

SATORI UND ALETHEIA
EIN INTERKULTURELLER VERGLEICH DES
WAHRHEITSVERSTÄNDNISSES IM JAPANISCHEN ZEN-BUDDHISMUS
MIT DEM ANTIPLATONISCHEN PHILOSOPHIEREN MARTIN
HEIDEGGERS UND HENRI BERGSONS

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I
(Philosophie und Kunstwissenschaften)

der

Universität Regensburg

vorgelegt von

Florian Seidl

aus

Regensburg

2009

Erstgutachter: Prof. Dr. Sigmund Bonk

Zweitgutachter: Prof. Dr. Hans Rott

Gerd Enders und Othmar Frantal
in tiefer Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

1 GRUNDLEGUNG	1
1.1 Einleitung	1
1.2 Ziel und Methode	1
1.3 Anmerkungen zur Schreibweise	2
1.4 Zur Quellenlage über Satori	2
1.5 Die Wahrheitsfrage in der Philosophie	3
1.6 Heidegger, Bergson und Zen	4
2 WAHRHEIT IM ZEN-BUDDHISMUS	6
2.1 Einführung	6
2.1.1 Begriffsklärungen	6
2.1.1.1 Kôan	7
2.1.1.2 Prajñâ	10
2.1.1.3 Nichts – „Mu“	12
2.1.1.4 Leerheit – Shûnyatâ	13
2.2 Zur Wahrheitsfrage im Zen	18
2.2.1 Einführung	18
2.2.2 Zum hermeneutischen Problem der unaussprechlichen Erfahrung	19
2.2.3 Der Wahrheitsbegriff des Zen-Buddhismus	22
2.3 Satori und Kenshō	25
2.3.1 Etymologie und erste Definition	25
2.3.2 Kriterien von Satori	27
2.3.2.1 Grenzen der intuitiven Erkenntnis und die Folgerungen für die Wahrheitsdiskussion ...	27
2.3.2.2 Plötzlichkeit als Kriterium der Erfahrung	28
2.3.2.3 Überwindung der Subjekt-Objekt Trennung	31
2.3.2.3.1 Epistemologische Grundlagen	31
2.3.2.3.2 Zum Verhältnis von Subjekt und Objekt im Zen	34
2.3.2.4 Keine besondere, esoterische Erfahrung	39
2.3.2.5 Prozessualität	40
2.3.2.6 Satori als Artikulationserfahrung oder Evidenz	40
2.4 Struktur des menschlichen Geistes und Zugang zur Welt	41
2.4.1 Zur Funktionsweise der Wahrnehmung im Verständnis des Zen nach Izutsu	43
2.4.2 Munen und Mushin	45
2.5 Das Denken des Zen – Fushiryô und Hishiryô	48
2.6 Der eine Geist	53
2.6.1 Die Übersetzungsproblematik des Begriffes Shin	53
2.6.2 Geist als Feldstruktur	55
2.6.3 Reine Erfahrung	57
2.6.4 Die doppelte Natur von Shin	58
2.7 Reine Erfahrung und sprachliche Repräsentation	60

2.7.1	Reine Erfahrung aus dem Blickwinkel des Zen-Denkens	60
2.7.2	Sprache und Erfahrung im Zen	61
2.8	Satori bei Dôgen.....	65
2.8.1	Dôgen als Denkerpersönlichkeit	65
2.8.2	Zum Leben und Wirken Dôgens	67
2.8.3	Dôgens Lehre	70
2.8.3.1	Wesentliche Punkte Dôgens Lehre	70
2.8.3.2	Dôgens praktische Lehre nach dem Fukanzazengi.....	71
2.8.3.3	Dôgens Interpretation der Buddhanatur – ursprüngliche Erleuchtung	72
2.8.3.4	Die Einheit von Übung und Erleuchtung	75
2.8.4	Der doppelte Begriff von Wahrheit im Shôbôgenzô	76
2.8.5	Untersuchung der wesentlichen Schriften Dôgens	78
2.8.5.1	Bendôwa	78
2.8.5.2	Genjô Kôan	80
2.8.5.3	Sansuikyô.....	84
2.9	Zusammenfassung des ersten Teils	86
3	HEIDEGGERS WAHRHEITSBEGRIFF.....	88
3.1	Heideggers Denken im Überblick	88
3.1.1	Einführung	88
3.1.2	Antiplatonisches Denken bei Heidegger	89
3.2	Wesentliche Grundbegriffe im Rückgriff auf „Sein und Zeit“	90
3.2.1	Sein und Seiendes	90
3.2.2	Welt	91
3.2.3	In-der-Welt-sein, Sorge und Befindlichkeit.....	92
3.2.4	Vorhandenes, Zuhandenes und Zeug	95
3.2.5	Man, Verfallenheit und Uneigentlichkeit als Modus von Avidyâ	96
3.3	Wesentliche Begriffe Heideggers nach der Kehre	100
3.3.1	Subjekt, Objekt und Selbst	101
3.3.2	Vorstellen und Ding	104
3.3.3	Der Begriff des Denkens bei Heidegger.....	108
3.4	Entwicklung und Explikation des Wahrheitsbegriffes	114
3.4.1	Heideggers Denken von Wahrheit in „Sein und Zeit“	116
3.4.2	Wahrheit im Denken Heideggers nach „Sein und Zeit“	118
3.4.2.1	Wahrheit und Freiheit.....	118
3.4.2.2	Entbergen und Verbergen.....	120
3.4.2.3	Der Ort der Wahrheit	123
3.4.2.4	Zum Wesen der Wahrheit in der Kunst.....	124
3.4.2.4.1	Stiftung von Wahrheit in „revolutionärer“ Lesart	129
3.4.2.4.2	Stiftung von Wahrheit in „reflexiver“ Lesart	129
3.4.2.4.3	Schlußfolgerungen für den Wahrheitsbegriff im Zusammenhang mit dem Zen-Buddhismus.....	130
3.5	Zwischenergebnis: Wahrheit im Lichte Heideggers und des Zen.....	132
3.5.1	Die „Wahrheit des Seins“ als Schatten der „Wahrheit des Zen“	132
3.5.2	Abschließende Gedanken zu Heideggers Sicht auf Wahrheit.....	133
4	BERGSONS BEITRAG ZUR WAHRHEITSFRAGE.....	135
4.1	Einführung.....	135
4.2	Antiplatonisches Denken bei Bergson	135

4.3 Zentrale Begriffe in Bergsons Philosophie.....	136
4.4 Bergsons Philosophie im Kontext des Zen-Denkens	137
4.4.1 Der Begriff der durée	137
4.4.1.1 Begriffsbestimmung.....	137
4.4.1.2 Mystische Erfahrung und durée	138
4.4.1.3 Durée und Intellekt	139
4.4.2 Durée als Beitrag zum Verständnis von Satori	144
4.4.3 Bergsons Auffassung von Dualität und deren Überwindung	146
4.4.4 Die Rolle des Gedächtnisses bei Bergson.....	147
4.4.4.1 Gedächtnis als Speicherbewußtsein im Zen	148
4.4.4.2 Le mémoire und Ālaya-vijñāna	150
4.4.5 L'intuition als Methode.....	151
4.4.5.1 L'intuition als philosophische Methode	151
4.4.5.2 L'intuition und Shikantaza.....	154
4.4.6 Gedanken zur Sprache.....	156
4.4.7 Bergsons Sicht von Mystik als ergänzender Blickwinkel auf Satori	156
4.5 Resümee zu Bergsons Beitrag.....	159
5 ABSCHLIEßENDE ÜBERLEGUNGEN.....	160
5.1 Satori und Kenshō im Zen-Buddhismus.....	160
5.1.1 Die Unaussprechlichkeit der Erfahrung.....	160
5.1.2 Die nähere Bestimmung von Satori aus dem Kontext des Zen.....	160
5.2 Heidegger und Satori	162
5.2.1 Lichtung und Verbergung	162
5.2.2 Wahrheit im Kunstwerk.....	162
5.2.3 Aletheia als Schatten von Satori.....	163
5.3 Bergson und Satori.....	164
5.3.1 Der Begriff der Intuition.....	164
5.3.2 La durée, le mémoire und die Zeitlichkeit des Zen-Buddhismus.....	165
5.4 Schlußwort	166
6 LITERATUR	167
6.1 Selbstständige Schriften	167
6.2 Unselbstständige Schriften	170
6.3 Internetquellen	171

1 Grundlegung

1.1 Einleitung

Ein leeres Blatt Papier mag im Zen-Buddhismus eine angemessene Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit darstellen. Liegt der Ursprung der Fragestellung hingegen in der Philosophie, kann eine solche Antwort nicht genügen. So gelangen wir auch unmittelbar ins Zentrum der vorliegenden Arbeit, den Versuch einer Zusammenschau räumlich und zeitlich weit auseinander liegender Gedankengebäude mit dem Ziel eines Erkenntnisgewinns über alle Beteiligten. Dieses heutzutage „interkulturelles Philosophieren“ genannte Vorgehen¹ schreibt sich selbst auf die Fahnen, menschliches Denken nach gemeinsamen Fragestellungen und Antworten jenseits der Grenzen von Kultur und Religion zu untersuchen. In der vorliegenden Arbeit wendet sich der Fragende einerseits an zwei bedeutende Exponenten philosophischen Denkens im Westen, Henri Bergson und Martin Heidegger, sowie andererseits an den japanischen Zen-Buddhismus, einen beliebten Dialogpartner interkulturell orientierter Philosophie wie auch – neben dem 14. Dalai Lama – die wohl bekannteste Repräsentation des Buddhismus im Westen. Damit wird der Versuch unternommen, den sich zäh dem Verstehen widersetzenen Begriff der zen-buddhistischen Erleuchtung – *Satori* – genauer zu untersuchen und ihn durch Kontrastierung mit dem Heideggerschen Wahrheitsbegriff *Aletheia* und in Ergänzung mit dem Denken Bergsons an Präzision und Schärfe gewinnen zu lassen.

1.2 Ziel und Methode

Ziel der Arbeit ist ein Vergleich des Wahrheitsbegriffes, der dem Verständnis der Kenshō- oder Satori-Erfahrung im japanischen Zen-Buddhismus entspringt, mit Wahrheitsbegriffen zweier namhafter Exponenten neueren antiplatonischen Philosophierens – Henri Bergson und Martin Heidegger - unter besonderer Berücksichtigung des letzteren.

Es wird angestrebt, sich von zwei Seiten an „Wahrheit“ anzunähern: Ausgehend einerseits von solider Kenntnis der Theorie und Praxis des japanischen Zen-Buddhismus und andererseits von der sorgfältigen Untersuchung und Verwendung westlich-philosophischer Begrifflichkeit, um so einen vermuteten gemeinsamen Kern zu finden und herauszustellen. Es ist nicht Ziel dieser Arbeit, die Richtigkeit des Heideggerschen, Bergsonschen und des Zen-

¹ Ein Paradebeispiel hierfür hat der Philosoph Rolf Elberfeld vorgelegt. Vgl. Elberfeld 2004.

Denkens zu erweisen, sondern vielmehr größere Klarheit innerhalb der vorgefundenen Denkwelten zu erreichen.

Die Vorgehensweise und Fragestellung dieser Arbeit sind im wesentlichen philosophiegeschichtlich und nicht epistemologischer Natur. Überschneidungen mit Religionsphilosophie und Religionswissenschaft sind aufgrund der Thematik sowie der Ausbildung des Verfassers naheliegend und gewollt. Das Fachgebiet der komparativen oder interkulturellen Philosophie wird schon allein durch die Fragestellung ebenfalls berührt.

1.3 Anmerkungen zur Schreibweise

Bei der Wiedergabe von Zitaten anderer Autoren bedeuten eckige Klammern in der Regel eine Anmerkung oder Hinzufügung des jeweiligen Autors oder Übersetzers. Ausnahmen davon sind durch den Hinweis „Anm. d. Verf.“ gekennzeichnet und weisen darauf hin, daß diese Anmerkung vom Autor der vorliegenden Arbeit stammt.

Japanische Namen werden in dieser Arbeit entgegen der japanischen Tradition in westlicher Art dargestellt. Dies bedeutet, daß zuerst der Vorname, dann der Nachname genannt wird. Bei der Diktion von Begriffen in Sanskrit oder Japanisch werden mitunter auf den Vokalen Längenzeichen verwendet, die auf die gedehnte Aussprache des entsprechenden Vokals verweisen.

1.4 Zur Quellenlage über Satori

In dieser Arbeit werden für die Analyse und Erschließung von Satori auch nicht-japanische Quellen genutzt, vornehmlich antike chinesische Texte des Ch'an-Buddhismus in deutscher oder englischer Übersetzung. Nun ist hier zwar vor allem der Wahrheitsbegriff im Zen-Buddhismus japanischer Tradition von Interesse, dieser fußt aber nicht nur in seiner historischen Entwicklung auf dem chinesischen Ch'an-Buddhismus. Zahlreiche, wenn nicht die meisten Quellen des japanischen Zen sind chinesischen Ursprungs – seien es nun die vor allem in der Rinzai- oder Sanbôkyôdan-Tradition verwendeten Kôan – oder die allen Schulen zugrunde liegenden Sûtrentexte, etwa das „Plattform-Sûtra des sechsten Patriarchen“ und die Prajñâparâmitâ-Literatur, wobei es sich in diesen Fällen häufig um die chinesischen Übersetzungen von Sanskrit- oder Pâlitexten handelt. Außerdem wird auf Primärtexte westlicher, vornehmlich amerikanischer oder europäischer Zenlehrer und Gelehrter zurückgegriffen, da diese in Lehre und Schultradition meist direkt im japanischen Zen gründen. Außerdem werden als Quellen verschiedene Texte moderner japanischer

Philosophinnen und Philosophen herangezogen, die sich bereits in wissenschaftlich-philosophischer Weise mit dem Thema auseinandergesetzt haben. Ebenso werden religionswissenschaftliche und buddhologische Arbeiten konsultiert, um das Anliegen der vorliegenden Arbeit zu klären.

1.5 Die Wahrheitsfrage in der Philosophie

Das Denken über Wahrheit kennt zwei divergierende Haupttendenzen in der Philosophie. Zum einen eine möglichst weite Fassung des Wahrheitsbegriffes, die in Gefahr ist, mit dem sogenannten Sein selbst koextensiv zu werden – ein bestimmter Zug im Werk Heideggers weist in diese Richtung – zum anderen Versuche der exakten Eingrenzung und Definition des Begriffes, etwa bei dem polnischen Logiker Alfred Tarski.

Wie fast immer in der Philosophie – man entsinne sich A.N. Whiteheads bekanntem Bonmot von der Philosophiegeschichte als einer Abfolge von Fußnoten zu Platon – knüpft auch die Wahrheitsdiskussion (der „truth talk“) kritisch an platonische Vorgaben an. Die platonische Vorstellung von Wahrheit umfaßt nun aber mindestens zwei Bedeutungsräume. Zum einen verwendet Platon „Wahrheit“ im Sinne von Eigenschaften von Urteilen und Aussagen, zum anderen als ontologisch-epistemischen Wahrheitsbegriff, der sich auf die metaphysischen Voraussetzungen der Kognition von Wirklichkeit bezieht und die Gegenstände des Erkennens in einem ursprünglichen Sinne zu „erhellen“ trachtet. Aletheia (etymologisch: „Unverborgenheit“) meint bei Platon jedoch noch mehr als eine solche „Erhellbarkeit“, bezieht sie sich doch nicht zuletzt auch auf den Bereich der platonischen Ideen und besagt deren Reinheit des Seins in ihrer ewigen unverfügbaren, „starren“ Urbildlichkeit. Wahre Urteile sind dabei nach Platon durchaus auch über sinnliche Gegenstände aussagbar, ohne die eigentliche Wesenheit der Sache – die Idee – bewußt erkennend mit in den Blick zu nehmen.

Auch die heute klassisch geltende „Wahrheitsformel“ geht von Platon aus, ist aber über Aristoteles vermittelt und stammt wörtlich von Thomas von Aquin: „*veritas est adaequatio rei et intellectus*.“² Sie dient als häufiger Bezugspunkt weiterer Überlegungen, besonders für die Korrespondenztheorie, die semantische und die Evidenztheorie. Die platonische Wahrheitskonzeption soll, zusammen mit der Thomas von Aquins, in der vorliegenden Arbeit nur den Ausgangspunkt für weitergehende und dabei in neue Richtungen weisende Untersuchungen legen. Im Zentrum der Untersuchung liegt der Vergleich zwischen den Konzeptionen Heideggers, Bergsons sowie des Zen-Buddhismus.

² Vgl. Thomas, Quaest. Disp. De veritate qu. I, art. 1. (div. Ausgaben).

1.6 Heidegger, Bergson und Zen

Die Begegnung westlicher Philosophen mit der Gedankenwelt des Zen ist inzwischen kein ungewöhnliches Ereignis mehr. Trotzdem bedarf es der Begründung, warum gerade diese beiden Denker ausgewählt wurden, um dem eventuellen Vorwurf der Beliebigkeit zu entgegnen.

„A German friend of Heidegger told me [William Barret] that one day when he visited Heidegger he found him reading one of Suzuki's books; ‚If I understand this man correctly,‘ Heidegger remarked, ‚this is what I have been trying to say in all my writings.‘³

Diese knappe Aussage Heideggers mag als erster Anhaltspunkt dienen, warum gerade sein Werk nützlich für die Erschließung der Wahrheitsfrage im Zen sein kann. Heideggers Denken wurde bereits häufig mit Zen in Zusammenhang gebracht. Seine Arbeiten waren und sind in Japan sehr populär und fanden nicht selten den Weg in die japanische Übersetzung. Viele der bedeutendsten japanischen Denker standen mit Heidegger in Kontakt, darunter auch D.T. Suzuki.⁴ Inwieweit japanisches Denken aber Eingang in Heideggers Philosophie fand, kann hier nicht behandelt werden, da dies Thema einer eigenen Untersuchung wäre.

Die besondere Eignung Heideggers für das Anliegen dieser Arbeit ist in seiner Art des Philosophierens begründet. Die Abwendung von einem seiner Ansicht nach falschen Seinsverständnis und der Versuch, die Frage nach Sein überhaupt, dem Dasein des Menschen und dem Wesen der Wahrheit von Grund auf neu zu denken, sind Heideggers Hauptanliegen. Dies äußert sich in einer unkonventionellen Verwendung der Sprache in dem Bemühen, sich dem Sein selbst „an-denkend“ zu nähern. Damit gleicht sein Streben dem des Zen. Auch dort soll eine Annäherung, endlich sogar ein völliges Eintauchen und vor-denkerisches Erkennen des Seins erreicht werden, wenngleich die Wahl der Mittel verschieden ist.

Gleichsam als Eingangsthese soll der Gedanke des japanischen Philosophen Shinichi Hisamatsu gelten, der als grundlegenden Unterschied zwischen der Seinsorientierten Philosophie des Abendlandes, deren bedeutender Exponent Heidegger sicherlich ist, und der Zen-Philosophie Ostasiens den Umstand ausgemacht hat, daß die westliche Philosophie doch nie über das Subjekt als letzten Maßstab hinausgelange, wohingegen das Denken des Zen das Subjekt mit allen Konsequenzen hinter sich ließe.⁵ Deutlich wird dies noch an einem Kapitel

³ Barret (Hg.) 1956: xi; Gemeint ist hier der japanische Zen-Gelehrte D.T. Suzuki.

⁴ Nachzulesen ist etwa ein kurzer Bericht Suzukis über eine Begegnung mit Heidegger im Jahre 1953 in: Buchner (Hg.) 1989: 169-173

⁵ Vgl. Hisamatsu 2002: 15

des mittelalterlichen japanischen Zen-Meisters Dôgen Zenji aus seinem Werk Shôbôgenzô, *Sansuikyô*, zu zeigen sein.

Das Denken des französischen Philosophen und Literaturnobelpreisträgers Henri Bergson scheint ebenfalls in hervorragender Weise geeignet, Brücken der Verständigung zwischen östlichem Denken und westlicher Philosophie zu schlagen. Bergsons Programm ist es – vergleichbar dem Heideggers –, die Philosophie aus der angenommenen Enge platonischer Überlieferung zu lösen und radikal neue – respektive sehr alte, vorsokratische, vielleicht heraklitische – Wege zu beschreiten. Ein besonderes Anliegen Bergsons betrifft hierbei entgegen einem weitverbreiteten Vorurteil gegen seine „intuitionistische“ Philosophie, die „Präzision“:

„Was der Philosophie am meisten gefehlt hat, ist die Präzision. Die philosophischen Systeme sind nicht auf die Wirklichkeit, in der wir leben, zugeschnitten. Sie sind zu weit für sie. Man prüfe nur irgend ein passend ausgewähltes unter ihnen, so wird man sehen, daß es ebenso gut auf eine Welt passen würde, in der es weder Pflanzen noch Tiere, in der es nichts als Menschen gäbe, und in der sich die Menschen des Essens und Trinkens enthielten [...], kurzum auf eine Welt, in der alles gegen den Strich ginge und sich ins Gegenteil verkehrte.“⁶

Bergsons Überlegungen insbesondere über die Natur der Zeit und damit zusammenhängend über Verstand und Intuition des Menschen wirken vielversprechend für ein besseres Verständnis des zen-buddhistischen Wahrheitsbegriffes.

Zwischen den in dieser Arbeit hervorgehobenen Denkern, Martin Heidegger und Henri Bergson und dem japanischen Zen-Buddhismus, gibt es zumindest eine grundlegende Gemeinsamkeit, die ein Vergleichen der Denkwege nahelegen mag. So kann das Philosophieren der beiden Genannten durchaus als antiplatonisch bezeichnet werden. Grund hierfür ist das beiden Denkern gemeinsame Verwerfen der Vorstellung einer Substanz oder Idee im platonischen Sinne als Ursprung oder „letzte“ Wirklichkeit. Gleiches findet sich im Zen-Buddhismus. Hier wird ebenfalls eine unveränderliche Struktur der Wirklichkeit selbst auf ihrer tiefsten Ebene oder eine wie auch immer geartete transzendente Wirklichkeit, die jenseits der sinnlichen Erfahrungsebene liegt, vergleichbar den platonischen Ideen, abgelehnt. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird diese Ansicht im Kapitel über den Sanskritbegriff „Shûnyatâ“ dargelegt.

⁶ Bergson 2000: 21

2 Wahrheit im Zen-Buddhismus

2.1 Einführung

Zen bezeichnet eine buddhistische Schule Japans innerhalb des Mahâyâna-Buddhismus⁷, die sich ihrem Selbstverständnis nach auf Buddha Shakyamuni⁸ (450–370 v.u.Z.)⁹ zurückführt. Dessen Erleuchtungserfahrung, die nach buddhistischer Interpretation höchstes und vollständiges „Erwachen“ (zur Wahrheit über die Wirklichkeit) ist (Skt. *anuttara samyaksambodhi*)¹⁰, gilt als der eigentliche Urquell des Zen-Buddhismus.

Aus Shakyamunis angenommenen Erwachen folgen zwei Aspekte, die für Zen zutiefst bedeutsam sind: Die Möglichkeit des Durchdringens zur „Sicht der Dinge, wie sie wirklich sind“ (Skt. *yathâbhûtam* – Erkennen der wahren Wirklichkeit) sowie die damit verbundene Einsicht in die Vergänglichkeit wie auch „Leerheit“ des vordergründig so genannten Seins.

Das Wort „Zen“ leitet sich vom chinesischen *Ch'an* ab, was wiederum auf den Sanskritbegriff *Dhyana* zurückgeführt wird. „Dhyana“ wird meist als Meditation oder Versenkung übersetzt, weshalb manchmal die verschiedenen Ch'an/Zen-Schulen¹¹ als Meditationsbuddhismus bezeichnet werden. Zen wird häufig auch als alleinstehender Begriff verwendet. Zen-Buddhismus bezeichnet meist die buddhistische Schule, wohingegen Zen in den verschiedensten Kontexten verwendet wird.¹² In dieser Arbeit bezieht sich der Begriff „Zen“ auf die gesamte Denktradition, die ihre Wurzeln im japanischen Zen-Buddhismus hat. Soll explizit die chinesische Form im Vordergrund stehen, so wird der Begriff „Ch'an“ verwendet. Bei der Diskussion von bestimmten religiösen Inhalten ist „Zen-Buddhismus“ der verwendete Terminus, um auf diese spezielle Schulrichtung des Mahâyâna-Buddhismus zu verweisen.

2.1.1 Begriffsklärungen

Für das Vorhaben dieser Arbeit ist es notwendig, zuerst bestimmte wesentliche, häufig im Kontext des Zen auftauchende Termini genauer zu bestimmen. Dabei steht weniger die wörtliche Bedeutung oder etymologische Herkunft der Sanskrit- oder japanischen Begriffe im

⁷ Zen-Buddhismus ist heutzutage aber auch weit in Amerika, dem pazifischen Raum sowie Europa verbreitet.

⁸ *Shakyamuni* (Skt.) ist ein Ehrentitel mit der Bedeutung „der Weise aus dem Geschlecht der Shakyas“, Buddha (Skt.) bedeutet „der Erwachte“, sein eigentlicher Name war Siddharta Gautama (Skt.).

⁹ Zur Problematik der Lebensdaten von Gautama, Vgl. Luz/Michaels 2002: 20

¹⁰ Der japanische Begriff hierfür ist *Mujô-shôgaku*, d.h. „unübertroffenes Erwachen“, Vgl. Hashi 2004: 50

¹¹ In Korea ist diese buddhistische Richtung als Son bekannt.

¹² Mitunter nimmt dies recht eigenwillige Formen an, so gibt es mit der Bezeichnung Zen auch Parfum oder Audiogeräte.

Vordergrund, als vielmehr ihre Rolle und Beziehung zum Wahrheitsbegriff im Sinne von Satori, dem buddhistischen „Erwachen“.

2.1.1.1 Kôan

Einer der zentralen Begriffe im Zen ist *Kôan*, wenngleich er nicht für alle Richtungen des Zen heute die gleiche Rolle spielt. Da in dieser Arbeit jedoch Kôan-Texte auch zur Aufschlüsselung des Wahrheitsbegriffes verwendet werden, ist es unumgänglich, diesen Begriff näher zu untersuchen.

Das japanische Wort stammt vom chinesischen „Kung-an“ und bedeutete ursprünglich „öffentlicher Aushang“ oder „öffentlicher Fall“ und meinte vor allem juristische Präzedenzfälle.¹³ Im Zen wird ein Kôan als geistiges Schulungsmittel eingesetzt, wobei die Kôan-Praxis in der japanischen Sôtô-Tradition¹⁴ des Zen-Buddhismus kaum Verbreitung gefunden hat. Kôan werden etwa seit dem 10. Jahrhundert systematisch im Zen eingesetzt. Dabei kam es im Laufe der Zeit in China zur Kompilierung und Kommentierung vieler Kôan in Sammlungen, deren bekannteste heute das *Hekiganroku*¹⁵ (Jap.) und *Mumonkan*¹⁶ (Jap.) darstellen. Diese Texte werden auch heute noch zur Schulung herangezogen.

Zuweilen handelt es sich bei einem Kôan um Ausschnitte aus Sûtren oder einer Darlegung der Zen-Erfahrung, häufiger aber um Episoden und Dialoge aus dem Leben alter chinesischer Zen-Meister. Der Zweck eines Kôan ist nicht die logische Erörterung eines bestimmten Inhalts, sondern, häufig durch paradoxen Inhalt erzielt, das Hindeuten auf eine letzte Wahrheit. Insofern ist der Begriff „Paradoxon“ – *para*, griech. „jenseits“ und *dokein*, griech. „denken“ – für ein Kôan, wie Diener¹⁷ treffend bemerkt, durchaus angebracht, denn schließlich soll mithilfe eines Kôans die Ebene rationaler Auseinandersetzung überwunden werden. Andererseits wird Kôan im Zen auch verstanden als

„simply the time and place where Truth is manifest. From the fundamental point of view, there is no time or place where Truth is not revealed: every place, every day, every event, every thought, every deed, and every person is a koan.“¹⁸

¹³ Diener 1992: 122

¹⁴ Sôtô und Rinzai sind die beiden Hauptrichtungen des Zen-Buddhismus in Japan. Daneben gibt es zwei weitere, kleinere Schulen, Ôbaku und Sanbôkyôdan.

¹⁵ Chin. *Pi-yen-lu*, nach Diener 1992: 165 wörtl.: „Niederschrift von der blaugrünen Felswand“. Sie wurde in der 1. Hälfte des 12. Jahrhundert vom chinesischen Ch'an-Meister Yüan-wu K'o ch'in in der heutigen Form verfaßt

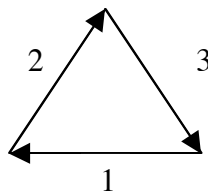
¹⁶ Chin. *Wu-men-kuan*, nach Diener 1992: 229 wörtl.: „Die torlose Schranke“. Diese Sammlung wurde von Ch'an-Meister Wu-men Hui-k'ai kompiliert und 1229 in China veröffentlicht.

¹⁷ Vgl. Diener 1992: 122

¹⁸ Shimano in: Kraft 1989: 70

Dem japanischen Philosophen Toshihiko Izutsu zufolge lassen sich Kôan als zweidimensional verstehen.¹⁹ Diese Dimensionen sind wesentlich voneinander verschieden, obgleich vordergründig leicht zu verwechseln. Die erste Dimension bestimmt das Kôan als „bedeutungsvollen Spruch oder Anekdote“,²⁰ trotz möglicher semantischer Widersinnigkeit. Eine philosophische Bedeutung läßt sich anhand historischer Bestimmtheit und inhaltlichem „Rahmen“ festmachen und intellektuell interpretieren. Diese Ebene der Beschäftigung mit einem Kôan liegt durchaus zuerst einmal nahe, trifft aber nicht das Herz eines Kôan. Als zweite Dimension versteht man die Funktion des Kôan, den im Zen als diskursiv beschriebenen Geist in eine „mentale Sackgasse“ zu führen, um die gewöhnlichen Denkmuster zu überwinden.²¹ Diese instrumentelle Ebene eines Kôan ist transhistorisch und transkulturell, sie entzieht sich der notwendigen Einordnung in einen bestimmten Kontext. Für diese Ebene gibt es keine eindeutige „Lösung“, die vermittelt oder festgehalten werden könnte. Einzig und allein aus der Spontanität des Erwachens heraus, mit einem Geist jenseits der sogenannten Diskursivität, läßt sich diese Ebene überwinden und erfüllt sich das Kôan. Dennoch sind beide Dimensionen aufs engste verbunden, denn, wie Izutsu anführt, erst durch die Erfassung des Kôan auf zweiter Ebene wird die erste, philosophische Bedeutung eines Kôan vollends klar.²²

Die in Wien lehrende Philosophin Hisaki Hashi erklärt das Schema eines aus einem Dialog bestehenden Kôan anhand einer Grafik:



Die Ausgangsposition des Dialoges (1) ist die alltägliche Ebene, in der sich beide Sprecher befinden, bestimmt durch Ort, Zeit und Situation. Beide Sprecher ergreifen schließlich „intentionell eine Wahrheit, die den Alltagshorizont transzendiert“ (2).²³ Schließlich kehren beide unmittelbar nach der „Erkenntniswelt“ wieder zum Alltagshorizont zurück (3).²⁴

Kôan sind, wie bereits angedeutet, vom semantischen Standpunkt her häufig unsinnig oder bedeutungslos. Zwar können noch einzelne Sätze eine Bedeutung besitzen, im Kontext des

¹⁹ Vgl. Izutsu 1979: 117

²⁰ Loc. cit.

²¹ Vgl. ebd.: 117

²² Vgl. ebd.: 125

²³ Hashi 1997: 26

²⁴ Siehe Hashi 1997: 26f

Dialogs jedoch stellt sich meist kein sinnvoller Bedeutungszusammenhang her.²⁵ Die meisten Kôan haben die Form eines Dialogs, manche bestehen nur aus einer Aufforderung an den Schüler. Letztere sind in der Regel neueren Ursprungs, d.h. aus der Zeit des japanischen Rinzai-Zen-Meisters Hakuin Ekaku (1686–1769) oder später. Wenngleich die Form des Dialogs und das vordergründige Ziel, den Dialogpartner zur Erkenntnis zu führen, an platonische Dialoge erinnert, unterscheiden sich Kôan doch deutlich von diesen. Zen-Dialoge sind kurz – oft nur aus Frage und Antwort bestehend – und schöpfen ein Thema niemals denkerisch aus, sondern versuchen

„die endgültige und ewige Wahrheit in dem momentanen Aufblitzen der Worte zu ergreifen, die zwischen zwei Personen an den beiden Enden der geistigen Spannung in einer konkreten und einzigartigen Lebenssituation ausgetauscht werden.“²⁶

Dies bedeutet auch, daß Nachreden oder Erlernen der Dialoge, bzw. der Aussagen der Meister, völlig sinnlos ist, da jedes Kôan aus der aktuellen und individuellen Situation heraus beantwortet werden muß. Damit sind natürlich auch festgelegte Antworten oder Verhaltensweisen als Reaktion auf die Frage des Meisters sinnlos,²⁷ wenngleich im historischen Kontext der Tempeltradition in Japan so etwas immer wieder vorkam. Der Kôan-Dialog fordert völlige Offenheit von seinen Teilnehmern, Offenheit, die über die begrenzten Ansichten und Wünsche des Ichs hinausgeht,

„opening themselves to the unexpected, both await disclosure, the moment in the conversation when open minds find themselves in an event of insight that is not their own product.“²⁸

Um das paradoxe Muster von Kôan aufzuhellen, muß vergegenwärtigt werden, daß die bei Kôan – und die im Zen-Dialog überhaupt verwendete Sprache – aus Sicht des Zen aus einer anderen Ebene der Wirklichkeit schöpft.²⁹ Diesem Gedanken liegt das philosophische Konzept der sogenannten „doppelten Wahrheit“ im Mahâyâna-Buddhismus zugrunde, dem Zen zugehört. Der indisch-buddhistische Denker Nâgârjuna³⁰ entwickelte die Theorie von relativer (Skt. *samvrti-satya*, Jap. *zokutai*) und höchster bzw. absoluter Wahrheit (Skt. *paramârtha-satya*, Jap. *shôtai*). Die höchste Wahrheit ist dem Menschen nach Ansicht des Zen nur durch die Erleuchtungserfahrung zugänglich, wohingegen die relative Wahrheit dem

²⁵ Vgl. Izutsu 1979: 63ff

²⁶ Ebd.: 66

²⁷ Vgl. eine Anekdote bei Izutsu 1979: 60f

²⁸ Wright 2000: 200

²⁹ Vgl. Izutsu 1979: 67f

³⁰ Vermutlich 2.-3. Jahrhundert u.Z.

üblichen Verständnis von Wirklichkeit entspricht.³¹ Entsprechend der Lehre Nâgârjunas kann die Ebene relativer Wahrheit aber auf die höchste Wahrheit verweisen.³² Findet nun ein Zen-Dialog statt, so geschieht dies auf der Ebene der höchsten Wahrheit.³³ Der semantische Inhalt des Gesagten ist letztendlich bedeutungslos, es geht nicht um eine semantische Artikulation der (relativen) Wirklichkeit, so daß Zen-Dialoge paradox erscheinen. Außerdem kann nicht von zwei Dialogpartnern im eigentlichen Sinne ausgegangen werden, da hier kein Subjekt und Objekt mehr vorhanden sind.

2.1.1.2 Prajñâ

Prajñâ (Jap. *hannya*) ist einer der wichtigsten Begriffe des Mahâyâna-Buddhismus. Mögliche Übersetzungen aus dem Sanskrit lauten „höchste, transzendente Weisheit“, oder „nicht-diskriminierende Erkenntnis“, wobei Izutsu treffend darauf hinweist, daß einerseits die Kategorisierung als transzendent nur unzureichend ist, da es sich bei Prajñâ um die konkreteste und empirischste Erfahrung handele, die in der Dimension des Alltäglichen verwirklicht werden könne, und andererseits der Aspekt der Nichtdiskriminierung nur einen Teil der Bedeutung von Prajñâ abbildet.³⁴ Suzuki hat sich ausführlich mit Prajñâ beschäftigt³⁵, wenngleich sein Denken heute nicht mehr in allen Aspekten als zeitgemäß bezeichnet werden kann. Trotzdem bleiben seine Ausführungen zu Prajñâ sehr interessant und richtungsweisend. Prajñâ ist eine der sechs Pâramitâs³⁶ des Mahâyâna-Buddhismus und kann als Leittugend bezeichnet werden, ähnlich der Gerechtigkeit in der aristotelischen Tugendlehre, ohne die die anderen Tugenden als „blind“ bezeichnet werden müßten. Prajñâ ist nach Suzuki gleichbedeutend mit Erleuchtung und somit mit Nirvâna, Soheit, Bewußtsein und Buddhaschaft.³⁷ Daraus folgt, so Suzuki, daß sie die „Grundlage aller Wirklichkeit und allen Denkens“³⁸ sei. Suzuki übersetzt eine Sequenz des Mahâprajñâparamitâ-Sûtras, eines bedeutenden Mahâyâna-Textes, in der er die transzendente Weisheit als Erleuchtung bestimmt (Jap. *satori*):

„Erleuchtung selbst ist die höchste Wahrheit, die letzte Wirklichkeit;
sie ist das Zugrundeliegende, Unwandelbare; sie ist unzerstörbar,

³¹ Vgl. Izutsu 1979: 68

³² Vgl. Notz Bd. 2 1998: 511

³³ Vgl. ebd.: 68f

³⁴ Vgl. ebd.: 34

³⁵ Im Deutschen sind die Prajñâ betreffenden Aufsätze in einem gleichnamigen Band erschienen; Suzuki 1996. Prajñâ.

³⁶ Skt., zu deutsch „Vollkommenheiten“, Tugenden, die es im Buddhismus zu verwirklichen gilt.

³⁷ Diese Gleichsetzung wird verständlicher im Kapitel über Satori und soll deshalb an dieser Stelle nicht weiter behandelt werden.

³⁸ Suzuki 1996. Prajñâ: 44

jenseits aller Unterscheidung; sie ist die wahre, reine, allesdurchdringende Erkenntnis der Buddhas; [...] sie ist jenseits aller Ausdrucksmöglichkeiten, aller vom Verstand erzeugten Gedankengebilde.“³⁹

Gleichzeitig muß Prajñā als Leerheit⁴⁰ verstanden werden. Die zu erkennende Wahrheit von Prajñā ist nicht durch einen bestimmten Inhalt gekennzeichnet, sondern ist eben das intuitive Erfassen der ontischen Struktur der Wirklichkeit. Suzuki betont, daß Prajñā hier keine eigenständige Realität zukommt, da sie sonst ebenso wie alle anderen Dinge dem Wandel unterläge.⁴¹ Ein weiterer Aspekt von Prajñā ist der des sogenannten „Weisheitsauges.“ Dieser buddhistische Terminus bezeichnet die Fähigkeit, durch die bewußt gewordene Prajñā, also das Erkennen der Natur der Wirklichkeit, die vorgeblich beiden Welten von Erwacht-Sein und Verblendung⁴² als Einheit zu erkennen. Aus diesen Einsichten, die durch Prajñā verwirklicht werden, folgt auch eine intellektuelle Erkenntnis über die Natur der Wirklichkeit. Diese ist jedoch nur eine Beschreibung der gemachten Erfahrung und kann diese weder ersetzen noch vermitteln.⁴³

Hashi bezeichnet Prajñā als „die bloß begrifflich orientiertes Wissen überschreitende Einsicht.“⁴⁴ Diese trete auf, wenn das Bewußtsein aller Inhalte entleert sei, und der Mensch zu sich selbst finde. Wahrnehmungen im Zustand von Prajñā sind jenseits der dualistisch gedachten Subjekt-Objekt Spaltung und erfassen „die Wahrheit der Dinge an sich“, wie es metaphorisch im Zen ausgedrückt werden könnte. Das Erfassen der Natur des eigenen Selbst ist buddhistisch gedacht auch gleichzeitig das Schauen des „Urgrundes alles Seienden und Nicht-Seienden.“⁴⁵ Satori kann auch als Erwachen des „*intuitus prajñā*“ bezeichnet werden, der Enthüllung der bislang verborgenen Sichtweise von Prajñā durch das „ontisch daseiende Ich.“⁴⁶ Prajñā ist die unvermittelte Einsicht des Bewußtseins in die Natur des Daseins selbst, keine intellektuelle Erkenntnis, sondern eine Erfahrung des ontischen Selbst.

³⁹ Suzuki 1996. Prajñā: 46

⁴⁰ Im Sinne des buddhistischen Terminus „Shunyatā“.

⁴¹ Suzuki 1996. Prajñā: 55f

⁴² Verblendung ist hier dem buddhistischen Begriff „Mâyā“ (Skt.) entsprechend gebraucht.

⁴³ Hierzu mehr im Kapitel über das Problem der hermeneutischen Erfahrung wie auch die Sprachlichkeit von Satori.

⁴⁴ Hashi 2004: 290

⁴⁵ Loc. cit.

⁴⁶ Loc. cit.

2.1.1.3 Nichts – „Mu“

Im Anschluß an den japanischen Philosophen Shinichi Hisamatsu soll eine erste Bestimmung des zen-buddhistischen „Nichts“ unternommen werden. Dieser Begriff ruft aufgrund seiner im westlichen Denken vorhandenen Prägungen mindestens ebenso viele Mißverständnisse hervor wie „Leerheit.“ Eine klare Trennung zwischen Leerheit (Jap. *kû*) und Nichts (Jap. *mu*) ist nicht immer sauber möglich. Wenngleich sich Leerheit im wesentlichen auf Nagarjûnas Konzept und Nichts in seinen Wurzeln auf das ursprünglich taoistische Nichtsein bezieht, werden beide Begriffe in der Geschichte des Zen häufig vermischt zugunsten von *mu*, dem beide Bedeutungen beigelegt werden.⁴⁷ So muß an dieser Stelle getrennt werden zwischen einem Mu im engeren Sinne, wie es hier als „Nichts“ übersetzt und im folgenden untersucht wird, sowie dem weiten Begriff von Mu, der das Konzept von Leerheit mit umfaßt. Hiervon ist das Kôan „Mu“⁴⁸ zu unterscheiden, dessen wörtliche Bedeutung natürlich vor allem den engeren Begriff umfaßt, im wesentlichen, also unter dem Aspekt der Kôan-Übung, jedoch nichts mit den folgenden Ausführungen zu tun hat.

Um dieses Nichts klarer zu umreißen, wird zuerst festgelegt, was es nicht ist. Als erster Punkt ist anzuführen, daß es sich hierbei nicht um die „Negation des Vorhandenseins“ handelt.⁴⁹ Auch die Negation einer Aussage ist nicht gemeint⁵⁰, wenngleich diese Lesart nach erstem Verständnis des Kôans „Mu“ entstehen könnte. Dennoch deutet die im Kôan gegebene Antwort des chinesischen Zen-Meisters Jôshu auf die Frage eines Mönches nach der Möglichkeit der Buddhanatur eines Hundes nicht auf eine Verneinung der Aussage im logischen Sinne, da er die gleiche Frage eines anderen Mönches in der Folge mit dem Gegenteil von „Mu“ beantwortet. Hisamatsu schließt ebenfalls das Verständnis von „Nichts“ als ontologische Idee, Einbildung oder Unbewußtheit aus.⁵¹

Vielmehr ist dieses Nichts als Charakterisierung der absoluten Wahrheit zu verstehen, die nach Hisamatsus Verständnis nicht irgend etwas ist, „sondern eben Nichts“.⁵² Wahrheit wird also keine bestimmte Bedeutung, kein „Inhalt“ zugewiesen, sie ist als offen charakterisiert, worauf auch Hashi hinweist.⁵³ Auch ihr ontologischer Status geht nach Zen-Verständnis über die Unterscheidung von seiend oder nicht-seiend, Sein und Nicht-Sein hinaus. Hisamatsu faßt diesen Aspekt mit den Worten zusammen: „Die Wahrheit gehört weder dem Sein noch dem

⁴⁷ Vgl. Kasulis: 1985:39

⁴⁸ Dieses Kôan gilt als das wichtigste der Zen-Tradition und wird als „die Schranke der Patriarchen“ bezeichnet, da es ein Zen-Schüler meist als erstes zu lösen hat. Es findet sich als erster Fall in der Sammlung Mumonkan.

⁴⁹ Vgl. Hisamatsu 1999: 11

⁵⁰ Vgl. loc. cit.

⁵¹ Vgl. ebd.: 12f

⁵² Ebd.: 16

⁵³ Vgl. Hashi 1997: 27

Nichtsein an.“⁵⁴ Dabei ist die Position des Nichts die von Objekt und Subjekt zugleich. „Nichts schaut Nichts“, der schauende Geist wie auch das geschaute Phänomen sind letztendlich Nichts. Dieses Nichts ist der gemeinsame Grund von Subjekt und Objekt, gleichsam derselbe Ton, der alles durchzieht. Die Wahrheit des Zen zielt nun darauf ab, empirisch durch das eigene Da-Sein erfaßt, genauer erlebt zu werden, sie zu realisieren. Wie bereits dargestellt, gibt es jedoch keinen von vorne herein bestimmten Inhalt dieser empirischen Realisierung, sondern sie ist jeweils aktuell räumlich und zeitlich verortet durch das untrennbar mit dem Objekt verbundene Subjekt.⁵⁵

Wie Hisamatsu zeigt, kann das zen-buddhistische Nichts noch in anderer Weise ausgedrückt werden: als Leerheit.⁵⁶ Allerdings weist er auf einen besonderen Unterschied zwischen beiden hin. Während die Leerheit für ihn „unbewußt und unbelebt“ ist, könne dies keinesfalls für das Nichts gelten, da dies das Subjekt sei, das sich „klar und deutlich selbst“ erkenne.⁵⁷ Zwar stünde Leerheit symbolhaft für die buddhistische Lehre und das Nichts beziehe sich deutlich auf das erwachte Subjekt, doch scheint es sich hierbei eher um zwei Aspekte der gleichen Wirklichkeit zu handeln. So führt Hisamatsu zahlreiche Punkte auf, in denen sich Leere und Nichts gleichen. Die Unterschiede jedoch weisen nur darauf hin, daß sich eben Leerheit auf die gesamte Welt aus der Sicht der buddhistischen Lehre bezieht, wohingegen das Nichts den individuellen, subjektbezogenen Aspekt dieser Wirklichkeit ausdrückt, den Hisamatsu als „Herz“ bezeichnet.⁵⁸ Die oben vorgenommenen Charakterisierungen von Nichts treffen ebenso auf Leerheit zu, wie im folgenden Abschnitt über Leerheit ersichtlich sein wird.

2.1.1.4 Leerheit – Shûnyatâ

Shûnyatâ (Skt., „Leerheit“) ist einer der wichtigsten Begriffe des buddhistischen Denkens. Ihm zur Seite steht noch ein zweites Wort, das in seinen Assoziationen noch etwas schwieriger und verwirrender erscheint für europäisches Denken, nämlich „Nichts“. Löst man sich jedoch erst einmal von den nihilistischen Vorstellungen, die beide Begriffe gerne hervorrufen – und ignoriert die gern zitierten Floskeln darüber, daß es vornehmlich das Denken der Asiaten bzw. vor allem der Japaner sei, die ein Denken der Leerheit gegenüber dem „westlichen“ Grundgedanken des „Seins“ kultiviert hätten und das dem vom Seinsdenken Geprägten nur schwer zugänglich sei – stellt sich ihr Inhalt als weit weniger unklar und schwer zu verstehend dar, als zuerst vermutet. Leerheit und Nichts sind, wie oben

⁵⁴ Hisamatsu 1999: 17

⁵⁵ Vgl. Hashi 2001: 21f

⁵⁶ Vgl. Hisamatsu 1999: 30ff

⁵⁷ Vgl. ebd.: 34

⁵⁸ Vgl. ebd.: 40

bereits dargestellt, zu einem großen Teil im Denken des Zen deckungsgleich, wobei verschiedene japanische Gelehrte gewisse Unterschiede ausgemacht haben wollen.⁵⁹ Nachdem jedoch Leerheit der ältere und für die buddhistische Überlieferung bedeutsamere Begriff ist, soll dieser hier tiefer gehend behandelt werden. Das Thema „Nichts“ wurde zu früherer Stelle bereits diskutiert.

Leerheit (Jap. *ku*, Skt. *shūnyatā*) bedeutet, etwas vereinfacht dargestellt, die Nichtexistenz eines unveränderlichen Wesenskerns der Dinge, d.h. deren Leerheit hinsichtlich einer Selbstnatur⁶⁰ (Skt. *svabhāva*), ihre „Substanz- und Merkmallosigkeit“⁶¹ sowie ihre fundamentale gegenseitige Abhängigkeit und Aufeinander-Verwiesenheit, womit eine Individualität im engeren Sinne ausgeschlossen sei. Svabhāva als unveränderliche, beständige Substanz existiert nach Ansicht der buddhistischen Philosophie nur innerhalb der Sphäre des Denkens und der Sprache, da es sich um die Substantialisierung von Konzepten handle.⁶² Hisamatsu, der einerseits die Leere bzw. Leerheit⁶³ als einen Charakterzug von „Nichts“ bezeichnet, andererseits aber zugleich auf die Möglichkeit verweist, dieses Nichts durch Leerheit zu umschreiben, legt auf der Grundlage eines älteren chinesischen Textes⁶⁴ zehn verschiedene Bedeutungen und Wesenszüge von Leere dar: Unbehindert, allgegenwärtig, unterscheidungslos, offen und weit, erscheinungslos, rein, dauernd und unbewegt, also ohne Werden und Vergehen, seinsleer, also jenseits allen Ermessens, leerelos leer und nicht besitzend oder zu besitzen.⁶⁵ Nach Steineck⁶⁶ soll hier auf zwei Aspekte dieser Aufzählung besonders hingewiesen werden, nämlich erstens darauf, daß Leerheit „leerelos“, also nicht als reine Abwesenheit verstanden wird, und zweitens der Charakter der Offenheit und Unbestimmtheit, die Leere auszeichnet und so die buddhistisch proklamierte stete

⁵⁹ Vgl. Steineck 2000: 215ff;

⁶⁰ Vgl. Diener 1992: 194; Vgl. Abe 1997: 43; Svabhāva kann treffend auch als aus sich selbst heraus Existierendes bezeichnet werden. Wesentlich ist dabei das Merkmal der von anderen Dingen unabhängigen Existenz, einem Sein ausschließlich aus sich selbst heraus. Somit ist offensichtlich, warum buddhistisches Denken mit der christlichen Gottesidee unvereinbar ist. Auf der Ebene der konkreten Erfahrung mag dies jedoch keine Rolle spielen, da hier konzeptionelle Strukturen überwunden werden sollen.

⁶¹ Vgl. Notz, Bd. 1 1998: 441f

⁶² Vgl. Abe 1997: 43; Zur Frage, ob etwas wie das „absolute Gute“ existiere, schreibt Abe aus Sicht der buddhistischen Philosophie: „They [the notions of good] are situated not merely in the ontic, or ontological dimension [...] but also in the axiological dimension [...]. Due to this axiological nature, the notions of good and evil [...] inevitably lead us to the notion of absolute good [...]. Thus people believe, for instance, in the notion of absolute good as the enduring, unchangeable, and universal reality, and they take it to be the ultimate goal of their ethical life. However, Buddhism, particularly Nāgārjuna and his Mādhyamika philosophy, insist that such a notion of absolute good [...] is not unchangeable or enduring, but non-substantial and empty.[...] To begin with, the very distinction of good and evil is, to Nāgārjuna, nothing but a reification or substantialization of a human concept that is devoid of reality.“ (Abe 1997: 44f); Damit ist die Unvereinbarkeit von platonischem Denken und der Tradition mahāyānistischer Philosophie offensichtlich.

⁶³ Beide Begriffe sind in diesem Zusammenhang als identisch anzusehen.

⁶⁴ Gemeint ist das „Tsong-ching-lu“ des chinesischen Mönches Yung-ming (904-975 u.Z.).

⁶⁵ Hisamatsu 1999: 31

⁶⁶ Vgl. Steineck 2000: 219

Veränderung ermöglicht, ein zentraler Aspekt von Leerheit, der später bei der Betrachtung Bergsons Philosophie noch eine Rolle spielen wird. Hashi übersetzt Shûnyatâ mit „substantieller Leerheit alles Seienden,“⁶⁷ und weist darauf hin, daß dieses Nichts, wie es auch im japanischen Mu⁶⁸ ausgedrückt wird, als „umfassendes Ganz-Sein, bestehend aus der Wechselwirkung von Sein und Nichts“⁶⁹ beschrieben werden kann. Dieser Gedanke der absoluten Relation allen Seins wird im Buddhismus *Pratîtyasamutpâda* (Skt.) oder *Engi* (Jap.) bezeichnet. Die Wurzel der Existenz aller Dinge liegt in ihren gegenseitigen Abhängigkeiten, einem wechselseitigen System von Werden und Vergehen, in dem kein Raum für eine unveränderliche Selbstnatur bleibt und sie somit als leer anzusehen sind.⁷⁰ Konsequenterweise ist es für ein Erwachen – Satori – unabdingbar, die Vorstellung des eigenen Ichs, dem Dinge zugehörig sind, fallen zu lassen. Mit den Worten des japanischen Zen-Meisters Dôgen aus dem 13. Jahrhundert:

„Den Buddha-Weg erlernen heißt, sich selbst (jiko) erlernen. Sich selbst erlernen heißt, sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt, durch die zehntausend *dharma* von selbst erwiesen werden. Durch die zehntausend *dharma* von selbst erwiesen werden heißt, Leib und Herz (shinjin) meiner selbst (jiko) sowie Leib und Herz des Anderen (tako) abfallen zu lassen (totsuraku).“⁷¹

Dieses bedeutende Zitat Dôgens aus dem Kapitel Genjôkôan seines Hauptwerkes Shôbôgenzô verdeutlicht sehr klar die Durchdringung von Mensch und Dharma⁷², also der Welt. Hashi erklärt zu Shûnyatâ:

„*Shûnyatâ* zeigt die umfassenden Erscheinungen der empirischen Lebenswelt. [...] *Shûnyatâ* bezieht sich auf mannigfaltige Erscheinungen, in denen alles Seiende sich ununterbrochen verändert. Das Anwesende, das Vorhandene oder das Zuhandene, welches in unserem Bewußtsein erscheint, befindet sich in einer dynamischen Veränderung; kein einziges Ding bleibt in Stille stehen.“⁷³

⁶⁷ Hashi 2004: 43

⁶⁸ Dieses *mu* (Jap., Nicht-, oder Nichts) bezieht sich auf das Kôan Mu, das erste Beispiel aus der Sammlung Mumonkan.

⁶⁹ Vgl. Hashi 2001: 33

⁷⁰ Vgl. Arifuku 1999: 38; Vgl. Abe 1997: 43

⁷¹ Dôgen 2006: 38f (Elberfeld, Ohashi)

⁷² Der Begriff „dharma“ (Skt.) wird gerne als „10.000 Dinge“, einer Umschreibung für alles Seiende, übersetzt und bezieht sich nicht auf die buddhistische Lehre. Das Sanskritwort *dharma* besitzt eine große Bedeutungsfülle.

⁷³ Hashi 2004: 43

Der häufige Vorwurf, Leerheit sei ein nihilistisches Konzept, erweist sich inhaltlich besehen als falsch. *Shûnyatâ* meint nicht die Nichtexistenz der erfahrbaren Dinge, auch nicht deren völlige Bedeutungslosigkeit, sondern verweist diese Dinge als „Erscheinungen“ – nicht aber Illusionen des menschlichen Geistes – in den Bereich des Bedingten und Vergänglichen. Das buddhistische Nichts steht damit auch dem Sein nicht in dualistischer Weise gegenüber, dieses Nichts ist nicht ohne das konkret Seiende zu denken, wie auch dieses konkret Seiende aus buddhistischer Perspektive nicht ohne das Nichts gedacht werden kann.⁷⁴

Vielfältige Erscheinung bzw. diskursiv erfahrene und „benannte“ Welt steht der Welt von Leerheit und Einheit vordergründig gegenüber. Dies ist aber nur eine mögliche Betrachtungsweise. Gleichzeitig bedingt die Vielheit der Erscheinungen die Leerheit nach buddhistischem Verständnis, da nur durch die Differenzierung das „Undifferenzierte“ der *Shûnyatâ* existiert. Die Welt der Erscheinungen wiederum fußt auf dem Prinzip der Leerheit, die gleichsam der gemeinsame Nenner und die metaphysische Grundlage allen Daseins ist – mit anderen Worten, das inhalts- und merkmalslose Sein selbst.⁷⁵

Die Erkenntnis der Nicht-Existenz eines Wesens nach dem Verständnis von *Shûnyatâ* ist Ergebnis der Satori-Erfahrung. Suzuki spricht von einem völligen Verbundensein von Unterscheidung und Nicht-Unterscheidung,⁷⁶ der intellektuell nicht erfaßbaren Grundkondition der Welt. Diese Einsicht hält Suzuki für die Grundidee des Buddhismus schlechthin, es gelte

„über die Welt der Gegensätze hinauszugelangen, einer Welt, die auf verstandeshaften Unterscheidungen und emotionellen Verwirrungen aufgebaut ist, und eine geistige Welt der Nichtunterschiedenheit zu verwirklichen, die das Erreichen eines absoluten Standpunktes voraussetzt. Doch das Absolute ist in keiner Weise von der Welt der Unterschiedenheit getrennt, denn das würde heißen, es dem unterscheidenden Verstand gegenüber zu stellen und so eine neue Dualität zu schaffen.“⁷⁷

In Satori offenbaren sich also der Zusammenhang aller Dinge, ihre Leerheit, bzw. Wesenlosigkeit sowie ihre Vergänglichkeit. Die Erleuchtung, steht der Verblendung (Skt. *avidyâ*⁷⁸, eigentlich Nicht-Wissen) gegenüber. Der Zustand von *Avidyâ* bedeutet, die Natur

⁷⁴ Vgl. Hashi 2001: 32

⁷⁵ Vgl. Izutsu 1979: 120

⁷⁶ Vgl. Suzuki 1983: 34

⁷⁷ ebd.: 36f

⁷⁸ *Avidyâ* ist eines der drei sogenannten Geistesgifte (Skt. *mula kleśa*) im Mahâyâna-Buddhismus, die der Erfahrung der eigenen, als wahr bezeichneten Natur im Wege stehen.

der Dinge in einem falschen Lichte zu sehen und kann nur durch die Erfahrung von Satori überwunden werden, nicht durch willentliche Verstandesleistung. Diese dann neu erfahrene Wahrheit ist – ebenso wie Heideggers Verständnis von Wahrheit – nichts der *adaequatio* entsprechendes, sondern es geht um eine nichtintellektuelle Erkenntnis des Seins von Seiendem überhaupt. Diese Wahrheit hat keinen Gegenstand, der mit etwas übereinstimmen könnte. Es ist damit ein neuer Blickwinkel auf das Seiende und das Sein überhaupt gefunden und verwirklicht. Bei genauerer Betrachtung des im Zen verwendeten Wahrheitsbegriffes legt sich schnell die Vermutung nahe, Wahrheit werde hier mit „Wirklichkeit“, genauer, einer „letzten Wirklichkeit“ im religiösen Sinne, gleichgesetzt. Ein deutlicher Hinweis hierauf ist das Wahrheitsverständnis, wie es sich bei dem Jesuitenpater und Zenlehrer Arul Maria Arokiasamy äußert:

„Und im allgemeinen denken wir auch, daß die letztendliche Wirklichkeit oder Wahrheit so etwas ist, wie dies oder das... Sagen Sie mir, wo kann die letztendliche Wirklichkeit, die letzte Wahrheit sein?“⁷⁹

Die „Zen-Wahrheit“ könnte eine radikal erweiterte Version des Thomasischen Begriffes sein, nicht nur eine Übereinstimmung der Dinge mit dem Verstand, sondern eine Übereinstimmung des Wesens der Dinge mit einer Wahrnehmungsweise durch ein wahrnehmendes Subjekt im allgemeinen. Der japanische Philosoph Izutsu Toshihiko weist demgegenüber jedoch auf den bedeutenden Umstand hin, daß buddhistisches Denken auf der Kategorie der *relatio* beruht, nicht der *substantia*, und danach kein Ding an sich angenommen werden dürfe,⁸⁰ was sich bereits aus den Ausführungen über Shûnyatâ nahelegt. Toshihikos Ablehnung einer Substanz im Buddhismus weist damit, vergleichbar mit den Vertretern der Gegenposition, dogmatische Züge auf. Anders argumentiert hier Kant. Ein Ding an sich, in diesen Zusammenhang gesetzt also eine Substanz, sei nicht erkennbar. Daraus ist jedoch kein Schluß auf die Nichtexistenz eines solchen möglich. Kants Überzeugung der Nichtentscheidbarkeit über den ontologischen Zustand der Dinge ist der erkenntnistheoretischen Position des Zen dem Wesen nach eigentlich recht nahe. Folgt man dieser konsequent, sind ebenfalls keine dogmatischen Aussagen über das Wesen der Wirklichkeit jenseits der jeweils subjektiv und momentan wahrgenommenen Wirklichkeit möglich.

Nach dem Verständnis Suzukis, der von der Einheit der Unterscheidung und Nicht-Unterscheidung im Zen als Ergebnis von Satori spricht, kann eine nichtduale

⁷⁹ Arokiasamy 1991: 117

⁸⁰ Vgl. Izutsu 1995: 46

Wahrnehmungsweise als die „erleuchtete“ Sichtweise gesehen werden und eine duale als die gewöhnliche, jedoch davon nicht zu trennende. Dies bedeutet, daß die gewöhnliche Subjekt-Objekt Trennung des „verblendeten“ Verstandes, so Suzuki, ebenfalls eine im Bereich der Lebenswelt legitime Wahrnehmungsweise des Daseins ist – sofern sie zur Deckung mit der nondualen Sichtweise gebracht werden kann. Hier wird sich an späterer Stelle dieser Arbeit zeigen, daß auch Bergson eine ähnliche Unterteilung vornimmt, in dem er Sprache und kategorisierendem Denken durchaus seinen Wert beimißt, jedoch feststellt, daß damit keine Erkenntnis des Lebens in seiner eigentlichen Form als *la durée* (Frz., Dauer) möglich ist.

Die wiederholte Feststellung Suzukis, die Wahrheit des Zen liege in den alltäglichen Dingen,⁸¹ bedeutet jedoch nicht, daß sie nur in diesen Dingen liegt. Wahrheit findet sich in allem, wie aus dem richtigen Blickwinkel wahrgenommen werden kann. Deshalb mag Satori im Zen auch als Auffinden dieses richtigen Blickwinkels verstanden werden. Dieser, genauer sein „Entdecken“, ist Satori. Auch hier läßt sich wieder Wahrheit als letzte und vor allem prozeßhafte Wirklichkeit identifizieren.

2.2 Zur Wahrheitsfrage im Zen

2.2.1 Einführung

Bei der Wahrheitsfrage im Zen geht es nicht um eine vordergründige Definition des Begriffes. Diese kann vielleicht in der Formulierung „Sicht der Dinge, wie sie wirklich sind“ erkannt werden – die, zumindest dem ersten Anschein nach, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Korrespondenz-Theorie Thomas’ aufweist.

Die eigentliche Frage beginnt danach. Es geht um ein Ausschöpfen des Begriffes „Wahrheit“ zu einer tieferen Ebene hin, dort, worauf die erste Definition der „Sicht der Dinge“ nur hindeuten vermag. Und so rückt die Kernfrage des Zen in den Mittelpunkt, als Ausgangspunkt des Denkens über relevante⁸² Wahrheit: Das Erkennen des Selbst von sich selbst aus, nicht weniger als die bewußte Realisierung der eigenen Natur in Bezug von Ich, Hier und Jetzt.⁸³ Hisaki Hashi sieht den Kernpunkt der Wahrheitsfrage im Zen im „Auf-

⁸¹ Vgl. Suzuki 1999: 114f. Zentrale Grundlage für diese Feststellung ist wohl das Kôan Nr. 19 aus der Sammlung Mumonkan. Jôshu fragt dort seinen Lehrer Nansen, was der (Buddha-)Weg, also die letzte Wahrheit sei. Nansen antwortet darauf, der alltägliche Geist sei der Weg. Dieser wäre unabhängig von irgendeiner Form des Wissens oder Nichtwissens. (Yamada 2004: 114)

⁸² Der Horizont der Untersuchung soll über das bloße Attribut „wahr“ hinausreichen, auf eine existentielle Ebene hindurchdringen.

⁸³ Vgl. Arifuku 1999: 36

Zeigen einer unteilbaren Wahrheit bei einem partikular-einzelnen Seienden.“⁸⁴ Das Anwesen eines solchen bestimmten Seienden und sein Erkennen als konkretes Hier und Jetzt jenseits einer bereits vorneweg bestimmten nur kategorialen Seinsweise sind zentrales Erleben von Satori. Es fallen, laut Hashi, „das ontisch-faktische Erleben der Wahrheit und das Erkennen derselben zusammen.“⁸⁵ So werden das Erkennen der eigenen Natur, treffend mit dem japanischen Begriff *Kenshō* bezeichnet, und die Erfahrung der „Sicht der Dinge, wie sie wirklich sind“, klar gemacht an einem einzelnen konkret Seienden, , und bilden so zusammen den Erkenntnisprozeß von Satori. Die Wahrheitsfrage im Zen wendet sich folglich immer an ein konkretes Da-Sein und fragt nicht nach einer Wahrheit an sich. Ein Wort Dôgens, übersetzt von Hashi, kann hier die Leitlinie übernehmen: „Drehen wir das Licht der Reflexion um; beleuchten wir unseren Standort.“⁸⁶

Die Fragen nach der Rolle der Sprachlichkeit, der Funktion der Wahrnehmung und der genauen Bestimmung des Zen-Wahrheitsbegriffes von Satori wird nun im folgenden behandelt.

2.2.2 Zum hermeneutischen Problem der unaussprechlichen Erfahrung

„Denn wie wir im Sûtra lesen, soll man sich zwar
nicht an die Einbildungen und das Unwirkliche heften,
das alle Wesen in Worten und Sprache zum Ausdruck bringen,
aber auch nicht der anderen Anschauung verfallen, alle Worte
seien gleichermaßen zu verwerfen; darin nämlich übersehen wir,
daß sie die Wahrheit vermitteln, wenn sie recht verstanden
werden, und daß Worte und ihre Bedeutung weder verschieden
noch nicht verschieden sind, sondern so aufeinander bezogen,
daß das eine nicht ohne das andere denkbar ist.“⁸⁷

Vordergründig scheint durch den Charakter der Unaussprechlichkeit, der Satori im Zen zugewiesen wird⁸⁸, ein grundlegendes hermeneutisches Problem zu entstehen: Wie kann anhand der Sprache etwas erklärt oder beschrieben werden, das beansprucht, über alle Sprache und vor alles Denken hinauszugehen? Die gleiche Schwierigkeit wird aufgeworfen,

⁸⁴ Hashi 2001: 27

⁸⁵ Loc. cit.

⁸⁶ Vgl. Hashi 2001: 34

⁸⁷ Der chinesische Zenmeister Ta-hui (1089 – 1163) in Suzuki 1988. *Koan*: 82

⁸⁸ Dazu auch Izutsu 1979: 85

folgt man dem Philosophen Donald Davidson. Seiner Ansicht nach könne Wahrheit im Sinne von „Wirklichkeit in ihrem Ansich-Sein“ in keiner möglichen Sprache erfaßt werden.⁸⁹ Auch Arifuku weist darauf hin, daß ein Erfassen der Wahrheit des *dharma* nicht durch den Prozeß der Reflexion über die Beziehungen von Sein, Denken, Sprache und Ding möglich sei. Notwendig wäre hierfür, so Arifuku, „die Übereinstimmung durch [...] eigenes leiblich-geistiges Handeln.“⁹⁰

Bei der Beantwortung dieser Fragen sind zwei Aspekte von Belang. Zum einen werden im Zen Sprache und Reflexion nur als Mittel der *Übung* des Weges zu Satori verworfen. Das bedeutet: Nachdenken und reflexives Sprechen haben für das Erfahren der Wesensschau keinen Wert und können den Menschen nicht aus der Verblendung lösen. Es sollte hierbei aber nicht übersehen werden, daß gerade herausragende Denker der japanischen Geisteswelt, wie etwa Daisetz T. Suzuki oder Keiji Nishitani, die sich sehr wohl auch der westlichen Sprache und Denkart der Philosophie bedienten, Kenshō erlangen konnten.⁹¹

Aus der Nutzlosigkeit für die Übung kann jedoch nicht geschlossen werden, Sprache und Reflexion seinen *überhaupt* zu verwerfen. Schließlich braucht auch der Zen-Meister Sprache, um den Schüler auf dem Übungsweg zu führen – nur eben für den Durchbruch zu Satori kann Reflexion und Sprache keine Dienste leisten.

In seinen Ausführungen über das Avatamsaka-Sūtra⁹², eines der grundlegenden Sūtren der Zen-Schulen überhaupt, verdeutlicht Suzuki anhand eines Zitats über Prajñāpāramitā aus besagtem Lehrtext, daß die „befreiende und erlösende Prajñāpāramitā etwas ist, was wir persönlich erfahren müssen,“⁹³ jedoch läßt sich, wie folgend dargestellt, anhand des Beispiels eindeutig belegen, daß ein Sprechen wie Nachdenken über Prajñāpāramitā durchaus möglich ist.

In dem in Dialogform gehaltenen Textstück wird die Suche eines Menschen nach einer Oase in der Wüste als Suche nach Erwachen bzw. Prajñāpāramitā metaphorisch dargestellt. Wenngleich die Wegbeschreibung zur Oase den Durst nicht stillen könne, wie der Text ausführt⁹⁴, sondern nur das Erreichen der erfrischenden Quelle, so ist die Wegbeschreibung zum ersehnten Ort doch zentral, denn ohne eine solche ist die Quelle nicht aufzufinden.

⁸⁹ Davidson in: Sandbothe (Hrsg.) 2005: 297f

⁹⁰ Arifuku 1999: 46

⁹¹ Zumindest wird diese Erfahrung den beiden normalerweise in der Literatur zugeschrieben.

⁹² Suzuki 1988: 8 – 11; Der japanische Name des Sūtras lautet Kegonkyō.

⁹³ Ebd.: 11

⁹⁴ Ebd.: 9f

Die Wiener Philosophin Hisaki Hashi führt einen alten chinesischen Text an, dessen Titel „Das Gespräch von Bodhidharma – Über den Geist des Nicht-Geistes“ lautet: „Die Wahrheit selbst ist sprachlos: Trotzdem muß man sie durch Worte und Sprache erschließen.“⁹⁵

Somit läßt sich feststellen, daß auch aus zen-buddhistischer Sichtweise Sprechen und Denken geeignete Mittel sein können, sich der Frage von Wahrheit zu nähern und das „zennistische“ Wahrheitsverständnis aufzuklären, solange nicht der Anspruch erhoben wird, damit Satori selbst erlangen zu können oder den Inhalt gänzlich nachvollziehbar zu vermitteln. Sprache ist im Sinne von *Upaya* (Skt., „geschicktes Mittel“) zu verstehen, einer buddhistischen Lehre, die besagt, daß (fast) alles verwendet werden dürfe, wenn es nur dem Zweck diene, Lebewesen aus ihrem angenommenen Leiden ins Erwachen zu führen. Sprache wird damit zu einem Werkzeug unter vielen.⁹⁶

Außerdem findet auch in zen-buddhistischen Schriften ein Sprechen über Satori bzw. Wahrheit statt. Dieses geschieht zwar nicht unbedingt in gewohnt westlich-philosophischer Ausdrucksart – aber wie könnte es auch, trifft doch diese besondere Form der Denk- und Sprechweise erst Ende des 19. Jahrhunderts in Japan ein, also Jahrhunderte nach der Schaffung der maßgeblichen Zen-Texte. Wie jedoch der japanische Philosoph Ryosuke Ohashi anhand der Entwicklung der Auffassung von „Sein“ und „Zeit“ bei Yakusan Igen⁹⁷, Dôgen Zenji und Kitarô Nishida nachweist, läßt sich auch im Zen-Buddhismus eine Tendenz zur „denkerischen Sprache“ feststellen, die schließlich – bei Nishida – in der Sprache der Philosophie mündet.⁹⁸ Auch die späteren japanischen Philosophen der so genannten „Kyôto-Schule“ weisen in ihrem Werk teilweise die Verbindung von Zen-Erfahrung und philosophischem Denken auf, wie bereits mit dem Hinweis auf Nishida angezeigt. Die Zen-Texte älteren Ursprungs müssen aber daher in anderer Weise betrachtet, ihr Inhalt mit „buddhistischer“ Brille gelesen werden. So lassen sich auch aus diesen Werken – wie noch zu zeigen sein wird – philosophisch relevante Aussagen über das Wahrheitsverständnis im Zen gewinnen.

Weiter ist zu bemerken, daß sich Zen im Laufe seiner Geschichte sehr deutlich artikuliert hat, greifbar geworden durch die große Anzahl von Zen-Anekdoten, Gesprächen zwischen Meister und Schüler (Jap. *mondô*) sowie Vers und Prosa. Wie der japanische Denker Toshihiko Izutsu

⁹⁵ Hashi 1997: 13

⁹⁶ Vgl. Wright 2000: 65ff

⁹⁷ Chin. Yüeh-shan Wei-yen (745-828 oder 750-834 n.Chr.), chin. Zen-Meister

⁹⁸ Ohashi in Wimmer 1988: 95 - 115

anführt, gibt es auch bereits im frühen chinesischen Teil der Geschichte des Zen Texte, die philosophisch zu verstehen sind, etwa Sôsans Shinjinmei (Jap., Chin. *Hsin Hsin Ming*).⁹⁹

Izutsu bemerkt zudem, die „Selbst-Artikulation der Wirklichkeit“, also der Kern der Zen-Erfahrung, sei, obwohl zuerst nonverbal, durchaus in ihrer Struktur durch verbale und begriffliche Analyse zugänglich.¹⁰⁰ Dieser Umstand wird durch die in dieser Arbeit geleistete Darstellung nochmals verdeutlicht.

Der Bonner Philosoph Christian Steineck weist auf einen weiteren Aspekt in Bezug auf die Qualität der Sprache hin. Dabei führt er Dôgen an, der die klassisch chinesische Zen-Aussage, Zen sei eine „Überlieferung außerhalb der Schriften“, also diskursive Lehre, so Steineck, kritisiert. Dôgens Argument besagt nach Steineck, daß nach chinesischer Auffassung folglich die „wörtliche Überlieferung vom wahren Geist Buddhas getrennt wäre.“¹⁰¹ Steineck folgert schlüssig, daß damit nach Dôgen Sprache ebenfalls ein vollgültiger Ausdruck von Wahrheit sei. Über die vorangegangenen Aussagen über die Qualität von Sprache als untaugliches Mittel zur Realisierung von Satori weist Steineck weiter darauf hin, daß für Dôgen der Verstand eine gewichtige Rolle auf dem Weg zum Erwachen spiele. Allerdings zielt dieser Einwand nicht auf die durch Sprache vermittelbare Qualität von Satori ab, sondern auf die für das Erwachen nach Dôgen so wichtige Basis des Strebens nach Erlösung für alle Wesen, dem sogenannten Bodhisattva-Gelübde.¹⁰²

Auch Hashi weist, einem antiken chinesischen Zen-Text folgend, auf den Zusammenhang zwischen Sprache und Wahrheit im Zen hin. So sei die Wahrheit zwar an sich sprachlos, sie müsse jedoch durch Sprache erläutert werden, um Andere zu dieser nichtsprachlichen Wahrheit zu führen.¹⁰³

Sprache und reflexives Denken sind somit durchaus taugliche Mittel, um sich der Frage nach Wahrheit im Zen anzunähern, das hermeneutische Problem hat sich als vorgebliches herausgestellt.

2.2.3 Der Wahrheitsbegriff des Zen-Buddhismus

Der Wahrheitsbegriff des Zen-Buddhismus fußt nach Daisetz Teitaro Suzuki¹⁰⁴ in der Erfahrung des Satori, bzw. Kenshō. Beides meint „die Schau der Dinge, wie sie wirklich sind“ und bedeutet das Erfassen ihres wahren, nicht durch Vorstellungen verstellten Zustands,

⁹⁹ Vgl. Izutsu 1979: 85f

¹⁰⁰ Izutsu 1979: 86

¹⁰¹ Steineck, Rappe, Arifuku 2002: 132

¹⁰² Ebd.: 133

¹⁰³ Hashi 1997: 13

¹⁰⁴ Vgl. Suzuki 1996. *Satori*

also die Wahrheit selbst, die *in* allem verwirklicht sei. Suzuki sieht Prajña (Skt., Weisheit) korrespondierend, gar identisch mit Nirvâna, Soheit, So-wie-es-ist-heit (Skt. *tathâta*), Geist, Erleuchtung und Buddhanatur. Dies ist für ihn die Basis aller Realitäten und Gedanken, mithin der Wahrheitsgrund schlechthin. Diese Wahrheit entberge sich von selbst und könne niemals bloß willentlich entborgen werden, um die Begrifflichkeit Heideggers zu verwenden; jedoch brauche es Anstrengung, Wille und Übung um die geistigen Voraussetzungen zu schaffen, diese Wahrheit zu schauen. In der Schau – einem Erfahrungsprozeß, nicht einer intellektuellen Erkenntnis im Sinne des Vergleichs zweier statischer Momente – hebt sich die Trennung von Schauendem und Geschautem auf, ist auf gewisse Weise sogar Inhalt dieser Schau. Das japanische Kenshō als Wesensschau eröffnet den Blick nicht nur auf das „eigene“ Wesen, sondern auf die allumfassende und alleinende Wesenheit von Wesen (die Buddhanatur) überhaupt.

Dōgen, einer der bedeutendsten japanischen Denker des 13. Jahrhunderts, weist im Kapitel Busshō seines Werkes Shōbōgenzō auf die Besonderheit des Erwachens hin, die auch in dem Wort „Buddha“ enthalten sei, also mit Satori gleichgesetzt werden könne:

„Die Bedeutung von ‚Erwachen‘, die im Wort ‚Buddha‘ enthalten ist, ist ganz verschieden, sowohl von dem gegenständlichen Wahrnehmen und Erkennen der ‚Buddha-Natur‘, als auch von der Bewegung des Gemüts und des Bewußtseins. Man kann nur die das menschliche Denken und Bewußtsein transzendierenden Handlungen das Erwachen und Wissen des Buddha nennen.“¹⁰⁵

Diese Aussage Dōgens mag als Richtungsweiser für das Verständnis von Satori gelten. Satori als Seinsweise des Erwachens ist eine Form von Wahrheit. Ein anderer Begriff, der mit Wahrheit übersetzt werden kann, ist *Dharma* (Skt.) bzw. *Hō* (Jap.). Hierzu wieder ein Kommentar von Dōgen nach der Übersetzung des Philosophen Kogaku Arifuku:

„Das ganze Sein, die Buddha-Natur und das Lebewesen sind je andere Namen ein- und derselben Wahrheit (*dharma*) bzw. Wirklichkeit. Da keine andere Wahrheit (*dharma*) außer dieser übrigbleibt, so nannte man die Buddha-Natur das Wesen und den Kern der zen-buddhistischen Wahrheit [...]. Es gibt nicht nur die auf diese Weise überlieferte Wahrheit, sondern auch das ganze Sein als das der Wahrheit [...].“¹⁰⁶

¹⁰⁵ Arifuku 1999: 24f; seine Übersetzung der dort nachzulesenden japanischen Ausgabe.

¹⁰⁶ Ebd.: 28, seine Übersetzung der dort nachzulesenden japanischen Ausgabe.

Dieser Wahrheitsbegriff verweist vielmehr auf die buddhistische Lehre, die von Dôgen hier auf den für ihn wesentlichen Kern konzentriert wurde. Allerdings bedeutet hier *dharma* nicht eine wörtlich oder schriftlich überlieferte Botschaft, sondern dieses *dharma* ist die dem Sein selbst innewohnende Daseinsordnung bzw. das Wesen des Seienden überhaupt, die durch das Erwachen realisiert werden kann. Dôgen bestimmt die Buddha-Natur als etwas immer gegenwärtiges – die buddhistische Aussage, alle Wesen *hätten* Buddha-Natur wird bei ihm zu „sind Buddha-Natur.“¹⁰⁷ Daraus ließe sich mit Dôgen und Arifuku zusammen folgern, die Wirklichkeit selbst sei schon die Wahrheit.¹⁰⁸

Dharma bedeutet etymologisch betrachtet zuerst einmal das „Zugrundeliegende, Tragende“.¹⁰⁹ Darüber hinaus entfaltet der Begriff eine außerordentliche Bedeutungsvielfalt im buddhistischen wie auch vedischen Kontext. Die wichtigsten Bedeutungen lauten mitunter Recht, Gesetz, Ordnung, Erscheinung, Objekt.¹¹⁰ Im buddhistischen Rahmen meint *Dharma*

1. die Lehre Buddhas, die allerdings als eine schon ewig bestehende, dem Sein immanente angesehen wird,
2. die Bausteine der Wirklichkeit, in gewissem Sinne den Atomen des demokritischen Denkens vergleichbar,
3. das Weltgesetz, bzw. die Wahrheit, die allem Sein zugrundeliegende Struktur und Natur.¹¹¹

Die 3. Bedeutung ist die für unseren Kontext relevante, wenngleich sie von der 1. nicht zu trennen ist, betrachtet man bei dieser nicht den historischen, sondern den seinsimmanenten Aspekt.

Dharma läßt somit zwei wesentliche Aspekte von Wahrheit als Interpretation zu. Zum einen kann es im Sinne einer Korrespondenz verstanden werden, die zwischen einer Lehre und der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, also ihrer „Richtigkeit“, besteht. Dies kommt dem klassischen Wahrheitsbegriff nach Thomas von Aquin nahe. Andererseits übersteigt *Dharma* dieses Wahrheitsverständnis, wenn es als alle Gegensätze überbrückende, dem Sein zugrunde liegende Wahrheit verstanden wird. Dieser Aspekt ist es, der durch Satori erkannt wird. Dabei ist, wie noch zu zeigen sein wird, dieses Erkennen, Satori, nicht von Wahrheit als *Dharma* in diesem zweitgenannten Sinne zu trennen. *Dharma* ist dann das, worauf sich *Dharma* im 1.

¹⁰⁷ Vgl. Arifuku 1999: 27f

¹⁰⁸ Vgl. Arifuku 1999: 28

¹⁰⁹ Notz 1998: 131

¹¹⁰ Vgl. ebd.: 131

¹¹¹ Vgl. ebd.: 131f

Sinne bezieht, und Wahrheit, so der Religionswissenschaftler Dale S. Wright, „the presence of the things as they are in enlightened awareness.“¹¹²

Eine anderer Begriff, der, wie bereits oben angezeigt, mit Wahrheit identifiziert werden kann, ist *Tathâta* (Skt., Soheit). Natürliches Verhalten ohne Künstlichkeit und jenseits dualistischer Gegensätze wird, so Arifuku, als *Tathâta*, bzw. *Shinnyô* (Jap.) bezeichnet, was seiner Ansicht nach Wahrheit meint.¹¹³ Die eigentliche Wahrheit jedoch ist, so kann Arifuku verstanden werden, das Erwachen – Satori: „[...] die Natur des Menschen sollte eigentlich der Grund der buddhistischen Wahrheit, nämlich des Erwachens werden.“¹¹⁴

So kann als erstes Ergebnis festgehalten werden, daß der Wahrheitsbegriff im engeren Sinne zweifacher Natur ist. Läßt man die Bedeutung von Wahrheit als Übereinstimmung einer bestimmten Ansicht mit der (buddhistischen) Lehre beiseite, so stellt sich Wahrheit als Dharma, vorläufig als immanente Seinsordnung bezeichnet, und Satori, das Erkennen und Verwirklichen dieser Wahrheit, dar.

2.3 Satori und Kenshō

2.3.1 Etymologie und erste Definition

Der japanische Begriff für vollständige Erleuchtung ist *Satori*. Dieses vom Verb *satoru*, „erkennen“, „erfahren“, „verwirklichen“ oder „einsehen“, abgeleitete Substantiv meint im Zen keine Erkenntnis im gewöhnlichen Sinne, sondern eine häufig als mystisch bezeichnete Erfahrung, die sich der Erlangung durch rationales Denken weitgehend entzieht und von der behauptet wird, daß sie nicht zuletzt in der Sphäre der Unaussprechlichkeit angesiedelt ist.¹¹⁵

Dieses Faktum erschwerte die wissenschaftliche Untersuchung bislang ungemein, da jeder intellektuelle Zugang zu Satori als unzureichend behauptet werden konnte. Möglicherweise eröffnen sich aber mithilfe der Heideggerschen bzw. Bergsonschen Begrifflichkeit noch mehrere Portale für eine sprachlich-rationale Klärung dieses Bereichs.

Ein häufig verwendetes partielles Synonym von Satori ist *Kenshō*, häufig übersetzt mit Wesensschau¹¹⁶, oder Wahrheitsschau. Allerdings bedeuteten die beiden Schriftzeichen wörtlich unter anderem die Schau bzw. das Sehen („Ken“) der eigenen Natur („Shō“). Anders als Satori kann Kenshō abgestuft verwendet werden, um verschieden tiefe Erfahrungen des

¹¹² Wright 1986: 275f

¹¹³ Arifuku 1999: 54

¹¹⁴ Loc. cit.

¹¹⁵ Vgl. Diener 1992: 178. Dies bedeutet jedoch nicht, daß über Satori nicht mit Erkenntnisgewinn gesprochen werden könne; Vgl. Kap. 2.2.2 über die Unaussprechlichkeit der Erfahrung.

¹¹⁶ Vgl. ebd.: 120

Erwachens auszudrücken. Wie Satori ist auch dieser Begriff etwas irreführend. Einerseits deutet die deutsche Übersetzung mit „Wesen“ darauf hin, daß es vielleicht doch ein unveränderliches Wesen zu schauen gäbe. Dieses Problem entsteht jedoch nur durch eine unzureichende Übersetzung des japanischen Begriffs. Andererseits verleitet er dazu, zwischen Schauendem und Geschautem zu unterscheiden. Genau diese Trennung von Subjekt und Objekt ist es aber, die durch Satori bzw. Kenshō überwunden werden soll.

Satori kann vorerst definiert werden als „intuitive Schau in das Wesen¹¹⁷ der Dinge im Gegensatz zu logischem oder analytischem Verstehen“¹¹⁸, ein Bewußtseinszustand, in dem es kein Unterscheiden im Sinne einer Subjekt-Objekt Trennung gibt¹¹⁹, und die zur Wahrnehmung der Dinge und des Selbst in ihrer Soheit (Skt. *tathâta*) führt. Der chinesische Zenmeister und zweite Patriarch des Zen in China nach Bodhidharma, Hui-k'ō (Jap. Eka, 487–593 u.Z.) erläutert Erleuchtung so, daß sie „keine völlige Annihilierung“ sei, sondern „Erkenntnis von höchst adäquater Art, nur kann sie nicht in Worten ausgedrückt werden.“¹²⁰ Dem historisch nur schwer faßbaren Bodhidharma, legendärer Begründer des Zen-Buddhismus wie des Shaolin-Klosters in China, dessen Ursprung in Indien vermutet wird, wird folgende Bemerkung zugeschrieben: „Unmittelbar auf den eigenen Geist zeigend. Erlangen der Buddhaschaft durch das Sehen in die eigene Selbst-Natur.“¹²¹ Diese Umschreibung von Satori läßt sich mit Izutsu gut als die philosophische Basis des Zen-Buddhismus verstehen, weisen diese Zeilen doch darauf hin, „daß in der existentiellen Tiefe eines jeden Menschen ein Noumenon versteckt liegt, das wir als Selbst-Natur – oder Buddha-Natur – kennen und dessen plötzliche Verwirklichung nichts anderes ist als das Erlangen der Buddhaschaft, das heißt *Satori* oder Erleuchtung im buddhistischen Sinne.“¹²² Izutsu versteht dieses „Noumenon“ als den metaphysischen, einsseienden Ursprung der Phänomene, in dem noch keine ontologische Unterscheidung herrscht.¹²³ Es bleibt darauf hinzuweisen, daß Noumenon in der Verwendung von Izutsu an dieser Stelle problematisch ist, deutet es doch auf einen beständigen Kern oder eine Substanz in der Natur der Dinge hin. Dies trifft, wie zu zeigen ist, die Sache nicht. Es erscheint von Vorteil, hier den ursprünglichen Begriff der buddhistischen Philosophie, wenngleich in deutscher Übersetzung, zu wählen: die Buddha-Natur.

¹¹⁷ Besser jedoch übersetzt mit Natur oder Seinszustand.

¹¹⁸ Suzuki. 1996. *Satori*: 160

¹¹⁹ Vgl. ebd. 122

¹²⁰ Dumoulin 1966: 84

¹²¹ Nach Izutsu 1979: 104; Diese „Selbst-Natur“ ist nicht keine „Eigen-Natur“ im Gegensatz zu etwas.

¹²² Ebd.: 105

¹²³ Vgl. Izutsu 1979: 105. Die Bedeutung darf nicht mit der kantischen Verwendung des Begriffes verwechselt werden.

Eine andere und wesentlichere Komponente von Satori zeigt der japanische Philosoph Shinichi Hisamatsu auf. Er bezeichnet es als „das Selbst-Erwachen der Wahrheit in mir.“¹²⁴ Damit wird nicht nur der Bezug zur Wahrheitsfrage eröffnet, sondern auch auf die prozessuale Natur von Satori hingewiesen, verdeutlicht durch „Erwachen“, einen Vorgang und keinen Zustand. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang auch der Verweis auf das „in mir“. Wahrheit geschieht nicht irgendwo, sondern konkret verortet zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem bestimmten Menschen. Der amerikanische Religionswissenschaftler Dale S. Wright liefert in seinem Werk „Philosophical Meditations on Zen Buddhism“ einen weiteren Impuls zur Definition von Satori:

„To be enlightened, then, is to be a willing and open respondent, to have achieved an open reciprocity with the world through certain dimensions of self-negation.“¹²⁵

Besonders hervorzuheben ist die Bezogenheit von Erwachtem und Umwelt, die Wright hier im Anschluß an einen chinesischen Ch'an-Meister des 9. Jahrhunderts, Huang-po, betont. „Ichlose Offenheit für das Geschehen“¹²⁶ ist ein weiterer, wesentlicher Punkt Wrights, der in vorliegender Arbeit ebenfalls noch weiter untersucht werden soll.

2.3.2 Kriterien von Satori

Es sollen nun einige wichtige Kriterien¹²⁷ festgelegt werden, die für Satori kennzeichnend sind. Hierbei sind auch religionswissenschaftliche Aspekte zu bedenken, da es sich bei diesem Begriff auch um einen zentralen, soteriologischen Aspekt eines religiösen Systems handelt. Zu Beginn steht die Frage, inwiefern der Charakter von Satori als intuitive Erkenntnis den Wert dieser Erfahrung für die Wahrheitsdiskussion begrenzen kann.

2.3.2.1 Grenzen der intuitiven Erkenntnis und die Folgerungen für die Wahrheitsdiskussion

Der Religionswissenschaftler Heinrich Dumoulin zeigt in seinem Werk „Östliche Meditation und christliche Mystik“ eine bedeutende Unterscheidung auf. Er hebt hervor, daß die mystische Intuition, unter die seiner Ansicht nach auch Satori eingeordnet werden müsse, alle anderen Erkenntnisarten des Menschen an Klarheit und Sicherheit übertreffe und die „uralte Menschheitssehnsucht nach dem Schauen der Wahrheit“ befriedige. Jedoch unterliege sie der

¹²⁴ Hisamatsu 1999: 9

¹²⁵ Wright 2000: 200

¹²⁶ Diese Ichlosigkeit ist im Sinne der Mahâyâna-Lehre der Identität von Nirvâna und Samsâra durchaus als Erlangung des Nirvâna zu verstehen.

¹²⁷ Ähnliche Kriterien finden sich auch bei Steineck 2000: 180ff.

wesenhaften Begrenzung als ursprünglich subjektive Erfahrung.¹²⁸ Deshalb, so Dumoulin, ließe sich aus dieser Erkenntnis keine objektive Erkenntnis, vornehmlich keine Wissenschaft ableiten.¹²⁹ Abgesehen davon, daß Satori sich schon den Popperschen Kriterien für Wissenschaft entzieht, wird hier auf einen weiteren, wichtigen Aspekt der Frage nach Wahrheit im Zen-Denken hingewiesen. Die Erfahrung von Satori als unvermittelte Sicht der Wirklichkeit mag zwar oberflächlich einen Anspruch auf Objektivität ausdrücken – dies kommt in der Formulierung „die Sicht der Dinge, wie sie wirklich sind“, klar zum Ausdruck – aber dies ist eben die unvermittelte Sicht eines bestimmten, räumlich und zeitlich einzigartig verorteten Individuums.¹³⁰ Die gemachten Erfahrungen scheint zwar ein gemeinsames Element zu verbinden, nämlich die Sicht auf die grundlegende Wirklichkeit als solche, ein zu objektivierender, für alle gleicher „Inhalt“ kann dies – zumindest nach der Zen-Doktrin – jedoch nicht sein, denn damit müßte sich ein bestimmtes Objekt einer Schau festlegen lassen, etwas, das erkannt würde.

Hisaki Hashi bestimmt Wahrheit dahingehend, daß „die *Wahrheit-selbst*“ unverbindlich zu jeder bestimmten Position sei. [...] „Sie ist *frei von jeder substantiellen bestimmbaren Form. Die Wahrheit-selbst ist sprachlos, schrankenlos* (frei von einer fixierten Kategorie) und daher *offen*.“¹³¹ Satori läßt sich also als die Sichtweise einer absoluten Subjektivität bezeichnen.¹³²

2.3.2.2 Plötzlichkeit als Kriterium der Erfahrung

Einige Aspekte von *Satori* lassen sich vor allem der Sphäre von Psychologie und Religionswissenschaft zuordnen. So spielt das psychische Geschehen des Erlebens, seine emotionalen Auswirkungen wie die empirische Untersuchung natürlich ebenfalls eine erhebliche Rolle. Allerdings sind dies Fragen, die in einer Arbeit philosophischer Natur allenfalls am Rande gestreift werden können. Eines dieser Kriterien von *Satori* ist die

¹²⁸ Die subjektive Erfahrung meint hier die Erfahrung eines bestimmten, individuell in Raum und Zeit verorteten Individuums und bezieht sich nicht auf den Begriff der subjektiven Erfahrung im Sinne einer Erfahrung eines Ich und etwas, wie sie oben in der „Ichlosen Offenheit“ als überwunden beschrieben wird.

¹²⁹ Dumoulin 1966: 95. Interessant ist hierzu allerdings das Gespräch zwischen dem Neurowissenschaftler Wolf Singer und dem ehemaligen Molekularbiologen und dann buddhistischen Mönch Matthieu Ricard in dem Büchlein „Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog.“ (Ricard, Singer 2008). Ricards Ausführungen über den Buddhismus als der Wissenschaft des Geistes schlechthin mit bald 2500jähriger Tradition sind durchaus überzeugend.

¹³⁰ Dieser Begriff des Individuums steht nicht im Gegensatz zur im Zen postulierten Ichlosigkeit, denn er bezieht sich nicht auf geistigen Zustand der bewußten Ichhaftigkeit des erfahrenden Subjekts im Gegensatz zur als objektiv erfahrenen Welt, sondern meint die konkrete, bestimmte Existenz.

¹³¹ Hashi 1997: 27f. Die Position absoluter Subjektivität, wie sie hier bei Hashi gemeint ist, wird an späterer Stelle weiter erläutert.

¹³² Vgl. Izutsu 1979: 31

„Plötzlichkeit“ oder „Unmittelbarkeit.“¹³³ Dabei handelt es sich vor allem um ein psychologisches Moment, das eigentlich keinen weiteren philosophischen Belang hat. Allerdings ist eine Untersuchung dieses Aspekts hier notwendig, da die Unmittelbarkeit des Geschehens auch ein wesentliches theoretisches Merkmal ist, welches gerade im Vergleich zu Heideggers Denken, der, wie später zu zeigen sein wird, ebenfalls diesen Aspekt bei Aletheia anführt, Berücksichtigung verlangt. Diese Plötzlichkeit widerspricht nicht dem im Anschluß noch zu betrachtenden Kriterium der Prozessualität, denn das plötzliche Offenbarwerden der Sichtweise von Satori offenbart eben unter anderem den Blick auf den Charakter des steten Geschehens oder der Prozessualität, also den steten Wandel der Dinge – im ewigen Nun, wie in Anlehnung an Meister Eckhards *nunc stans* formuliert werden könnte.

Die Erfahrung des Erwachens habe „plötzlich“ zu geschehen, nicht nach einem langen, zielstrebigem Prozeß und ist einem Sprung auf eine neue Ebene vergleichbar. Die damit einhergehende Sichtweise von Satori, die einen neuen Blickwinkel auf die Dinge eröffnet, ist jedoch ein stetes Geschehen.

Satori gleicht damit eben nicht dem Aufgehen der Sonne, das (in gewissem Maße) vorhersehbar und mit deutlichen Zeichen angekündigt ist. Es bedarf auch keiner vorhergehenden Reinigung des Geistes, keinem „Abwischen des Staubes“, so eine klassische Formulierung im Zen.¹³⁴ Der Grund hierfür liegt letztlich in der Mahâyâna-Lehre von der Interpretation von Shûnyatâ als absolute Einheit der Wirklichkeit. Verblendung und Erwachen wären, so die These des Ch'an-Buddhismus, letzten Endes nicht verschieden voneinander und so bedürfe es keiner Reinigung von etwas.¹³⁵ Diese Ansicht hat sich im Ch'an spätestens mit dem Ende der historischen Auseinandersetzung zwischen der sogenannten „südlichen“ und „nördlichen“ Schule des Zen im China des 6./7. Jahrhunderts etabliert. Dabei ging die südliche Schule siegreich aus diesem Konflikt hervor, und ihr Stammvater Hui-Neng (Jap E'nô) gilt als sechster chinesischer Patriarch des Ch'an. Allerdings konzentrierte sich die Auseinandersetzung im Wesentlichen auf den Weg zu Satori, weniger das Ereignis selbst – das, so Dumoulin, in allen Schulen als plötzliches Ereignis aufgefaßt wurde.¹³⁶ Satori ereigne sich unmittelbar, wie Dumoulin anhand einiger Kôans deutlich aufweist.¹³⁷

Die Plötzlichkeit der Erfahrung ist besonderes Merkmal in der Tradition Hui-Nengs. Die Erweckung von Prajñâ geschehe demzufolge plötzlich – *Tun* ist der entsprechende

¹³³ So auch Steineck 2000: 180. Für ihn ist gerade der prinzipiell sofortige Zugang zu Satori für jedermann ausschlaggebend.

¹³⁴ Vgl. Dumoulin 1966: 250

¹³⁵ Vgl. ebd.: 250

¹³⁶ Vgl. ebd.: 90

¹³⁷ Vgl. ebd.: 91

chinesische Begriff hierfür. Suzuki führt dazu an, dieses Wort bedeute nicht nur *sofort*, *unvermutet* und *plötzlich*, sondern weise gleichzeitig darauf hin, daß es keine bewußte Handlung ist.¹³⁸ Das Hervorbrechen von Prajñā geschehe aus dem „Unbewußten“, so Suzuki, wobei dieses Unbewußte nicht dem der modernen Psychologie entspreche. Vielmehr verbirgt sich dahinter Suzukis Übersetzung der chinesischen Begriffe *Wu-hsin* (Jap. *mushin*) und *wu-nien* (Jap. *munen*).¹³⁹ Mushin sei, so Suzuki, ursprünglich von *Muga* (Chin. *wu-wo*, Skt. *anâtman*), also „Nicht-Ich“¹⁴⁰ abgeleitet, einem der zentralen Begriffe aller buddhistischen Schulen, der bereits in den ältesten Texten des Buddhismus erscheint und von Buddha Shakyamuni selbst stammen dürfte.¹⁴¹ Die Begriffe Anâtman und Shûnyatâ sind nahe verwandt, beide weisen auf das Personen- und Seinsverständnis des Buddhismus hin, der einen unveränderlichen Wesenskern bzw. eine Substanz ablehnt.

Das Hervorbrechen von Prajñā bringt eine Verwandlung der Ich-Struktur des Subjekts mit sich. Konsequenz dieses Prozesses ist die überwundene Spaltung in wahrnehmendes Subjekt und wahrgenommenes Objekt. Einer der Protagonisten aus dem „goldenen Zeitalter“ in der chinesischen Tradition des Ch’an ist Huang-po Hsi-yün.¹⁴² Bezüglich seiner Lehre läßt er sich eindeutig der südlichen Schule zuordnen, er ist ein starker Verfechter der „plötzlichen Erleuchtung.“¹⁴³ Folgt man dem amerikanischen Religionswissenschaftler Dale S. Wright in seiner Darstellung des Denkens Huang-pos, so geschieht Erleuchtung in einem plötzlichen Durchbruch, Satori.

Gleichwohl stellt sich damit die Frage, was danach geschieht, nimmt doch die buddhistische Tradition die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit von Allem an, also auch eines erleuchteten Geistes. Die Antwort der Zen-Lehre sei im wesentlichen, so Wright, „openness and bottomlessness of reality.“¹⁴⁴ Daraus folgt, daß der erwachte Geist sich im Laufe der Zeit weiter und weiter auf diese Wirklichkeit einläßt, ohne jedoch festen Grund erreichen zu können. Das plötzliche Erwachen befördert den Geist gleichsam nur auf eine neue Ebene, von der aus dieses Einlassen auf die Wirklichkeit vonstatten geht. Der Buddhismus kennt in seiner Lehre wohl nur ein Beispiel, in dem dieses Erwachen „vollständig“ geschehen wäre: Buddha Shakyamuni selbst, dem *Samyaksambodhi* zugewiesen wird. Konsequenterweise muß aber auch für ihn eine stets weitergehende Vertiefung der Erfahrungsebene angenommen werden,

¹³⁸ Suzuki 1996. *Prajñā*. 97

¹³⁹ Vgl. hierzu die späteren Ausführungen über Hishiryô in dieser Arbeit.

¹⁴⁰ Dieser Begriff bezieht sich nicht auf Fichte, sondern ist eine Übersetzung des Sanskritbegriffes „Anatman“.

¹⁴¹ Vgl. Suzuki 1996. *Mushin*. 148

¹⁴² Jap. Ôbaku Kiun, gestorben 850 u.Z.

¹⁴³ Vgl. Wright 2000: 194

¹⁴⁴ Ebd.: 195

wenngleich dies in der Zen-Literatur nicht thematisiert wird. Das Vertiefen und Erweitern des Erfahrungshorizonts, der erstmals durch Satori eröffnet wird, stellt die im Zen häufig dargestellte Rückkehr in die Alltagswelt dar.¹⁴⁵ So werden letztendlich beide Vorstellungen, graduelle wie plötzliche Erleuchtung, zusammengeführt.

Auch vom Prozeß zu Satori hin gesehen lassen sich „graduell“ und „plötzlich“ verbinden. So verändert sich das Selbstverständnis des Zen-Übenden im Laufe der Zeit, Auffassungen, Erfahrungen und Ansichten werden aufgelöst und durch neue ersetzt. Hierbei ist, das läßt sich auch aus Huang-pos Texten erschließen, intellektuelle Reflexion ein geeignetes Hilfsmittel. Diese Prozesse legen den Grundstein für eine folgende, mögliche plötzliche Erfahrung von Satori, das, wie Wright betont, im Zen meist als „leap“ (Engl., *Sprung*) aufgefaßt wird, wenngleich dieser Vergleich ein wenig irreführend ist, stellte er damit doch ein gewisses „aktives“ Moment in den Vordergrund, das so nicht vorhanden sein kann.¹⁴⁶

2.3.2.3 Überwindung der Subjekt-Objekt Trennung

2.3.2.3.1 Epistemologische Grundlagen

Zur Erläuterung des häufig genannten Topos der Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt bedarf es zuerst einmal einer kurzen Darstellung der epistemologischen Grundlagen des Zen-Buddhismus. Das Wort des chinesischen Ch'an-Meisters Nan Ch'üan P'u Yüan¹⁴⁷, gewöhnliche Menschen sähen eine Blume wie in einem Traum,¹⁴⁸ mag hierfür als Ausgangspunkt dienen.¹⁴⁹ Vordergründig drängt sich hier eine gewisse gedankliche Nähe zu Platons Höhlengleichnis auf. Dazu sei aber in aller Kürze darauf verwiesen, daß es sich hierbei nicht um ein Gleichnis handelt, denn Nan Ch'üan geht wirklich davon aus, daß gewöhnliche Menschen diese – oder jede andere – Blume nicht in ihrer „Soheit“¹⁵⁰ wahrnehmen können, da sie durch das wahrnehmende Ich „konzeptionell verändert“ wird und es sich hierbei eher um ein Zuviel an Erkenntnis handelt, als nur ein Zuwenig. Klarer wird dies noch, wenn man den japanischen Begriff von „Natur“, *Shizen*, betrachtet. Das aus zwei sinojapanischen Schriftzeichen bestehende Wort bedeutet wörtlich übersetzt etwa „So sein,

¹⁴⁵ Vgl. ebd.: 194

¹⁴⁶ Vgl. Wright 2000: 196

¹⁴⁷ Jap. Nan Sen Fu Gen, 748-853

¹⁴⁸ Izutsu 1979: 16

¹⁴⁹ Das Zitat stammt aus der Kōan-Sammlung Hekiganroku (Jap.), Bsp. 40. Hier in der übersetzten Form von Izutsu.

¹⁵⁰ Von *thatata* (Skt.), meint hier die unverstellte Wahrnehmung des Dinges, wie es sich eben darstellt; damit ist kein Ding an sich im kantschen Sinne gemeint.

wie es von sich selbst her ist,¹⁵¹ was auch mit dem buddhistischen Terminus der „Soheit“ bezeichnet werden kann.¹⁵² Der Bezug zu Wahrheit wird somit offenbar, denn „die Natur im Sinne der Soheit ist im Buddhismus gleichbedeutend mit der ‚Wahrheit‘.¹⁵³ Natur wird also weder aus dem Blickwinkel der Schöpfung noch dem des vom Menschen getrennten Seinsbereichs her gesehen. Nan Ch’üans Wort über die Blume besagt also vielmehr, daß die aus einer Welt der Leerheit heraus¹⁵⁴ blühenden Blumen eben genau *so sind* – um also der Wahrheit der Blume nahezukommen, müsse der Mensch offen werden für diese Soheit der Blume, indem er selbst Soheit erfährt und zu dieser wird. Dies geschieht einzig dadurch, daß die semantischen Konzeptionen über die Natur des Wahrgenommenen diesem selbst Platz machen und deshalb die Blume in ihrer Soheit im Wahrnehmenden aufscheinen kann.

An dieser Stelle sei ein kurzer Exkurs in die Scholastik erlaubt. „*Omne ens est verum*“¹⁵⁵, wie der christliche Philosoph Josef Pieper eine alte scholastische Aussage zitiert, enthält Anklänge an den bei Nan Ch’üan thematisierten Wahrheitsbegriff. Die Feststellung, daß unsere Urteile wahr oder falsch sein könnten, die seienden Dinge jedoch stets wahr sind¹⁵⁶, ließe sich so auch für den Zen-Buddhismus festhalten. Dieses „Seiend“ der Dinge bedeutet nach Pieper, daß die Dinge für den menschlichen Geist erkennbar sein müßten. Allerdings sei diese Erkennbarkeit eingegrenzt durch die Endlichkeit des menschlichen Geistes, das Erkennbare rage stets über das Erkannte hinaus.¹⁵⁷ Auch an dieser Stelle läßt sich eine verblüffende Brücke zum Zen schlagen, denn auch dort ist es nur möglich, die Gegenwart in dem Maße zu erkennen, in dem auch der menschliche Geist zu sich selbst erwacht ist. Dieses Erwachen – letztlich nichts anderes als Satori – wird jedoch als unbegrenzt angenommen, so daß ein abschließendes oder ganz ausschöpfendes Erkennen nicht möglich ist.¹⁵⁸ Wenn Pieper nun davon spricht, daß im Erkenntnisakt nicht nur das Auge sonnenhaft, sondern auch die Sonne augenhaft werde, so fühlt sich der kundige Leser fast irritierend nahe an die Sprache der Zen-Kôans erinnert, in denen diese gegenseitige Durchdringung thematisiert wird.

¹⁵¹ Vgl. Ueda 1995: 17

¹⁵² Vgl. Ueda 1999: 41

¹⁵³ Ebd.: 41

¹⁵⁴ Keine Blume existiert für sich, aus sich selbst heraus, sondern nach der Idee von Shûnyatâ ist jeder Moment ihrer Existenz durchdrungen von einem Netz aus Abhängigkeiten.

¹⁵⁵ Pieper 1947: 11. Diese Aussage läßt sich Pieper zufolge bis in Platons *Politeia*, Buch 7, 532c zurückverfolgen, fände sich aber auch noch zumindest in Anklängen bei vorsokratischen Denkern.

¹⁵⁶ Vgl. ebd.: 30

¹⁵⁷ Vgl. ebd.: 59

¹⁵⁸ Angemerkt werden muß hier allerdings, daß das Denken eines möglichen Mehr an Erkenntnis von dieser nur fort führt und im Buddhismus als Verblendung gilt. Die Dinge – und das Selbst – sind soweit erkennbar, bzw. erwacht, wie es eben geschehen ist, und nicht weiter. Jedes „Mehr“ bleibt nur Konzept.

Die vorangegangenen Ausführungen lassen bereits erahnen, daß eine gedankliche, eventuell auch inhaltliche Nähe zwischen dem Denken über Wahrheit im Zen und in der Philosophie schon früh vorhanden gewesen sein könnte, ja sich vielleicht sogar bis in die Antike zurück verfolgen ließe. Diese hochinteressante Fragestellung kann an dieser Stelle dennoch nicht bis zur Neige ausgeschöpft werden, erforderte sie doch eine ganz eigene Untersuchung.

Mit den Ausführungen über Nan Ch'üans Blume wurde einerseits gezeigt, daß menschliches Erkennen, insofern es außerhalb der Soheit stattfindet, stets ein Verkennen der Wahrheit, verschleiert durch die konzeptionellen Vorstellungen des Wahrnehmenden bzw. den kategorisierenden Verstand ist, möchte man Bergsons Sicht einfließen lassen. Andererseits kann diese Wahrheit in einem Zustand der Soheit erkannt werden.

So läßt sich an dieser Stelle festhalten, daß Wahrheit im Zen-Buddhismus durchaus als erkennbar gilt, und sich in jedem Falle durch die Soheit des Wahrgenommenen darstellt – über das, von Shûnyatâ abgesehen, jedoch zumindest vorläufig nichts weiter ausgesagt werden kann, da letztlich in diesem *tathâta* bereits alles enthalten ist. Gewöhnliches, also in Nan Ch'üans Diktion „traumhaftes“ Wahrnehmen¹⁵⁹, rückt außerdem den Aspekt des Allgemeinen, der generellen Aussage in den Vordergrund, wohingegen im Zen das jeweils konkrete Dasein im Vordergrund steht, bzw. sogar als das einzige Wirkliche verstanden wird.¹⁶⁰

Dumoulin weist darauf hin, daß nach der Lehre des für die philosophische Entwicklung des frühen Ch'an-Buddhismus wichtigen sechsten chinesischen Patriarchen Hui-Nengs beim Erwachen „nicht zwei Termini oder Wirklichkeiten vom erkennenden Geist zusammengefügt“¹⁶¹ werden. Vielmehr erfahre das zu seiner Selbst-Natur (Skt. *svabhava*) – der transzendenten Weisheit *Prajñâ* – erwachte Selbst nun „ohne alle Vermittlung die dem Denken voraus liegende Einheit der Seinswirklichkeit.“¹⁶²

¹⁵⁹ Von Bedeutung ist hier natürlich, daß auch Nan Ch'üan nicht davon ausgeht, daß gewöhnliche Menschen Dinge nur im Traum wahrnehmen; ihre Wahrnehmung ist nur „wie“ im Traum, die Dinge sind also Realität.

¹⁶⁰ Vgl. Hashi 2001: 9

¹⁶¹ Dumoulin 1966: 251

¹⁶² Ebd.: 251. Dumoulins Zitat erweckt den Eindruck einer monistischen Weltsicht, die jedoch für den Zen-Buddhismus nicht zutrifft. Wenngleich die Einheit der Dinge als Grundzug der Wirklichkeit bestimmt wird, handelt es sich dabei doch nicht um ein Auslöschen der Differenzen. Nach dem Prinzip der doppelten Wahrheit nach Nāgārjuna bestehen beide Sichtweisen zur gleichen Zeit. Vielleicht sei an dieser Stelle der natürlich laienhafte Vergleich mit dem Welle-Teilchen Dualismus des Lichts erlaubt.

2.3.2.3.2 Zum Verhältnis von Subjekt und Objekt im Zen

Die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt wird im Zen als eine dynamische gedacht. Verändert sich eine der beiden Positionen, so hat dies zwingend Einfluß auf die andere. Dominanter Teil dieses Verhältnisses ist das Subjekt, da dessen innere Struktur das Muster für die wahrgenommenen Objekte vorgibt.¹⁶³ Dies, so Izutsu, sei auch der ausschlaggebende Grund dafür, daß Zen vorschlägt, die innere Verfaßtheit des Menschen zu ändern, wenn die Vermutung geäußert wird, die wahrgenommene Welt der Phänomene stimme nicht mit ihrer epistemologischen Wahrheit überein.¹⁶⁴

Aus der bereits angeführten Aussage Nan Ch'üans über die Blume folgen einige bedeutsame Überlegungen. Zum einen die Feststellung, daß die gewöhnliche Wahrnehmung von Dingen nicht deren „wahren“ Zustand erfassen kann – unweigerlich erhebt sich die Frage danach, ob es denn einen solchen Zustand überhaupt geben könne, eine der Grundfragen westlicher Philosophie überhaupt (und damit an diesem Punkt nicht zu entscheiden). Andererseits impliziert Nan Ch'üans Aussage auch, daß der wahrnehmende Mensch nur aus diesem Traum aufzuwachen brauche, um der Blume zumindest näher zu kommen.¹⁶⁵ Notwendig ist somit eine Veränderung des wahrnehmenden Subjekts. Gewöhnliches Sehen kann mit Hashi als Sehen von der „Außenseite“ her definiert werden. „Ich sehe Objekte meines Sehens“¹⁶⁶, eine Art der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und Informationsgewinnung über den gesehenen Gegenstand wie auch den Sehenden selbst, nämlich indem dieser seine Wahrnehmung wiederum reflektiv beobachten kann. Ein anderer Modus dieses Sehens ist die Wahrnehmung des Gesehenen als Möglichkeit oder Potential zum Handeln, Heideggers Terminus hierfür wären die Machenschaften des Menschen mit dem Ge-Stell, dem Vor- oder Hergestellten. „Eigentliches Sehen“ jedoch, oder das Wahrnehmen der Soheit der Dinge sei, so Hashi, eine Wesensschau,¹⁶⁷ bei der nicht nur irgendein externes Wesen geschaut wird, sondern der Mensch sich selbst¹⁶⁸ anschaut. Diese Art des Sehens spalte sich auf in ein Sehen des Objekts wie ein Sehen des eigenen Selbst, das unmittelbar wieder zusammengeführt, in einem „Ich als ein sehendes Dasein sehe“¹⁶⁹ münde. So entstehe eine Anteilnahme am Gesehenen, die jenseits einer bloß betrachtenden Teilnahme geschieht, die das Gewahr-Werden des Selbst im

¹⁶³ Vgl. Izutsu 1979: 16

¹⁶⁴ Vgl. ebd.: 16

¹⁶⁵ Aus Sicht des Zen ist der Mensch letztlich untrennbar mit der Blume verbunden, sie sind gemeinsam eine Wirklichkeit.

¹⁶⁶ Hashi 2001: 10

¹⁶⁷ Vgl. ebd.: 10. Vgl. die Ausführungen über Kenshō im Text oben.

¹⁶⁸ Dieses „sich selbst“ ist nicht psychologisch, sondern existentiell zu verstehen. Der Mensch schaut sein Sein.

¹⁶⁹ ebd.: 10

Gesehenen und umgekehrt bedeutet – nichts anderes also, als die Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt. „Ein solches Sehen steht der Erschauung des Wesens des Seienden aus der ‘inneren Seite’ nahe.“¹⁷⁰ Möglicherweise findet sich in Heideggers Gedanken zur Seinsvergessenheit des Menschen im Zusammenhang mit dem Ge-Stell ein Anknüpfungspunkt an die Seinsorientierung des Zen. Wenn Heideggers Denken eine Hinwendung zum Sein ist, so könnte sie zumindest analog zum Erwachen im Zen verstanden werden.

In einem anderen Kôan aus der Sammlung Mumonkan, dem 19. Fall, spricht Nan Ch'üan mit Chao-Chou¹⁷¹ darüber, was der „Weg“ bzw. „Tao“ sei.¹⁷² Nan Ch'üans Antwort legt die Ansicht des Zen über den Wert von Wissen, aber auch Nicht-Wissen deutlich dar. Der chinesische Meister verwirft in diesem Text beide Alternativen als unbrauchbar. Die Art des Wissens, die wir gemeinhin als ein solches bestimmen, sei, so Nan Ch'üan nur Illusion, Nicht-Wissen jedoch nichts anderes als ein Mangel an Erkenntnis und Einsicht.¹⁷³ Faktenwissen als Illusion ist für einen der modernen Wissensgesellschaft entstammenden Menschen zunächst eine schwer zu akzeptierende Aussage.¹⁷⁴ Gerade Wissen über ein Objekt im wissenschaftlichen Sinne enthält bestimmte, eindeutige Daten über ein Objekt. Dieses Wissen könnte eine wahre Aussage über ein Objekt darstellen, die von jedem wahrnehmenden Subjekt geteilt werden müßte. Der Blickwinkel des Zen auf diese Frage ist jedoch ein anderer. Im Zentrum steht nicht die Frage nach der Richtigkeit¹⁷⁵ der erhobenen Daten.

An das im Mahâyâna-Buddhismus äußerst bedeutsame Prinzip der zweifachen Wahrheit des indischen Gelehrten Nāgārjuna¹⁷⁶ anschließend definiert auch der Zen-Buddhismus bestimmte Erkenntnisse als für die phänomenale Welt durchaus richtig und „wahr“, etwa das Gewicht eines konkreten Gegenstandes.¹⁷⁷ Die eigentlich für das Zen bedeutsame Frage ist, ob dieses objektive Faktenwissen den Gegenstand in seiner Wirklichkeit bestimmt und repräsentiert.¹⁷⁸

¹⁷⁰ Loc. cit.

¹⁷¹ Jap. Jōshu

¹⁷² Chao-Chou sucht mit seiner Frage nach der Wahrheit, die durch Satori verwirklicht werden soll. Die Erfahrung des Erwachens fehlt ihm zu diesem Zeitpunkt noch, Nan Ch'üan führt in diesem Kôan zur Erkenntnis über die Natur der Wirklichkeit. Chao-Chous Frage ist keine Frage nach intellektuellen Fakten, sondern eine existentielle Frage.

¹⁷³ Vgl. Abe 1997: 29

¹⁷⁴ Nicht in Frage gestellt wird mit dieser Aussage die Richtigkeit von Daten.

¹⁷⁵ Als die Frage, ob die betreffenden Daten im streng-logischen Sinne „wahr“ oder „falsch“ sind.

¹⁷⁶ Er lebte wohl im 2. Jahrhundert u.Z. in Mittel- und Südindien.

¹⁷⁷ In diesem Beispiel wird die Relativität einer solchen Wahrheit nach Nāgārjuna besonders deutlich: Das Gewicht eines Gegenstandes ist kein unabänderlicher Wert, sondern hängt von zahlreichen Faktoren ab, die, zumindest teilweise, einer beständigen wahrnehmbaren Änderung unterworfen sind. Inwiefern dies auch für Naturkonstanten gilt, muß hier unbestimmt bleiben.

¹⁷⁸ Vgl. Abe 1997: 29

Wie Abe anmerkt, führt objektives Wissen zwingend zu einer Trennung zwischen Wissendem (Subjekt) und dem Gegenstand des Wissens (Objekt).¹⁷⁹ Abe dazu weiter:

„Scientific knowledge is nothing but the purest form of objective knowlegde which is attained by eliminating and excluding the subjective point of view. In this objective knowledge, however, what is known is only the object and the subject remains unknown, that is, the knower remains unknown. The known and the knower are two different entities.“¹⁸⁰

Davon abgesehen, daß eine solche duale Sichtweise von Objekt und Subjekt im Zen als Täuschung betrachtet wird, sofern sie als einzige Quelle über die Natur des Seienden aufgefaßt wird, weist das sogenannte objektive Wissen aus Sicht des Zen noch eine weitere Schwachstelle auf. Die gewonnenen Daten sind nur innerhalb des objektivierenden Systems von Gültigkeit und besitzen keinen gesamten Aussagewert über die Natur oder Beschaffenheit der Wirklichkeit des wahrgenommenen Gegenstandes, es handelt sich eigentlich um eine konzeptualisierte Wirklichkeit, die nur Teilaspekte repräsentiert.¹⁸¹ Dies kann an späterer Stelle gut mit den Ansichten Henri Bergsons verglichen werden, der dem Wissen des Verstandes, den objektiven Daten, keinen Aussagecharakter über die Wirklichkeit in ihrer Natur als „durée“ zugesteht. Objektives Wissen verschleiert aus Sicht des Zen wie Bergsons sogar die wahre Natur der Welt. Wie sich im Text des Kôan dann weiter findet, ist jenseits von Wissen und Nicht-Wissen Shûnyatâ angesiedelt. Wissen ist differenzierend angelegt, Nichtwissen jedoch indifferenzierend. Shûnyatâ ist nach buddhistischer Auffassung Differenz in der Indifferenz und umgekehrt und so jenseits der beiden Dualismen. Dieses nicht-dualistisch angelegte Erkennen der Welt ist, so Abe, gleichzusetzen mit Satori und Prajñâ.¹⁸² Subjekt und Objekt des Wissens seien in der Sichtweise von Satori eins. Damit trete im Sinne der Logik der Prajñâpâramitâ-Sûtren deren Eigentlichkeit wieder zu Tage.

Im Anschluß an Izutsu soll Nan Ch'üans Aussage über die Blume dahingehend verstanden werden, daß die gewöhnliche Wahrnehmung die Blume zum Objekt macht, das dem Subjekt gegenübersteht.¹⁸³ Dies entspricht der Auffassung im Zen-Buddhismus, gewöhnliche Wahrnehmung basiere auf einem fiktionalen Ich, das diesem Ich Objekte gegenüberstellt und somit ontische Differenz erzeugt. Dieses Ich konstituiert sich aus Wahrnehmung,

¹⁷⁹ Vgl ebd.: 29f

¹⁸⁰ Ebd.: 30

¹⁸¹ Vgl. Abe 1997: 30

¹⁸² ebd.: 31

¹⁸³ Izutsu 1979: 16f

Empfindung, Wollen und Denken. Denken führt wiederum zwingend zur Konstituierung des seiner selbst bewußten „Ichs“. Izutsu versteht Nan Ch'üan dahingehend, daß die Blume im Hof durch die Tatsache ihrer Existenz die letztliche Einheit der Dinge „mit uns selbst in der grundlegenden Einheit der endgültigen Wirklichkeit aufweist. Die Wahrheit ist völlig enthüllt, ganz offenbar. Und dies zu jeder Zeit und in jedem Ding, sich so klar und offen aufdeckend.“¹⁸⁴

Die Fähigkeit jedoch, dies zu erkennen, fehlt dem gewöhnlichen, also nicht erwachten, sich noch in der fiktiven Spaltung befindenden Menschen, einer Spaltung, die bereits in dem Aufspalten der Wahrheit in existentielle Wahrheit einerseits und sprachliche bzw. kognitive Wahrheit andererseits geschieht. Ueda verweist darauf, daß das „So-wie“ in zen-buddhistischen Aussagen ein Hinzielen auf die Wahrheit schlechthin ist, die sich nicht für den einen oder anderen Status interessiert. Es handele sich dabei um eine Durchdringung von Soheit und Shûnyatâ, die durch das „So-wie“ im Kôan-Text ausgedrückt werde.¹⁸⁵ Die Wahrnehmung geschieht bestimmt durch das relative und konditionierte Ich, das die Welt so bestimmt, wie sie wahrgenommen wird, stets, so Izutsu, in Übereinstimmung mit dem jeweiligen Bewußtseinszustand.¹⁸⁶ Zu geschehen habe eine Verwandlung des Subjekts, eine „vollständige Ver-Nichtung seiner selbst“¹⁸⁷, und daraus folgend eine „Wiedergeburt auf einer völlig verschiedenen Bewußtseinsebene,“ denn sonst sei die Verwirklichung einer metaphysischen Einheit von Subjekt und Objekt – denn nur um eine solche kann es sich natürlich handeln – undenkbar, solange ein „durch-sich-selbst-existierendes «Subjekt» ein Objekt von außen betrachte.“¹⁸⁸ Hisamatsu sieht die Seinsweise des Satori gleichsam als das „Selbsterwachen des absoluten Subjekts,“¹⁸⁹ eines Subjekts, das durch nichts mehr gefesselt ist, nicht einmal mehr durch Vorstellungen seiner selbst oder der umgebenden Welt und sich seiner Natur – dem Nichts¹⁹⁰ – gewahr wird und diese verwirklicht. Somit wird das erwachte Subjekt durch Satori zur radikalsten Form eines möglichen Subjekts, geht doch nichts mehr darüber hinaus oder wäre getrennt davon. Gleichzeitig erlischt es als Subjekt, da ihm kein Objekt mehr gegenüber steht und ein Subjekt ohne Gegenüber sinnlos wird. Interessant ist an dieser Stelle ein kurzer Vergleich mit dem Denken Arthur Schopenhauers. In „Die Welt als Wille und Vorstellung“ geht Schopenhauer auf Erkenntnis ein, die jenseits des Willens

¹⁸⁴ Ebd.: 17. Die Differenz durch das jeweils konkret Einzelne bleibt, wie bereits beschrieben, bestehen. Im Zen wird hier von Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit gesprochen.

¹⁸⁵ Vgl. Ueda 1995: 9. Im Kôan heißt es: Die Blume im Hof blüht **so wie** sie blüht. (Hervorhebung von mir).

¹⁸⁶ Izutsu 1979: 18

¹⁸⁷ Ebd.: 18

¹⁸⁸ Vgl. ebd.: 18

¹⁸⁹ Hisamatsu 2002: 39

¹⁹⁰ Jap. *Mu*, nicht zu verwechseln mit den abendländischen Konzepten von Nichts.

liege.¹⁹¹ § 34 seines Textes widmet sich der Betrachtungsart der Dinge, wenn der Blick auf die Relationen der Dinge zueinander und letztlich damit die Relation zum eigenen Willen, aufgegeben wird. Schopenhauer stellt jedoch in dieser Passage zwei verschiedene Modi dar. Einerseits werde der Beobachter vollkommen leer von allem Wollen und allen Bezügen und werde so reines Subjekt. Damit sei er „klarer Spiegel des Objekts.“¹⁹² Diese Sichtweise behält jedoch eine letzte dualistische Trennung zum Gespiegelten bei und entspricht nicht vollkommen der Sichtweise des Zen. Schopenhauer fährt jedoch andererseits fort, daß Anschauung und Anschauender nun eins geworden seien. Wohlgermerkt verweist er nicht auf die Einheit mit dem Angeschauten, eine monistische Einheit ist ihm also hier, ebenso wie dem Zen, fremd. Schopenhauers Schlußfolgerung, in dieser Schau werde der Schauende vom Individuum zum reinen „Subjekt der Erkenntnis“¹⁹³, und somit das einzelne Ding als solches als „Idee“ oder „ewige Form“ gesehen,¹⁹⁴ läßt wieder gedankliche Nähe zum Zen vermuten. Allerdings ist der Schopenhauersche Gedanke, daß nun das „reine Subjekt der Erkenntnis“ nur noch die Idee des Gegenstands wahrnehme, nicht kongruent mit den Vorstellungen im Zen-Buddhismus. Die Einzigartigkeit des Wahrgenommenen bleibt auch und gerade in der Sichtweise von Satori erhalten, die Bezüge zur Welt, in Schopenhauers Diktus *Relationen*, werden nicht gelöscht, sondern mehr in ihrer Gesamtheit sichtbar – nicht jedoch in einer Gegenüberstellung zum Subjekt. An diesem Punkt sind das Denken des Zen und Schopenhauer wieder verknüpft.

Rückbezogen auf die Frage nach Wahrheit im Zen läßt sich für das Verhältnis von Subjekt und Objekt folgendes sagen: Nachdem ein die Wahrheit schauendes Ich als Subjekt durch diese Überwindung der Subjekt-Objekt Trennung ausscheidet, läßt sich das Verhältnis umgekehrt darstellen. „Von der Wahrheit des Ganzen läßt sich das tätige Ich erschauen, indem es sich selbst als eine Teildimension der Wahrheit erschaut.“¹⁹⁵ In der Dimension der Erfahrung, auf die später zu geeigneter Stelle noch weiter eingegangen wird, sei das erfahrende Ich als Teil der ganzen Wahrheit zu verstehen, so Hashi.¹⁹⁶ Diese Ausdrucksweise erscheint jedoch mißverständlich, erweckt sie doch den Eindruck einer bestimmten Wahrheit, welcher der Beobachter durch Selbstschau anteilig wird, also der Eindruck eines prozentualen Anteils am Ganzen – was auch immer dieses Ganze dann sein möge. Sinnvoller ist es, gerade im Kontext der Überwindung der Grenzen von Subjekt und Objekt, von einer Wahrheit zu

¹⁹¹ Vgl. Schopenhauer 1977: 231ff

¹⁹² Ebd.: 232

¹⁹³ Loc. cit.

¹⁹⁴ Loc. cit.

¹⁹⁵ Hashi 2004: 289

¹⁹⁶ Vgl. ebd.: 289

sprechen, die in jedem Falle ganz ist; denn was könnte so ein Teil sein, wo wäre eine Abgrenzung zu machen? So ist der Erfahrende ganz Wahrheit im selben Maße wie das Erfahrene, da, so das Postulat des Zen, eine Trennung letztlich nicht möglich ist.

2.3.2.4 Keine besondere, esoterische Erfahrung

Die Besonderheit der Erfahrung des Erwachens, die den Eindruck einer sogenannten esoterischen Erfahrung hervorrufen könnte, liegt in den Vorstufen zu Satori – Zanmai – bzw. in den Begleitumständen. So kann mit Dôgens Worten das Erwachen als *shin jin datsu raku* (Jap.), das „Abfallen von Körper und Geist“ bezeichnet werden. Izutsu deutet dies als epistemologischen Zustand, in dem das Selbst als Subjekt sich vollkommen mit dem Selbst als Objekt identifiziert. Dieser Vorgang ist Voraussetzung für Satori im Sinne von „der Sicht der Dinge, wie sie wirklich sind.“ Ein anderer Aspekt hierzu läßt sich anhand des 26. Kôan aus der Sammlung Hekiganroku demonstrieren:

„Einer fragte den Mönch Pai-chang: ‚Gibt es ein mystisches Erlebnis im Zen?‘ Pai-chang sagte: ‚Ich setze mich da, auf der Erde des großen Berges ‚Pai-chang‘! Es gibt nirgends eine Esoterik; nur zu bewundern ist dieses Hier und Jetzt, mein leibliches Da-Sein!‘“¹⁹⁷

Eine Erfahrung im Sinne eines besonderen, esoterischen Zustands wird im Zen abgelehnt oder zumindest nicht betont. Solche Bestimmungen finden sich weit häufiger in westlichen Interpretationen der Zen-Erfahrungen und münden in Begriffen wie „absolute Einheit“, Transzendenz oder „reines Bewußtsein.“ Im Zen andererseits wird der Erwachte als fest in der Welt verwurzelt betrachtet, wie auch schon das letzte der zehn Ochsenbilder¹⁹⁸ verdeutlicht.¹⁹⁹ Auch Steineck weist darauf hin, daß sich Satori eben nicht in einem „ekstatischen Moment“ erschöpft, sondern als gänzlich geänderte Weise des Daseins in der Welt fortwirken muß,²⁰⁰ denn sonst kann nicht von einem authentischen Satori gesprochen werden, sondern es bleibt beim singulären Moment der besonderen Erfahrung, die, ohne echten Nachhall, auch durch Drogen erzeugt werden könnte.²⁰¹

¹⁹⁷ zitiert nach Hashi 1997: 73

¹⁹⁸ Die zehn Ochsenbilder sind eine Bilderreihe, die in Kôanart den Weg zu Satori verbildlicht. Sie dienen vordringlich der Schulung im Zen.

¹⁹⁹ Vgl. Kasulis 1985: 134

²⁰⁰ Vgl. Steineck 2000: 183

²⁰¹ Man betrachte nur die Beschreibung von Erfahrungen, die Autoren wie Timothy Leary oder Aldous Huxley im Kontakt mit LSD gemacht haben. Der andauernde Perspektivwechsel bleibt durch die chemisch induzierte Erfahrung wohl zumindest in der Regel aus, was nach Aussage verschiedener Zenmeister unter anderem daran liegen mag, daß Satori doch eine gewisse eingetretene Disposition der Persönlichkeit verlangt, was wiederum im Blick auf den alten chinesischen Streit über die Unmittelbarkeit von Satori einen neuen Aspekt auf das Charakteristikum der Allmählichkeit wirft.

2.3.2.5 Prozessualität

Wahrheit finde sich in allem, sofern aus dem richtigen Blickwinkel wahrgenommen, so Suzuki. Deshalb kann Satori im Zen auch als Auffinden dieses richtigen Blickwinkels verstanden werden. Dieser, genauer sein „Entdecken“, ist Satori. Wahrheit läßt sich als letzte prozeßorale Wirklichkeit identifizieren. An dieser Stelle ist die Nähe zu Heidegger ebenfalls klar, denn Wahrheit müsse sich zuwerfen, entbergen, bzw. entborgen werden. Wahrheit ist, so Heidegger, ein „Geschehnis“.

Wie bereits angeführt, ist Satori kein statisches Moment, keine letzte zu erkennende Wahrheit, sondern ein stetes Geschehen. Greift man auf Eckhardtsche und Bergsonsche Terminologie zurück, dann könnte man feststellen, die Prozessualität sei im ewigen Nun bzw. das nunc stans geschehe immerfort. Insofern kann Prozessualität als ein Merkmal von Wahrheit im Zen bezeichnet werden.

2.3.2.6 Satori als Artikulationserfahrung oder Evidenz

Ein weiteres Kriterium, das besondere Aufmerksamkeit verdient, ist von Izutsu angeführt worden. Er bezeichnet die Zen-Erfahrung als Artikulationserfahrung, „das heißt als Erfahrung der Artikulation der menschlichen Bewußtheit wie der metaphysischen Wirklichkeit.“²⁰² Satori ist in dieser Hinsicht ein in den Vordergrund des Daseins gebrachtes Klarwerden einerseits der menschlichen Natur im Hinblick auf ihren Geist, andererseits die Verdeutlichung dessen, wie Wirklichkeit jenseits der individuellen Bemessungsmaßstäbe verstanden wird. Izutsu illustriert dies einsichtig mit Hilfe der Darstellung von Satori als Feldstruktur, die eben diese beiden Kristallisationskerne, Geist und Mensch einnehmen kann. Diese Artikulation ist als dynamischer Prozeß zu verstehen, wie sich auch aus dem Kriterium der Prozessualität ergibt. Izutsu weist der Struktur von Satori im Hinblick auf ihre Dynamik folgende Stadien zu:²⁰³

(1) Artikulation → (2) Nicht-Artikulation → (3) Artikulation

oder

(1) Differenzierung → (2) Nicht-Differenzierung → (3) Differenzierung

oder

(1) Vielheit → (2) Einheit → (3) Vielheit

²⁰² Izutsu 1979: 87. Unklar ist an dieser Stelle, warum Izutsu von *metaphysischer* Wirklichkeit spricht, geht es doch in der Zen-Erfahrung der Wirklichkeit gerade um ihre *nicht-metaphysische* Erfahrung (so auch Tsujimura 1990: 441f, der das Nichtmetaphysische von Zen und Heidegger betont), so daß Izutsu an dieser Stelle widersprochen werden muß, was die Verwendung des Terminus „metaphysisch“ betrifft.

²⁰³ Vgl. ebd.: 87

Diese Struktur treffe, so Izutsu, nach Ansicht des Zen nicht nur auf die subjektive Ebene der menschlichen Erfahrung zu, sondern eben auch auf die ontologische Ebene der „objektiven“ Wirklichkeit. Dieses Kriterium von Satori ist dem von Steineck angeführten Charakteristikum der „Evidenz“ vergleichbar. Er betont hierbei, daß im Zen bei Satori das Erleben von Wirklichkeit als „ein Erlebnis von Wirklichkeit schlechthin angesehen“ wird.²⁰⁴ Mitunter wurde diese Erfahrung in Anlehnung an die Terminologie Nishidas auch als „reine Erfahrung“²⁰⁵ (Jap. *junsui keiken*) bezeichnet, worauf im entsprechenden Kapitel der vorliegenden Arbeit noch eingegangen wird.

2.4 Struktur des menschlichen Geistes und Zugang zur Welt

Die Funktion des alltäglichen menschlichen Geistes, *Vikalpa* (Skt.), wird im Buddhismus nach Izutsu²⁰⁶ als „diskriminierende Erkenntnis“, also Identifikation, Differenzierung und Kombination, verstanden. Dem entgegen steht *Prajñā* als transzendente Erkenntnis ohne die Eigenschaft der Diskriminierung. So findet sich etwa bei Huang-po die Beschreibung, der erwachte Geist sei wie „wood and stone“.²⁰⁷ Allerdings soll dies nicht in dem Sinne verstanden werden, daß der Geist dumpf oder verloschen sei, oder Geist wörtlich so sein solle. Huang-pos Sprache ist hier metaphorisch zu verstehen. Es geht nicht um eine Wesensanalyse von Stein und Holz. Die Merkmale, auf die sich der alte chinesische Meister bezieht, sind „they do not discriminate“, „they do not seek for anything“ und „they accept what is as it is and open themselves to be moved by reality.“²⁰⁸ Das alltägliche Bewußtsein hingegen beurteilt – ganz im Sinne unserer empirischen Alltagserfahrung von Mensch und Außenwelt – Dinge, indem es sie diskriminierend und differenzierend bestimmt – so das Verständnis im Zen. Dabei werden unter anderem der Identitätssatz (A ist A) und der Satz der Nichtidentität (A ist nicht B) zur Anwendung gebracht. Zwar ist die Wahrnehmung eines Gegenstandes für jedes einzelne Bewußtsein verschieden, jedoch spielen sich diese Wahrnehmungen alle auf der gleichen epistemologischen Ebene ab. Der Gegenstand bleibt der Gegenstand (A ist A). A wird nun auf seine A-heit begrenzt, A ist A aufgrund seiner A-heit. Damit wird dem Objekt ein „Wesen“ zugewiesen, es wird „substantialisiert“, oder, buddhistisch ausgedrückt, ihm wird eine Selbstnatur (Skt. *svabhāva*) zugesprochen. Eine der Grundlehren des Buddhismus

²⁰⁴ Vgl. Steineck 2000: 182

²⁰⁵ Vgl. Nishida 1989: 29

²⁰⁶ Izutsu 1979: 19

²⁰⁷ Vgl. Wright 2000: 198

²⁰⁸ Loc. cit.

besagt nun, daß ein solches Wesen an sich nicht existiert, außer in der Zuweisung durch den Intellekt, der, so Izutsu, „verwesentlichend“²⁰⁹ arbeitet. Dumoulin weist auf die im Lankâvatâra-Sûtra beschriebene, zweifache Erkenntnisfunktion des menschlichen Geistes hin. Es sei zu differenzieren zwischen dem „individuellen, unterscheidenden Wissen“ und dem „ganzheitlich, unterschiedslos, schauendem Erkennen“²¹⁰. Der erste Aspekt ist identisch mit der oben beschriebenen diskriminierenden Funktion des Geistes, die, so Dumoulin, nach dem Sûtra zwingend zu Irrtum und der Vorstellung eines Ichs führen müsse. Der „unterscheidende Geist“ benötigt zur Identifizierung und Einordnung der Wahrnehmungen ein Gegenüber, also einen Wahrnehmenden. Andererseits sei ein Durchbruch durch die geordnete Vielfalt der sinnlichen Welt sowie den Spiegel des Ichs möglich. Hier werde Leerheit – Shûnyatâ – erfahren und die Ratio überwunden.²¹¹ Dieses Erwachen der Prajñâ, wie auch bei Suzuki oben beschrieben, ist das Erwachen im Zen-Buddhismus schlechthin, also Satori. Schließlich findet sich kein Mittelndes mehr zwischen Prajñâ und der Wirklichkeit, sie sind letzten Endes identisch.²¹²

Gleichwohl ist zu betonen, daß eine völlige Identität bezogen auf die Identität des Bewußtseins theoretisch bleiben muß und niemals herzustellen ist, solange der Mensch an seine Befindlichkeit, also auch Leibhaftigkeit und damit Lebendigkeit gebunden ist.²¹³ Aus der buddhistischen Tradition heraus gesprochen ist dies auf den Umstand von Karma, dem Gesetz von Ursache und Wirkung und seiner mahâyânistischen Auslegung von *Âlayavijñâna* (Skt.), dem Speicherbewußtsein, zurückzuführen. Damit kann menschliche Existenz eigentlich niemals völlig frei und gänzlich zur Wirklichkeit erwacht sein. Es bleibt bei der durch eine Initialzündung der Erfahrung des Erwachens begonnenen Ausfaltung in die Wirklichkeit hinein, die als endlos angenommen werden muß. Darauf weist auch Wright in der Folge von Huang-pos Texten hin. Erleuchtung ist, auch ganz im Einklang mit der buddhistischen Interpretation, als leer zu verstehen, also abhängig von allem und ohne unveränderlichen Kern. Dies ist im wesentlichen auf das Verständnis von Satori als „Offenheit“ zurückzuführen.²¹⁴

²⁰⁹ Izutsu 1979: 20

²¹⁰ Vgl. Dumoulin 1966: 86; Grundlage dieser Trennung ist wieder das Konzept der doppelten Wahrheit nach Nâgârjuna.

²¹¹ Vgl. Dumoulin 1966: 87

²¹² Loc. cit.

²¹³ Aus Sicht des Zen ist die ontische Grundlage jedoch immer eine, ungeteilte Wirklichkeit.

²¹⁴ Vgl. Wright 2000: 204

2.4.1 Zur Funktionsweise der Wahrnehmung im Verständnis des Zen nach Izutsu

Damit die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt noch deutlicher wird, soll an dieser Stelle kurz das Konzept der Wahrnehmung des japanischen Philosophen Toshihiko Izutsu vorgestellt werden.

Izutsu definiert die erkenntnistheoretische Beziehung zwischen dem sich als Selbst wahrnehmenden Subjekt und dem sich in einer „objektiven“ Welt befindlichen Objekt in der gewöhnlichen Wahrnehmungsweise als $s \rightarrow o$, „*ich sehe dies*“, wobei sich hier wie auch im Folgenden Kleinbuchstaben auf die Ebene der Alltagswahrnehmung, Großbuchstaben auf die Wahrnehmungsweise des erwachten Geistes bzw. des „Über-Bewußtseins“ beziehen.²¹⁵ Betrachtet man die Konstitution von s aus dem Standpunkt des Zen heraus, so sei hinter s etwas wahrzunehmen, das als $(S \rightarrow)$ definiert wird, (*ICH SEHE*). Die Klammern stehen in diesem Kontext für die Annahme, daß dies auf der Ebene des empirischen s noch verdeckt sei. Izutsu legt die Struktur von s aus dem Standpunkt des Zen heraus folgendermaßen fest:

„ $(S \rightarrow) s$ oder: (*ICH SEHE*) mich-selbst“²¹⁶.

Das empirische Objekt o wiederum werde von s als von ihm unabhängiges Wesen mit qualifizierenden Eigenschaften verstanden, das s entgegengesetzt sei. Hinter o stecke allerdings ebenfalls $(S \rightarrow)$, denn nur dadurch werde o als o konstituiert. Die Formel hierzu laute: „ $(S \rightarrow) o$ oder: (*ICH SEHE*) dies“.²¹⁷

Dieses „Ich sehe“, das letztendlich nach Maßgabe des Zen-Buddhismus von allen Spuren des Ichs gereinigt und so zu einem „Sehen“ werden soll, ist nicht als etwas Transzendentes oder von der phänomenalen Welt Getrenntes zu verstehen. Vielmehr schließt „Sehen“ die Erscheinung des sehenden Subjekts und des geschauten Objekts in ein gemeinsames Feld zusammen – und ist als absolute und letzte Wirklichkeit auch Ursprung beider Phänomene.²¹⁸

Die Sichtweise kann als „absolute Subjektivität“ verstanden werden. Keine Spur eines geschauten Objekts bleibt zurück, auch nicht eines zu erkennenden Selbst. Um diesen Zustand zu erreichen, der mehr ein Werden denn ein Erkennen ist, schlägt Zen die Übung des Zazen vor.²¹⁹ Die beiden Sichtweisen, empirisch und auf die Welt der Leerheit bezogen, sind nicht zu trennen. Wie im Bild des Feldes bereits angedeutet, sind beide in jedem Moment aktualisiert.

²¹⁵ Vgl. Izutsu 1979: 25f

²¹⁶ Vgl. Izutsu 1979: 26

²¹⁷ Vgl. ebd.: 27

²¹⁸ Vgl. ebd.: 29f

²¹⁹ Vgl. ebd.: 31

Die Verwandlung des Subjekts über seine sich selbst wahrnehmende, empirische Grenze hinaus führt nach der Logik des Zen ebenfalls zu einer totalen Änderung auf Seiten der Objekte. Diese sind nicht länger in ihrer vorgeblichen Substantialität eingrenzbar, sondern, ganz im Sinne des klassischen Verständnisses von Shûnyatâ, greifen über sich hinaus und lassen die ontologischen Grenzen verschwimmen. Die Abhängigkeit der Dinge voneinander tritt offen zutage, alle Dinge fließen „ineinander, einander widerspiegelnd und voneinander widergespiegelt in dem grenzenlos ausgedehnten Feld des Nichts“,²²⁰ wie hier Izutsu in Anlehnung an das Bild von „Indras Netz“²²¹ beschreibt. Gleichwohl bleibt die Einzigartigkeit eines jeden Dinges durch die Einzigartigkeit des Zeitpunkts der Wahrnehmung wie der sich stets verändernden Zusammenhänge erhalten.

Die Tendenz des Intellekts zur Verwesentlichung erreicht ihren Höhepunkt durch das Bestimmen des eigenen Selbst als unreduzierbare, selbständige Wirklichkeit. Aus Sicht des Zen-Buddhismus stellt so die cartesische Konzeption des *cogito* sowie die Einteilung der Welt in *res cogitans* und *res extensa* den Sündenfall schlechthin dar, denn hier sei die „Quelle aller Existenzillusionen“²²². Diese nach Ansicht des Zen beschränkte Sichtweise soll nun aufgehoben werden. Um dies zu erreichen, sei es jedoch vonnöten, als Ausgangspunkt der subjektiven Erkenntnis Wu-hsin zu verwirklichen, so daß ein Objekt in seiner Unbegrenztheit, nicht *als* etwas wahrgenommen werden könne.²²³

„Erst wenn wir uns allem mit dem nicht-Geist annähern, enthüllt das Ding unsren Augen die ursprüngliche Wirklichkeit. An der äußersten Grenze jeder Negation, das heißt der Negation aller möglichen vorstellbaren Wesenheiten des Apfels, bricht plötzlich die außerordentliche Wirklichkeit des Apfels in unser Denken ein. Dies ist, was im Buddhismus als das Auftauchen des Prajñâ bekannt ist, das Erscheinen des transzendentalen oder nichtdiskriminierenden Bewußtseins. Und in dieser Erfahrung und durch sie manifestiert sich der Apfel selbst wieder als Apfel in der vollkommensten Fülle seiner Existenz, in der «ursprünglichen Frische der ersten Schöpfung von Himmel und Erde».²²⁴

²²⁰ Ebd.: 35

²²¹ Eine bildhafte Darstellung unter anderem im Buddhismus, in der die Abhängigkeiten der Dinge voneinander versinnbildlicht werden.

²²² Izutsu 1979: 102

²²³ ebd.: 20f

²²⁴ ebd.: 21

Erwachen ist, so Arifuku, „nichts anderes als die Übereinstimmung von Ichlosigkeit und Natürlichkeit, vom wahren Selbst und der großen Natur.“²²⁵ Damit ist keine „besinnungslose“ Befolgung der Instinkte und Triebe gemeint, kein Zurück-zur-Natur im wörtlichen Sinne. Ichlosigkeit meint ein Durchschauen der Struktur der eigenen Natur in Bezug auf ihre Veränderlichkeit, Vergänglichkeit und universelle Abhängigkeit von allem Sein. Natürlichkeit ist absichtsloses Handeln, „eine Aktivität, die auf dem Nichts [also der Nichtexistenz eines unveränderlichen Wesenskerns bzw. einer Substanz im Sinne des Zen-Buddhismus; Anm. d. Verf.] gegründet ist“²²⁶. Ein Tun also in vollkommener Gegenwärtigkeit ohne die verstellende Kraft des „Ich will“, ein Auflösen ganz in der Tat.²²⁷ Die „große Natur“ bezieht sich auf das Wesen der Dinge, wie es der Zen-Buddhismus versteht, die un - entdeckte Natur, bevor sie von einem Ich erkannt und er - faßt wird, sowie die nach dem Prinzip der Leerheit bedingte Natur.

2.4.2 Munen und Mushin

Das dem Zen eigentümliche Verständnis von Geist drückt sich im wesentlichen in zwei japanischen Begriffen aus, die sich im Chinesischen schon bei Hui-Neng fanden: *Munen* sowie *Mushin*.²²⁸

Die gängige, wörtliche Übersetzung von Munen bedeuten Nicht-Gedanke, von Mushin Nicht-Bewußtsein,²²⁹ oder Nicht-Geist, aber auch Geist des Nicht-Geistes²³⁰ oder Geist, der sich im Zustand des Nichts befindet.²³¹ Wenngleich beides zuerst auf verschiedene Bedeutungen hinzuweisen scheint, betont Suzuki jedoch, es handele sich hierbei um „die gleiche Erfahrung: wu-nien (Chin., Jap. *munen*; Anm. d. Verf.) und wu-hsin (Chin., Jap. *mushin*; Anm. d. Verf.) weisen auf den gleichen Bewußtseinszustand hin.“²³² Die psychologische Bedeutung, die der Analyse der Schriftzeichen zu entnehmen sei, die Verneinung (Wu) von Gedächtnis oder Bewußtsein, also Unbewußtsein, stimme aber nicht mit der Verwendungsweise im Zen überein. Munen soll später unter dem Aspekt des Zen-Denkens beleuchtet werden. Hui-Nengs Definition von Munen nach Suzuki lautet:

²²⁵ Arifuku 1999: 47

²²⁶ Suzuki 2002: 123

²²⁷ Die Nähe zur Diktion Schopenhauers ist hier nicht zufällig. Seine bereits behandelten Gedanken über die Betrachtung der Dinge sind im Kern deckungsgleich mit der Ansicht des Zen-Buddhismus.

²²⁸ Vgl. Kasulis 1985: 43. Beide Begriffe wurden bereits oben einmal erläutert.

²²⁹ So auch Suzuki 1996. *Prajñā*: 69, sowie Diener 1992: 147. Stachel (Hrsg.) 1986: 9

²³⁰ Vgl. Hashi 1997: 14

²³¹ Izutsu 1979: 21

²³² Suzuki 1996. *Prajñā*: 69

„*Wu* bedeutet die Verneinung der Vorstellung von zwei Gestalten (Dualismus) und die Befreiung von einem Geiste, der sich um Dinge sorgt, während *nien* bedeutet, sich der ursprünglichen Natur des So-Seins [*tathatâ*] bewußt zu werden; denn So-Sein ist der Körper des BEWUSSTSEINS, und das BEWUSSTSEIN ist das Wirken des So-Seins. Es liegt in der Selbst-Natur des So-Seins, seiner selbst bewußt zu werden; nicht Auge, Ohr, Nase und Zunge sind bewußt.“²³³

So-Sein wird von Suzuki mit Buddha-Natur im Nirvâna-Sûtra und Shûnyatâ gleichgesetzt. Dies bedeute das Absolute, nicht der Relativität unterworfen, und damit dem begrifflichen Erfassen durch Denken Entzogene. Dieses So-Sein könne nur von Prajña „ergriffen“ werden, und dies geschehe in einem plötzlichen Akt.²³⁴

Auch Hisamatsu weist deutlich auf den Unterschied zwischen Nicht-Bewußtsein im Sinne von Bewußtlosigkeit einerseits und dem Zen-Verständnis von Mushin andererseits hin. Dort sei das Bewußtsein von besonderer Klarheit, es herrsche aber keine bewußte Unterscheidung mehr zwischen Subjekt und Objekt. Beide seien im Erkennen des Nichts verschmolzen, so Hisamatsu. Das Nichts erkenne sich selbst, und damit erkenne der Mensch sich selbst.²³⁵

Das Un-, oder klarer Nicht-Bewußtsein, ist nicht mit dem psychologischen Verständnis von Unbewußtsein gleichzusetzen,²³⁶ mit dem eine Bewußtseinsebene gemeint ist, die dem aktuellen Ich-Bewußtsein nicht willentlich zugänglich ist, mit diesem in stetem Wechselspiel steht und zahlreiche menschliche Regungen beeinflusst. Dieses ist empirisch erfaß- und forschbar und kann durch bestimmte Techniken zugänglich gemacht und verändert werden. Es handelt sich allerdings auch nicht um einen Zustand der Bewußtlosigkeit oder eine Auslöschung des Bewußtseins, was vielleicht der Begriff „Nicht-Bewußtsein“ implizieren könnte oder gar um einen Zustand der Trägheit, Dämmerung oder Ekstase.²³⁷ Vielmehr ist ein gleichsam metaphysischer Zustand²³⁸ gemeint, „ein Zustand völliger Natürlichkeit und Freiheit von dualistischem Denken und Fühlen“²³⁹, wobei hier die Betonung auf dualistisch liegen muß. Der Geist ist in einem Zustand höchster Wachheit und Bewußtheit und nicht abgeschaltet – nur eben nicht „Ich-bewußt“. Das höchste Stadium dieses Zustandes, die völlige Ichlosigkeit des Bewußtseins, dargestellt als reines „SEHEN“ nach Izutsu,²⁴⁰ könne

²³³ Ebd.: 71

²³⁴ Ebd.: 72f

²³⁵ Vgl. Hisamatsu 1999: 20

²³⁶ So auch Suzuki 1996. *Mushin*: 147

²³⁷ Izutsu 1979: 21, 34

²³⁸ Suzuki 1996. *Prajñâ*: 73

²³⁹ Diener 1992: 147

²⁴⁰ Izutsu 1979: 35

auch als die höchste Form des Bewußtseins begriffen werden, die in ihrer Intensität das „Bewußt-Sein“²⁴¹ übersteigt. Hierbei muß auf das aus diesem Standpunkt erwachsene Verständnis von Nirvâna hingewiesen werden, das sich so in keiner Weise mit dem Bild der gemeinhin so verstandenen Bewußtseinsvernichtung vereinbaren läßt.²⁴² Die Selbst-Natur, also das Nicht-Bewußtsein schauen, bedeutet, sich dieser Natur bewußt zu sein – aber eben nicht in dem Sinne, daß *jemand* sich *etwas* bewußt ist. Das Subjekt ist sich der Wahrnehmung des Objekts in dem Sinne nicht bewußt, als es weder einer Gegenüberstellung des Objekts zu sich selbst noch einer begrenzenden Diskriminierung des Objekts unterliegt. Folgendes, von Suzuki übersetztes Zitat des chinesischen Meisters Hui-Neng Munen betreffend, mag dies ein wenig illustrieren:

„Was bedeutet Munen, Nicht-Gedanke? Alle Dinge zu sehen und dennoch seinen Geist vor Befleckung und Anhaften zu bewahren, das ist Nicht-Gedanke.“²⁴³

Der Grundgedanke Hui-Nengs läßt sich auf das besonders zu seiner Zeit enorm einflußreiche Diamantsûtra²⁴⁴ zurückführen. Eine kleine Textstelle in der Übersetzung aus dem Sanskrit von Izutsu mag dies demonstrieren:

„Man sollte niemals einen festhaltenden Geist auftauchen lassen; einen nicht-festhaltenden Geist sollte man auftauchen lassen.“²⁴⁵

Izutsu versteht den „nicht-festhaltenden Geist“ als ein Bewußtsein, das sich seiner selbst sowie der umgebenden Welt bewußt ist, ohne dabei ein selbstständiges Wesen auf der Subjekt- oder Objektseite zu erkennen. Diesen „Geist“ identifiziert er mit Mushin.²⁴⁶ Mushin wird von Hashi, den Text „Das Gespräch von Bodhidharma“ kommentierend, folgenderweise erklärt:

„Es gibt nirgends einen Geist, der mit einer sinnlich wahrnehmbaren Gestalt erkannt werden kann. Weil der Geist formlos und substanzlos ist, muß man ihn immer mit einem Negativum zur Sprache bringen: Der Geist ist *Nicht-Geist*. [...] Der Geist ist jedoch *ein selbsttätiges Subjekt*, welches sieht, hört, urteilt und sein Wissen in Kenntnis aufnimmt. Dieses Subjekt ist lebend, befindet sich im Wandel von Leben und Tod, verändert sich von Minute zu Minute. Daher sagt

²⁴¹ Loc. cit.

²⁴² Siehe Hinweis bei Izutsu 1979: 35

²⁴³ Suzuki 1996. *Mushin*: 154

²⁴⁴ Skt. Vajracchedikaprajñâpâramitâsûtra

²⁴⁵ Izutsu 1979: 23

²⁴⁶ Loc. cit.

man: *Alles Seiende ist frei von einer beständigen Form*. Es ist frei von jeder substantiell bestimmbaren Form und daher leer an Substanz. [...] Der Geist ist ebenfalls kein fixes Substrat. Daher bestimmt der Bodhidharma den «Geist» mit einer Doppelnegation: Der Geist, der an sich substanzlos ist und daher nur mit einem Negativum ausgedrückt werden kann, ist unser Geist: *Der Geist des Nicht-Geistes*.²⁴⁷

Die metaphysische Grundlage, durch die ein Perspektivenwechsel überhaupt erst möglich wird, ist *Tathâgatagarbha* (Skt.). Dieser Begriff besteht aus den Teilen *Tathâgata* sowie *Garbha*. *Tathâgata* kann mit der „So-Gegangene“ übersetzt werden und stellt zuerst einmal einen Ehrentitel für den Buddha Shakyamuni dar,²⁴⁸ kann aber auch als der „Vollendete“ verstanden werden.²⁴⁹ *Garbha* hat zweierlei Bedeutungen. Einerseits kann es mit „Mutterschoß“, andererseits mit „Embryo“ übersetzt werden. Im ersten Falle bezeichnet es in Verbindung mit *tathâgata* die Einheit aller Wesen bezüglich ihrer ontologischen Basis.²⁵⁰ Im zweiten wird der Schwerpunkt in Verbindung mit *Tathâgata* auf das potentielle Dasein der Buddhanatur in allen Wesen gelegt.²⁵¹ Izutsu begreift *Tathâgatagarbha* ganz im traditionellen buddhistischen Verständnis als den „*Schoß der absoluten Wirklichkeit*.“²⁵² Dies bedeutet, daß die absolute Wirklichkeit bereits in jedem Wesen verwirklicht ist und damit auch letztlich über eine bloße Potentialität hinausgeht. Von einer solchen zu sprechen ist nur korrekt, wenn man sich auf das aktuelle Bewußtsein bezieht. Doch selbst hier ist die oben gemeinte *absolute Wirklichkeit* bereits vollendet – nur ist dieses Faktum dem erlebenden Bewußtsein vielleicht noch nicht als genuine Erfahrung zugänglich.

2.5 Das Denken des Zen – Fushiryô und Hishiryô

„Denken“ wird gemeinhin als eine Tätigkeit verstanden, die ein Subjekt (etwas, das denkt) sowie ein Objekt (das Gedachte) erfordert. Nun ist Zen hinsichtlich der Verwirklichung von Satori in weiten Zügen antiintellektualistisch ausgeprägt und daher zumindest vorgeblich „denkfeindlich.“ Normales, diskursives Denken wird als Quelle von Täuschung und Hindernis beim Erkennen der sogenannten Selbstnatur gesehen, wenngleich diese

²⁴⁷ Hashi 1997: 14

²⁴⁸ Notz 1998, Bd. II: 458

²⁴⁹ Dumoulin 1995: 242

²⁵⁰ Vgl. Dumoulin 1995: 209

²⁵¹ Loc. cit.

²⁵² Izutsu 1979: 25

Einschätzung auf eben diesen Aspekt konzentriert werden muß.²⁵³ Gerade bei der Übung des Zazen, der Sitzmeditation, wird vom Schüler ein Überwinden des gewöhnlichen Denkprozesses verlangt. Nur so könne es zu einem Durchbruch des „wahren Wesens“ kommen. Wie bereits dargelegt, verlangt Zen jedoch keine quietistische Stille des Geistes ohne jede Aktivität – im Gegenteil, der Geist ist beim Zazen zu höchster Wachsamkeit und Aufmerksamkeit aufgerufen.²⁵⁴ Izutsu argumentiert nun, daß Zen das gewöhnliche Denken aus der Sphäre der Wahrheitsfindung verbannt. Als nützliches Werkzeug zur Bewältigung alltäglicher Probleme hat das diskursive Denken gleichwohl seinen Platz. Die Überwindung dieser Art des Denkens führt jedoch zu einer besonderen Form des Denkens:

„So paradox es auch scheinen mag, wir können behaupten, daß das völlige Aufheben des Denkens das DENKEN aktiviert. Mit anderen Worten: Das Aufheben des Denkens auf der Ebene der Vorstellungen und Begriffe aktiviert ein anderes «Denken» im unbewußten Bereich des Geistes.“²⁵⁵

Dieses Verständnis von Denken soll im folgenden nun näher behandelt werden. Die Quellen dieses Konzepts liegen im buddhistischen Verständnis der beiden Begriffe *Hishiryô* (Jap., „Denken-das-kein-Denken-ist“²⁵⁶) sowie *Fushiryô* (Jap., „worüber-man-nicht-denken-kann“²⁵⁷). Besonders deutlich wird ihr Sinn in einem Mondô (Lehrgespräch) zwischen dem chinesischen Zen-Meister Yakusan (Jap.)²⁵⁸ und einem Mönch, das als Kôan in der Schrift „Keitoku Dentôroku“ aus dem China des 11. Jahrhundert überliefert ist:²⁵⁹

„Einst saß Meister Yakusan in tiefer Meditation, als ein Mönch auf ihn zutrat und ihn fragte: «Fest sitzend wie ein Fels, was denkst Du?» Der Meister antwortete: «Ich denke an etwas, das völlig undenkbar (fushiryô [...]) ist.» Der Mönch: «Wie kannst du über etwas nachdenken, was völlig undenkbar ist?» Meister: «Durch ein nicht-denkendes Denken (hishiryô [...]).»“²⁶⁰

²⁵³ Diskursives Denken wird natürlich auch im Zen als notwendiges und sinnvolles Werkzeug für das Überleben und die Entwicklung des Menschen gesehen. Allerdings wird die Beschränktheit dieses Erkenntnismittels in Bezug auf andere Erkenntnisbereiche betont. Die Problematik ruht aus Sicht des Zen-Buddhismus vor allem in der Überbewertung von diskursivem Denken und Ich-Vorstellung.

²⁵⁴ Es gibt inzwischen ausführliche psychologische Studien zur Aufmerksamkeitssteigerung und Wahrnehmungsintensität durch Meditation. Einen guten Einstieg bieten hier Austin 1999 sowie Ricard; Singer 2008.

²⁵⁵ Izutsu 1979: 109

²⁵⁶ Ebd.: 110

²⁵⁷ Loc. cit.

²⁵⁸ Chin. Yüe-shan Wei-yen (745-828 oder 750-834)

²⁵⁹ Vgl. Dumoulin 1990: 32

²⁶⁰ Izutsu 1979: 110

Izutsu erklärt im Anschluß an einen Kommentar von Dôgen, daß mit Hishiryô ein „Tiefen-Denken“²⁶¹ gemeint sei, das „bis zum Mark der Wirklichkeit vordringt.“²⁶² Dumoulin bezeichnet es als „Über-denken, ein transzendierendes unaussprechliches Denken.“²⁶³ Es handele sich, so Izutsu, um ein subjekt- und objektloses Denken, keinen psychologischen Zustand, vielmehr eine „dynamische metaphysische Bewußtheit des Seins“²⁶⁴ vor dem Zustand der Subjekt-Objekt-Spaltung, eine Formulierung, die unvermittelt Bergsons *la durée* (Frz.) in den Blick bringt und an entsprechender Stelle untersucht werden soll. Allerdings ist die von Izutsu hier vorgeschlagene Ausschließung eines psychologischen Zustandes fraglich. Nach den Erkenntnissen der Psychologie hat die reine Gegenwärtigkeit und der damit verbundene Bewußtseinszustand durchaus auch eine psychische, meßbare Repräsentation.²⁶⁵ Die vollkommene Objektlosigkeit sei, so Izutsu, auch nach Ansicht des Zen nicht möglich, wenn weiterhin das Subjekt als „Ich-Bewußtsein“ vorhanden ist.²⁶⁶ Die völlige Auflösung zur Einheit bedingt die Auslöschung von Objekt wie Subjekt, womit Meditationsformen, die wörtlich um sich selbst kreisen, nicht zur im Zen gewünschten Leerheit und Klarheit führen können. Daß Hishiryô als Form des Denkens auch ein Verstehen beinhaltet, findet sich verdeutlicht in Dôgens Shôbôgenzô-Kapitel „Zazenshin“²⁶⁷. Darin kommentiert Dôgen ein Lehrgedicht des chinesischen Ch'an-Meisters Wanshi²⁶⁸. Begebe man sich auf die Ebene des nicht-unterscheidenden Denkens, Hishiryô, so werde dieses Denken gleichzeitig ein Verstehen, das nicht mehr von äußeren Bezugs- oder Vergleichspunkten abhängig ist. Erkennen geschieht damit nach Dôgen durch die Darstellung der Dinge selbst im wahrnehmenden Geist, der sich dem Wahrgenommenen jedoch nicht erkennend gegenüberstellt. So bleiben, um in der Sprache Dôgens zu bleiben, Berge Berge und Flüsse Flüsse.²⁶⁹ Gleichzeitig bleibt diese Wahrnehmung bedingt durch den Wahrnehmenden. Eine objektiv zu erkennende Wirklichkeit wird hier nicht postuliert, damit auch keine vom Betrachter getrennt zu erkennende Wahrheit.

Eine andere Möglichkeit, diesen Denkprozeß zu beschreiben, könnte „reines Denken“ sein, Denken, das sich in keine Richtung ausdehnt, weder zum Gedachten, noch zum Denker hin. Aus dem Blickwinkel des diskursiven Denkens ist ein solches Denken natürlich nicht möglich

²⁶¹ Wenngleich dieser Begriff nichts mehr mit unserem gewöhnlichen Verständnis von „Denken“ zu tun hat.

²⁶² Izutsu 1979: 110. Dieses „Mark“ ist keine Substanz oder ein Wesen, sondern bezieht sich auf *Shûnyatâ* als Charakter der Wirklichkeit.

²⁶³ Dumoulin 1990: 33

²⁶⁴ Izutsu 1979: 111

²⁶⁵ Vgl. Ricard; Singer 2008: 72ff

²⁶⁶ Izutsu 1979: 110

²⁶⁷ Dôgen 2003: 119ff

²⁶⁸ Wanshi Shôkaku (Jap.), Hung-chih Cheng-chüeh (Chin.) 1091-1157

²⁶⁹ Vgl. Dôgen 2003: 127f

oder zumindest nicht mehr als Denken zu beschreiben. Wenn man aber die bewußte Aktivität des Geistes überhaupt schon als Denken bezeichnen möchte, dann handelt es sich beim Konzept von Hishiryô sicherlich um die reinste Form des Denkens. In Anlehnung an die Diktion im Zen ist Denken erst dann wahres Denken, wenn es kein Objekt und Subjekt mehr gibt. Dies sei analog zu einem Mondô²⁷⁰, zitiert von Izutsu in Bezug auf das Sehen, erläutert, das in diesem Kontext eigentlich nicht das sinnliche Sehen thematisiert, sondern die geistige Erkenntnis des Erwachens. Auf die Frage, wie Satori verwirklicht werden könne, antwortet der Meister, indem man das Nichts schaue:

„Der Schüler fragt den Meister weiter: «Du sagst: Nichts. Aber ist das nicht schon <etwas>, das es zu sehen gilt (das heißt das Objekt des Denkens)?»

Meister: «Natürlich gibt es <Sehen>, dessen Objekt ist aber nicht <etwas>!»

Schüler: «Wenn es nicht <etwas> ist, was ist dann das <Sehen>?»

Meister: «Das Sehen, wenn es überhaupt kein Objekt gibt, das ist das wahre <Sehen>.»²⁷¹

Fushiryô hingegen ist, analog zum aktiven Denkprozeß des ichbewußten Individuums, durch seine duale Struktur nicht geeignet, Wahrheit jenseits von richtig und falsch zu erfassen. Denken wie auch *Fushiryô* pressen die gemachte Erfahrung in einer bestimmten Weise.²⁷² Der Religionswissenschaftler und Philosoph Thomas P. Kasulis gliedert den Begriff des Denkens im Zen nun in drei Stufen folgendermaßen auf:

- | | | |
|----|-----------------------------|-------------------------------------|
| 1. | Thinking (shiryô) | |
| | noetische Einstellung: | entweder zustimmend oder verneinend |
| | noematischer Inhalt: | konzeptualisierte Objekte |
| 2. | Not-thinking (fushiryô) | |
| | noetische Einstellung: | nur verneinend |
| | noematischer Inhalt: | denken (objektifiziert) |
| 3. | Without-thinking (hishiryô) | |
| | noetische Einstellung: | weder zustimmend noch verneinend |

²⁷⁰ Ein Mondô (Jap., wörtl. „Frage und Antwort“) ist ein Dialog zwischen einem Zen-Meister und einem Schüler über die Praxis des Zen (Vgl. Diener 1977: 143).

²⁷¹ Izutsu 1979: 111

²⁷² Vgl. Wright 1986: 263

noematischer Inhalt: reine Gegenwart der Dinge in ihrem So-Sein²⁷³

Danach ist *Fushiryô* als Verneinung des Denkens zu verstehen, als gegen das Denken gerichtetes Denken. Der japanische Philosoph Hanji Akiyama verdeutlicht, daß diese Ausrichtung problematisch ist. Denn dadurch würde entweder das Denken wiederum, wie in der Darstellung Kasulis' gezeigt, zum Objekt von *Fushiryô*, oder es handelte sich dabei um eine völlige Auslöschung von Bewußtsein, was, wie bereits erläutert, keineswegs im Zen gemeint und angezielt ist.²⁷⁴ *Hishiryô* hingegen ist, wie auch im Kapitel über Dôgen später gezeigt wird, die dem Zen zugrundeliegende Bewußtseinsform. Sie läßt die Dinge in ihrem So-Sein aufscheinen. Das Bewußtsein ist präsent und gegenwärtig, jedoch nicht gerichtet oder reflektierend. Im alltäglichen Dasein sind solche präreflektiven Erfahrungen meist nur kurzer und unbedeutender Natur. Kasulis verdeutlicht dies anschaulich anhand eines kleinen Beispiels:

„After mowing the lawn, an exhausted man leans his arm on the lawnmower and rests. For a moment or two, his eyes gaze downward and he thinks and feels nothing specific whatsoever. Since for that moment he is not doing anything, we cannot even say that he is making *implicit* thetic assumptions: for that brief period, it is not even an issue whether the grass or even he himself is real. He simply is as he is, with no intentional attitude at all. This does not imply, however, that the experience is devoid of content – even the simplest reflection on that moment would reveal, for example, that he had been gazing on the green of the grass rather than the blue of the sky. Still, the content was not originally an object of consciousness: the grass was there – it assumed meaning – only through reflection on the original experience.“²⁷⁵

Dieses Beispiel verdeutlicht jedoch nur die Grundidee der präreflektiven Erfahrung, in der sich *hishiryô* ausdrücken könnte. Durch Satori wird diese hier in Ansätzen vorhandene Sicht- bzw. Denkweise gänzlich „ent-deckt“ und tritt offen zutage. Außerdem ist in diesem Beispiel fraglich, ob die Erfahrung wirklich so ohne gedankliche Eintrübung²⁷⁶ geschieht, wie Kasulis postuliert.

²⁷³ Vgl. Kasulis 1985: 73 (So-Sein bezieht sich hier auf den buddhistischen Begriff *thatâta*).

²⁷⁴ Akiyama 1935: 256

²⁷⁵ Kasulis 1985: 75

²⁷⁶ Im Sinne des zen-buddhistischen Verständnisses von *shiryô*.

Ein weiterer Aspekt des „Zen-Denkens“ lässt sich der Philosophie Kitarô Nishidas entnehmen. Denken ist in diesem Sinne eine untrennbare Verbindung eines ontischen Da-Seins mit einem erfahrenden Selbst. Sein ist hier kein Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, wie es das Denken Kants nahelegt. Denken geschieht bei Nishida als eine Erfahrung eines bewußten Ichs, das keiner Trennung von Subjekt und Objekt mehr unterliegt. Hashi bezeichnet dies als eine einheitliche Dimension, „bestehend aus ontisch leibhaftem Da-Sein des Ich und der Erfahrung von Ich und Mitwelt.“²⁷⁷ Dies verdeutlicht die grundlegende Einheit von Ich und Welt, die als Basis des Begriffs vom Denken im Zen angenommen wird.

2.6 Der eine Geist

2.6.1 Die Übersetzungsproblematik des Begriffes Shin

Versucht man das Zen-Verständnis des Geistes zu klären, ist es weiterhin nötig, sich der Frage nach dem „einen Geist“, japanisch *Shin*²⁷⁸ oder *Kokoro*, zuzuwenden. Shin ist einer der wesentlichen Begriffe in der Zen-Tradition, definiert diese sich doch selbst als „Überlieferung außerhalb der Schriften, direkt übertragen von Geist zu Geist.“ Gewöhnlich wird Shin in diesem Zusammenhang mit „Herz“ übersetzt. Damit eröffnet sich auch bereits die Schwierigkeit, den chinesischen Begriff *Hsin* und sein japanisches Äquivalent Shin in westliche Sprachen zu übersetzen. Gängig sind Herz, Herz-Geist oder eben Geist. Allerdings ist diese Übersetzungsproblematik besonders deutlich im Englischen und damit in den oft aus dem Englischen übernommenen deutschen Fassungen. In philosophischen Texten wird Shin zumeist mit „mind“ übersetzt²⁷⁹ – was problematisch ist angesichts der Assoziationen mit diesem Begriff, etwa „philosophy of mind“, die rein gar nichts mit dem chinesischen *Hsin* zu tun haben. Übersetzungen innerhalb der Zen-Traditionen verwenden häufig „heart-mind.“ Dies bleibt aber eine mehr oder weniger provisorische Übersetzung, da eben weder „heart“ noch „mind“ den Originalbegriff in seiner Bedeutungsvielfalt wirklich umfassen kann. Je nach Kontext und Gewohnheit wird auch nur „heart“ verwendet, zum Beispiel in der Übersetzung des Hannyashingyô als „heart-sûtra“ bzw. „Herz-Sûtra.“ Gerade das deutsche „Herz“ trifft jedoch den Sinn des Originalterminus nur sehr schlecht. Der deutsche Begriff „Geist“ entspricht dem chinesischen Original in seiner Bedeutungsvielfalt weit besser,²⁸⁰ wie

²⁷⁷ Hashi 2004: 280

²⁷⁸ Kokoro stellt die Aussprache des Schriftzeichens dar, wenn es mit keinem anderen verbunden wird.

²⁷⁹ Vgl. etwa Wright 2000: 157ff

²⁸⁰ So auch De Martino in: Fromm, Suzuki, De Martino. 1971: 196. Es sei hier allerdings auf die nicht unwesentliche Gefahr hingewiesen, diesen Begriff dann mit idealistischen oder kantischen Ideen zu verbinden. Solche Assoziationen sind jedoch in diesem Zusammenhang höchst irreführend.

in den weiteren Ausführungen deutlich wird, so daß Hsin (Chin.) und Shin (Jap.) im folgenden als Geist übersetzt wird. Im Anschluß an Ueda sei noch darauf hingewiesen, daß Shin bzw. Kokoro „die Seinsweise der Ganzheit des leib-seelischen menschlichen Daseins bezeichnet“²⁸¹ und damit – zumindest in bestimmten Zusammenhängen – eine weit größere Bedeutungsreichweite besitzt, als dies dem deutschen Wort „Geist“ zueigen ist. In manchen Anwendungsbereichen mag es deshalb auch durchaus vorzuziehen sein, Shin mit „Herz“ zu übersetzen.

Orientiert man sich an den Gedanken des chinesischen Zen-Meisters Huang-po Hsi-yün,²⁸² wie er bei Wright dargestellt wird²⁸³, so lassen sich zwei Grundrichtungen für die Auslegung von „Geist“ festmachen. Zum einen handelt es sich dabei um die grundlegende Natur aller Erscheinungen als Einheit. Wright führt weiter an, daß sich in Huang-pos Texten auch eine zweite Auslegung finden läßt, die den „Einen Geist“ als Ursprung und Quell aller Dinge, von dem aus sie ins Sein kommen, ausmacht. „Geist“ sei so in seiner doppelten Funktion als Quell wie als das Wesen der Dinge zu verstehen.²⁸⁴

Der Begriff *Hsin* ist von wesentlicher Bedeutung bei Huang-po Hsi-yün. Eine seiner Kernaussagen ist einem Text des japanischen Philosophen Akizuki Ryômin, in deutscher Übersetzung durch Hisaki Hashi, entnommen:²⁸⁵

„«Es besteht weder *buddha* (das Erwachte) noch *sattva* (alle Lebewesen, die noch nicht zu der transzendierenden Wahrheit erwacht sind)«. Einer fragte den Mönch Huang-Pi [Hashi übersetzt die chinesischen Schriftzeichen mit Huang-Pi statt Huang-Po]: «Was besteht dann in der Welt des *dharma buddhas*?» Huang-Pi sagte: «Nur der einzige Geist besteht in der Welt. Er orientiert sich auf dem Wege *buddhas*.»“²⁸⁶

Ryômin begreift *Sattva*, den lebenden Einzelnen, und *Buddha*, das transzendierende Selbst, als Vorstellungen des Menschen, wobei *Sattva* und *Buddha* wesenhaft nicht getrennt werden könnten. Diesen so genannten „einzigen Geist“ bezeichnet Ryômin als „das sich selbst Transzendierende.“²⁸⁷ Geist (Chin. *hsin*, Jap. *shin*) meint hier aber nicht den Geist des Individuums, sondern, wie Izutsu anführt, „die Wirklichkeit, bevor sie in den nur sogenannten

²⁸¹ Ueda 1999: 34

²⁸² Jap. Ôbaku Kiun, (?–850 n.Chr.)

²⁸³ Wright 2000

²⁸⁴ Vgl. Wright 2000: 158

²⁸⁵ Ryômin 1994: 38ff

²⁸⁶ Ebd.: 38

²⁸⁷ Loc. cit.

«Geist» und das «Ding» aufgesplittet wird; es ist der Zustand vor der grundlegenden Dichotomie in «Subjekt» und «Objekt».²⁸⁸

Der Religionswissenschaftler Dale S. Wright erläutert, Geist sei weder von dem Aspekt der Reflexion des Subjektes noch von dem des Vorgangs dieser Reflexion her zu verstehen. Vielmehr handele es sich um „the total, unbroken process whereby the world comes to manifestation through the subject.“²⁸⁹ Dies wiederum geschieht durch den Prozeß von *Hishiryô*. Geist und Welt erweisen sich also im Zen als einheitlich.

2.6.2 Geist als Feldstruktur

Verdeutlicht werden kann die These, Geist werde im Zen als Feldstruktur verstanden, anhand eines weiteren Beispiels aus einer Kôan-Sammlung, dem 42. Fall des Hekiganroku. Dort wird eine Szene beschrieben, in der ein berühmter chinesischer Laienschüler des Zen in einem Kloster das Fallen von Schneeflocken beobachtet. Izutsu übersetzt den hierfür interessanten Teil folgendermaßen: „Liebenswerte Schneeflocken! Sie fallen nirgendwo sonst.“²⁹⁰ Bezogen auf eine äußere Landschaft fielen auch diese Schneeflocken sicherlich irgendwohin, es findet Bewegung statt, die beobachtbar ist und sich durch Sichtbarkeit für das Individuum sichtbar aktualisiert. Auf der Ebene des einen GEISTES, von Izutsu gekennzeichnet durch die Schreibweise in Kapitalen, gibt es keinen Ort, an dem Bewegung stattfindet und die Schneeflocken irgendwohin fallen – es gibt kein Bezugssystem, in dem eine solche Veränderung gemessen werden könnte. Die Schneeflocken, nach diesem Verständnis von GEIST, fallen nur „auf“ den GEIST, und somit gar nicht. Sie fallen eben gerade hier, wo sie fallen, ohne an einem anderen Ort fallen zu können, denn dies ist nur eine Vorstellung des Verstandes. Dabei sind Schneeflocken und Beobachter zu einem GEIST verschmolzen.²⁹¹ Izutsu schlägt nun vor, GEIST als Feld zu begreifen. Dabei sei dieser GEIST als „epistemisches prius unserer Erfahrung“²⁹² zu verstehen, aus dem wahrnehmendes Subjekt und wahrgenommenes Objekt erst abgeleitet werden. In Anbetracht der Ausrichtung des Zen-Denkens auf die Kategorie der Relatio weist Izutsu weiter darauf hin, Subjekt und Objekt entstünden erst durch die gegenseitige Bezugnahme.²⁹³ Letztendliche Aktualisierung des

²⁸⁸ Izutsu 1979: 36

²⁸⁹ Wright 1986: 265

²⁹⁰ Izutsu 1979: 44

²⁹¹ Vgl. Izutsu 1979: 44; Diese Verschmelzung ist kein nachträgliches Geschehen, sondern auch ontisches Prius unserer Existenz.

²⁹² Ebd.: 46

²⁹³ Vgl. ebd.: 46

Feldes sei immer das Bewußtsein des individuellen Menschen, es sei „der *locus* der Aktualisierung des ganzen Universums“²⁹⁴.

Die Struktur von Izutsus Feld ist bifokusal angelegt, ganz ähnlich wie sich dies auch bereits oben bei den Ausführungen nach Wright gezeigt hat, in denen Geist sowohl als Quell als auch Wesen der Dinge verstanden werden kann. Einerseits aktualisiert sich das Feld ganz in einem ICH, andererseits auch völlig in einem DIES. Beides sind Konkretisierungen des ICH SEHE DIES, vom Standpunkt des Feldes aus gesehen und nicht von dem eines beobachtenden Subjekts. In Satori-Sichtweise nimmt dieses Feld ähnlich einer Ellipse verschiedene Mittelpunkte ein. Izutsu erläutert das am Beispiel des Kôans Nr. 53 aus der Sammlung Hekiganroku. Dort artikuliere das Feld den rein subjektiven Aspekt. Der Flug der Wildenten existiere nicht von Pai Chang getrennt – sie sind gleichsam „in ihm“, sind sein eigenes Selbst („subjektivistische“ Lesart). Den ergänzenden Aspekt verdeutliche Kôan Nr. 37 aus dem Mumonkan; danach liege in der Zypresse im Hof das gesamte Dasein („objektivistische“ Lesart).²⁹⁵ Keine der beiden Lesarten könne den gesamten Aspekt von Wirklichkeit in sich vereinigen. Es handele sich jeweils um zueinander komplementäre Anschauungsformen, die aber als solche nach Zen-Verständnis die gesamte Wahrheit in sich trügen.²⁹⁶

Izutsu unterscheidet vier grundlegende Formen dieses Feldes, wie im Folgenden dargestellt wird.²⁹⁷

1. Die Feldstruktur ist ohne Zentrum. Dies könne als Zustand absoluter Erleuchtung verstanden werden. Es gäbe weder Subjekt, noch Objekt, der Mensch ist entleert von Selbst und Welt.
2. In der Feldstruktur aktualisiert sich das Subjekt als Zentrum des Seins, ICH wird zur „subjektiven Kristallisation des gesamten Feldes“.²⁹⁸
3. Das Feld nimmt die Form eines Objektes an, und ist, wie Joshus „Zypresse“, allein sichtbar und weltkonstituierend.
4. Subjekt und Objekt sind gleichberechtigte Kristallisationskeime des Feldes.

Allerdings handelt es sich nun nicht mehr um die alte Wahrnehmungsform der Welt durch ein beobachtendes, verwesentlichendes Subjekt, sondern um die neue Sichtweise, die durch die Überwindung der Spaltung von Subjekt und Objekt durch das Erkennen der Feldstruktur

²⁹⁴ Ebd.: 54

²⁹⁵ Nachzulesen sind die Kôans in den Sammlungen Hekiganroku (Jap., Chin: *Pi Yen Lu* bzw. *Bi Yän Lu*) und Mumonkan (Jap., Chin. *Wu Men Kuan*); Bi Yän Lu 1999. Bd. 3: 38; Mumonkan in Yamada 2004: 200).

²⁹⁶ Vgl. Izutsu 1995: 48f

²⁹⁷ Vgl. Izutsu 1979: 50f

²⁹⁸ Ebd.: 51

geschaffen wurde. In Bezug auf die Darstellung der Zen-Anekdote der zehn Ochsenbilder wird dieser Zustand durch das letzte Bild dargestellt: Die Rückkehr in die Welt des Alltags.

2.6.3 Reine Erfahrung

Die besonders in der Sôtô-Tradition weit verbreitete Annahme, Geist sei letztendlich nichts anderes als völlige Gegenwärtigkeit und reine Erfahrung von Dasein überhaupt, bei der keine Spuren der Persönlichkeit das Wahrgenommene trüben, soll an dieser Stelle einer kurzen Kritik unterzogen werden. Wie Wright bemerkt, liegt in dieser Sichtweise eine – auch aus buddhistischer Sicht – Fehlinterpretation vor.²⁹⁹ Die bekannte und berechtigte Kritik an dem Begriff der „pure experience“, wie man ihn etwa bei William James oder Nishida Kitarô vorfindet, soll an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden. Viel mehr ist die Position der reinen Erfahrung aus buddhistischer Perspektive zu beleuchten. Geist als „die reine Erfahrung der Dinge, wie sie sind“ zu verstehen, ist problematisch. Diese Sichtweise legt nahe, es existierte damit vielleicht doch eine objektive Welt, die es zu erkennen gäbe, eine letztendliche Perspektive, die Alles in seiner Richtigkeit zeige. Ein solcher Standpunkt ist abzulehnen. Eine derartige Perspektive ist nicht möglich, da sich einerseits die Welt immer nur aus einem bestimmten Blickwinkel zeigt – bildlich gesprochen: sehe ich die Vorderseite, sehe ich nicht die Rückseite – und andererseits wechselt dieser Blickwinkel beständig, denn die Faktoren der Wahrnehmung, des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen verändern sich ständig.

Die „Sichtweise der Dinge, wie sie wirklich sind“, soll also anders interpretiert werden. Nicht eine finale Erkenntnis der Beschaffenheit ist damit gemeint, sondern eine sich ständig im Fluß befindliche Wahrnehmung der Welt durch das Bewußtsein, die dem Wahrgenommenen bewußt keine Attribute hinzufügt. Damit gelangt man wieder zum klassischen Bild des Geistes als dem perfekt polierten, leeren Spiegel, der in dem Gedicht von Shen-Hsiu, dem Kontrahenten des späteren sechsten Patriarchen Hui-Neng zur Sprache kommt.³⁰⁰ Natürlich ist diese „reine Erfahrung“ nicht völlig rein, sondern durch die physischen und psychischen Konstituenten des Wahrnehmenden bereits vorstrukturiert. Aus buddhistischer Sicht sind hier einerseits die fünf Daseinsfaktoren oder *Skandhas* (Skt.) der Person, andererseits das die Existenz prägende *Karma* (Skt.), also die Vorerfahrung, genannt. Der Horizont der Erfahrung ist ein je ganz eigener für jeden Erfahrenden, bestimmt von der Verfassung des Wahrnehmenden und der Situation der Wahrnehmung. Mit dieser Erfahrung einher geht ein

²⁹⁹ Vgl. Wright 2000: 165

³⁰⁰ Vgl. Wright 2000: 166

Verstehen dessen, was wahrgenommen wird – unabhängig davon, ob dieses „den Tatsachen entspricht“ oder nicht. Auch der buddhistische Philosoph Chung-ying Cheng weist auf die doppelte Natur der Erleuchtung als Erfahrung und Verstehen hin.³⁰¹ Geist im Zen als Wahrnehmung ohne Verstehen zu bestimmen, geht an der Sache weit vorbei. Zudem benötige die bei Cheng trotz der erwähnten Problematik als „pure experience“ bezeichnete Erfahrung das Verstehen, um existentiell für den Menschen wirksam werden zu können.³⁰² Ein Nicht-Verstehen käme eher Fushiryô, Un-Bewußtsein, nahe, einem dumpfen, unbewußten Dahinvegetieren. Das Verstehen im Geiste des Zen ist kein Nach-Denken über das Wahrgenommene, sondern ein vor-bewußtes Verstehen der Welt³⁰³, ungetrübt von den Anstrengungen des Ich-Bewußtseins.³⁰⁴ Dieses Verstehen formt nun ebenso Satori wie auch dieses Verstehen aus der vom bewußten Ich ungetrübten Erfahrung gespeist wird.³⁰⁵

2.6.4 Die doppelte Natur von Shin

Die dargestellte doppelte Natur des Geistesbegriffes im Zen läßt sich in ihren Spuren bereits früher feststellen. So finden sie sich bereits im chinesischen Hua-yen und T'ien-t'ai Buddhismus, deren philosophische Wurzeln in der Yogacara-Tradition des Mahâyâna fußen.³⁰⁶ Dort wird die Bedeutung des Geistes wesentlich betont – weshalb diese denkerische Richtung des Buddhismus mitunter auch als „Nur-Geist-Schule“ bezeichnet wird.³⁰⁷

Einheit und Vielheit schließen sich in diesem Konzept von Geist nicht aus. Vielheit erscheint auf der Basis der zugrunde liegenden Einheit. Wright führt Huang-po an:

„*Within* seeing, hearing, feeling and knowing, recognize the foundations of mind. Although the basis of mind is not identical with these forms of knowing, it is also not separate from them . . . Do not seek mind apart from these forms of knowing . . . Mind is neither identical to them nor different from them. [...] There is only One Mind and nothing to be obtained. This mind is the Buddha. When students of the Way do not awaken to this fundamental mind, they superimpose mind upon mind and seek the Buddha beyond themselves, grasping

³⁰¹ Vgl. Cheng 2000: 591

³⁰² Loc. cit.

³⁰³ Vgl. Wright 2000: 170

³⁰⁴ Vgl. das Kapitel 2.4 der vorliegenden Arbeit, „Struktur des Geistes und Zugang zu Welt“

³⁰⁵ Vgl. Wright 2000: 171

³⁰⁶ Vgl. Wright 2000: 159

³⁰⁷ Im Gegensatz zur „Schule des mittleren Weges“ Madhyamikavada“; Ch'an fußt in beiden Traditionen.

for form and striving through practices . . . This is false *dharma*, not the way of enlightenment.“³⁰⁸

Dieser Geist ist nichts objektiv Erfahrbares; er ist keine Form, die sich in einem Ding finden ließe, zwischen den Dingen sei oder diesem attributiv zugeordnet wäre.³⁰⁹ Geist ist das Ding selbst – das Ding ist die konkrete Form des Geistes. So ist nach der buddhistischen Logik des Herz-Sûtras Form gleich Leerheit und Leerheit gleich Form. Geist ist der leere Hintergrund und gleichzeitig die sich darauf bildende Form. Damit scheidet jedoch die objektive Erkenntnis dieses Geistes aus, denn so würde sich der Beobachter in eine Position „über“ diesen Hintergrund stellen – was jedoch nicht möglich ist, da er selbst, metaphorisch gesprochen, nur aus diesem Hintergrund heraus operieren kann, und gleichsam ein Teil dessen ist. Möchte man ein Bild bemühen, so böte sich an, diesen Versuch mit der Unmöglichkeit zu vergleichen, als Mensch auf der Erde die Milchstraße von „außen“, gleichsam „objektiv“ zu betrachten. So läßt sich Geist im Sinne Huang-pos auch mit dem Zen-Spruch in Verbindung bringen, „everyday mind is the Way.“³¹⁰ Geist ist durch eine dualistische Praxis nicht erfahr- oder greifbar, da er so in eine Objekt-Subjekt-Spaltung überführt würde. Damit wandte sich das chinesische Ch'an, so Wright³¹¹, gegen eine monastische Weltabgewandtheit und die Überlegung, die „Wahrheit“ nur auf eine bestimmte Weise finden zu können. Wenn Geist der leere, formlose Grund der Dinge und gleichzeitig die Dinge selbst ist, so gibt es keinen Ort, der von diesem Geist verschieden sein kann. Erwachen ist dann schließlich nichts anderes mehr, als die Natur dieses Geistes zu verwirklichen, ihn nicht in getrennter Dualität zu suchen, sondern die bereits vorhandene Einheit mit diesem Geist zu erfahren.³¹² Wahrheit ist somit die Struktur der Welt, die nichts anderes ist, als die beiden Seiten des einen Geistes: Form und Leerheit. Geist – und das Konzept von Hishiryô, Nicht-Bewußtsein irgendeines bestimmten Aspekts dieses Geistes – ist in seiner bewußten Anwesenheit die Verkörperung von Wahrheit durch Satori. Dies stellt sich dar in der durch Sprache, Überlegung und Interesse unverstellten Gegenwart der Welt.³¹³

³⁰⁸ Wright 2000: 159

³⁰⁹ Vgl. ebd.: 160

³¹⁰ Ebd.: 161

³¹¹ Vgl. ebd.: 162

³¹² Dieser Geist – *Shin* (Jap.) – darf nicht als etwas vom Erfahrenden Getrenntes betrachtet werden, wie aus den vorhergehenden Ausführungen folgt.

³¹³ Vgl. Wright 2000: 164

2.7 Reine Erfahrung und sprachliche Repräsentation

2.7.1 Reine Erfahrung aus dem Blickwinkel des Zen-Denkens

An dieser Stelle soll ein genauerer Blick auf die Frage nach der „reinen Erfahrung“ und der Stellung der Sprache bei Satori geworfen werden. Der Aspekt der Unaussprechlichkeit der Erfahrung, also im Wesentlichen ihre Nicht-Vermittelbarkeit und logische Argumentierbarkeit stehen hier nicht im Vordergrund, da dieser bereits an geeignetem Ort erörtert worden ist.

Die Diskussion der Möglichkeit einer sogenannten „reinen Erfahrung“ ohne Einflüsse des Wahrnehmenden hat in der Philosophiegeschichte gerade Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ausgiebig stattgefunden. Sie soll an dieser Stelle nicht rekapituliert werden. Als Resultat läßt sich für die neuere Philosophie festhalten, daß die Möglichkeit einer solchen Erfahrung gemeinhin abgelehnt wird. Betrachtet man nun diese Frage aus buddhistischer Perspektive, so stellt sich in den frühen westlichen Exponenten der Zen-Darstellung – ganz im Geiste der Zeit – ein gegensätzliches Bild dar. So könnte Satori noch als reine Erfahrung verstanden werden, folgte man etwa Erich Fromm³¹⁴ oder John Blofeld, die, wie Dale Wright in seinem Werk über Huang Po deutlich gemacht hat, einem gewissen romantiserten Bild der ostasiatischen Spiritualität anhängen.³¹⁵ Nun hat sich jedoch auch im Verlauf dieser Arbeit gezeigt, daß eine solche reine, vom Objekt wie Subjekt losgelöste Erfahrung, wie sie auch bei Husserl konzipiert wird, nicht dem Verständnis der Zen-Erfahrung von Satori entspricht. Vielmehr stellt diese den Gipfelpunkt von Subjektivität *und* Objektivität dar, macht also damit die Einflüsse der Bedingtheiten durch Situation und Beobachter deutlich.³¹⁶ Satori ist also, wollte man am Begriff der reinen Erfahrung festhalten, eine Erfahrung reinster, oder wie Hisamatsu schreibt, höchster Subjektivität³¹⁷, bei gleichzeitiger Ausschaltung einer nur sogenannten Objektivität, die das klassisch so verstandene Subjekt der Wahrnehmung, das Ich in Abgrenzung zur sogenannten objektiven Außenwelt, transzendiert.

Es läßt sich so einerseits keine für alle objektive Wahrheit, die es zu erkennen gäbe und außerhalb des Erfahrenden existierte, sozusagen während der Verblendung „irgendwo da draußen“ sei, festmachen, aber gleichzeitig ist Wahrheit im Sinne von Satori zwar die immer je subjektive Erfahrung des Individuums, ohne einen wie auch immer angenommenen objektiven Charakter im Sinne eines beobachteten Objekts, denn dies würde stets die

³¹⁴ Vgl. Fromm 1971

³¹⁵ Wright 2000

³¹⁶ Vgl. Kasulis 1985: 138

³¹⁷ Vgl. Hisamatsu 1990: 39

Beobachterposition verlangen – diese „absolute Subjektivität“ ist aber in ihrem Hinausgehen über das wahrnehmende Ich³¹⁸ eine „gemeinsame“ Subjektivität von Erfahrenem und Erfahrendem, wie bereits oben ausführlich diskutiert, so daß diese „absolute Subjektivität“ letztlich ein paradoxes Drittes jenseits von Subjektivität und Objektivität darstellen muß. Schopenhauers Beschreibung der Wahrnehmung ohne Willen ist eine gute Beschreibung hierfür in den Worten europäischen Denkens, wie schon im Kapitel über das Verhältnis von Subjekt und Objekt im Zen ausführlich dargestellt wurde.

Wie bereits angedeutet, ist die Erfahrung des Zen und ihr Denken als Hishiryô auch jenseits eines Subjektivismus angesiedelt, der das erfahrende Subjekt als alleinigen Maßstab anlegt. In einer solchen Position müßte es stets ein sich seiner selbst bewußtes Subjekt geben, das allein ausschlaggebend für die wahrgenommene Welt ist. Die Position des Zen ist jedoch eine andere. Zwar wird von einer absoluten Subjektivität gesprochen, um die Gegensätze von Subjekt und Objekt zu transzendieren. Gleichzeitig wird im Zen jedoch das erfahrende Selbst als ontisches Selbst, das „zugleich ein *selbst-losgelassenes Selbst*“³¹⁹ ist, also von jedem sich selbst wahrnehmenden und damit gegenüberstehenden Selbst frei, bestimmt. Inmitten der unmittelbaren, präreflexiven Erfahrung ist das Selbst als beurteilendes, bewertendes oder kategorisch-denkendes Selbst aufgelöst. Wie Hashi betont, sind der Gegenstand der Erfahrung und der Erfahrende kategorial natürlich zwei Dinge. In der Erfahrung von Satori jedoch verschmilzt diese Erfahrung von Selbst und Ding zu einer Einheit.³²⁰ Von einem „ich tue etwas“ oder „ich erkenne etwas“ wandelt sich die Erfahrung zum „tun“ oder „erkennen.“ In dieser Art der Erfahrung sind Ich und Erfahrung nicht zu trennen, worauf auch schon Nishida hinweist.³²¹

2.7.2 Sprache und Erfahrung im Zen

Es bleibt noch zu bestimmen, welche Bedeutung Sprachlichkeit bei Satori besitzt. Wie bereits dargestellt, ist Sprachlichkeit eigentlich kein besonderes Thema in der Zen-Tradition, sieht man von der Betonung der Unmöglichkeit ab, diese Erfahrung durch Erklärung zu evozieren oder zu vermitteln. Der Autor vorliegender Arbeit möchte in diesem Kapitel der Ansicht des amerikanischen Philosophen Dale Wright folgen, die dieser in seinem Aufsatz „Rethinking

³¹⁸ Das in dieser Form stets ein Objekt verlangt.

³¹⁹ Hashi 2004: 283

³²⁰ Vgl. ebd.: 284

³²¹ siehe Anmerkung Hashi 2004: 284

Transcendence“³²² expliziert hat und durch die Gedanken des japanischen Philosophen Shizuteru Ueda ergänzen.³²³

Die Annahme, Sprache stünde der Erfahrung von Satori diametral entgegen und müsse überwunden werden, exemplifiziert Wright an der Position Erich Fromms in dessen Werk über Zen und Psychotherapie. Diese Haltung gelte, so Wright, für einen Großteil gerade der älteren englischen (und auch deutschen) Literatur über Zen. Dort werde die Erfahrung des Zen als eine reine, ungetrübte verstanden.³²⁴

Wrights Standpunkt jedoch besagt, daß die Dichotomie zwischen dem „primordial given“³²⁵ und der sprachlichen Auffassung eine unauflösbare sei – und eigentlich so gar nicht vorhanden ist. Ausgehend vom „linguistic turn“³²⁶ in der Philosophie verweist Wright darauf, daß

„even the most immediate perception is already structured by some linguistically constituted cognitive context and that there is no human access to world prior to interpretation“³²⁷

eine Ansicht, die sich auch bei Martin Heidegger wiederfinden wird, aber auch bei Shizuteru Ueda.³²⁸ Hieraus folgt allerdings nicht notwendig, worauf auch Wright hinweist, daß alles nur Sprache sei. Im wesentlichen bedeutet dies, daß der Mensch durch Sprache erfährt. Wright führt weiter richtig an, auch im Zen müsse Erleben so sprachlich strukturiert und von Erkennen durchzogen sein, sonst wäre es einem Zen-Meister nicht möglich, einfachste Aufgaben zu lösen.³²⁹ Ueda betont andererseits auch den problematischen Aspekt dieser Auffassung der Welt durch Sprache:

„Language opens a world as a cognitive horizon, but it also determines and limits that world. Initially the world in its opened-up character disguises its limitations. The ambivalence of humanity is already enshrined in the elementary linguistic nature. By virtue of its own function, language can also become dangerous. Thus it happens quite often that the cognitive horizon of the world that is

³²² Wright 1992

³²³ Ueda 1995

³²⁴ Vgl. Wright 1992: 114

³²⁵ Vgl. ebd.

³²⁶ Vgl. Rorty 1992

³²⁷ Wright 1992: 123

³²⁸ Vgl. Ueda 1995: 2

³²⁹ Vgl. Wright 1992: 123f

predetermined by language impedes new experiences and sometimes even makes them impossible.“³³⁰

Ueda zieht eine Verbindung zwischen dem „Ego“ des Betrachters und der durch Sprache geprägten Erfahrung, die auch vonstatten gehe, wenn die Erfahrung gar nicht bewußt artikuliert werde.³³¹ Sprache und Ego hätten so eine aus zen-buddhistischer Sicht verhängnisvolle Verbindung, die es aufzuschlüsseln gelte. Das von der Welt abgetrennte Ego müsse geöffnet und Sprache zur Sprache hin befreit werden, so daß diese zum wahrhaft kreativen Wirklichkeitsausdruck werden könne.³³² Ueda beruft sich auf Merleau-Ponty³³³ mit der Frage, ob ein Schritt über die Sprachwelt hinaus und von dort schöpferisch, also eine Welt erschaffend, zurück zur Sprache, möglich sei.³³⁴ Der Zen-Buddhismus bejaht diese Frage. Ueda verweist auf die verschiedenen Überlieferungen in der zen-buddhistischen Tradition, die über Satori, ausgelöst durch verschiedene Geräusche, etwa das Singen eines Vogels und den Klang eines Steins beim Anprall gegen ein Bambusrohr, berichten. Ueda führt nun an, diese Geräusche würden als „Etwas“ noch vor der Deutung oder Vorstellung erfahren und somit die Natur der Wirklichkeit, ihre „Wahrheit“ offenbaren.³³⁵

„In the course of the exercise, a SOMETHING suddenly and directly appears or lights up in front of the person concerned – something unspeakable, incomprehensible and yet clear and powerful. It is a SOMETHING that one might ordinarily perhaps hear as an oracle or a word of God. However, in the tense presence of the event that is „SOMETHING“ there is neither room for interpretation nor for imagining it. This „SOMETHING“ of the moment [...] breaks through the I-am-myself and hence its enclosed world as a linguistic net to become an openness, a liberation, and an awakening.“³³⁶

³³⁰ Ueda 1995: 2

³³¹ Vgl. Ueda 1995: 2

³³² Vgl. loc. cit. Hier ist eine Analogie möglich zum Verständnis der Künste im Zen. Auch dort wird die Überwindung des Ego als Voraussetzung für eine völlig freie und ungehinderte Ausübung der zuvor in allen Feinheiten erlernten Kunst notwendig. Eine intuitive Beherrschung der Formen ist dafür allerdings Voraussetzung. Besonders deutlich wird dies in den Ausführungen über den Tee-Weg (Jap. Sadô) sowie die Schwertkunst. (Vgl. Hammitzsch 1994 und Takuan 1998)

³³³ Merleau-Ponty spricht von der Umwandlung vom „gesprochenen Wort“ zum „sprechenden Wort“. Unsere Welt der Sprache sei eine institutionalisierte; für ein echtes Sprechen müsse man in das Schweigen vor dem Sprechen zurückgehen und so zu einem neuen, uranfänglichen Sprechen gelangen, womit sich auch das Sein des Sprechenden verwandle. Merleau-Ponty verweist damit gleich dem Zen-Buddhismus auf ein gegenseitiges Bindungsverhältnis zwischen dem Selbst und der Sprache. (Vgl. Ueda 1995: 3)

³³⁴ Vgl. Ueda 1995: 3

³³⁵ Vgl. ebd.: 4

³³⁶ Ueda 1995: 4

Allerdings folgt daraus nicht zwingend, daß die Wahrnehmung dieses „SOMETHING“ notwendigerweise vor oder außerhalb der sprachlich geformten Strukturen des Bewußtseins geschieht, was nach den Erkenntnissen der neueren Philosophie auch gar nicht möglich wäre. Vielmehr geschieht jene Wahrnehmung zwar innerhalb dieser Strukturen, die jedoch – zumindest im Moment der Satori auslösenden Erfahrung – als semantisch offen anzunehmen sind.

Der japanische Philosoph und Begründer der so genannten „Kyôto-Schule“, Kitarô Nishida, hat sich in seinem Werk intensiv mit der Möglichkeit einer reinen Erfahrung auseinandergesetzt. Sein Denken, das nach seiner eigenen Ansicht ein Amalgam aus westlich-philosophischer und japanischer Zen-Tradition ist³³⁷, beschäftigt sich im besonderen mit der Frage nach einer reinen Erfahrung. Für Nishida bedeutet Erfahrung, daß man etwas von einer gegebenen Tatsache erkennen könnte, bevor es durch Vorbehalte und Konzepte verändert würde, die dem Bewußtsein des Betrachters entstammten. Reine Erfahrung sei also

„die Erfahrung selbst, bevor jegliches Denken über die erfahrene Sache entsteht. [...] Man erfährt unmittelbar den Zustand seines eigenen Bewußtseins, und zwar in einer unvermittelten Weise: Dabei existiert weder ein Subjekt noch ein Objekt. Unser Wissen und der Gegenstand unseres Wissens sind ohne Trennung vereinigt.“³³⁸

Hashi weist darauf hin, daß Nishida seine „reine Erfahrung“ auch vor die Versprachlichung der Erfahrung positioniert hat.³³⁹ Nishidas Gedanken und der Hinweis auf die Vorsprachlichkeit der Erfahrung widersprechen jedoch nicht unbedingt den Überlegungen, die bereits zu den Einschränkungen der Möglichkeit einer „reinen Erfahrung“ gemacht worden sind. Auch wenn Hashi bemerkt, daß diese Reinheit nur erhalten sei, wenn sie „mit *keinerlei* Vorurteil und Vorbehalt, welche zusammen mit der Sprache gekoppelt und gebildet werden können, *vermischt* worden ist“³⁴⁰, so wird an dieser Stelle die Ansicht vertreten, daß eine sprachliche Vorprägung, wie sie im Denken nach dem „linguistic turn“ angenommen wird und hier durch Wright dargestellt ist, dem Denken Nishidas nicht widerspricht. Grundsätzlich gelten hier die gleichen Überlegungen, die auch schon zum Denken Uedas angeführt wurden, das auf den Arbeiten Nishidas aufbaut. Betrachtet man einen weiteren Aspekt von Wrights Theorie, geschehe Satori nicht nur in der Anwesenheit von Sprache, wie

³³⁷ Vgl. Hashi 2004: 277

³³⁸ Vgl. ebd.: 278

³³⁹ Ebd.: 278

³⁴⁰ Hashi 2004: 278

viele Kôan deutlich zeigen, sondern Sprache nimmt als „turning words“³⁴¹ sogar eine Schlüsselrolle beim Geschehen von Satori ein. Mit am bekanntesten dürfte die Begebenheit vom Erwachen Dôgens durch die Worte seines Lehrers sein, die in Kapitel 2.8.2 dieser Arbeit dargestellt wird. Hierbei hat der semantische Inhalt des Gesagten durchaus eine Bedeutung, wenngleich ein Erwachen auch ohne ein solches „turning word“ möglich ist. Bei eingehender Betrachtung verschiedener Quellentexte des Zen fällt einerseits eine hohe sprachliche Elaboration auf – besonders deutlich bei Dôgen – andererseits, daß Sprache gemeinhin nicht als zu überwinden betrachtet wird. Als Hindernis auf dem Wege zu Satori gelten eigentlich vielmehr die Anhäufung von Konzepten sowie die Reflexion über einen Gegenstand.³⁴² Anders formuliert soll der Zen-Übende von einem bestimmten, vorgefaßten „Konzept über etwas“ zur konzeptuellen Offenheit geführt werden. Dies verdeutlicht die oft paradox verwendete Sprache in Kôan-Begebenheiten, die sich gegen die fest gefaßten Überzeugungen von der Welt, wie sie sei, wendet. Nach Wrights überzeugender These muß getrennt werden zwischen der Ansicht, Sprache sei zu überwinden und der Auffassung, es gebe eine vorreflexive, nicht bereits durch konzeptuelle Überlegungen³⁴³ beeinflusste Erfahrung. Satori ist damit bestimmt als präreflexive Erfahrung, die jedoch nicht, wie auch schon angeführt, „prior to the norms, values, and language of the culture within the experiencer has been raised“ stattfindet,³⁴⁴ und somit zwar als nicht durch Sprache vermittelbar, aber durch Sprache geformt ist, da sie als Erfahrung nicht vom dezidiert geprägten Erfahrenden losgelöst werden kann.

2.8 Satori bei Dôgen

2.8.1 Dôgen als Denkerpersönlichkeit

Dôgen Kigen ist eine der herausragendsten Denkerpersönlichkeiten Japans. Seine Bedeutung in religiöser wie philosophischer Hinsicht ist wesentlich. Heinrich Dumoulin stellt Dôgen aufgrund der in seinen Texten überlieferten Spiritualität an die Seite der „übernatürlich Begnadeten“³⁴⁵ im christlichen Kontext. Grundsätzlich als problematisch gesehen wird allerdings die Einordnung eines nicht aus dem europäischen Kulturkreis stammenden Denkers beziehungsweise seines Werkes unter den Begriff „Philosophie“ – im Falle Dôgens drängt

³⁴¹ Wright 1992: 128

³⁴² siehe ebd.: 128f

³⁴³ Gemeint sind über die sprachlichen Grundstrukturen des menschlichen Verstehens hinausgehende Überlegungen, im Zen meist als „Konzepte“ bezeichnet.

³⁴⁴ Vgl. Wright 1992: 128

³⁴⁵ Dumoulin 1966: 230

sich die Frage nach der Abgrenzung von religiösen Überzeugungen und philosophischem Wissen geradezu auf. Dies soll hier nicht geleistet werden, da die Fragestellung sich nicht nach dem spezifisch philosophischen Gehalt des Zen bzw. seiner Protagonisten richtet, sondern auf die Auffassung von Wahrheit als Satori, wie sie im japanischen Zen-Buddhismus anzutreffen ist. Damit sind religiöse Aussagen und Inhalte ausdrücklich mit einbezogen, besonders im Hinblick auf den religionsphilosophischen Aspekt dieser Untersuchung.

Die vorliegende Arbeit folgt in der eben aufgeworfenen Frage den Thesen der beiden Philosophen Gregor Paul und Christian Steineck. In dem von Steineck, Rappe und Arifuku herausgegebenen Werk „Dôgen als Philosoph“ erläutert Paul den teils unkritischen Umgang mit den Prädikaten „religiös“ und „philosophisch“ auch in der Fachliteratur.³⁴⁶ Das Resultat beider ist die Feststellung, daß durchaus einige Passagen Dôgens als philosophisch bezeichnet werden können, andere hingegen eindeutig religiöser Natur sind.³⁴⁷ Maßgebliches Kriterium dieser Unterscheidung ist die Rationalität der Erwägungen, ihr hinterfragender Charakter.³⁴⁸

Das Hauptwerk Dôgens – Shôbôgenzô (Jap.) – lädt stets aufs neue zu wissenschaftlich-philosophischer wie religiöser Betrachtung ein. Es sind gerade aus diesem Werk einige Kapitel, die häufig schon mit dem Denken Martin Heideggers in Beziehung gesetzt worden sind. Besonders die Relation von Sein und Zeit spielt bei beiden Denkern eine besondere Rolle, so daß dieses Gebiet bereits eingehend untersucht wurde.

Für die vorliegende Arbeit muß das Denken Dôgens deshalb einen hervorragenden Platz einnehmen. Sein Verständnis von Satori ist höchst originell und maßgeblich für eine genauere Klärung des Begriffes. Aufgrund dessen sollen einige Kapitel des Shôbôgenzô hier näher beleuchtet werden, um Satori weiter zu klären. Besonders wertvoll ist Dôgens Beitrag zur Frage auch deshalb, weil er nicht in „mystischem Schweigen versinkt“³⁴⁹, sondern explizit eine Artikulation der Erfahrung und ihre Integration in das alltägliche Verständnis versucht.

Trotz seiner seit längerem auch in westlichen Kreisen hohen Popularität – das Hauptwerk Shôbôgenzô liegt allein im Deutschen inzwischen in zwei (fast) vollständigen Übersetzungen vor – fällt die Beurteilung Dôgens immer wieder ganz unterschiedlich aus. So kommt Rappe in seinem Aufsatz „Mystik und Leiberfahrung bei Dôgen aus kulturvergleichender Sicht“³⁵⁰ zu der nicht unbedingt originellen Erkenntnis, daß eine mystische Erfahrung, wie ein Erleben von Satori sie darstellen würde, für Dôgen nicht mit letzter Sicherheit bejaht werden könne. Sie sei allerdings, so Rappe, sehr wahrscheinlich. Rappes Einschätzung allerdings, diese

³⁴⁶ Paul in: Steineck, Rappe, Arifuku 2002: 101ff

³⁴⁷ Vgl. Steineck in: Steineck, Rappe, Arifuku 2002: 133f

³⁴⁸ Vgl. loc. cit. sowie Paul in: Steineck in: Steineck, Rappe, Arifuku 2002: 98ff

³⁴⁹ Steineck in: Steineck, Rappe, Arifuku 2002: 148

³⁵⁰ Vgl. Rappe in: Steineck, Rappe, Arifuku 2002: 200f

Erfahrung als „extremen, mystischen Zustand“³⁵¹ zu bezeichnen, der angestrebt und zur Erkenntnis der Wirklichkeit genutzt werde, scheint angesichts der gängigen Interpretationen von Satori – als eben keine besondere esoterische Erfahrung – nicht besonders treffend. Gerade die Ch'an-Reformationen der chinesischen T'ang und späteren Sung-Zeit lehnen einen solchen Zustand als Ziel des Zazen ab. Besonders deutlich wird dies in der Lehre Dôgens selbst, der keine besondere Erfahrung, sondern die Verkörperung des Erwachens in allem Tun – vor allem natürlich während der Sitzmeditation – als Einheit von Übung und Erleuchtung, *Shushô-ittô* (Jap.), festlegt.

Ganz anders die Einschätzung Dôgens durch Dumoulin oder den japanischen Philosophen Masao Abe. Letzterer weist auf die Besonderheit Dôgens hin, die in der Verbindung von kühnem, spekulativen Denken und profunder religiöser Verwirklichung liege.³⁵² Dôgen gilt gemeinhin als Begründer der Sôtô-Zen Schule in Japan und als religiöser Pionier. Ebenso wird die von ihm in Japan eingeführte Übung von *Shikantaza* (Jap.), „nur-sitzen“ als Besonderheit seiner praktischen Lehre angesehen. Daß einige dieser Sichtweisen mehr auf historischer Überlieferung denn auf historischer Genauigkeit beruhen, hat der Religionswissenschaftler Carl Bielefeldt in seinem Werk „Dôgen's Manuals of Zen Meditation“ mit präziser Schärfe nachgewiesen. Die in Zen-Kreisen häufig betonte Einzigartigkeit Dôgens wird damit in gewisser Hinsicht relativiert. So reiht er sich in eine ganze Gruppe buddhistischer Reformer der Kamakura-Zeit³⁵³ ein, bleibt aber schon aufgrund seines schriftlichen Werkes eine herausragende Persönlichkeit.

2.8.2 Zum Leben und Wirken Dôgens

Das Leben und Wirken Dôgens ist, wie für eine bedeutende Persönlichkeit der Religionsgeschichte üblich, in der Geschichtsschreibung der Sôtô-Schule eher hagiographisch denn historisch-kritisch dargestellt. Betrachtet man die wesentlichen Punkte in Dôgens Leben, so läßt sich berichten, daß er am 19. Januar des Jahres 1200 kurz nach der Heian-Periode (794–1185), einer Zeit gesellschaftlichen und religiösen Umbruchs geboren wurde. Diese Zeitspanne, benannt nach dem weltlichen Zentrum Japans in dieser Zeit, dem alten Kyôto, war geprägt von höfischer Kultur und dem Aufschwung des Buddhismus. Die nun anbrechende Kamakura-Periode (1185–1333) verlagerte nicht nur den Sitz der Regierung ins vergleichsweise provinzielle Kamakura, sondern die alten Adelsschichten verloren

³⁵¹ Vgl ebd.: 201

³⁵² Abe 1992: 11

³⁵³ Die nach dem damaligen Hauptsitz der Regierung benannte Epoche der japanischen Geschichte dauerte von 1185–1333 u.Z.

zunehmend an Einfluß, während die niedrigen Adeligen der Kriegerklassen, Samurai, an Macht und Bedeutung gewannen. In dieser Zeit entstehen neue religiöse Bewegungen in Japan, die sich mehr an den einfachen Gläubigen und weniger an gelehrte Mönche und Adelige wenden. Die Vorstellung, das Zeitalter von *Mappô* (Jap.), des Niedergangs des Buddhismus verbunden mit dem Glauben, die wahre Lehre Buddhas könne nun nicht mehr vollständig erfaßt und gelehrt werden, sei angebrochen, beherrschte zunehmend das Denken von Dôgens Zeitgenossen, die den Lehren Hônens (1133–1212), Shinrans (1173–1263) und Nichirens (1222–1263) folgten.³⁵⁴

Dôgen stammt aus einer Familie des Hofadels in Kyôto. Er bekommt früh klassische chinesische Bildung vermittelt, verliert jedoch seine Eltern bereits im Kindesalter. Mit dreizehn Jahren wird Dôgen als buddhistischer Mönch ordiniert. Genau wie die anderen Reformer des japanischen Buddhismus seiner Zeit tritt er der Tendai-Schule auf dem Berg Hiei bei, einer der etabliertesten und mächtigsten Institutionen des mittelalterlichen Japans. Nach zwei Jahren verläßt er allerdings den Tempel und studiert bei verschiedenen Lehrern, denn schon seit seiner Jugend wird er von tiefem religiösem Verlangen getrieben. 1217 begibt er sich in den Ken'nin-ji in Kyôto zu Abt Myôzen (1184–1225), den Nachfolger Eisais³⁵⁵, wo er mit dem Zen der Rinzai-Tradition in Berührung kommt. 1223 folgen Dôgen und sein Lehrer ihrem gemeinsamen Wunsch, in das Ursprungsland des Zen, China, zu reisen und brechen im Frühjahr zur Reise auf den Kontinent auf. Dort besucht Dôgen verschiedene bedeutende Zenklöster und -meister der Lin-ji-Tradition (Jap. *rinzai*), seine Suche nach einem für ihn authentischen Meister bleibt jedoch unbefriedigt. Durch einen Zufall erfährt er vom neuen Abt des Klosters T'ien-t'ung, Ju-ching (Jap. Nyojô, 1163–1228). Er besucht den berühmten Mönch und findet Aufnahme im Kloster. Dort widmet er sich unter Ju-ching, den er als wahren Meister erkennt, intensiv der Übung des Zazen in der Ts'ao-tung (Jap. *sôtô*) Tradition. Eines Nachts erfährt er bei den Worten Ju-chings, die Übung sei das „Abfallen von Leib und Herz“ (Jap. *shinjindatsuraku*)³⁵⁶, tiefes Erwachen. Von Ju-ching erhält er sodann die Übertragung des Dharma und wird damit Nachfolger im Patriarchat der Ts'ao-tung Tradition. 1227 verläßt er auf eigenen Wunsch das Kloster um nach Japan zurück zu reisen und den seiner Ansicht nach wahren Buddha-Dharma in seiner Heimat zu verbreiten.³⁵⁷ So lautet in

³⁵⁴ Diese drei Persönlichkeiten der japanischen Religionsgeschichte begründeten verschiedene neue Formen des Buddhismus in Japan.

³⁵⁵ Myôan Eisai Zenji (1141–1215), der Begründer des Ken'nin-ji, überbrachte den chinesischen Ch'an-Buddhismus der Linji (Chin.) bzw. Rinzai (Jap.)-Schule nach Japan.

³⁵⁶ Elberfeld in Dôgen 2006: 251

³⁵⁷ Vgl. Dumoulin 2005: 51ff

äußerst knapper Form die traditionelle Überlieferung von Dôgens Leben bis zu seiner Rückkehr nach Japan.

Betrachtet man seinen Aufenthalt in China genauer, so läßt sich die Zeit dort in zwei Perioden teilen: Die erste Phase als eine Zeit der Suche nach einem authentischen Meister, während er das K'an-hua-Ch'an der Lin-ji-Tradition übt, sowie eine zweite Phase erleuchteter Praxis in der Ts'ao-tung Tradition unter einem sogenannten wahren Meister.³⁵⁸ Der Religionswissenschaftler Carl Bielefeldt zeigt in seinem Werk über das *Fukanzazengi* Dôgens deutlich die Quellenlage dessen Lebens auf, die in vielen Punkten nicht deckungsgleich mit der offiziellen Hagiographie Dôgens ist.³⁵⁹ Die Geschichte über seine Suche nach einem wahren Lehrer läßt sich schwer mit den sicheren Fakten in Übereinstimmung bringen – Dôgen verbrachte wohl schon früher und die meiste Zeit auf dem T'ien-t'ung, auch vor Ju-chings Zeit als Abt. Seine Suche nach dem wahren Dharma ist, wie Bielefeldt bemerkt, zumindest geographisch recht eingeschränkt, er verläßt die Provinz Chekiang nie während seiner Zeit in China. Auch die Besonderheit Ju-chings, den Dôgen in seinen späten Schriften besonders hoch lobt, läßt sich aus zeitgenössischen chinesischen Schriften nicht rekonstruieren. In den von Ju-ching überlieferten Worten, die auf Mitschriften seiner chinesischen Schüler zurückgehen, findet sich nichts von den die spätere japanische Sôtô-Schule so auszeichnenden Lehren oder besonderer Kritik am Ch'an seiner Lin-ji Zeitgenossen. Im Gegenteil, es finden sich Hinweise auf die Verwendung von Joshus „Mu“, dem wichtigsten Kôan in der vorgeblich rivalisierenden Schule von Ta-hui Tsung-kao (1089–1163), dem Protagonisten der Lin-ji Schule während der Sung-Dynastie. Bielefeldt weist auf Studien hin, die sogar auf starke Differenzen zwischen Dôgen und seinem chinesischen Meister hindeuten würden.³⁶⁰

Nach seiner Rückkehr nach Japan beginnt Dôgen, seine Sicht des Zazen langsam zu verbreiten. Er schreibt eine kurze Lehrschrift dazu, das *Fukanzazengi* (Jap. „Allgemeine Darlegung der Prinzipien des Zazen“³⁶¹).

Dôgen verbringt einige Zeit im Ken'nin-ji in Kyôto, verläßt die Stadt aber nach zunehmenden Anfeindungen durch den Tendai-Orden. Er bezieht den An'yo-in unweit Kyôtos und unterweist eine Schülerschar im Zazen. 1233 schreibt er *Bendôwa*, heute das erste Kapitel des Shôbôgenzô. Im gleichen Jahr verlegt er seinen Sitz in einen für ihn vom Fujiwara-Klan errichteten Tempel, der 1236 als Kôshô-ji geweiht werden wird. Dumoulin bezeichnet Dôgens

³⁵⁸ Vgl. Bielefeldt 1988: 23ff

³⁵⁹ Vgl. ebd.

³⁶⁰ Vgl. Bielefeldt 1988: 26f

³⁶¹ Diener 1992: 58

Jahre im Kôshô-ji als seine fruchtbarste Zeit. Dort bildet sich auch seine feste Gemeinschaft – Sangha (Skt.) – heraus, die für ihn wesentlichen Schüler finden zu ihm.³⁶²

1243 verläßt Dôgen den Kôshô-ji und begibt sich mit seinen Schülern in die Provinz Echizen. Dort errichtet er auf dem Land seines Anhängers Hatano Yoshishige eine weitreichende Tempelanlage. Die Gründe für diesen Umzug sind vielfältig und bis heute nicht eindeutig geklärt.³⁶³ 1246 wird die Anlage *Eihei-ji* benannt, „Tempel des ewigen Friedens.“ Er ist bis heute einer der beiden Haupttempel der Sôtô-Schule in Japan. Am 28. August 1253 verstirbt Dôgen in Kyôto, das er in Begleitung und auf Anraten seines Schülers und Nachfolgers Ejô zur ärztlichen Pflege seiner stark angegriffenen Gesundheit aufgesucht hat.

2.8.3 Dôgens Lehre

2.8.3.1 Wesentliche Punkte Dôgens Lehre

Dôgen wird heute in Japan als religiöser und philosophischer Denker hochgeschätzt. Abe vergleicht ihn in seiner Bedeutung und Qualität mit dem 25 Jahre nach ihm geborenen Thomas von Aquin.³⁶⁴ Gerade im Vergleich mit den so radikal gegen jede feste Lehre agitierenden großen Gestalten des frühen Ch'an hebt sich Dôgen durch seine Betonung von Schrift, Lehre und Sprache deutlich ab. Diesem Umstand ist sein reichliches literarisches Schaffen zu verdanken, aus dem wir heute seine Lehre vergleichsweise deutlich entnehmen können.³⁶⁵

Neben seiner historischen Bedeutung als – eigentlich unfreiwilligem³⁶⁶ – Begründer einer religiösen Tradition in Japan, der Sôtô-Schule, sind einige Punkte seiner Lehre von besonderem philosophischem Interesse. Dazu gehört seine Auffassung der praktischen Übung, die er als *Shikantaza* bezeichnet. Sie wird in seinem frühen knappen Text *Fukanzazengi* dargestellt und bildet für Dôgen den Kern des buddhistischen Weges. Hier läßt sich eine interessante Parallele zu seinen Zeitgenossen Hônen und Nichiren ziehen, die ebenfalls ein bestimmtes Übungsmittel als exklusiven Weg der Befreiung propagierten. Dôgen lag somit ganz im Trend der Zeit.

Von der Übung nicht zu trennen, aber von wesentlich denkerischem Gehalt, ist sein Verständnis von Übung und Erwachen, seine Interpretation der Buddha-Natur. Dieser Punkt

³⁶² Vgl. Dumoulin 2005: 58f

³⁶³ Vgl. ebd.: 61f

³⁶⁴ Vgl. Abe 1992: 18

³⁶⁵ Vgl. Wright 1986: 257

³⁶⁶ Es lag nie in Dôgens Interesse, eine eigene Schule zu begründen. Er wollte seiner eigenen Aussage nach die „wahre“ Lehre Buddhas jenseits von Schulunterscheidungen lehren.

ist für die vorliegende Arbeit zentral und soll genau beleuchtet werden. Dôgens Denken über Sein und Zeit ist ebenfalls ein besonderes Merkmal, spielt jedoch für unsere Fragen keine vordringliche Rolle. Die genannten Themen behandelt Dôgen mehrfach in den Kapiteln seines Lebenswerkes *Shôbôgenzô*.

Dôgens Bemühen gilt in seinen Werken im Wesentlichen der Natur von Zazen. Hierbei versucht er das menschliche Bewußtsein aus der Perspektive der Erleuchtung zu untersuchen. Der Philosoph Thomas P. Kasulis zeigt, daß Dôgen das Bewußtsein beim Zazen als Grundlage allen menschlichen Bewußtseins betrachtet.³⁶⁷ Dabei wird Dôgens Standpunkt streng phänomenologisch³⁶⁸, er entwickelt kein epistemologisches oder metaphysisches System. Wesentlich wird für ihn das Verhältnis von vor- und reflektivem Bewußtsein.

2.8.3.2 Dôgens praktische Lehre nach dem *Fukanzazengi*

Der Text *Fukanzazengi* ist das früheste Zeugnis von Dôgens Lehre. Deshalb soll darauf ein besonderes Augenmerk gelegt werden.

Diese Schrift liegt heute in mehreren, inhaltlich divergierenden Fassungen vor. Der Religionswissenschaftler Carl Bielefeldt hat sich damit in seinem oben genannten Werk ausführlich auseinandergesetzt und die verschiedenen Schwerpunkte der einzelnen Fassungen herausgearbeitet. Als Resümee Bielefeldts läßt sich feststellen, daß Dôgens Schrift formal wie inhaltlich auf chinesischen Vorbildern fußt und damit weit weniger originell ist als weithin angenommen. Im Laufe der Zeit rückt Dôgen inhaltlich von den im *fukanzazengi* geäußerten Positionen ab. Bielefeldt leitet daraus einen wesentlichen Schluß ab: Das Besondere an Dôgens Praxis sei gemeinhin die Praxis von *Shikantaza* – nur-sitzen; folgte man nun der offiziellen Doktrin der Sôtô-Schule in Japan, diese Übungsform stelle eine spirituelle Einzigartigkeit dar, dann brächte die frühe autographische Fassung des *Fukanzazengi*, die eine solche spezielle, sich von ihren chinesischen Vorbildern unterscheidende Übungsweise noch nicht kennt, die Problematik, daß *Shikantaza* damit gerade keine besondere, sich von dem chinesischen Vorgängertext *Tso-ch'an i* des Tsung-tse unterscheidende Praxis wäre.

Folgte man aber dem Argument der Besonderheit von *Shikantaza*, das sich wesentlich von der im Vorgängertext genannten Konzentrationspraxis unterscheide, so hätte Dôgen nach seiner Rückkehr aus China mit seiner ersten überlieferten *Fukanzazengi*-Fassung eine seiner

³⁶⁷ Kasulis 1985: 69

³⁶⁸ Vgl. loc. cit. Kasulis weist darauf hin, daß dieser Ausdruck nicht im engeren Sinne husserlianisch verstanden werden sollte.

eigenen, späteren Doktrin widersprechende Anweisung abgeliefert – obwohl diese Lehre doch offiziell bereits von Ju-ching aus China stammen sollte.³⁶⁹

Bielefeldt führt als Möglichkeit eine hochinteressante Interpretation an. Betrachte man Dôgens Lehre weniger als spezielle Technik, sondern als Philosophie bzw. theoretischen Hintergrund für Zazen, so ließen sich vor diesem verschiedene Übungsformen realisieren, die natürlich einem Wandel unterliegen könnten. Darunter könnte sogar die in der Sôtô-Schule lange nicht mehr gebräuchliche Kôan-Übung gewesen sein.³⁷⁰

2.8.3.3 Dôgens Interpretation der Buddhanatur – ursprüngliche Erleuchtung

Ein wesentlicher Punkt von Dôgens Lehre ist seine Interpretation der Buddhanatur. Die Frage nach ihrem Wesen ist das Leitmotiv seiner spirituellen Suche. Dôgen schreibt hierzu im *Fukanzazengi*:

„Ich frage: Der Weg ist ursprünglich und transparent, wie verhält es sich mit Übung und Erleuchtung? Lehre und Fahrzeug sind frei, weshalb braucht es Anstrengung? Ist nicht alle Wirklichkeit weit dem Staub entrückt, wer kann an Mittel der Reinigung glauben? Erleuchtung ist nicht fern von hier, weshalb geht man zur Übung?“³⁷¹

Grundsätzlich läßt sich die Ausgangsproblematik folgendermaßen darstellen. Entweder ist die Buddhanatur, das Erwachtsein des Menschen, das Ziel des buddhistischen Weges. Dieser Gedanke wird jedoch im Mahâyâna-Buddhismus weithin abgelehnt mit der Begründung, daß ohne eine bereits zugrundeliegende Buddhanatur kein Erwachen im strengen Sinne möglich sei. Die Buddhanatur sei nichts, das sich erlangen ließe, wenn es nicht vorher schon vorhanden gewesen sei. Diese alternative Ansicht ist nun auch die Ausgangslage für Dôgen: Der Mensch hat Buddhanatur. Dadurch entsteht jedoch genau jenes Problem, das auch ihn beschäftigte: Warum sollte sich der Mensch dann in der Übung anstrengen und dem achtfachen Pfad folgen, wenn er doch schon ursprünglich erwacht ist? Die dogmatischen Antworten der zeitgenössischen Lehrer und Schulen befriedigen Dôgens Fragen nicht. So gelangt er schließlich zu seiner eigenen Interpretation von Buddhanatur, Übung und Erleuchtung. Im Kapitel *Busshô* des Shôbôgenzô zitiert Dôgen das Mahâparinirvâna-Sûtra: „Alle Lebewesen haben voll und ganz die Buddha-Natur: Der Tathâgata ist stets gegenwärtig, ohne jede Veränderung.“³⁷² Dies entspricht noch der klassischen Lesart. Alle Lebewesen

³⁶⁹ Vgl. Bielefeldt 1988: 162f

³⁷⁰ Vgl. ebd.: 151f

³⁷¹ Dumoulin 1990: 37

³⁷² Dôgen 2003: 27

haben entweder die Potentialität, ihre Buddhanatur zu verwirklichen, oder sie haben sie bereits verwirklicht.³⁷³ Die Wahrheit, zu der erwacht werden könne, sei ewig und unveränderlich. Verwirklicht der einzelne Mensch die Buddhanatur, erfährt also Satori, so „erlangen“ damit alle Lebewesen ihre Buddhanatur – folgt man der traditionellen Lesart dieser Kernaussage des Mahâyâna-Buddhismus.³⁷⁴ Dies läßt sich auf die Nichttrennbarkeit des Einzelnen von der Gesamtheit zurückführen. Hier wird kein Wesen angenommen, dessen Ich erkennend die Welt konstituiert, sondern die vollkommene Entsprechung von Erwachtem und Welt, einer Entsprechung, die auch vor Satori schon gegeben ist, aber eben nicht verwirklicht, und damit im eigentlichen Sinne auch nicht Wirklichkeit geworden ist.

Dôgen fährt jedoch einige Zeilen weiter fort: „Was ist der Sinn der Worte des Weltgeehrten, daß alle Lebewesen³⁷⁵ voll und ganz die Buddha-Natur sind?“³⁷⁶ Damit geht Dôgen wesentlich über das althergebrachte Verständnis hinaus, weicht sogar, wie Abe bemerkt, von einer grammatikalisch richtigen Übersetzung ab.³⁷⁷ Die Buddha-Natur wird damit zum eigentlichen Wesen eines Lebewesens. Dôgen löst mit dieser Sichtweise ein zentrales Problem der Theorie der potentiellen Buddhanatur, denn betrachtet man diese als etwas Potentielles, die einem Wesen zukommt, faktisch zum Akzidenz wird, erzeugt man fast zwingend den Widerspruch zwischen Subjekt und Objekt, den das buddhistische Denken so intensiv zu überwinden trachtet. Die Reichweite des Begriffes Buddhanatur wird darüber hinaus bei Dôgen wesentlich erhöht. Betrifft er in klassischer Lesart alle „führenden Lebewesen,“ so dehnt Dôgen ihn auf das gesamte Sein aus.³⁷⁸ Dôgen hierzu im Kapitel Busshô des Shôbôgenzô:

„Wenn wir im Buddhismus »alle Lebewesen« sagen, bedeutet dies, dass alles was Geist hat, ein Lebewesen ist, denn der Geist ist ein lebendiges Wesen. Das, was [scheinbar] ohne Geist ist, [z.B. ein Gegenstand,] könnte ebenfalls ein Lebewesen sein, denn alles was existiert hat Geist. Deshalb ist alles, was Geist hat, ein Lebewesen, und alle Lebewesen haben die Buddha-Natur. Das Gras, die Bäume und die Länder sind Geist, und weil sie Geist sind, sind sie

³⁷³ Vgl. Abe 1992: 41

³⁷⁴ Vgl. loc. cit.

³⁷⁵ Vgl. die Übersetzung des japanischen Originals ins Englische bei Abe 1992: 36ff: „Whole-being“ als die Gesamtheit des Seienden.

³⁷⁶ Dôgen 2003: 28

³⁷⁷ Abe 1992: 35

³⁷⁸ Vgl. ebd.: 42

Lebewesen, und weil sie Lebewesen sind, haben sie die Buddha-Natur.“³⁷⁹

Werden und Vergehen als Grundannahmen des Buddhismus dehnten sich damit, so Abe, auf den ganzen Seinshorizont aus. Stichwörter seien nun Erscheinen – Verschwinden, bzw. Sein – Nichtsein.³⁸⁰ Damit wird das Erfassen dieser Buddhanatur in Satori als absolute Wirklichkeit auch als Vergleichsgegenstand für Heideggers Aletheia interessant, die sich ja nicht auf Lebewesen beschränkt, sondern ein allgemeines Denken von Wahrheit darstellt. Dôgens Buddhanatur ist absolute Wirklichkeit („ultimate reality“ bei Abe³⁸¹), Seinsgrund für Alles. Sie liegt allem zu Grunde, ermöglicht als Einheit die Vielheit, und konstituiert sich durch diese, um einen zentralen Gedanken des Herz-Sûtra zu zitieren. Abe weist darauf hin, daß Buddhanatur nicht der Charakter der (allem zugrunde liegenden) Substanz zukomme. Im Vergleich mit dem Denken Spinozas, dessen Idee von Gott als der einen Substanz, weist Abe das Nichtsubstantielle der Buddhanatur bei Dôgen auf. Als zentraler Punkt der Unterscheidung beider Denkansätze sei hier das deduktive Verhältnis von erster Substanz und Einzelwesen bei Spinoza und, anders bei Dôgen, das gleichwertige und eben nicht abgeleitete Verhältnis von individuellem Sein und Buddhanatur genannt.³⁸² Individualität bleibt – im Gegensatz zu Spinoza, – erhalten, da nicht eine erste Substanz letztlich Alles ist und damit jede Individualität „verschluckt“, sondern Individuelles und Buddhanatur einander gänzlich durchdringen. Buddhanatur ist vollkommen Alles, jedes Einzelne ist vollkommene Buddhanatur. Trotzdem verbleibt die Forderung Dôgens an den einzelnen Menschen, den Egozentrismus zu überwinden und die eigene Existenz im Sein zu verankern.³⁸³

Die Schlußfolgerungen für Satori aufgrund Dôgens Auffassung von Buddhanatur sind nun folgende: Wird die eigene Existenz in der grundlegenden Seinsebene und nicht mehr in der begrenzten Sichtweise des Egozentrismus verankert, sowie die dualistische Sichtweise überwunden, dann erwacht in diesem Moment das ganze Sein zur Buddhanatur.

Nach klassischer Auffassung steht die Vergänglichkeit der Phänomene der als ewig aufgefaßten Buddhanatur gegenüber. So läßt sich auch das oben genannte Zitat Dôgens über das Wesen des Tathâgata verstehen. Allerdings fährt Dôgen in seinem Kapitel Busshô weiter fort: „Die Buddha-Natur dauert nicht an.“³⁸⁴ Abe übersetzt die entsprechende Passage als

³⁷⁹ Dôgen 2003: 43; Abe 1992: 55. Abe übersetzt die entsprechenden Passagen statt „haben Buddha-Natur“ mit „are being Buddha-nature“, was dem eigentlichen Sinne in diesem Kapitel Dôgens näher kommen dürfte.

³⁸⁰ Vgl. ebd.: 42f

³⁸¹ Vgl. ebd.: 45

³⁸² Vgl. ebd.: 47ff

³⁸³ Vgl. ebd.: 50

³⁸⁴ Dôgen 2003: 37

„Impermanence is in itself Buddha-nature.“³⁸⁵ Zeitlichkeit wird damit zum wesentlichen Merkmal der Buddha-Natur. Es ist nicht mehr das Verhältnis von Ewigkeit zu Vergänglichkeit, in dem Nirvâna zu Samsâra (Skt.) steht. Nirvâna sei nicht jenseits der Veränderung zu finden. Dôgen führt an, daß das Fehlen von Veränderung auf eine Auffassung der Zeit als von uns getrenntem Subjekt oder Objekt schließen lasse.³⁸⁶ Zeit ist für Dôgen aber nicht von den Dingen getrennt zu denken – im Gegenteil, sein bekanntes Kapitel *Uji*, zumeist mit „Sein-Zeit“ übersetzt, verdeutlicht gerade die Einheit beider Begriffe. Die Untrennbarkeit der Dinge von der Buddha-Natur und die Vergänglichkeit respektive stetige Veränderung führen zur Auffassung von Buddha-Natur als Vergänglichkeit und der stetigen Veränderung der Buddha-Natur. So ist Satori untrennbar mit Vergänglichkeit verknüpft. Satori selbst ist vergänglich – wie auch Satori das Erfassen der Vergänglichkeit ist.³⁸⁷ Die Worte des sechsten Patriarchen Hui-Neng, die Dôgen in Busshô anführt, weisen, so Abe, auf die Warnung des klassischen Mahâyâna hin: „Do not abide in samsâra or nirvâna.“³⁸⁸ Damit kommt zum Ausdruck, daß ein Festhalten an jedweder Vorstellung, Erfahrung oder Konzeption aufgrund der Vergänglichkeit bzw. der Dimension der Zeitlichkeit zwingend zurück in den Kreislauf der Verblendung führen muß.

2.8.3.4 Die Einheit von Übung und Erleuchtung

Zentral in der Lehre Dôgens und in der Verbindung zur religiösen Praxis ist seine Auffassung der Einheit von Übung (Jap. *shikantaza*) und Erleuchtung (Jap. *satori*). Wie bereits oben geschildert, ist sein Ausgangspunkt das Spannungsfeld zwischen Erleuchtung als bereits ursprünglicher Zustand (Jap. *hongaku*) – die herrschende Auffassung im Tendai-Buddhismus – und der These, Erleuchtung sei nur ein Potential und in der Zukunft durch ein bestimmtes Tun zu verwirklichen (Jap. *shikaku*).

Dôgens Konzept der Einheit von Übung und Erleuchtung zeichnet sich durch mehrere Punkte aus.³⁸⁹ Seine Position jenseits von Hongaku und Shikaku bedeutet, daß keine Subjekt-Objekt-Spaltung mehr vorhanden ist, wie sie das Prinzip von Shikaku implizieren könnte. Die Erweiterung des zentralen Mahâyâna-Prinzips, „alle Lebewesen haben Buddha-Natur“, zu „whole-being is the Buddha-nature“³⁹⁰ hebt diese Begrenzung auf. Die Dynamik der Zeitlichkeit der Buddhanatur hingegen wirkt Hongaku als statischem Moment entgegen. Die

³⁸⁵ Abe 1992: 58

³⁸⁶ Dôgen 2003: 37

³⁸⁷ Vgl. Abe 1992: 59

³⁸⁸ Ebd.: 58

³⁸⁹ Vgl. Abe 1992: 66ff

³⁹⁰ Ebd.: 66

religiöse Praxis wird so in Dôgens Sinne notwendig, da sie die stete Erkenntnis eines sich andauernd verändernden Prinzips – Buddha-Natur – aus dem eigenen, vergänglichen Sein ermöglicht. Buddha-Natur und Erleuchtung sind nur in genau diesem Moment zu verwirklichen (Jap. *imanoima*), weder antizipieren noch rekapitulieren werden ihrem Verständnis gerecht. So wird religiöse Praxis zur Einheit von Übung und Erleuchtung und der Geist auf den Augenblick gerichtet. Deshalb könnte man auch Dôgens Übung von Shikantaza als *Shinjindatsuraku* verstehen: Ein Überwinden der dualistischen Auffassung von Körper, Geist und Welt durch völlige, ungebundene Gegenwart, jenseits der Idealisierung oder Konzeptualisierung von Ich und Buddha-Natur.³⁹¹ In dem später noch darzustellenden Kapitel Bendôwa des Shôbôgenzô formuliert Dôgen seine Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Übung und Erleuchtung:

„Jeder Mensch besitzt diesen Dharma im Überfluss, aber wenn er ihn nicht übt, kann der Dharma sich nicht offenbaren, und wenn der Mensch ihn nicht in sich selbst erfährt, kann er nicht verwirklicht werden.“³⁹²

Abe bezeichnet „Erleuchtung“ als „basis“ und „Übung“ als „condition.“³⁹³ Beide stehen in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander, jedoch ist die (ursprüngliche) Erleuchtung – Buddha-Natur – der wesentlichere Punkt von Beiden.³⁹⁴ Buddha-Natur als jenseits von Raum und Zeit, Übung als Realisierung der Buddha-Natur in Raum und Zeit, können als die beiden Dimensionen der gleichen Wirklichkeit verstanden werden. Dôgen versteht Buddha-Natur, je nach Blickwinkel, auch als vergänglich, also zeitlich, und Übung als „ever circulating.“³⁹⁵ So kann das Verhältnis der beiden Pole auch umgewendet begriffen werden. Die Übung ermöglicht das Durchdringen gefestigter, auf der Konzeptualisierung der Welt bestehender Strukturen. Dinge können in ihrem So-Sein zum Vorschein kommen.³⁹⁶

2.8.4 Der doppelte Begriff von Wahrheit im Shôbôgenzô

Der amerikanische Religionswissenschaftler Dale S. Wright hat in seinem Aufsatz „Doctrine and the Concept of Truth in Dôgen’s Shôbôgenzô“ Dôgens Hauptwerk auf das dort

³⁹¹ Vgl. ebd.: 23f

³⁹² Dôgen 2001: 27

³⁹³ Abe 1992: 25f

³⁹⁴ Ebd.: 26f

³⁹⁵ Dôgen in Abe 1992: 29

³⁹⁶ Vgl. Wright 1986: 265

artikulierte Verständnis von Wahrheit hin untersucht.³⁹⁷ Dabei weist Wright zu Recht darauf hin, bereits im Titel von Dôgens Werk komme das Thema der Wahrheit deutlich zur Sprache:

„The title itself, *The Eye and Treasury of True Dharma*, shows that the overall aim of the work is to disclose truth. The text purports to penetrate to the very essence of Buddhist experience by disclosing it's truth (*bo*) properly or correctly (*sho*).“³⁹⁸

Allerdings werde die Frage nach der Wahrheit nirgends in Dôgens Text systematisch untersucht. Trotzdem lassen sich wesentliche Erkenntnisse über Wahrheit im Zen aus dem Shôbôgenzô gewinnen. Wie bereits erwähnt, kennt der Zen-Buddhismus mehrere Formen des Wahrheitsbegriffes. Auch in Dôgens Werk finden sich zwei Bedeutungen, wenngleich, wie Wright bemerkt, Dôgen den Unterschied nicht deutlich macht.³⁹⁹ Die eine Form von Wahrheit entspricht Dharma (Skt.) als richtiger Lehre. Dôgen versucht deutlich, „richtige“, bzw. „wahre“ Lehre von „falscher“ zu unterscheiden. Er geißelt seiner Überzeugung nach falsche Ansichten und macht den Unterschied zur richtigen Interpretation der Lehre Buddhas deutlich.⁴⁰⁰ In diesem Fall kann man, so auch Wright, durchaus von einem korrespondenztheoretischen Ansatz sprechen, da hier eine Lehre und ihre Entsprechung in der Wirklichkeit im Zentrum stehen.⁴⁰¹

Ganz anders hingegen das zweite Verständnis von Wahrheit. „Truth is manifest beyond the distinction between correct and incorrect correspondence“,⁴⁰² wie Wright anführt. Er weist damit auf die jede Dualität überschreitende Natur dieses Wahrheitsverständnisses hin, das weit über das Korrespondenz-Verständnis von Wahrheit hinausgeht, dieses aber mit beinhalte.

„Die Buddha-Wahrheit ist von Anbeginn jenseits von Reich und Arm, und deshalb gibt es [Augenblick für Augenblick] Leben und Tod, Täuschung und Erwachen, Lebewesen und Buddhas.“⁴⁰³

Wahrheit umschließt Täuschung und Erkennen, richtige und falsche Lehre.⁴⁰⁴ Ein Gegensatz zwischen Satori und nicht-Satori ist deshalb nicht möglich, weil nicht-Satori bereits in Satori, in dieser Wahrheit enthalten ist. Im Gegensatz zur Wahrheit im ersten Sinne, die sich in ihrer Unterscheidung von richtig und falsch durchaus auch durch den Intellekt erkennen und festmachen läßt, entziehe sich die zweite Wahrheit ganz der Möglichkeit, sie durch den

³⁹⁷ Ebd.: 257 - 277

³⁹⁸ Ebd.: 257

³⁹⁹ Loc. cit.

⁴⁰⁰ Vgl. Dôgen 2001: 31ff. Zahlreiche Beispiele auch in Wright 1986: 258

⁴⁰¹ Vgl. Wright 1986: 257

⁴⁰² Loc. cit.

⁴⁰³ Dôgen 2001: 57

⁴⁰⁴ Vgl. Wright 1986: 263f

Verstand zu erfassen, denn „denkt nicht, daß ihr euch des Erlangten [der erlangten ‚Buddha-Wahrheit‘, Anm. d. Verf.] unbedingt bewußt seid oder dass ihr es mit dem Verstand benennen könnt“⁴⁰⁵. Das Mittel, um diese Wahrheit zu verwirklichen ist Hishiryô, „nicht-denken“, nicht zu verwechseln mit „kein-denken“. Wright zeigt, daß Hishiryô für Dôgen der grundlegende Zustand des Geistes ist, in dem, jenseits einer Dualität, die Dinge ihrem So-Sein entsprechen. Fushiryô, also „kein-denken“, hingegen hat, ebenso wie Denken (Jap. *shiryô*), als Handeln des ichbewußten Individuums in der dual aufgebaute Wahrnehmungsweise keinen Zugang zur Welt des Dharma, denn Denken ist geprägt durch Wünsche und Vorstellungen des Subjekts, das alle Erfahrung vorbestimmt und filtert.⁴⁰⁶ Wahrheit ist also nicht, wie Wright zugestimmt werden kann, „the subject’s correct experience of objective *dharma*s – it is the presence of things as they are (*genjokôan*) prior to the reflective separation between subject and object.“⁴⁰⁷ Wrights Verständnis von Wahrheit bei Dôgen ist konzentriert zum Ausdruck gebracht in der nachfolgenden Aussage:

„‘truth’ is simply what is – what comes to be – beyond any partial and perspectival grasp that I have on it. This truth grounds all of us, enlightened and unenlightened; we are immersed in it; we speak, think, and act out of it.“⁴⁰⁸

2.8.5 Untersuchung der wesentlichen Schriften Dôgens

Dôgens Werk in seiner Gesamtheit für die Frage dieser Arbeit einer näheren Betrachtung zu unterziehen, würde den Rahmen bei weitem sprengen. Deshalb sollen exemplarisch einige der bedeutendsten Kapitel des Shôbôgenzô, die einen wesentlichen Bezug zur Fragestellung aufweisen, untersucht und dargestellt werden. Dabei wird auf zwei neuere deutsche Übersetzungen zurückgegriffen. Von den drei zu erwähnenden Kapiteln *Bendôwa*, *Genjôkôan* und *Sansuikyô*, liegen die beiden letzten in der hervorragenden Übersetzung und Kommentierung der Philosophen Ryôsuke Ôhashi und Rolf Elberfeld vor, die sprachwissenschaftliche Exaktheit mit philosophischer Präzision des Begriffs verbindet.⁴⁰⁹

2.8.5.1 Bendôwa

Das Kapitel „Bendôwa“ ist heutzutage das erste Kapitel des Shôbôgenzô. Allerdings war es in der ersten Ausgabe des Werkes aus den Tagen Dôgens nicht enthalten. Erst Ende des 17.

⁴⁰⁵ Dôgen 2001: 60

⁴⁰⁶ Vgl. Wright 1986: 264f, 272f

⁴⁰⁷ Ebd.: 265

⁴⁰⁸ Ebd.: 269

⁴⁰⁹ Vgl. Dôgen 2006

Jahrhunderts wurde das kurz vorher in der alten Kaiserstadt Kyôto gefundene Kapitel durch Hangyô Kozen der von ihm editierten und heute gebräuchlichen Ausgabe mit 95 Kapiteln hinzugefügt. Der Titel kann mit „Gespräch über das Streben nach dem Weg“ übersetzt werden, wenngleich Nishijima und Linnebach als Übersetzer ins Deutsche in der Einführung zu diesem Kapitel darauf hinweisen, daß das Thema des Kapitels eigentlich „ein Gespräch über die Praxis des Zazen“ sei.⁴¹⁰

In den einleitenden Worten führt Dôgen zu dem Thema des Kapitels hin: Zazen als Weg der Buddhas. Gleichzeitig macht er deutlich, daß seiner Ansicht nach der Dharma nicht mit Worten auszudrücken ist, wenngleich aber jedes Wort und jede Hand diesen Dharma ausdrücken. Dharma meint hier nicht die Lehre, sondern bezieht sich, wie oben dargestellt, auf die „letzte Wahrheit.“ Dôgen betont, daß der Dharma universeller Natur sei, jedoch der Übung bedürfe, um sich in der Erfahrung zu offenbaren, und dies sei nötig für die Verwirklichung bzw. Wirksamwerdung. Dôgens Worte zielen hier recht klar auf ein Verständnis von Wahrheit als einheitliche und nicht-duale Wahrnehmung und Denkweise:

„Wie könnte man dies [Dharma, Anm. d. Verf.] »Eines« oder »Vieles« nennen? Sprechen wir, ist der Mund schon angefüllt vom Dharma: ihm sind keine Grenzen gesetzt. Wenn die Buddhas fortwährend in seinem Schoß wohnen und ihn bewahren, verbleibt ihr Denken und ihre Wahrnehmung niemals in Teilaspekten. [...] Das Streben nach der Wahrheit [beim Zazen], das ich jetzt lehre, macht die zehntausend Dharmas in der Erfahrung wirklich und vollendet die Einheit der Wirklichkeit durch den Weg der Befreiung.“⁴¹¹

Richtiges Sitzen in Zazen führe zu *Shinjindatsuraku*, und damit offenbare sich der gesamte Dharma, mit anderen Worten, es werde die Wahrheit von der Soheit der Dinge klar. Die Erfahrung der Einheit ist jenseits des ichhaften Bewußtseins, sie ist „direkte Erfahrung“⁴¹² (der Wirklichkeit jenseits aller Begriffe). Üben und Erfahrung seien transindividuell und für jeden gleich, Unterscheidung basiere schließlich auf dem Konzept der Dualität: „Für jeden ist es das gleiche Üben und die gleiche Erfahrung.“⁴¹³ Die höchste Wahrheit sei immer schon vorhanden, der Mensch lebe ständig in ihr. Allerdings könne das Ich nicht zu ihr „durchstoßen“ und so entstünden die abstrakten Vorstellungen, die sich in der Lehre äußerten. Wesentlich, so Dôgen, sei aber die praktische Übung, um die Verwirrungen durch die

⁴¹⁰ Dôgen 2001: 27

⁴¹¹ Loc. cit.

⁴¹² Dôgen 2001: 30

⁴¹³ Loc. cit.

Konzepte zu überwinden. Dôgen führt an, „im Buddha-Dharma sind die Übung und die Erfahrung [der Wirklichkeit] keine zwei unterschiedlichen Dinge“⁴¹⁴.

Die hier getroffene Unterscheidung ist bedeutsam. So sind aus der Sicht dualer Wirklichkeit Übung und Erfahrung durchaus getrennt, Erfahrung tritt nicht unbedingt ein, wenn geübt wird. Aus der Sicht des Dharma jedoch kann keine Unterscheidung mehr getroffen werden, Übung ist stets volles Vergegenwärtigen der Wahrheit der Wirklichkeit.

Ein wesentlicher Punkt zum Verständnis von Wahrheit im Zen findet sich in einem kleinen Hinweis, den Dôgen seinen Hörern⁴¹⁵ gibt. „Denkt daran, dass Ihr, selbst wenn Ihr schon zur Wahrheit erwacht seid, immer weiter üben müsst.“⁴¹⁶ Dies macht deutlich, daß es sich hier bei Wahrheit nicht um ein zu erkennendes Faktum, eine Übereinstimmung handelt, die, einmal erkannt, wie ein mathematisches Wahrsein einfach weiter unverändert ihren Bestand hat und keiner Aufmerksamkeit mehr bedarf. Vielmehr verlangt der dynamische Prozeß der Wirklichkeit und ihre nonduale Sichtweise stete Vertiefung und Aufmerksamkeit, denn es läßt sich kein ruhender Punkt in dieser Wahrheit festmachen.

2.8.5.2 Genjô Kôan

Dieses kurze, doch sehr dichte Kapitel Dôgens findet sich in den heutigen Ausgaben des Shôbôgenzô an dritter Stelle. In der aus 75 Kapiteln bestehenden Ausgabe nimmt es jedoch den ersten Platz ein, ein erster Hinweis auf die Bedeutung dieser Ausführungen Dôgens. Nachdem es sich, worauf Ôhashi hinweist,⁴¹⁷ bei diesem Kapitel um eine im wesentlichen theoretische Darlegung handelt, wurde sie auch nicht Zuhörern vorgetragen, sondern schriftlich verfaßt und zum Studium verwendet.

Genjô kann mit „verwirklichen“⁴¹⁸ oder „volles Erscheinen“ bzw. „restlose Anwesenheit“⁴¹⁹ übersetzt werden. Kasulis verwendet „presence“ als Übersetzung, um damit räumliche (hier) und zeitliche (jetzt) Anwesenheit auszudrücken. Dabei ist, so Kasulis, wesentlich zu vergegenwärtigen, daß Dôgen hier nicht auf ein statisches Jetzt, sondern auf einen Prozeß abzielt.⁴²⁰

Kôan bezieht sich nach Ansicht der meisten Autoren⁴²¹ in diesem Zusammenhang auf den Ursprung des Wortes im Chinesischen und weniger auf die vor allem in der Rinzai-Schule

⁴¹⁴ Ebd.: 35

⁴¹⁵ Bei den Kapiteln des Shôbôgenzô handelt es sich um niedergeschriebene Vorträge.

⁴¹⁶ Dôgen 2001: 36

⁴¹⁷ Dôgen 2006: 9

⁴¹⁸ Siehe Nishijima und Linnebach in Dôgen 2001: 57

⁴¹⁹ Siehe Ôhashi und Elberfeld in Dôgen 2006: 9

⁴²⁰ Vgl. Kasulis 1985: 83

⁴²¹ Vgl. ebd.: 83. So auch die meisten Lexikoneinträge.

verwendete Übungsmethode. Der Begriff, ursprünglich als Abkürzung für den öffentlichen Aushang in China verwendet, läßt sich in diesem Zusammenhang also im übertragenen Sinne als „die universelle Gesetzmäßigkeit“,⁴²² oder „das, was universell gültig ist“,⁴²³ verstehen.

Der Titel des Kapitels bedeutet somit „das verwirklichte Universum“, wie Linnebach und Nishijima übersetzen,⁴²⁴ was nichts anderes meint, als das Leben des Menschen in der phänomenalen Welt in Übereinstimmung mit dem universellen Gesetz, der letzten Wirklichkeit oder Wahrheit. Ôhashi und Elberfeld hingegen übersetzen den Titel mit „Offenbarmachen des vollen Erscheinens.“⁴²⁵ Dieses Erscheinen bezieht sich auf die Welt, die sich unverstellt und in „restloser Anwesenheit“ zeigt,⁴²⁶ ähnlich der von Kasulis als gängige Übersetzung dargestellten „the individuality of things manifesting themselves equally“⁴²⁷. Folgt man Kasulis' eigenem Verständnis, bezieht sich der Begriff doch im wesentlichen auf die Kôan-Übung.⁴²⁸ Er führt überzeugend an, daß Dôgen nicht nur selbst in China Kôan benutzte – und diese ja auch schon in Japan bei seinem der Rinzai-Tradition entstammenden Lehrer Myôzen geübt haben wird – sondern daß auch der erste Teil der Kapitelüberschrift, *Genjô*, übersetzt als „presence“ oder unverstellte Anwesenheit, sein Kôan schlechthin gewesen sein könnte. So würde Zazen selbst zum Kôan.⁴²⁹

Diese Interpretation besticht nicht nur durch ihre sprachliche Korrektheit, sondern vor allem durch ein der Zen-Praxis sehr nahe gelegenes Verständnis, das gut vorstellbar auch Dôgen so gemeint haben könnte. Letztendlich bleibt anzunehmen, daß beide Bedeutungen hier in einem Begriff geschickt verwoben sind: Das offenbare Anwesen der Dinge, so wie sie sind – und der Aspekt der Übung dieser unverstellten Anwesenheit durch Zazen.

Bereits die ersten Sätze beschreiben in äußerst dichter Weise den Inhalt des Kapitels. Dôgen zeigt beide Sichtweisen der Wirklichkeit auf, die Perspektive des Dharmas wie der Unterscheidung. Doch in einem dritten Satz, „die Buddha-Wahrheit ist von Anbeginn jenseits von Reich und Arm“,⁴³⁰ überschreitet er diese Unterscheidung, faßt Seiendes und Nichts zusammen und zeigt, daß eben diese Überschreitung in unserer Wirklichkeit liegt und aufscheint: „Obwohl es so ist, fallen trotzdem die Blütenblätter nur in [*unseren*] Neigungen

⁴²² Siehe Nishijima und Linnebach in Dôgen 2001: 57

⁴²³ Siehe Ôhashi und Elberfeld in Dôgen 2006: 9

⁴²⁴ Nishijima und Linnebach in Dôgen 2001: 57

⁴²⁵ Ôhashi und Elberfeld in Dôgen 2006: 36

⁴²⁶ Vgl. ebd.: 9

⁴²⁷ Kasulis 1985: 83

⁴²⁸ Vgl. loc. cit. Er führt weiter Matsunaga Reihô, Taisen Deshimaru und Kim Hee-Jin an.

⁴²⁹ Vgl. ebd.: 84

⁴³⁰ Dôgen 2001: 57

und das Gras wuchert nur in [*unserem*] Ärger.“⁴³¹ Die Wahrnehmung unserer Umwelt durch unser Ich führe, so Dôgen, nur zu einem Teil der Wahrheit, ein vollkommenes Erfassen sei unmöglich, selbst wenn das Erleben unmittelbar werde. Dôgen beschreibt dann in seinem wohl berühmtesten Ausspruch, wie der Buddha-Weg, das Ergründen der Wahrheit, zu verstehen sei und die Problematik einer Ich-zentrierten Übung der „Selbsterfahrung“ überwunden werden kann:

„Den Buddha-Weg ergründen heißt, sich selbst (*jiko*) erlernen. Sich selbst erlernen heißt, sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt, durch die zehntausend *dharma* von selbst erwiesen werden. Durch die zehntausend *dharma* von selbst erwiesen werden heißt, Leib und Herz (*shinjin*) meiner selbst (*jiko*) sowie Leib und Herz des Anderen (*tako*) abfallen zu lassen (*totsuraku*). Die Spur des Erwachens kann verschwinden, die verschwundene Spur des Erwachens [*soll man*] lang, lang hervortreten lassen.“⁴³²

Die Wahrheit lasse sich nicht auf dem Weg des sich immer mehr erkennenden Ichs erfassen. Der Ausweg aus diesem Dilemma, daß Selbst-Erkenntnis zur Fixierung des Ichs beitrüge, sieht Dôgen im Selbst-Vergessen. Allerdings meint dies kein Un-bewußt werden, nicht die Verleugnung der Persönlichkeit. Hält man nicht an der Vorstellung eines Ichs fest, so manifestierten eben die zehntausend Dharmas, also die Wirklichkeit schlechthin, den Menschen, da über diese „Erweisung“ durch die Welt, deren Teil das Ich ist, nichts mehr hinausgehen kann. Der Kern dieses Erweisens ist das Abfallen von Leib und Herz und wird klassisch als *Shinjindatsuraku* bezeichnet. Ôhashi faßt diese Schlüsselstelle Dôgens in unübertroffener Klarheit zusammen:

„Alles kommt auf dieses Abfallen-lassen von Leib und Herz bzw. des Leib-Herzens (*shinjin*) an. Dies ist ein Sachverhalt, der auch in der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts, die doch das Problem des ‚Leibes‘ so intensiv und rege untersucht hat, nie in den Blick trat. Denn das Abfallen-lassen von Leib und Herz gehört einer anderen Dimension an als der der Bewußtseinsakte, der in der Phänomenologie ständig thematisiert wurde. Erst recht nicht ist es ein Akt eines getrüben Bewußtseins. Es kommt eher dadurch zustande, daß die Ichheit des Bewußtseins fallen gelassen wird und der Leib, befreit

⁴³¹ Dôgen 2006: 37

⁴³² Ebd.: 38. Diese Übersetzung wurde gewählt, da sie gegenüber der Linnebachs und Nishijimas näher am Originaltext ist.

vom Bewußtsein, *als* Leib auftritt. Das Abfallen-lassen von Leib und Herz führt zum Entstehen eines Leib-Herzens, das sich selbst fallen gelassen hat. Es handelt sich, so sagt Dôgen, um eine Lage in der die Spur des Erwachens verschwindet [weil kein Erwachter mehr vorhanden ist, Anm. von mir], aber die verschwundene Spur des Erwachens lang, lang hervortritt. Der Leser wird hier an die Grenze der sprachlichen Vermittlung einer Erfahrung geführt. Er kann sich aber gerade deshalb an eigene Erfahrungen erinnern, die er während der voll konzentrierten Beschäftigung mit einer Sache gemacht hat. Er kann dann nachvollziehen, daß er sich seines Leibes und Herzens in der konzentrierten Beschäftigung nie bewußt war und dennoch bzw. gerade deshalb Leib und Herz in voller Lebendigkeit hervorgetreten sind.“⁴³³

Dôgens Ausführungen über das Werden und Vergehen von Brennholz und Asche verdeutlichen seine Anschauung vom Zeitlichkeit, wie sie auch in dem bekannten Kapitel „Uji“, „Sein-Zeit“ behandelt wird, Ôhashi spricht gar von dem „Abschneiden von Vorher und Nachher“ als Schlüsselwort der Zeitlehre Dôgens.⁴³⁴ „Nicht-werden“ (Jap. *fushô*) und „Nicht-vergehen“ (Jap. *fumetsu*), Begriffe die sich auch im Herz-Sûtra finden, weisen auf die Augenblicklichkeit aller Phänomene, auf ihre Vollständigkeit und Ganzheit hin. Deshalb spricht Dôgen davon, daß man zwar von einem Werden als Übergang sprechen könne, nicht jedoch davon, daß der eine Zustand der frühere, der andere ein späterer ist.⁴³⁵ Beide stellen je ganz die Vollkommenheit dar.

Übertragen auf die Wahrheitsfrage läßt sich aus diesem Kernpunkt des Kapitels folgern, daß Wahrheit jeden Augenblick ganz geschieht. Es gibt keine „halben Wahrheiten,“ oder zeitliche Abhängigkeiten. Jeder Moment offenbart das Gesamte. Wahrheit ist in Jedem und Allem, in unendlicher Vielfalt in jedem Moment – so können die nächsten Absätze des Kapitels zusammengefaßt werden.⁴³⁶ Sie erweist sich in den alltäglichen Handlungen, sofern diese zur Übung gemacht werden, und können als Leib-Herz (Jap. *shinjin*) aufgefaßt werden.⁴³⁷ Die Tiefe der auszuschöpfenden Wahrheit ist nicht zu wissen, eine Übung, die einen Ort (Jap.

⁴³³ Ôhashi in Dôgen 2006: 13

⁴³⁴ Ebd.: 14

⁴³⁵ Vgl. Dôgen 2001: 58f; Dôgen 2006: 40ff

⁴³⁶ Vgl. Dôgen 2001: 59f; Dôgen 2006: 43ff

⁴³⁷ Vgl. Dôgen 2006: 46. Gemäß der früheren Überlegungen wäre es durchaus statthaft, an dieser Stelle das japanische *Shinjin* statt mit Leib-Herz als Leib-Geist zu übersetzen. Dies setzt allerdings voraus, daß man sich der Bedeutung des Wortes „Geist“ in diesem Kontext sehr bewußt ist und nicht das gängige westliche Verständnis von „Geist“ als Gegenbegriff zu Leib versteht.

tokoro) hat, führt jeweils bis zum letzten – jenseits der Wissbarkeit, denn Übung heißt fallenlassen von Leib-Herz.⁴³⁸

2.8.5.3 Sansuikyô

Dieses Kapitel wurde wohl um 1240 verfaßt⁴³⁹ und gilt als einer der Höhepunkte Dôgens literarischen Schaffens. Der Titel bedeutet „Berg-Wasser-Sûtra“ und ist schon in der Hinsicht ungewöhnlich, da er das Lesen von oder gelehrt werden durch Berge und Wasser impliziert.⁴⁴⁰ Der Titelnachsatz „kyô“, also Sûtra, ist auch deshalb bemerkenswert, weil in der Regel niemand selbst ein Sûtra als ein solches verfaßt, sondern höchstens im Nachhinein ein Sûtrextext einem Autor zugeschrieben wird. Die Regel ist die unbekannte Autorenschaft. Allerdings bezieht Dôgen diesen Text nicht auf sich selbst als Lehrautorität, sondern es sind eben Berge und Wasser, also die Gesamtheit der Dinge, die den Dharma lehren. Nach Dôgens Verständnis bedeutet dies, daß Alles die Verwirklichung Buddhas ist, sich also die Wahrheit in Allem finden läßt.⁴⁴¹

Bereits in seinem ersten Satz verdeutlicht er die zentrale Aussage seines Textes: „Berge und Wasser der Gegenwart (Jap. *shikin*) sind das volle Erscheinen (Jap. *genjô*) der Worte der alten Buddhas“.⁴⁴² Auffällig ist wieder die Verwendung von *Genjô*, dessen Bedeutung schon im ersten hier behandelten Kapitel Dôgens, *Genjôkôan*, geklärt wurde. Dôgen fährt fort darauf hinzuweisen, daß Berge und Wasser – alle Dinge – in ihrem Dharma-Rang (Jap. *hô'i*) verweilen.⁴⁴³ Die Dinge sind also eben genau so, sind *Thatatâ* (Skt.). Dies bedeutet jedoch nicht, daß sie eine feste, unverrückbare Natur hätten. Im Gegenteil, sie sind „ständig in Bewegung“⁴⁴⁴. Diese Bewegung sei das Merkmal, weshalb die Berge „im Gleichgewicht“ seien – eine vielleicht überraschende Wendung, die jedoch darauf hinzielt zu verdeutlichen, daß eben Veränderlichkeit und Vergänglichkeit – *Shûnyatâ* – die wesentlichen Eigenschaften aller Dinge sind. Objektivierend betrachtet offenbart sich diese Natur der Dinge jedoch nicht, das Wesen der Berge läßt sich so nicht finden. Man müsse „in den Bergen [...] sein“⁴⁴⁵, um die Natur der Berge zu erkennen – dann findet keine Gegenüberstellung mehr statt, die Trennung zwischen Subjekt und Objekt ist aufgehoben.

⁴³⁸ Vgl. Dôgen 2001: 60; Dôgen 2006: 46ff

⁴³⁹ Sotoshu Shumicho 2009

⁴⁴⁰ Vgl. Elberfeld in Dôgen 2006: 280

⁴⁴¹ Vgl. Linnebach und Nishijima in: Dôgen 2001: 194

⁴⁴² Dôgen 2006: 116

⁴⁴³ Vgl. Dôgen 2006: 116

⁴⁴⁴ Dôgen 2001: 194

⁴⁴⁵ Loc. cit.

Die immer wiederkehrende Wendung, Berge seien fließend und dieser Umstand sei für gewöhnliche, also nicht-erwachte Menschen nicht zu erkennen, weist klare Kôan-Strukturen auf. Die gewöhnliche Art des Denkens objektiviert die Welt, versieht sie mit Prädikaten und Namen. Dies sei, so Dôgen, aber kein geeigneter Weg um die Wahrheit der Berge zu erfahren, ebenso wenig wie das Haften „an Worten und Sätzen“⁴⁴⁶. Allerdings weist Dôgen die Einstellung, Kôan seien einfach unlogische Rätsel, und Sprache nur eine instrumentelle Ebene, energisch zurück, im Gegenteil, Worte seien wesentlich nicht von Dingen unterschieden.⁴⁴⁷

Dôgens Worte von den fließenden Bergen sind nicht metaphorisch zu verstehen, worauf auch der Philosoph Byung-Chul Han hinweist.⁴⁴⁸ Sonst wären Berge „eigentlich“ nicht fließend und die Rede wäre nur „als ob“ zu verstehen. Solches wäre nichts anderes als eine versteckte Form des Substanz-Denkens. Dôgen jedoch geht hier über Substanz und Metapher hinaus. Die Sichtweise der Berge soll also „berghaft“ werden, so wie der Berg sich selbst sieht. Han nennt dies interessanterweise ein „objekthaftes“ Sehen. In Bezug auf das Wasser schreibt er:

„Ein Ding muß so gesehen werden, wie es sich selbst sieht. Ein gewisser Vorrang des Objekts soll dies vor der Aneignung durchs »Subjekt« bewahren. Die Leere *leert* den Blickenden ins Erblickte. Geübt wird ein gleichsam objekthaftes, Objekt werdendes, ein seinlassendes, *freundliches* Sehen. Man muß das Wasser so betrachten, wie das Wasser Wasser sieht. Eine vollkommene Betrachtung käme dadurch zustande, daß der Betrachter gleichsam *wasserhaft* wird. Sie sieht das Wasser in seinem *So-sein*.“⁴⁴⁹

Und wenn Dôgen schreibt, die Weisen in den Bergen glichen den Bergen,⁴⁵⁰ so bezieht sich dies nicht auf bestimmte Charakterzüge, die Menschen „berghaft“ machten, sondern verweist auf die auf nichtsubstantieller Ebene vorhandene Nichtunterschiedenheit. Izutsu bezeichnet diese Form der Darstellung in Dôgens Sprache als „absolute Freiheit der Artikulation“⁴⁵¹. Die Artikulation, also Wirklichkeitsauffassung des gewöhnlichen Menschen nennt Izutsu „willkürlich“.⁴⁵² Eine bestimmte, feste Etikettierung bzw. Eigenschaft wird den Objekten der Welt zuattributioniert. Diese Sichtweise ist eng und begrenzt, und übersieht stur die zahlreichen

⁴⁴⁶ Ebd.: 195f

⁴⁴⁷ Vgl. ebd.: 197, Vgl. auch Loy 1999: 255ff

⁴⁴⁸ Vgl. Han 2006: 46

⁴⁴⁹ Han 2006: 47

⁴⁵⁰ Vgl. Dôgen 2001: 201

⁴⁵¹ Izutsu 1995: 95ff

⁴⁵² Vgl. ebd.: 97

ontologischen Modi, die etwa dem Wasser offenstünden. Und selbst diese Vielfalt sei nur ein einziger Aspekt des Elements. Vom Blickwinkel der Leere aus gesehen stellen sich jedoch unbegrenzte Bezüge auf. So wird die Wahrheit von Wasser, korrespondenztheoretisch betrachtet, nicht mehr als die begrenzte Wahrnehmung des rationalen Verstandes in Bezug auf seine bekannten Erscheinungsformen, radikal erweitert. Und so wird diese Wahrheit zum „zu sich selbst kommen der Dinge“, dem Wasser, das sich selbst als Wasser sieht. Dabei kann es sich natürlich nicht um eine substantielle Angleichung handeln – Izutsu spricht hier von magischer Transformation – sondern es ist ein Werden der Dinge, so wie sie sind.

Dies bedeutet dann letztlich, daß, werden die Dinge – unverstellt von der Ratio – wesentlich wahrgenommen, tritt also ihr „Nicht-Wesen“ in Erscheinung, der Mensch zum Wasser wird, Wasser zum Menschen und Wahrheit in dieser Offenheit des Seins geschieht. Und so müßte der Mensch, wie auch Izutsu Dôgen versteht, „die geistige Fähigkeit entwickeln, Dinge nicht mehr unter den kulturell bedingten Mustern zu betrachten oder unter den menschlich vorbestimmten Kategorien der Erkenntnis, sondern als grenzenlose ontologische Möglichkeiten des Nicht-Artikulierten.“⁴⁵³

2.9 Zusammenfassung des ersten Teils

An dieser Stelle soll nun kurz versucht werden, die untersuchten Aspekte von Satori zu einem Gesamtbild zusammenzustellen. Dies dient lediglich als Anhaltspunkt für die weitere Arbeit, in der „Wahrheit“ bei Heidegger und Bergson untersucht werden soll, damit erste Bezüge zwischen dem östlichen und westlichen Denken offenbar werden. Eine Klärung des Begriffs mithilfe der Heideggerschen und Bergsonschen Begrifflichkeit, wie in der Einleitung angemerkt, soll in den entsprechenden Kapiteln der jeweiligen Denker geschehen.

Satori ist demnach nicht nur mystische Erfahrung, die sich der sprachlichen Untersuchung entziehen würde. Im Verlauf der Arbeit konnte bereits vielmehr das Gegenteil dargestellt werden, denn Sprachlichkeit ist die Grundstruktur der Wahrnehmung der Wirklichkeit in Satori, also der Blick auf die „Wahrheit.“ Dabei sind jedoch semantische Inhalte und Bezüge aufgehoben. Inhaltlich läßt sich bezüglich Satori feststellen, daß es die unvermittelte Schau der Dinge ist, wie sie eben sind, ohne ein Zutun des Schauenden aus seinen Bezügen heraus. Die Beobachterposition ist mit der Position des Objekts gleichzusetzen, eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt ist nicht mehr gegeben. Die Struktur der Wahrheit als Shûnyatâ, Leerheit, zeigt ihren ontisch offenen Charakter, der jeweils einen konkreten, sprachlich-

⁴⁵³ Izutsu 1995: 100

semantischen, aber nicht festzumachenden Inhalt besitzt, weil sonst das Kriterium der ontischen Offenheit nicht mehr erfüllbar wäre. Sobald sprachlich-semantische Konzepte sich der erkannten Wahrheit bemächtigen, ist die Erkenntnis keine mehr im eigentlichen Sinne der Satori-Wahrheit. Diese Form der Wahrheit kann als reinste Form des Subjektivismus wie auch des Objektivismus betrachtet werden, die sich beide ganz im Sinne der buddhistischen Theorie der zweifachen Wahrheit jenseits der phänomenalen Welt je nach Blickwinkel als eines herausstellen. Ganz Subjekt und ganz Objekt kommt jedes Ding und jeder Beobachter ganz zu sich. Dem Konzept der Identität von Nirvâna und Samsâra folgend gibt es keine transzendente Wahrheit, die in einer Welt jenseits der Phänomene existiert. Eine letzte Wirklichkeit, die das Ende des Erkenntnisweges oder den letzten Grund der Wirklichkeit darstellt, ist nicht zu finden. Erwachen zur Wahrheit ist ein Prozeß, der keinen Grund erreichen kann, da sich nach buddhistischer Auffassung nichts Unwandelbares finden läßt. Wahrheit im Zen wird damit einerseits nie ganz offenbar, weil die Wahrnehmung des Seienden notwendigerweise vom Betrachter abhängig ist, und der Erfahrende, das Da-Sein, sich nie ganz von Bezügen und Vorerfahrungen, die das nun Erlebte prägen und „verschleiern“, trennen kann. Andererseits ist das jeweils Erfahrene ganz Wahrheit, weil es das Ganze der Möglichkeiten des Erfahrenden darstellt und kein Mehr an Wahrheit möglich ist – das Denken des Mehr ist in buddhistischer Sicht als *Avidyâ*, Verblendung oder Nicht-Wissen zu qualifizieren.

3 Heideggers Wahrheitsbegriff

3.1 Heideggers Denken im Überblick

3.1.1 Einführung

Martin Heidegger ist sicherlich eine der umstrittensten Persönlichkeiten der neueren Philosophiegeschichte. Grund hierfür ist neben seinem fragwürdigen Engagement während der Zeit des Nationalsozialismus sein unkonventionelles Denken und Schreiben. Heideggers Philosophie drückt sich in einer ungewohnten, oft schwer verständlichen Sprache aus. Um für ihn wesentliche Erkenntnisse der Philosophie über Sein, Seiendes und Zeit auszudrücken, greift er zu einer Terminologie, die der mitunter mathematisch und naturwissenschaftlich anmutenden Begrifflichkeit moderner philosophischer Traditionen gerade im englischsprachigen Bereich diametral entgegengesetzt zu sein scheint. Dies führte immer wieder dazu, daß sein Denken vor allem in der analytischen Philosophie Amerikas und Großbritanniens, aber auch etwa vom Wiener Kreis, abgelehnt wurde.

Heideggers Denken setzt sich mit den Grundlagen von Sein und Seiendem auseinander. Dabei wendet er sich mit Vorliebe an das Konkrete, Seiende. Der Blick gilt dem In-der-Welt-sein des Menschen, das er Dasein nennt, und den Bezügen zum umgebenden Seienden. Es ist in diesem Sinne maximal fern jeder Metaphysik, die, etwa bei Descartes, zuerst einmal die Realität des Seienden bezweifelt, und erst im Nachgang dann zu objektiven Dingen gelangt, die wiederum kaum etwas mit der menschlichen Umwelt, wie Heidegger sie versteht, zu tun haben. Der Tisch, den Heidegger sieht, ist *der* Tisch, genau hier, mit dem ich dies oder das tun kann, nicht aber nur ein Netzwerk aus Bedeutungen.⁴⁵⁴ Seine Begrifflichkeit, mitunter schwer zu erfassen und klar zu definieren, bestimmt sich oft aus Etymologien. Dies dient jedoch weniger einer Beweisführung, die also solche schwierig zu führen wäre, sondern mehr, um der Sprache der Philosophie neue Bereiche zu eröffnen und Bezüge herzustellen, die es so noch nicht gab oder die verloren gegangen waren.⁴⁵⁵ Man wird Heidegger nicht gerecht, will man sein Denken als System auffassen, aus dem sich definierte Antworten auf Fragen ableiten lassen. Sein Ziel war nicht Sicherheit oder einen letzten Grund zu finden, sondern vielmehr das Offenhalten der Fragen, diese in den Vordergrund zu rücken sowie das Auffinden stets wachsender und sich verändernder Ansätze, um die zentralen philosophischen Anliegen von

⁴⁵⁴ Vgl. Inwood 2004: 39

⁴⁵⁵ Vgl. VA: 166f

verschiedenen Punkten aus zu beleuchten. So findet im Denken Heideggers, wie es sich vielleicht für einen großen Philosophen auch „gehört“, eine große Wende, die sogenannte „Kehre“ statt, wobei diese nicht der einzige Umbruch in der Geschichte seines Denkens bleibt.⁴⁵⁶

Für die vorliegende Arbeit ist es wesentlich, neben dem Begriff der Wahrheit, der mit Satori kontrastiert und so zu beiderseitiger Erhellung beitragen soll, weitere Termini von Heideggers Philosophie genauer zu fassen. Um einen Vergleich zum Zen herstellen zu können, ist eine nähere Betrachtung von Heideggers Verständnis des Denkens wie auch der epistemologischen Grundlagen notwendig, die auch schon beim Zen-Buddhismus angestellt wurden. Auch die Rolle der Sprache bei der Erschließung von Welt und Wahrheit ist von besonderer Bedeutung.

Im Blickfeld vorliegender Untersuchung steht im wesentlichen Heideggers Denkweg nach der „Kehre“, so daß sein 1927 erschienenes Hauptwerk „Sein und Zeit“ nur eine untergeordnete Rolle spielen wird. Zuerst jedoch soll ein kurzer Blick auf Martin Heidegger als Denker im Allgemeinen geworfen werden, um die folgenden Ausführungen besser verstehen und einordnen zu können. Dazu gehört auch ein Überblick über die wichtigsten Begriffe seines Philosophierens aus „Sein und Zeit“, die für das Thema der vorliegenden Arbeit Relevanz besitzen, um das späte Denken Heideggers in seiner Bedeutung aufschlüsseln zu können.

3.1.2 Antiplatonisches Denken bei Heidegger

Heideggers Philosophieren richtet sich dem eigenen Anspruch nach auf das Konkrete, den Lebensvollzug des Daseins und nicht auf Theorie und Metaphysik. Sein Blick gilt nicht einem wie auch immer gearteten Ding an sich, sondern einer Sache in ihren Bezügen, die nach Heideggers Ansicht weltkonstituierend sind. Sein Denken wird im Titel dieser Arbeit schon deshalb als antiplatonisch klassifiziert. Aristoteles spielt gerade für den frühen Heidegger eine maßgebliche Rolle, wohingegen Platons Werk für ihn nie ein solches Gewicht einnahm. Wenn Heidegger sich mit Platon beschäftigte, dann stellte er ihn, nach ersten Auslegungen in den zwanziger Jahren, mit der Kehre als Antipoden seines Denkens dar, als denjenigen, bei dem die traditionelle Metaphysik ihren Ausgang nahm und die Seinsvergessenheit begann.⁴⁵⁷ Das Überwinden der Metaphysik ist für ihn bewegendes Moment schon vor „Sein und Zeit.“ Wahrheit werde bei Platon aus dem konkreten Vollzug des Menschen ins Jenseitige, in die Welt der Ideen, gelegt, und so erstmals vom Menschen abgetrennt. Gleichzeitig verliere

⁴⁵⁶ Wie überhaupt in der Heidegger-Forschung umstritten ist, ob es eine, mehrere oder gar keine Kehre in seinem Denken gegeben hat. Vgl. Thomä in Thomä (Hrsg.). 2003: 139f

⁴⁵⁷ Vgl. Volpi in Thomä (Hrsg.). 2003: 28

Wahrheit ihren prozessualen Aspekt, der ihr als Entbergung bei den Vorsokratikern noch innewohnte und sie bekomme durch die Zuweisung der ewigen Ideen ein statisches Moment. Zen-Denken und Heideggers Philosophie finden hier bereits einen ersten gemeinsamen Ausgangspunkt, der im Folgenden mit Bezug zur Wahrheit weiter ausgearbeitet werden soll. Deutlich ist hier auf jeden Fall, daß beiderseits eine Neigung zum Konkreten wie auch zum menschlichen Lebensvollzug besteht – weg von metaphysischen Konzepten.

Ein weiteres verbindendes Element zwischen dem Denken der Zen-Tradition und Heideggers antiplatonischer Philosophie ist, daß beide dem Substanz-Denken abgeneigt sind und Relationen als das Entscheidende ausmachen wollen. Im Zen stellt das Konzept von Leerheit nicht nur eine ontologische Bestimmtheit dar, sondern betrifft auch die Verstehbarkeit der Welt. Ganz ähnlich bei Heidegger. Dem Dasein erschließt sich die Welt, also die Einheit der Bezüge des Daseins zum innerweltlich Seienden, immer in Relationen, in Seinsmöglichkeiten des handelnden Menschen.⁴⁵⁸

3.2 Wesentliche Grundbegriffe im Rückgriff auf „Sein und Zeit“

3.2.1 Sein und Seiendes

Die Frage nach dem Sinn von Sein könnte, so Heidegger, "*die* Fundamentalfrage" sein.⁴⁵⁹ „*Das Gefragte* der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist,“⁴⁶⁰ so Heidegger über das Sein. Das Seiende ist nach Heidegger „alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“⁴⁶¹ Sein liegt hier im „Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«.“⁴⁶² Er betont, daß der erste wesentliche Schritt philosophischen Fragens nach dem Sein darin bestehe, nicht zu versuchen, dieses Sein unter Rückführung auf ein Seiendes als ein weiteres mögliches Seiendes zu bestimmen.⁴⁶³ Dies ist die ontologische Differenz, die im Kern besagt, daß Sein kein Fall von Seiendem ist. Sein ist vielmehr ein Bedeutungs- und Verstehenshintergrund, Sein erschafft nicht das Seiende, sondern ermöglicht dem „Dasein“, dem weltimmanenten Menschen, sich auf eine bestimmte Weise, Heidegger

⁴⁵⁸ Vgl. SuZ: 364

⁴⁵⁹ Ebd.: 5

⁴⁶⁰ Ebd.: 6

⁴⁶¹ Ebd.: 6f

⁴⁶² Ebd.: 7

⁴⁶³ Vgl. ebd.: 6

nennt sie „verstehend“, zum Seienden zu verhalten.⁴⁶⁴ Es ist das Sein, das dem Seienden seinen Sinn, seine Bedeutung verleiht. Sein ist damit kein Prädikat der Existenz, sondern vielmehr ein Horizont, vor dem das Seiende gleichsam an Kontur gewinnt.

Heidegger bezeichnet Sein als „mitgänglich“ und „vorgänglich“.⁴⁶⁵ Einerseits ist es mit dem Seienden gemeinsam da, also mitgänglich, andererseits notwendigerweise, vergleichbar den kantischen Formen der Anschauung von Raum und Zeit, vorgänglich, um das Seiende überhaupt für den Menschen verständlich zugänglich zu machen. Der Begriff des Seins ist eng mit dem der „Welt“ verknüpft, auf den im folgenden eingegangen werden soll.

3.2.2 Welt

Welt muß definitiv erst „bewältigt“ werden, bevor das In-der-Welt-sein des Menschen für den konkreten Bezug der Wahrheit untersucht werden kann. Entgegen einer Common-sense-Intuition ist „Welt“ nicht die Summe dessen, was ist, sondern im Ganzen mehr als seine Teile.⁴⁶⁶ Sie ist für Heidegger kein konkret Seiendes wie etwa der Hammer, aber doch etwas – die Welt ist Sein.⁴⁶⁷ Sie ist der vorthematische Horizont, der im Vorausgang dem Dasein ein verstehendes Verhalten erst möglich macht, sowie dasjenige, worin der Mensch als Dasein existiert.⁴⁶⁸ Welt wird eröffnet durch die mannigfaltigen Bezüge des Seienden zueinander, und ist damit Hintergrund des Verstehens des Seienden durch das Dasein, in dem es die Seinsmöglichkeiten, also die möglichen Sichtweisen auf das Seiende, enthält. Der Mensch, Dasein, das wir je selbst sind, wird durch das Sein, also die Bezüge des Seienden zum Menschen, erst zum Da-Sein im eigentlichen Sinne gemacht. Heidegger bestimmt Welt als transzendent. „Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen [...] kann? Der Rückgang auf die ekstatisch-horizontal fundierte Transzendenz der Welt gibt die Antwort.“⁴⁶⁹ Damit ist klar, daß die Gesamtheit des Seienden nicht Welt sein kann, denn dies wäre noch keine Transzendenz.⁴⁷⁰ Welt gibt durch die Bezüge dem Seienden Sinn und macht es für den Menschen versteh- und lebbar. Die den Menschen am nächsten liegende Welt, die, in der er sich alltäglich bewegt, nennt Heidegger „Umwelt.“⁴⁷¹

Auch der Mensch des Zen besteht durch seine Bezüge, die allerdings nicht nur verstehend oder verweisend gemeint sind, sondern im Kern darauf abzielen, daß außerhalb dieser den

⁴⁶⁴ Vgl. Han 1999: 11

⁴⁶⁵ Vgl. SuZ: 31

⁴⁶⁶ Vgl. ebd.: 63f

⁴⁶⁷ Vgl. GA 26: 252

⁴⁶⁸ Vgl. SuZ: 65

⁴⁶⁹ Ebd.: 366

⁴⁷⁰ Vgl. Han 1999: 14

⁴⁷¹ SuZ: 66

Menschen und seine Welt existentiell bedingenden Bezüge kein Mensch ist – mit anderen Worten Leerheit bzw. Nichts im Sinne von Shûnyatâ den Menschen erst zum Menschen macht. Dies geht deutlich aus dem Text etwa des Diamantsûtra oder Dôgens Sansuikyô hervor, in denen der Mensch durch sein Nicht-Mensch-Sein zum eigentlichen Menschen bestimmt wird.⁴⁷²

Eine ähnliche Idee findet sich bei Heidegger, der dem Menschen ein eigentliches Da-Sein nur durch die Bezüge und deren Gesamtheit, das Sein, zugesteht.

3.2.3 In-der-Welt-sein, Sorge und Befindlichkeit

Heidegger bestimmt nun das alltägliche Leben des Menschen in der Welt, die Seinsart, die dem Menschen als Dasein am nächsten liegt, als In-der-Welt-sein, „*Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden*.“⁴⁷³ Diesen Umgang, das Verhalten des Menschen zum innerweltlichen Seienden, bezeichnet er als Besorgen, wobei hier jede emotional gefärbte Konnotation falsch wäre. Besorgen, genauer das „hantierende, gebrauchende Besorgen“, ist zumeist und im wesentlichen „zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas“, wobei auch die Formen des Unterlassens und Nicht-Tuns als Besorgen gelten.⁴⁷⁴ Dieser besorgende Umgang mit der Welt bedingt einen Verweisungszusammenhang, der durch Welt gegeben ist. Das innerweltlich Seiende erhält seine Bedeutung und damit sein Sein durch den Zusammenhang mit dem Dasein, beide sind relativ aufeinander bezogen. Dieser Zusammenhang wird als vorgängig gedacht und heißt für Heidegger „Bedeutsamkeit.“ Der beim nächsten Punkt erörterte „Zeugzusammenhang“ gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang. Aus dieser Vorgängigkeit des Seins von Seiendem bestimmt sich die Transzendentalität von Sein, da es nur so den innerweltlichen Bezug des Seienden zueinander wie zum Dasein ermöglichen kann. Dieser in einem vorgehenden Verstehen gründende Zusammenhang von Seiendem und Dasein sieht Heidegger als Einheit, die das ausmacht, „was wir Welt nennen.“⁴⁷⁵ Mittelpunkt dieses Zusammenhanges ist nach Heideggerschem Verstehen stets das Dasein, nach dessen Seins- bzw. Handlungsmöglichkeiten diese Bezüge sich richten – wenngleich sie, wie noch zu erläutern

⁴⁷² Zur Bestimmung des Menschen im Sansuikyô siehe das entsprechende Kapitel 2.8.5.3 vorliegender Arbeit. Die Dialektik der Prajnaparâmitâ-Sûtren wird besonders im Diamantsûtra deutlich, der Argumentationsstrang läßt sich auch auf das Bild des Menschen übertragen und müßte wie folgt lauten: Ein Mensch ist kein Mensch (denn da ist nichts substantielles, das Mensch genannt werden könnte, er ist „*leer*“ im Sinne von Shûnyatâ), deshalb ist er ein Mensch (da er aus seinen Bezügen besteht, die ihn wiederum einzigartig machen und sein Menschsein kennzeichnen). Vgl. Thich Nhat Hanh. 1996: 62ff

⁴⁷³ SuZ: 66f

⁴⁷⁴ Ebd.: 56f

⁴⁷⁵ Ebd.: 364

ist, aufgrund der Befindlichkeit dem Dasein nicht willkürlich zur Verfügung stehen. Diesen Mittelpunkt, in dem das Dasein steht, nennt Heidegger nun das „Worumwillen“, womit er die bereits genannten Möglichkeiten der Bezüge des Daseins meint. Das Dasein entwirft sich selbst im Hinblick auf bestimmte Handlungsmöglichkeiten, das „Worumwillen“, aus denen dann das Verstehen der Welt folgt. Das Dasein bestimmt somit selbst sein Verständnis der Welt.

Die Weisen, in denen der Mensch das Seiende aufschlüsselt, sind der Beliebigkeit entzogen. Für Heidegger werden die verschiedenen Seinsweisen, auf die sich das Dasein zum Seienden verhalten kann, durch Stimmungen, also bestimmte mögliche Blickwinkel, festgelegt. Diese bezeichnet er mit dem Überbegriff der „Befindlichkeit“. Zusammen mit dem „Verstehen“ bilden sie die beiden Modi des In-der-Welt-Seins. „Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der Befindlichkeit und im Verstehen.“⁴⁷⁶ Die „Stimmung“, die aus der Befindlichkeit folgt, be-stimmt, was das Dasein als Seins- und Handlungsmöglichkeiten wahrnehmen kann. Somit ist die Sicht der Welt durch das Individuum vor-bestimmt, sie unterliegt nicht einer wie auch immer gearteten Willkür. Wichtig ist es, hier hinzuzufügen, daß es sich dabei nicht um einen psychischen Zustand handelt, der dann auf die „objektive“ Welt abfärbe.⁴⁷⁷ Sie stamme weder aus einem „Außen“, d.h. von einer objektiven Welt, noch aus einem „Innen“ als einem von der Welt getrennt daseienden Subjekt, sondern „steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf“⁴⁷⁸, also aus dem Zusammenhang zwischen Dasein und Welt, wo das Eine nicht ohne das Andere gesehen und gedacht werden kann. Stimmung hat konsequenterweise das In-der-Welt-Sein des Menschen schon im Ganzen erschlossen und ermöglicht so erst eine bestimmte Welt-Sicht.⁴⁷⁹ Stimmung ist gleichsam ein Grundton, der Welt und Dasein durchzieht und das Verhältnis dazwischen erst in je gestimmter Weise ermöglicht. Welt als Sinnzusammenhang zwischen Dasein und Seiendem ist ge-stimmt, woraus das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt folgt. Diese Stimmung ist nun nichts vom Dasein geleistetes, sie „überfällt“.⁴⁸⁰ Damit ist das Dasein in eine bestimmte Auffassung der Welt geworfen, und Heidegger versteht diese Geworfenheit des Daseins „nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.“⁴⁸¹

⁴⁷⁶ SuZ: 133

⁴⁷⁷ Vgl. Han 1999: 19; Vgl. SuZ: 137

⁴⁷⁸ SuZ: 136

⁴⁷⁹ Vgl. ebd.: 137

⁴⁸⁰ Ebd.: 136

⁴⁸¹ Ebd.: 135

Heidegger begrenzt damit ganz wesentlich die Autonomie des Subjekts, das nicht ein die Welt durch freien Willen bestimmendes ist, sondern in diese Welt wörtlich hinein geboren wurde und das durch das gestimmte In-der-Welt-sein gleichzeitig erschaffendes Subjekt und ein geschaffenes Objekt ist. Verstehen und Befindlichkeit sind wechselseitig voneinander abhängig, so daß die Auffassung von Welt wesentlich von der Stimmung abhängig ist, und Verstehen „immer gestimmtes ist“.⁴⁸² Verstehen im Sinne einer möglichen Erkenntnisart, die bewußt angestrebt wird, um Zusammenhänge zu erkennen, ist dem Verstehen im hier erläuterten Sinne als „existentialem Derivat“ nachrangig und abhängig davon.⁴⁸³ Verstehen im primären Sinne erschließt das In-der-Welt-sein immer als Ganzes und nicht nur Teilaspekte davon.

Es stellt sich nun die Frage, in welchem Verhältnis dieser Blick auf Mensch und Welt zum Denken des Zen steht. Wie bereits dargestellt, denkt Zen die Welt ebenfalls in Bezügen. Keine Substanz verleiht irgendeiner Sache eine Selbstnatur (Skt. *svabhava*). Das Verstehen dieser Bezüge geschieht auch bei Heidegger notwendig vorgängig zur Ding-Erkenntnis. Dieser Gedanke ist für die Wirklichkeitserfahrung im Zen interessant. Schließlich muß der von Satori durchdrungene Mensch in der Lage sein, auch normale Tätigkeiten durchzuführen. Wenn also Satori nur eine Wahrnehmung von einzelnen Dingen oder gar von Dingen an sich wäre, könnte diese Handlungsfähigkeit nicht erhalten bleiben. Zen postuliert jedoch das Gegenteil. Und dies ließe sich elegant mit Heideggers Konzept des vorgängigen Verstehens erklären, einem Auffassen der Welt durch das Individuum, das, wie Heidegger betont, unthematisch und unausdrücklich, also nicht bewußt absichtsvoll und denkerisch erkennend geschieht. Bei genauerer Betrachtung ist eine Art vorgängigen Verstehens für das Zen auch deshalb notwendig, damit ein nach buddhistischer Terminologie klares, ungetrübtes Bewußtsein des Augenblicks entstehen kann. Die völlige Präsenz im gegenwärtigen Tun, die vom Zen gefordert ist, kann sich nur einstellen, wenn das Bewußtsein nicht mit der Arbeit des Verstehens dessen beschäftigt ist, was es gerade tut.

Der Gedanke Heideggers, wonach sich das Dasein in der Welt auf Seins- und Handlungsmöglichkeiten hin selbst entwirft und so auch das Seiende in diesen Rahmen einordnet, scheint vordergründig der Ansicht des Zen zu widersprechen. Dort wird versucht, die Dinge in ihrem „So-sein“ (Skt. *thatatâ*) zu erkennen. Allerdings ist dieser Widerspruch nur ein vordergründiger. Das sich in Satori offenbarende So-Sein der Dinge ist ein durch Bezüge und konkrete Umstände bestimmtes. Die Ausrichtung des Daseins und das Einordnen

⁴⁸² SuZ: 142

⁴⁸³ Vgl ebd.: 143

des Seienden in einen Seins- und Handlungskontext geschehen bei Heidegger vorgängig, da es auf dem Worumwillen beruht, das konstitutiv für das Verstehen von Welt gedacht wird. Es ist folglich kein bewußt-willentliches Geschehen eines erkennendes Subjekts, das als solches auch dem Satori entgegen stünde, sondern kann vielleicht sogar als eine Darstellung des Prozesses verstanden werden, wie im Zen der Lebensentwurf eines Menschen vollzogen und verstanden wird.

3.2.4 Vorhandenes, Zuhandenes und Zeug

Dinge, mit denen der Mensch innerweltlich zu tun hat, mit denen, so Heidegger, das Dasein besorgenden Umgang hat, nennt er „Zeug“. Darunter fallen auch, aber nicht nur, die Dinge, denen im Deutschen der Wortteil „-zeug“ anhaftet. Ein Zeug für sich gäbe es eigentlich nie, denn es finde sich immer in einen „Zeugzusammenhang“ eingebettet, in einen Kontext von Herstellung und Verwendung. Konstituierendes Element des Zeug ist das „Um-zu“, womit es auf ein bestimmtes Handeln verweist.⁴⁸⁴ Der Zeugzusammenhang ist notwendig für das Verstehen des Sinns von Seiendem, damit dieses durch den Menschen in Gebrauch gesetzt werden kann. Daraus ergibt sich auch, daß „die Bewandnisganzheit [...] früher“ ist, „als das einzelne Zeug“,⁴⁸⁵ sie also vorgängig ist, sonst wäre es für den Menschen nicht zu verstehen. Der Umgang mit einem nur Einzelnen, ohne Zusammenhang und sinnkonstituierende Welt, ist im Heideggerschen Denken unmöglich. „Auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandnisganzheit“⁴⁸⁶ ist das Seiende für das Dasein zu erschließen und zu verstehen, es ergibt einen Sinnzusammenhang erst *mit* dem Dasein. Auch das nur Vorhandene, das wertneutral vom Dasein wahrgenommen wird ohne in einen Nutzensbezug gesetzt zu werden, ist durch den Charakter der Vor-handenheit an das Dasein gebunden. Das Zuhandene steht wiederum bereits in einem direkten Bezug zum Dasein. Heidegger versteht dies als Seinsart von Zeug, die dessen Charakter offenbar macht.⁴⁸⁷ Zuhandenes ist dem Dasein nahe und in seiner Verwendung eindeutig – durch diese gewinnt es sein eigentliches Wesen.

Interessanterweise läßt sich in diesem Zusammenhang feststellen, daß der Zeugzusammenhang wieder gewisse Konnotationen zum buddhistischen Konzept von Shûnyatâ (Jap., Leerheit) aufweist. Wie Han bemerkt, sind etwa in der Axt durch den Zusammenhang, in dem das Zeug stets gesehen werden müsse, auch „Wald, Holz, Kamin und

⁴⁸⁴ Vgl. SuZ: 68

⁴⁸⁵ Ebd.: 84

⁴⁸⁶ Ebd.: 85

⁴⁸⁷ Vgl. ebd.: 69

Haus mitgegenwärtig.“⁴⁸⁸ Dies bedeutet, daß genau wie bei Shûnyatâ, die ein Seiendes sozusagen konstituierenden und umgebenden Weisen des Seins, also Herkunft, Verwendung, der Baum, aus dem der Stiel gefertigt ist, das gespaltene Scheit, das nun im Kamin glimmt, in die Betrachtungs-, besser noch, die Existenzweise mit einfließen. Dieser „Zeugzusammenhang“ ist nicht ausdrücklich oder thematisch, aber notwendig und bestimmend für den Sinnzusammenhang, in dem der Mensch einen Gegenstand sehen und benutzen kann. Die Frage der Ausdrücklichkeit⁴⁸⁹ wird im Zen im Zusammenhang mit Leerheit meist nicht diskutiert, wobei dieselben Gedanken wie bei Heidegger impliziert scheinen. Deutlicher läßt sich dies wieder in Dôgens Sansuikyô oder dem Diamantsûtra erkennen. Dinge werden durch besagten Zeugzusammenhang konstituiert und gewinnen so ihre Natur, im Gegensatz zum Substanzdenken, nach dem den Dingen *selbst* etwas innewohne. Vielleicht ist dieser Zeugzusammenhang, erweitert gesehen auch auf die zeitliche Ebene, die dem Sein, so Heideggers Gedanke, ja immer zugehörig ist, eine gute Möglichkeit, zumindest den Aspekt von Shûnyatâ, den etwa der vietnamesische Zen-Meister Thich Nhat Hanh als „Intersein“⁴⁹⁰ bezeichnet, in der Sprache abendländischer Philosophie deutlicher zu machen. Allerdings bleibt dieser Zusammenhang bei Heidegger in „Sein und Zeit“ immer auf das sich entwerfende Dasein hin ausgerichtet. Die Bezüge jenseits des Daseins finden bei ihm keine Beachtung. An diesem Punkt unterscheidet sich sein Denken von dem des Zen.

3.2.5 Man, Verfallenheit und Uneigentlichkeit als Modus von Avidyâ

Heidegger bezeichnet die Seinsart, in der sich das Dasein zumeist befindet, als „Man.“⁴⁹¹ Kennzeichnend hierfür ist, daß dieses Man die je eigenen Seins- und Handlungsmöglichkeiten außer acht läßt, um statt dessen den gesellschaftlich vorgegebenen Rahmenbedingungen, „der Öffentlichkeit“, mehr oder weniger blind zu folgen – „die Anderen haben ihm das Sein abgenommen“⁴⁹². Dieses Man, kein bestimmtes, wie Heidegger sagt, „schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor“⁴⁹³. Wichtiges Merkmal des Man ist der Charakter der Durchschnittlichkeit, der die Seinsweise des Man darstellt. Damit werde alle Ursprünglichkeit, alles Besondere eingeebnet und der Sphäre des bestimmt Konkreten entrissen, ein Eingehen auf das konkret Seiende ist nicht mehr möglich, es wird durch die Anschauung der Öffentlichkeit verdeckt, entgegen deren Postulat, Dinge klar und offensichtlich zu machen. Da das öffentliche Man

⁴⁸⁸ Han 1999: 15

⁴⁸⁹ Gemeint ist hier ausdrücklich in dem Sinne, daß etwas offensichtlich oder bewußt thematisiert wird.

⁴⁹⁰ Thich Nhat Hanh 1999: 13

⁴⁹¹ Vgl. SuZ: 126f, 167

⁴⁹² Ebd.: 126

⁴⁹³ Ebd.: 127

auch die Befindlichkeit, Stimmung mit-bestimmt, entscheidet es direkt darüber, welche Seinsweisen das Dasein wahrnehmen kann und welche nicht. Durch die Abhängigkeit des Verstehens von der Befindlichkeit kann ein eigenständiges Verstehen und Interpretieren der Welt durch das dem Man verfallene Dasein nicht mehr geleistet werden.

Dieses Man fällt keine eigentlichen Entscheidungen mehr, es überläßt sein Dasein, die Welt und das Verstehen im wesentlichen der Öffentlichkeit. Dies geschieht, weil das Man das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit entlastet,⁴⁹⁴ es nimmt ihm die Mühe der Entscheidung, womit sich die Frage nach richtig und falsch der eigenen Handlungen erübrigt. Nachdem das Man entscheidet, Man letztendlich aber niemand bestimmtes ist, so entscheidet wirklich „das Niemand“, und so trägt niemand im Nachgang für die Entscheidungen Verantwortlichkeit. Heidegger bemerkt treffend, daß das Verständnis von Welt und Dasein durch die Seinsweise des Man schon deshalb nicht angezweifelt wird, weil sich das Dasein in der Seinsweise des Man für wissend, für „verstehend“ hält.⁴⁹⁵ Diese Seinsweise wirkt auf das Dasein beruhigend, da es vorgeblich das „echte“ Leben lebt und nicht in der Not des Sich-Entscheiden-Müssens steht. Heidegger bezeichnet diese Seinsweise als Verfallenheit; eine Seinsweise, in der Authentizität oder „Eigentlichkeit“ fehlt und so das Dasein sich selbst entfremdet.⁴⁹⁶ Im steten Vergleich mit der Öffentlichkeit versucht sich das Dasein stets dessen Maßstäben anzupassen.

An dieser Stelle bietet sich der naheliegende Vergleich der Verfallenheit mit den zenbuddhistischen Konzepten von Verblendung und Nichtwissen (Skt. *avidyā*) an. Nichtwissen ist der Zustand des Menschen, wenn er sich seiner wahren, der Buddha-Natur, nicht gegenwärtig ist und seine Existenz als eine vereinzelte denkt, die von anderem Seienden getrennt wäre. Dazu gehören im weiteren Kontext auch die sogenannten „Wurzeln des Leidens“ als die Gründe für das häufig als schmerzhaft oder frustrierend empfundene Leben: Wollen, Nicht-wollen und falsche Anschauungen.⁴⁹⁷ Wesentlich für unseren Vergleich mag der Umstand sein, daß im Zustand sogenannter Verblendung der Mensch seine eigentliche Seinsart, sein konkretes Dasein wie auch das stets Neue, Konkrete, das ihn umgibt, nicht als solches erkennt. Die Welt wird eingeebnet, die Erfahrungen werden durch vorgestanzte Konzepte ersetzt. Es ist nicht mehr die Erfahrung dessen, was ist, die ins Bewußtsein vordringt, sondern das, was man von dieser oder als diese Erfahrung gemeinhin annimmt oder denkt – der Mensch ist vorurteilsbehaftet. Es ist durchaus legitim, die Daseinsweise der

⁴⁹⁴ Vgl. ebd.: 127

⁴⁹⁵ Vgl. ebd.: 169

⁴⁹⁶ Vgl. ebd.: 178

⁴⁹⁷ Je nach Übersetzung auch: Gier, Haß und Unwissenheit (Skt. *Avidyā*).

Verblendung als uneigentlich im Sinne Heideggers zu bezeichnen, da der Mensch sich seiner Selbst und der ihm innewohnenden (Seins- und Handlungs-) Möglichkeiten nicht gewahr ist, sondern diese durch andere „Ideen“ oder Anschauungen ersetzt.

Allerdings tritt hier bereits ein entscheidender Unterschied zu tage. Bezeichnet Heidegger die Seinsweise der Verfallenheit als die des Man, so träfe dies auf Avidyâ nur als eine Möglichkeit unter vielen zu. Die im buddhistischen Kontext als verblendet bezeichneten Konzepte von Ich und Welt stammen nicht unbedingt von einer wie auch immer gearteten „Öffentlichkeit“. Avidyâ wird im wesentlichen als vom Einzelnen ausgehend gedacht, fremde Anschauungen spielen nur insofern eine Rolle, als sie möglicherweise unkritisch vom Menschen akzeptiert werden und damit weiter das Wesen der Wirklichkeit verhüllen. Eine gute Beschreibung hingegen liefert Heideggers Darstellung von der Entlastung des Entscheidens durch das Man. Dieser Gedanke trifft zumindest auch partiell auf die Verblendung im Buddhismus zu. Auch hier werden Entscheidungen nicht mehr als die je meinigen, meinem Wesen konformen, betrachtet, sondern sie entstehen aus einem inneren Zwang oder einer vorgeblichen Notwendigkeit. Ob dies allerdings im buddhistischen Kontext ebenfalls dadurch begründet gesehen werden würde, daß dies das Ich bei seiner Entscheidung entlastet, muß hier offen bleiben.

Interessant ist der Umstand, daß Heidegger das Man in seiner Verfallenheit an seiner Oberfläche als selbstzufrieden betrachtet, da die Öffentlichkeit ihm vorgaukele, dies wäre ein positiver Zustand, wenngleich in der Tiefenschicht das Dasein unter dieser Seinsweise leidet, ein Aspekt, der auch den verblendeten Menschen aus Sicht des Zen kennzeichnet. Auch das verblendete Ich nimmt zen-buddhistisch gesehen die Leidhaftigkeit der eigenen Existenz nicht unbedingt wahr. Es bedeutet in diesem Kontext einen wesentlichen Schritt, den Aspekt des Leidens im eigenen Leben bewußt zu erkennen und zu akzeptieren, bevor das Leiden überwunden werden kann. In seiner Verblendung nimmt das Ich jedoch an, es sei schon alles in Ordnung, obwohl es den emotionalen Stürmen des In-der-Welt-seins hilflos ausgeliefert ist. Hier läßt sich nochmals eine gewisse Parallele zwischen Zen-Denken und Heidegger ziehen.

Der wesentliche Unterschied zwischen heideggerscher Verfallenheit und der Verblendung im Zen-Buddhismus liegt hingegen in dem Aspekt der Soteriologie und Befreiung aus diesen als negativ gebrandmarkten Zuständen. Im Zen ist dieser in einen religiösen Kontext eingebettet, es läßt sich hier tatsächlich von Soteriologie sprechen, denn das Erwachen – Satori – befreit

den Menschen von Leid und Verblendung.⁴⁹⁸ Dies geschieht durch das unmittelbare Erkennen von Welt und Selbst, „wie es wirklich ist“. Anders bei Heidegger, denn hier spielt Aletheia bei der Befreiung aus dem Man im wesentlichen keine Rolle. Eine Verbindung zwischen dem Denken der Verfallenheit und Wahrheit findet hier nicht in der dem Zen-Buddhismus eigenen Form statt. In der Seinsweise des Man verhält sich das Dasein zwar auch entdeckend zum Seienden, wobei hier das Entdecken durch die „öffentliche Ausgelegtheit“⁴⁹⁹ bestimmt wird und das Seiende nicht entborgen, sondern nur verstellt, nicht in seinem So-sein entdeckt wird. „Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der »Unwahrheit«.“⁵⁰⁰ Soweit deckt sich der Standpunkt noch mit dem des Zen. Wahrheit selbst hingegen besitzt bei Heidegger, wie bereits angeführt, keinen soteriologischen Charakter. Sie erlöst nicht aus dem Zustand der Verfallenheit, vielmehr ist das Entdecken von Wahrheit erst Resultat des Rückgewinns einer eigentlichen Seinsweise jenseits der „öffentlichen Ausgelegtheiten“. Gleichzeitig rückt noch ein weiterer Gesichtspunkt von Wahrheit und Unwahrheit ins Blickfeld. Heidegger versteht das Dasein als ontisch in Wahrheit und Unwahrheit aufgeteilt. Durch das Dasein als „geworfenen Entwurf“⁵⁰¹ ist das In-der-Welt-sein durch das gleichzeitige Moment von Wahrheit und Unwahrheit, Entdecktheit und Verbergung gekennzeichnet. Dies soll an späterer Stelle eingehender untersucht werden, denn hier lassen sich interessante Bezüge zum Denken des Zen über Wahrheit aufbauen, in dem sich vielleicht ebenfalls eine solche Struktur finden läßt.

Den Zustand der Seinsweise des Man umschließt in „Sein und Zeit“ die Angst, die allerdings bei Heidegger keine eigentlich positive Erscheinung ist. Der Angst habende Mensch wird sich seiner Vereinzelung bewußt und die Kräfte des Man verlieren an Bedeutung. Aber schon dieser Gedanke, daß das Dasein sich vereinzelt vorfindet, läßt sich nicht deckungsgleich mit der zen-buddhistischen Sichtweise des aus der Verblendung befreiten Menschen denken, denn hier ist die nun wahrgenommene Einheit und Verbindung – „Intersein“ – mit der Welt zentraler Inhalt. Die Angst erweist nach Heidegger das Dasein zwar als „*Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für*...“⁵⁰², jedoch bleibt die Zurückgeworfenheit auf das Dasein als ein vereinzelt. Man weist treffend darauf hin, daß Heidegger zwar

⁴⁹⁸ Diese Leidbefreiung ist jedoch nicht als absolut zu denken. Schmerz bleibt weiterhin schmerzhaft, nur fällt der Kern des Leidens weg, so daß der Blick auf die Existenz und das damit zwingend verbundene Leiden sich verändert.

⁴⁹⁹ Vgl. SuZ: 222

⁵⁰⁰ Ebd.: 222

⁵⁰¹ Ebd.: 223

⁵⁰² Ebd.: 188

versucht, mithilfe des In-der-Welt-seins und dem Gedanken der „Verbindlichkeit“ das Dasein aus seiner Vereinzelung zu lösen, es aber nicht gelinge, diese Spannung zwischen den beiden Polen aufzulösen.⁵⁰³ Im Zusammenhang von „Entschlossenheit“ und „Selbst-Ständigkeit“ denkt Heidegger ein Dasein, das sich seine eigenen Seinsmöglichkeiten erschließt und sich von den uneigentlichen Seinsweisen zu lösen vermag. Dieses Dasein gründet dann jedoch, wie Han aufweist, letztlich in nichts anderem mehr als dem Willen alleinig zu stehen⁵⁰⁴ – es kreist gleichsam um sich selbst. Damit ist es weit vom „wahren Menschen ohne Rang“ des Zenmeister Rinzais entfernt, der in Shûnyatâ, letztlich also in allem, gegründet ist, da die Grenzen des Subjekts hier längst gesprengt sind.

Gleichzeitig wird der Ansicht von Han, dieses „Man“ sei die eigentliche Seinsweise des Zen, verdeutlicht im „Man ißt“, widersprochen.⁵⁰⁵ Heideggers Man meint, wie bereits ausgeführt, eine Seinsweise, die im Kern durch ein Außen bestimmt ist. Handeln im Man bedeutet, so zu handeln, weil man so handelt, also eine Öffentlichkeit dies so vorgibt. Wie Han richtig feststellt, sind zwar die Abwesenheit jedweder „Emphase des Selbst, [...] Aktionismus und Heroismus“⁵⁰⁶ kennzeichnend für die Seinsweise des Zen – allerdings ist das Moment der Fremdbestimmung und Uneigentlichkeit im Widerspruch zu dieser Seinsweise, die gerade auf eine Eigentlichkeit im wörtlichen Sinne hinstrebt.

3.3 Wesentliche Begriffe Heideggers nach der Kehre

Heideggers Denkweg zeichnet sich unter anderem durch die vielzitierte Kehre aus. Allerdings stößt man auf mannigfaltige Schwierigkeiten beim Versuch, diese inhaltlich oder zeitlich zu fixieren. Diese Frage beschäftigt die Heidegger-Rezeption bis heute intensiv. Die Problematik wird bereits dadurch ausgelöst, daß Heidegger selbst von einer Kehre spricht, diese aber im Laufe seines Denkens immer wieder unterschiedlich verortet. Folgt man Dieter Thomä in seinem Artikel über die Kehre im „Heidegger-Handbuch“⁵⁰⁷, so lassen sich aber zumindest einige Bestimmungen vornehmen. Dies soll hier aber nur holzschnittartig geschehen, denn eine genauere Klärung der Kehre ist für den Zweck dieser Arbeit nicht notwendig.

Folgt man den wesentlichen Heidegger-Interpreten wie auch dem Denker selbst, so läßt sich die Kehre im Zeitraum zwischen 1927 und 1938 anlegen.⁵⁰⁸ Wesentlich für diese Arbeit ist, daß sich der Schwerpunkt Heideggers Denkens mit dieser sogenannten Kehre etwas

⁵⁰³ Han 1999: 27f

⁵⁰⁴ Vgl. Han 1999: 41f

⁵⁰⁵ Han 2002: 39f

⁵⁰⁶ Ebd.: 39

⁵⁰⁷ Thomä (Hrsg.). 2003: 134ff

⁵⁰⁸ Vgl. Thomä in Thomä (Hrsg.). 2003: 134f

verschoben hat, womit man mit Thomä durchaus festhalten darf, daß es sich dabei wohl weniger um eine echte „Kehre“ im Sinne einer vollständigen Bewegung handelt als vielmehr um eine Bewegung, die vielleicht bereits in „Sein und Zeit“ angelegt war und somit, wie häufig angenommen, keinen radikalen Schnitt oder Wandel darstellt.⁵⁰⁹

Ein zentraler Aspekt der Kehre ist die Verschiebung des Fokus' vom Dasein hin zum Sein. War in „Sein und Zeit“ noch das Dasein entschlossen auf das Sein hingewandt, um dieses zu enthüllen, so ist es später ein Selbstoffenwerden des Seins in einem Zuruf an das Dasein, dem dieses zu folgen habe, damit der Mensch zu sich selbst zurückkehren könne.⁵¹⁰ Die Entschließung des Seins liegt nun nicht mehr am Dasein, sondern geschieht in einer Bewegung vom Sein zum Dasein hin. Damit verändert sich auch der Blickwinkel auf Wahrheit. In „Sein und Zeit“ ist Wahrheit noch etwas, das von einem dynamischen Moment des Daseins abhängig ist und mit dessen Grundverfassung zusammenhängt. Später stellt Heidegger klar, daß es sich dabei um ein Geschehen handle, dessen Bestandteil das Dasein ist, und Wahrheit somit mehr den Charakter der Selbstoffenbarung erhält.⁵¹¹

3.3.1 Subjekt, Objekt und Selbst

Von besonderem Interesse für das Anliegen vorliegender Arbeit ist es, die drei Begriffe „Subjekt“, „Objekt“ und „Selbst“ in ihrer Verwendung bei Heidegger genauer zu fassen, schließlich sind sie zentrale Punkte auch im Denken des Zen.

Zu Beginn soll ein kurzer Blick auf Subjekt und Selbst im Kontext von „Sein und Zeit“ geworfen werden, um die spätere Begriffsentwicklung verständlicher zu machen. Der klassische Subjektbegriff, den Heidegger auf Descartes zurückführt, wird von ihm zunächst aus epistemologischen Gründen kritisiert. Ziel seiner Kritik sei, so der Philosoph Christoph Menke zu Heideggers Subjektbegriff, die Rückgewinnung des Selbst.⁵¹² Descartes' ego-Begriff sei ein weltloses *res cogitans*, das sich allein durch die Vorstellung auf Objekte beziehe, der Subjektbegriff für sich impliziere bereits ein solches Verhältnis zwischen beiden, ein Verhältnis, das Heidegger als verhängnisvolle Voraussetzung für das Erkennen der Welt bezeichnet – verhängnisvoll dann, wenn das Verhältnis zwischen beiden nicht genauer beleuchtet werde, denn Erkenntnis basiere auf der Vorstellung eines erkennenden Subjekts⁵¹³ und des gegenübergestellten Objekts.⁵¹⁴ Die Problematik des Seinsverständnisses wird damit

⁵⁰⁹ Vgl. ebd.: 139

⁵¹⁰ Vgl. Thomä in Thomä (Hrsg.). 2003: 138

⁵¹¹ Vgl. loc. cit.

⁵¹² Menke in Thomä (Hrsg.) 2003: 259

⁵¹³ Das *ego cogito* (SuZ 24) im Sinne Descartes'.

⁵¹⁴ Vgl. SuZ: 59, 211

jedoch nicht gelöst. Heidegger weist darauf hin, daß durch das „cogito sum“ dieses *sum* weiter unbestimmt bliebe, und dieses Sein weiter nur im Sinne der antiken und mittelalterlichen Ontologie verstanden werden könne, nämlich „als gegenwärtig Vorhandenes“.⁵¹⁵ Heidegger will dieses Mißverständnis korrigieren, indem er eine Umkehrung vornimmt und den Gehalt dieser Umkehrung dann ontologisch prüfen möchte. „Die erste Aussage ist dann: »sum« und zwar in dem Sinne: ich-bin-in-einer-Welt. Also ein Seiendes »bin ich« in der Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (cogitationes) als Weisen des Seins bei innerweltlichem Seienden.“⁵¹⁶ Das Heideggersche neue Subjekt ist ein in-der-Welt-seiendes, das von dieser nicht getrennt gedacht werden kann. Heidegger bestimmt den Charakter dieses in-der-Welt-seins als Faktizität im Gegensatz zum Gedanken der Objektivität. Diese Faktizität folgt aus der Bestimmung des Daseins als in-der-Welt-seiend, dem jedoch keine Objektivität innewohnt, denn diese verlangt ein dem Dasein gegenüber Seiendes, das beim in-der-Welt-sein nicht vorhanden ist. Das Dasein existiert in der Welt in der Form des „Vollzuges“, als ein gelebtes Leben, und eben in diesem gründet sich die Faktizität.⁵¹⁷

Heidegger bezeichnet nun das „Wer“ des Daseins nicht als Subjekt oder Ich, sondern als „Selbst“.⁵¹⁸ Dieses Selbst sei eine „Weise zu existieren“ und damit keine Form von vorhandenem Seienden. Grund hierfür ist der Umstand, daß es das Dasein ist – ich selbst es bin, der dieses Leben als Faktizität erfährt und lebt. Er unterscheidet weiter zwischen dem „Man-selbst“, der Seinsform, die zumeist vorhanden ist, und dem *ich selbst*.⁵¹⁹ Für das Subjekt, Heideggers Gegenbegriff zum Selbst, bestimmt Heidegger im „Ich denke“ wie auch „Ich handle“ das „Ich“ als das Zugrundeliegende, den „tragenden Grund.“⁵²⁰ Heidegger folgert daraus, daß dieser Subjektbegriff im Sinne eines „Ich“ etwas immer schon Vorhandenes, etwas objektiv Zugrundeliegendes, erfordere.⁵²¹ Das Zugrundeliegende des Selbst jedoch sei nicht in einem objektiven Sinne zu fassen, sondern könne nur als Vollzug des Daseins, als in-der-Welt-sein, erfahren werden.

Schon in dieser frühen Konzeption des Subjekts lassen sich interessante Parallelen zur Subjektanschauung im Zen-Buddhismus herstellen. So gilt die Aufspaltung in Subjekt und Objekt, genauer in ein sich als getrennt und als reine „res cogitans“ erfahrendes Subjekt und

⁵¹⁵ Vgl. ebd.: 24; Menke in Thomä (Hrsg.) 2003: 260

⁵¹⁶ SuZ: 211

⁵¹⁷ Vgl. Tugendhat 1970: 299

⁵¹⁸ SuZ: 267

⁵¹⁹ Ebd.: 267

⁵²⁰ Vgl. ebd.: 317

⁵²¹ Vgl. ebd.: 320

ein objektiv zu erkennendes Objekt, als eine der wesentlichen Täuschungen des menschlichen Denkens. Zen wie Heidegger lehnen eine solche Position ab. In vielen deutschsprachigen Zen-Texten und Übersetzungen wird, vielleicht auch in Anlehnung an die Diktion Heideggers, zwischen diesem Subjekt als „Ich“ und einem Selbst unterschieden, das sich selbst nicht in Getrenntheit von der Welt erfährt. Auch dieses Selbst würde, wie bei Heidegger, die eigene Existenz nicht als Gegenüberstellung, sondern als Vollzug und gelebtes Leben erfahren. Heideggers Gedanke, daß das Zugrundeliegende des Selbst, das sich selbst zugrunde liegen hat,⁵²² nicht greifbar, sondern nur im Daseinsvollzug lebbar und im Weltbezug verstehbar sei, läßt eine gewisse Verwandtschaft zur Vorstellung von Selbst und Leerheit im Zen erahnen. Die Grundlage des Daseins ist dort ebenfalls nicht festzumachen, sondern ist ihrem Wesen nach als Leerheit im Sinne von Shûnyatâ zu verstehen, also bestimmt durch den Gesamtzusammenhang, der nicht auf ein Bestimmtes reduzierbar ist, und so in der Argumentationsstruktur des Diamantsûtra als Nicht-Selbst und deshalb Selbst bezeichnet wird. Diese Struktur kann zumindest als analog zu dem Denken Heideggers bezeichnet werden.

Heidegger bestimmt das in-der-Welt-sein als Faktizität und nicht als Objektivität. Dies läßt sich gut auf die Analyse des Daseins in der Welt aus der Sicht des Zen übertragen. Das Dasein und das innerweltlich Seiende wird im Zen als ganz konkret da verstanden, nicht etwa als Illusion oder nur Produkt des Geistes. Auch die eigene Existenz wird als wirklich bestimmt. Nachdem ein Gegenüber im Sinne einer Objektivität prinzipiell abgelehnt wird – dies sei nur ein Blickwinkel des Verstandes, der nicht mit der Natur des Seins in der Welt übereinstimme – ist Faktizität, also ein sich vorfinden und vollziehen des Lebens, eine äußerst treffende Beschreibung des Zustandes menschlicher Existenz.

Im weiterführenden Denken Heideggers nach der Kehre wechselt der Grundton seiner Fragestellung nach Subjekt und Objekt von der Ebene der Epistemologie zu einer Frage nach den praktischen Implikationen seines Denkens.⁵²³ In der Schrift „Die Zeit des Weltbildes“ konkretisiert Heidegger diesen Gedanken in einer Forderung, sich selbst als Subjekt zu überwinden, und damit das Objekt nicht mehr einem Subjekt gegenüberzustellen.⁵²⁴ Menke beschreibt dies als die Überwindung des Handelns aus eigenem Wollen heraus, neu begründet dann in „Denken, Hören, Gelassenheit, Warten.“⁵²⁵ Interessant sind die Andeutungen über den Charakter des Seins als Nichts, die Heidegger gegen Ende von „Die Zeit des Weltbildes“

⁵²² Vgl. SuZ: 284

⁵²³ Vgl. Menke in Thomä (Hrsg.) 2003: 262

⁵²⁴ Vgl. GA 5: 104

⁵²⁵ Vgl. Menke in Thomä (Hrsg.) 2003: 263

macht.⁵²⁶ Er fragt, ob vielleicht die „Verweigerung“ die „höchste und härteste Offenbarung des Seins“ werden müsse.⁵²⁷ Wenn aus dem Blickwinkel der Metaphysik das Sein zunächst als das Verborgene, als Verweigerung, schließlich als Nichts gesehen werde, so führt Heidegger weiter fort, sei dieses Nichts, das „Nichthafte des Seienden“, weder nihilistisch zu denken noch einfach als nichts. Im Gegenteil, Heidegger bezeichnet es als das Sein selbst, das dem Menschen im Sinne von Wahrheit zugänglich werde, wenn dieser sich als Subjekt überwunden habe. Die hier eröffnete Nähe zum buddhistischen Nichts ist verblüffend.

3.3.2 Vorstellen und Ding

Heideggers Verwendung der Begriffe „Vorstellen“ und „Ding“ ist, wie nicht anders zu erwarten, nicht deckungsgleich mit dem allgemeingültigen Verständnis dieser Wörter. Sie spielen jedoch eine große Rolle, wenn es darum geht, das Wahrheitsverständnis Heideggers zu klären und mit dem des Zen zu vergleichen. Vor allem in Bezug zu den vorgängig behandelten Termini von Subjekt und Selbst sind das Vorstellen und das Ding wesentliche Bestandteile des Denksystems, die viel über Heideggers Auffassung von Wahrheit verraten.

Heideggers späterer Subjektbegriff ist wesentlich vom Wollen her bestimmt. Damit verbindet sich auch seine Verwendung von „Vor-Stellen“. Vorstellen ist mit Machen verknüpft und durch den „blinden Willen zur Beherrschung bestimmt“⁵²⁸, der das moderne Subjekt auszeichnet. Die Vorstellung von etwas sieht Heidegger wirklich als das Vor-sich-stellen von etwas, das in einen dienlichen Zusammenhang mit mir als Subjekt gestellt werden soll, ein „etwas in Besitz nehmen“.⁵²⁹ Dieses Vorstellen, bei Heidegger durchaus auf das cogitatum von Descartes bezogen, soll dem Menschen Sicherheit über das Erkannte bieten, eine feste Erkenntnis, die auf dem Subjekt, dem *ego*⁵³⁰ beruht. Damit würde, so Heidegger, die Welt in Erkenn- und Verwertbares verwandelt. Der Blick des Subjekts sei einzig darauf gerichtet, wie die Dinge genutzt werden können.

Diese Art der Erkenntnis verfehlt jedoch das je Einzelne und Konkrete, sie ist eine kategorial gefaßte Erkenntnis von Welt, die in dieser Erkenntnisform als ökonomisch erkannt wird, muß sie sich doch nicht stets aufs Neue auf das zu Erkennende einlassen.⁵³¹ Das menschliche Wollen weist den Dingen ihren Wert zu und bemißt sie – und für ein solches Bemessen ist

⁵²⁶ Vgl. GA 5: 104

⁵²⁷ Ebd.: 104

⁵²⁸ Han 1999: 111

⁵²⁹ GA 48: 190

⁵³⁰ Gemeint ist hier Ego im Sinne Descartes’.

⁵³¹ Vgl. GA 65: 136

Vorstellen im Sinne von Erkennen auch nötig. Den Wert der Dinge bemißt das Subjekt am eigenen Maßstab, so daß das nicht Bemessene oder wenig Wertvolle uninteressant ist und nicht berücksichtigt werden muß.

Heidegger sieht hierin auch den Ursprung des verhängnisvollen Umgangs des Menschen mit der Natur durch die Technik.

„Etwas vor sich bringen dergestalt, daß dieses Vorgebrachte als ein zuvor Vorgestelltes alle Weisen des Herstellens in jeder Hinsicht bestimmt, ist ein Grundzug des Verhaltens, das wir als das Wollen kennen. Das hier genannte Wollen ist das Herstellen und zwar im Sinne des vorsätzlichen Sichdurchsetzens der Vergegenständlichung.“⁵³²

Vergegenständlichung ist in jeder Hinsicht ein sehr treffender Begriff, spiegelt er doch das Verhältnis von Subjekt und Objekt, das durch das vorstellende Subjekt erzeugt wird, klar wider – „ein Ding steht mir gegenüber.“ Die diesem Vorstellen, vor mich hin Stellen, entspringende feste Erkenntnis soll Sicherheit für das Subjekt liefern, einerseits als Selbst-Versicherung, da das Selbsterkennen des Subjekts die Meßlatte der Erkenntnis darstellt, andererseits auch als Sicherheit im Sinne einer Welt, die dem Subjekt „Halt“ schenkt, weil sie berechenbar und durchschaubar ist.⁵³³ Heidegger führt nun an, daß dieser Halt, diese Sicherheit nicht herstellbar sei.⁵³⁴ Sicherheit ist für das vorstellende Subjekt nicht ohne den Preis der Vergegenständlichung zu erlangen, die aber, da sie der Natur der Wirklichkeit als Offenheit nicht gerecht wird, nur eine illusionäre ist. Sichersein, so Heidegger, lasse sich nur im „Beruhen im Gezüge des ganzen Bezuges“⁵³⁵ erlangen, also in einer Daseinsweise jenseits der Subjektivität, da eine Offenheit für die Welt in ihrer Bezughaftigkeit notwendig sei.

Bemerkenswert an dieser Stelle ist, daß der späte Heidegger nun die Idee des Sich-Entwerfens des Daseins zurückstellt, denn darin würde ein Zuviel an Herstellungswillen, an Subjekthaftigkeit vorliegen.⁵³⁶ Das sich der Welt zu bemächtigen versuchende Subjekt brauche notwendigerweise die Vergegenständlichung. Wie Heidegger bemerkt, zerstört diese jedoch das „Eigengewicht der Dinge“,⁵³⁷ weil die Objektivierung nur im Bezug auf sich selbst als Subjekt zu leisten ist.

⁵³² HW: 266

⁵³³ Vgl. ebd.: 272f

⁵³⁴ Vgl. Han 1999: 113

⁵³⁵ HW: 275

⁵³⁶ Vgl. Han 1999: 114

⁵³⁷ HW: 289

Wendet man nun den Blick auf das Ding, so läßt sich feststellen, daß es in „Sein und Zeit“ wesentlich durch das „um-zu“ bestimmt wurde. Dinge werden als „Zeug“ bestimmt, die für etwas dienen, und aus diesen Bezügen ihr Sein gewinnen. Allerdings ist in dieser Denkweise, nichts vom „Eigengewicht“ der Dinge zu spüren. Sie bleiben nach wie vor in ihren Bezügen auf das sich entwerfende Dasein hin bezogen. Wird ein Ding außerhalb der nutzenden Bezüge wahrgenommen, als ein nur Vorhandenes, so wird es bezugsfrei identifiziert. Letztendlich bleibt aber auch hier, im Gegensatz zum Zen, der Mensch als Dasein der Maßstab.

Der späte Heidegger ändert seinen Blickwinkel auf die Dinge. Exemplarisch läßt sich dies in „Der Ursprung des Kunstwerks“ festmachen. Heidegger kritisiert hier deutlich die gängige Auffassung von „Ding“ als einer Substanz mit Akzidenzien, bzw. vom Ding als Träger von Eigenschaften, eine Auffassung, die für ihn mit dem Übersetzen der griechischen Begriffe ins Lateinische beginnt.⁵³⁸ Damit sich nun das Dinghafte des Dinges unmittelbar zeige, könne es nötig sein, alles an tradierten Erkenntnisweisen über den Gegenstand über Bord zu werfen. „Erst dann überlassen wir uns dem unverstellten Anwesen des Dinges“⁵³⁹. Es ist ein „unvermitteltes Begegnenlassen“, das Heidegger hier beschreibt. Das Ding wird wesentlich zum Empfundenen, Erfahrenen. Allerdings verwirft er diese Auffassung schließlich ebenfalls, da hier das Ding als solches gleichsam verschwände. Der dritte Weg, den Heidegger nun einschlägt, will das Ding so nehmen, wie es als „Standhaftes“ erscheint. Ein Ding ist wesenhaft „geformter Stoff“.⁵⁴⁰ Doch selbst diese Auffassung verwirft er mit dem Hinweis, sie sei ein „Überfall auf das Ding“, und werde diesem nicht gerecht.⁵⁴¹ Heidegger denkt das „bloße“ Ding nun als Träger von Bezügen, die jedoch nicht, im Gegensatz zum Zeug, durch Dienlichkeit bestimmt werden. „Bloß“ bedeutet hier das „in sich beruhende Zunichtsgedrängtsein“.⁵⁴² Heidegger bleibt dabei aber bei seiner Unterscheidung vom bloßen Ding, Zeug und Kunstwerk. Auch die Bezüge des Zeugs beschreibt Heidegger nun anders, sie gehen jetzt weit über den Nutzen hinaus. Dargestellt wird dies in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ mit dem Schuhzeug einer Bäuerin, anhand dessen reichhaltige Bezüge weit über die Dienlichkeit hinaus eröffnet werden. Konkrete Bezugspunkte für den Blick auf die Schuhe sind nun „Erde“ und „Welt“. Welt meint die Zugehörigkeit in den weiten Assoziationsbereich der konkreten Lebenswelt der Bäuerin, die diese Schuhe trägt, und Erde

⁵³⁸ Vgl. HW: 12ff

⁵³⁹ Ebd.: 15

⁵⁴⁰ Vgl. ebd.: 16

⁵⁴¹ Vgl. ebd.: 19f

⁵⁴² Ebd.: 21

ist das in dieser konkreten Welt für das Dasein begegnende Seiende.⁵⁴³ Die Bezugsfülle von Erde und Welt nennt Heidegger „Verlässlichkeit“.⁵⁴⁴ Dieser nicht sonderlich naheliegende Begriff vermag nun den Dingen ihr Eigengewicht jenseits bloßer Dienlichkeit in gewissem Sinne zurückzugeben.

Allerdings bleibt mit Han fraglich, wie sich denn in dieser Denkungsart zwei Dinge mit faktisch gleicher Bezugsfülle noch unterscheiden ließen.⁵⁴⁵ Es scheint doch so, daß hierfür wieder die Dienlichkeit in den Vordergrund rückt, so daß vom „Eigengesicht“ der Dinge, ihrem So-sein (Skt. *thatatâ*) nicht mehr viel übrig bliebe.

Auch in Heideggers Text über „Das Ding“⁵⁴⁶ wird die Frage nach dem Dinghaften des Dings gestellt. Heidegger geht auch hier am Beispiel des Kruges deutlich über die reine Dienlichkeit des Kruges hinaus und bestimmt das Wesen des Kruges über weite Bezüge, die sich letztlich als Offenheit des Seins von Seiendem zeigen, als Leere, weil es eben kein Bestimmtes ist, das Gestalt gibt.⁵⁴⁷ Damit scheint Heideggers Verständnis des Wesens der Dinge als Leerheit ganz nahe dem Denken des Zen, das die Dinge ebenfalls als leer charakterisiert, wobei sie aber gerade derart ihre Eigennatur gewöhnen.

Allerdings bleibt doch ein deutlicher Abstand zwischen beiden Konzeptionen. Zwar führt Heidegger den Gedanken des „Geviets“ aus Himmel, Erde, Göttlichem und Sterblichem ein, die das Ding konstituieren und in gegenseitiger Durchdringung seine Dinghaftigkeit ausmachen, konkretisiert durch eine semantische Bezugsfülle, die die Dinge „beredt“ machen.⁵⁴⁸ Damit stellt sich jedoch die Frage, was mit den Dingen geschieht, denen diese Beredtheit fehlt, oder deren „Sprache“ vom jeweiligen Daseienden nicht verstanden wird. Heideggers Kreis der Dinge reduziert sich hier deutlich, denn er schließt schon zahlreiche technische Produkte aus, denen diese Bezugsfülle vorgeblich abgehe. Im Zen kann eine solche Unterscheidung nicht getroffen werden. Dort werden die Dinge nicht nach ihrer Beredtheit und Bezugsfülle unterschieden – ist doch schließlich das Merkmal aller Dinge *Shûnyatâ*, und nicht nur von einigen wenigen. Die Menge an Bezügen, die etwas eröffnet, wird im Zen als unendlich gedacht, versinnbildlicht im Netz des indischen Gottes Indra, an dessen Knotenpunkten sich jeweils alles in allem widerspiegeln. Außerdem bringt Heidegger

⁵⁴³ Erde sollte also nicht als der materielle Grund der Dinge im Gegensatz zu den Sinnbezügen der Welt verstanden werden. Han 1999: 149f verweist nachvollziehbar auf den Ursprung dieser Unterscheidung in der Dichotomie zwischen Natur und Geschichte.

⁵⁴⁴ Vgl. HW: 23

⁵⁴⁵ Vgl. Han 1999: 148

⁵⁴⁶ VA: 157ff

⁵⁴⁷ Vgl. Han 1999: 157f

⁵⁴⁸ Vgl. ebd.: 169

keine wirkliche Nähe der Dinge zueinander zum Ausdruck. Sie teilen sich zwar die Bestimmtheit durch das Geviert, darüber hinaus treten sie jedoch nicht mit einander in Kontakt. Han macht diesen Unterschied sehr deutlich, wenn er auf die Besonderheit der Zens Dichtung im japanischen Haiku eingeht. Das Miteinander der Dinge komme dort besonders zur Sprache, unabhängig davon, ob diese nun Beredtheit und Bewandtnis besitzen oder nicht.⁵⁴⁹ Heideggers Verständnis der Verhältnishaftigkeit der Dinge bleibt letztlich wohl doch ein unvollständiges.

3.3.3 Der Begriff des Denkens bei Heidegger

Hannah Arendt, enge Freundin Heideggers und Vertraute seines Denkens, bemerkte zum 80. Geburtstag Martin Heideggers, daß dieser nicht über etwas, sondern „etwas“ denke. Diese Einschätzung trifft ebenfalls gut auf den Begriff des Denkens zu, den Heidegger selbst im Laufe seines philosophischen Schaffens entwickelt hat. Mit Blick auf „Sein und Zeit“ stellt man fest, daß „Denken“ als besonderer Begriff in dieser Schaffensperiode wohl keine große Rolle gespielt hat. Im Zuge des Wandels seines philosophischen Schaffens mit der vielzitierten Kehre erhält „Denken“ jedoch eine größere Bedeutung.⁵⁵⁰

Heideggers Verständnis von Denken ist für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse. Dies begründet sich einerseits darin, daß im ersten Teil dieser Arbeit das „Denken des Zen“ genauer beleuchtet wurde, um Klarheit über Satori zu erlangen, das schließlich auch mit einem „anderen Denken“ einhergeht. Hinzu kommt, daß Heideggers „Denken“ sich durchaus – und nicht unerwartet – vom herkömmlichen Begriff des Denkens wesentlich unterscheidet. In dieser Unterscheidung wiederum läßt sich eine gewisse gedankliche Nähe zum Zen finden, die für ein genaueres Verstehen des östlichen Denkens für westliche Philosophie wertvoll sein könnte.

Für gewöhnlich wird Denken als von den Gesetzen der Logik bestimmte Operation des menschlichen Verstandes gesehen, ein Argumentieren, Betrachten und Folgern, das sich in Intuition, Abduktion, Induktion und Deduktion untergliedern ließe.⁵⁵¹ Die genauen Definitionen von Denken, die sich heute durch die Zusammenarbeit von Philosophie, Neurologie, Psychologie und verwandten Fächern ergibt, spielen für die folgende Darstellung von Heideggers Begriff des Denkens keine weitere Rolle. Folgt man seiner Auffassung, ist ein zentrales Merkmal des durch Logik bestimmten Denkens das Denken „über“ etwas, die intentional gerichtete Bestimmung des Denkaktes in Urteile bzw. Aussagen. Diesem Denken

⁵⁴⁹ Vgl. ebd.: 171ff

⁵⁵⁰ Vgl. Wetz in Thomä (Hrsg.) 2003: 279

⁵⁵¹ Vgl. ebd.: 279

liegen nach Heidegger der Satz der Identität, der Satz des Widerspruchs sowie der Satz vom ausgeschlossenen Dritten zugrunde.⁵⁵² Diese drei Grundsätze können nun einerseits als Bedingungen für das Denken wie auch, als ontologische Gesetze, für die von Wirklichkeit gelten. Heidegger betrachtet vorprädikative Erfahrungen als notwendige Voraussetzungen, um überhaupt zu prädikativen Urteilen gelangen zu können. Seine Wortwahl scheint auf den ersten Blick ein wenig ungewöhnlich, wenn er schreibt:

„Das Vorliegenlassen muß uns überhaupt etwas zubringen, was dann als ein Vorliegendes in die Acht genommen werden kann. Das λέγέιν geht dem νοεῖν auch nicht nur insofern voraus, als es zuerst vollzogen werden muß, damit das νοεῖν etwas vorfinde, was es in Acht nehmen kann.“⁵⁵³

Zuerst muß also dem vorprädikativen Verstehen etwas durch die Sinne vermittelt vorliegen, bevor es Gegenstand des bewußten Verstandes werden kann. Heideggers Fragen erschöpft sich nicht darin, nur den bereits von Husserl her bekannten Untergrund des Denkens als vorprädikative Erfahrung zu beleuchten. Er fragt nach dem, was die Erfahrung des Seienden als solchem erst möglich macht. Die drei genannten Grundsätze des Denkens stammten aus vorprädikativen Erfahrungen, in denen sich die Dinge vorgeblich unverstellt präsentierten und so eine Abstraktion von diesen Grundsätzen zulassen würden.⁵⁵⁴ Denken in der Tradition abendländischer Metaphysik ist für Heidegger stets ein vorstellendes Denken, bei dem ein Seiendes als seiend vorgestellt wird – dieses „seiend sein“ jedoch kein weiteres Hinterfragen erfährt. Dieses Erbe der „Zwiefalt“, also der Getrenntheit „Seiendes – seiend“, stammt nach Heidegger von Platon, der das Seiende als Teilhabe am Sein (der Ideen) ausgelegt habe, etwas, was, so Heidegger, nicht selbstverständlich ist.⁵⁵⁵ Weiteres Kriterium des abendländischen Begriffs vom Denken ist – begreift man dieses als Vorstellen – das „Wollen“:

„Das Denken ist jedoch, in der überlieferten Weise als Vorstellen begriffen, ein Wollen; auch Kant begreift das Denken so, wenn er es als Spontaneität kennzeichnet. Denken ist Wollen und Wollen ist Denken.“⁵⁵⁶

Heidegger sieht jedoch für das Denken, das für ihn das Wesen des Menschen ausmacht, etwas Gegensätzliches als bestimmend an, das Nicht-Wollen. Er unterscheidet davon zwei Formen:

⁵⁵² Vgl. ebd.: 280

⁵⁵³ WD: 125

⁵⁵⁴ Vgl. Wetz in Thomä (Hrsg.). 2003: 282

⁵⁵⁵ Vgl. WD: 136

⁵⁵⁶ Ebd.: 38

„Nicht-Wollen heißt demnach, willentlich dem Wollen absagen. Der Ausdruck Nicht-Wollen bedeutet sodann noch jenes, was schlechthin außerhalb jeder Art von Willen bleibt.“⁵⁵⁷ Die erste Form, Nicht-Wollen durch Wollen, dient lediglich dazu, für jene zweite Form des Nicht-Wollens, die außerhalb der Sphäre des Willens liegt und sich der willentlichen Erreichbarkeit entzieht, den Grund zu bereiten. In diesem an Schopenhauer gemahnenden Kontext führt Heidegger den Begriff der Gelassenheit ein, der eng mit dem „Entwöhnen“ vom Wollen einhergehe.⁵⁵⁸ Angezielt ist jedoch nicht das mittelalterlich-mystische Verständnis von Gelassenheit, wie es Heidegger bei Meister Eckhart vorfindet, nämlich die Loslösung vom Eigenwillen, um den Willen Gottes wirken zu lassen.⁵⁵⁹ Wie immer es sich mit Eckharts Gelassenheit verhält, Heideggers Gelassenheit meint keine Passivität, sondern ist jenseits der Dualität von aktiv und passiv gedacht, wird doch Gelassenheit nun außerhalb des Willens und damit auch unabhängig von aktiv und passiv verortet. Diese Gelassenheit beschreibt er auch als „Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen“ und als „ein Absehen vom Wollen des Horizontes [der Vorstellungen, Anm. d. Verf.]“⁵⁶⁰. Heidegger findet das Wesen des Denkens „in die Gelassenheit eingelassen“⁵⁶¹, und ein Einlassen auf dieses Denken in Gelassenheit führe erstaunlicherweise dazu, nicht mehr zu wissen, „wo ich bin und wer ich bin“⁵⁶², da dieses nichts als Vorstellungen seien.

Mit anderen Worten ausgedrückt, „stirbt“ der Mensch für sich selbst, wenn er nicht mehr weiß, wo und wer er ist. Diese Forderung nach dem „großen Tod“ (Jap. daishi) ist eine der wichtigsten auf dem Zen-Übungsweg: Das Aufgeben aller Vorstellungen von sich selbst, oder, wie oben bei Dôgen zitiert, Erwachen (Satori) bestehe darin, sich selbst zu vergessen.

Heidegger bestimmt die Gelassenheit als Warten.⁵⁶³ Dieses sei jedoch kein Warten auf etwas, andernfalls bestünde ein Verhältnis des Einander Gegenüberstehens, das bei der Erforschung der Gelassenheit Erkenntnis unmöglich mache. „Es ist wohl überhaupt nicht vorzustellen, insofern durch das Vorstellen jegliches schon zum Gegenstand geworden ist, der in einem Horizont uns entgegensteht.“⁵⁶⁴ Warten sei nun das Verhältnis des Menschen zur „Gegnet“ –

⁵⁵⁷ Ebd.: 39

⁵⁵⁸ Vgl. GA 13: 40ff

⁵⁵⁹ Fraglich ist an dieser Stelle allerdings, ob Heidegger das Konzept der Gelassenheit bei Eckhardt nicht zu stark traditionell theistisch denkt. Die Überlassung an den Willen Gottes kann durchaus auch im Einklang mit Eckharts Worten der Gelassenheit Heideggers in einer Freiheit vom Wollen durch die Offenheit für das Sein verstanden werden.

⁵⁶⁰ Ebd.: 62

⁵⁶¹ Ebd.: 42

⁵⁶² Ebd.: 43

⁵⁶³ Ebd.: 54

⁵⁶⁴ Ebd.: 48

Heidegger verwendet hier den alten Begriff für Gegend, und meint damit, bildlich gesprochen, eine offene Weite, in der die Dinge zu sich selbst kommen.

Die Gegnet kann vielleicht mit dem Zen-Wort des Bodhidharma aus dem ersten Kôan der Sammlung Hekiganroku beschrieben werden:

„[Der chinesische Kaiser] Wu-Di von Liang fragte den Großmeister

Bodhidharma: Welches ist der Sinn der Heiligen Wahrheit?

Bodhidharma sagte: Offene Weite – nichts von heilig.“⁵⁶⁵

Die Gegnet ist der Raum, in dem die Dinge dem Menschen in ihrem So-Sein⁵⁶⁶ begegnen. Dieser Raum ist nicht unterschieden von dem Raum, in dem der Mensch sich bewegt, es ist eben genau dieser. Und die Dinge sind nach Sicht des Zen in diesem Raum einfach so da. Die Gegnet ist aber auch ein geistiger Raum des Menschen, in dem er die Dinge so vorliegen lassen kann, wie sie sind, ohne sie sich gegenüberzustellen und vor-zu-stellen. Damit ist der Mensch nah bei den Dingen, zumindest im Verständnis Heideggers. Auf den ersten Blick scheint sich hier ein gewisser Widerspruch zwischen seinem Denken und der Auffassung des Zen zu zeigen, denn dort würden die Dinge zwar ganz in ihrer Eigenheit gesehen, soweit läßt sich auch Heideggers Ansicht mitführen, doch andererseits unterscheidet man im Zen auf grundlegender Ebene nicht mehr zwischen den Dingen und dem Menschen, da sie existentiell die selbe Ebene der Wirklichkeit darstellten.

Diesen Schritt scheint Heidegger nicht zu vollziehen. Gelassenheit als Warten sei nun das sich Einlassen auf das „Offene der Gegnet,“ sogar das „in die Gegnet eingehen“.⁵⁶⁷ Heidegger beschreibt das Verhältnis des Menschen zur Gegnet so, daß dieser die Gegnet einerseits nie verlassen habe und nie außerhalb ihrer gewesen sei, andererseits sich das Verhältnis durchaus so darstelle, als wäre der Mensch ohne die Gelassenheit außerhalb der Gegnet. Es ist Merkmal dieser Gegnet, daß ihr der Mensch ursprünglich angehört und nicht ohne sie gedacht werden kann, er ihr also wesenhaft zugehörig ist.⁵⁶⁸

Es ist auch an dieser Stelle wieder sehr erstaunlich, wie gut sich, zumindest dem ersten Anschein nach, seine Anschauungen mit denen des Zen komplementär ergänzen. Heidegger beschreibt, daß der Mensch nicht außerhalb der Gegnet sein kann, und doch, insofern er sich nicht auf sie eingelassen habe, außerhalb ihrer stehe. Dieses Verhältnis ist ziemlich analog zur Vorstellung von Satori gerade bei Dôgen, wenn der Mensch als immer schon erwacht, aber doch im Bewußtsein außerhalb dieses Erwachenseins steht. Auch die Durchdringung von

⁵⁶⁵ Gundert 1999: 37

⁵⁶⁶ So-sein im Sinne des buddhistischen Thatatâ (Skt.).

⁵⁶⁷ GA 13: 54

⁵⁶⁸ Vgl. ebd.: 56

Nirvâna und Samsâra, wie sie als Mahâyâna-Doktrin dem Zen-Buddhismus zugrunde liegt, könnte letztlich wohl mit diesen Worten Heideggers ausgedrückt werden.

Heidegger stellt in diesem Zusammenhang auch den Bezug zur Wahrheitsfrage her. Die Gegnet bezeichnet er als „das verborgen Wesende der Wahrheit“, das Wesen des Denkens hingegen dann als „die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit.“⁵⁶⁹ Denken ist also auf die Entschließung der Wahrheit ausgerichtet, es nimmt die Offenbarkeit der Dinge wahr. Die Gelassenheit stellt somit die Form des Denkens da, die der Wahrheit nahekommt und deren offenbar Werden erkennt. Wahrheit als Gegnet und der Mensch stehen in einer unauflöslichen Doppelbeziehung, in der das Eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Wahrheit ist nicht unabhängig vom Menschen, jedoch nicht dessen Willkür ausgeliefert, da dieser nur durch Gelassenheit, also mittels nicht-wollendem und nicht-vorstellendem Denken, Zugang zu ihr gewinnt.⁵⁷⁰

Denken eignet nach Heidegger also eine ähnliche Doppelnatur wie im Zen: Einerseits als das dualistisch-diskriminierende, bei Heidegger „vor-stellend“ genannte Denken, das die Dinge zu Objekten des darüber verfügenden Subjekts macht und ihre wahre Natur als Offenbarkeit nicht wahrnimmt, und andererseits höchstes Bewußtsein (Jap. *hishiryô*), bzw. Heideggers Denken als „Gelassenheit zur Gegnet“⁵⁷¹, in dem den Dingen in einem offenen Raum jenseits den Vorstellungen des Subjekts in ihrer So-heit⁵⁷² nahe gekommen wird. Ein Unterschied zwischen Zen und Heidegger läßt sich hier allenfalls in der „Nähe“ zu den Dingen festmachen. Wie bereits erwähnt, scheint Heidegger hier noch „vor“ den Dingen haltzumachen, wohingegen im Zen der Schritt über die Grenzen des Dinges hinaus gemacht wird, wie etwa an Dôgens *Sansuikyô* verdeutlicht.

Heideggers Vorstellung von „Nicht-Denken“ als „Nicht-Wollen“ und „Nicht-Vorstellen“ – diese Terminologie könnte durchaus auch einem Lehrtext des Zen-Buddhismus entnommen worden sein, in dem das Handeln durch Nicht-Handeln gemäß dem taoistisch-chinesischen Prinzips von *Wúwéi* (Chin., Nichthandeln)⁵⁷³ beschrieben wird. Diese Vorstellung hat wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung des chinesischen Ch'an-Buddhismus genommen. Auf dem Weg zu Satori wird immer wieder die große Entschlossenheit betont, die notwendig ist, den Sprung zu einer neuen Bewußtseinsebene zu vollziehen, welcher indessen nicht

⁵⁶⁹ Ebd.: 64

⁵⁷⁰ Vgl. GA 13: 68

⁵⁷¹ Ebd.: 56

⁵⁷² Auch hier ist der Begriff wieder an das buddhistische *thatatâ* (Skt.) angelehnt.

⁵⁷³ Dieses Handeln wird verstanden als ein Tun dem Lauf der Dinge gemäß, nicht gesteuert von Vorstellungen des Egos, ein absichtsloses Handeln, das als spontan interpretiert wird. Der Begriff stammt aus dem Tao-te ching. (Vgl. Diener 1992: 229)

willentlich erzwungen werden kann, sondern sich gleichsam nur selbst ergibt – durch Wollen zum Nicht-Wollen ohne willentlichen Akt. Diese Form des Nicht-Wollens ist dem eigentlichen, dem erwachten Menschen des Zen zueigen, charakterisiert durch den „wahren Menschen ohne Rang“ in Zen-Meister Rinzais Beispiel.

Heideggers Auffassung des Denkens blickt auf das „Sein“, also auf das, was das Seiende anwesend sein läßt und das in der Philosophiegeschichte eigentlich ungedacht geblieben sei. Interessant ist, daß er immer wieder den Charakter des Hörens für diese Art des Denkens betont, also ein vernehmendes, vielleicht „meditierendes“ Denken, das ohne ein Wollen sich dem Sein annähert und aus dem die eigentliche „Vernunft“ folgt, im Gegensatz zum „Blick des Denkens“, dem rationalen Argumentieren, das die Dinge „durchschauen“ will.⁵⁷⁴

In seinem Werk über den Satz vom Grund, einem – wenn nicht dem Hauptsatz rationalen Denkens – da er die Begründung von Aussagesätzen einfordert, geht Heidegger auf ein Gedicht des barocken Mystikers Angelus Silesius ein.⁵⁷⁵ Heidegger kontrastiert hier die von ihm gewählte Kurzform des Satzes vom Grund, „Nichts ist ohne Warum“, mit den ersten Zeilen von Silesius' Sinnspruch⁵⁷⁶ aus dem „cherubinischen Wandersmann“: „Die Ros ist ohn warum [...]“.⁵⁷⁷ Die Rose sei zwar ohne Warum, aber nicht ohne Grund. Die Kausalitäten, die zu ihrem Blühen führen, finden sich weder bei Heidegger noch bei Silesius bestritten. Allerdings stehe, so Heidegger, das Warum bei Silesius' Rose aus. Das Warum sei ein Fragen nach dem Grunde als Zweck, und dieses Fragen liege hier nicht vor. So habe die Rose zwar ein Weil, aber kein Warum. Die Fassung des Satzes vom Grunde, nichts sei ohne Warum, gelte also offensichtlich nicht immer, denn die Rose blühe in ihrem Blühen einfach aus sich heraus. Ein Hinterfragen sei nicht notwendig, wenn Seiendes nach seiner jeweiligen Weise sei – was bei Pflanzen in der Regel zutrifft, beim Menschen jedoch wohl nicht immer. Der im Satz vom Grund angesprochene Grund, ist nach Heidegger mit dem Sein identisch. So formuliert er zunächst vorsichtig „Das Sein ist grundartig, grundhaft“,⁵⁷⁸ um etwas später im Text dann explizit auszusprechen, „Sein und Grund – das Selbe.“⁵⁷⁹

Das Weil in Silesius' Text über das Blühen der Rose verweist zurück auf den Grund des Blühens der Rose – einfach ihr Blühen – einfach das Sein der Rose, ihr Blühen. Der Satz vom Grund behält seinen gerechtfertigten Anspruch, Bedeutsames über die Wirklichkeit auszusagen, wenn man mit Heidegger diesen Grund als das Sein des Seienden selbst versteht.

⁵⁷⁴ Vgl. Wetz in Thomä (Hrsg.) 2003: 282

⁵⁷⁵ Vgl. SG: 45, 68

⁵⁷⁶ Erstes Buch, Vers 289

⁵⁷⁷ SG: 68f

⁵⁷⁸ Ebd.: 90

⁵⁷⁹ Ebd.: 129

Heideggers Denken wendet sich also, ganz entgegen dem üblichen Denkverständnis, mit seiner Interpretation des Satzes vom Grund weg von einem Denken im Raum des Seienden, also weg von den aristotelischen Ursachen, hin zu einer Meditation des Seins von Seiendem, um so einem adäquateren Verständnis des Seienden näher zu kommen.⁵⁸⁰ Die Annäherung an den Grund des Seienden, das Sein, sei sogar die eigentliche Aufgabe des Denkens.⁵⁸¹

Versucht man nun eine kurze Zwischenschau auf den hier erläuterten Begriff des Denkens und auf das, was im Zen darunter verstanden wird, so lassen sich durchaus Parallelen aufweisen. Die rein vorprädikative Erfahrung gilt weder dem Zen noch Heidegger als ausreichend, um menschliches Denken in seiner Tiefe zu beschreiben. Im Zen wird mit dem Begriff von Hishiryô völlige Präsenz im Erleben erwartet, und Heidegger wendet seinen Blick ebenfalls von der vorprädikativen Erfahrung aus weiter auf das Sein des Seienden. Hishiryô bedeutet, wie in Kapitel 2.5 der vorliegenden Arbeit bereits expliziert, ein Sein-lassen der Dinge im klaren Bewußtsein ohne eine diskriminierende Erkenntnisfolgerung. Heideggers Seins-Denken verweist ebenfalls auf eine solche Annäherung an das Sein der Dinge, die prinzipiell über das bloße rationale Urteilen hinausgehen soll. Versteht man Heideggers Sein als ähnlich dem oder gar identisch mit dem buddhistischen Konzept von Shûnyatâ⁵⁸², so verdeutlicht sich die Nähe zwischen Heidegger und Zen ein weiteres Mal. Das Denken von Dingen nicht in ihrer Vor-„Stellung“, sondern gewissermaßen in ihrem Vor-„Liegen“, in einem gleichsam nicht-wollenden Denken, nicht-durchschauender, sondern vernehmender Art, oder wie es Heidegger auch bezeichnet, in einem hörenden Denken, kommt zumindest an der Oberfläche dem recht nahe, wie Zen Denken als Hishiryô versteht. Ein solches Denken mag nun in beiden Fällen geeignet sein, Wahrheit, wie sie im Zen oder bei Heidegger verstanden wird, fundamentaler zu erfassen.

3.4 Entwicklung und Explikation des Wahrheitsbegriffes

Heideggers Wahrheitsbegriff ist prima facie so weit, daß er dem Alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes kaum mehr entspricht. Er versucht, den Begriff auf seine Ursprünglichkeit zurückzuführen, die er zuerst bei Aristoteles und später bei den Vorsokratikern sowie in der Etymologie des griechischen Wortes *Aletheia* zu finden meint, wobei sein Denken dabei, wie

⁵⁸⁰ Vgl. Wetz in Thomä (Hrsg.). 2003: 288

⁵⁸¹ Vgl. ebd.: 282

⁵⁸² Kurz gesagt beruht diese Nähe auf dem Denken von Sein als verborgenem Grund des Seienden, verglichen mit dem buddhistischen Nichts, das ebenfalls als verborgener Grund der Dinge verstanden wird – und beide Hintergründe sind damit eigentlich wieder unverborgen, sofern man sich den Dingen nicht diskriminierend annähert.

der Philosoph und Heideggerinterpret Ernst Tugendhat betont, stets von der Aussagewahrheit seinen Ausgang nimmt.⁵⁸³ Die historische Entwicklung des Wahrheitsbegriffes stellt für Heidegger einen Wandel von der Wahrheit als ontologischer Unverborgenheit des Seins zur Wahrheit als, im weiten Sinne des Wortes, „logischer“ Übereinstimmung von Urteil und beurteiltem Sachverhalt dar. Heideggers Einwände gegen die *Adaequatio*-Formel beziehen sich auf die hierbei vorliegende Abhängigkeit der Wahrheit von Sprache, Willensleistung und Vorstellung. Wahrheit, so Heidegger, meint jedoch zunächst einmal das „Wesen des Wahren.“ *Aletheia*, die Unverborgenheit des Seins als Wesen des Wahren sei für griechisches Denken allerdings nichts Statisches, nichts, das man als Tatsache mit einer Aussage konfrontieren, dieser vergleichend entgegen halten könne, insgesamt überhaupt kein Zustand, sondern vielmehr ein vordenkliches Geschehnis.

Die Wahrheit des Seins – Heidegger spricht auch von einem „unverfügbaren Ereignis“ – werde durch das Zwingen unter die Urteils-Wahrheit, also durch ein korrespondenztheoretisches, näherhin aktivistisches Festlegen auf Aussagen, verkürzt, ja letztlich fundamental verfehlt:

„Die Aussage ist wahr, bedeutet: Sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie ‚läßt sehen‘... das Seiende in seiner Entdecktheit. Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden werden als entdeckend-sein. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt),“⁵⁸⁴

Es gehe darum, Da-Sein bewußter zu erfahren,

„die Welt der Vorstellung und des Willens [...] immer wieder zugunsten des unverstellten, in keine ‚Vorstellung‘ einzubringenden Ereignisses durchschaubar zu machen.“⁵⁸⁵

Wahrheit ist nach Heidegger in einem anderen Sinne aktivisch zu verstehen, nämlich im Sinne des Verbs *aletheuein* (Griech.) = *aufdecken, als Unverhülltes in Verwahrung bringen und nehmen*. Sie wird der Einsicht des Subjekts in das Sein selbst zugerechnet und liegt nicht primär in den zu erkennenden, gegenständlichen Objekten.⁵⁸⁶ Diese Auffassung findet

⁵⁸³ Tugendhat 1970: 331. Tugendhat weist an dieser Stelle auch darauf hin, daß die Minimalbedingung eines Wahrheitsbegriffes sein müsse, daß er auf die Aussagewahrheit passe, weshalb Heideggers Ausgangspunkt für die Suche nach einem ursprünglichen Wahrheitsbegriff gut gewählt sei.

⁵⁸⁴ SuZ: 218

⁵⁸⁵ Hempel 1987: 130

⁵⁸⁶ Vgl. Frede in Thomä (Hrsg.) 2003: 127

Heidegger ansatzweise bereits bei Aristoteles verwirklicht, den er, dessen Rolle in der kritisch hinterfragten Korrespondenztradition ungeachtet, unter anderem in „Sein und Zeit“ als einen seiner Gewährsmänner für die Existenz eines alternativen Verständnisses von Wahrheit anführt. Heidegger geht in der einen, „subjektivistischen Richtung“, so weit, die Wahrheit an das „Dasein“, dem Gesamt des existentiellen Lebensvollzuges und -wissens, anzubinden, ohne dessen Verstehen es weder Sein noch Wahrheit gebe. Der *sit venia verbo* „subjektive“ Aspekt der Wahrheit reicht für Heidegger bis zu der vermeintlichen Tatsache, daß erst durch die Entdecktheit Seiendes als Seiendes zugänglich werde und einen Sinn entfalte. Das aktivische Verständnis von Wahrheit tritt dann im Laufe der Zeit seines Veröffentlichens zurück. Heidegger spricht später bezeichnenderweise bevorzugt von „Sich Entbergen“ der Wahrheit statt von „Entdecken“ als Tätigkeit des Subjekts.

Ein weiterer bedeutsamer, hierzu gegenläufiger „objektivistischer“ Aspekt des Heideggerschen Wahrheitsverständnisses bleibt noch zu ergänzen: Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit.⁵⁸⁷ Freiheit meint hier das „Freisein für das Offenbare im Sinne eines ‚Seinlassens des Seienden‘ und eines ‚eksistenten Sich-Einlassens auf die Entborgenheit des Seienden‘ selbst.“⁵⁸⁸ Der späte Heidegger sieht den Menschen in der Spannung von Wahrheit und Unwahrheit, Unverborgenheit und Verborgenheit, die seine Freiheit ausmachen. Hier findet sich auch die These, daß Aletheia, als Unverborgenheit, nicht einfachhin mit Wahrheit gleichgesetzt werden darf, sondern die Möglichkeit von Wahrheit erst schafft.

3.4.1 Heideggers Denken von Wahrheit in „Sein und Zeit“

Um eine Grundlage für das Verstehen von Heideggers Denkweg mit und nach der „Kehre“ zu schaffen, sollen seine Positionen zum Thema Wahrheit, wie sie in „Sein und Zeit“ dargestellt sind, kurz erläutert werden. Für den Vergleich mit dem Zen-Buddhismus interessiert in der vorliegenden Arbeit allerdings vorwiegend der Wahrheitsbegriff, wie er sich in der Zeit nach der Kehre entwickelt hat.

Heidegger beschäftigt sich in den zwanziger Jahren intensiv und sehr fruchtbar mit Aristoteles. Mithilfe dessen Werkes versucht er, die Ontologie auf eine neue Basis, das Dasein, zu stellen.⁵⁸⁹ Die Vorsokratiker, die später für ihn so entscheidend werden sollten, spielen zu dieser Zeit noch keine wesentliche Rolle. Die Auseinandersetzung mit ihnen gewinnt erst zur Zeit der Kehre an Gewicht, wenn er versucht, durch ihr Denken Alternativen

⁵⁸⁷ Vgl. WdW: 186

⁵⁸⁸ Frede in Thomä (Hg.) 2003: 131

⁵⁸⁹ Vgl. Volpi in Thomä (Hrsg.) 2003: 27. Der entsprechende Begriff hierfür ist Fundamentalontologie.

zur Wegweisung der Metaphysik durch Platon zu finden. Bestimmend für den ersten Teil von „Sein und Zeit“ ist der Versuch Heideggers, Sein neu zu denken.

„Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen.“⁵⁹⁰

Heidegger verweist auf den Unterschied zwischen Sein und Seiendem, die sogenannte ontologische Differenz. Sein sei kein Fall von Seiendem, wenngleich es in der Geschichte der westlichen Philosophie meist als ein solcher behandelt worden ist.

Aristoteles ist durch drei Aspekte zentral für „Sein und Zeit.“ Heidegger eignet sich Aristoteles erstens durch die Beschäftigung mit der Frage nach Wahrheit, zweitens der Frage nach dem Dasein und letztens der Frage nach der Zeitlichkeit an.⁵⁹¹

Interessant ist hier vor allem Heideggers Umgang mit der Wahrheitsfrage. Findet nach den klassischen Wahrheitstheorien Wahrheit vor allem in Aussagen statt, entfernt sich seiner Ansicht nach dieses Wahrheitsverständnis vom eigentlichen Ort, an dem Wahrheit „geschieht“. Für Heidegger geschieht sie im „Dasein“: „Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins.“⁵⁹² Diese Relativität, so betont Heidegger, bedeute jedoch nicht, daß alle Wahrheit subjektiv sei oder in das Belieben des einzelnen Subjekts gestellt wäre. Vielmehr benötigt Wahrheit ein Subjekt um überhaupt zu sein. Beim Geschehen des „Entdeckens“ von Wahrheit, sind Wahrheit und Dasein nach Heideggers Begriff für das sich in der Welt befindliche Sein des Menschen, aufeinander bezogen. Er bestimmt das Entdecken von Wahrheit als eine „Seinsart“ des Daseins, womit der Entzug der Beliebigkeit begründet ist. Es ist dem Subjekt nicht möglich, diese Seinsart der Beliebigkeit zu unterwerfen, da es durch die Befindlichkeit an bestimmte Seinsweisen, also bestimmte Sichtweisen auf das Seiende, gebunden ist. Der Zug des Entdeckens ist dem Dasein zugehörig, es geschieht vor der Abstraktion des Geistes durch „das reine *noein*, das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachen Seinsbestimmungen des Seienden als solchen.“⁵⁹³ Das Seiende wiederum gibt sich diesem Entdecken hin, weil es ursprünglich als offen, erschlossen und unverborgten da ist. Wahrheit ist somit eigentümliche Unverborgtheit und als solche ein wesentlicher Zug von Seiendem überhaupt. Volpi bezeichnet dies als vorkategoriales Phänomen, von dem, so Heidegger, das Wahrsein der

⁵⁹⁰ SuZ: 1

⁵⁹¹ Vgl. Volpi in Thomä (Hrsg). 2003: 28

⁵⁹² SuZ: 227

⁵⁹³ Ebd.: 33

Aussage nur ein „abkünftiger Modus“⁵⁹⁴ ist. Das Erschließen der Welt geschieht nicht in Aussagen, sondern durch ein verstehendes Dasein.⁵⁹⁵

Diese aktive Anschauung von Wahrheit, die den Wahrheitsgehalt als nachrangig zum ontologischen, einem abgeleiteten, passiven Wahrheitsbegriff,⁵⁹⁶ begreift, ist noch an Heideggers akademischen Lehrer Husserl und dessen phänomenologisches Denken angelehnt und eng mit dem dynamischen Seinsbegriff verknüpft, den Heidegger vertritt.

3.4.2 Wahrheit im Denken Heideggers nach „Sein und Zeit“

3.4.2.1 Wahrheit und Freiheit

Die Verbindung von Wahrheit und Freiheit ist nicht nur eine politische Allianz und Programm von revolutionären Bewegungen. Bei Heidegger hat diese Verknüpfung, zumindest im Kern, keine politische Bedeutung, wenn er feststellt: „Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit.“⁵⁹⁷ Der Begriff „Wesen“ meint hier nach Heidegger den „Grund der inneren Möglichkeit dessen, was zunächst und im allgemeinen als bekannt zugestanden wird“⁵⁹⁸. Freiheit ist somit der Grund, auf dem Wahrheit möglich wird. Es drängt sich die Frage auf, die auch Heidegger in seinem Text „Vom Wesen der Wahrheit“ stellt, ob damit nicht Wahrheit der menschlichen Willkür anheim gestellt wird, da sie durch den Verweis auf die Freiheit als tragenden Grund der Wahrheit vorgeblich im subjektiven Raum angesiedelt sei, denn Freiheit wird gemeinhin auch als die „Eigenschaft des Menschen“⁵⁹⁹ verstanden, nach seinem Willen zu wählen. Daß hierzu die moderne Philosophie und Neuropsychologie ganz andere Ansichten vertreten und die Freiheit des Menschen zu einer nur so genannten degradiert und oft aus dem Bereich des bewußten Willens heraus operiert hat, spielt für unseren Zusammenhang keine Rolle, da es nicht um die Diskussion eines aktuellen Freiheitsbegriffs geht. Freiheit ist bei Heidegger zunächst einmal „Freiheit für das Offenbare eines Offenen“⁶⁰⁰ – hier ist keine Rede von menschlicher Willkür. Sogenannte positive oder negative Freiheit ist für Heidegger der Freiheit als einem Eingelassensein in das entborgen vorliegende Seiende nachgeordnet und kann nur aus solcher Freiheit folgen.⁶⁰¹ Die Offenheit des als Dasein bezeichneten Menschen meint das jeweilig Seiende als eben das Seiende zu

⁵⁹⁴ Vgl. Volpi in Thomä (Hrsg.). 2003: 30

⁵⁹⁵ Vgl. Inwood 2004: 58; SuZ: 33f

⁵⁹⁶ Vgl. Frede in Thomä (Hrsg.). 2003: 128

⁵⁹⁷ GA 9: 192

⁵⁹⁸ Ebd.: 186

⁵⁹⁹ Ebd.: 187

⁶⁰⁰ Loc. cit.

⁶⁰¹ Vgl. GA 9: 189

belassen, das es ist, und Freiheit sei damit das „Seinlassen von Seiendem.“⁶⁰² Dieses Seinlassen bedeutet aber nicht Passivität und Gleichgültigkeit, sondern ist als Sich-Einlassen auf das vorhandene Seiende durchaus mit einer aktivischen Note versehen. Deutlich wird dies, wenn Heidegger davon spricht, daß Wahrheit als *Aletheia* eigentlich Unverborgenheit meine und diese Unverborgenheit offenbar werde durch eben ein solches Sich-Einlassen, mit dem kein Sich-Verlieren in den Dingen gemeint sei, sondern lediglich ein Zurücktreten vor dem Seienden, das sich gleichsam ohne Zutaten durch das Dasein, so wie es ist, offenbare. Damit legt es gleichzeitig den Grund für das abgeleitete Verständnis von Wahrheit als Richtigkeit der Angleichung.⁶⁰³ Freiheit ist dann für Heidegger ein sich dieser Entborgenheit Aussetzen und somit die Erfüllung oder der Vollzug von Wahrheit – womit auch bereits auf den prozessualen Charakter von Wahrheit hingedeutet ist.⁶⁰⁴ Wahrheit ist also in diesem einem ersten Sinne nicht Richtigkeit eines Satzes, sondern sie ist als Entbergung des Seienden bestimmt, allerdings ohne das Dasein als Motor des Entbergens zu begreifen. Entbergen geschieht vielmehr in einem Zurücktreten des Daseins vom Seienden, wodurch nun Seiendes wie auch Dasein zu sich selbst kommen können.

An dieser Stelle ist der Unterschied zum früheren Wahrheitsverständnis Heideggers, wie es in „Sein und Zeit“ zutage tritt, durchaus deutlich. Der Schwerpunkt hat sich von einem stark aktivisch geprägten Handeln des Daseins als Erschlossenheit und Entbergung hin zu einem Geschehen der Entbergung und einem Sich-Einlassen darauf gewandelt, in dem auch die bereits behandelte Gelassenheit eine wichtige Rolle spielt.⁶⁰⁵

Freiheit als „Freiheit zu“ oder „Freiheit von“ spielen auch im Zen-Buddhismus nur eine nachgeordnete Rolle, wenngleich natürlich das soteriologische Ziel des Buddhismus, Freiheit von Leid, durchaus als „Freiheit von“ zu verstehen ist, wenngleich diese innerliche Ausrichtung des Freiheitsbegriffes weniger dem oft politisch gewendeten „Freiheit von“ im westlichen Diskurs entspricht. Freiheit ist im Zen zumeist im Zusammenhang mit Befreiung von inneren Zwängen und Verblendungen anzutreffen, die zu überwinden letztlich das Ziel des soteriologisch orientierten Zen ist.⁶⁰⁶

Heideggers Freiheitsbegriff als Offenheit für das Seiende weist, aus der Perspektive des Zen betrachtet, durchaus in die richtige Richtung. Auch im Zen kann Freiheit als ein Vorgang

⁶⁰² Vgl. ebd.: 188

⁶⁰³ Vgl. GA 9: 188f

⁶⁰⁴ Vgl. ebd.: 190

⁶⁰⁵ Vgl. Frede in Thomä (Hrsg.). 2003: 131

⁶⁰⁶ „Soteriologisch orientiert“ wird hier deshalb betont, weil es durchaus auch inzwischen zahlreiche „säkulare“ Formen der Verwendung der Zen-Übung gibt, die in ihrer Ausrichtung auf Wellness oder Lifestyle eher dem persönlichen Wohlbefinden oder der Leistungssteigerung dienen sollen als dem im wesentlichen religiös ausgerichteten Ziel des Zen-Buddhismus.

verstanden werden, in dem Mensch und Welt in ihrem So-Sein aufeinandertreffen. Hieraus entspringt dann auch aus Sicht des Zen Freiheit.⁶⁰⁷ Damit einher geht ein Handeln als „Nicht-Handeln“, wie bereits beschrieben, bei dem der Handelnde als „wollende“ Instanz des „ich-will“ verschwunden ist. Allerdings geht zumindest in der Theorie der Anspruch der Zen-Wahrheit im Kontext der Frage nach Freiheit über den Heideggers hinaus. Heidegger will zwar ein Zurücktreten vor den Dingen, um diese selbst sein zu lassen, aber zumindest im Rahmen der in dem Text „Vom Wesen der Wahrheit“⁶⁰⁸ geäußerten Ansichten bleibt die Schwelle zwischen Ding und Mensch bestehen. Im Zen wird über diese Schwelle hinausgegangen. Die entsprechende Ansicht ist bei Dôgen am deutlichsten formuliert:

„Den Buddha-Weg ergründen heißt, sich selbst (jiko) erlernen. Sich selbst erlernen heißt, sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt, durch die zehntausend *dharma* von selbst erwiesen werden. Durch die zehntausend *dharma* von selbst erwiesen werden heißt, Leib und Herz (shinjin) meiner selbst (jiko) sowie Leib und Herz des Anderen (tako) abfallen zu lassen (totsuraku). Die Spur des Erwachens kann verschwinden, die verschwundene Spur des Erwachens [*soll man*] lang, lang hervortreten lassen.“⁶⁰⁹

3.4.2.2 Entbergen und Verbergen

Wahrheit und Unwahrheit sind im Heideggerschen Denken nicht zu trennen, ihre Merkmale sind das Spiel von Entbergen und Verbergen. Grund für die Möglichkeit der Verbergung ist die Freiheit als Wesen der Wahrheit. Diese ermöglicht, genauso wie das sich Einlassen auf das Seiende, eine Haltung, in der das Seiende eben nicht so gelassen wird, wie es ist. Das Seiende „wird dann verdeckt und verstellt“⁶¹⁰. Wie bereits angeführt, ist diese Möglichkeit der Verbergung nicht im Willkürbereich des Menschen angesiedelt, sondern entspringt damit notwendigerweise dem Wesen der Wahrheit selbst, wenn Freiheit nicht als „Eigenschaft“ des Menschen verstanden wird. Um das Wesen der Wahrheit vollständig zu erfassen, ist es nach Heidegger nötig, ihre Verbergung oder Unwahrheit zu verstehen.⁶¹¹

⁶⁰⁷ Wesentlich für den Begriff der Freiheit im Zen ist Satori und der dadurch gewonnene Blickwinkel, die Sicht „auf die Dinge, wie sie wirklich sind.“ Ordnet man dies in den buddhistischen Kontext ein, ist der Quell der Freiheit die Überwindung von falschen Ansichten über die Wirklichkeit.

⁶⁰⁸ GA 9: 177-202

⁶⁰⁹ Dôgen 2006: 38. Erläuterungen zum Zitat finden sich in Kapitel 2.8.5.2 über Dôgens Genjô Kôan.

⁶¹⁰ GA 9: 191

⁶¹¹ Vgl. ebd.: 191

Ein wichtiger Begriff, den Heidegger in diesem Kontext verwendet, ist „Lichtung“, die nach Tugendhat den Charakter der Offenheit des Seins darstellt.⁶¹² Gleichzeitig ist dieses Sein als Offenheit jedoch auch Verbergung. „Lichtung“ wird im nachfolgenden Kapitel über Heideggers Wahrheitsbegriff im Kunstwerk genauer beleuchtet.

Verborgene ist nichts, das sich nachträglich einstellen würde, sondern sie existiert bereits vor der Offenbarkeit des einzelnen Seienden.⁶¹³ Verbergung ist für Heidegger „älter als jede Offenbarkeit“.⁶¹⁴ Sie stelle die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit dar und wird gleichzeitig als Grundzug dieser gesehen, so Tugendhat in seinem Werk über Heideggers Wahrheitsbegriff.⁶¹⁵ Beachtenswert ist an dieser Stelle Tugendhats Hinweis darauf, daß Offenbarkeit als solche nur sein könne und erfahrbar sei, weil diese kein Zustand sei, sondern ein „Hervorgehen aus der Verborgenen“, also als Geschehen bzw. Prozeß betrachtet werden müsse.⁶¹⁶

Diese Feststellung ist insofern bemerkenswert, als sie den Aspekt der Prozessualität bei Heideggers Wahrheitsverständnis als Unverborgenheit durchaus in die Nähe des Zen-Denkens von Wahrheit rückt.⁶¹⁷

Das eigentlich Verborgene hierbei ist allerdings nichts Besonderes, sondern es ist die Verbergung an sich, die sich dem Menschen entzieht. Dieser gelangt mangels Einsicht in das Wesen der Verbergung und Entbergung nicht zu dieser Erkenntnis und gibt sich mit dem „Gangbaren und Beherrschbaren“⁶¹⁸ ab, so daß die Verborgene ins Vergessen gerät. Die Folge davon sei, so Heidegger, daß der Mensch, das Dasein, seine Welt, nun mit Vorstellungen und Absichten erfüllt und seinen eigenen, subjektiven Maßstab an die Dinge heran trägt, dabei aber den Ursprung dieses Bemessens der Welt vom Subjekt aus übersieht.⁶¹⁹ Der Mensch ist so dem einzelnen Seienden von sich aus zugewandt, er sieht es gleichsam vor sich, als Vor-Stellung, die dieses für Heidegger irreführende Subjekt-Objekt-Verhältnis zementiert. Diesen Prozeß der steten Abwendung von der Erkenntnis der Verborgenen, die Heidegger als „Geheimnis“ bezeichnet, und hin zum „Gangbaren“, also dem zumindest

⁶¹² Vgl. Tugendhat 1970: 391

⁶¹³ Vgl. GA 9: 194

⁶¹⁴ GA 34: 19

⁶¹⁵ Vgl. Tugendhat 1970: 390

⁶¹⁶ Vgl. loc. cit.

⁶¹⁷ Denn auch dort ist, wie bereits in Kapitel 2.3.2.5 der vorliegenden Arbeit bemerkt, Prozessualität ein wesentlicher Faktor von Satori, das eben keinen „erwachten Zustand“ beschreibt.

⁶¹⁸ GA 9: 195

⁶¹⁹ Vgl. ebd.: 195f

vorgeblich Offensichtlichen, nennt er „das Irren.“⁶²⁰ Dieses Irren, die „Vergessenheit der Verbergung“, ist nicht etwas, in das der Mensch hineingerät, sondern er befindet sich bereits in dieser Irre, die als untrennbar mit dem Dasein verbunden gedacht wird. Der Irrtum bei einem Urteil oder einer Erkenntnis ist nach Heidegger deshalb auch nur eine nachgeordnete Form des Irrs, die aus der grundsätzlichen Fehlsichtigkeit resultiert. Eine gänzliche Überwindung dieser Irre ist nicht möglich, sie ist im Spiel von Verbergung und Entbergung notwendig enthalten und gehört, so Heidegger, zum Wesen der Wahrheit.⁶²¹

Die Entbergung der Wahrheit gelingt niemals vollständig, weil sie eine Sache des Menschen ist. Ein Denken von „entweder – oder“ ist im Angesicht von Heideggers Konzept der Entbergung und Verbergung nicht korrekt, angebracht ist vielmehr ein stetes Wechselspiel von Mehr oder Weniger. Folgt man Tugendhat in seiner Auslegung von Heideggers Wahrheit, so wird das Sein für den Menschen nur zugänglich, wenn „wir auf die Verbergung als die im Offenbaren liegende 'Transzendenz' eingehen,“⁶²² was bedeutet, sich dem faktischen Geschehen der Verbergung zu überlassen.⁶²³

Eine Verbindung von Erwachen und Verblendung findet sich auch im Zen-Buddhismus. Auch hier werden, auf der Grundlage des Mahâyâna-Denkens, Nirvâna und Samsâra als zusammengehörig, aber – ganz im Gegensatz zu Heidegger – letzten Endes auch als identisch gesehen, wie in Kapitel 2.9 bereits beschrieben worden ist. Satori wird als dynamischer Prozeß und nicht als Zustand verstanden, so daß eigentlich auch nicht von einer erwachten Person, sondern von erwachter Handlung gesprochen werden müßte, denn aus Sicht des Zen bleibt im erwachten Handeln keine sich als „Ich“ wahrnehmende Person mehr übrig. Als Folge der menschlichen Natur – buddhistisch ausgedrückt der karmischen, also aufgrund der früher geschehenen Konditionierungen und den Bedingtheiten des Menschen – ist eine völlig erwachte Daseinsweise letztlich nicht möglich, da immer wieder „Eintrübungen“ auftreten, durch die der Mensch die Dinge eben nicht mehr so sehen kann, wie sie sind, womit eine Art „Wechselspiel“ entsteht. Dieses psychologische Moment spielt bei Heidegger keine Rolle.

Sehr nah sind sich Zen und Heidegger aber wieder in der Annahme, daß die eigentliche Verbergung bzw. Verblendung dem Menschen leicht verborgen bleibe. Das Aufdecken dieser ursprünglichen Unwissenheit über die Verborgenheit dieser Verborgenheit ist im Zen wie bei Heidegger ein Schlüsselmoment. Allerdings spielt es bei beiden jeweils verschiedene Rollen. So ist diese Verborgenheit bei Heidegger als Teil der Wahrheit, als Teil ihres „Wesens“ zu

⁶²⁰ Ebd.: 196

⁶²¹ Vgl. ebd.: 198

⁶²² Tugendhat 1970: 392

⁶²³ vgl. ebd.: 392

verstehen, das sich eben immer auch als Verbergung zeige. Genauer kann dies in Kapitel 3.4.2.4 über die Wahrheit im Kunstwerk erläutert werden.

Im Zen hingegen wird das Paar von Erwachen und Verblendung zunächst zwar als zusammengehörig, aber letztlich sogar als identisch aufgefaßt. Diese Identität hat ebenfalls zur Folge, daß sich Satori, zumindest ideal gedacht, nicht in einem Wechselspiel von Verbergung und Entbergung äußert, sondern diese Verbergung bzw. Verblendung letztlich integraler Teil der Sichtweise von Satori ist.

3.4.2.3 Der Ort der Wahrheit

Heideggers Ort der Wahrheit ist das konkrete Dasein und „nicht irgendwo sonst“.⁶²⁴ Die Übereinstimmung zwischen einer Tatsache und einer Aussage, also das klassische Wahrheitsverständnis nach Thomas als Aussagewahrheit, ist seiner Ansicht nach nicht der vordringliche Ort des Wahrheitsgeschehens, sondern, wie bereits gezeigt, nur eine nachgeordnete Form der Wahrheit, nämlich das wahr Sein. Entscheidend ist bei Heidegger die vollzogene Einbindung der Wahrheit in die Welt, in das Geschehen. Und das „geschieht“ eben nicht in einem abstrakten Prozeß der Analyse und Aussage, sondern im konkreten Sein des Daseins, also dem Menschen. Wenn sich Wahrheit nach Heidegger „ereignet“, sie in „Gelassenheit“ zu Tage tritt, geschieht dies immer an einem Menschen. Wahrheit jenseits des Menschen gedacht kann nicht mehr diese eigentliche Wahrheit sein, sondern nur eine gedachte Richtigkeit. Wahrheit ist für Heidegger also nicht metaphysisch – aber auch nicht auf die reine Physis des Menschen konzentriert, sondern geschieht im Sein des Menschen in der Welt, in der untrennbaren Verbindung zwischen Dasein, Seiendem und Sein.

Der Standpunkt des Zen zur Frage nach dem Ort der Wahrheit ist demjenigen Heideggers zumindest recht nahe. Wahrheit geschieht nur im konkret jetzt vorhandenen Dasein. Eine Abstraktion oder Reduzierung der Wahrheit auf eine Aussage ist nach Ansicht des Zen nicht der Ort der Wahrheit, wenngleich die Aussage als Aussage wahr sein kann. Nachdem Wahrheit im Zen am konkreten, erfahrenden Menschen festgemacht wird, ist etwa die Frage nach der Existenz des Mondes, wenn der jeweilige erfahrende Mensch nicht mehr da ist, obsolet. Als logisches Urteil mag die Aussage, daß der Mond auch dann existiert, durchaus wahr sein. Als konkret erfahrende Wirklichkeit kann dies aber nicht mehr bezeichnet werden. Wahrheit ist im Zen folglich an den erfahrenden Menschen „angebunden“ und geschieht in der Welt, deren Teil der Mensch ist.

⁶²⁴ Inwood 2004: 58

3.4.2.4 Zum Wesen der Wahrheit in der Kunst

Einer der bedeutendsten, aber auch umstrittensten späteren Texte über Wahrheit ist Heideggers Aufsatz über das Wesen der Wahrheit in der Kunst. Aus diesem lassen sich gut einige Thesen Heideggers zur Wahrheit herausarbeiten, die auch für einen Vergleich mit dem Wahrheitsdenken im Zen geeignet sind, weil auch dort der Kunst eine besondere Rolle zugesprochen wird.

Eine These Heideggers in seinem Aufsatz „Vom Ursprung des Kunstwerks“⁶²⁵ lautet, daß der Begriff des Kunstwerkes weder vom Begriff des Dings her noch ausgehend von dem des „Zeugs“, der menschlichen Hilfsmittel und Artefakte, zu verstehen sei. Vielmehr müsse das „Werk“ als eine dritte ontologische Kategorie angesehen werden. Zwar sei das Dinghafte unverrückbar im Kunst-Werk enthalten, dieses jedoch greife weiter darüber hinaus, sei noch etwas anderes, und dieses Andere mache das Kunstwerk erst zur Kunst.⁶²⁶ Das Werk sei Symbol, es offenbare etwas, sei in einem weiteren Sinne auch Allegorie, wobei es sich nicht auf einen bestimmten Inhalt, der für alle Zeiten gültig wäre, festlegen ließe.

Eine der beiden wichtigen Thesen in Heideggers Text besagt, daß das Wesen der Kunst in einer Stiftung der Wahrheit, die Geschichte begründet, besteht, wie es auch in Philosophie, Religion und Politik geschehen könne.⁶²⁷ Diese These ist jedoch für den Erkenntnisgewinn dieser Arbeit nicht wesentlich und soll deshalb nicht näher verfolgt werden.

Heideggers für unseren Kontext relevante Hauptthese besagt, das Wesen der Kunst sei „*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*“⁶²⁸. Das Ausschlaggebende des Kunstwerkes ist demnach nicht das Ding- oder das Zeughafte, sondern nur dieses „ins-Werk-Setzen“ der Wahrheit. Fehlt dieses, liegt gar kein Kunstwerk vor – unabhängig vom ästhetischen Wert des Gegenstandes, den Heidegger für das Kriterium als Kunstwerk als unwichtig erachtet – sondern nur ein einfaches Ding oder Zeug. Das Kunstwerk als dritte ontologische Kategorie⁶²⁹ unterscheidet sich nicht hinsichtlich der Eigenschaften von Ding und Zeug. Es ist die Seinsweise der Gegenstände, die für die Einteilung als Kunstwerk wesentlich ist, nämlich die Seinsweise des „Sich-ins-Werk-Setzens der Wahrheit.“⁶³⁰

Die freilich näher erklärungsbedürftige Argumentation Heideggers in diesem Aufsatz läßt sich nach der Heideggerinterpretin Andrea Kern schematisch wie folgt aufgliedern:⁶³¹

⁶²⁵ Heidegger 2003: 1-70

⁶²⁶ Vgl. Heidegger 2003: 4

⁶²⁷ Vgl. GA 5: 49, 65

⁶²⁸ Heidegger 2003: 21

⁶²⁹ „Ding“ und „Zeug“ stellen die beiden anderen Kategorien dar.

⁶³⁰ Vgl. Kern in Thomä (Hrsg.) 2003: 163

⁶³¹ Vgl. ebd.: 164

1. „Das Werksein des Werks besteht in der Aufstellung einer Welt. »Werksein heißt, eine Welt aufstellen« (GA 5, 30).
2. Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es auch die Erde her (32).
3. Das Verhältnis zwischen Welt und Erde ist ein Streit (35).
4. Indem das Werk eine Welt „aufstellt“ und die Erde „herstellt“, ist das Werk der Vollzug eines Streits zwischen Welt und Erde (36).
5. Das Wesen der Wahrheit besteht in einem Streit zwischen Lichtung und Verbergung (42).
6. Der Streit zwischen Welt und Erde ist eine Gestalt des »Urstreits« von Lichtung und Verbergung (42).
7. Der Vollzug des Streits zwischen Welt und Erde ist ein Prozeß des Sich-ins-Werk-Setzens der Wahrheit (42),
sowie
8. Der Prozeß des Sich-ins-Werk-Setzens der Wahrheit ist eine Weise der Stiftung der Wahrheit (65).“

Somit läßt sich bereits hier erkennen: Ähnlich wie im Zen-Buddhismus ist für das Verständnis der Heideggerschen Wahrheitskonzeption das Verhältnis von Lichtung und Verbergung von entscheidender Bedeutung. Wesentlich für das Begreifen von Lichtung ist die Einsicht in ihren Vollzugscharakter. Ebenso wenig also wie die Dinge als Dinge an sich bestehen – sie erhalten nur aus dem vollzogenen „Dasein“ ihren Sinn und ihre Bedeutung – gibt es folglich Wahrheit(en) an sich. Man kann hier von einem „subjektivistischen“ Aspekt sprechen. Andererseits wird nach Heidegger, wie bereits betont, Wahrheit auch nicht einfach gemacht oder dekretiert, sondern in einem Vorher begründet, das sich selbst geben, zeigen oder eben „lichten“ muß, gleichsam ein „objektivistischer“ Aspekt von Heideggers Wahrheitsbegriff.

Verstehen geschehe immer als Vollzug, als Prozeß und niemals in einem statischen Bereich außerhalb davon. „Die Unverborgenheit des Seienden“, so Heidegger mit deutlicher Spitze gegen die Korrespondenzformel, „das ist nie ein nur vorhandener Zustand, sondern ein Geschehnis“⁶³².

Im Blick zurück zum Kunstwerk zeigt sich, daß im Werk nicht nur etwas Wahres zum Tragen kommt, sondern sich Wahrheit selbst ereignet.⁶³³ Analog zum Streit zwischen Verstehen und Verbergen gibt es beim Kunstwerk den Widerstreit von Welt und Erde. Dieser Streit stellt

⁶³² Heidegger 2003: 41

⁶³³ Vgl. Heidegger 2003: 43

sogar die faktische Umsetzung des Streites zwischen Verstehen, bzw. Lichtung, und Verbergung dar. Der Begriff der „Lichtung“ ersetzt nun im Kontext der Wahrheit den Begriff der „Erschlossenheit“, den Heidegger in „Sein und Zeit“⁶³⁴ gebraucht hatte. Damit ändert sich, bereits deutlich am Wort erkennbar, die Ausrichtung von Heideggers Wahrheitsdenken. In SuZ findet dieses Erschließen auf der Grundlage eines sich die Welt erschließenden Daseins statt, und ist damit zumindest irgendwie auch ein Resultat menschlichen Bemühens. Im Text über das Kunstwerk tritt dieser aktive Aspekt von Wahrheitserschließung sichtbar zurück gegenüber einem Geschehen, an dem der Mensch wohl Anteil hat, das aber nicht mehr durch ihn gewollt geschieht. Diese Lichtung ist notwendig, damit der Mensch überhaupt zum ihn umgebenden Seienden und zu sich selbst – im Sinne eines Verstehens – gelangen kann:

„Nur diese Lichtung schenkt und verbürgt uns Menschen einen
Durchgang zum Seienden, das wir selbst nicht sind, und den Zugang
zu dem Seienden, das wir selbst sind.“⁶³⁵

Diese Lichtung, die nur in einer Sprache geschehen kann, die für den Menschen „Bezüge und Bahnen“ eröffnet und so auf grundlegender Ebene erst ein Verstehen ermöglicht,⁶³⁶ gibt dem Menschen damit ein „Maß“, sich verstehend in seiner Umgebung zu bewegen. Diese für den Menschen sinnhaften Bezüge nennt Heidegger „Welt“⁶³⁷. Lichtung ist für Heidegger immer ein Geschehen⁶³⁸ und damit etwas stetig sich veränderndes, kein statisches Moment. Es bleibt nicht bei einer fix gewonnenen Erkenntnis über die „Welt an sich“, einen fiktiven Gegenstand, der dem Menschen gegenüberstünde, sondern Seiendes lichtet und verbirgt sich unentwegt in dieser Welt, deren Teil der Mensch ist. Lichtung kann also, wie bereits angedeutet, nicht ohne Verbergung gedacht werden, denn Lichtung ist, so Heidegger, „in sich zugleich Verbergung“⁶³⁹.

Dieser Streit zwischen Verstehen und Täuschung ist für ihn ein Urstreit, und nicht etwas, das erst aus den Dingen folgen würde. Dieser Streit macht, wie auch schon gezeigt, das Wesen der Wahrheit aus, und Verstehen kann nicht ohne Täuschung existieren. Das Scheitern des Verstehens ist keine Eigenschaft des Erkennens, wie auch Kern betont, sondern ist wesenhaft damit verbunden, wenn sich Seiendes entweder „verstellt“ oder ohne Verständnishorizont

⁶³⁴ Nachfolgend auch als SuZ abgekürzt.

⁶³⁵ GA 5: 40

⁶³⁶ Vgl. Kern in Thomä (Hrsg.). 2003: 165. Heidegger setzt die Vorhandenheit einer Sprache für die Möglichkeit des Verstehens der Welt voraus. Ohne eine solche wären Gegenstände nicht als Seiendes zu erkennen, da dieser Begriff bei ihm immer ein Verstehen mit bedingt.

⁶³⁷ GA 5: 35

⁶³⁸ Vgl. ebd.: 41

⁶³⁹ Ebd.: 40

zeigt, wie etwa bei einem unbekannten Geräusch, das nur in seiner Vorhandenheit, nicht aber seiner Bedeutung nach erkannt werden kann.⁶⁴⁰

Verbergung ist für Heidegger ein Grundzug des Seienden. Die mögliche Täuschung des Wahrnehmenden geschieht erst in der Folge der Verbergung und beruht nicht auf einer Eigenschaft des Menschen, denn „daß das Seiende als Schein trügen kann, ist die Bedingung dafür, daß wir uns täuschen, nicht umgekehrt“⁶⁴¹. Unser Verstehen bleibe weiterhin ein stets bedingtes Verstehen, abhängig von der Entbergung oder Nicht-Verbergung des Seienden selbst, das sich uns im Akt des Erkennens „zu-werfen“⁶⁴² müsse. Das Verstehen von Seiendem ist eingebettet in den Kreislauf von Lichtung und Verbergung. Verstünde man diesen Kreislauf, verstünde man auch das Wesen der Wahrheit, wobei dieser endlose Kreislauf des Verstehens stets im Vollzug und durch das ihm „Gegenwändige“, also die Verbergung, bestimmt wird.

Der in der schematischen Übersicht über Heideggers Argumentation bereits aufgezeigte Streit „im Kunstwerk“ wird durch die gleichzeitige „Herstellung“ von „Erde“ und „Welt“ erzeugt, der seinerseits nur eine Form des Streits zwischen Lichtung und Verbergung sei. Im Kunstwerk setzt sich, wie Heidegger betont, die Wahrheit ins Werk, und dies geschehe durch den sich vollziehenden Streit zwischen Welt und Erde, stellvertretend für Lichtung und Verbergung. Der Streit zwischen Welt und Erde kann als die konkrete Ausformung des Widerstreites von Lichtung und Verbergung bezeichnet werden, er ist das „faktisch werden“ dieses Streites. Das Kunstwerk leiste nun eine „Aufstellung“ von Welt im Sinne einer für den Menschen verständlichen Totalität von „Bezügen und Bahnen“, die ganz konkret einem einzelnen Volk wie auch einem bestimmten Menschen zugeordnet sind. Der Gegenbegriff zu Welt, „Erde“, kann letztlich „als das Seiende selbst“⁶⁴³ verstanden werden. Heidegger sieht „Erde“ als untrennbar mit „Welt“ verbunden, sie sei das „Bergende“ von Welt, das sich der Welt jedoch stets „verschließt“, also einem Verstehen unzugänglich bleibt.⁶⁴⁴ Erde ist das materiell Erfahrbare des Seienden, die Schwere des Steines, die Rauheit der Oberfläche, der Duft des Grüns, ist das „Phänomen des bedeutungshaft Seienden selbst“⁶⁴⁵. Versucht der Mensch, diese Erfahrung in Verstehen zu wenden, erhält er zwar Daten, die „Erde“ selbst entzieht sich dann jedoch, denn von der erfahrenen Schwere des Balkens ist in der Angabe des Gewichts nichts mehr zu spüren. „Erde“ ist für Heidegger das, „worauf und worin der

⁶⁴⁰ Vgl. Kern in Thomä (Hrsg.). 2003: 166

⁶⁴¹ GA 5: 40

⁶⁴² Heidegger 2003: 59f

⁶⁴³ Kern in Thomä (Hrsg.). 2003: 168

⁶⁴⁴ Vgl. GA 5: 28, 51

⁶⁴⁵ Kern in Thomä (Hrsg.). 2003: 169

Mensch sein Wohnen gründet“⁶⁴⁶. In der Auseinandersetzung mit der Metaphysik Kants bemerkt er, daß das Seiende, später dann als „Erde“ Verstandene, durch den Menschen als „bedeutungshaft Seienden“ belassen werden müsse, damit der Mensch überhaupt ein „Selbst“ sein könne.⁶⁴⁷

Hier läßt sich vielleicht wieder eine entfernte Verwandtschaft zum Zen feststellen. Auch dort ist gefordert, die Dinge in ihrem „So-sein“ zu belassen, damit der Mensch zu seinem „eigentlichen“ Sein gelangen könne. Die Dinge so zu nehmen, wie sie sich darstellen, bedeutet dann in der Folge von Dôgen, „durch die zehntausend Dinge erleuchtet zu werden“, also der eigenen Natur durch die Natur der Dinge gewahr zu werden. Läßt man den nach „psychischem Big Bang“ klingenden Begriff von „Erleuchtung“ einmal beiseite, so läßt sich Dôgens berühmtes Zitat auch folgendermaßen fassen: Sich des eigenen Selbst als Dasein gewahr werden durch das intuitive Erkennen des bedeutungshaft Seienden als solchem.

Der Streit zwischen Verstehen und Verbergen, wie er sich im Kunstwerk darstellt und womit er dessen Wesen ausmacht, läßt sich nun klarer beschreiben. Die dort aufgestellten sinnhaften Bezüge, „Welt“ in der heideggerschen Terminologie, sind dem Verstehen durchaus zugänglich, ja, erfordern ein solches auch, um das Kunstwerk überhaupt als solches erfassen zu können. „Erde“ hingegen, das Vorhandensein von bedeutungshaft Seiendem, entzieht sich dem Verstehen und steht diesem entgegen. *Durch das Leuchten der Farben eines Bildes läßt sich etwas verstehen, nämlich „Welt“, nicht aber das Leuchten der Farben selbst, „Erde“.* Ein Verstehen davon wäre ein Zerlegen in naturwissenschaftliche Fakten, nicht aber „Erde“ selbst, die damit verschwinden würde, denn „die Erde läßt so jedes Eindringen in sie an ihr selbst zerschellen“⁶⁴⁸. Beide Richtungen bedingen einander jedoch und sind voneinander abhängig. Ohne das bedeutungshaft Seiende würde sich keine Welt eröffnen, und Erde als der Grund des Verstehens wird erst durch dieses erkennbar.

In dieser dualen Struktur des Kunstwerkes liegt für Heidegger auch der Grund, daß sich „Wahrheit“ im Kunstwerk manifestieren kann, denn deren Wesen ist für ihn ebenfalls als Streit zwischen Offenbarung und Verbergung bestimmt. Das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit geschieht nach Heidegger in der Weise eines Stiftens. In Anlehnung an Andrea Kern werden in der vorliegenden Arbeit nun zwei verschiedene Lesarten dieses Stiftungsgeschehens vorgestellt.⁶⁴⁹

⁶⁴⁶ GA 5: 28

⁶⁴⁷ Vgl. GA 3: 228; Kern in Thomä (Hrsg.). 2003: 169

⁶⁴⁸ GA 5: 33

⁶⁴⁹ Vgl. Kern in Thomä (Hrsg.). 2003: 171ff

3.4.2.4.1 Stiftung von Wahrheit in „revolutionärer“ Lesart

Diese Lesart von Heideggers Kunstwerk-Aufsatz wird unter anderem von Richard Rorty und Hans-Georg Gadamer vertreten. Der Grundgedanke ist, daß Kunstwerke neue Bezüge und damit ein neues Weltverständnis schaffen und damit eine ganz eigene „normative Gewalt“ besitzen.⁶⁵⁰ Dieser Ansatz orientiert sich an Heideggers Terminologie im Aufsatz, die selbst den Charakter des Revolutionären und Umwerfenden vermittelt. Kern stellt nun fest, daß so die Stiftung von Wahrheit, wie sie im Kunstwerk geschehe, mit der Aufstellung einer Welt, also dem Schaffen neuer, sinnhafter Bezüge gleichgesetzt und so letztendlich Wahrheit mit dem Begriff des Weltverständnisses deckungsgleich gedacht wird.⁶⁵¹ Damit folge auch, daß der Heideggersche Wahrheitsbegriff nun nicht mehr, wie noch in SuZ, lediglich versuche, den eigentlichen Sinn von Wahrheit zu Tage zu fördern, sondern einen gänzlichen Abschied von einem solchen Denken darstelle: Wahrheit sei im Wesentlichen mit Sprache verbunden.⁶⁵²

3.4.2.4.2 Stiftung von Wahrheit in „reflexiver“ Lesart

Die sogenannte „reflexive“ Lesart versucht die Stiftung von Wahrheit auf der Basis des von Heidegger in SuZ entwickelten Wahrheitsbegriffes zu verstehen. Ein bedeutsamer Unterschied zur vorher besprochenen Lesart ist die Betonung des Streites als Ort der Stiftung von Wahrheit. Denn im Gegensatz zum revolutionären Ansatz, der das Moment der Weltaufstellung betont, werden hier nun Welt *und* Erde bzw. Verstehen *und* Verbergen ausreichend Rechnung getragen. Infolge dessen, daß Wahrheit hier als Streit bestimmt wird, der aus zwei Momenten besteht, ist die Bestimmung von Wahrheit als reflexiv.⁶⁵³ Diese Beschäftigung mit Wahrheit werde nicht durch ein bestimmtes Problem erzwungen, sondern das Kunstwerk stifte Wahrheit im Sinne einer „Schenkung“⁶⁵⁴. Die Wahrheit, die das Kunstwerk schenkt, sei dann, so Kern, die Wahrheit über den menschlichen Wahrheitsbezug, der in einem Wechsel von Verstehen und Verbergen bestehe. Diese Schenkung geschehe beim Kunstwerk in einer „*faktischen* Totalität von Bezügen“ im Hier und Jetzt.⁶⁵⁵

Dieses Verstehen, das aus dieser Wahrheit folgt, ist geprägt vom Charakter der Endlichkeit, die sich darin zeigt, daß das Verstehen von Bezügen stets auf einem Grund geschehe, der nicht in das Verstehen einholbar sei und sich diesem entzieht. Es ist der starke Hinweis auf die Verwiesenheit des Menschen an das Seiende selbst, ohne die der Mensch nicht zu sich

⁶⁵⁰ Vgl. Gadamer 1993: 329

⁶⁵¹ Vgl. Kern in Thomä (Hrsg.). 2003: 171

⁶⁵² Vgl. ebd.: 2003: 172

⁶⁵³ Vgl. ebd.: 173

⁶⁵⁴ Vgl. GA 5: 63

⁶⁵⁵ Kern in Thomä (Hrsg.). 2003: 173

selbst als zu einem Da-seienden kommen kann. Es ändern sich in der Folge jedoch nicht die Maßstäbe, mit denen unser Verstehen die Lebenswelt mißt. Vielmehr ist es ein neuer Blick auf das eigene Verstehen überhaupt, der hierdurch geschaffen wird.⁶⁵⁶ Wahrheit ist hier nicht ein irgendwie geartetes Maß, sondern vielmehr „das *Geschehen* des Hervortretens aus der Verborgenheit und Sichentziehens in sie, bzw. der *Spielraum* dieses Geschehens“⁶⁵⁷.

3.4.2.4.3 Schlußfolgerungen für den Wahrheitsbegriff im Zusammenhang mit dem Zen-Buddhismus

An dieser Stelle soll der Schwerpunkt der Betrachtung auf den Folgerungen liegen, die aus der „reflexiven“ Lesart für die Wahrheitsdiskussion mit dem Zen-Buddhismus zu ziehen sind. Im Gegensatz zur „revolutionären“ Lesart schenkt die „reflexive“ dem Aspekt des Widerstreits von Verbergen und Verstehen doch stärker Beachtung und scheint damit ein besonderes Merkmal von Heideggers Wahrheitsverständnis angemessener zu repräsentieren. Sehr gewichtig ist die Erkenntnis, daß sich nicht die Maßstäbe und Blickwinkel des Verstehens ändern, sondern der Blick auf das Verstehen selbst. Dies könnte auch ein zentrales Kriterium bei Satori darstellen. Aus diesem neuen Blick folgten dann nicht – zumindest nicht vorrangig – neue Erkenntnisse über die Dinge in der Welt, sondern es handelt sich überhaupt um einen neuen Blickwinkel. Der oben beschriebene endliche Charakter der Erkenntnis, ihre Verwiesenheit auf einen letzten, dem Verstehen nicht mehr zugänglichen Grund, kann als treffende Umschreibung auch des Erkennens aus Sicht des Zen-Buddhismus betrachtet werden. Denn auch hier ist es letztlich die menschliche Einsicht, daß die Basis menschlichen Handelns und Denkens diesem selbst als erkennendem Ich nicht in der Analyse zugänglich ist, sondern stets nur vorgängig vor dem Denken erfahren werden kann. Rationales Verstehenwollen führt schließlich zur gleichen Situation, die auch Heidegger als das Verblassen der Farben bei ihrer Analyse und Bergson als Midas-Charakteristikum des Verstandes meinen: Das „Eigentliche“ der Dinge, ihre Soheit gemäß buddhistischer Diktion, geht unmittelbar verloren. Nun hat Heidegger in seinem Aufsatz über das Kunstwerk über den „verrückenden Charakter“ des Kunstwerkes geschrieben.⁶⁵⁸ So vermag ein Kunstwerk, in dem die Offenheit des Seienden besonders deutlich ist, auch den Menschen besonders in diese Offenheit des Seienden „einzurücken“ und damit die „gewöhnlichen“, also vorgefertigten Bezüge, lösen.⁶⁵⁹ Das hieße dann, so Heidegger,

⁶⁵⁶ Vgl. loc. cit.

⁶⁵⁷ Tugendhat 1970: 397

⁶⁵⁸ Vgl. GA 5: 54

⁶⁵⁹ Vgl. loc. cit.

„die gewohnten Bezüge zur Welt und zur Erde verwandeln und fortan mit allem geläufigen Tun und Schätzen, Kennen und Blicken ansichhalten, um in der im Werk geschehenen Wahrheit zu verweilen“⁶⁶⁰.

Dieses Offenbarwerden der Wahrheit im Kunstwerk scheint in seiner Wirkung gut vergleichbar mit den Folgen einer Wahrheitsschau im Zen-Buddhismus, denn auch dort werden die gewohnten Bezüge verwandelt, es ändert sich der Standpunkt, von welchem aus Selbst und Welt⁶⁶¹ wahrgenommen werden und letztlich ist es natürlich das „Ziel“, in dieser Seinsform zu verbleiben, ohne in die als Täuschung bezeichnete Wahrnehmungsweise zurückzufallen. Hierbei ist die zumindest vordergründige Nähe zur Bemerkung des japanischen Denkers Ryômin Akizuki verblüffend, der über Satori feststellt:

„Die Augen öffnen sich für das wahre Selbst [...], und man gewinnt Einsicht in die wahre Wirklichkeit der Welt [...]. Und das Augenöffnen des Selbst [...] und die Einsicht in die wahre Wirklichkeit der Welt [...] sind genau eins und geschehen gleichzeitig.“⁶⁶²

Heideggers Kunstwerk stößt mit seinem „Ins-Werk-Setzen“ der Wahrheit das „Un-geheure“ auf, jenes, das den Erwartungen des menschlichen Verstandes vielleicht widerspricht und sie überschreitet. Es eröffnet einen Blick auf das, was wir so nicht erwartet haben und wirft damit „das Geheure und das, was man dafür hält, um“⁶⁶³. Die Widerlegung der, so Heidegger, ausschließlichen Wirklichkeit des Bisherigen, und die Unmöglichkeit, das neu Erfahrene in die bislang gewohnte und als absolut betrachtete menschliche Lebenswelt einzugliedern, ist als Beschreibung für die Wahrheit im Zen-Buddhismus ebenso zutreffend, wie Heideggers anschließende Feststellung, daß der Akt der Wahrheitsstiftung im Kunstwerk einer Schenkung, einem Überfluß, gleichkomme.⁶⁶⁴ Vergleichbar dazu finden sich auch im Zen zahlreiche Hinweise, daß Satori als reichste Beschenkung empfunden wird, ein Geschenk, das die Fülle des gesamten Seins enthält und uns somit nichts mehr vorenthält.

⁶⁶⁰ Loc. cit.. Steineck verweist ebenfalls auf die Wirksamkeit des Erlebens von Satori, die Gesamtheit der Weltbezüge eines Menschen zu verändern. Vgl Steineck 2000: 182

⁶⁶¹ Welt ist hier ganz im gewöhnlichen Sinne verwendet und meint nicht den heideggerschen Terminus.

⁶⁶² Akizuki nach Steineck in Steineck 2000: 180

⁶⁶³ GA 5: 63

⁶⁶⁴ Vgl. loc. cit.

3.5 Zwischenergebnis: Wahrheit im Lichte Heideggers und des Zen

Bevor am Ende der vorliegenden Studie Heideggers und Bergsons Beitrag zur Klärung des Wahrheitsverständnisses im Zen-Buddhismus gegen einander abgewogen werden sollen, erfolgt an dieser Stelle eine erste Zwischenschau auf das angestrebte Ziel, die Zen-Wahrheit im Lichte Heideggers für den abendländisch-philosophisch geprägten Leser deutlicher an Konturen gewinnen zu lassen. Dazu soll die These des japanischen Philosophen Koichi Tsujimura vorgestellt werden, die als Ausgangspunkt für weitere eigene Erwägungen dient.

3.5.1 Die „Wahrheit des Seins“ als Schatten der „Wahrheit des Zen“

Koichi Tsujimura, der bei Heidegger studierte und ein Vertreter der sogenannten Kyôto-Schule japanischen Denkens ist, bezeichnet Heideggers „Wahrheit des Seins“ als einen „Schatten der Wahrheit des Zen“. Diese Wahrheit des Seins sei insofern die Wahrheit des Zen, als sich beide in einem „Vor“ des Denkens abspielten.⁶⁶⁵

Beide „Wahrheiten“ können zu Recht als nicht metaphysisch bezeichnet werden – wobei an dieser Stelle keine Wertung geschehen soll, ob ein metaphysischer Wahrheitsbegriff sinn- und wertvoll ist. Tsujimura weist aber auf einen seiner Ansicht nach deutlichen Unterschied zwischen der „Wahrheit des Zen“ und der „Wahrheit des Seins“ hin. So werde die Zen-Wahrheit gerade erst an jenem Ort offenbar, an dem Sprache, Denken, Selbst, Welt und Geschichte weg- bzw. zusammenfallen. Damit bleibe diese Wahrheit für jedes Denken und jede Sprache uneinholbar. Auch die Bezeichnung „absolutes Nichts“, die Tsujimura in der Tradition der Kyôto-Schule für die Zen-Wahrheit wählt, sei seiner Ansicht nach trotzdem bereits mit dem Aussprechen des Begriffes am Ziel vorbei geschossen – für Tsujimura stellt diese Präzisierung aber trotzdem eine passende Bezeichnung für die Wahrheit des Zen dar, transzendiere sie doch jede Unterscheidung von Sein und Nichts.⁶⁶⁶

Eine andere mögliche Diktion ist, will man die traditionelle Begriffswelt des Buddhismus verlassen⁶⁶⁷, mit gleichem Recht das „absolute Sein“ – wobei dieser Begriff wiederum im abendländisch-philosophischen Diskurs irreführende Assoziationen hervorrufen kann.

Die Zen-Wahrheit sei das „ursprüngliche Antlitz des Selbst“, so Tsujimura in Anlehnung an die Sprache der Zen-Kôans.⁶⁶⁸ Heideggers Wahrheitsbegriff hingegen sei ganz durch Denken

⁶⁶⁵ Vgl. Capurro 1999

⁶⁶⁶ Vgl. Tsujimura in Ohashi 1990: 442

⁶⁶⁷ „Nichts“ in einem absoluten Sinne entspricht in etwa dem zentralen Begriff buddhistischen Denkens, *Shûnyatâ* (Skt.) bzw. *Ku* (Jap.).

und Sprache zu erschließen – auch wenn dies viele, gerade analytisch ausgerichtete Philosophen anders sehen mögen – und unterscheidet sich damit bereits wesentlich von der Zen-Wahrheit. Tsujimura weist weiter darauf hin, daß, würde man die Wahrheit des Seins bis auf den Grund „durchdenken“, diese Wahrheit sich des Seins wie auch des Nichts entledigen würde.⁶⁶⁹

Denken als das „Wesen des Menschen“ und die „Wahrheit vom Sein“ gehören, so versteht Tsujimura Heidegger, zusammen, und dieses Zusammen ergebe das „Ereignis“ als „Einblick in das, was ist“⁶⁷⁰, aus diesem Ereignis wiederum entstünden Denken und Sein. Tsujimuras Ansicht nach handelt es sich nun bei den beiden Wahrheitsbegriffen um völlig andere Dimensionen. Während die Wahrheit des Seins die Wahrheit des Denkens sei, handele es sich bei der Wahrheit des Zen um die Wahrheit vom Ursprung des Denkens.⁶⁷¹ Folgt man Tsujimuras These weiter, so gehe die Zen-Wahrheit noch einen weiteren Schritt zurück zum Ursprung oder dem „Vor“ des Denkens als die Seins-Wahrheit, die an der Stelle des Gesprächs zwischen dem Denken und dem Ursprung des Denkens angesiedelt sei. Tsujimura bezeichnet deshalb die „Wahrheit des Seins“ als einen Schatten der „Wahrheit des Zen“⁶⁷². Das Heideggersche Ereignis sei Teil des „absoluten Nichts“ und gehe aus diesem hervor. Tsujimura zufolge übersah Heidegger jedoch den zweiten Aspekt dieser Bewegung, nämlich das Verlöschen des Ereignisses im absoluten Nichts, das sich als „verbergend“ darstellt.⁶⁷³

3.5.2 Abschließende Gedanken zu Heideggers Sicht auf Wahrheit

Der Position Tsujimuras kann nicht uneingeschränkt zugestimmt werden. Es deutet sich zwar, wie bereits in Kapitel 3.3.3 der vorliegenden Arbeit über den Begriff des Denkens bei Heidegger angeführt, eine gewisse, wenn auch geringe „Distanz“ zwischen dem Menschen als Dasein und den Dingen bei Heidegger an, die er im Gegensatz zum Zen-Buddhismus in seiner Philosophie nicht überschreitet. Dies ist vielleicht die letzte Spur der meist dualistisch angelegten abendländischen Philosophie – und diese „kleine Entfernung“ zwischen Mensch und Ding mag das ausmachen, was Tsujimura dann als den Unterschied zwischen den beiden Wahrheitsbegriffen bestimmt. Doch scheint dies etwas zu kurz gegriffen, wenn man nach Tsujimura Heideggers Seins-Wahrheit als zu „durchdenkende“ darstellt und damit in starken

⁶⁶⁸ Vgl. Tsujimura in Ohashi 1990: 441

⁶⁶⁹ Vgl. ebd.: 443. Tsujimura weist hierbei auf eine persönliche Bemerkung Heideggers hin, die genau dies ausgedrückt haben soll.

⁶⁷⁰ Tsujimura in Ohashi 1990: 448

⁶⁷¹ Vgl. ebd.: 443

⁶⁷² Vgl. ebd.: 446

⁶⁷³ Vgl. ebd.: 449

Kontrast zur Zen-Wahrheit bringt. Heideggers Denken ist, wie bereits gezeigt, in weiten Zügen der Auffassung des Zen zumindest in den Grundzügen so nah, daß fast von einer Identität gesprochen werden kann. Denken als gelassenes Warten in der Gegnet, in die der Mensch eingelassen ist, ein Zustand, wie Heidegger anführt, in dem der Denkende sich selbst nicht mehr als „etwas“ denkend empfindet, sondern dieses vorstellende Verhältnis überschritten hat, kann man nur noch schwerlich als widersprüchlich zu der Zen-Wahrheit stehend bezeichnen. Wenn Tsujimura feststellt, Heidegger arbeite beim „Durchdenken“ der Seins-Frage, die schließlich zur Seins-Wahrheit führe, noch mit Sprache und Logos, ist dies angesichts der beim späten Heidegger festgestellten Auffassung von Denken, wie in Kapitel 3.3.3 dieser Arbeit dargestellt, verfehlt.

Wenngleich man Tsujimuras Ergebnis, Heideggers Wahrheitsbegriff sei ein „Schatten“ der Zen-Wahrheit, letzten Endes dennoch auch zustimmen kann und damit feststellt, daß eine vollständige Identität beider Wahrheitsbegriffe nicht vorliegt, so ist doch die Nähe beider Konzepte überraschend und für die gegenseitige Erhellung befruchtend. Besonders hilfreich sind in diesem Zusammenhang Heideggers Überlegungen über das menschliche Denken. Hier läßt sich festhalten, daß Heideggers Begriff von Denken, wie es sich im Zusammenhang von Gegnet, Warten und Gelassenheit darstellt, eine sehr treffende Beschreibung dessen ist, was im Zen als Hishiryô bzw. als die Denkweise von Satori bezeichnet wird. Ob nun, folgt man den Gedanken Heideggers, noch ein letzter Schritt zu den Dingen hin fehlt, wie er im Zen vielleicht gemacht wird, oder ob diese letzte Identität zwischen Welt und Mensch auch im Zen nicht vorliegt, bzw. letzten Endes bei Heidegger auch vorliegt – kann in dieser überblickhaften Arbeit nicht endgültig entschieden werden. So findet sich etwa bei Hashi oder Tsujimura die Ansicht, daß bei Heidegger der angesprochene letzte Schritt fehle – und diese Intuition stellt sich in Hinblick auf das Wahrheitsverständnis auch hier ein – allerdings liegt dieser Mangel⁶⁷⁴ bei den Überlegungen Heideggers, die sich im Umfeld des Wahrheitsbegriffes befinden – wie etwa der Erschließung von „Denken“ – wohl nicht vor.

Weitere Überlegungen über Wahrheit im Zen und bei Heidegger sollen aber dem Ende vorliegender Arbeit überlassen werden. Zunächst steht das Werk Henri Bergsons im Vordergrund, dessen Denken durchaus geeignet scheint, einen weiteren Beitrag zur Erhellung von Satori zu liefern.

⁶⁷⁴ „Mangel“ soll hier nur als wertfreie Beschreibung des nicht Vorhandenseins von etwas verstanden werden.

4 Bergsons Beitrag zur Wahrheitsfrage

4.1 Einführung

Henri Bergson (1859-1941) war zu seiner Zeit der wohl einflußreichste Intellektuelle Frankreichs. Auch im übrigen Europa wurde sein Denken interessiert wahrgenommen, wenngleich die Aufnahme nicht immer positiv war. Der englischen Philosoph Bertrand Russel etwa, ein Zeitgenosse Bergsons, spottete besonders über dessen Philosophie der Intuition, die den Menschen den Bienen gleich machen wolle.⁶⁷⁵ Gleichzeitig war Bergsons Denken ein völlig neuer Impuls für die damalige Zeit, denn er wandte sich vehement gegen das vorherrschende mechanistisch-szientistische Denken wie auch gegen die damals dominante Philosophie Immanuel Kants.

4.2 Antiplatonisches Denken bei Bergson

Ebenso wie für Heidegger spielte auch für Bergson die Philosophie Platons eine bedeutende Rolle. Auch die Auseinandersetzung mit Aristoteles war bei Beiden intensiv und für die Geschichte des eigenen Denkens mitbestimmend. Bergsons Ansatz kann zumindest in Teilen als antisubstantialistisch und deshalb auch als antiplatonisch bezeichnet werden, denn Bergson lehnt den Begriff einer im wesentlichen unveränderlichen Substanz der Dinge ab.

Das Substanzdenken ist bei Platon allerdings weniger ausgeprägt als etwa bei Aristoteles. Die Substanz, so könnte man kurz zusammenfassen, liegt bei Aristoteles in den Dingen, bei Platon hingegen ruht sie mehr in den Ideen, weniger aber in den materiellen Repräsentationen davon. Trotzdem wird Bergson als Antiplatoniker bezeichnet und nicht als Antiaristoteliker, denn Bergsons Ablehnung von Platons Lehre wurzelt jedoch noch in einem anderen Aspekt. So versteht er Platons Ideenlehre dahingehend, daß das Erkennen eines Gegenstandes im Auffinden der Idee zu geschehen habe.⁶⁷⁶ Dies bedeute jedoch letztendlich, daß bereits ein passender Rahmen für die Dinge gefunden sein müsse und damit letztendlich der Mensch zumindest implizit bereits über alles Wissen verfüge. Es sei eben das Streben des menschlichen Verstandes, alles Vorgefundene wenn möglich in bekannte Rahmen zu pressen.⁶⁷⁷ Bergson bezeichnet sein eigenes, dynamisches Denken als „Philosophie des

⁶⁷⁵ Vgl. Lawlor, Moulard 2008

⁶⁷⁶ Vgl. Bergson 1912: 55

⁶⁷⁷ Vgl. loc. cit.

Lebens“⁶⁷⁸, die das Denken in statischen Kategorien überkomme und gleichsam mit der Entwicklung gehe, statt sich ans Ende der angenommenen Geschichte zu stellen und die Welt vom intellektuellen Zielpunkt aus rückblickend zu kategorisieren.

Ein weiteres gewichtiges Argument Bergsons gegen Platon hängt mit seiner Auffassung von Leben und Intuition und der damit verbundenen Bedeutung des Leibes zusammen. Wie noch zu zeigen ist, spielt bei Bergson der Leib für die Erkenntnisfähigkeit des Menschen eine zentrale Rolle. Gerade das Erkennen der unmittelbaren Gegenwart mit Hilfe der Methode der Intuition braucht als Ursprung den empfindenden Leib. Platons Position ist hier eine ganz entgegengesetzte. Der Leib wird von ihm als die Quelle des Übels ausgemacht, hindert er doch die allein erkenntnisfähige Seele daran, ganz „im Himmel der Ideen“ zu schwelgen. So ist nach Platon eine letztendliche, volle Erkenntnis der Wahrheit nur ohne Leib, sprich nach dem Tode, möglich. Eine solche Position ist der Bergsons wesentlich entgegengestellt, denn wo bei dem französischen Philosophen der Leib das Mittel der Erkenntnis ist, steht dieser bei Platon dem Erkennen diametral entgegen.⁶⁷⁹

Bergson wendet sich noch an einer anderen Stelle seines Denksystems von Platon ab. Dieser habe – wie überhaupt das Gros der antiken Philosophen, deren eigentlichen Beginn Platon markiere – ein bestimmtes Dogma zementiert, das Bergson folgendermaßen bestimmt: „Im Unveränderlichen ist mehr als im Bewegten, und man geht vom Stablen zum Unstablen durch eine einfache Abschwächung über.“⁶⁸⁰ Für ihn ist jedoch Bewegung und Veränderung das zentrale Merkmal allen Seins. Starrheit und feste Begriffe findet er nur im menschlichen Verstand vor, der damit zunächst aus lebenspraktischen Gründen strukturierend in eine der Metamorphose unterworfenen Welt einzugreifen versuche.

4.3 Zentrale Begriffe in Bergsons Philosophie

Die für die vorliegende Arbeit zentralen Begriffe von Bergsons Denken sind *la durée* (Frz.) und *l'intuition* (Frz.). Der erstere davon, meist mit „Dauer“ übersetzt, soll hauptsächlich im französischen Original verwendet werden, da so irreführende Assoziationen vermieden werden und zudem der Gegensatz zu Bergsons zweitem Zeitbegriff, *le temps* (Frz.), deutlicher wird.

Die menschlichen Denkkategorien – Einheit, Vielheit, Kausalität etc. – sind für Bergson nicht geeignet, das „Leben“ zu beschreiben. Die Versuche des Verstandes, das Lebendige in die

⁶⁷⁸ Bergson 1912: 56

⁶⁷⁹ Vgl. Spateneder 2007: 292

⁶⁸⁰ Bergson 2000: 217

starren und zu engen Rahmen des Denkens zu pressen, müßten scheitern: „Alle Rahmen krachen in den Fugen,“⁶⁸¹ so Bergson in dem 1927 mit dem Literaturnobelpreis ausgezeichneten Werk „Schöpferische Entwicklung.“ Die Fragestellungen des Lebens ließen sich eben nicht apriorisch bzw. nur über das Denken erkennen. Bergson sieht den Intellekt oder Verstand vergleichbar dem leuchtenden Kern einer stellaren Gaswolke – der Nebel darum besteht aus derselben Substanz wie ihr Kern. Dieser „Nebel“ – gerade ihn wird Bergson *Intuition* nennen und im engen Zusammenhang mit dem Instinkt diskutieren – ist notwendig, um über die engen Grenzen des rationalen Denkens hinaus zu gelangen. In diesem Schritt über den Verstand hinaus wird der Anknüpfungspunkt an das Denken des Zen liegen. Doch zunächst soll Bergsons Verständnis von Zeit und Zeitlichkeit genauer untersucht werden, um damit den Begriff Satori weiter an Schärfe gewinnen zu lassen.

4.4 Bergsons Philosophie im Kontext des Zen-Denkens

4.4.1 Der Begriff der *durée*

4.4.1.1 Begriffsbestimmung

Das Wesen der Zeit begreift Bergson als *durée*: Reale Dauer, die zugleich ungeteilte Kontinuität und Schöpfung bedeutet. Bergsons zuweilen poetische Sprache beschreibt Dauer als: „ununterbrochenes Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt und im Vorücken anschwillt“⁶⁸². Seine Auffassung steht dem kantianischen Zeitverständnis als einer bloßen und starren Form der Anschauung diametral entgegen. Zeit als Dauer ist für Bergson die Natur des Seins selbst, „ein Strom, den man nicht zurückschwimmen kann“⁶⁸³.

In „Schöpferische Entwicklung“ beschreibt Bergson zunächst den Strom der Veränderung in Bezug auf das Innenleben des Menschen. Er zeigt auf, daß die Zustände der Psyche stetem Wandel unterliegen, auch wenn das wahrnehmende Subjekt dies nicht sofort zu erkennen vermag. Auch die Wahrnehmung eines sich zumindest dem ersten Anschein nach nicht verändernden Gegenstandes ist, so Bergson, der Veränderung unterworfen. Hier bringt er den für seine Philosophie so wesentlichen Begriff des „Gedächtnisses“ (Frz. *le mémoire*) ins Spiel: „Mein Gedächtnis ist da[s, Anm. d. Verf.], das etwas von dieser Vergangenheit in diese Gegenwart hineinschiebt.“⁶⁸⁴ Durch die stete Anhäufung der Erinnerung verändert sich

⁶⁸¹ Bergson 1912: 2

⁶⁸² Ebd.: 11

⁶⁸³ Ebd.: 45

⁶⁸⁴ Ebd.: 9

notwendigerweise mit jedem Moment auch die Wahrnehmung des Menschen. Es spielt dabei keine Rolle, ob die im Gedächtnis zunehmende Erinnerung auch zu Bewußtsein kommt – wirkmächtig ist sie allein durch ihr Vorhandensein, und gestaltet so die Person des Wahrnehmenden jeden Moment wieder zu einer ganz neuen. Diese Veränderung ist unentwegt: „In Wahrheit aber verändern wir uns ohne Unterlaß, und schon der Zustand selbst ist Veränderung“⁶⁸⁵, so Bergson.

Folgt man den aktuellen Forschungen der Neurowissenschaften, so findet Bergsons Theorie späte Bestätigung. Gemachte Erinnerungen werden heute als letztlich unvergänglich verstanden, sie befinden sich jedoch auf einer dem bewußten Denken nicht immer zugänglichen Ebene. Trotzdem beeinflussen sie das Handeln und Denken des Menschen maßgeblich, da sich der wesentliche Teil der menschlichen geistigen Tätigkeiten in einem nicht bewußten Bereich abspielt.⁶⁸⁶

4.4.1.2 Mystische Erfahrung und *durée*

Hier ließen sich interessante Überlegungen über das Wesen der mystischen Erfahrung anschließen. Für Bergson ist die eigentliche, reine Erfahrung ein Fließen. Ganz anders etwa die Formulierungen des christlichen Mystikers Eckhart: „Es gibt da [in Gott] kein Werden, sondern nur ein Nun, ein Werden ohne Werden, ein Neusein ohne Erneuerung, und dieses Werden ist sein [Gottes] Sein.“⁶⁸⁷ Im Zen finden sich beide Konzepte. So lebt der Zen-Übende⁶⁸⁸ genau im „Jetzt“, im „Nun“, dabei ist jedoch eben dieser Moment stets eine völlige Neuschöpfung, im Fluß der Zeit nicht trennbar vom vorhergehenden, genau so, wie es Bergson bei seinen Überlegungen in „Schöpferische Entwicklung“ darstellt. Es erscheint somit durchaus als möglich, daß *durée* und *nunc stans* nur zwei konträre Weisen sind, ein und dieselbe Erfahrung auszudrücken.

Beide Sichtweisen sind aus Sicht des Zen-Buddhismus berechtigt. Der Blickwinkel Eckharts kann mit der „absoluten“ Sichtweise verglichen werden, die aus dem Begriff der „absoluten Wahrheit“ bei Nagarjûna folgen würde. Sie betrachtet die Wirklichkeit als eine untrennbare Einheit, in der es, als Konsequenz dieser Einheit gedacht, keine Veränderung von irgend

⁶⁸⁵ Bergson 1912: 9

⁶⁸⁶ Vgl. Roth 2008. Es besteht jedoch ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen den Grundpositionen etwa Roths und der Bergsons, denn ersterer muß zumindest im Kontext seiner wissenschaftlichen Arbeit als Materialist, Bergson hingegen als Spiritualist bezeichnet werden.

⁶⁸⁷ Winkler (Hg.) 1997: 66. Dieses Werden zielt auf einen unveränderlichen Endzustand hin ab, der nach Eckharts Sicht nicht erreicht werden könne, da das *nunc stans* keinen statischen Zustand im engeren Sinne meint, sondern die stete Veränderung einschließt.

⁶⁸⁸ Natürlich genau so wie alle anderen Menschen auch; besonderes Merkmal ist höchstens die Konzentration des Bewußtseins auf den gegenwärtigen Moment, der dem Menschen so gerne abhanden kommt.

etwas geben kann. Diese Sichtweise ist auch eine der beiden Sichtweisen von Wirklichkeit, wie sie im Herzsûtra⁶⁸⁹ dargestellt sind. Die andere, die in diesem zentralen Text des chinesischen wie japanischen Zen-Buddhismus mit der ersteren, der sogenannten „erwachten“ Sichtweise des Bodhisattvas Manjûshri, identisch gedacht wird, ist der Blick auf die stete Veränderung, ja Veränderung und Wandel als zentrales Merkmal alles Seienden überhaupt. Hier bietet sich Bergsons Konzept der *durée* an, um diese Veränderung genauer zu verstehen und zu beschreiben. Es scheint also durchaus möglich und wahrscheinlich, daß diese beiden, vordergründig widersprüchlichen Wirklichkeitsdeutungen im Buddhismus eine Vereinheitlichung gefunden haben. Ob diese allerdings für westlich-philosophisches Denken überzeugend ist, bleibt dahingestellt mit dem Hinweis, daß der Buddhismus in seinem Erkenntnisstreben das Ziel der Erlösung als wesentlichen und alles bestimmenden Teil seines Denkens festmacht. Erinnert sei hier an das Wort Buddhas, der seine Lehre beschreibt als so vom Geschmack der Erlösung durchzogen, wie das Wasser des Meeres vom Geschmack des Salzes.

4.4.1.3 *Durée* und Intellekt

Der Intellekt ist für Bergson nur Werkzeug des Überlebens und als solches ein Resultat der Evolution. Um die grundlegende Einsicht in die Natur des Lebens und der kosmischen Evolution – die Dauer – zu gewinnen, sei ein Durchbruch durch die gewöhnliche Haltung des Geistes, dessen natürlichen Hang zu Mathematik und dem Vereinzeln, nötig, eine „Ausweitung des Intellekts“⁶⁹⁰. Der Verstand versuche, die sich stets wandelnde Wirklichkeit in Formen zu gießen, um diese dann nach Prinzipien und festen Regeln zu ordnen. Gleich König Midas „bringt er zur Erstarrung, was er berührt“⁶⁹¹. Die reale Zeit jedoch sei unter solchen Voraussetzungen nicht zu denken, sie könne nur gelebt, also unmittelbar erfahren werden. Würden die konzeptionellen und überlebensfunktionalen Rahmen zerbrochen, geschehe eben der bereits beschriebene Durchbruch, das bewußte Eintauchen in die *durée*.⁶⁹² Die psychischen Veränderungen, die uns zu Bewußtsein kommen, und die den Eindruck erzeugen, es läge eine Verwandlung von einem statischen Moment zum nächsten vor – oder auch gar keine – vergleicht Bergson mit Paukenschlägen einer Symphonie, die alle Aufmerksamkeit auf sich zögen und so den Blick vom weiterfließenden Wandel des

⁶⁸⁹ Skt. Prajñāpāramitā Hridayasūtra

⁶⁹⁰ Bergson 1912: 55

⁶⁹¹ Ebd.: 52

⁶⁹² Vgl. ebd.: 53. Letztlich befindet sich der Mensch schon immer darin, er ist sich dessen nur nicht bewußt, vergleichbar mit dem buddhistischen Konzept von Satori.

(psychischen) Geschehens fort lenkten.⁶⁹³ Die menschliche Aufmerksamkeit erzeuge damit den Eindruck verschiedener singulärer Ereignisse. Um dieses Bild wieder zu einem kontinuierlichen Geschehen zu verbinden, als das sich die Wahrnehmung des Menschen zumindest in der Regel für ihn selbst darstellt, sei die Psyche gezwungen, ein „künstliches Band neu zu verknüpfen“⁶⁹⁴. Bergson erklärt so die Genese unserer Vorstellung und Selbstwahrnehmung davon, daß der Mensch ein unveränderliches Ich besäße, das die Grundlage allen Geschehens bilde.

Das Bild der Psyche des Menschen, das Bergson zeichnet, unterscheidet sich hiervon wesentlich. Es hat mit dem buddhistischen Denken die Grundidee gemeinsam, daß einerseits kein Teil der Persönlichkeit als unwandelbar angenommen wird. Andererseits spielt jeweils die Vergangenheit des Individuums in ihrer Gesamtheit eine wesentliche Rolle für den aktuellen Zustand wie auch für die Entwicklung der Persönlichkeit und das Handeln des Menschen. Insofern läßt sich, zumindest in den Auswirkungen, Bergsons „Gedächtnis“ gut mit der Idee von Karma, wie es sich in der Yogacara-Schule und damit auch später im Zen-Buddhismus darstellt, vergleichen. Karma betont allerdings besonders die Bedeutung von „Tatabsichten“ für die Entwicklung dessen, was im Deutschen als „Speicherbewußtsein“⁶⁹⁵ bezeichnet wird. Diese hinterlassen besonders im Unbewußten ihre Spuren. Gemeinsam ist jedoch die entschiedene Betonung des vergangen, auch kollektiven Erlebens für das Wahrnehmen – bei gleichzeitiger Beibehaltung einer Freiheitsvorstellung, die in einer jeweiligen Neuschöpfung des gegenwärtigen Moments und damit in gewisser Weise auch einer beständigen Neuschöpfung der Person mündet.

Der – natürlich nicht nur – zen-buddhistische Gedanken der totalen Neuschöpfung eines jeden Moments findet in den Worten Bergsons eine besonders einprägsame und einsichtige Darstellung:

„Dies Fortleben der Vergangenheit ergibt die Unmöglichkeit für das Bewußtsein, denselben Zustand zweimal durchzumachen. Mögen sich die Zustände noch so sehr gleichen, die Person, auf die sie wirken, ist nicht mehr dieselbe, da sie in einem neuen Moment ihrer Geschichte ergriffen wird. Unsere Persönlichkeit, die sich in jedem Augenblick aus gemehrter Erfahrung aufbaut, wandelt sich ohne Unterlaß. Und als gewandelte wehrt sie dem Zustand, sich jemals – und mag er sich auf

⁶⁹³ Vgl. ebd.: 10

⁶⁹⁴ Bergson 1912: 10

⁶⁹⁵ Skt. *ālayavijñāna*

der Oberfläche noch so völlig gleichsehen – in der Tiefe zu wiederholen.“⁶⁹⁶

Es ist eine stets neue Person, die eine Erfahrung macht, verbunden mit der vorhergehenden durch das Band der Vergangenheit, das in der Dauer zunimmt. Gleichzeitig folgt daraus etwas, das auch im Zen-Denken durchaus von Bedeutung ist und das für ein adäquates Verständnis von Satori sogar eine zentrale Rolle spielt: die Unvorhersehbarkeit der Zukunft. Diese These, im Zen kurz auf den Nenner gebracht mit dem Spruch „you never know what happens,“⁶⁹⁷ stellt Bergson folgendermaßen dar: Der neue, gerade erlebte Moment ist eine Neuschöpfung, die der Verstand nicht kennen kann, denn, so Bergson, „es [das Bild eines Malers, Anm. d. Verf.] vorhersagen, hieße es schaffen, bevor es geschaffen worden; eine sinnlose Hypothese, die sich selbst zerstört.“⁶⁹⁸ Die mentalen Zustände einer Person ändern sich ständig, und gehen dabei stets neu geschaffen aus unserer Persönlichkeit hervor in immerwährender Wechselwirkung und damit Nichtgetrenntheit mit dem restlichen Seienden, gleichsam dem „Fluß“ der *durée*.

Am Rande soll hier noch –in Abgrenzung zu Heidegger – der Begriff des Daseins beleuchtet werden. Wenn Heidegger vom Dasein als dem menschlichen, dem je meinigen spricht, so ist es für Bergson das da-sein von etwas. Konkretisiert auf den Menschen bedeutet Dasein des Menschen hier einen steten Wandel, einen Reifungsprozeß, der sich als ständige Neuschöpfung darstellt.⁶⁹⁹

Die Frage nach dem Wesen der *durée* greift konsequenterweise auch über das Erleben des Menschen hinaus. Bergson stellt seine Ansicht in dem zu Berühmtheit gelangten Beispiel des schmelzenden Zuckers im Wasserglas dar. Zwar läßt sich die Zeit des Auflösens durchaus abstrakt-mathematisch darstellen und als eigenes System, so der Terminus Bergsons, bezeichnen. Allerdings ändert sich im Bezug zum menschlichen Dasein der Charakter dieses Geschehens vollkommen, denn wo einerseits der Verstand in der Lage ist, einen getrennten und idealisierten⁷⁰⁰ Vorgang zu erschaffen, wird es andererseits im Bezug zum konkreten menschlichen Dasein wieder zu einem Geschehen von Dauer. Dies geschieht, wenn das Geschehen in den Zusammenhang des Ganzen zurückgestellt wird, aus dem der Verstand es

⁶⁹⁶ Bergson 1912: 12

⁶⁹⁷ In seiner Wichtigkeit für die Zen-Lehre immer wieder betont im persönlichen Gespräch mit dem Zen-Lehrer Edward Espe Brown. Zuerst wirkt diese Feststellung zwar banal, weist aber auf ein großes Problem menschlichen Denkens hin, nämlich, daß doch gewisse Dinge vorgestellt und erwartet werden und so dem Geschehen ein Vorstellungskorsett übergestülpt wird. Die Reduktion dieses Korsetts ist nun Aufgabe des Zen. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Heidegger in seinen Ausführungen über das Warten.

⁶⁹⁸ Bergson 1912: 13

⁶⁹⁹ Ebd.: 14

⁷⁰⁰ „Idealisiert“ darf hier durchaus nah dem eigentlichen Wortsinne, nämlich bildhaft, verstanden werden.

heraus operiert habe.⁷⁰¹ „Nicht mehr Gedachtes ist hier, sondern Gelebtes, nicht Relatives mehr, sondern Absolutes.“⁷⁰² Beachtenswert ist an dieser Stelle, daß Bergson hier vom Absoluten in der Dauer im Gegensatz zur Relativität des Gedankensystems spricht. Dies sollte hier nicht mit den Ausführungen über Relativität im Buddhismus beim Begriff von Shûnyatâ verwechselt werden. Absolut ist bei Bergson in dem Sinne gemeint, daß das erlebte Geschehen eben genau so erlebt ist, wie es erlebt wurde und sich nicht durch die Operationen des Verstandes verändern läßt. Insofern kann auch das Erleben im Zen als ein absolutes Erleben bezeichnet werden.

Bergson versteht den menschlichen Verstand als „handwerklich“ ausgerichtet. Er scheint dabei ein gänzlich anderes Verständnis von Handwerk zu besitzen als Heidegger. Für Bergson ist das Handwerk die Wiederholung, ein dem Verstande gemäßes Arbeiten, das dazu geneigt ist, dem Wesen der Wirklichkeit nicht gemäß zu sein, wohingegen Heidegger das handwerkliche Tun als einen besonderen Ausdruck des menschlichen Daseins in seiner Konkretizität versteht und damit ein besonderer Ausdruck unverstellten Seins.

Im Vordergrund des handwerklichen Verstandes steht bei Bergson das Bestreben des Intellekts, „Gleiches mit Gleichem zu verschweißen“⁷⁰³. die Wiederholung im Erleben zu entdecken und daraus Schlüsse und Muster abzuleiten, woraus Bergson folgert, daß der Verstand, dessen vordringlichste Aufgabe biologisch betrachtet das Lösen von Problemen sei, die real erlebte Zeit nicht zu denken vermag, da alles, was er als Intellekt zu „begreifen“ versucht⁷⁰⁴, in seiner Natur als Dauer erstarrt. Das Leben jedoch geht weit über das vom Verstand Erfasste hinaus, es ist in seiner Gesamtheit niemals vom Intellekt erfaßbar, sondern eben nur lebbar, und allenfalls intuitiv erfaßbar.⁷⁰⁵

In Bezug auf menschliches Handeln spricht Bergson nun davon, daß sich freies Handeln nicht als launenhaft oder unvernünftig zeige. Eine freie Handlung sei nicht vom Verstand gelenkt, sondern entspringe einem Zustand der inneren Reife, d.h. entspreche dem eigentlichen Entwicklungszustand des Menschen. Diese Tat ließe sich zwar beliebig intellektuell analysieren, auf ein letztes, einziges Element kann der Verstand jedoch nicht stoßen, da freies Handeln und Intellekt nicht vereinbar seien, bzw. der Intellekt das eigentlich freie Handeln

⁷⁰¹ Vgl. Bergson 1912: 16ff

⁷⁰² Ebd.: 16.

⁷⁰³ Bergson 1912: 52

⁷⁰⁴ Begreifen ist hier durchaus wörtlich zu nehmen, da es dem ganzen eine feste, möglichst unveränderte Gestalt zuweisen will, als würde man mit den Händen etwas ertasten und festhalten.

⁷⁰⁵ Vgl. Bergson 1912: 52

nicht in seiner Gänze entschlüsseln könne, da es die unermessliche Weite des gesamten Lebenszusammenhangs beinhalte.⁷⁰⁶

Hier findet sich eine interessante Parallele zu zen-buddhistischem Denken. Dort wird ebenfalls nicht der Verstand an die Quelle des freien Handelns gesetzt, sondern der Mensch in seiner Ganzheit, die auch den Bewandniszusammenhang des Menschen mit einschließt – ganz ähnlich wie bei Bergson beschrieben.

Die Wirklichkeit, wie sie sich dem Intellekt darstellt, bleibt für Bergson eine bloße Projektion, die das Wahrgenommene auf eine anwendbare und notwendige Menge reduziert. Die eigentliche Wirklichkeit des Daseins, die „Relief und Tiefe“⁷⁰⁷ besitzt, ist nur für den ganzen Menschen erfahrbar und drückt sich letztlich auch in dessen Handlungen aus. Bergson spricht davon, daß diese Wirklichkeit am besten durch eine *einfache* Anschauung ergriffen werden solle, wenngleich er zu erklären schuldig bleibt, was dies genau sei. So ist der philosophischen Intuition der Weg geebnet, und diese ist vielleicht am besten als direkte Erfahrung, wie sie im Zen postuliert wird und sich in Satori am deutlichsten zeigt zu verstehen.⁷⁰⁸

Bergson versucht, mit Hilfe des von Intuition geleiteten Intellekts über den Intellekt hinaus zu gelangen. Er vergleicht dies mit dem notwendigen Sprung ins Wasser, um schwimmen zu lernen – eine reine Vorstellung des Schwimmens reiche dazu nie aus. Voraussetzung für sein Vorhaben ist, daß der Verstand sich nie wirklich von seiner Umwelt gänzlich abtrennt habe. Bergson spricht hierbei, wie bereits erwähnt, von einem leuchtenden Kern, der von einer Aura oder einem unscharfen Saum umgeben sei. Dieser werde beim Menschen als Intuition, beim Tier als Instinkt bezeichnet. Um aber über sich selbst hinaus zu gelangen, müsse der Intellekt diesen Sprung über sich selbst hinaus in diesen undeutlichen Raum wagen.⁷⁰⁹

Wenn an anderer Stelle davon gesprochen wurde, daß der Mensch mittels der Intuition in die *durée* einzutauchen vermag, so muß nun darauf hingewiesen werden, daß der Mensch gar nicht aus dieser herausfallen kann – ebenso, wie im Zen. Denn auch dort kann der Mensch seine „wahre Natur“, seine Einbettung in die absolute Wirklichkeit, nicht existentiell verlieren.

Nach Bergson befindet sich der Mensch notwendigerweise ebenfalls *immer* inmitten der fließenden Wirklichkeit. Dieser Umstand ist dem Bewußtsein in seinen konzeptuellen

⁷⁰⁶ Also Vergangenheit und Gegenwart von Mensch und Umwelt. Es sei hier an die vorhergehende Anmerkung zu den Erkenntnissen moderner Neurowissenschaften über die Rolle des Unbewußten in der Entscheidungsfindung und Handlungssteuerung verwiesen, die genau diesen Umstand beschreibt.

⁷⁰⁷ Bergson 1912: 58

⁷⁰⁸ Vgl. loc. cit.

⁷⁰⁹ Vgl ebd.: 198

Ansichten jedoch nicht zugänglich – auch hier trifft sich Bergsons Sichtweise mit der des Zen. Eintauchen in die Dauer bedeutet also letztlich nichts anderes, als sich der eigentlichen Natur der Wirklichkeit gewahr zu werden. Genau diese Beschreibung trifft hervorragend auch auf Satori zu, bei dem ebenfalls, wie bereits dargestellt, die Natur des Seins als offenkundige Erfahrung dem Menschen zugänglich wird – und sich diese durchaus auch immer wieder durch den Eingriff des dualistisch angelegten Verstandes verstellt. Der Zen-Übungsweg von Satori ist dann letztlich nichts anderes, als diese *andere* Sichtweise auf Wirklichkeit zu etablieren und zu verankern, sie gleichsam als die Grundlage auch der dualen Sichtweise zu erkennen und zu festigen.

4.4.2 Durée als Beitrag zum Verständnis von Satori

Interessant ist die Ansicht des Zen-Gelehrten D.T. Suzuki über die Rolle des Intellekts, die eine erstaunliche Nähe zum Bergsonschen Denken aufweist:

„Dem Leben selbst mangelt es an nichts. Erst wenn der Intellekt sich einmischt, reißt der Strom des Lebens plötzlich ab, und wir fangen an, uns zu fragen, ob uns nicht etwas mangelt oder wir selbst mangelhaft sind. Der Intellekt hat für viele Dinge im Leben, die erwogen werden müssen, durchaus seinen Sinn und seine Berechtigung, aber wir müssen verhindern, daß er sich dem Strom des Lebens in den Weg stellt. Wer überhaupt Einblick in diesen Strom gewinnen möchte, sollte ihn währenddessen ungehindert fließen lassen. Nicht der kleinste Handgriff ist erlaubt, denn sobald wir auch nur eine Hand in diesen Strom halten, geht seine Transparenz verloren, und er spiegelt unser Gesicht nicht mehr – das Antlitz, das wir von Urbeginn an und bis ans Ende der Zeit haben.“⁷¹⁰

Dieses verblüffend nach Bergson klingende Zitat bedürfte zwar noch genauerer Prüfung, ob sich Suzuki absichtlich der Terminologie Bergsons bediente, um etwa besondere Nähe zu europäischem Denken herzustellen oder auch die Überlegenheit des Zen zu verdeutlichen, das die Erkenntnisse europäischer Philosophie bereits lange vorweggenommen habe. Vielleicht läßt sich an dieser Stelle aber auch erahnen, warum in dieser Arbeit die These vertreten wird, die Wahrheitsauffassung des Zen ließe sich mit der philosophischen Begrifflichkeit der in dieser Arbeit behandelten Philosophen faßbar machen. Bergsons „Durchbruch“ weist offensichtlich große Ähnlichkeit mit dem Verständnis von Satori auf. Auch dort findet ein

⁷¹⁰ Suzuki. 1996. *Satori*: 22f

„Eintauchen in das Jetzt“ statt. Dieses „Jetzt“ ist aber nicht statisch, sondern ein „ereignishafter“ ständiger Fluß der Veränderung, der einen mitträgt, selbst „verflüssigt.“ Ebenso wird im Zen die Grenze des Geistes verschoben, der „Intellekt ausgeweitet“, vorher Unbewußtes zum Vorschein gebracht – „das Dharmaauge geöffnet“⁷¹¹.

Das vorbegriffliche psychische Erleben der Zeit ist an sich nicht in unterschiedliche Elemente oder „Zeitpunkte“ geteilt, sondern fließt in einem kontinuierlichen Strom dahin. Die Tätigkeit des Verstandes bzw. seiner Aufmerksamkeit unterbricht und trennt diesen Fluß jedoch, um ihn im nachhinein, retrospektiv erst wieder durch ein künstliches Band, den vorgestellten „Zeitstrahl“, zu verknüpfen. Diesen Vorgang beschreibt Bergson als die Entstehung sowohl der Vorstellung eines unveränderlichen Ich als auch der toten und leeren Zeit als bloßer linearer „Form“ – des Verstandes (Kant) bzw. der Wirklichkeit (Newton). Jenes „Substrat“, das Ich, habe, so Bergson, ebensowenig Realität wie dieses der Zeit (Frz. *le temps*).⁷¹² Einzelne Elemente in der Zeit besäßen keine eigene Existenz, sie seien nur „die mannigfachen Ansichten des Geistes von einem unteilbaren Prozeß“⁷¹³.

Diese Nähe zu buddhistischem Denken wirkt faszinierend. Die Ich-Genese, wie sie der Mahâyâna-Buddhismus versteht, unterscheidet sich, wie bereits dargestellt, im Kern nicht von der im Denken Bergsons. Auch in der Konsequenz kommen sich die beiden Konzepte sehr nah. Diese ist die unvermeidliche Fehlauffassung des Wesens der Wirklichkeit als einer starren, vom so genannten Subjekt getrennten und problemlos trennbaren Welt von Gegenständen „in Raum und Zeit.“

Zurück zu Bergsons Überlegungen zum „Ich.“ Begreife man dieses nicht als sich beständig wandelnd, so ließe sich das wahre „innere Leben“ nie wirklich erfassen, Logik und Sprache dominierten die Wirklichkeitsauffassung aufgrund der Tilgung der „realen Zeit“, der Dauer. Bergson weitet diesen Gedanken aus zur Natur des Daseins, ja des Universums als stetem Wandel, ununterbrochener Hervorbringung von Neuem.

Diese Passagen in Bergsons Werk muten an wie eine westliche Interpretation von Shûnyatâ. Mahâyānistisch-absolut aufgefaßt ist Leerheit – Shûnyatâ – der stete lebendige Quellgrund allen Neuen, auch der Grund allen wirklich schöpferischen Handelns. Diese Perspektive wird besonders deutlich in Eugen Herrigels „Zen in der Kunst des Bogenschießens:“ Der „rechte“ Schuß gelingt nur, wenn er „ichlos“, also ohne bewußtes Wollen und somit letztlich absichtslos geschieht. Herrigel läßt den bedeutendsten japanischen Zenmeister des 17.

⁷¹¹ „Dharmaauge“ ist die gängige Bezeichnung im Zen für die so genannte erwachte Sichtweise der Dinge.

⁷¹² Vgl. Bergson 1912: 10

⁷¹³ Ebd.: 35

Jahrhunderts, Takuan Sôhō (1573-1645), in einer Abhandlung über die dem Bogenschießen dem Wesen nach verwandte Schwertkunst zu Wort kommen:

„Alles ist also Leere: du selbst, das gezückte Schwert und die schwertführenden Arme. Ja, sogar der Gedanke der Leere ist nicht mehr da. [...] Aus solcher Leere entspringt die wunderbare Entfaltung des Tuns.“⁷¹⁴

Interessant ist nun Bergsons Gedanke, Leben bestehe ebensowenig aus physikalisch-chemischen Elementen, wie eine Kurve aus infinitesimal gekürzten geraden Linien. Dies erinnert an ein Beispiel Heideggers:

„Die Farbe leuchtet auf und will nur leuchten. Wenn wir sie verständig messend in Schwingungszahlen zerlegen, ist sie fort. Sie zeigt sich nur, wenn sie unentborgen und unerklärt bleibt. [...] diese Herrschaft [in der Gestalt der technisch-wissenschaftlichen Vergegenständlichung der Natur] bleibt doch eine Ohnmacht des Wollens.“⁷¹⁵

Damit scheint sich die Lücke zum „ichlosen Handeln“ des Zen bereits ansatzweise zu schließen. Das „verständige“ oder vom Verstand gesteuerte Wollen kann immer nur abgesonderte, nebeneinander aufgereichte Teile des Daseins erfassen, es zerstört in seinem Versuch die Möglichkeit, sich der vollen Wirklichkeit anzunähern bzw. anzugleichen.

4.4.3 Bergsons Auffassung von Dualität und deren Überwindung

Bergsons Ansicht nach entstammt die dualistische Auffassung von Wirklichkeit, nämlich diese entweder als Geist oder als Materie zu bestimmen, aus der grundsätzlichen Täuschung, die Dinge entweder auf die Vorstellung von ihnen zu reduzieren oder aber ihnen eine Wirklichkeit zuzusprechen, die sich gänzlich von unserer Vorstellung unterscheidet. Bergson wendet sich also gegen Idealismus und Realismus gleichermaßen.⁷¹⁶ Seine Anschauung sei, so Bergson, ein Mittelweg zwischen beiden. Ein wesentlicher Punkt von Bergsons Argumentation ist, daß beide, Idealismus wie Realismus, Wahrnehmung als reines handlungsfreies Erkennen definieren. Beide Theorien scheiterten seiner Ansicht nach am Angelpunkt der Wahrnehmung.⁷¹⁷ Diese bedeute für den Realismus eine Art „verworrene und

⁷¹⁴ Herrigel 1993: 89

⁷¹⁵ Heidegger 2003: 33. Es bleibt anzumerken, daß Heidegger hier durch das „Leuchtenwollen“ der Farbe nicht auf eine wie auch immer geartete „Absicht“ der Farbe hinweist, sondern in seiner Sprache darauf aufmerksam machen möchte, daß diese Farbe eben nur leuchtet.

⁷¹⁶ Vgl. Bergson 1991: I

⁷¹⁷ Vgl. ebd.: 12

vorläufige Wissenschaft“⁷¹⁸, für den Idealismus jedoch das Absolute, an dem sich Wissenschaft messen müsse.

4.4.4 Die Rolle des Gedächtnisses bei Bergson

Wesentlich für die Lösung der Frage, was nun Wahrnehmung sei und wie sie bewertet werden kann, ist Bergsons Auffassung des Gedächtnisses, das eine Schlüsselrolle bei seiner Konzeption der *durée* einnimmt. Gedächtnis ist für Bergson zunächst der „Fortbestand vergangener Bilder“⁷¹⁹. Diese sind mit der gegenwärtigen Erfahrung verknüpft, ergänzen und bereichern diese, ja können sie in bestimmten Momenten sogar ersetzen.⁷²⁰ Gegenwart und Vergangenheit sind getrennt durch das Kriterium der Wirksamkeit. Vergangenheit ist das, was nicht mehr wirkt.⁷²¹ Die Wahrnehmung des gegenwärtigen Moments ist nun eine Verbindung aus Erinnerung, also den psychischen Eingebungen des Gedächtnisses und den Sinnenwahrnehmungen der „äußeren“ Objekte. Grund für diese Durchdringung ist die jeweilige Dauer der Wahrnehmung, die für sich einen gewissen Raum beansprucht. Dieser Raum wird nun durchzogen von den Einwirkungen des Gedächtnisses. Das Gedächtnis wird wesentlich davon bestimmt, daß es *durée* ist.⁷²² Dadurch wird das Verständnis von Wahrnehmung klar definiert. Die wahrgenommenen Dinge, Materie, werden durch den Charakter des Gedächtnisses als *durée* in die je eigene Gegenwart integriert. So greift die Erinnerung über die Vergangenheit hinaus in die aktuelle Gegenwart, indem sie die gemachten Wahrnehmungen mitformt. Spateneder weist in seiner Explikation der Wahrnehmung bei Bergson auf den durchdringenden Charakter von Materie und Wahrnehmung hin.⁷²³ Die Wahrnehmung von Materie und ihr Vorhandensein, nennen wir es hier Bewegung, fallen nach Bergson zusammen.

Daraus folgt, daß räumliche Ausdehnung von Materie bzw. Dingen und die zeitliche Ausdehnung von Wahrnehmung ebenfalls durchdrungen sind. Unsere je eigene Gegenwart als Einheit von Materie und Wahrnehmung besitzt so den Charakter von Räumlichkeit und Zeitlichkeit und dehnt sich so gleichsam in alle Richtungen in die Wirklichkeit aus. Die Folge

⁷¹⁸ Ebd.: 12

⁷¹⁹ Bergson 1991: 53

⁷²⁰ Man denke nur daran, in der Vergangenheit oder Erinnerung „zu schwelgen.“ Es handelt sich dabei allerdings immer noch um eine aktuelle Erfahrung, wenngleich sie mit Erinnerung angefüllt ist. Psychologische Erkenntnisse weisen allerdings darauf hin, daß diese Bilder der Vergangenheit nicht unbedingt viel mit der „wirklich“ erlebten Vergangenheit zu tun haben müssen. Sie stellen jedoch die mentale Repräsentation des Vergangenen im menschlichen Geist dar, unabhängig von ihrem faktischen Wahrheitsgehalt.

⁷²¹ Vgl. Bergson 1991: 57. Das psychische Nachwirken oder Wirken als Teil einer Kausalkette ist damit natürlich nicht gemeint.

⁷²² Vgl. Spateneder 2007: 96

⁷²³ Vgl. ebd.: 104f

in Hinblick auf das Verständnis von Wahrnehmung bei Bergson ist nun, daß der Wahrnehmende in intimem geistigen Kontakt mit der Wirklichkeit steht, daß Wahrnehmung keine Konstruktion oder Rekonstruktion von Wirklichkeit ist, sondern, wie Bergson bestechend formuliert, Wirklichkeit wird „erfaßt, durchdrungen, erlebt“⁷²⁴. Wahrnehmung ist subjektiv, nicht durch den Punkt in Raum und Zeit, den ich dabei einnehme, sondern verursacht durch die je eigene Erinnerung des Gedächtnisses. Eine im strengen Sinne objektive Wahrnehmung ist für Bergson nicht möglich.

Seine Gedanken hierzu lassen sich gut mit einem bedeutenden Kôan des Zen-Buddhismus verbinden. In Fall Nr. 53 der Sammlung Hekiganroku fragt der Meister Ma seinen Schüler Pai Chang nach dem Ziel des Fluges der Wildenten. „Wohin fliegen sie fort?“⁷²⁵ Wie bereits in Kapitel 2.6.2 der vorliegenden Arbeit erläutert, ist dies ein „subjektivistisches“ Kôan. Meister Ma verweist darauf, daß die Wildenten nicht irgendwohin flögen und vom Beobachter getrennt seien, sondern sich in der selben Wirklichkeit und somit untrennbar von Pai Chang aufhielten – und so letztlich nicht wegfliegen könnten. Damit ist nicht eine idealistische Erklärung angezielt, wie sich aus einem anderen Kôan, Fall Nr. 37 aus der Sammlung Mumonkan, der ebenfalls in der vorliegenden Arbeit schon besprochen wurde, ergibt, sondern auch der Verweis darauf, daß diese Wahrnehmung eben ganz konkret einem Menschen geschieht. Sie ist also mit dessen ganzer Person, und somit auch mit dessen Erinnerung bzw. Gedächtnis verbunden. Insofern nehmen die beiden erwähnten Kôan⁷²⁶ zusammen einen vergleichbaren Standpunkt wie Bergson ein, der mit seiner Theorie des Gedächtnisses ebenfalls eine vermittelnde Position zwischen Idealismus und Realismus aufzustellen versucht.

4.4.4.1 Gedächtnis als Speicherbewußtsein im Zen

Wie bereits angeführt, ist auch in der Zen-Übung das Moment der Vergangenheit präsent, wenngleich es in buddhistischen Termini anders erklärt wird als bei Bergson. Allerdings ist auch im Zen die Idee eines Gedächtnisses vorhanden, die jedoch nicht ganz mit dem Gedächtnis-Begriff Bergsons identisch ist – in seinen Auswirkungen aber fast gleich erscheint.

⁷²⁴ Bergson 1991: 57

⁷²⁵ Bi Yǎn Lu 1999 (Bd. 3): 39

⁷²⁶ An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, daß diese Auslegung der beiden Kôan nicht beansprucht, diese erschöpfend oder gar definitiv zu interpretieren. Es handelt sich lediglich um philosophische Implikationen, die sich daraus ergeben, nicht jedoch um die „Lösung“ dieser Kôan in ihrer Rolle als Schulungsmittel.

Ālaya-vijñāna, „Speicher-Bewußtsein“⁷²⁷, ist der auf die Yogācāra-Schule⁷²⁸ zurückgehende Begriff, durch den Gedächtnis im Zen-Buddhismus wirkmächtig wird. In der buddhistischen Tradition wird dies als die grundlegende Ebene des Bewußtseins verstanden, die insofern zentral ist, als sie durch die „Speicherung“ von Vergangenen die Wirklichkeitswahrnehmung, auch die als Individuum, maßgeblich steuert.⁷²⁹ Das Bewußtsein, für das im Sanskrit der Überbegriff *Citta* als die Gesamtheit aller Bewußtseinsbewegungen oder als „die Totalität des Psychisch-Geistigen in all seinen Bereichen und Funktionen“⁷³⁰, verwendet wird,⁷³¹ gliedert sich, folgt man dem für Yogācāra wesentlichen Lankavatāra-Sūtra⁷³², in acht Bereiche. Die ersten fünf Bewußtseinsebenen oder *Vijñānas* (Skt.), vielleicht treffend auch als Bewußtseinsräume bezeichnet, da hier eigentlich keine Hierarchie vorliegt, sind den fünf menschlichen Sinnen zugeordnet. Das sechste Bewußtsein, *Manas* (Skt.), bezeichnet das bildhafte, bewertende und objektbildende Denkvermögen, dem auch der gerichtete Willensimpuls entspringt. Außerdem ist *Manas* der Ursprung dafür, daß sich der Geist selbst als Objekt betrachten kann.⁷³³ Der siebte Bewußtseinsraum ist der Ursprung des Ichbewußtseins, das sich als beständig und getrennt von der Welt empfindet und somit letztlich der Ursprung der Täuschung und Verblendung ist. Es wird auch als wahrnehmender Aspekt von Ālaya-vijñāna beschrieben, das durch karmische Eindrücke, die durch die ersten sechs Bewußtseinsräume vermittelt werden, sich als Ego konstituiert und im Englischen häufig als „mind consciousness“ beschrieben wird.⁷³⁴ Ālaya-vijñāna als achte Ebene ist der Aspekt von *Citta*, der als „Grundbewußtsein“⁷³⁵ sämtliche Eindrücke der Innen- wie Außenwelt speichert und dabei nicht nur den individuellen Aspekt, sondern auch das

⁷²⁷ Notz 1998, Band I: 38

⁷²⁸ Yogācāra ist eine der beiden großen intellektuellen und erkenntnistheoretischen Strömungen des Mahāyāna-Buddhismus, die neben dem Madhyāmika den Zen-Buddhismus wesentlich geprägt hat.

⁷²⁹ Hervorzuheben ist besonders, daß sich auch jegliche Form von Absichten, Gedanken und Motivationen in diesem Bewußtsein niederschlägt, einer der Hauptgründe dafür, daß der Mahāyāna-Buddhismus eine intentionalistische Ethik vertritt, da auch nichtumgesetzte negative Gedanken früher oder später wirkmächtig werden, da sie in der persönlichen Erinnerung und damit in der Prägung der Persönlichkeit verbleiben. Das Speicherbewußtsein geht jedoch über das individuelle Bewußtsein hinaus und umfaßt durchaus auch Erinnerungen und Eindrücke, die man psychologisch interpretierend als kollektive Erinnerungen bezeichnen kann.

⁷³⁰ Golzio 1996: 16, 19. Gemeint ist „darüber hinaus aber auch das universelle geistige Prinzip, das die Grundlage für die Mannigfaltigkeit der Phänomene bildet, sowohl der subjektiv-psychischen als auch der objektiv-materiellen.“ *Citta* bzw. Wirklichkeit und Welt erscheinen nur in verschiedenen Formen, weil das individuelle Denkbewußtsein diese „hinein interpretiert“. Letztendlich bleibt *citta* jedoch ganzheitlich, ungetrennt und ohne Differenzierung.

⁷³¹ Vgl. von Brück 1998: 197

⁷³² Golzio 1996

⁷³³ Vgl. von Brück 1998: 197; Vgl. Golzio 1996: 21

⁷³⁴ Vgl. Zim 1995

⁷³⁵ Vgl. von Brück 1998: 199. Ein beliebter Vergleich für die verschiedenen Bewußtseinsräume ist der des Meeres, bei dem Ālaya-vijñāna das Meer selbst, die anderen Bewußtseinsräume nur Wellen auf diesem Ozean darstellen.

kollektive Unbewußtsein repräsentiert und sämtliche vergangenen Bewußtseinseindrücke aller anderen Bewußtseinsräume mit beinhaltet. Dabei werden nicht nur Eindrücke und Erlebnisse gespeichert, sondern etwa auch sogenannte „Gewohnheitsenergien“, so daß dieser Aspekt des Bewußtseins letztlich für die Ausformung der Persönlichkeit verantwortlich ist – mit der Folge, daß jede Persönlichkeit aufgrund der einzigartigen Erfahrungen und Gewohnheiten auch wirklich als einzigartig und echt individuell verstanden wird. Citta in seiner Gesamtheit ist jedoch nicht als Substanz zu betrachten, sondern wird als Vorgang steter Veränderung beschrieben. Da Bewußtsein in all seinen Stufen als ständiges, gegenseitiges Durchdringen aufgefaßt wird, ist es letztlich auch – zufolge der Mahâyâna-Doktrin von Shûnyatâ – als leer zu betrachten, da ihm keine bestimmte Form oder Eigenschaft zukommt.

4.4.4.2 Le mémoire und Ālaya-vijñāna

Wendet man nun den Blick zurück zu Bergson, lassen sich durchaus Gemeinsamkeiten zwischen den Aspekten von Ālaya-vijñāna einerseits und Bergsons Theorie des Gedächtnisses andererseits feststellen. Die Vergangenheit, wie sie im Speicherbewußtsein zum Tragen kommt, ist weitgehend identisch mit der Wirkung von *mémoire*. Die Vergangenheit besteht in beiden Gedächtniskonzepten in der lebendigen Gegenwart fort und macht die Gegenwart der Vergangenheit zu einem dynamischen Prozeß, der wesentlich für die Bildung der Person ist. Hier wie dort lassen sich die meisten Schichten dieses „Unbewußtseins“ der Vergangenheit nicht aktiv für das Ichbewußtsein zugänglich machen. Allerdings finden sich auch Unterschiede, die beide Konzepte deutlich voneinander trennen. Zwar bestimmen beide den Menschen als letztlich frei, Bergson hält jedoch nach seinem eigenen Bekunden an einem Substanzbegriff fest, auch wenn er betont, daß materielle Wirklichkeit nichts als reine Bewegung – und damit Veränderung – sei.⁷³⁶

„Um es nochmals hervorzuheben, wir beseitigen damit keineswegs die Substanz, wir behaupten im Gegenteil, daß die Existenzen beharren, und wir glauben, diese Vorstellung erleichtert zu haben.“⁷³⁷

Eine genaue Untersuchung von Bergsons Substanzbegriff ist hier nicht sinnvoll, da sie nicht dem eigentlichen Erkenntnisgewinn der vorliegenden Arbeit dienlich wäre. Es stellt sich aber die Frage, inwiefern hier überhaupt noch von Substanz und wenn ja in welchem Sinne gesprochen werden kann. Wenn angenommen werden darf, daß Bergson als Substanz das gegenwärtig in der Dauer sich Befindliche, also aus der eigenen Vergangenheit heraus

⁷³⁶ Vgl. Bergson 2000: 211

⁷³⁷ Ebd.: 211

Bestehende, ansieht, in Gegensatz zum in der homogenen Zeit Unveränderlichen des klassischen Substanzbegriffes, dann wäre sein Substanzdenken dem buddhistischen Begriff von Leerheit näher als dem klassischen Substanzbegriff der westlichen Philosophie. Eine Entscheidung hierüber kann jedoch an dieser Stelle nicht getroffen werden.

Reine Augenblicklichkeit als Gegenwärtigkeit ohne das Element der Vergangenheit ist, faßt man die vorhergehenden Gedanken zusammen, also weder im Zen, noch bei Bergson gegeben. Die Vergangenheit ist durch das Gedächtnis, sei es nun *mémoire*, sei es *Ālaya-vijñāna*, bestimmend für die Konstitution der Persönlichkeit und so für die Wahrnehmung der Gegenwart. Beide Positionen erscheinen hier, zumindest in der Konsequenz, als nahezu deckungsgleich. Bergsons Vorstellung von Gedächtnis mag ein treffendes Mittel sein, um den Einfluß der Zeitlichkeit und des „anschwellenden Lebensstroms“ auf die Gegenwart des Menschen zu verdeutlichen. Insofern kann seine Philosophie dazu dienen, die Grundlagen des Zeitlichkeitsdenkens, auf denen auch Satori fußt, besser zu verstehen.

Auch wenn Bergson nicht wie im Yôgaçâra, einer der Grundlagen des Zen-Denkens, verschiedene Bewußtseinssebenen festmacht⁷³⁸, so hält auch er das diskursive Denken des Menschen als für die irrige Vorstellung unveränderlicher Zustände und Dinge verantwortlich, vergleichbar dem sechsten und siebten Bewußtseinsraum.

4.4.5 L'intuition als Methode

4.4.5.1 L'intuition als philosophische Methode

Bereits in der Einleitung wurde hervorgehoben, daß Intuition einer der zentralen Begriffe Bergsons ist. Gleichzeitig soll hier eine Warnung ausgesprochen werden, die bereits Bergson selbst formulierte. Im zweiten Teil der Einleitung zu „Denken und schöpferisches Werden“ weist er darauf hin, daß er den Begriff der Intuition erst nach langem Zögern gewählt habe. Allerdings kontrastiert er seine Verwendung des Wortes mit der Schopenhauers und Schellings, die damit versucht hätten, das Ewige zu bestimmen, wohingegen er selbst versuche, sich in der wahren Dauer, also der bewegten Zeit, wiederzufinden.⁷³⁹ Bergsons Verständnis von „Intuition“ läßt sich auch nicht ohne weiteres mit dem umgangssprachlichen Verständnis des Wortes gleichsetzen. Wenn man hier von Intuition spricht, wird die Präzision dieses Entscheidungsinstrumentes dabei kaum bedacht. Ganz anders bei Bergson, der als zentrales Merkmal seiner Philosophie – die sich auf eben jene Intuition als Methode stützt – die Präzision bezeichnet.

⁷³⁸ Zumindest nicht in dieser Anzahl und Genauigkeit.

⁷³⁹ Vgl. Bergson 2000: 42

Intuition ist für Bergson die zentrale philosophische Methode, die zu einer fruchtbaren Metaphysik führe, eine Methode, um zu originärer Erfahrung zu gelangen und nicht bei bloßer Begrifflichkeit stehen zu bleiben. Durch eine Umgewöhnung der Denkstrukturen werde es dann möglich, den Dingen selbst nahe zu kommen, genauer, sich in sie selbst hinein zu versetzen. Dies heißt für Bergson philosophieren.⁷⁴⁰ Intuition ist also, im Gegensatz zur Analyse, erst einmal Sympathie, „durch die man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt.“⁷⁴¹ Dieses Versetzen darf aber nicht als ein Akt des intellektuellen Vorstellens verstanden werden. Dies wäre letztlich wieder nichts anderes, als die Kategorien des starren und festen begrifflichen Denkens auf den lebendigen Gegenstand zu übertragen und ihn damit aus seiner Dauer, seiner Zeitlichkeit heraus zu reißen. Analyse bedeutet für Bergson ein operieren mit Unbeweglichem, eine Reduktion des Neuen, Unbekannten auf bereits Bekanntes, um es praktisch einordnen und verwenden zu können. Dies habe durchaus auch seine Berechtigung, wenn es um die angewandte Bewältigung der täglichen Probleme des Lebens und in der technischen Entwicklung⁷⁴² gehe. Jedoch sei es unmöglich, von den in der Analyse gewonnenen Begriffen oder Elementen, die sich eben durch die Unveränderlichkeit auszeichnen, in das Wirkliche, Erlebte und Erfahrbare als Dauer einzutauchen und von ihrem Wesen her zu verstehen.⁷⁴³ Dabei bezeichnet Bergson den gewöhnlichen Gebrauch von „Denken“ über etwas als eine Anhäufung verschiedener Momentaufnahmen und Querschnitte durch eine Sache.

Aber, um diesen etwas bildhaften Vergleich zu bemühen, der Querschnitt raubt dem Untersuchten nun in der Regel das Leben. Intuition als Methode hingegen strebt an, von der erlebten Wirklichkeit zu den Begriffen zu gelangen, und nicht umgekehrt – wenngleich, wie Bergson selbst schreibt, diese Begriffe zu Beginn dunkel sein mögen.⁷⁴⁴ Intuitiv denken, sei in der Dauer denken. Bergson verwehrt sich deshalb gegen den Vorwurf, seine Intuition sei ein reines Gegenwärtigsein, ein Versinken im Moment.⁷⁴⁵ Intuition ist durchaus darauf gerichtet, Erkenntnis zu gewinnen, und durch die Einbettung in die *durée* ist der Moment weit mehr als nur Gegenwärtigkeit, denn das Gedächtnis läßt den Augenblick als die „Bugwelle“ der Vergangenheit erscheinen. Interessant ist Bergsons Verweis auf den Zugewinn an Klarheit

⁷⁴⁰ Vgl. ebd.: 201

⁷⁴¹ Bergson 2000: 183

⁷⁴² Die nichts anderes ist als der Versuch, das Leben des Menschen systematisch zu ordnen und mit größerer Sicherheit lebbar zu machen.

⁷⁴³ Vgl. Bergson 2000: 201ff, 206

⁷⁴⁴ Vgl. ebd.: 47

⁷⁴⁵ Vgl. ebd.: 207

durch Intuition, der sich von der durch rationales Nach-Denken⁷⁴⁶ erzielten Klarheit unterscheide.⁷⁴⁷ Das intuitive Schauen erkenne die völlige Neuschöpfung, die jedem Geschehen innewohnt, und versuche nicht, sie durch Bekanntes zusammenzustückeln. Bergson führt nachvollziehbar an, daß die durch Intuition gewonnenen Erkenntnisse nicht antizipierbar und vor allem stets neu und überraschend, mitunter auch schwer zu erfassen seien.

Hier läßt sich eine gewisse Parallele zum Geschehen von Satori erkennen, denn auch in dieser Sichtweise ist das Geschehen stets neu und wird in seiner Unvorhersehbarkeit als echte Neuschöpfung erkannt. Die Schlußfolgerung des Zen wie Bergsons ist hier die gleiche: Es gibt für einen Menschen keine zwei identischen Momente. Bergson macht dies besonders gut nachvollziehbar durch seine Theorie des Gedächtnisses, die analog zumindest auf den Zen-Buddhismus mit seiner Karma-Lehre angewendet werden kann.

Die Methode der Intuition als Sympathie bezieht sich zuerst auf den menschlichen Geist selbst. „Es ist die direkte Schau des Geistes durch den Geist.“⁷⁴⁸ Diese Formulierung ist bemerkenswert, trifft sie doch im Kern genau so auch auf die Zen-Meditation zu. Diese Schau ist jedoch, verknüpft man dieses Verständnis mit dem Gedanken der Sympathie, keine Betrachtung von Außen, sondern ist als Identifikation im Strom der Veränderung zu verstehen, ein Hineinsinken in sich selbst, ohne einen bestimmten Moment festhalten zu wollen. Intuition ist für Bergson klares Bewußtsein, das nicht nur die Kluft zwischen Schauendem und Geschautem überschreitet – oder als nicht vorhanden erkennt – sondern auch die „Schranken des Unbewußten“ zumindest zeitweise durchbricht und diesen Durchbruch in gewissem Maße dem Bewußtsein zugänglich macht.

Gleichwohl bleibt festzustellen, daß Bergson sich scheut, eine genaue Bestimmung dieser Identifikation vorzunehmen. So schleicht sich in seinen Text das kleine Wörtchen „kaum“ ein, wenn er feststellt, die direkte Schau unterscheide sich *kaum* von dem wahrgenommenen Gegenstand. Darüber hinaus soll diese Schau Berührung, vielleicht sogar Koinzidenz darstellen.⁷⁴⁹ Dadurch eröffnet er einen Ermessensspielraum, der seine als präzise bestimmte Methode der Philosophie ein wenig unscharf erscheinen läßt. Was bedeutet in diesem Zusammenhang „kaum eine Unterscheidung“? Der Unterschied zwischen Berührung und

⁷⁴⁶ Das deutsche „Nach-Denken“ versinnbildlicht sehr schön den Gegensatz zu Bergsons Methode der Intuition, steckt doch schon im Begriff ein Hinweis darauf, daß hier etwas nicht im Fluß des Moments geschieht, sondern eher in einer Art Retrospektive, von einem starrem Blickwinkel aus, der sich eröffnet, wenn man *nach* dem Geschehenen darüber spricht. Das Ergebnis kann auch hier durchaus fruchtbar sein, nur wird ein ganz anderes zutage gefördert als bei Bergsons intuitivem Denken.

⁷⁴⁷ Vgl. Bergson 2000: 48

⁷⁴⁸ Bergson 2000: 44

⁷⁴⁹ Vgl. ebd.: 44

Koinzidenz ist jedenfalls ein erheblicher. An dieser Stelle wird der Schluß gezogen, daß Bergson wohl selbst nicht so genau sagen konnte, wo die Grenze seiner Methode der Intuition liegen könnte. Er führt an, daß die Erkenntnisse, die durch diese Methode zu gewinnen seien, sich langsam und zuerst dunkel entwickeln würden. Es scheint so, daß dies auch auf seine eigene Erkenntnis über Intuition zutrifft, womit sie leider als die von ihm so gewünschte wissenschaftliche Methode etwas in Mißkredit rückt, da sie anscheinend nicht in der Lage sein kann, verläßlich präzise Ergebnisse zu liefern. Dies liegt auch nahe, wenn man berücksichtigt, daß Bergson seine Intuition ja als das bestimmt, was „den Geist, die Dauer, die reine Veränderung“⁷⁵⁰ erfaßt. Das exakte Ergebnis im Sinne eines starren Querschnitts kann – und soll! – sich hier gar nicht einstellen, denn das wäre zwar von praktischem Nutzen, nicht aber von Wert, wenn es um den Gewinn metaphysischer oder die „wahre“ Natur des Seins als Veränderung betreffender Erkenntnisse geht.

4.4.5.2 L'intuition und Shikantaza

Im Folgenden soll ein kurzer Blick darauf geworfen werden, inwiefern sich Nähen zur Zen-Übung von Shikantaza, dem Verweilen in reiner Gegenwärtigkeit, ergeben könnten. Bergson weist darauf hin, daß ohne das Fortleben der Vergangenheit im Gegenwärtigen es keine Dauer gäbe und somit bei reiner Augenblicklichkeit bliebe.⁷⁵¹ Allerdings bleibt er zumindest an besagter Stelle die Begründung schuldig, warum reine Augenblicklichkeit gegenüber der um die Vergangenheit angereicherten Gegenwärtigkeit von Nachteil sei. Nun ist besonders das Zazen ein Paradebeispiel der Versenkungsübung in den gegenwärtigen Moment. Es stellt sich allerdings die Frage, ob eine Abwesenheit von Vergangenheit, also gleichsam eine Zen-Übung *ohne durée* überhaupt denkbar ist. Wendet man den Blick auf Bergsons Methode der Intuition, so ist andererseits nicht ganz eindeutig, inwiefern das Gedächtnis in die gegenwärtige Wahrnehmung hineinspielt. Bergson weist darauf hin, daß die Intuition nicht ein einziger Akt, sondern eine unbegrenzte Reihe von Akten sei,⁷⁵² die sich allerdings nicht wie Perlen auf eine Schnur auffädeln ließen, sondern ohne Bruch ineinander übergingen. Damit erscheint die Bestimmung als „unbegrenzte Reihe von Akten“ aber recht mißverständlich, da sie eigentlich genau diese Bewertung hervorruft. Vielleicht könnte man auch von einem andauernden, unteilbaren Akt sprechen. Um die oben gestellte Frage nach der Augenblicklichkeit weiter zu beleuchten, soll an dieser Stelle als Beispiel gewählt werden, was für Zen wie Bergson den Kern der „Übung“ ausmacht, nämlich der Blick auf den eigenen

⁷⁵⁰ Bergson 2000: 45

⁷⁵¹ Vgl. ebd.: 201

⁷⁵² Vgl. ebd.: 207

Geist. Auch Bergson betont, daß das zentrale Element der Intuition die Sympathie mit dem eigenen Geist sei, gleichsam ein sich selbst von innen her in Besitz nehmen.⁷⁵³ Dadurch könne die eigene Dauer wahrgenommen werden, mit der Folge, daß ein Bewußtsein der Abgrenzung zur Dauer von Anderem erwacht. Bergsons Beispiel des Farbspektrums macht klar, daß diese anderen „Dauern“ auch als von mir getrennt erfahren werden, sie sind nicht mit der je meinigen Dauer identisch. Räumliche Trennung hingegen ist keine Ursache von Getrenntheit, da sie nur eine Frage der Beweglichkeit und Veränderlichkeit ist, stellt doch der Raum nach Bergson nichts Absolutes dar. Bergsons Denken ist folglich nicht als monistisch einzustufen. An dieser Stelle sei angefügt, daß dieses Erkennen unterschiedlicher Dauer eine gute Möglichkeit ist, Vielheit in die Einheit zu bringen und einen „monistischen Brei“ zu vermeiden. Vielleicht läßt sich so auch das Weltbild des Zen in seiner Mischung aus Einheit und Vielheit treffend erklären, wenn man den Blick auf die Dauer des Seienden legt. So ließe sich wohl auch geschickt Einheit mit Vielheit intellektuell verbinden. Diese Verbindung ist zwar dogmatisch im Buddhismus fixiert – ihre prägnanteste Formulierung findet sich im Herzsûtra – aber Bergsons Erklärung aus philosophisch-westlicher Perspektive mag die Sichtweise aus dem Blickwinkel des Zen-Buddhismus klarer werden lassen. Sie macht deutlich, wie sich im Rahmen der *durée* Vielheit konkretisiert und doch vom Blickwinkel der allem übergeordneten Dauer an sich als einheitliche Wirklichkeit bestehen bleibt.

In seiner Beschreibung der Innenperspektive verweist Bergson darauf, daß jenseits des oberflächlichen Blickes auf starr von einander abgegrenzte Momente der Wahrnehmung, Erinnerung, Motivation, die sich jedoch letzten Endes von mir als getrennt darstellten, sich ein fließendes Etwas unterhalb dieser Schicht befände, das in ständiger Veränderung sei. Der nachfolgende Moment schließe den vorhergehenden durch die Funktion des Gedächtnisses stets mit ein.

Die Folge dieser Sichtweise ist einerseits, daß Bergson meint, durch die eigene Dauer könne man sich auch in die Dauer anderer Dinge versetzen, und ihnen so nahe kommen. Andererseits bleibt *die* Dauer verschlossen, da sie die Vielheit oder Unendlichkeit aller Dauer umfaßt. Diese allumfassende Dauer ist es aber letztlich, die alles Seiende miteinander verbindet – und so taucht doch wieder ein monistisches Element in Bergsons Denken auf, denn es muß letztlich diese Dauer sein, die als ein Absolutes bezeichnet werden kann, im Gegensatz zu der „einzelnen“ Dauer, in die man mit Hilfe der Intuition eintauchen kann, die aber nur einen Teil, gleichsam eine Komponente, der gesamten Dauer ausmacht. Somit ist die von Bergson als absolut bezeichnete Erkenntnis, die durch Intuition ermöglicht scheint, nur

⁷⁵³ Vgl. ebd.: 184

absolut in Bezug auf den wahrgenommenen Gegenstand, eine Absolutheit im Sinne der Wahrnehmung aller Dauer ist jedoch nicht möglich.

4.4.6 Gedanken zur Sprache

Sprache ist für Bergson durchaus ein hilfreiches und notwendiges Werkzeug zur Bewältigung von Problemen, das vor allem bestimmt sei, „die Arbeit des Menschen im Raum zu organisieren“⁷⁵⁴. Sie ist im wesentlichen intellektueller Art und von sozialer Struktur, allerdings ohne tieferen Aussagegehalt über das Wesen der Wirklichkeit. Sprache wäre damit nicht mehr als Konvention. Besonders schwierig sei es, wenn ein bestimmter Begriff, der zur Kennzeichnung einer Sache dient und diese Aufgabe auch gut erfüllt, um eine taugliche Kommunikation zu ermöglichen, auf alle Dinge angewendet werde. Er führt hier etwa das Beispiel von Schopenhauers Willensbegriff an, der als spezifischer Begriff der Psychologie durchaus etwas aussagen könne, in der Allaussage („Alles ist Wille und Vorstellung“) jedoch wertlos würde.⁷⁵⁵

Möchte man an dieser Stelle einen kurzen Vergleich zum Wert der Sprache im Zen vollziehen, läßt sich festhalten, daß auch dort, wie in den Ausführungen über Zen bereits erwähnt, Sprache nicht als Ausdrucksmittel der absoluten Wirklichkeit verstanden wird, sondern, wie bei Bergson, lediglich Hinweisharakter besitzt. Zwar werden auch Begriffe für die Erklärung übergreifender Sachverhalte verwendet, etwa Leerheit, durch das Mittel der zweifachen Negation nach Nāgārjuna wird der Absolutheitsanspruch des Begriffs jedoch relativiert. Dennoch ist ein Unterschied zu Bergson festzuhalten. Wenn dieser die Sprache als Arbeitsorganisationsmittel begreift und somit etwa den Aspekt der Poesie vernachlässigt, so geht das Zen doch darüber hinaus, als hier der Sprache eben durchaus Hinweisharakter auf die sogenannte „letzte Wirklichkeit“ zugebilligt wird – und zudem Sprechen stets auch ein vollkommen wirklicher Akt ist, unabhängig vom gesprochenen Inhalt und so Teil der absoluten Wirklichkeit. Bergsons Ansicht nach vermittelt Sprache Aktionen im Raum, entbehrt aber offensichtlich der Dimension, die Wirklichkeit durchaus auch „aufschließen“ zu können.

4.4.7 Bergsons Sicht von Mystik als ergänzender Blickwinkel auf Satori

Bergson begreift das Wesen der Philosophie letztlich radikal. Würde sie in seinem Sinne, also mit der Methode der Intuition betrieben, so erhöbe sie den Menschen über seine alltäglichen

⁷⁵⁴ Bergson 2000: 99

⁷⁵⁵ Vgl. ebd.: 64

Denkgewohnheiten hinaus und vermöchte ihn aus dem sozial konstruierten aber nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Begriffsskelett herauszulösen. Wenngleich er nicht weiter darauf eingeht, so spricht er doch in seinem Text „Denken und schöpferisches Werden“ bereits davon, daß seiner Ansicht nach die Intuition in ihrer Schau des Geistes letztendlich mit der mystischen Erfahrung deckungsgleich sein könnte.⁷⁵⁶ Diese Thematik mag als Schlußpunkt für die Betrachtung von Bergsons Denken im Vergleich mit der Erfahrung von Satori dienen, die, wie bereits erwähnt wurde, eine genuin mystische Erfahrung ist. Bergson richtet in seinem Spätwerk „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“ den Blick genauer auf mystische Erfahrung überhaupt, wobei den Schwerpunkt der Betrachtung die Mystik im Rahmen des Christentums bildet.⁷⁵⁷ Das Ziel seines Denkens ist es, durch die Methode der Intuition den Innenraum des Denkens auf die gegenwärtige Wirklichkeit hin innerhalb und außerhalb des Menschen zu durchbrechen.

Anders jedoch ist es mit seiner Methode der Intuition. Wenngleich hier auf den ersten Blick eine gewisse Nähe zum Zen-Denken zu verspüren ist, ergeben sich doch zumindest graduelle Unterschiede. Beschreibt man Intuition als unmittelbare Erfahrung der Gegenwart mittels der Empfindung des Leibes,⁷⁵⁸ so klingt dies nach einer treffenden Beschreibung auch des Zazen. Allerdings wendet sich bei Bergson, wie Spateneder treffend beschreibt, der Blick zumindest zuerst auf einen etwas anderen Punkt. Zwingt bei ihm die Intuition den Blick des Intellekts als schiere Konzentrationskraft auf die Wirklichkeit vor sich – anstatt zu spekulieren, kategorisieren und zu bewerten – so richtet sich der konzentrierte Blick im Zen doch erst nach Innen, um schließlich die Einheit zwischen Innen und Außen in einem intuitiven Sprung der Erfahrung zu erkennen.⁷⁵⁹ Allerdings ist die Folge von Bergsons Methode in ihrer Beschreibung doch auch gut zutreffend auf die Vorgehensweise, wie sie von Zen-Übenden gefordert wird: Nämlich den Gegenstand nicht nur vorzustellen, sondern ihn dort, wo er ist, zu belassen und so schließlich „in sein Herz“ zu gelangen.⁷⁶⁰ Denn in der reinen Erfahrung der *durée* seien Subjekt und Objekt schließlich vereint. Dieses Geschehen braucht reine Gegenwärtigkeit, ein klares Bewußtsein ohne Reflexion. Hier dürften Zen und Bergsons Philosophie zumindest in der Konsequenz nahtlos ineinander greifen. Auch spricht Bergson in früheren Werken immer wieder davon, daß der Geist den Geist zu schauen habe, womit die

⁷⁵⁶ Vgl. ebd.: 65

⁷⁵⁷ Vgl. Bergson 1933

⁷⁵⁸ Vgl. Spateneder 2007: 292

⁷⁵⁹ Vgl. ebd.: 293

⁷⁶⁰ Vgl. loc. cit.

Distanz zum Zazen deutlich verringert wirkt.⁷⁶¹ Das auch von Spateneder angesprochene Problem der denkerischen Schwierigkeit, die Gegenwart im Bewußtsein zu vergegenwärtigen ohne sie damit zu Vergangenheit wie auch zum Objekt zu machen, löst Bergson einfach in der Tradition der Mystik wie auch des Zen durch den Schritt in die Praxis, die konkrete Anschauung mittels der Intuition, und läßt damit dieses Problem als ein bloß theoretisches hinter sich.⁷⁶²

Der Erkenntnisakt Bergsons bleibt jedoch, folgt man den Darlegungen seines Spätwerkes, nicht bei den Objekten stehen, sondern fordert, daß sich das Bewußtsein „weit wie das Leben selbst machen müsse“, um dieses wirklich in seiner Gänze erkennen zu können. Wenn also auch die Motivation beider Denkwege, hier Bergson mit dem Willen zur Erkenntnis des Lebens, dort der Zen-Buddhismus mit seinem Ziel der Leidüberwindung, im Ausgangspunkt so ganz verschieden ist, so findet sich doch etwa zu Dôgen, der in seiner angeführten Beschreibung des Erwachens dieses als das Werden zu den „zehntausend Dingen“ beschreibt, vielleicht sogar mehr als nur eine Parallele. So wie auch im Zen-Buddhismus der Mensch nur dann *ganz* sein kann und zur Freiheit gelangt, wenn er sich seiner selbst in einer Kenosis entledigt und *Daishi* (Jap.), den „Großen Tod“ der Ichüberwindung stirbt, findet sich diese Überlegung bei Bergson in seinem Verhältnis zum Willen. Wie Spateneder erhellend darstellt, ist auch in der Intuition der Wille aufgefordert, alles Spezifische und Gewollte sein zu lassen und, durch einen Zustand vollkommener Offenheit und Unbestimmtheit, ganz in seiner Freiheit aufzugehen und sich der „Einheit des Lebens“ gewahr zu werden.⁷⁶³ Die intuitive Erkenntnis der Gegenwart ist dann für Bergson letztlich eine mystische Erfahrung des Lebens, die er in seinem Spätwerk mit der Liebe Gottes identifiziert. In dieser Aussage trennen sich selbstverständlich die Wege von Zen und Bergson wieder, wenngleich moderne Interpreten des Zen teilweise geneigt sind, die Erfahrung des Absoluten in Buddhismus und Christentum als identisch zu erklären, jeweils gefärbt in der Interpretation durch den je eigenen, religiösen Hintergrund.⁷⁶⁴

⁷⁶¹ Aufgehoben wird sie zumindest formal schon deshalb nicht, weil beide Formen der Innenschau mit verschiedenen Techniken arbeiten. Im Zen ist diese recht ausgefeilt und differenziert, während sich bei Bergson leider kaum Konkretes über die Übung der Intuition findet, es bleibt zu vermuten, daß er, falls solche Anweisungen existierten, diese hauptsächlich mündlich weitergegeben haben muß.

⁷⁶² Vgl. Spateneder 2007: 298f, der auch darauf hinweist, daß dieses Problem letztlich ein Scheinproblem ist, das der Natur dialektischen Denkens entspringt.

⁷⁶³ Vgl. ebd.: 299f

⁷⁶⁴ Darin ist auch der Grund zu sehen, daß sich die Zen-Übung auch im christlichen Milieu zunehmender Beliebtheit erfreut und den häufig beklagten Mangel an lebbarer Mystik im Christentum ausfüllt. Die Frage, ob Zen und Christentum zu Recht vereint betrachtet werden, soll aber an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden.

4.5 Resümee zu Bergsons Beitrag

Wenngleich nun deutlich geworden ist, daß die Frage nach Wahrheit als klassischer philosophischer Topos bei Bergson nicht im Vordergrund steht, lassen sich doch einige Momente seines Philosophierens als gewinnbringend für das Verständnis von Satori verwenden. Bedeutend erscheint hier zuerst Bergsons Erkenntnis über das Wesen der Zeit und des Gedächtnisses. Seine Feststellungen lassen sich gut mit demjenigen in Verbindung bringen, was der Erfahrung von Satori im Zen zugrunde liegt. Dabei ist gerade die Rolle des Gedächtnisses besonders faszinierend, läßt sich doch von diesem Blickwinkel aus das oft problematische und mißverstandene Konzept von Karma mit westlich-philosophischer Begrifflichkeit genauer fassen und für ein besseres Verständnis von Satori nutzbar machen. Auch Bergsons Analyse der Zeit als Dauer ist ein wesentlicher Gewinn, um überhaupt das mystische Erleben von Zeitlichkeit besser einordnen zu können. Hierbei läßt sich feststellen, daß Zeitlichkeit in der mystischen Erfahrung, wie sie im Zen, aber auch etwa bei Eckhardt formuliert wird, nicht von der Idee der Dauer unterschieden ist. *Durée* ist gleichsam nur ein anderer Blickwinkel auf dieselbe Erfahrung von Zeit, nämlich Zeit als gelebtem Sein, wie es sich auch bei Dôgen in seinem Kapitel „*Uji* – Sein-Zeit“ formuliert findet.

Ein weiterer zentraler Beitrag Bergsons ist dabei die Konkretisierung und Legitimation einer auf Intuition basierenden Erkenntnisweise auch für die Philosophie. Gerade sein Hinweis auf die oft untaugliche Natur des rationalen Denkens für viele Fragestellungen, die aus Sicht der Mystik und so auch der Intuition, einer auf direkter Erfahrung des Gegenwärtigen basierenden Erkenntnis, wie Bergson hinweist, gar nicht gestellt werden, weil sie letztlich fiktiver Natur sind und gar keinen Anteil an der Wirklichkeit besitzen – von demjenigen abgesehen, den das Stellen einer Frage an sich darstellt – könnte in einer Zeit oft einseitiger Konzentration auf das dualistische Denken eine nützliche Ergänzung darstellen, wo polarisierendes Denken und daraus resultierende Anschauungen nur allzu oft zu mehr als nur intellektuellen Konflikten wachsen. So wäre es der Philosophie vielleicht auch möglich, einen eventuellen Elfenbeinturm wieder zu verlassen um sich gleich Sokrates unter die Menschen zu mischen und ihren Beitrag zur Entwicklung der Menschheit zu leisten, den auch Bergson anspricht. Betrachtet man nun die gemeinsamen Brücken, die Intuition und Satori miteinander verbinden, so ist sein Denken gut geeignet, den wissenschaftlichen Blickwinkel und Anspruch, den er selbst formuliert, mit der Denk- und Seinsweise des Östlichen, hier verkörpert durch das Zen, zu verbinden.

5 Abschließende Überlegungen

Dieser Vergleich möchte dazu beitragen, das Verständnis beider Wahrheitskonzeptionen, der zenbuddhistischen und der antiplatonischen Heideggers bzw. Bergsons, zu vertiefen und den Wahrheitsbegriff an Kontur gewinnen zu lassen. Abschließend wird im folgenden dargestellt, in welchen Bereichen ein solcher Erkenntnisgewinn erzielt werden konnte.

5.1 Satori und Kenshō im Zen-Buddhismus

5.1.1 Die Unaussprechlichkeit der Erfahrung

Als erste wesentliche und für die Systematik der Arbeit bedeutsame Erkenntnis ist hier anzuführen, daß der Charakter der Unaussprechlichkeit, der Satori gerne zugewiesen wird, für die philosophische Untersuchung kein Hindernis darstellt. Die proklamierte Unvermittelbarkeit bezieht sich auf das eigentlich psychologische Geschehen der Erfahrung von Satori und deren Folgen. Die epistemologischen Bedingungen und Hintergründe von Satori sind jedoch auch in der buddhistischen Literatur durchaus Thema und lassen sich für das Ziel dieser Arbeit nutzbar aufschlüsseln. Ein philosophisches Sprechen und Denken über Satori ist folglich möglich und wünschenswert.

5.1.2 Die nähere Bestimmung von Satori aus dem Kontext des Zen

Im Laufe dieser Arbeit konnten Kriterien von Satori bestimmt werden, die für das Verständnis bedeutsam sind. Zentral für die Untersuchung ist die Feststellung, daß Satori zunächst als subjektive, ohne einen objektiven Wahrheitsanspruch ausgestattete Wahrheit verstanden wird. Subjektiv schon deshalb, weil das Geschehen der Wahrheit – Satori konnte in dieser Arbeit als prozessual bestimmt werden – jeweils nur für den Erfahrenden von Bedeutung ist. Ein objektiver Wahrheitsanspruch im Sinne etwa der Popperschen Kriterien läßt sich philosophisch nicht aus Satori ableiten.

Der Charakter der Prozessualität von Satori bedeutet in der Konsequenz, daß der Wirklichkeit ontologisch keine unwandelbare Basis zu Grunde liegt. Wahrheit wird somit im Zen einerseits als nie völlig offenbar bestimmt, denn Wahrnehmung wird als vom Betrachter abhängig verstanden, und der Wahrnehmende gilt durch Bezüge und Vorerfahrungen geprägt. Andererseits gilt das jeweils Erfahrene als vollständige Wahrheit, denn es handelt sich um das Ganze des möglich zu Erfahrenden. Somit ist kein Mehr an Wahrheit möglich – die

Annahme, daß noch mehr zu erkennen wäre, gilt aus buddhistischer Sicht als Avidyâ, als reine Fiktion.

Ein zentrales Kriterium von Satori ist die Überwindung der Subjekt-Objekt Dualität im Denken. Es wurde gezeigt, daß Zen diese als Verblendung verstandene Spaltung zwischen wahrnehmendem Subjekt und vorgestelltem Objekt spätestens seit dem chinesischen Ch'an-Meister Nan Ch'üan im Rückgriff auf die Lehren Nâgârjunas thematisiert und zu überwinden trachtet. Epistemologisch wird die Möglichkeit der Überwindung darin begründet, daß der Wahrnehmung eine einheitliche Wirklichkeit zugrunde liegt, die dem Menschen in einer als ichlos bezeichneten reinen Erfahrung zugänglich sei. Diese Erfahrung ist Kenshō bzw. Satori, wobei darauf hinzuweisen bleibt, daß hier keine Identität mit dem Begriff der reinen Erfahrung der Phänomenologie vorliegt.

An dieser Stelle findet sich auch ein wichtiger Anknüpfungspunkt für Heidegger wie Bergson, denn bei beiden wird ebenfalls ein gewissermaßen verirrtes Denken als Ausgangspunkt für die Fehlwahrnehmung der Wirklichkeit als ursächlich ausgemacht. Im Zen werden mit Shiryō, Fushiryō und Hishiryō entsprechend verschiedene Weisen des Denkens beschrieben, an denen im Verlauf der Arbeit Vergleiche zu den Überlegungen Heideggers und Bergsons gezogen werden konnten. Gerade Hishiryō weist starke Ähnlichkeit zum Begriff des „gelassenen Wartens“ bei Heidegger oder aber der Erkenntnis durch Intuition bei Bergson auf.

Neben dem Charakter der mystischen Erfahrung ist es Sprachlichkeit, die die Grundstruktur der Wahrnehmung der Wirklichkeit auch bei Satori bildet, ohne sich jedoch auf bestimmte semantische Inhalte zu beziehen. Durch die Transzendierung von Subjekt und Objekt gelangt das Zen zu einer Position, die sich als absolut subjektiv wie auch absolut objektiv bestimmen läßt. Eine transzendente Wahrheit jenseits der phänomenalen Welt ist dem Konzept der Identität von Nirvâna und Samsâra folgend nicht existent.

Satori wurde als unvermittelte Schau der Dinge bestimmt, in der die Beobachterposition mit der Position des Objekts gleich gesetzt wird und folglich eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt nicht mehr gegeben ist. Shūnyatâ, Leerheit, weist auf den ontisch offenen Charakter von Satori hin, der jeweils einen konkreten, sprachlich-semantisch aber nicht festzumachenden Inhalt besitzt. Sonst wäre das Kriterium der ontischen Offenheit nicht mehr erfüllbar.

5.2 Heidegger und Satori

Nachdem nun zusammenfassend dargestellt wurde, wie Satori aus dem Kontext des Zen-Buddhismus heraus verstanden worden ist, sollen nun die Ergebnisse erläutert werden, die sich in der Zusammenführung mit dem Denken Martin Heideggers und seinen Überlegungen zu Wahrheit als Aletheia ergeben haben.

5.2.1 Lichtung und Verbergung

Das Wechselspiel von Lichtung und Verbergung sowie ihre gegenseitige Verwiesenheit sind bereits früh in Heideggers Denken angelegt und finden sich deutlich und ausgearbeitet in seinem Spätwerk. Lichtung und Verbergung als betont gleichwertige Teile des Wahrheitsgeschehens stellen eine gute Verbindung zur Gedankenwelt des Zen dar. Die Feststellung Heideggers, daß Verstehen und Nicht-Verstehen zusammen gehören, bot sich für einen Vergleich mit der Zen-Konzeption der Verschiedenheit und Ungeschiedenheit bzw. der Einheit von Verblendung und Erleuchtung an, denn im Zen sind beide Begriffe ebenfalls nicht getrennt zu denken, sie fallen, wie gezeigt wurde, im Letzten sogar zu einem zusammen. Heideggers Konzept kann ebenfalls nicht weiter aufgetrennt werden, denn auch dort sind Verbergen und Entbergen als Einheit gedacht. Dieses verbindende Moment weist auf einen grundlegenden Zug von Wahrheit hin, den Heidegger wie der Zen-Buddhismus ausgemacht haben.

Wie bereits erläutert wurde, läßt sich dieser auf den ersten Blick widersprüchliche Charakter von Satori als Verblendung und Erleuchtung sehr treffend auch mit der Begrifflichkeit Heideggers analysieren, die den Zusammenhang zwischen Lichtung und Verbergung deutlich gemacht hat. Damit etablierte er eine Wahrheitsvorstellung im philosophischen Diskurs, die nicht bloß in einer am Ende des Erkenntnisweges offenbaren Übereinstimmung besteht, sondern die widersprüchliche Natur von Wahrheit als Lichtung und Verbergung erkennt.

5.2.2 Wahrheit im Kunstwerk

Heideggers Ansicht, das Kunstwerk müsse stets in Bezügen stehen und liefere auch solche, ja entberge eben damit die Wahrheit selbst, läßt wiederum eine große gedankliche Nähe zum Zen erahnen. Auch dort zeigt sich die Wahrheit des Daseins in den Relationen, etwa im Kunstwerk. Sie offenbart sich dabei selbst – aber wahrnehmbar nur dem entsprechend „offenen“ und „ichlosen“ Betrachter. Gemäß Heidegger kann sich eben diese Wahrheit durchaus auch verbergen. Die Schlichtheit des Kunstwerkes ist wie im Zen bedeutendes

Merkmal seiner Wahrheit und kann dann um so deutlicher die Wahrheit des Seins und damit das Sein selbst offenbaren. Die sprachlich-rationale Analyse des „Werkes“ – wie des Daseins überhaupt – zerstört im Gedankenkreis des Zen wie auch für Heidegger dessen Unverborgenheit bzw. Aletheia. Das Offenbarwerden der Wahrheit im Kunstwerk ist in seiner Wirkung gut vergleichbar mit Satori, denn auch damit wandeln sich gewohnte Bezüge und es kommt zu einer Verschiebung des eigenen Standpunkts der Wahrnehmung von Selbst und Welt. Damit geht nach Heidegger eine Widerlegung der ausschließlichen Wirklichkeit des Bisherigen einher mit der Konsequenz der Unmöglichkeit, das neu Erfahrene in die bislang als absolut betrachtete Lebenswelt einzuordnen. Dies ist ebenfalls eine treffende Beschreibung für Satori.

Aus diesen Überlegungen wurde der Schluß gezogen, daß insbesondere beim Blick auf das Kunstwerk Heideggers Aletheia – auch durch den Charakter von Lichtung und Verbergung – in weiten Zügen geeignet ist, um Satori zu beschreiben und zu analysieren. Allerdings zeigte sich im weiteren Verlauf der Arbeit doch, daß Heideggers Wahrheitsverständnis nicht völlig deckungsgleich mit Satori ist – was auch weit über die Erwartungen der vorliegenden Arbeit hinausgegangen wäre. Trotzdem liegt eine große gemeinsame Schnittmenge vor, die sich gerade an Heideggers Überlegungen zum menschlichen Denken und den Begriffen der Gelassenheit wie auch des Wartens festmachen läßt.

Seine Ausführungen sind hier in günstiger Weise geeignet, auch die Grundlagen des Denkens im Zen – verwiesen sei hier vor allem auf Hishiryô als Bewußtseinszustand – zu beschreiben und verständlicher zu machen und somit die Klärung von Satori weiter voran zu bringen.

5.2.3 Aletheia als Schatten von Satori

Dem japanischen Philosophen Koichi Tsujimura zufolge konnte Heideggers „Wahrheit des Seins“ als ein „Schatten der Wahrheit des Zen“ ausgemacht werden. Beide Wahrheitsbegriffe spielen sich in einem „Vor“ des Denkens ab und entbehren eines metaphysischen Charakters. Allerdings weist Tsujimura auf einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Wahrheitskonzeptionen hin: Satori wird gerade erst an jenem Ort offenbar, an dem Sprache, Denken, Selbst, Welt und Geschichte weg- bzw. zusammenfallen und ist folglich für jedes Denken und jede Sprache – allerdings nur in seiner Faktizität! – uneinholbar. „Absolutes Nichts“ als in der Tradition der Kyôto-Schule stehende Bezeichnung für die Wahrheit im Zen-Buddhismus wurde durch die Transzendierung der Unterscheidung von Sein und Nichts als ebenso gültige Umschreibung für Satori erkannt wie „absolutes Sein“.

Wesentlicher Unterschied zwischen der Wahrheitskonzeption Heideggers und der des Zen ist jedoch der Modus des Erschließens. Dieser ist bei Heidegger ganz im Denken und in der Sprache zu suchen, wobei Tsujimura anmerkt, daß sich durch das „Durchdenken“ der Wahrheit des Seins bis auf den Grund diese Wahrheit sich ebenfalls des Seins wie auch des Nichts entledigt. Gerade das Denken des späten Heideggers wird folglich zumindest in Grundzügen der Auffassung des Zen als so verwandt erkannt, daß nahezu eine Identität vorliegt. Gelassenes Warten in der Gegnet als letztliche Form des Denkens bei Heidegger etwa ist kaum mehr als widersprüchlich zur Zen-Wahrheit zu bezeichnen, wie durch die gedankliche Nähe zu Hishiryô aufgezeigt wurde.

Ein letzter Unterschied mag in der angesprochenen Restdistanz zwischen menschlichem Dasein und den Dingen erkannt werden, die Heidegger als Erbe der meist dualistisch angelegten abendländischen Philosophie noch nicht zu überschreiten bereit war – womöglich wird aber auch im Zen diese Restdistanz aufgrund der Sprachlichkeit des Menschen nie zu überwinden sein.

5.3 Bergson und Satori

Bergsons wesentlicher Beitrag zur Wahrheitsfrage der vorliegenden Arbeit bestand in der Klärung der Fragen von Zeitlichkeit und Erfahrung. Durch seine denkerische Vorarbeit ließen sich die oft nebulös erscheinenden Bestimmungen von Satori im Zen-Buddhismus, wie sie in Sûtren und Kôan vermittelt werden, aufhellen und verdeutlichen. Der Charakter der numinosen Erfahrung von Satori konnte so zumindest ein Stück weit durch philosophisches Denken vermittelt werden.

5.3.1 Der Begriff der Intuition

Bergsons „Intuition“ ist ein Versuch, mit Hilfe des von Intuition geleiteten Intellekts über den Intellekt in seiner Begrenztheit hinaus zu gelangen. Mittels der Intuition ist es dem Menschen möglich, bewußt in die *durée* einzutauchen und diese als den Grundzug des Seins zu erkennen. Eintauchen in die Dauer bedeutet somit nichts anderes, als sich der eigentlichen Natur der Wirklichkeit als Dauer gewahr zu werden. Wie gezeigt trifft diese Beschreibung auch auf Satori zu, denn dort wird dem Menschen ebenfalls die Natur der Wirklichkeit als offenkundige Erfahrung zugänglich.

Bergsons Begriff der Intuition ist in weiten Zügen mit Hishiryô identisch. Seine Überlegungen zur Natur des Verstandes lassen sich gut auf die Beschreibung der verschiedenen Ebenen des Denkens übertragen und eröffnen eine philosophische

Herangehensweise an Hishiryô. Die „Intuition“ ist – wie Hishiryô – das Mittel, den Dingen nahe zu kommen und gleichsam die Welt von innen heraus zu erleben. Seine Beschreibung, daß die intuitive Schau die Neuschöpfung eines jeden Moments erfasse, ohne diesen zu fixieren und wie der Intellekt der Gegenwart stets ein wenig hinterher zu laufen, ist eine treffende Umschreibung auf für den Geisteszustand von Hishiryô. Interessanterweise steht auch für Bergson die Introspektion an erster Stelle, die mit der Überwindung des ichhaften Wollens einhergeht. In deren Folge ließe sich dann, wie gezeigt, die vorgebliche Schwelle zwischen innen und außen überwinden, um die Einheitlichkeit des Seins zu erkennen. Die Auseinandersetzung mit Bergsons Überlegungen zu Intuition und Intellekt bringt damit ein genaueres Verständnis von Hishiryô und Satori zutage. Bergsons Gedanken erweisen sich als gut geeignet, diese Bereiche im Zen präziser zu beschreiben.

5.3.2 *La durée, le mémoire* und die Zeitlichkeit des Zen-Buddhismus

Einer der zentralen Begriffe von Bergsons Philosophie ist *la durée*, die Dauer. Sie ist die grundlegende Struktur der Wirklichkeit und unserer Erfahrung davon. Dies zu erkennen vermag nur die „Intuition“. Aus Sicht des Zen-Buddhismus geschieht dieser tiefgehende Einblick in Satori. *Durée* wurde als treffende Beschreibung der Zeitlichkeit ausgemacht, wie sie dem Zen-Buddhismus und somit Satori zugrunde liegt. Diese Erfahrung der Gegenwärtigkeit mündet schließlich in der bereits erwähnten Erfahrung der Einheit von Mensch und Welt in dieser Gegenwärtigkeit, die Bergson in seinem Spätwerk letztlich auch als mystische Erfahrung bestimmt. Damit rückt sie unmittelbar in die Nähe von Satori, das als mystische Erfahrung schlechthin bestimmt wurde.

Es läßt sich noch ein weiteres Merkmal von Bergsons Philosophieren erkenntnisfördernd für das Verständnis von Satori verwenden. Genannt seien hier Bergsons Erkenntnisse über das Wesen der Zeit und des Gedächtnisses. Seine Überlegungen lassen sich gut mit der Erfahrung von Satori im Zen verbinden. Gerade die Rolle des Gedächtnisses (*le mémoire*) muß hier betont werden, mit dessen Hilfe das mahâyânistische Konzept von Karma mit westlich-philosophischer Begrifflichkeit präzise zu fassen ist. Hinsichtlich der Zeitlichkeit der mystischen Erfahrung, wie sie auch bei Satori vorliegt, zeigt sich, daß diese Zeitlichkeit sich nicht von der Idee der Dauer unterscheidet. Bergsons Analyse der Zeit als Dauer ist folglich hervorragend geeignet, um die Dimension der Zeitlichkeit bei Satori besser beschreib- und verstehbar zu machen.

5.4 Schlußwort

Die recht vielversprechende Aufgabe, einen Vergleich und – sofern möglich – eine Annäherung der Wahrheitsbegriffe von prima facie so disparaten Traditionen zu versuchen, ist mit vorliegender Arbeit hoffentlich ein Stück weit bewerkstelligt worden. Die Untersuchung der Begrifflichkeit der in dieser Arbeit dargestellten Philosophen und ihre Anwendung auf das Wahrheitsverständnis des Zen erwies sich als durchaus fruchtbringend und somit als echter interkultureller Weg zur philosophischen Wahrheitsfindung.

Satori, dessen Inhalt und Verständnis sich nach Ansicht des Zen dem intellektuellen Begreifen weitgehend entzieht, kann durch die Auseinandersetzung mit Heidegger und Bergson doch klarer gemacht und dem europäisch-philosophischen Denken näher gebracht werden. Zwar fehlt es an dem für den Zen-Buddhismus selbst noch wesentlichen Schlüsselement, der Erfahrung, die durch eine solche Arbeit nicht vermittelt werden kann, doch ist es vielleicht gelungen, den Kreis um die Mitte ein wenig enger zu ziehen. Es hat sich gezeigt, daß es durchaus möglich ist, das von allerlei Mystizismen umgebene Zen auch dem intellektuellen Zugang zu öffnen und mit westlicher Philosophie aufzuschlüsseln. Hier gebührt die Ehre der Leistung natürlich vorrangig den Gestalten der Geistesgeschichte Heidegger und Bergson, die, auf dem Untergrund der zweitausendjährigen Philosophiegeschichte stehend, neue Horizonte erschlossen haben, die geeignet sind, Brücken über die Entfernung von Raum, Zeit und Kultur zu schlagen, und das wohl allen Menschen Gemeinsame in Denken und Erfahrungen besser und deutlicher an Gestalt gewinnen zu lassen.

6 Literatur

6.1 Selbstständige Schriften

- ABE, Masao. 1992. *A Study of Dôgen*. Albany.
- ABE, Masao. 1997. *Zen and Comparative Studies*. Honolulu.
- AKIYAMA, Hanji. 1935. *Dôgen no kenkyû*. Tôkyô.
- ARIFUKU, Kogaku. 1999. *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus*. Berlin.
- AROKIASAMY, Arul M. 1991. *Leere und Fülle*. München.
- AUSTIN, James H. 1999. *Zen and the Brain*. Cambridge.
- BATCHELOR, Stephen. 2002. *Nāgārjuna – Verse aus der Mitte*. Zürich u.a.
- BARRET, William (Hg.). 1956. *Zen Buddhism. Selected Writings of D. T. Suzuki*. New York.
- BERGSON, Henri. 2000. *Denken und schöpferisches Werden*. Hamburg.
- BERGSON, Henri. 1991. *Materie und Gedächtnis*. Hamburg.
- BERGSON, Henri. 1912. *Schöpferische Entwicklung*. Jena.
- BERGSON, Henri. 1933. *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Jena.
- BIELEFELDT, Carl. 1988. *Dôgen's Manuals of Zen Meditation*. Berkeley u.a.
- BI YĀN LU. 1999. *Bi Yān Lu. Niederschrift von der smaragdenen Felswand*. Übersetzt von Wilhelm Gundert. 3 Bde. Augsburg.
- BUCHNER, Hartmut (Hg.). 1989. *Japan und Heidegger*. Sigmaringen.
- DESHIMARU, Taisen. 1988. *Hannya Shingyô*. Leimen.
- DIENER, Michael. 1992. *Das Lexikon des Zen*. München.
- DÔGEN. 2003. *Shôbôgenzô. Band 2*. Aus dem Japanischen übers. von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudô Wafu Nishijima. Heidelberg – Leimen.
- DÔGEN. 2006. *Shôbôgenzô. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Japanischen übers. und hg. von Ryôsuke Ôhashi und Rolf Elberfeld. Stuttgart - Bad Cannstatt.
- DUMOULIN, Heinrich. 1966. *Östliche Meditation und christliche Mystik*. Freiburg.
- DUMOULIN, Heinrich. 1976. *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus*. Frankfurt a.M.
- DUMOULIN, Heinrich. 1990. *Dôgen Zen*. Zürich.
- DUMOULIN, Heinrich. 2005. *Zen Buddhism: A History. Japan*. Bloomington.
- ELBERFELD, Rolf. 2004. *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*. Stuttgart.
- FASCHING, Wolfgang. 2003. *Phänomenologische Reduktion und Mushin*. Freiburg/München.
- FAURE, Bernard. 1993. *Chan Insights and Oversights*. Princeton.
- FAURE, Bernard. 1991. *The Rhetoric of Immediacy*. Princeton.

- FROMM, Erich. SUZUKI, Daisetz Teitaro. DE MARTINO, Richard. 1971. *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.
- GADAMER, Hans-Georg. 1993. *Kunst als Aussage*. Tübingen.
- GOLZIO, Karl-Heinz. 1996. *Lankavatara-Sutra. Die makellose Wahrheit erschauen*. München.
- HAMMITZSCH, Horst. 1994. *Zen in der Kunst des Tee-Weges*. München.
- HAN, Byung-Chul. 1999. *Martin Heidegger*. München.
- HAN, Byung-Chul. 2006. *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Stuttgart.
- HASHI, Hisaki. 1997. *Vom Ursprung und Ziel des Zen*. Wien.
- HASHI, Hisaki. 2001. *Was hat Zen mit Heidegger zu tun?* Wien.
- HASHI, Hisaki. 2004. *Die Dynamik von Sein und Nichts*. Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, Martin. 2003. *Holzwege*. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt a. M.
- HEIDEGGER, Martin. 1977. *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *Vom Wesen der Wahrheit*. Gesamtausgabe Bd. 34. Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, Martin. 2007. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Bd. 26. Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, Martin. 1986. *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. Gesamtausgabe Bd. 48. Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, Martin. 2003. *Beiträge zur Philosophie*. Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, Martin. 2002. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Gesamtausgabe Bd. 13. Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, Martin. 1998. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, Martin. 2004. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart.
- HEMPEL, Hans-Peter. 1987. *Heidegger und Zen*. Frankfurt a. M.
- HERRIGEL, Eugen. 2000. *Der Zen-Weg*. München.
- HERRIGEL, Eugen. 1993. *Zen in der Kunst des Bogenschießens*. München.
- HISAMATSU, Shinichi. 2002. *Critical Sermons of the Zen Tradition*. Honolulu.
- HISAMATSU, Shinichi. 1999. *Die Fülle des Nichts*. Pfullingen.
- HISAMATSU, Shinichi. 1990. *Philosophie des Erwachens*. München.
- INWOOD, Michael. 2004. *Heidegger*. Wiesbaden.
- IZUTSU, Toshihiko. 1995. *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Reinbeck b. Hamburg.
- KASULIS, Thomas P. 1985. *Zen Action Zen Person*. Hawaii.
- KATZ, Steven T. (Hg.). 1978. *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York.
- KRAFT, Kenneth (Hg.). 1989. *Zen. Tradition and Transition*. New York.

- LUZ, Ulrich und MICHAELS, Axel. 2002. *Jesus oder Buddha*. München.
- McRAE, John R. 2003. *Seeing through Zen*. Berkeley.
- NOTZ, Klaus-Josef. 1998. *Das Lexikon des Buddhismus*. 2 Bde. Freiburg i.Br.
- NISHIDA, Kitarō. 1989. *Über das Gute*. Frankfurt a.M.
- OHASHI, Ryosuke. 1990. *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Freiburg i. Br.
- OHASHI, Ryosuke. 1975. *Ekstase und Gelassenheit*. München.
- OSHIMA, Yoshiko. 1985. *Zen – anders denken?* Heidelberg.
- OSHIMA, Yoshiko. 1998. *Nähe und Ferne – mit Heidegger unterwegs zum Zen*. Würzburg.
- PIEPER, Josef. 1947. *Wahrheit der Dinge*. München.
- RICARD, Matthieu. SINGER, Wolf. 2008. *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog*. Frankfurt a.M.
- RORTY, Richard. 1992. *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago.
- SCHOPHENHAUER, Arthur. 1977. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Band 1. Zürich.
- SCHÜTTLER, Günther. 1974. *Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus*. Freiburg.
- SANDBOTHE, Mike (Hg.). 2005. *Donald Davidson. Richard Rorty. Wozu Wahrheit?*. Frankfurt a.M.
- SOTO SHU (Hg.). 1986. *Soto Shu Sutras*. Tokyo.
- SPATENEDER, Peter. 2007. *Leibhaftige Zeit*. Stuttgart.
- STEINECK, Christian. RAPPE, Guido. ARIFUKU, Kōgaku. (Hrsg.). 2002. *Dōgen als Philosoph*. Wiesbaden.
- STEINECK, Christian. 2000. *Grundstrukturen mystischen Denkens*. Würzburg.
- SUZUKI, Daisetz T. 1999. *Die große Befreiung*. München.
- SUZUKI, Daisetz T. 1983. *Ur-Erfahrung und Ur-Wissen*. Wien.
- SUZUKI, Daisetz T. 1999. *Zazen*. München.
- SUZUKI, Daisetz T. 1996. *Karuna*. München.
- SUZUKI, Daisetz T. 1996. *Mushin*. München.
- SUZUKI, Daisetz T. 1991. *Shunyata*. München.
- SUZUKI, Daisetz T. 1996. *Satori*. München.
- SUZUKI, Daisetz T. 1996. *Prajñā*. München.
- SUZUKI, Shunryū. 2002. *Zen-Geist, Anfänger-Geist*. Berlin.
- TAKUAN. William Scott Wilson (Hg.). 1998. *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*. München.
- THOMÄ, Dieter (Hg.). 2003. *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart.
- TUGENDHAT, Ernst. 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin.

- THICH NHAT HANH. 1999. *Das Herz von Buddhas Lehre*. Freiburg.
- THICH NHAT HANH. 1996. *Das Diamant Sutra*. Zürich, München, Berlin.
- TSUJIMURA, Kôichi. 1990. *Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts*. In: OHASHI, Ryosuke. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Freiburg/München. 441 – 454.
- VON BRÜCK, Michael. 1998. *Buddhismus*. Gütersloh.
- WINKLER, Norbert. 1997. *Meister Eckhart*. Hamburg.
- WINTER, Stefan. 2003. *Zen. Bibliographie nach Sachgebieten*. Frankfurt a. M.
- WRIGTH, Dale S. 2000. *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*. Cambridge.
- YAMADA, Koun. 2004. *Die torlose Schranke. Mumonkan*. München.
- YAMAGUCHI, Minoru. 1969. *The Intuition of Zen and Bergson*. Freiburg i. Br.
- ZOTZ, Volker. 1996. *Geschichte der buddhistischen Philosophie*. Reinbeck b. Hamburg.

6.2 Unselbstständige Schriften

- CHUNG, Cheng-ying. 2000. *Onto-Epistemology of Sudden Enlightenment in Chan Buddhism*. Chung-Hwa Buddhist Journal No. 13.2 (May 2000), 585 – 611.
- LEVIUNE, Michael P. 2001. *Can the Concept of Enlightenment Evolve?* Asian Philosophy Vol. 13, Nos. 2/3 2001, 115 – 129.
- LOY, David R. 1999. *Language against its own mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dogen*. Philosophy East and West Vol. 49, No. 3, 245 – 260 .
- OHASHI, Ryosuke. 1988. Zen und Philosophie. In: Wimmer, Franz (Hg.). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: 95 – 115.
- OSHIMA, Yoshiko. 1999. Schritt zurück? Über „Geist und Materie“ aus der Sicht von Heidegger und Zen. In: Japanisch-Deutsches Zentrum Berlin (Hg.). *Östliches und westliches Verständnis von „Geist und Materie“ – Paradigma eines neuen Wissens*. Berlin: Veröffentlichungen des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin, Band 42, 56-69.
- ROTH, Gerhard. 2008. *Mit Bauch und Hirn*. Die Zeit Nr. 48 (20.11.2008), 43.
- RYÔMIN, Akizuki. 1994. *Das Gemeinsame, das dem Buddhismus und dem Christentum zugrunde liegt*. In: KLEIN, Hans-Dieter. 1994. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*. Band XXVI, 38-42.
- UEDA, Shizuteru. 1999. Kokoro und mono im Zen und in der Philosophie Nishidas. In: Japanisch-Deutsches Zentrum Berlin (Hg.). *Östliches und westliches Verständnis von „Geist und Materie“ – Paradigma eines neuen Wissens*. Berlin: Veröffentlichungen des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin, Band 42, 34 – 43.

- WRIGHT, Dale S. 1992. *Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience*. Philosophy East and West Vol. 42, No. 1, 113 – 138.
- WRIGHT, Dale S. 1986. „*Doctrine and the Concept of Truth in Dôgen's Shôbôgenzô*.“ Journal of the American Academy of Religion Vol 54, No. 2, 257 – 277.
- UEDA, Shizuteru. 1995. *Silence and Words in Zen Buddhism*. Diogenes No. 170, Vol. 43/2, 1 – 21.
- UEDA, Shizuteru. 1984. *Die zenbuddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen*. Eranos 1984, Volume 53, 197-240.

6.3 Internetquellen

- BIELEFELDT, Carl. 2001. *Mountains and Waters Sutra*.
«<http://www.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/sansuikyo/sansuikyo.intro.html>» (10.10.2007).
- CAPURRO, Rafael. 28.06.1999. *Wahrheit des Seins ist ein Schatten der Wahrheit des Zen*.
«<http://www.capurro.de/zen.htm>» (30.6.2004).
- LAWLOR, Leonard, MOULARD, Valentine. 2008. *Henri Bergson*.
«<http://plato.stanford.edu/entries/bergson/>» (14.10.2008).
- SOTOSHU SHUMUCHO. 2009. *Sansuikyo*.
«<http://www.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/sansuikyo/sansuikyo.intro.html>» (10.10.2007).
- ZIM, Roger. 1995. *Basic Ideas of Yogacara Buddhism*.
«<http://online.sfsu.edu/~rone/Buddhism/Yogacara/basicideas.htm>» (15.10.2008).