

Ryôsuke Ohashi
Schnittpunkte. Zweiter Band

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray ·
Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin
Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong |
Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste
| Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien |
Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski
· Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha
Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann ·
Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos ·
Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee ·
Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov ·
Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main |
Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos
Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima |
Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris |
Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana
Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg
Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto |
Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee |
Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Ryôsuke Ohashi

Schnittpunkte

Essays zum ost-westlichen-Gespräch

Zweiter Band

Deutsch-Japanische Denkwege

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Lektorat und Druckvorlage: Anna Berres

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2014

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-885-2

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Aus einem Gespräch über das „Nichts“ zwischen einem deutschen und einem japanischen Fahrgast im Zug	7
1. Was ist der deutsche Idealismus, und was kann er sein?	18
2. Kants Ethik und die Zehn Ochsenbilder Person und die Leere	38
3. Von der Dialektik bei Hegel und Schelling Einige Gedanken zum Wesen der „Vermittlung“	55
4. Zu und aus der Freiheitsabhandlung Schellings Der „Ungrund“ und die „Leere“	71
5. „Hen-Panta“ in der Ansicht Hegels In Auseinandersetzung mit der Ansicht K. Nishidas	85
6. Das Problem des „Lebens“ in der Hegelschen Logik	96
7. Hegels Geschichtsphilosophie Geschichtsdenken nach dem sogenannten Ende der Geschichte	111
8. Zum „Absoluten“ in der Phänomenologie Husserls Ausgehend von den Fichte-Vorlesungen Husserls aus den Jahren 1917/1918.....	129
9. Heidegger und Tschuang-Tse über das „Spiel“	154
10. Heidegger und Buddhismus Frage nach dem „Weltbild“ und den „Weltbildern“	167

11. Wer ist Martin Heidegger?	181
12. Durchs „Gottesproblem“ hindurch Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger und Zen	193
13. Was ist die Kyôto-Schule, und was kann sie sein? Philosophie als Auto-Bio-Graphie.....	207
Hinweise zur Zitation.....	218
Nachweise.....	220
Nachwort.....	225

Einleitung

Aus einem Gespräch über das „Nichts“ zwischen einem deutschen und einem japanischen Fahrgast im Zug

Im Folgenden handelt es sich um ein Gespräch, das ein dem Verfasser unbekannter Mann aufgezeichnet und an die Anderen weitergeleitet hat. Es ging auch beim Verfasser ein. Das Gespräch soll in einem Fernzug zwischen einem deutschen und einem japanischen Fahrgast geführt worden sein. Seine Aufzeichnung beginnt mit einer kurzen Beschreibung zu den zwei Fahrgästen:

1

Der Deutsche scheint in der Philosophie und Theologie fachlich ausgebildet, und der Japaner ebenfalls philosophisch gebildet, aber mutmaßlich buddhistisch geprägt zu sein. Der Japaner spricht verständliches Deutsch, wenn auch langsam und manchmal ungeschickt. Der Deutsche will anscheinend vom Japaner etwas über das „Nichts“ im Fernen Osten hören, da er angeblich während seiner früheren Japan-Reise nie eine zufriedenstellende Erklärung zu seinen Fragen bekommen hatte.

Das „Nichts“ im japanisch buddhistischen Sinne könnte man, so sagt der Japaner, wohl im Vergleich mit dem christlichen Schöpfungsgedanken einigermaßen deutlicher machen. Der Begriff des „Nichts“ in der christlichen Auffassung bewegt sich im Gesichtskreis der *creatio ex nihilo*, so dass das „Nichts“ vom Schöpfungsgedanken her als das Inhaltsleere angesehen wird, während in der buddhistischen Auffassung das Nichts nicht eine inhaltsleere, sondern eher eine erfüllte, konkret zu erfahrende, lebendige Sache ist.

Der Deutsche: Sie gehen allzu schnell. Die Europäer tendieren dazu, logisch, Schritt um Schritt ohne Gedankensprung zu denken. Jedenfalls bedarf Ihre Aussage, das Nichts sei etwas Inhaltvolles und sogar die konkret zu erfahrende, lebendige Sache, zumindest für mich einer Erläuterung. Was würden Sie sagen, wenn man den Einwand erhebt, dass das, was inhaltsvoll sei, eher

das Sein und nicht das Nichts ist, und etwas wird deshalb das Nichts genannt, weil es inhaltsleer ist.

Der Japaner: Sagen auch die Philosophen in Ihrem Lande so? Zum Beispiel die Denker des deutschen Idealismus Schelling oder Hegel, haben diese nicht geschrieben, dass das Nichts, somit zunächst Inhaltsloses, sogar ursprünglicher als das Sein ist? Wenn man das Ursprünglichere des Seins das Nichts, das Inhaltsleere nennt, sollte man auch mit der „Leere“ etwas anderes als das bloß leere Vakuum verstehen.

Der Deutsche: Sie deuten vielleicht den buddhistischen Begriff der „Leere“ an, von der ich während meiner Japan-Reise von den buddhistischen Priestern einiges gehört, und über die ich einiges gelesen habe. Allerdings kann ich immer noch nichts damit anfangen. Aber dies beiseite. Ich habe mich auch mit Schelling und Hegel beschäftigt, und geglaubt, sie verstehen zu können. Wenn Sie sich aber jetzt auf diese deutschen Philosophen stützen, muss ich fragen, ob Sie das Nichts im östlichen Sinne mit dem des deutschen Idealismus gleichsetzen, oder worin Sie die beiden voneinander differenzieren.

Der Japaner: Dazu möchte ich zunächst wiederholen, was ich vorhin gesagt habe: Das Nichts im östlichen Sinne ist die konkret zu erfahrende, lebendige Sache, und nicht eine Spekulation, auch wenn diese die echt metaphysische und nicht die bloße Reflexion ist.

Der Deutsche: Sie möchten wohl sagen, dass das östliche Nichts keine begrifflich bzw. intellektuell zu verstehende Idee ist.

Der Japaner: Zumindest möchte ich so sagen.

Der Deutsche: Aber dann habe ich eine weitere Frage. Als ich in Japan war, wurde mir von einem ausgebildeten buddhistischen Priester gesagt, dass das Nirwana ein anderer Ausdruck für das Nichts sei. Würden Sie dem zustimmen?

Der Japaner: Zwar bin ich kein Fach-Buddhologe, aber so weit ich weiß, sind die beiden Begriffe von verschiedener Wortbedeutung. Jedoch auf der Erfahrungsebene würde ich jetzt auch so sagen, wie Sie.

Der Deutsche: Ein Priester sagte mir, allerdings durch einen Dolmetscher, dass das Nirwana der Zustand der absolut friedlicher Ruhe ist. Sakyamuni-Buddha trat in dieses Nirwana ein, als er starb. Aber wieso wird solch lebloser Zustand im Buddhismus für wichtig gehalten? Denn jetzt sagen Sie selber, dass das Nichts die konkret zu erfahrende, lebendige Sache ist, obwohl ich auch dies noch nicht ganz verstehe.

- Der Japaner: Das Nirwana bedeutet der Wortbedeutung nach das Löschen aller Lebensbegierde. Man könnte aber hinzufügen, dass eben dadurch die reinen, lebendigen Tätigkeiten entstehen.
- Der Deutsche: Etwa wie „creatio ex nihilo“?
- Der Japaner: Ich weiß nicht. Braucht der Europäer den Gedanken der Schöpfung, um zu sehen, dass selbst in einer einfachen Arbeit wie die des Bauers, des Handwerkers, und vielleicht auch des philosophisch Denkenden, der Mensch ohne sich dessen bewusst zu sein diese reine Tätigkeit je und je vollzieht? Denn in einer in sich versammelten, ichlosen Tätigkeit vergisst man die sonst nach außen hin zerstreuen Begierden. Inmitten solcher Tätigkeit ist immer die Ruhe, wie etwa die des Auges des Taifuns.
- Der Deutsche: Sie sagen, dass man den Gedanken der Schöpfung nicht bräuchte, um diese buddhistische Ruhe zu verstehen. Aber ich würde gerne sagen, dass man eine ähnliche Ruhe eben in der Perspektive des Schöpfungsgedankens finden kann.
- Der Japaner: Ich beabsichtige nicht, den christlichen Gedanken herabzusetzen. Im Gegenteil: Mich, den Forscher der europäischen Philosophie aus dem Fernen Osten, versetzt die christliche Geistestradiation immer in großes Erstaunen. Ich möchte deshalb gerne hören, was Sie jetzt sagen.
- Der Deutsche: Der Gedanke der Schöpfung wird oft, sogar unter den Theologen, zu kurz verstanden, als handele es sich ausschließlich um die göttliche *Tätigkeit oder Aktivität* der creatio, der Schöpfung der Welt. Aber die Schöpfung schließt sich am siebten Tag ab, wo nichts weiter erschaffen wird. Dort wird alles, was *war und ist und gewesen ist*, so sein gelassen, wie es jetzt ist. Es herrscht dort insofern die absolute Ruhe. Der siebte Tag der Schöpfung ist die Ruhe als die Vollendung der lebendigen Tätigkeit der erschaffenen Welt.
- Der Japaner: Sehr schön gesagt. Wir haben dann einen Schnittpunkt in der Tiefe unseres sonst verschiedenen Religionsverständnisses. Aber der Schnittpunkt ist der Punkt, wo die Verschiedenheit beginnt. Deshalb erlaube ich mir, eine Frage zu stellen: Wenn der siebte Tag der Schöpfung die Vollendung des Prozesses der Schöpfung ist, sollen dann der dritte, vierte, fünfte Tag die unvollendeten, unerfüllten Tage bleiben?
- Der Deutsche: Das Ende ist wie der Anfang immer im Prozess selbst da.
- Der Japaner: Diesen teleologischen bzw. eschatologischen Gedanken kenne ich. Aber trotzdem möchte ich fragen, in welcher Weise der siebte Tag auch an den sonstigen Tagen „da“ ist. Diese Welt ist oft die Welt der Misere und der Konflikte, und nicht immer oder kaum die Welt des Glücks. Die Menschen

leben am sechsten Tag. Wie ist die Ruhe des siebten Tages unter diesen Menschen gegenwärtig? Quasi als „Prinzip Hoffnung“?

Der Deutsche: Als Religionslehrer sage ich meinen Schülern, dass die Menschen auch in der Misere leben können, wenn sie die Hoffnung nicht aufgeben.

Der Japaner: Sehr schön. Aber bleibt dann der siebte Tag letzt nicht eine Utopie, und bleiben die sonstigen Tage nur die unvollendeten Vorstufen des siebten Tagen?

Der Deutsche: Ich möchte dann eine Gegenfrage stellen. Ist das erfüllte Nichts für die Buddhisten zu jeder Zeit zu erfahren? Würden Sie sagen, dass, weil das Nirwana das Löschen aller Begierde ist, ein Mensch immer das Nichts erfahren kann?

Der Japaner: Ich habe vorhin vom Auge des Taifuns gesprochen. In der äußersten Misere kann ein Mensch, so sagen Sie, leben, solange er die Hoffnung hat. Ohne Ihnen zu widersprechen, möchte ich sagen, dass es in der äußersten Misere die Zentralachse der Wirbel der Misere gibt, die von dieser Misere unberührt bleibt.

Der Deutsche: Es scheint mir, dass der siebte Tag der Schöpfung und das Nirwana sehr nah zueinander, aber zugleich sehr fern voneinander sind.

Der Japaner: Wir befinden uns heute in der globalisierten Kulturwelt ständig in dieser Nähe und Ferne.

Der Deutsche: Wo finden Sie den Ansatzpunkt, um zu dieser fernen Nähe bzw. nahen Ferne zu gelangen? Denn Sie bewegen sich quasi als „Sonntagsdeutscher“, wenn ich Sie so bezeichnen darf, ständig in diesem Problembereich.

Der Japaner: Man könnte vielleicht besser so fragen: *Wann* befinden wir uns in dieser Nähe und Ferne?

Der Deutsche: Da ich mich auch in meiner Weise mit dieser Frage beschäftige, würde ich sagen: Gerade indem wir so fragen und darüber nachdenken.

2

Der Japaner: Ich glaube auch, dass es um das Denken geht, aber was heißt Denken? Dies ist auch meine Frage. Eines möchte ich gerne, allerdings aus der ostasiatischen, aber teilweise auch in der europäischen Perspektive sagen, dass das Denken die ausgezeichnete Weise der Lebenserfahrung ist.

Der Deutsche: Ich ahne, dass Sie vielleicht weiter sagen möchten, dass das Leben das erste ist, woraus das Denken kommt.

Der Japaner: Zwar hätte ich das nicht unmittelbar gesagt, aber es scheint mir so.

Der Deutsche: Das Problem ist aber, dass man nicht sagen kann, dass jede Erfahrung das Denken ist.

Der Japaner: Für Sie oder in der europäischen Philosophie ist das Denken das letzte Kriterium des Lebens. Aber die Ostasiaten fühlen ohne Argumentation, dass die Natur, die anscheinend nicht denkt, eher das Vorbild des Menschen ist. Um es etwas präzisiert zu sagen: Die Naturerfahrung verweist darauf, dass das Denken in dieser Erfahrung letztlich zunichte gemacht werden soll.

Der Deutsche: Das ist schwer zu verstehen. Aber zu allererst: Wie differenzieren Sie als Ostasiate die beiden voneinander, das Denken und die Erfahrung?

Der Japaner: Das reine Denken und die reine unmittelbare Erfahrung sind meines Erachtens darin identisch, dass sie „rein“ sind, d. h. in sich so versammelt, dass keine sonstigen Vorstellungen, keine Begierde, in sie eingemischt sind. Beide, das reine Denken und die reine Erfahrung, sind zwei verschiedene Zustände des einen und desselben Nirwanas.

Der Deutsche: Möchten Sie also auch umgekehrt sagen, dass das Nirwana sowohl die Erfahrung als auch das Denken sein kann?

Der Japaner: Ja, genau. Ich muss aber hinzufügen, dass, wie jeder bemerkt, die Vollzugsform von Denken und Erfahrung jeweils anders ist.

Der Deutsche: Wie würden Sie diese Andersheit bezeichnen?

Der Japaner: Zunächst banal: Das Denken enthält die Reflexion, durch die meist die der Erfahrung durchbrochen wird.

Der Deutsche: Meinen Sie, dass durch die Reflexion die Reinheit verloren geht?

Der Japaner: Das ist der eine Fall. Der andere Fall ist, dass, wenn die Reinheit der Erfahrung an ihrer eigenen Identität hängenbleibt, sie nicht mehr rein ist.

Der Deutsche: Ich vermute, dass Sie mit dem Hängenbleiben an der Identität einen buddhistischen Ausdruck für die Ichheit bzw. Egoizität hinweisen.

Der Japaner: Einigermassen ja, aber ich muss hinzufügen, dass dieses Hängenbleiben für den Menschen unentbehrlich ist, um zu leben. Erst durch die Negation dieses Hängenbleibens hindurch soll dieses Ich seine ursprüngliche Reinheit in vertieftem Sinne wiederherstellen.

Der Deutsche: Das ist aber der Hegelsche Gedanke der „Aufhebung“!

Der Japaner: Ja, aber bei Hegel wird durch die Aufhebung die Sache zum „Begriff“ gebracht, mit dem die Sache endlich in ihrer Wahrheit begriffen wird. Die Wahrheit liegt im Begriff. In der ostasiatischen Erfahrung ist aber der Begriff nicht das allerletzte Kriterium. Was im Denken Begriffene soll „ver-gessen“, d. h. gelassen werden.

- Der Deutsche: Wenn das Denken vergessen wird und verschwindet, wird der Mensch geistlos!
- Der Japaner: Nein, das Denken wird ver-gessen heißt, dass es so gelassen wird, wie es ursprünglich ist und sich vollzieht, wobei diese Gelassenheit selber nicht wiederum das Denken im Sinne des „ich denke“ ist.
- Der Deutsche: Was geschieht, wenn das Denken so gelassen wird, wie Sie sagen?
- Der Japaner: So weit ich von den alten Meistern lerne, ist das eine Transformation des Denkens, wodurch auch das Leben transformiert wird.
- Der Deutsche: In welcher Weise?
- Der Japaner: So weit ich meine Lehrer und alten Meister sehe: Tief atmen, die Körperhaltung aufrecht halten, sich selbst entleeren, und mit dieser leiblichen Haltung erneut denken.
- Der Deutsche: Nur das?
- Der Japaner: Für mich ist das nicht wenig. Denn die genannte leibliche Haltung ist zugleich auch die seelische, somit der Ausdruck der Denk- und Lebensweise selbst.
- Der Deutsche: Ihre Antwort überrascht mich zwar etwas, aber irgendwie hatte ich sie auch geahnt. Von daher kommt teilweise auch mein Interesse am ostasiatischen „Nichts“. Sie könnten vielleicht jetzt erneut mir konkreter erklären, worin die Eigentümlichkeit des transformierten Denkens liegt, wie es Ihre Lehrer und alte Meister tun.
- Der Japaner: Ich versuche es, allerdings ohne Überzeugung davon, ob mir das gelingt. Hier auf dem Tisch vor uns ist eine Wasserflasche. Diese Flasche wird bald von mir ausgetrunken und leer sein, und die Flasche selbst wird in die Mülltonne gehen. Jedes Sein wird vom Nichts umspannt, und von diesem durchzogen. So auch mein Sein. Nicht, dass ich so denke, da in dieser Erfahrung mein denkendes, subjektives Ich verschwindet. Ich gehöre dem Faktum der Flasche, die aber auch kein Objekt mehr ist. Sie gehört dem Faktum von mir als dem verschwundenen Ich. Das transformierte Denken ist, dass in der Erschließung der Faktizität des Phänomens das Denken des Ich verschwindet, aber als das verschwundene Ich sich betätigt.
- Der Deutsche: Ich weiss nicht, ob ich Sie verstanden habe. Zum besseren Verständnis sage ich offen, was mir einfällt. Das, was Sie von der Erfahrung des Nichts und deren Denken sagen, könnte mit dem vorsprachlichen „Gefühl“ der Vergänglichkeit ausgedrückt werden, wobei das Gefühl vielleicht zwischen der Erfahrung und dem Denken zu liegen scheint.

- Der Japaner: Jawohl. Das Gefühl ist für mich ein sehr wichtiger Ansatzpunkt. Das Gefühl der Vergänglichkeit ist allen Menschen gemeinsam, auch und gerade den Philosophen.
- Der Deutsche: Ja, sogar für die Philosophen der griechischen Antike war das Problem des „*to mê on*“, des Nicht-sein, immer die Kehrseite des Problems des „*to on*“, des Seins.
- Der Japaner: Stimmt. Man müsste dabei nachfragen, ob die griechischen Philosophen zwar das „*to mê on*“, nicht aber das „*to ouk on*“, das Kein-sein, somit das Nichts, im Auge behalten hatten.
- Der Deutsche: Zumindest nach der Begriffsdefinition kann man so sagen.
- Der Japaner: Nein, es geht nicht um die Begriffsdefinition, sondern um die Denkweise, ja das Denken als die Lebenserfahrung selbst. Das philosophische Denken der Griechen war in erster Linie die *Ontologie*. Nur das, was sagbar ist, *ist*, und was *ist*, muss prinzipiell sagbar sein. Dies ist, so weit ich sehe, die Grundthese auch der abendländischen Philosophie seit Parmenides mit seiner These der Identität von Sein und Denken bis Wittgenstein, der sagte, dass man, über was man nicht sprechen könne, schweigen müsse.
- Der Deutsche: Wollen Sie damit sagen, dass im ontologischen Denken, d. h. im Denken des Seins, das Nichts nicht thematisiert wurde?
- Der Japaner: Im ontologischen Denken wird seiner Wesensbestimmung nach das Nichts zunächst und zumeist in negativer Weise, als das vom Sein her gesehene Privativum, gesehen.
- Der Deutsche: Aber einen Hinweis möchte ich machen, dass es in der Richtung der negativen Theologie oder der deutschen Mystik eine andere Perspektive zum Nichts-Denken gibt.
- Der Japaner: Sie haben Recht. Aber gerade diese Richtung lässt sich nicht mehr als die „*Ontologie*“ bezeichnen.
- Der Deutsche: Es scheint, dass Sie mit dieser nicht-ontologische Richtung des Denkens Sympathie haben. In welcher Weise kann nach Ihrer Ansicht das Nichts im Denken thematisiert werden?
- Der Japaner: Etwas unvermittelt gesagt: Indem man denkt, wird das Gedachte zunichte gemacht und entschwindet.
- Der Deutsche: Warum soll das Gedachte entschwinden?
- Der Japaner: Weil das Gedachte nicht die Sache selbst, sondern deren Sog ist. Das Gedachte muss deshalb um des Gedachtwerden willen durch das Denken „weggefegt“ werden.
- Der Deutsche: Aber muss durch das Wegfegen mit der Sprache nicht wiederum eine Spur der Sprache zurückbleiben?

Der Japaner: Ja, genau. Deshalb soll das Denken ständig gegen sich selbst denken. Es ist der wesentliche Gedanke der buddhistischen Sutra, mit den Worten die Worte wegzufügen. Dies muss besonders gelten für das Denken des Nichts, solange das Denken immer das Denken von Etwas ist, wie Sie sagten.

Der Deutsche: Ist das nicht wie die verzweifelte Tat von Sisyphus?

Der Japaner: Bei Sisyphus gilt seine Tat als die von Zeus erteilte Strafe. Das Wegfegen der Worte mit den Worten, das Denken gegen sich selbst, kann als die heitere Tat vollzogen werden, als die reine unmittelbare Erfahrung des Lebens.

3

Der Deutsche: Zwar bin ich wiederum nicht ganz sicher, ob ich Sie verstanden habe. Es scheint mir aber, dass in Ihrer Äußerung das Negative oft das Positive bedeutet, oder die Stelle des Negativen und des Positiven ständig wechselt. Wäre das ein Charakter der buddhistischen Denkart der „Leere“?

Der Japaner: Ich bin mir dessen nicht bewusst, was Sie sagen.

Der Deutsche: Jedenfalls sollten wir beim Gedanken der Leere eine Weile stehen bleiben, zumal da wir vorhin dieses Thema ohne weitere Entwicklung belassen hatten.

Der Japaner: Das ist ein guter Vorschlag. Die „Leere“ ist auf der Begriffsebene nicht dasselbe wie das „Nichts“. Aber die begriffliche Erklärung wäre auch für Sie kein Hauptanliegen.

Der Deutsche: Ja, genau so. Vielleicht ist der Weg von unten in Form des Fragens passender als der Weg von oben als begriffliche Definition. Ich habe seit ziemlich langem eine Frage, die bis jetzt nicht gelöst worden ist, sondern eher wächst.

Der Japaner: Welche Frage?

Der Deutsche: Es scheint mir, dass der buddhistische Gedanke der Leere zwar tief sein mag, er taugt aber deshalb nicht in der Wirklichkeit.

Der Japaner: Ihre Frage erinnert mich an den Aphorismus Hegels: „Was eine tiefe Bedeutung hat, taugt eben darum nichts“

Der Deutsche: Aber lassen wir hier Hegel beiseite.

Der Japaner: Einverstanden. Ich möchte zunächst sagen, dass ich keineswegs das „Tiefsinnige“ des Buddhismus unbedingt verteidige. Denn auch diese Religion hat wie jede andere eine historische Bedingtheit. Der Geschichtsgedanke z. B. bleibt im Buddhismus unentwickelt.

- Der Deutsche: Könnte Ihre Buddhismus-Kritik auch auf Ihre Frage von vorhin bezogen werden, ob der dritte, vierte, fünfte Tag der Schöpfung die unerfüllten Tage bleiben?
- Der Japaner: Ich sehe einerseits nach wie vor, wie die Sutras sagen, dass das Nirwana eigentlich zu jeder Zeit, hier und jetzt, erreichbar ist. Aber heute genügt diese Ansicht nicht ganz, solange die Probleme des sechsten Tages, d. h. unserer Geschichtswelt, nicht zureichend eingesehen werden. Im Zeitalter der modernen Technik und der Hochindustrie findet sich unsere Welt in einer bisher unbekanntem Phase, in der die überlieferten Wertevorstellungen und Weltanschauungen nicht mehr in allen Hinsichten selbstverständlich sind
- Der Deutsche: Wenn Sie so weit sagen, möchte ich jetzt eine Stelle aus Lukas 17, 20/21 zitieren: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es an äußeren Zeichen erkennen kann. Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es! Oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist inmitten unter euch. Passen Sie auf, dieser Satz hat Gegenwartsform. Auf Griechisch: „*entos humôn estin*“.
- Der Japaner: Sie kennen das ganze Neue Testament auswendig!
- Der Deutsche: Als Religionslehrer muss ich einige Stellen auswendig lernen.
- Der Japaner: Ich erinnere mich als „Sonntagschrist“ an eine Stelle, wo vom Gleichnis des Sauerteigs die Rede ist.
- Der Deutsche: Ah, Sie meinen sicherlich die Stelle in Matthäus 13, 33, wo gesagt wird: „Mit dem Himmelreich ist es wie mit dem Sauerteig, dem eine Frau unter einen großen Trog Mehr mischte, bis das Ganze durchsäuert war“.
- Der Japaner: Ja, genau. Ich möchte das Beispiel des Sauerteigs nicht als Gleichnis, sondern als das konkrete Beispiel ansehen. In der alltäglichen Beschäftigung mit dem Sauerteig *ist* das Himmelreich als *das Zukommende* schon da. Nun wie sieht der Sauerteig heute aus? Alle Umweltfragen und Wirtschaftsfragen, politische und ethische Fragen kann man prinzipiell in einem Sack des Sauerteigs finden.
- Der Deutsche: Das sind die wichtigen Fragen. Nun lieber Herr Kollege, ich möchte, da wir nicht so viele Zeit haben, direkt eine andere Frage stellen: Wozu Philosophen in dürftiger und kritischer Zeit?
- Der Japaner: Ich kann keine allgemeine Antwort geben. Es wäre eine angeberische Verwegenheit, wenn ich eine solche versuche. Ich kann höchstens sagen, was mich zur Philosophie bewegt. Ein Mahayana-buddhistischer Begriff beschäftigt mich, und fordert von mir, ihn zu denken.
- Der Deutsche: Welcher Begriff?
- Der Japaner: Die fach-terminologische englische Übersetzung ist „Compassion“.

- Der Deutsche: Das ist aber auch ein uralter christlicher Begriff.
- Der Japaner: Genau. Die Compassion im buddhistischen Sinne ist der Selbstausdruck der Leere, das Gefühl des Nichts.
- Der Deutsche: Meinen Sie mit der „Leere“ das „Nichts“?
- Der Japaner: Mit einem gewissen Vorbehalt ja. Die antiken Chinesen haben, wie vorhin gesagt, mit dem taoistischen Begriff des „Nichts“ die „Leere“, die „śūnyata“ der Inder, zu verstehen versucht, so dass die zwei Begriffe genau genommen nicht dasselbe sind. Aber seit dem chinesischen Buddhismus werden die beiden Begriffe meistens im Großen und Ganzen als synonym verstanden.
- Der Deutsche: Zurück zu Ihrer Compassion-These. Sie sagen, dass die buddhistische Compassion das Gefühl der Leere ist. Wieso die Leere?
- Der Japaner: Ich leihe diesen Begriff aus dem Buddhismus, dessen Sutra sagt: In der Leere gibt es nichts, auch keine Misere. Es gibt nirgendwo die Menschen, die errettet werden sollen.
- Der Deutsche: Diese Ansicht überrascht, nein, befremdet mich. Es gibt so viele Menschen in der Welt, die sich in so schwerer Misere finden und die Hilfe von den Anderen bedürfen. Wieso können die Buddhisten sagen, dass es solche Menschen nirgendwo gibt? Ich weiß nicht, mit welcher Spekulation die Buddhisten diese Rede rechtfertigen. Ich hoffe nur, dass eine solche buddhistische Spekulation nicht über die Wirklichkeit hinweg schaut, dass es faktisch viele Menschen gibt, die dringend Hilfe brauchen, egal von welcher politischen Macht und mit welcher Kalkulation diese geleistet wird.
- Der Japaner: Seien Sie nicht aufgeregt. Ich redete von der Leere deshalb, weil Sie vorhin gefragt haben, wozu Philosophen in dürftiger Zeit. Diese Zeit ist, so stellten wir fest, mit der christlichen Vorstellung zu sagen, der Zustand des sechsten Tages der Schöpfung. Sie selber sagten aber weiterhin, dass am siebten Tag alles ruht, und diese Ruhe dem buddhistischen Nirwana nahe sein soll. Ohne diese Ruhe zu ahnen nur hin und her zu fragen, ist ähnlich wie ohne das Licht zu sehen, in der Dunkelheit aufs gerate Wohl tasten.
- Der Deutsche: Vorhin glaubte ich, die ferne Nähe von uns erreicht zu haben. Jetzt fühle ich mich, in einer nahen Ferne zu Ihnen zu sein. Wir können jetzt in einer neuen Runde unser Gespräch weiterführen. Aber leider hören wir gerade die Ansage des Zugschaffners. Wir kommen in Köln an. Ich muss dort aussteigen, Sie müssen aber weiter nach München fahren, sagten Sie. Können Sie mir vielleicht Ihre Manuskripte schicken, wenn Sie über die Leere und auch über die Compassion etwas schreiben?

Der Japaner: Ja gerne, da ich schon einiges als Vorarbeit geschrieben habe. Allerdings bin ich nicht sehr weit in meinem Gedanken. Gerade deshalb wäre ich Ihnen dankbar, wenn Sie mich mit kritischen Kommentaren belehren würden.

Die Aufzeichnung ist hier inhaltlich beendet. Ob der Japaner im Zug nach dem Abschied dem Deutschen tatsächlich seine Aufsätze zugeschickt hat, ist der zirkulierten Aufzeichnung nicht zu entnehmen.

1. Was ist der deutsche Idealismus, und was kann er sein?

*Der deutsche Idealismus ist ein hochragendes Gebirge nicht nur in der deutschen Philosophie, sondern auch in der europäischen Philosophiegeschichte im Ganzen. Ihm vergleichbare Gebirge gibt es nicht viel. Man kann die griechisch-antike Philosophie, die mittelalterliche Scholastik und einige philosophische Bewegungen im 20. Jh. angeben. Aber das Einheitsbild des deutschen Idealismus ist, wie bei allen genannten Bewegungen, nicht eindeutig. Es ist darauf hinzuweisen, dass die heute zum deutschen Idealismus gezählten Philosophen selber darüber gar nicht einig waren. Schon der Terminus „der deutsche Idealismus“ entstand erst im 20. Jh., was sogar unter den Fachforschern meist übersehen wird. Es wird auch übersehen, dass mit diesem Titel das reale Bild des „deutschen Idealismus“ eher verdeckt wird. Was ist dann sein reales Bild? Ein Gebirge zeigt sich je nach der Richtung und dem Ort des Ausblickens anders. Das Bild hängt auch mit der Route und der Erfahrung des Bergsteigens zusammen. Im Folgenden wird ein reales Bild des „deutschen Idealismus“ zu skizzieren versucht, wobei der Ort des Ausblickens wohl teilweise als „japanisch“ bezeichnet werden könnte. Die streng textimmanente Leseweise ist jedenfalls die *conditio sine qua non*.*

1. Die Auffassung des „deutschen Idealismus“ durch seine Vertreter selbst

Ein selbstverständlich gewordener Begriff schlägt oft in einen Problembe-
griff um, wenn man ihn zu rechtfertigen versucht. Dies gilt besonders für die
heutzutage philosophiegeschichtlich gesehen scheinbar problemlose, geläufige
Bezeichnung vom „deutschen Idealismus“. Kein Einwand wird erhoben,
wenn man unter diesem Namen drei Vertreter angibt: Fichte, Schelling, He-
gel. Der Anschein der Selbstverständlichkeit wird jedoch fragwürdig, wenn
man die Gedanken dieser drei Philosophen etwas eingehender betrachtet.
Einer dieser drei, Schelling, gibt in den „Weltaltern“, verfasst 1813, zu, dass
der „deutsche Idealismus in seiner höchsten Steigerung durch Fichte hervor-

trat“.¹ Aber er zählt seine eigene Philosophie nicht zu diesem „deutschen Idealismus“. Er blickt auf das „höhere Alter“, in dem „der Realismus unzweifelhaft den Vorzug vor dem Idealismus hat“,² und zählt seinen eigenen Standpunkt zu diesem höheren Realismus. Dahinter liegt der von Anfang an naturphilosophisch ausgerichtete Gedanke Schellings, wonach die „Natur“ nicht mit dem Fichteschen „Nicht-Ich“ erschöpft werden kann. Das obige, erste Zitat Schellings ist übrigens, so weit der Verfasser sieht, die allererste Stelle, wo überhaupt der Begriff „der deutsche Idealismus“ verwendet wurde. Dass dieses Wort dort noch nicht als fester Terminus auftritt, ändert nichts daran, dass Schelling, zumindest in seinem Selbstverständnis, seine eigene Position nicht zum „Idealismus“ zählen wollte. Mit diesem ersten Beispiel der Verwendung des Begriffs „der deutsche Idealismus“ wird jedenfalls dieser Begriff schon von vorn herein seiner Selbstverständlichkeit beraubt.

Wirft man einen Blick auf die Stellungnahmen der drei Philosophen zueinander, so sieht man, dass sie in ihrem Selbstverständnis sowie in ihrem Verständnis der anderen nie unter ein gemeinsames Dach gestellt werden wollen. Hegel hat bekannterweise in der Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“ den Standpunkt der intellektuellen Anschauung scharf kritisiert. Die „Phänomenologie des Geistes“ ist der Weg, das Werden der Wissenschaft im Allgemeinen oder des Wissens darzustellen. Diese Darstellung muss von der intellektuellen Anschauung unterschieden werden, deren Begeisterung „wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt“.³ Das Gleichnis der „Pistole“ kommt auch im Kapitel „Schelling“ in den Vorlesungen Hegels über die Geschichte der Philosophie vor,⁴ und Schelling selber versuchte, diese beleidigende Rede von der „Pistole“ als Tadel Hegels gegen ihn in seiner späteren Vorlesung zurückzuweisen.⁵ Die Freundschaft zwischen Schelling und Hegel endete kurz nach dem Erscheinen der „Phänomenologie des Geistes“.⁶

¹ F. W. J. Schelling, *Weltalter*, Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. 8, S. 342.

² *Ibid.*, S. 344.

³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hegel, *Werke*, Bd. 3, S. 31f.

⁴ Ders., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a. a. O., Bd. 20, S. 452.

⁵ F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, a. a. O., Bd. 10, S. 149f.

⁶ Genauer gesagt, mit einem Briefwechsel. Der letzte Brief Hegels an Schelling, in dem er seine neue Schrift ankündigte, wurde datiert am 1. Mai 1807, und der letzte

Hegel selber wäre nicht dagegen gewesen, sich zusammen mit Fichte und Schelling philosophiegeschichtlich zu lokalisieren, solange die letzteren zwei als Vorstufen zu seiner eigenen Position betrachtet werden. Aber auch in diesem Fall hätte er den Begriff „der deutsche Idealismus“ nicht gebraucht. Er bezeichnete seine Position als die des „absoluten Idealismus“.⁷ Die „neuere deutsche Philosophie“, wie Hegel sie in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie behandelte, enthält auch die Darstellung zu Jacobi, und die in der „Differenzschrift“ enthält auch Reinhold. Der deutsche Idealismus als Rahmen der philosophischen Strömung in der heutigen Wendung existierte in den Augen Hegels nicht.

Schelling begann einige Jahre nach dem Bruch mit Hegel den neuen Gedanken der „Weltalter“ zu konzipieren, womit er die „bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft“, d. h. die Darstellung der Begriffe und Gedanken, zu überwinden strebte. Die „wahre Vorstellung“ ist die „Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens“.⁸ Damit wurde der Aufriss der Spätphilosophie Schellings angekündigt, in der die Philosophie Hegels als die „negative Philosophie“ bzw. als die „Vernunftwissenschaft“ bezeichnet wird, während seine eigene Philosophie als die „positive Philosophie“ gelten sollte, die erst das lebendige, wirkliche Wesen darzustellen imstande sein sollte.

Für Fichte gilt seine „Wissenschaftslehre“, mit der er sich von Anfang bis Ende seiner philosophischen Tätigkeit beschäftigte, als der „kritische Idealismus“,⁹ oder als der „transzendente Idealismus“,¹⁰ aber nicht in dem Sinne, in dem Hegel ihn als Philosophie der Subjektivität kritisierte,¹¹ sondern als der wahre Idealismus. Für Fichte, der seine Wissenschaftslehre als die neue und wahre Entwicklung der Kantischen Philosophie verstand, war es unmöglich, die transzendente Philosophie neben die Naturphilosophie als gleichursprüngliche zu stellen, wie es Schelling im „System des transzen-

Brief Schellings an Hegel, in dem er schrieb, er habe nur die Vorrede der Schrift gelesen, wurde datiert am 2. November 1807.

⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, a. a. O., §45, Zusatz.

⁸ F. W. J. Schelling, *Weltalter*, a. a. O., Bd. 8, S. 199.

⁹ Ders., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, a. a. O., Bd. 1, S. 28ff.

¹⁰ Ders., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797)*, a. a. O., Bd. 1, S. 440f.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, a. a. O., Bd. 2, 102ff.

dentalen Idealismus“ (1800) tat. Übrigens kannte er Hegel kaum. Nur einmal taucht der Name Hegels in einem seiner Briefe auf, und zwar nebenbei in einem völlig unwichtigen Kontext.¹² Dieser Brief vom 15. 01. 1802 ist sein letzter an Schelling, der ihm ebenfalls als seine letzte Korrespondenz mit Fichte zurückschrieb. Der Brief gilt als das Dokument, in dem die Namen der drei Vertreter des deutschen Idealismus zum ersten und letzten Mal zusammen auftauchen, aber in dem zugleich der Bruch Fichtes mit Schelling ausgedrückt wird, das Dokument also, das die Selbstverständlichkeit des Begriffs des deutschen Idealismus in Frage stellt. Im Selbstverständnis der Vertreter des deutschen Idealismus gilt der Rahmen dieser philosophiegeschichtlichen Bezeichnung nur als einer, der gesprengt werden soll.

2. „Deutsche Bewegung“ und „Goethe-Zeit“

Die damaligen Philosophen bezeichneten ihre eigene Position und die der anderen, mit denen sie sich auseinandersetzten, mit Ausdrücken wie „der transzendente“, „kritische“, „dogmatische“, „subjektive“, „spekulative“, „absolute“ Idealismus, nicht aber mit dem Ausdruck „der deutsche Idealismus“. Die vorhin zitierte Stelle Schellings ist die einzige Ausnahme. Erst die Nachwelt verwendete den Ausdruck: zuerst in der 1911 erschienenen „Geschichte der neueren Philosophie“ von Windelband, und zwar im Kapitel zu Schopenhauer, und weder zu Hegel noch zu Schelling noch zu Fichte. Windelband fand in der durchsichtigen Darstellung Schopenhauers die zum Teil in Schlagwörtern gefasste, „gemeinsame Weltanschauung des deutschen Idealismus“.¹³ Er behandelte den „ethischen Idealismus“ Fichtes, den „Naturidealismus“ und „absoluten Idealismus“ Schellings und den „logischen Idealismus“ Hegels *je getrennt*, und nicht unter dem gemeinsamen Namen des deutschen Idealismus. In „Der Grundriß der Geschichte der Philosophie“ von J. Eduard Erdmann findet sich zwar ein Kapitel zum „deutschen Idealismus“, aber erst in der von Klemens überarbeiteten Auflage von 1930,

¹² Vgl. den Brief Fichtes an Schelling vom 15. 01. 1802: „[S]o wünsche ich wohl, daß Sie sowohl als Hegel über diesen Streitpunkt nicht weiteres aufheben, und dadurch, wie ich glaube, die Misverständnisse nicht zahlreicher machten.“

¹³ W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt*, Leipzig, Bd. 1, 1911, S. 371.

und nicht in ihrer ersten Auflage von 1866.¹⁴ Der Name des deutschen Idealismus verbreitet sich wohl erst in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts, wie es in dem 1922 erschienenen ersten Band der umfangreichen Arbeit von W. Lüttgert, „Die Religion des deutschen Idealismus“,¹⁵ oder dem 1923 erschienenen ersten Teil der „Philosophie des deutschen Idealismus“ von Nicolai Hartmann¹⁶ zu sehen ist.

Ob und in welchem Sinne dieser erst in diesem Jahrhundert entstandene, geläufige Name des deutschen Idealismus passend sei, ist eine Frage. Er ist zumindest nicht selbstverständlich, wenn man darunter, wie üblich, drei Philosophen – Fichte, Schelling und Hegel – versteht und diese getrennt von den damaligen Geistesströmungen betrachtet. Diese Strömungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht nur die der Philosophie, sondern auch die der Literatur und Kunst enthalten. So betitelte Dilthey seine Betrachtung dieser Strömungen „Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800“.¹⁷ Dilthey hat die literarische Bewegung seit Lessing, Schiller, Goethe usw. und die philosophische Bewegung seit Kant, Schelling, Schleiermacher usw. nicht als zwei getrennte, sondern als eine Bewegung verstanden. N. Hartmann hatte diese Einheit auch ins Auge gefasst, als er in seiner „Philosophie des deutschen Idealismus“ die deutschen Romantiker neben Fichte und Schelling behandelte, ebenso wie Windelband darauf hinwies, dass die Dichtung und die Philosophie damals „zwei Mächte des geistigen Lebens“ waren.¹⁸

Allerdings erweist sich die sonst breite und gerechtfertigte Perspektive Diltheys nicht unproblematisch, wenn sie unter philosophischem Aspekt überprüft wird. Denn was er ins Auge fasste, war die Bewegung, die ihm als Vorläufer seiner Philosophie des „Lebens“ galt, und nicht die metaphysisch-spekulative Entwicklung, die als Hauptstück unserer drei Philosophen nach 1800 gilt. Die bloße Erweiterung des Blickfeldes auf diese Zeitspanne nach

¹⁴ J. E. Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Berlin 1866.

¹⁵ W. Lüttgert, *Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende*, 3 Bde., 1922-1925, Nachdruck Hildesheim, Olms, 1967.

¹⁶ N. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, I. Teil, Berlin 1923. Der II. Teil, Berlin 1929.

¹⁷ W. Dilthey, *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800*, hrsg. von O. F. Bolnow und F. Rodi, Göttingen 1970.

¹⁸ W. Windelband, a. a. O., S. 184.