

Zen und Philosophie

Kontinuität der Diskontinuität

Ryosuke Ohashi, Kyoto

0.1 Zen und Philosophie als Problem

Um uns dem Thema 'Zen und Philosophie' anzunähern¹, wollen wir zuerst versuchen, die Problemlage zu erfassen, in der sich sowohl das gegenwärtige Zen, als auch die gegenwärtige Philosophie befinden. Man muß nicht eigens darauf hinweisen, daß Zen heute auf verschiedenen Ebenen zu einer Mode geworden ist. Dieses modische, allgemeine Interesse am Zen scheint nun aber einen besonderen Charakter zu haben. Vom Standpunkt des traditionellen Zen her ist nämlich das eigentliche Interesse am Zen zugleich ein Inter-esse als In-sein in der Sache und somit ein Streben nach der sogenannten "Ergründung des Selbst". Vom Interessierten wird verlangt, alle übrigen Interessen aufzugeben und sich ausschließlich der Übung hinzugeben. Diese stürmische Intensität fehlt jedoch dem gegenwärtigen, allgemeinen Interesse am Zen. Dieses ist mehr ein intellektuelles Interesse, halb aus Neugier, das meist dort erwacht, wo am "westlichen" Intellekt und seiner Rationalität gezweifelt wird. Da sich dieser Zweifel aber selbst auf einer intellektuellen Ebene vollzieht, bleiben sowohl dieser Zweifel als auch das aus ihm entspringende Interesse am Zen an diesem Intellekt hängen. Das traditionelle Zen wird ein solches intellektuelles Interesse am Zen als halbherzig zurückweisen, da es im Zen gerade darum geht, auch den Intellekt als eine Form der Ich-Verhaftetheit radikal zu durchbrechen.

Jedoch enthält diese gegenwärtige Mode des Zen ein wichtiges Element, das umgekehrt das traditionelle Zen zu einem Nachdenken über

¹ Zu diesem Thema vgl. Daisetsu SUZUKI, *Zen und Philosophie* (jap.), in: FAS No. 47/48/49, Kyoto 1961, S.2-10; Shin-ichi HISAMATSU, *Die Philosophie Nishidas und Zen* (jap.) (1) und (2), in: *Gesammelte Werke Shin-ichi Hisamatsus*, Bd. 8, S.15-52; Keiji NISHITANI, *Zen, Christentum und Philosophie* (jap.) in: *Zengakuronko*, Kyoto 1977, S. 477-494; Shizuteru UEDA, *Zen und Philosophie* (jap.), in: *Riso* Vol.514, 1976, S. 2-26.

sich selbst auffordert. Dieses Element ist die "Moderne" als das Zeitalter, das vor allem von der Technologie und ihrem Riesenbetrieb bestimmt ist. Ohne daß jemand genau wüßte, von wem und in welcher Ordnung sie letztlich betrieben wird, hat die Technologie sich in den letzten Jahrzehnten mit enormer Geschwindigkeit und Beschleunigung entwickelt. Wie ein Kind, das auf einer fahrenden Achterbahn ohne Ende sich immer fester an seinen Sitzplatz klammert, so suchen die Menschen im gegenwärtigen technologischen Zeitalter nach einer festen Lehre, die ihnen eine unmittelbare Gewißheit geben kann. Kein Wunder, daß in dieser Situation ein verbreitetes Interesse am Zen und seiner Sitzübung aufkommt, insofern Zen sich als ein Weg zur Vertiefung der inneren Gewißheit der unmittelbaren Erfahrung zeigt. Selbst wenn dieses Interesse ein intellektuelles bleibt, so spiegelt sich in ihm doch die geschichtliche Lage der gegenwärtigen Welt, auf die bisher im traditionellen Zen kaum Rücksicht genommen wurde. Die Übung der "Ergründung des eigentlichen Selbst" wurde nämlich meistens nicht in der geschichtlichen Lebenswelt, sondern in Zurückgezogenheit von ihr, z.B. auf einem Berg oder in einem Kloster vollzogen. Die gute Seite dieser Zurückgezogenheit ist, daß sie das Aufkommen äußerlicher, weltlicher Interessen verhindert und so die innerlich-intensive Übung erleichtert. Diese Zurückgezogenheit steht aber auch in der Gefahr, eine bloß negative Zurückgezogenheit zu bleiben und nicht zu einer bildenden Teilnahme an der geschichtlichen Welt zu gelangen. Im Zen wurden immer wieder Worte wie "Alle Dinge und ich haben dieselbe Wurzel" oder "Alle Dinge haben Buddha-Natur" formuliert, jedoch wurde nicht darüber nachgedacht, ob in den genannten "allen Dingen" auch Computer und Atomwaffen enthalten sind. Das traditionelle Zen, das sich und seine inneren Erfahrungen meist in Anlehnung an natürliche Dinge, wie Berg, Wasser, Baum, Gras usw. ausgesprochen hat, hat sich bisher noch nicht genügend den gegenwärtigen Problemen der geschichtlichen Welt ausgesetzt. Wenn auch im Blick auf die gegenwärtigen technologischen Erzeugnisse gesagt werden kann, alle Dinge besäßen die Buddha-Natur, dann muß diese Buddha-Natur zumindest auf einer anderen Ebene als, wie bisher, auf der Ebene der Natur erblickt werden. So ist das modische Interesse am Zen vom traditionellen Zen selbst her gesehen zwar halbherzig, jedoch spiegelt sich in ihm eine Krise der Moderne, die in eine Krise des traditionellen Zen selbst umschlagen kann.

Wie steht es um die gegenwärtige Philosophie? Sie scheint sich ebenfalls in einer bisher noch nie erfahrenen Krise zu befinden: Die Philosophie wird als Philosophie in ihrer *raison d'être* in Frage gestellt. Natürlich war sie auch schon früher öfters solcher Frage ausgesetzt. Als erste Philosophie wurde sie z.B. von DESCARTES im Hinblick auf die "Gewißheit" ihrer Lehre grundsätzlich bezweifelt; als "Metaphysik" klagte sie zur Zeit KANTS: "modo maxima rerum, tot generis natisque potens - nunc trahor excul, inops" (Kr.d.r.V., A IX) Die Metaphysik, die dann in HEGELS Denken wiederhergestellt wurde und ihren Systemcharakter vollendete, wurde darauf durch KIERKEGAARD und NIETZSCHE vom Gesichtspunkt der menschlichen Existenz her vor allem bezüglich ihres Systemcharakters in Frage gestellt, und HEIDEGGER schließlich erklärte ihr "Ende". Die gegenwärtige Krise der Philosophie scheint aber von den oben genannten grundsätzlich verschieden zu sein. Bisher wurde nämlich immer nur die vorausgegangene Philosophie in Frage gestellt, wodurch dann die jeweils neue Philosophie sich entwickelte. Heute beginnt sich aber die Philosophie als Philosophie aufzulösen. Auflösung der Philosophie meint erstens, daß die bisherigen Grundthemen der Philosophie, wie "Sein", "Substanz", "System", "Subjekt" usw. nicht mehr bloß erneuert werden, sondern sich als Grundthemen auflösen. Somit bedeutet Auflösung der Philosophie zweitens, daß die sogenannte "erste" Philosophie sich aufgelöst hat, und der Grundcharakter des philosophischen Denkens überhaupt unsichtbar geworden ist. Hieraus erklärt sich wohl auch das Phänomen, daß gegenwärtig die Philosopheme, die sowohl in den Themen, als auch in den Methoden völlig verschieden, aber in der bloß intellektuellen Argumentationsweise ohne grundsätzliche Einsicht gemeinsam sind, nebeneinander stehen.

Es ist natürlich möglich, daß in naher Zukunft wieder ein großer Denker erscheint. Aber auch in diesem Falle dürfte ein Wiederaufbau der Philosophie im Sinne einer einfachen Verlängerung der bisherigen Philosophiegeschichte unmöglich sein. Denn Philosophie ist ihrem Wesen nach der im Element des Denkens gefaßte Ausdruck ihres Zeitalters. Das gegenwärtige Zeitalter zeichnet sich dadurch aus, daß das Letzte, sei es "Gott", sei es das "Absolute", fragwürdig geworden ist. Der letzte Sinn und das letzte Ziel der Technologie ist trotz ihres immer rasenderen Fortschrittes undeutlich. Dem Trieb der Technologie und seinem Komparativen, immer noch reicher, schneller, stärker zu sein, fehlt die "superlative" Idee. Ein Trieb, der nicht mehr von einer solchen

Idee gebunden ist und geleitet wird, entwickelt sich völlig zügel- und hemmungslos und offenbart alle Phänomene des Zeitalters als im Grunde grundlose. Ein Denken, das das gegenwärtige Zeitalter in dieser seiner Grundlosigkeit enthüllt, muß zunächst einen nihilistischen Charakter haben. Auch die positivistische Haltung, die die Erfahrung der abgründigen Nichtigkeit als eine Schwärmerei zurückweist und nur im Positiv-Empirischen einen Sinn sucht, ist nur eine Kehrseite des Nihilismus, insofern sie das absolute Letzte und damit auch dessen Fragwürdigkeit nicht sieht und nicht sehen will. Dieser Nihilismus enthüllt auch das Nichts der Geschichte einschließlich der Philosophiegeschichte. Die gegenwärtige Philosophie befindet sich, ob sie es weiß oder nicht, im Schatten dieses "Nichts".

0.2 Diskontinuität und Kontinuität von Zen und Philosophie

Im Blick auf die oben skizzierte Problemlage des Zen und der Philosophie versuchen wir im folgenden, das Thema "Zen und Philosophie" erneut in den Blick zu fassen. "Zen und Philosophie" bedeutet auf keinen Fall, daß hier zwei je für sich in Probleme geratene Bereiche verbunden werden sollen, um gegenseitig ihre Mängel zu beseitigen. Eine solche Verbindung wäre auch dem Wesen des Zen und dem Wesen der Philosophie nach unmöglich. Seit alters her verwirft es Zen ausdrücklich, Reflexionen, so philosophisch sie auch sein mögen, als Mittel in die Übung einzubringen. Umgekehrt wäre eine Philosophie, die die zenbuddhistische Erfahrung einfach voraussetzt oder als ihr letztes Kriterium aufstellt, keine Philosophie mehr, da sie hierbei ihr Grundelement, nämlich das Denken aufgibt.

Allerdings kann es heute immerhin passieren, daß ein Mensch sich sowohl mit der Philosophie, wie auch mit dem Zen beschäftigt. Es kann geschehen, daß sich in diesem übenden und denkenden Menschen die ursprünglich voneinander getrennten Gebiete von zenbuddhistischer Erfahrung und philosophischem Denken wie in einem Kreisfeld überschneiden, zusammenstoßen und in den "Funken" dieser Zusammenstöße ungeachtet ihrer Diskontinuität begegnen. Wenn diese Funken ein neues Licht auf die gegenwärtige Krise des Zen und der Philosophie, und damit auf die gegenwärtige Geschichtswelt werfen könnten, dann hätte die Frage nach "Zen und Philosophie" einen gegenwärtig bedeutsamen Sinn. Gibt es aber ein solches Verhältnis von Diskontinuität *und* Kontinuität von Zen und Philosophie tatsächlich? Um dieser Frage nachzugehen, möchte ich als Wegweiser im folgenden

zunächst das Denken DOGENs und die Philosophie NISHIDAS betrachten.

1.1 Zen und Denken bei DOGEN

Schon der Zeit nach ist es ausgeschlossen, daß DOGEN (1200 - 1253) die "Philosophie" gekannt hat. Seine Schriften sind nicht in der Sprache der Philosophie geschrieben. Das Thema *Zen und Philosophie* taucht bei ihm daher auch gar nicht auf. Wie wir sehen werden, spricht er aber in der Sprache eines "Denkers", sodaß wir bei ihm einen unserem Thema nahe verwandten Fragebereich, nämlich *Zen und Denken*, sehr gut erhellen können.

Betrachten wir DOGENs Lehre im Hinblick auf seine Zeit. DOGEN schrieb sein 95-bändiges *Shobogenzo* fünfzig Jahre nach der Entstehung der mittelalterlichen Ritter-Regierung im Jahre 1192. Der wesentliche Träger der damaligen Kultur waren nicht mehr wie früher die Adeligen, sondern Ritter und Bürger. Das deutlichste Zeichen dafür ist, daß nicht Kyoto, die alte, adelige Hauptstadt, sondern die Provinzstadt Kamakura als Sitz der Regierung gewählt wurde. Welchen Zusammenhang gibt es zwischen diesem geschichtlichen Zeitalter und der Lehre DOGENs?

Der Buddhismus gegen Ende der von den Adeligen geprägten Heian-Zeit (794 - 1192), d.h. im Zeitalter vor DOGEN, befand sich anscheinend in einer Sackgasse, gleichsam als spiegle sich in ihm schon das Ende dieser Geschichtszeit. Der damalige Buddhismus war geprägt vom sogenannten "Gedanken des abgefallenen Dharmas".²

² Der "Gedanke des abgefallenen Dharmas" stützt sich auf die überlieferte Unterscheidung der "drei Zeiten", die nach dem Tod SAKYAMUNI BUDDHAS folgen sollen. Die erste Zeit ist die Zeit des "richtigen Dharmas", in der die Lehre, die Übung und deren Erweis vollständig aufbewahrt wird. Sie dauert fünfhundert bzw. tausend Jahre. Die zweite ist die Zeit des "Bild-Dharmas", in der die Lehre und die Übung formal (deshalb "Bild") überliefert sind, so daß der Erweis der Übung verschwunden ist. Sie dauert ebenfalls fünfhundert bzw. tausend Jahre. Die dritte Zeit ist nun die Zeit des abgefallenen Dharmas, wo nur die formale Lehre überliefert wird und weder die Übung, noch der Erweis zu finden ist. Sie soll zehntausend Jahre dauern. Nach der Behauptung des "Gedankens des abgefallenen Dharmas" sollte diese Zeit im Jahre 1052 beginnen.

Gerade der Buddhismus, der eigentlich die Unruhe im Herzen des Menschen stillen will, hat mit diesem Gedanken das Volk in unglaublicher Weise beunruhigt. Erst der sogenannte "neue Buddhismus der Kamakura-Zeit" hat mit seiner, der neuen Ritter-Regierung entsprechenden Lebenskraft diese Sackgasse des Gedankens des abgefallenen Dharmas verlassen. SHINRAN (1173 - 1262), ein Vertreter dieses neuen Buddhismus der Kamakura-Zeit, antwortete auf die Frage: "Wird die Lehre der Jodo-shin-shu" (so heißt die Sekte, die er gegründet hat) "alle Menschen, sowohl die der Zeit des richtigen Dharmas, als auch die in der Zeit des Bild-Dharmas, des abgefallenen Dharmas und des trüben Bösen barmherzig erretten?" mit folgender Antwort:

Jetzt ist tatsächlich die Zeit des abgefallenen Dharmas, die Zeit der fünf trüben Bösen. Nun gibt es nur den einen Torweg der Jodo-Lehre, auf dem man aus den drei Zeiten hinaus- und in diese hineingehen kann.³

Dieser Gedanke des Hineingehens in und des Hinausgehens aus den drei Zeiten zeigt die Einstellung SHINRANS, auch die gegenwärtige Zeit des abgefallenen Dharmas zu übernehmen, d.h. die böse und schmutzige Wirklichkeit nicht als eine Verfallszeit innerhalb einer eschatologischen Geschichte, sondern als die dem Menschen wesentliche, unvermeidliche Welt aufzufassen. Der Gedanke des abgefallenen Dharma wurde dadurch von seinem früheren, abergläubischen Verständnis befreit und erhielt eine existenziale Bedeutung. Erst hierdurch wurde seine wirkliche Überwindung möglich.

Diese Einstellung bringt nun DOGEN noch deutlicher zum Ausdruck. In *Bendowa (Reden über den Weg)* stellt er die Frage: *Kann man durch diese Übung, insofern man sie praktiziert, auch in der jetzigen, abgefallenen und bösen Zeit das Erwachen erreichen?* Übung meint hier die sogenannte ausschließliche Konzentration in der Sitzübung (*Shikan-Daza*). Auf diese Frage antwortet DOGEN:

³ Im Band *Keshindo (das Land, wo der Buddha zur Errettung der Lebewesen sich in verwandelten Gestalten zeigt)* im *Kyogyoshinsho (Lehre, Übung, Glauben, Erweis)* von SHINRAN.

Die Gelehrten legen Gewicht auf Namen, wie die der drei Zeiten, die wahre Mahayana-Lehre aber macht keinen Unterschied zwischen dem richtigen, dem abgebildeten und dem abgefallenen Dharma. Sie sagt, wer übe, gelange bestimmt auf den richtigen Weg.⁴

Hat SHINRAN die drei Zeiten als dem Menschen wesentliche Gestalten der Welt aufgefaßt, so sagt DOGEN, es gebe eigentlich gar keine solchen Unterscheidungen. Der eine bezieht sich auf das tiefe Selbstbewußtsein des Menschen als eines endlichen, sündigen Wesens, der andere nimmt den Standpunkt des sogenannten "ursprünglichen Erwachens"⁵ ein, von dem aus gesagt werden kann, es gebe ursprünglich weder Irre noch Erwachen. Beide Haltungen können wohl als Vorder- und Rückseite derselben Einsicht gelten. Diese Selbigkeit zeigt sich gerade in der und als die Lebenskraft, mit der die Sackgasse des Gedankens vom abgefallenen Dharma von beiden durchstoßen wurde.

1.2 "Sein - Zeit"

Gelangt man nun zu der Einsicht: "Es gibt ursprünglich weder Irre noch Erwachen" und zwar in der Weise, daß man dann frei in die und aus den drei Zeiten hinein- und hinausgehen kann, dann kann eine solche Haltung weder zu einer bloßen Zurückgezogenheit aus der Zeit, noch zu einer Transzendenz über die Zeit führen, denn die drei Zeiten sind immer die Zeiten der geschichtlichen Welt. Dieser Einsicht innezuwerden bedeutet, sich seines eigenen In-der-Welt-seins bewußt zu werden, sich des "Seins" und der "Zeit" dieser Welt bewußt zu werden. Wie aber ist es möglich, daß ein Mensch einerseits als In-der-Welt-sein wesentlich vom "Sein" und der "Zeit" dieser Welt bestimmt und andererseits zugleich frei von solcher Bestimmung ist? Auf diese Frage antwortet DOGENs Gedanke von "Sein-Zeit".

⁴ In *Bendowa* (*Anweisungen zur Bemühung mit dem Weg*), wo DOGEN mit achtzehn *Mondo* (Fragen/Antworten) die Anweisungen zur Bemühung mit dem Weg der Sitzübung gibt.

⁵ Das "ursprüngliche Erwachen" ist der Gedanke der **Tendai-Schule**, wonach der Mensch von Geburt aus das Erwachen besitzt, das aber erst durch die Übung zutage kommt.

Der Band *Sein-Zeit* in DOGENs *Shobogenzo* beginnt mit einem Wort des chinesischen Zenmeisters YAKUSAN:

Zu einer Zeit auf dem hohen, hohen Berggipfel stehen, zu einer Zeit auf dem tiefen, tiefen Meeresgrund gehen.

DOGEN hat dann im weiteren Verlauf seiner Schrift das aus zwei Zeichen bestehende chinesische Adverb "zu einer Zeit" in das Substantiv "Sein-Zeit" umgewandelt. Zunächst ist zu überlegen, wie sich DOGENs "Sein-Zeit" zu YAKUSANs "zu einer Zeit" verhält.

Das Wort "Zu einer Zeit auf dem hohen, hohen Berggipfel stehen, zu einer Zeit auf dem tiefen, tiefen Meeresgrund gehen" bezeichnet zwei Befindlichkeiten in der Welt YAKUSANs. Einmal strebt seine Übung in der Richtung nach oben, bis zu einer Höhe, in die niemand mitkommen kann. Das andere Mal geht er in der Richtung nach unten, um in der Welt der Irre und des Leidens mit allen Lebewesen mitzugehen. Die jeweilige "Zeit", in der er sich befindet, ist seine eigene Zeit, in der sich sein "Sein" vergegenwärtigt, sie ist die Zeit, in der die "Welt" YAKUSANs anweset. Für YAKUSAN gilt also: "Zeit ist schon Sein, Sein ist schon Zeit", wie DOGEN im weiteren Text schreibt. Dies ist nichts anderes als der Gedanke der "Sein-Zeit". YAKUSANs "zu einer Zeit" und DOGENs "Sein-Zeit" stimmen so gesehen dem Inhalt nach völlig miteinander überein.

Ist das jedoch nur eine Übereinstimmung derart, wie das quantitative Fassungsvermögen zweier Gefäße gleich ist? Diese Übereinstimmung wäre dann nur eine statische. Aber enthält obige Übereinstimmung nicht auch eine dynamische Entwicklung, so wie ein Fluß in einen anderen mündet?

Hier ist zu beachten, daß bei DOGENs Transformierung des chinesischen Adverbs "zu einer Zeit" zum Substantiv "Sein-Zeit" das Problem der "Sprache" auftaucht. Dabei geht es nicht um einen Unterschied zwischen dem Chinesischen und dem Japanischen, sondern um die Bedeutung der Sprache beim Bewußtwerden und Ausdrücken eines Erlebnisses. Die Sprache im allgemeinen gleicht zunächst ungefähr einem Spiegel, in dem sich die auszudrückenden Erlebnisse spiegeln. Ist die Spiegeloberfläche trüb und rau, verformt sich das Spiegelbild des Gegenstandes. Denkt man die Sprache als Spiegel, so ist die voll-

kommene Sprache die, die das Bild eines Erlebnisses getreu wiedergibt. Allerdings ist es eine Frage, ob das Wesen der Sprache sich mit dem Gleichnis des Spiegels ausschöpfen läßt, da sie offensichtlich eine eigene Bildungskraft in sich trägt. Selbst wenn sie einen Gegenstand in sich spiegelt, bildet sie das Spiegelbild derart ab, daß das Bild eine Selbständigkeit erhält und sich von selbst entwickelt, ohne jedoch die Identität mit dem Ausgedrückten zu verlieren.

Vergleicht man DOGENs Wort "Sein-Zeit" mit YAKUSANs Wort "zu einer Zeit", so läßt sich tatsächlich eine eigentümliche Entwicklung desselben Erlebnisses, besonders hinsichtlich der Auffassung der "Zeit", entdecken. Jeder kennt, wie AUGUSTINUS sagt, die Zeit, solange er nicht nach ihr gefragt wird. Sobald man ihn aber nach ihr fragt, kennt er sie nicht.⁶ Ganz ähnlich formuliert DOGEN:

Weil die Richtungsspur des Gehens und Kommens der Zeit klar ist, fragen die Leute nicht nach ihr. Wenn sie auch nicht danach fragen, so heißt das nicht, daß sie sie schon kennen.

Nach der Zeit fragen heißt immer, auch den Fragenden selbst mit in diese Frage hineinzuziehen. Die Ergründung der Zeit muß sich ineins mit der Ergründung des eigenen Selbst des Fragenden vollziehen. Im Erlebnis dieser Ergründung des Selbst, soweit es im Wort YAKUSANs ausgesprochen ist, sind sich YAKUSAN und DOGEN einig. Doch indem DOGEN YAKUSANs Adverb "zu einer Zeit" zum Substantiv "Sein-Zeit" macht, beginnt er ein "Denken" der Zeit, das nicht unmittelbar aus dem Wort YAKUSANs folgt. Dieses "Denken" der Zeit kommt folgendermaßen zu Wort:

Die Sein-Zeit ereignet sich als Zeitläufte. Sie läuft nämlich von heute nach morgen, von heute nach gestern, von gestern nach heute, von heute nach heute, von morgen nach morgen.

Dieser Gedanke folgt nicht direkt aus dem Wort YAKUSANs. Dieser Gedanke des "Laufens" der Zeit ist angelegt in der Umwandlung von YAKUSANs Wort "zu einer Zeit" in das Wort "Sein-Zeit". Der Gedanke

⁶ AUGUSTINUS, *Confessiones*, Bd.XI: "Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio."

der "Sein-Zeit" besagt nämlich, daß alles, was ist, Zeit ist und somit je seine Zeit, wie gestern, heute, morgen, hat. Diese "Sein-Zeit" ist nicht die bloße Folge des jeweiligen "zu einer Zeit" als eines diskontinuierlichen Augenblicks. Es muß in sich Identität und Kontinuität, somit "Zeitläufte" haben. Wenn von "Sein" die Rede ist, so muß auch von der "Zeit" und ihrem "Laufen" gesprochen werden.

Mit den "Zeitläufen" meint DOGEN jedoch nicht bloß den Fortgang der unumkehrbaren Zeit. Als konkrete Gegenwart der "Sein-Zeit" sind diese Zeitläufte vielmehr unsere Handlungen, in denen und als die jeweils das Sein und die Zeit der wirklichen Welt anweist. Das Handeln von YAKUSAN z.B. vollzieht sich zu einer Zeit wie auf einem hohen Berggipfel, zu einer Zeit wie auf dem tiefen Meeresgrund. Damit ist zugleich gesagt, daß jeder Schritt der Sein-Zeit als ein Schritt unseres eigenen Selbst je und je das Ursprungsgeschehen der Zeit berührt. In jedem Schritt vergegenwärtigt sich das freie Hineingehen in- und Hinausgehen aus den drei Zeiten. So wird mit jedem Schritt unseres eigenen Selbst als der Sein-Zeit auch die gestrige Zeit berührt und die morgige Zeit herbeigeführt. Die Zeit läßt sich einerseits als eine Bewegung vorstellen, andererseits aber auch als das Selbst dieser Bewegung, die selbst unbewegt ist. So ist unser Selbst als Sein-Zeit das Selbst der unumkehrbaren Zeit selbst. Es ändert sich und ändert sich zugleich nicht, so wie die Zeit fließt und zugleich nicht fließt. Als Sein-Zeit ist unser Selbst inmitten der unumkehrbaren Zeit frei von dieser. Wird man sich des eigenen Selbst als Sein-Zeit inne, dann realisiert sich in all unserem alltäglichen Tun und Lassen das, was der Meister JOSHU folgendermaßen beschrieb: "Nicht der Zeit dienen, sondern sich die Zeit dienen lassen."⁷

Weiterhin ist bemerkenswert, daß die Struktur und Bewegungsart der obengenannten "Zeitläufte" die fundamentale Zeitstruktur der Kultur und Geschichtswelt ist. Auch dort ist nämlich die Vergangenheit nicht einfach vorbei; sie *ist* gewesen. Ebenso ist die Zukunft nicht bloß ein Noch-nicht; sie *ist* zukünftig. In DOGENs Denken der Zeit ist somit, auch wenn es nicht eigens thematisiert wird, in nuce bereits ein Denken der Zeitstruktur von Geschichte und Kultur enthalten.

⁷ JOSHU JU-SHIN (chin.: DSCHAU-DSCHOU TSUNG-SCHEN), 777-896.

Ein solches Denken ist bei YAKUSAN nicht zu finden. Die Sprache DOGENs, die ein solches Denken ermöglicht hat, spiegelt in sich einerseits YAKUSANs Erfahrung, aber darüber hinaus entwickelt sie diese Erfahrung in einer Weise weiter, daß sie einen neuen Sinn gewinnt. In der "Sprache des Denkens" bei DOGEN kommt genau dasselbe Zen zu Wort, das sich in der von ihm so bezeichneten "ausschließlichen Konzentration in der Sitzübung " realisiert. Jedoch aus dem Sitzen allein könnte seine "Sprache des Denkens " nie entstehen. DOGENs Sprache ist in die konzentrierte Sitzübung eingegangen, und indem sie dort heraus die Erfahrung dieses Sitzens ganz zum Ausdruck bringt, entwickelt sie dieses Sitzen und sich selbst als ein Anderes des Sitzens. Die denkerische Sprache DOGENs steht zu seiner Zenübung im Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität. Auch wenn das Thema "Zen und Philosophie" bei DOGEN noch nicht zur Frage stand, bietet er doch einen hervorragenden Ansatzpunkt zu dessen Bearbeitung.

2.1 Zen und Philosophie bei Kitaro NISHIDA

Wenn wir nun das Thema "Zen und Philosophie" eigens aufnehmen wollen, erhebt sich die Frage, was das ausgezeichnete Merkmal dieses Themas ist, und worin es sich von dem bei DOGEN vorfindbaren Thema "Zen und Denken" unterscheidet. Anstatt uns allgemeine Gedanken darüber zu machen, betrachten wir hier die Philosophie NISHIDAS.⁸

Für NISHIDA war das Kriterium, das die Philosophie von religiösen Gedanken unterscheidet, die "Logik". Wie groß die Bedeutung der Logik für NISHIDAS Denken war, zeigt sich darin, daß sein letzter, wegen seines Todes unvollendeter Aufsatz den Titel *Über meine Logik* trägt. In einem anderen Aufsatz spricht NISHIDA davon, daß die

buddhistische Logik ... am Ende die Darstellung des Erlebnisses bleibt; sie hat sich nicht zur Logik der Sache entwickelt.⁹

⁸ Kitaro NISHIDA (1870-1945) ist der erste originelle Denker in der Philosophiegeschichte Japans. Seine Schriften sind jetzt in seinen 19-bändigen *Gesammelten Werken*, 3. Aufl., Tokyo 1965- zugänglich.

⁹ NISHIDA, *ibid.*, Bd.12, S.289.

NISHIDA geht es in seinem Denken somit nicht um eine bloße Darstellung des innerlichen Erlebnisses, sondern um die "Logik der Sache".

Was heißt "Logik der Sache"? Im Hintergrund dieses Anliegens von NISHIDA steht wahrscheinlich ein Begriffspaar der Lehre der Kegon-Schule, *Ji und Ri (Sache und Logos)*. NISHIDA schreibt einmal: "Mit dem Ding eins werden, dieses Ding betrachten". Hier kommt eine Weise des Denkens zum Ausdruck, die eine *Sache (Ji)* nicht in die Gegenständlichkeit distanzieren will, sondern versucht, die Sache direkt so zu erfahren, wie sie ist, und diese direkte Erfahrung in die Form des *Logos (Ri)* aufzufalten. Allerdings war doch schon DOGENs Sprache eine ausgezeichnete Art und Weise eines Denkens, das mit dem Ding eins werdend dieses Ding dachte. Und dasselbe darf man wohl auch von der sogenannten buddhistischen Logik sagen. Wenn NISHIDA dessenungeachtet eigens von einer "Logik der Sache" spricht und die buddhistische Logik für unzureichend erklärt, so zielt er wohl auf eine Logik ab, die bisher weder in der buddhistischen Logik noch in der Sprache DOGENs entwickelt war.

Um die Intention NISHIDAS zu verstehen, müssen wir hier die weltgeschichtliche Konstellation der Moderne, die NISHIDAS Welt war und die sich vom Zeitalter DOGENs sehr unterscheidet, in Betracht ziehen. Ein Grundzug der Neuzeit ist, daß die Philosophie angesichts der immer größeren Erfolge von Wissenschaft und Technik immer mehr gezwungen war, über sich selbst zu reflektieren. Sie versuchte dabei z.B. die Wissenschaft und deren Methode zu ihrem eigenen Vorbild zu machen¹⁰ oder umgekehrt ihren Vorrang vor den Wissenschaften durch eine philosophische Begründung der Wissenschaften wiederherzustellen¹¹ oder auch die Wissenschaften zu ergründen, wobei sie das Urteilsvermögen über Sinn und Erfolg der Wissenschaft für sich in

¹⁰ Die *Kritik der reinen Vernunft* KANTs geht bekannterweise vom Daß der damaligen Mathematik und Physik aus, um dann deren Möglichkeit zu untersuchen, und von dort her die "Revolution" der Metaphysik zu konzipieren. Vgl. Kr.r.V., B.XXII.

¹¹ Z.B. die Marburger Schule der Neukantianer.

Anspruch nahm.¹² Kurz: die neuzeitliche Philosophie war immer in irgendeiner Weise von Wissenschaft und Technik bestimmt.

Die Philosophie stand unter dem Anspruch, selbst eine "Wissenschaft" bzw. "Meta-Wissenschaft" zu sein. Allerdings besteht hier immer die Frage, inwieweit ein solches "wissenschaftliches" bzw. "metawissenschaftliches" Denken die wirkliche Welt als solche erreicht. Oder ob nicht ein in solchem Denken gefaßtes Weltbild dadurch gewonnen wird, daß der Mensch nur die Kategorien wissenschaftlicher Erkenntnis in die Welt hineinlegt. Im letzteren Fall würde die Welt objektiviert. Das objektive Weltbild steht trotz seiner Allgemeingültigkeit in einer Distanz zu dem Menschen, der in der Welt lebt. Auch wird die Philosophie, solange sie Philosophie ist, nicht damit zufrieden sein, bloß die objektivierte Welt zu kennen. Philosophie will die Welt in ihrem wahren Wesen begreifen. Der Versuch einerseits, "mit dem Ding eins werdend dieses Ding zu betrachten" und der Anspruch der Wissenschaftlichkeit andererseits stehen für die Logik der Philosophie nicht unbedingt von vornherein in einer harmonischen Beziehung.

Will man NISHIDAS Philosophie hinsichtlich der in ihr angestrebten Logik formal charakterisieren, so ist festzuhalten, daß sie einerseits eine "wissenschaftliche" Philosophie sein will¹³ und andererseits zugleich die direkte Erfahrung der Welt wie im Zen vor jeder Objektivierung bewahren möchte. Eine solche gegenseitige Durchdringung von Wissenschaftlichkeit und unmittelbarer (Zen-)Erfahrung ist formal gesehen nur als ein Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität möglich.

2.2 Die handelnde Anschauung

Die Zen-Erfahrung NISHIDAS ist z.B. in der bereits oben genannten Formulierung der direkten Erfahrung, "mit dem Ding eins werdend dieses

¹² Z.B. das *Krisis*-Buch HUSSERLS, 1935-36.

¹³ NISHIDA sagt an einer Stelle wie folgt: "Auch die Geisteswissenschaft muß ... objektiv sein. Der persönliche Charakter und die Stimmung führen nicht zur Wissenschaft. Die Waffe des Denkens muß wissenschaftlich sein." in: *Gesammelte Werke*, Bd.12, S.290.

Ding betrachten" hörbar. Wie bei DOGEN, so folgt auch bei NISHIDA die Sprache des Denkens bzw. der Philosophie nicht unmittelbar und zwangsläufig aus der Zen-Erfahrung. Auf die Frage, ob sein Erstlingswerk *Untersuchung des Guten* nur aus seinen Studien der europäischen Philosophie oder zum Teil auch auf Grund seiner Zen-Übung bzw. einer Erfahrung des Erwachens entstanden sei, antwortete NISHIDA ganz deutlich: "Sie entstand aus beidem."¹⁴

Daß die Philosophie NISHIDAS zum Teil auch auf seiner Zen-Erfahrung beruht, bedeutet, daß sie in einem Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zum Zen steht. Dieses Verhältnis möchte ich im folgenden anhand von NISHIDAS Begriff der "handelnden Anschauung" erläutern. Der Begriff der handelnden Anschauung eignet sich deswegen besonders zu einem Leitfaden, weil er der Ort ist, an dem sich die unmittelbare Erfahrung und das philosophische Denken bei NISHIDA überschneiden. Außerdem denkt NISHIDA in dem Begriff "handelnde Anschauung" u. E. dasselbe, was DOGEN im Wort "Sein-Zeit" gedacht hat.

Handelnde Anschauung bei NISHIDA meint zunächst jegliches Handeln überhaupt, einschließlich allen Tuns und Lassens im Alltag. Eine Handlung ist eine Bewegung, die im Unterschied zur physikalischen Bewegung in sich ein Wissen ("Sehen") von sich enthält. Beim Wassertrinken weiß z.B. der Trinkende, daß er das Wasser trinkt. Er "sieht", was er tut. Am Grunde jeden Handelns und somit auch jeden Wollens und Wirkens des Menschen liegt ein "Auge", das man sonst das Bewußtsein nennt, dessen man sich zunächst und zumeist nicht bewußt ist. Dieses Auge sieht sich selbst gewöhnlich nicht. Ob man sich dessen bewußt wird oder nicht, *ist* man aber dieses Auge. Man ist in seinem "Selbst" dieses Auge, wobei dieses Selbst nicht bloß im Inneren seiner selbst liegt. Denn durch die Tätigkeit dieses Selbst, des "Sehens", tritt man in Relation zu den Dingen außer seiner selbst. Nicht nur dies. Auch die Dinge treten ihrerseits ins Blickfeld des Sehens des Handelnden. Ich als der Wasser Trinkende bin erst da, wo das Wasser sich zeigt und sich als Wasser ausdrückt. Indem die Dinge in einer Handlung gesehen werden, wirken sie als gesehene Dinge auf den sehend Handelnden. Das Sehen im Sinne der handelnden Anschauung

¹⁴ *Zen - Welt des Meisters Morimoto Shonen*, hrsg. von Taiga HANTO, Tokyo 1984, S.65.

ist das Zusammenwirken des Sehenden und des Gesehenen im Da der Erschlossenheit, wo die beiden sich begegnen. Das "Selbst" des sehend Handelnden liegt so nicht im Inneren des Handelnden, sondern im Dazwischen von sehend Handelndem und dem Gesehenen. Dieses Selbst ist nicht in irgendeiner esoterischen Anschauung, sondern in jedem konkreten Handeln als "handelnde Anschauung" gegenwärtig. Eine Handlung geschieht, so gesehen, nicht bloß als Subjektiv-Psychologisches; sie ist aus der Struktur der "Welt" aufzufassen. Mit dem Wort "Handelnde Anschauung" versucht NISHIDA, das Gewahrwerden dieser Struktur unseres Selbst und der Welt zu beschreiben. Dieses Gewahrwerden als das Durchblicken des eigenen Selbst ist der Dreh- und Angelpunkt von NISHIDAS philosophischem Denken.

Die Struktur dieses Handelns hat eine ontologische Bedeutung, insofern NISHIDA dieses Handeln als das schöpferische Element der geschichtlichen Welt denkt. In jeder Handlung bestimmt der Handelnde sich und seine Umwelt, genauso wie umgekehrt in jeder Handlung die Umwelt selbst den Handelnden bestimmt. Eine Handlung, auch jede alltägliche und unbewußte, ist ein Ort der Selbstbestimmung der geschichtlichen Welt.

So verstanden ist NISHIDAS "handelnde Anschauung" dieselbe Sache, die DOGEN als "Sein-Zeit" und deren "Laufen" denkt. "Sein-Zeit" meint nämlich auch das Lassen und Tun im Alltag, der sich zu einer Zeit in den hohen, hohen Berggipfel, zu einer anderen Zeit in den tiefen, tiefen Meeresgrund verwandelt. Berggipfel und Meeresgrund sind Art und Weise der Selbstbestimmung der Welt in der und als die jeweilige Sein-Zeit des Menschen. So sagt DOGEN:

Ohne meine Mühe des "Laufens" west kein einziges Dharma, kein einziges Ding an.

Erst als und durch das Laufen der Sein-Zeit des Menschen *ist* das Laufen des Dinges und der Welt. NISHIDA drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus:

Die Handlung geschieht nicht bloß aus dem Subjekt. Sie geschieht als Selbstbestimmung der Welt. Die bildende Wirkung des Einsseins von Subjekt und Objekt bestimmt die Welt. Dies ist der Prozeß der Anschauung, die bei jedem Schritt (der Handlung) ein Ding sieht.¹⁵

¹⁵ NISHIDA, *Gesammelte Werke*, Bd.7, S.381.

Mein Handeln in der wirklichen Welt ist jeweils "meine Mühe", als welche mein Sein und meine Zeit sich realisieren. Die Welt bestimmt sich in und als jeweiliger Schritt unserer Sein-Zeit. Diese Selbstbestimmung der Welt ist zugleich der Prozeß unserer handelnden Anschauung von uns.

Ein weiteres wichtiges Anzeichen für die Selbigkeit von DOGENs "Sein-Zeit" und NISHIDAs "handelnder Anschauung" ist der in diesen Worten mitgedachte Zeitcharakter. Bei DOGEN liegt dieser Zeitcharakter im Ausdruck vom Laufen der Sein-Zeit offen vor Augen. So kann DOGEN auch sagen: "Sein ist Zeit", und weiter: "Mein Selbst ist Zeit". Dieses Selbst befindet sich für NISHIDA in der "handelnden Anschauung", die je und je ihre Zeit hat bzw. realisiert. So schreibt NISHIDA:

Das Selbst (von uns) ist die einzelne Zeit, die einzelne Zeit ist das Selbst (von uns).¹⁶

Trotz dieser wesentlichen Selbigkeit des Gedankens von Sein-Zeit und des Gedankens der handelnden Anschauung, gibt es einen nicht unwesentlichen Unterschied zwischen beiden: Sein-Zeit wurde von DOGEN in der Sprache religiösen Denkens erörtert, die handelnde Anschauung von NISHIDA hingegen, zumindest seinem Selbstverständnis folgend, in der "Sprache der Philosophie" gedacht, d.h. beide Gedanken entwickelten sich in verschiedene Richtungen. DOGENs Gedanke von der Sein-Zeit und deren Laufen berührt zwar die fundamentale Zeitstruktur der geschichtlichen Welt, wurde aber nicht als Philosophie, sondern als eine Lehre entfaltet. DOGEN spricht aus der Höhe seines Erwachens, um Anderen die Erfahrung seines Erwachens und sein Selbstbewußtsein nahe zu bringen. Damit wird zwar die Höhe und Tiefe seiner Erfahrung deutlich spürbar, aber zugleich konnte deswegen seine Rede nicht mehr philosophisch werden, d.h. er konnte die geschichtliche Wirklichkeit nicht mehr von dieser Höhe und Tiefe her und zugleich aus dieser geschichtlichen Wirklichkeit heraus betrachten.

NISHIDAs Gedanke der handelnden Anschauung ist dagegen einerseits der Ort der direkten Erfahrung der Wirklichkeit und andererseits zugleich der Ort seines philosophischen Denkens, dem es um eine "logische" Erörterung der geschichtlichen Welt geht. An diesem Ort

¹⁶ Ibid., Bd.8, S.119.

stehen philosophisches Denken und direkte Erfahrung in einem Verhältnis von Kontinuität der Diskontinuität, und genau an diesem Ort wollte NISHIDA eine Philosophie entwickeln, die eine wissenschaftliche "Logik" in sich enthält, aber sich zugleich der Abgeschlossenheit der bisherigen Logiken, somit des metaphysischen Charakters des spekulativen Denkens entzieht, und auf diese Weise eine "Logik der Sache" werden kann. Das Verhältnis der Kontinuität der Diskontinuität von Zen und Philosophie konkretisiert sich bei NISHIDA in dem und als der Gedanke der "handelnden Anschauung".

3.1 Unterwegs zur Sprache

Am Anfang unserer Überlegungen haben wir die gegenwärtige Situation von Zen und Philosophie skizziert. Weiter haben wir darüber nachgedacht, unter welcher Bedingung Zen und Philosophie zu einem Thema verbunden werden können. Die einzig denkbare Verbindung besteht darin, daß sich die beiden an dem Ort eines Menschen, der sich mit beidem beschäftigt, im Verhältnis von Diskontinuität *und* Kontinuität berühren. Dann haben wir untersucht, wie sich diese Kontinuität der Diskontinuität faktisch im Gedanken der "Sein-Zeit" bei DOGEN und im Begriff der "handelnden Anschauung" bei NISHIDA vollzieht.

Von diesen Überlegungen ausgehend, können wir unser Thema "Zen und Philosophie" als das Geschehen eines "Unterwegs zur Sprache" verstehen. YAKUSANs "zu einer Zeit" und DOGENs "Sein-Zeit" besagen zwar dieselbe Sache, aber letzteres hat als Sprache des Denkens eine Welt eröffnet, die YAKUSAN in seiner Sprache noch nicht bekannt war. DOGENs "Sein-Zeit" und NISHIDAS "handelnde Anschauung" meinen auch dieselbe Sache, aber NISHIDAS Sprache entwickelte sich als eine Sprache der Philosophie in eine Richtung, die DOGEN noch nicht vertraut war. Der Weg von YAKUSAN zu DOGEN und von DOGEN zu NISHIDA ist das Geschehen eines Unterwegs zu einer Sprache, die zwar, insofern sie immer auf demselben Weg bleibt, je dieselbe ist und dennoch je in einem Sprung eine Vertiefung erfährt. Das bedeutet zugleich, daß jeder Mensch, der zu einem solchen Ort des Themas "Zen und Philosophie" wird, einerseits in der Selbigkeit dieses einen Weges steht, andererseits jedoch in das Unterwegssein geworfen und weiterzugehen bestimmt ist.

Wie jedoch können Zen und Philosophie in der oben skizzierten allgemeinen Krise, in der sich sogar die Philosophie als Philosophie aufzulösen beginnt, sich in einem solchen Verhältnis der Kontinuität der

Diskontinuität begegnen? Diese Frage - wenn ich es einmal so formulieren darf - verschwindet paradoxerweise dort, wo diese "Kontinuität der Diskontinuität" radikal erfahren wird. In dem Augenblick, in dem YAKUSAN sagt: "Zu einer Zeit auf dem hohen, hohen Berggipfel stehen, zu einer Zeit auf dem tiefen, tiefen Meeresgrund gehen" - in diesem Augenblick ist bloß dieses Stehen auf dem Berggipfel und Gehen auf dem Meeresgrund da, dessen schlechthinnige Faktizität genaugenommen kein beschreibendes Wort mehr zuläßt. Die radikale Faktizität der Diskontinuität ist der Ort, an dem alles, auch das Denken, gelassen wird.

Dies scheint mir ein wichtiger Punkt für das philosophische Denken angesichts der heutigen Konstellation der geschichtlichen Welt zu sein. Die gegenwärtige Welt der Technologie *will*, insofern ihr eine letzte Idee fehlt, immer besser, reicher und stärker werden, ohne dabei jedoch den Grund ihres Wollens einzusehen. Der Grund dieses Wollens ist vom Wollen selbst her gesehen abgründig. Somit ist die gegenwärtige Welt trotz all ihrer Fortschritte für sich selbst abgründig. Der Ursprungsort dieser gegenwärtigen Welt des technologischen Triebs, endlos mehr zu sein, ist, wie HEIDEGGER aufgewiesen hat, letztlich das metaphysische Denken als ein Wollen bzw. Wollen zu sich. Der Versuch dieses Denkens, die Herkunft der Technologie und damit sein eigenes Wesen zu erörtern, gleicht dem Versuch des Auges, sich selbst zu sehen. Solange das Denken jedoch seinem Willenscharakter gemäß jegliches Faktum in ein "gewolltes Faktum" verwandelt, kann es seine eigene Natur nicht erblicken. Denn diese liegt eben darin, sich zu wollen, nicht aber im Gewolltsein. Für das Wollen selbst ist die Herkunft der Welt des Wollens abgründig. Um sich und seine eigene Abgründigkeit zu sehen, muß das Denken sich selbst einmal verlassen. Sich im Lassen und Verlassen seiner selbst zu sehen heißt, daß das Denken sein innerstes Wesen in der Negation seiner selbst sieht. Wo solches Lassen möglich wird, geschieht eine radikale Vorwegnahme des Phänomens der Auflösung der Philosophie. Denn wo alles gelassen und verlassen wird, ist jegliches schon aufgelöst. Ein solches Lassen bedeutet eine radikale Wandlung des Sinnes der Rede von der Auflösung der Philosophie.

Die Sache der Begegnung von "Zen und Philosophie" ist somit ein Unterwegs zur Sprache eines Denkens, das sein eigenes Wesen in seiner Verlassenheit von sich selbst sieht und seinem eigenen Ursprung in einem Verhältnis der Kontinuität der Diskontinuität gegenü

bersteht. Das Denken DOGENs und die Philosophie NISHIDAs waren Beispiele für ein solches Denken und sein Unterwegs zur Sprache.

Die Abgründigkeit der Welt und des Denkens wurde bisher zwar schon von vielen Denkern erfahren, aber die Notwendigkeit, diese Abgründigkeit in ihrer spezifisch gegenwärtigen Gestalt an den Phänomenen der Gegenwart einzusehen, ist als heutige Aufgabe noch nicht erfüllt. Die Notwendigkeit, inmitten dieser Abgründigkeit eine Sprache zu finden, mit der man wie die Alten "Alle Dinge und ich haben dieselbe Wurzel" sagen kann, beginnt erst jetzt spürbar zu werden.

3.2 Diskontinuierliche Kontinuität

Angesichts solcher Überlegungen erweist sich "Zen und Philosophie" durchaus als ein mögliches heutiges Thema. Gleichzeitig tauchen an diesem Punkt die konkreten Aufgaben als Ausgaben auf, denn das bisher Erörterte bedarf der weiteren Ausführung und Vertiefung. Z.B. müßte der Gedanke, daß das Denken seinen Ursprung im Lassen und Verlassen seiner selbst entdeckt, im Hinblick auf die abendländische Mystik oder die Philosophie des Deutschen Idealismus¹⁷ präzisiert werden. Allein schon das Verhältnis der "diskontinuierlichen Kontinuität", das an diesem Ursprung des Denkens herrscht, bedarf einer weiteren Erörterung. Eine abschließende Erörterung dieses Verhältnisses kann hier natürlich nicht vorgelegt werden, jedoch möchte ich zum Schluß noch einige Überlegungen zu diesem Verhältnis anstellen.

Zu Beginn unserer Überlegungen faßten wir dieses Verhältnis in das Gleichnis, daß die je eigenen Erfahrungs- und Vorgehensweisen, d.h. die je eigene Vollzugsweise von Zen und Philosophie sich in einem Menschen berühren und sich in den bei solchen Berührungen entstehenden Funken begegnen. Dieses Gleichnis ist allerdings nicht dazu geeignet, um das genannte Verhältnis in seiner Eigenart ausreichend zu Wort zu bringen. Denn das Bild dieses Gleichnisses suggeriert, daß sich die verschiedenen Vollzugsweisen in einer Distanz gegenüberstehen, während doch die diskontinuierliche Kontinuität im letzten gerade so geschieht, daß beide Vollzugsweisen eins werden.

¹⁷ Zur Auslegung der abendländischen Mystik im Lichte der Zen-Erfahrung vgl. K. NISHITANI, *Gott und das absolute Nichts* (jap.), Tokyo 1948. Zur Auslegung und De-struktion der Hegelschen Philosophie des Absoluten vgl. R. OHASHI, *Zeitlichkeitsstruktur der Hegelschen Logik*, Freiburg/München 1984.

Nur in solchem Einssein passiert es nämlich, daß die eine Vollzugsweise von der anderen ganz ihres Inhalts beraubt wird und umgekehrt zugleich die andere ihres ganzen Inhalts beraubt. Der philosophische Begriff der "handelnden Anschauung" schöpft den Inhalt der faktischen Handlung voll aus; er beraubt sie ihres ganzen Inhalts. Umgekehrt läßt die handelnde Anschauung in ihrer schlechthinnigen Faktizität keinen philosophischen Begriff zu; sie beraubt die philosophische Sprache ihres ganzen Inhalts.

Eine solche diskontinuierliche Kontinuität muß auch zwischen Faktum und Faktum herrschen, da sie sonst nur in der bloßen Kontinuität einer kausalen Kette stehen. Der YAKUSAN, der "zu einer Zeit" auf dem hohen Berggipfel steht, ist der ganze YAKUSAN; insofern ist er von YAKUSAN, der zu einer Zeit auf dem tiefen Meeresgrund geht, getrennt. Dieselbe "Sein-Zeit" ereignet sich in YAKUSAN gleichsam Schicht auf Schicht. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in ihm gleichzeitig und dennoch voneinander getrennt. Eine Zeit beraubt die andere. Dem gestrigen YAKUSAN folgt der heutige YAKUSAN, der aber nur sein kann, wenn er den gestrigen YAKUSAN auslöscht. Geht ein Mensch, so folgt dem Schritt des rechten Fußes der Schritt des linken; letzterer beraubt den ersteren, indem er ihn in sich wiedergibt.

In der wirklichen Welt hat genau genommen jeder Augenblick der "Zeit" als unserer Sein-Zeit in sich diese Struktur der diskontinuierlichen Kontinuität. Denn in jedem Schritt der Zeit zeigt sich das gegenseitige Durchdringen von Bejahung und Verneinung, von Leben und Tod. Ein Leben, das seinen Zeitcharakter ganz und gar auf sich nimmt, ist ein Leben, das in jedem seiner Schritte die Diskontinuität der Sterblichkeit als Quelle seiner Endlichkeit birgt. Zunächst und zumeist jedoch bleibt diese Diskontinuität verborgen, weil das Leben seinem Wesen nach das Streben ist, gegen seine eigene Sterblichkeit zu leben. Leben als Sein-Zeit ist das unendliche Wollen, seine eigene Sterblichkeit hinter sich zu lassen. Der Grund dieses Wollens ist, wie schon gesagt, vom Leben selber her unklar, das Wollen ist sich selbst abgründig. In jedem seiner Schritte (ver-)birgt das Leben diese Abgründigkeit. In der technischen Welt, die durch und durch von diesem Willen durchzogen und geprägt ist, versucht man aber, diese im Alltagsleben des Menschen unabwendbar aufscheinende Abgründigkeit dadurch zu verdecken, daß man den Tod zu einem schmerzlosen physikalischen Absterben macht, somit das Verhältnis der Diskontinuität und Kontinuität im Leben zu nivellieren. Gerade im Gelingen dieser Nivellierung zeigt sich aber die

letzte Sterblichkeit des Menschen, indem ihm der letzte Sinn des technisch verlängerten Lebens unklar geworden ist.

Die diskontinuierliche Kontinuität, auf die wir bei der Untersuchung des Themas "Zen und Philosophie" stießen, zeigt sich jedenfalls als fundamentale Struktur des Seins und der Zeit der wirklichen Welt. Nur in Berührung und Zusammenhang mit dieser fundamentalen Sache hat das Thema "Zen und Philosophie" seine Bedeutung.

(Originalbeitrag in deutscher Sprache)