ist, würde die *Rücknahme* der Egozentrik einer *Annahme* der Tatsache des Zentriertseins entsprechen. Nun betonen aber Zen-Buddhismus / Nishitani, dass es darum geht, noch diesen Zentrismus aufzuheben (Nishitani: „das eigentliche Selbst ist nicht ein selbstzentriert enger Kreis; es ‚ist‘, ineins mit der Leere, grenzenlos wie sie“, 66). Würde das dem phänomenologischen Befund des Zentrismus widersprechen, oder ist es so, dass auch hier letztlich beides gilt: Nicht-Zentriertsein (Leere) – Zentriertsein (Fülle im Genuss)?