

# Hegel und die Kyoto-Schule

von PD Dr. Hans Otto Seitschek (LMU München)

## 1. „Geist“, „Substanz“ und „Subjekt“ bei Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegels Philosophie weist in ihrem System der Religion<sup>1</sup> einen hohen Rang zu. Sie erreicht nahezu die höchste Stufe der Reflexion des Geistes von sich selbst. Letztlich wird die Nähe von Religion zu Philosophie so eng, dass Religion in Philosophie verschmilzt.<sup>2</sup> Um dies zu zeigen, sollen im Folgenden der Geistbegriff in Hegels Philosophie in seinem Bezug zum Absoluten analysiert werden und die Nähe des vom Zen-Buddhismus geprägten Denkens der Kyoto-Schule zu Hegel anhand von Kitarô Nishida.

Zunächst wird der Zusammenhang zwischen „Geist“, „Substanz“ und „Subjekt“ dargestellt, wobei auch die dialektische Entwicklung des Geistes und der Bezug zu Gott<sup>3</sup> in Hegels Denken herausgearbeitet werden. Dieser Bezug zeigt, dass bei Hegel in gewissem Maße von religiöser Philosophie zu sprechen ist.

Hegels Dialektik zufolge treibt ein gegensätzlicher Begriff zum Gegenbegriff und sodann auf eine höhere Ebene zur Synthese. Dort löst sich der Widerspruch zwar zunächst auf, wird aber in neuer Form auf höherer Ebene wieder deutlich. Die Realität des Denkens und des Seins ist in sich widersprüchlich. Es ergibt sich eine Differenz zwischen dem Subjekt, also dem Denken, und dem Objekt, dem „bloßen“ Sein. Subjekt und Objekt sind bipolare Strukturen der Welt.

Auch der Geist vollzieht eine dialektische Entwicklung. Jedoch sind Geist, Substanz und Subjekt, die untereinander einen systematischen Zusammenhang aufweisen, keine reine dialektische Trias. Der Grund dafür ist, dass im Subjekt zwar eine Synthese des Geistes mit der Negation des Geistes eingegangen werden kann, die Substanz aber nicht reine antithetische Negation des Geistes ist. Die Substanz ist stets Träger des Geistes, sowohl des sich entfremdeten (Geist an sich) als auch des zu sich selbst gekommenen Geistes im Subjekt

---

<sup>1</sup> Siehe J. Splett, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg i. Br., München 1965, 3. Aufl. 1984, S. 116-121, Ch. Taylor, Hegel, Cambridge, London u. a. 1975, chapt. XVIII; dt.: Hegel, übers. v. G. Fehn, Frankfurt a. M. 1978 (u. ö.), Kap. XVIII, S. 629-671, bes. 629-641, J. Schmidt, „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, S. 433-435 sowie J.-L. Vieillard-Baron (übers. v. L. De Vos), Art. „Religion“, in: Hegel-Lexikon, hrsg. v. P. Cobben u. a. Darmstadt 2006, S. 386-391.

<sup>2</sup> Siehe V. Höhle, Hegels System, Hamburg 2. Aufl. 1998, S. 638-662, bes. 638-646 („Die Religionsphilosophie als Übersetzerin der Religion in Philosophie“), sowie H. Seidl, Über das Verhältnis von Philosophie und Religion, Hildesheim, Zürich, New York 2003, S. 133-138, bes. 133: „Im Deutschen Idealismus [...] fließen Philosophie und Religion ineinander“, und K. Albert, Hegel über Philosophie als Gottesdienst, in: Ders., Vom Kult zum Logos, Hamburg 1982, S. 84-97, bes. 85: „Denn die Philosophie ist [bei Hegel] nicht ganz von der Religion getrennt.“

<sup>3</sup> Zu einer theologisch-philosophischen Entwicklung des Begriffs des Göttlichen bei Hegel siehe u. a.: P. Henrici, Hegel und Blondel, Pullach bei München 1958, S. 131-145 („A. Hegel: Vom uneigentlich zum eigentlich Göttlichen. Das Gott-Werden“).

(Geist für sich). Der Geist hat sich in der Natur, im Bewusstsein und in der begriffenen Geschichte entfremdet oder entäußert und sich im Subjekt wieder mit sich versöhnt: Der Geist ist also im Subjekt wieder zu sich gekommen, in und zu sich zurückgekehrt.

Die Entfremdung ist die Negation des Geistes, der dann Geist an sich ist. In der Negation des Geistes und seiner Entgegensetzung kehrt der Geist dann als Synthese im Subjekt wieder zu sich zurück und wird so erst wirklich zum Geist, zum Geist für sich: „[...] es ist das Wesen oder an sich seyende, – das sich Verhaltende oder bestimmte, das Andersseyn und Fürsichseyn – und in dieser Bestimmtheit oder seinem Aussersichseyn in sich selbst bleibende“,<sup>4</sup> so Hegel. Der Geist wird im Subjekt aber nur insofern Geist für sich, als er sich selbst erkennt. Hier klingt in Hegels Philosophie das delphische γνῶθι σαυτόν, „(er-)kenne dich selbst“, an.<sup>5</sup> Das Subjekt setzt sich im Bewusstwerden des Geistes, der Geist wird dadurch Begriff, kann sich als seinen Gegenstand be-greifen, und wird wirklich: „Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten“,<sup>6</sup> so Hegel. Durch dieses Begriff-Werden äußert sich der Geist auch in der Substanz. Im Subjekt, dem Menschen, kann der Geist durch die Geschichte hindurch, die in ihrem Verlauf vernünftig ist, zu sich kommen.

Die Entwicklungsstufen des Geistes erscheinen im Verlauf der Geschichte. So spricht Hegel in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte“ auch vom „Weltgeist“<sup>7</sup>, der die Geschichte durchwaltet und vernünftig bestimmt. Am Ende des Entwicklungsprozesses des Geistes kann im absoluten Geist auch der Bezug zu Gott hergestellt werden: Der absolute Geist ist der sich selbst wissende, selbstbewusste, sich-seiner-selbst-bewusste Geist, er ist die Identität der Identität mit der Nicht-Identität. So äußert sich im Denken des Subjekts das Absolute, also auch Gott, der im menschlichen Wissen, sofern es die höchste Stufe erreicht und absolutes Wissen wird, vollendet gedacht werden kann. Dies zeigt, dass Hegel die Ausfaltung der Religion ganz in der Philosophie ansiedelt, wodurch seine Philosophie zur religiösen Philosophie wird. Hegel drückt die Entwicklung zum absoluten Wissen zu Beginn des achten Kapitels der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) wie folgt aus:

„Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtseyn als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtseyn ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseyns; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das

---

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807), in: Ders., Gesammelte Werke, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede †, Hamburg 1980, S. 22.

<sup>5</sup> Nach M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, S. 104.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807), in: Ders., Gesammelte Werke, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede †, Hamburg 1980, S. 28.

<sup>7</sup> „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigne partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist.“ (G. W. F. Hegel, über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1961, S. 75)

Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser blossen Form zu thun, [...].“<sup>8</sup>

Der Geist muss sich also im Subjekt selbst zum Gegenstand machen und damit die Gegenständlichkeit des im Subjekt Gedachten aufheben, so wird das Wissen absolutes Wissen, das von aller Gegenständlichkeit losgelöst und befreit ist.<sup>9</sup>

Der Geist erkennt sich selbst, wird zum Selbst im Subjekt.<sup>10</sup> Das Subjekt, das sich und die Welt denkt, also den Geist in sich aufnehmen und tragen kann, fällt somit mit der Welt in Eines zusammen. Sein und Denken, Objekt und Geist, werden als vorige Gegensätze Eines.

Die Substanz ist der sich selbst entfaltende Geist als selbstbewusstes Ganzes, das Träger des Geistes ist, sowohl des Geistes *an sich* als auch des Geistes *für sich* im Subjekt. Das Subjekt ist individuelles Sein, wohingegen die Substanz die Ganzheit des denkenden Seins ist. Dieter Henrich sieht darin eine „Einheit von Allgemeinheit und Besonderung“<sup>11</sup> im Subjekt: Die Substanz ist die Allgemeinheit, die sich im Subjekt bestimmt. Die Substanz ist der Träger des Geistes, der sich im Subjekt entfaltet. Substanz und Subjekt sind zwar in keiner Weise identische Begriffe, durchdringen aber einander, so Michael Theunissen:

„Im immanenten Prozeß des subjektiven Bewußtseins vom absoluten Geist muß das Bewußtsein seine Subjektivität mit der Substantialität des Absoluten und das Absolute seine Substantialität mit der Subjektivität des Bewußtseins durchdringen.“<sup>12</sup>

Hegel ist bestrebt, beide Begriffe, „Substanz“ und „Subjekt“, in Einem denken, gemeinsam, aber nicht als ungetrennte Einheit. Dies drückt er in einem sehr zentralen Satz seines philosophischen Systems aus: „Es kömmt [...] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken.“<sup>13</sup> Wenig später fährt Hegel

---

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede †, Hamburg 1980, S. 422.

<sup>9</sup> Hier wird schon eine Gemeinsamkeit zwischen Hegels Denken des *absoluten Geistes* und dem Denken des *absoluten Nichts* bei Nishida und in der Kyoto-Schule deutlich: Beide müssen sich selbst zum Reflexionsgegenstand haben und die Grenzen jeder Form des Gedachten auflösen. So erscheint bei Hegel im *absoluten Geist* das *Absolute*.

<sup>10</sup> Siehe dazu P. Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff*, Tübingen [Diss. phil.] 1990, S. 101: „[...] der Geist wird [...] qua religiöser, künstlerischer und philosophischer Tätigkeiten selbst thematisch. Es muß in diesem Zusammenhang ausdrücklich betont werden, daß der Geist auf dieser Ebene nicht mit einem – egal welcher Art – Absoluten konfrontiert wird, vielmehr ist der Geist in seinem künstlerischen, religiösen und philosophischen Wirken das Absolute.“

<sup>11</sup> Darüber hinaus schreibt Henrich: „Nur wenn Subjekt als Einheit von Allgemeinheit und Besonderung, von bloßer Beziehung auf sich und Bestimmtheit gegen anderes begriffen werden kann, wird die im Subjekt zunächst gemeinte aktive Selbstbeziehung eines Prozesses geeignet sein, den Begriff der Substanz ohne Bedeutungsverlust auszudrücken.“ (D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, in: Ders., *Hegel im Kontext*, Berlin 5. Aufl. 2010 (Neuaufgabe), S. 97 f.)

<sup>12</sup> M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, S. 137.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede †, Hamburg 1980, S. 18.

fort: „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, – der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört.“<sup>14</sup>

An dieser Stelle wird in Hegels Denken ebenfalls der Bezug zum Absoluten deutlich, also auch zu Gott. Das Subjekt ist sich selbst erkennender Geist, es ist Individualität in der Substanz und qualitativ nicht von ihr getrennt, das Subjekt tritt aus der Substanz hervor, hebt sich hervor, ohne ganz von ihr getrennt zu sein.<sup>15</sup> Die Substanz ist die Gesamtheit des Werdens des Geistes, ohne eine bloße Summe der Subjekte zu sein, die ja nicht von der Substanz getrennt sind. Die Substanz ist keinesfalls reine Materie, „Rohmaterial“, das erst Geist aufnimmt, sie trägt den Geist in ihrer Ganzheit. Das Subjekt trägt nur den Geist für sich. Geist an sich wird Geist für sich im Subjekt.

Nach Hegels philosophischer Wissenschaftslehre, die nach der „Phänomenologie des Geistes“ von 1807 in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“ in verschiedenen Entwicklungsstufen 1817 bis 1830 grundgelegt wurde, ist der Geist dreigeteilt:

1. absoluter, sich selbst wissender Geist, der die Bereiche der Kunst, Religion und Philosophie umfasst, 2. objektiver, weltgestaltender Geist, der die Bereiche des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit umfasst und 3. der subjektive Geist in Geist und Natur, der die Bereiche der Psychologie, Anthropologie und Phänomenologie umfasst.

Der Geist ist die Idee, die aus dem Anderssein in sich zurückkehrt. Im Subjekt wird der Geist dadurch, dass er sich bewusst wird, mit sich konfrontiert, so kann er sich auch im Subjekt spiegeln, was Voraussetzung für das absolute Wissen ist. Der Geist erscheint im sich-selbst-Wissen im menschlichen Subjekt, wie dies zum Beispiel durch die offenbare Religion geschieht. Darin gewinnt der Geist zugleich Unabhängigkeit von seinen endlichen Erscheinungsformen, der Geist wird damit absolut:<sup>16</sup> Er findet und kommt ganz zu sich selbst, wird sich ganz selbst bewusst, da er „in sich reflectierter Gegenstand“<sup>17</sup> wird, und legt im Absolutwerden seine Gegenständlichkeit ab: „Der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist laut Hegel allein noch um das Aufheben dieser blossen Form“, der Gegenständlichkeit, „zu

---

<sup>14</sup> Ebd., S. 22.

<sup>15</sup> Das Verhältnis der Substanz zum Subjekt wird meiner Ansicht nach durch folgendes Beispiel erhellt: Die Substanz ist das Ganze, das den Geist trägt und damit auch Geist ist. Subjekte sind nun von der Substanz ungetrennte Individualitäten, die sich von der Substanz abheben, als, bildlich gesprochen, drücke man von unten gegen eine weiche Oberfläche, die in diesem Falle die Substanz repräsentiert. In den Subjekten manifestiert sich dann der Geist. So sind auch Persönlichkeiten, die den Weltgeist tragen, Subjekte, die in besonderer Weise aus der Substanz hervorragen.

<sup>16</sup> In diesem Zusammenhang ist folgende Klarstellung von Petra Braitling interessant: „Wichtig an dieser Stelle ist auch der folgende Sachverhalt: Obzwar dem Geist auf dieser Ebene Absolutheit zukommt, zeichnet er sich – da er über die auf der Ebene der Natur sich hergebenden Zeitlichkeit vermittelt ist – durch Endlichkeit, mithin Geschichtlichkeit aus.“ (P. Braitling, Hegels Subjektivitätsbegriff, Tübingen [Diss. phil.] 1990, S. 101)

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807), in: Ders., Gesammelte Werke, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede †, Hamburg 1980, S. 22.

thun“.<sup>18</sup> Das Subjekt ist Sein, das „in Wahrheit wirklich ist“, und hat sich selbst im Geist gesetzt:

„Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was das-selbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist.“<sup>19</sup>

Das Subjekt spricht im absoluten Wissen das Absolute im Geist aus. So kann im Denken Hegels der Bezug zu Gott gefunden werden, da sich demnach im menschlichen Denken Absolutes, auch Gott, äußern und sogar vollenden kann.

Das subjektgebundene Reflektieren kann also die Wirklichkeit Gottes vollenden, da in ihm der Geist sich selbst entfalten und sich selbst bewusst werden und dadurch zum absoluten Geist werden kann. So ist bei Hegel auch die Religion als „offenbare Religion“<sup>20</sup> im Bereich des absoluten Geistes innerhalb der Philosophie zu finden.<sup>21</sup>

„Das Wahre ist das Ganze“<sup>22</sup> für Hegel. Beides, Subjekt und Substanz, sind das Wahre: Das Subjekt, weil sich Geist in ihm zur Gänze vollenden kann, also zum absoluten Geist in der absoluten Selbsterkenntnis werden kann. Die Substanz, weil sie als Ganzes den Geist trägt, den Weltgeist der Geschichte und den absoluten Geist, der selbstreflektierender Geist an und für sich ist.

So wird deutlich, dass in Hegels Philosophie Gott, den er als das „absolute Wesen“<sup>23</sup> bezeichnet, im absoluten Geist reflektiert werden kann, der sich im Subjekt im absoluten Wissen, der absoluten Selbstreflexion, äußert. Das absolute Wissen steht am Ende einer dialektischen Entwicklung, die vom Bewusstsein ausgeht und über Selbstbewusstsein, Vernunft, Geist und Religion zum absoluten Wissen führt. Dieser enge Zusammenhang von Philosophie und Religion unterstreicht ebenfalls den religiösen Charakter von Hegels Philosophie. Der absolute

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 422.

<sup>19</sup> Ebd., S. 18.

<sup>20</sup> Siehe ebd., S. 400-421.

<sup>21</sup> Petra Braitling kritisiert es allerdings, die Religion als konstitutives Element des „absoluten Geistes“ zu sehen: „So stellt sich etwa die Frage, ob die Sphäre der Religion tatsächlich ein konstitutives Element des ‚Absoluten Geistes‘ darstellt. Denn nicht nur die im technokratischen Zeitalter aufkommende allgemeine Religionsmüdigkeit dokumentiert das allmähliche Abklingen religiöser Ambitionen; vielmehr könnte dieses umgekehrt ein Zeichen dafür sein, daß die Religion als eine grundsätzlich zu transzendierende Sphäre zu betrachten ist, sodaß diese auch in einem regionalontologischen Kategoriengefüge nicht einen Platz für sich beanspruchen kann.“ (P. Braitling, Hegels Subjektivitätsbegriff, Tübingen [Diss. phil.] 1990, S. 103) Ich stimme hier nicht zu, da religiöse Ambitionen in unserer Zeit zwar zahlenmäßig, jedoch nicht unbedingt in ihrer individuellen Intensität abgenommen haben und die Religion selbst schon eine transzendente Sphäre ist, über die letztlich nicht hinauszuweisen ist.

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807), in: Ders., Gesammelte Werke, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede †, Hamburg 1980, S. 19.

<sup>23</sup> Ebd., S. 363.

Geist hat Gewissheit, Wahrheit und Wirklichkeit<sup>24</sup>, ist jedoch nicht der transzendente Gott selbst, der erst als Absolutes in der reinen Selbstreflexion des Geistes deutlich wird.<sup>25</sup>

So ist festzustellen, dass Gott in Hegels Philosophie das Absolute nicht als Geist–Substanz–Subjekt *im* Absoluten gedacht wird, sondern vielmehr in Geist–Substanz–Subjekt *als* Absolutes gedacht wird, das von jeder Form losgelöst in absoluter Selbstreflexion des Geistes erscheint. Gott wird also nur im und als Geist denkbar.

## 2. Spiegelungen Hegelscher Ansätze im Denken Nishida Kitarô

Nun sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Denken Hegels und dem Denken Nishidas<sup>26</sup> als Vertreter der Kyoto-Schule – und damit einer bestimmten Interpretation des Zen-Buddhismus – herausgearbeitet werden. Diese Anknüpfungspunkte sollen zudem verdeutlichen, dass Hegels System letztlich religiösen Charakter trägt. Die Nähe von Nishidas Denken zu Hegel kennzeichnet Ryôsuke Ohashi wie folgt: „Die Spätphilosophie Nishidas ist ein Systementwurf, mit dem Nishida, wie er selbst sagt, die Welt der geschichtlichen Wirklichkeit zu erläutern versucht.“<sup>27</sup> Die geschichtliche Welt gestaltet sich selbst.

Als grundsätzliche Gemeinsamkeit zwischen dem Denken Hegels und dem zen-buddhistischen Denken ist zunächst festzustellen, dass sowohl für Hegel als auch für die Ansätze der Kyoto-Schule Philosophie und Religion, aber auch Theologie, nicht voneinander getrennt zu denken sind. Für Hegel drückt sich in der Religion „wahre Philosophie“ aus: Hegels Philosophie hat denselben Inhalt wie das Christentum, weil sie keinen anderen Inhalt als den Weltgeist selber haben kann, der durchgehend vom Prinzip christlicher Religion geprägt ist.<sup>28</sup>

Eine erste spezifische Gemeinsamkeit zwischen dem Denken Hegels und dem zen-buddhistisch geprägten Denken Nishidas und der Kyoto-Schule zeigt sich in der Vorstellung des „absoluten Nichts“ als letztem Ziel im buddhistischen Denken und im absoluten Geist bei Hegel. Beide Vorstellungen sind selbstreflexiv, spiegeln sich in sich, und beide Vorstellungen sind von jeder Gegenständlichkeit abgelöst, sind also absolut. Eigentliches Wesen des absoluten Geistes ist die Loslösung von der eigenen Form der Gegenständlichkeit in der absoluten Selbstreflexion, die keinen Gegenstand mehr zum Inhalt hat, also reine Reflexion der Re-

---

<sup>24</sup> Siehe dazu ebd., S. 315 f.

<sup>25</sup> Für Petra Braitling hat das Absolute, das sie mit dem absoluten Geist selbst gleichsetzt, allerdings keinen transzendenten, sondern eher einen weltimmanenten Charakter: „[...] das hegelsche Absolute ist keineswegs als jenes entwicklungslose, starre und womöglich noch jenseitige Gebilde zu begreifen; sein Absolutes ist ganz im Gegenteil ein in geistig geschichtlicher Gestalt in der Welt Wirkendes.“ (P. Braitling, Hegels Subjektivitätsbegriff, Tübingen [Diss. phil.] 1990, S. 101)

<sup>26</sup> Siehe H. Seidl, Über das Verhältnis von Philosophie und Religion, Hildesheim, Zürich, New York 2003, S. 294-313.

<sup>27</sup> R. Ohashi, Kitarô Nishida – Einleitung, in Ders. (Hrsg.), Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg i. Br., München 2011, S. 51.

<sup>28</sup> Nach M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, S. 79.

flexion ist. Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass der absolute Geist nicht einfach mit Gott, dem absoluten Wesen, gleichzusetzen ist, anders als das „absolute Nichts“: Es ist als „Nirwana“ impersonale transzendente Zielvorstellung des Buddhismus. Hier zeigt sich ein wichtiger Unterschied im Denken des absoluten Geistes bei Hegel und des „absoluten Nichts“ im buddhistischen Denken: Der absolute Geist bei Hegel ist, anders als das „absolute Nichts“ im Buddhismus, keine transzendente Zielvorstellung.

Eine weitere generelle Annäherung zwischen Hegel und der Vorstellung des „absoluten Nichts“ findet sich in der „Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein“ (1832): Hegel stellt zu Beginn des ersten Abschnitts eine Einheit von reinem Sein und reinem Nichts fest, das leeres Anschauen und Denken des Denkens ist: „Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe.“<sup>29</sup> Ein wichtiges Detail ist, dass Hegel wohl die Bedeutung des „Nichts“ im Buddhismus kannte: „In orientalischen Systemen, wesentlich im Buddaismus, ist bekanntlich das Nichts, das Leere, das absolute Princip.“<sup>30</sup>

Drei Punkte in Hegels Denken nähern sich vor allem an das „Denken“ des „absoluten Nichts“ an: Erstens wird das Sein und das Nichts im „absoluten Nichts“ umfasst, so dass das Sein im „absoluten Nichts“ aufgeht und umgekehrt, zweitens hat das reine Nichts bei Hegel ausschließlich selbstreflexiven Charakter, reflektiert also nicht das Sein. Ebenso reflektiert auch das „absolute Nichts“ nur sich selbst. Schließlich ist drittens das „reine Nichts“ bei Hegel und das „absolute Nichts“ im buddhistischen Denken keine bloße Leere. Beides umfasst und enthält auch das Sein in sich. Sein und Nichts sind damit keine Gegensätze mehr, sondern ineinander enthalten. „Nichts ist“, laut Dieter Henrich, „nicht die leere Form in Unmittelbarkeit und Sein nicht die Form der Leere.“<sup>31</sup>

In jedem Seienden ist nach Hegel Sein und Nichts enthalten. Das Werden entsteht in einer dialektischen Entwicklung aus reinem Sein und reinem Nichts:

„Das Werden, Entstehen und Vergehen, ist die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts; nicht die Einheit, welche vom Seyn und Nichts abstrahiert; sondern als Einheit des Seyns und Nichts ist es diese bestimmte Einheit, oder in welcher sowohl Seyn als Nichts ist.“<sup>32</sup>

Hier zeigt sich die Nähe von Hegels Denken zur Vorstellung des „absoluten Nichts“, das Ausgangs- und Endpunkt des Seins ist und das das Sein im Werden mitumfasst. Das Nichts wird zum Sein im Werden, beinhaltet also schon das Sein, und das Sein geht seinerseits wieder

---

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), in: Ders., Gesammelte Werke, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 21, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1985, S. 69.

<sup>30</sup> Ebd., S. 70. Jedoch fehlt dieser Zwischensatz noch in der „Wissenschaft der Logik. Das Sein“ von 1812.

<sup>31</sup> D. Henrich, Anfang und Methode der Logik, in: Ders., Hegel im Kontext, Berlin 5. Aufl. 2010, S. 88.

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), in: Ders., Gesammelte Werke, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 21, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1985, S. 92.

zum Nichts zurück. Die Beziehung zwischen Sein und Nichts ist bei Hegel wie im „Denken“ des „absoluten Nichts“ mit einem „Werdeprozeß“, einem „ineinander-Übergehen“, zu beschreiben, nicht mit einer gegenseitigen Reflexion: „Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern; das Werden; eine Bewegung, worin beyde unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“<sup>33</sup> Diesen Prozess des gegenseitigen Aufgehens ineinander, nicht des gegenseitigen Reflektierens, stellt auch Henrich fest: „Deshalb ist Hegel der Meinung, daß Sein und Nichts nicht wie Momente der Reflexion ihr Gegenteil an ihnen Selbst haben. Sie müssen vielmehr substanzlos ineinander übergehen.“<sup>34</sup>

Eine weitere Ähnlichkeit zwischen Hegel und Nishida ergibt sich im Begriff des Selbstbewusstseins<sup>35</sup>. So hebt Nishida, unter Bezugnahme auf Hegel, vor allem den selbstidentischen Charakter des Bewusstseins hervor, das sich auch selbst reflektiert:

“That a certain content of consciousness possesses its own quality means that that consciousness must be self-identical, A must be A, and one’s awareness of this self-identity is not extrinsically imposed, but comes about through the force of consciousness itself as its spontaneous development. Hegel calls identity ‘reflection within itself’ (Hegel, Wissenschaft der Logik II, 27), and the necessity of thinking a certain content of consciousness as self-identical denotes a reflexive return of that consciousness within itself [...]”<sup>36</sup>

Das Selbstbewusstsein wird, wie Nishida hervorhebt, bei Hegel als Spiegelung des Geistes mit sich in der Selbstreflexion des Geistes im Subjekt gesehen. Dadurch wird, so Hegel, das Subjekt wissend, da sich so in ihm der Geist entfaltet. So kann das Subjekt auch zu Wissen über die Welt gelangen, die ja auch von Geist durchdrungen ist.

Ähnlich ist bei Nishida in „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“ (1945), einer seiner Spätschriften, das Ich sich selbst wissend und Anderem gegenüberstehend: „Unser Ich (*jiko*) [...] muß sich selbst präzisieren, sich selbst ausdrücken bzw. ein sich selbst Wissendes (*jikaku suru mono*) sein. [...] Es bleibt durchgehend etwas Vergegenständlichtes. Ein sich selbst Wissendes muß einem absolut anderen gegenüberstehen.“<sup>37</sup> Das Selbst wirkt und bewirkt von

---

<sup>33</sup> Ebd., S. 69 f.

<sup>34</sup> D. Henrich, Anfang und Methode der Logik, in: Ders., Hegel im Kontext, Berlin 5. Aufl. 2010, S. 77.

<sup>35</sup> Siehe K. Nishida, Intuition and Reflection in Self-Consciousness, übers. v. V. H. Viglielmo u. a., Albany 1987, S. 3-12 (Self-Consciousness: Some Problems) und S. 25-37 (A System of Pure Thought).

<sup>36</sup> Ebd., S. 32. „Dass ein bestimmter Inhalt des Bewusstseins seine eigene Qualität besitzt, bedeutet, dass das Bewusstsein selbstidentisch sein muss, A muss A sein, und dass das sich Versichern dieser Selbstidentität nicht extrinsisch verursacht wird, sondern sich durch die Kraft des Bewusstseins selbst als seine spontane Entwicklung äußert. Hegel nennt Identität ‚Reflexion seiner selbst in sich‘ (Hegel, Wissenschaft der Logik II, 27). Die Notwendigkeit, einen bestimmten Gehalt des Bewusstseins selbstidentisch zu denken, bestimmt eine reflexive Rückwendung dieses Bewusstseins in sich selbst, [...]“ (Übers. H. O. S.)

<sup>37</sup> K. Nishida, Ortlogik und religiöse Weltanschauung (1945), in: Ders., Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, übers. u. hrsg. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999, S. 212.



sich aus: „Das wahrhaft Wirkende wird weder durch ein Anderes bewegt, noch bewirkt, vielmehr bewegt es durch sich selbst das Andere und bewirkt aus sich selbst sein eigenes Wirken.“<sup>38</sup>

Wissen ist eine Spiegelung der Welt, des Anderen, im Subjekt. Durch diese Spiegelung konstituiert sich das Selbst. Ähnlich setzt sich bei Hegel das Selbst im Subjekt durch Selbstreflexion des Geistes. Im Selbstbewusstsein drückt sich, laut Nishida, die Welt aus, und gerade dadurch werden das Selbstbewusstsein und damit das Selbst deutlich. Dieser Gedanke mag auch als Beispiel für substanzloses ineinander Übergehen gelten, nicht von Sein und Nichts, aber von Selbst und Welt:

„Unser eigenes bewusstes Wirken bedeutet, daß wir selbst als ein *Ausdruckspunkt* der Welt, und indem wir die Welt in uns selber ausdrücken, Welt gestalten. Die Welt subjektiviert sich in jedem von uns, indem wir in uns selbst die Welt ausdrücken.“<sup>39</sup>

Nishida beharrt auf dem Prinzip der absoluten Identität und auf dem Denken in Paradoxa.<sup>40</sup> Er denkt zyklisch: Im Selbstbewusstsein drückt sich die Welt aus und eben dieser Ausdruck der Welt macht das Selbstbewusstsein und das Selbst deutlich. Hegels Grundstruktur seiner Methodik ist dagegen dialektisch: Thesis und Antithesis führen zu einer Synthesis, die zwar die Thesis im Kern bewahrt, hier also einen zyklischen Zug aufweist, aber zu einer höheren Stufe der geistigen und begrifflichen Entwicklung führt. Analog zum Kreis im Denken Nishidas mag Hegels dialektisches System durch das Bild einer Spirale repräsentiert werden: Die Synthese führt zwar zum Anfangspunkt ihres Denkens, der Thesis, aber auf einer stets höheren Stufe. In der Draufsicht ist auch die Spirale nichts anderes als ein Kreis. Die Kreisförmigkeit des Denkens ist zwar auf den ersten Blick eine Gemeinsamkeit, jedoch steckt in der dialektischen Spirale Hegels ein lineares Element, das dem Denken Nishidas in dieser Form nicht enthalten ist.

Einen weiteren Unterschied zwischen Nishidas Denken und dem Denken Hegels liegt im Begriff des Individuums, beziehungsweise der Individualität. Sind die Individuen bei Nishida „Selbste“, die in einem ersten Schritt keine Beziehung untereinander und keine direkte Beziehung zu etwas Göttlichem aufweisen, so sind Individuen bei Hegel sich selbst bewusste Subjekte, in denen der allen Dingen und Subjekten „gemeinsame“ Geist sich selbst reflektiert. Die Subjekte sind keine substantiell voneinander getrennten Individualitäten, sondern werden

---

<sup>38</sup> Ebd., S. 207.

<sup>39</sup> Ebd., S. 209. Siehe dazu G. Kopf, *Beyond personal Identity. Dôgen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self*, Richmond 2001, S. 69-82 sowie P. Soares, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, Lanham u. a. 2011, S. 31-49.

<sup>40</sup> Siehe K. Nishida, *Ortlogik und religiöse Weltanschauung* (1945), in: Ders., *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. u. hrsg. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999, S. 209-211, 218-221, 231-234 u. 241-243. Siehe dazu R. E. Carter, *The Nothingness beyond God*, New York 1989, S. 58-63 und J. Tremblay, *Nishida Kitarô. Le jeu de l'individuel et de l'universel*, Paris 2000, S. 107-117.

individuell, indem sie, jedes für sich, selbstreflexiv sind. Bei Hegel liegen allen Subjekten gemeinsam die Substanz und der Geist zugrunde. Bei Nishida liegt den „Selbsten“ allerdings nichts Gemeinsames in dieser Form zugrunde; es gibt bei ihm kein Hypokeimenon, wie die Substanz oder den Geist bei Hegel.

Die Welt entsteht bei Nishida durch „Selbste“, bleibt aber gestaltlos, da die „Selbste“ prinzipiell ganz in sich abgeschlossen sind. Diese Geschlossenheit der „Selbste“ kommt bei Nishida klar zum Ausdruck:

„Die Welt besitzt in absolut widersprüchlich selbstidentischer Weise als Selbstbestimmung der Gegenwart in sich Brennpunkte und in diesen dynamischen Brennpunkten als [jeweiligen] Mittelpunkt gestaltet sie sich fortlaufend selbst. Dies gibt der Welt eine Ordnung.“<sup>41</sup>

Gedanklich schließt sich Nishida hier an Leibniz' „Monadologie“ von 1714 an.<sup>42</sup> Aber bei Leibniz werden die Monaden, die zwar als „fensterlose Entitäten“ keinen Einblick ineinander haben, durch eine gemeinsame Beziehung zur obersten Monade, Gott, zusammengehalten. Er ordnet die Monaden und verleiht der Welt dadurch „prästabilierte Harmonie“:

„51. Mais dans les substances simples, ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une monade créée ne sauroit avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.“<sup>43</sup>

Der wesentliche Unterschied zwischen Nishida und Leibniz wird in diesem Zitat klar: Ist bei Nishida die Welt zunächst gestaltlos und sind die Selbste grundsätzlich unabhängig voneinander, so ist die Welt bei Leibniz von vornherein geordnet und sind die Monaden, die Selbste, durch die oberste Monade, Gott, aufeinander bezogen.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> K. Nishida, Ortlogik und religiöse Weltanschauung (1945), in: Ders., Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, übers. u. hrsg. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999, S. 210.

<sup>42</sup> „Ähnlich wie in der Monadologie [bei Leibniz], [...]“. (Ebd.)

<sup>43</sup> „51. Aber bei den einfachen Substanzen findet nur ein idealer Einfluß der einen Monade auf die andere statt, welcher seinen Erfolg nur durch die Dazwischenkunft Gottes haben kann, insofern nämlich in den Ideen Gottes jede Monade mit Grund verlangt, daß Gott von Anbeginn der Dinge bei der Ordnung der anderen Monaden auf sie Rücksicht nimmt. Denn da eine geschaffene Monade keinen physikalischen Einfluß auf das Innere der anderen haben kann, so kann nur durch dieses Mittel die eine von der anderen abhängig sein.“ (G. W. Leibniz, Monadologie [1714], übers. v. H. Glockner, Stuttgart 2. Aufl. 1979, S. 25)

<sup>44</sup> Siehe dazu die Münchener Dissertation von T. Kurusu, Einfluss der Monadenlehre von G. W. Leibniz auf die Philosophie von Kitarô Nishida?, München [Diss. phil.] 2005, bes. S. 88-103 sowie, mit deutlichem Akzent auf der Philosophie des Geistes, P. Soares, The Kyoto School's Takeover of Hegel, Lanham u. a. 2011, S. 17-30.

Auch hinsichtlich des Subjekts gibt es wesentliche Unterschiede: Obwohl das individuelle Subjekt bei Nishida zwar die Umwelt prägt, ist es dennoch gänzlich von ihr getrennt. Bei Hegel ist das Subjekt dagegen von der Substanz und damit der Umwelt nicht zu trennen. Das Subjekt in der Substanz zeichnet sich durch ein sich-selbst-bewusst-Sein des Geistes aus: „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht“.<sup>45</sup> Individualität ist bei Hegel also nicht in Getrenntheit von der Substanz, also der Umwelt, zu denken, wie bei Nishida, sondern als ein sich-selbst-bewusst-Werden durch Selbstreflexion des Geistes, der die Welt, die Substanz, und die Geschichte durch und in den Subjekten konstitutiv ordnet und leitet.

In Nishidas Schrift „Ich und Du“ (1932) erhält der Beziehungskontext zur Umwelt jedoch ein höheres Gewicht. Stehen die Selbste je für sich, konstituieren sie doch gemeinsam eine Gesellschaft und eine Umwelt, in der sie nicht völlig für sich verharren können, sondern auch im Gegenüber ein Gegen-Selbst oder ein Anderes, sie Umgebendes und Bestimmendes, sehen müssen:

„Ohne Umgebung gibt es keinen Einzelnen. Wir befinden uns immer in einer Umgebung, wobei die Umgebung uns bestimmt und wir zugleich die Umgebung, bestimmen. Ohne Umgebung gibt es keine Einzelnen, ohne Einzelnes keine Umgebung.“<sup>46</sup>

Dennoch bleibt die Bestimmung des Selbst wesentlich eine Selbstbestimmung im Nichts schlechthin: „In der sich selbst bestimmenden augenblickhaften Bestimmung ohne [ein übergeordnetes] Bestimmendes stoßen wir auf das absolute Nichts.“<sup>47</sup> Sind die Selbste jedoch bestimmt, können sie schließlich sogar in eine Ich-Du-Beziehung treten.<sup>48</sup>

Eine abschließende Gemeinsamkeit beider Denker, Hegel und Nishida, ist die zentrale Rolle der Geschichte in ihrem Denken: Ist für Hegel der Geist als Weltgeist auch Gestalter der Geschichte, die damit nach Hegel einen vernünftigen Verlauf nimmt, ist auch für Nishida jeder wissenschaftliche Fortschritt in einem chronologischen und historischen Kontext und Prozess eingegliedert zu sehen, der stets weiterführt. Somit ist die Geschichte „Rahmen“ der Wissen-

---

<sup>45</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss., Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede †, Hamburg 1980, S. 22.

<sup>46</sup> K. Nishida, *Ich und Du* (1932), in: Ders., *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. u. hrsg. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999, S. 150. Siehe dazu R. Elberfeld, *Kitarô Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam, Atlanta 1999, S. 118-131.

<sup>47</sup> K. Nishida, *Ich und Du* (1932), in: Ders., *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. u. hrsg. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999, S. 159.

<sup>48</sup> Siehe ebd., S. 195-203. Siehe dazu, unter Bezugnahme auf K. Nishida, *Fundamental Problems of Philosophy*, transl. and intr. by D. A. Dilworth, Tokyo 1970, S. 1-42 (*A Preface to Metaphysics*), P. Maflì, *Nishida Kitarô's Denkweg*, München 1996, S. 202-204 sowie ferner Y. Matsudo, *Die Welt als Dialektisches Allgemeines*, Berlin 1990, S. 29 f. u. 124 f., F. Koren-Wilhelmer, *Auf der Spur des Du*, Wien u. a. 2007, S. 90-93 und L. Stehlin, *Mondes du soi et lieu des mondes chez Nishida Kitarô*, Bern u. a. 2008, S. 158-163.

schaften und „ewige Gegenwart“, in der die wissenschaftlichen Entwicklungen der Vergangenheit im Jetzt stets präsent sind.

So wird deutlich, dass sich anhand eines Vergleichs Hegels mit dem Denken Nishidas Gemeinsamkeiten zwischen europäischem und zen-buddhistischem Denken, besonders im „absoluten“ Denken und in der Geschichtsphilosophie, finden lassen. Es zeigen sich aber auch Unterschiede hinsichtlich des Denkens des Subjekts und in der Form des Denkens als solchem sowie in der Methodik: Ist das buddhistische Denken, wie bei Nishida, im wesentlichen zyklisch angelegt, ist das europäische, gerade bei Hegel, dialektisch sich höher entwickelnd; zunächst ist es spiralförmig, es bleibt letztlich aber doch linear.