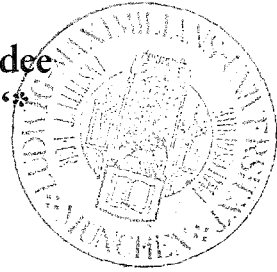


Heidegger und Dogen. Der Begriff ‚Sein zum Tode‘ und die Idee der ‚Unzweiheit von Leben und Tod‘*

Von Kogaku ARIFUKU (Kyoto, Japan)



In diesem Aufsatz versuche ich Heideggers Begriff ‚Sein zum Tode‘ in „Sein und Zeit“ und Dogens Idee der Unzweiheit von Leben und Tod in seinem Hauptwerk „Schönbögenzō“ und die Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Denkern zu verdeutlichen, indem ich ihre Gedanken miteinander vergleiche. Zu diesem Zwecke behandle ich im ersten Kapitel Heideggers Interpretation des menschlichen Daseins als Sein zum Tode, wobei ich zuerst den ontologisch-existenzialen Todesbegriff in der Sorgestruktur des Daseins und zweitens die vorlaufende Entschlossenheit als Sein zum Tode ins Auge fasse. Im zweiten Kapitel untersuche ich das Problem von Leben und Tod bei Dogen, wobei es sich erstens um Dogens Erklärung von Leben und Tod als Nicht-Leben und Nicht-Sterben und zweitens um das Verhältnis zwischen dem Problem von Leben und Tod und der Zeitlehre der absoluten Gegenwart handelt. Im dritten Kapitel möchte ich einige Entsprechungen und Unterschiede zwischen Heideggers Begriff ‚Sein zum Tode‘ und Dogens Idee der ‚Unzweiheit von Leben und Tod‘ aufzeigen. Dabei beachte ich erstens den Vorrang der Zukunft in der Zeitigung der Zeitlichkeit bei Heidegger und zweitens den Vorrang der absoluten Gegenwart in der ganzen Aktivierung von Leben und Tod bei Dogen. Drittens vergleiche ich unmittelbar Heideggers dualistischen Gedankengang im Begriff ‚Sein zum Tode‘ mit Dogens Logik der Unzweiheit von Leben und Tod und beabsichtige damit die Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Denkern ins Klare zu bringen. Die drei Kapitel meines Aufsatzes sind also wie folgt gegliedert:

1. Die Seinsweise des Daseins als Sein zum Tode bei Heidegger
 - 1.1. Heideggers Todesbegriff und die Sorgestruktur des menschlichen Daseins
 - 1.2. Die vorlaufende Entschlossenheit als Sein zum Tode

* Dieser Aufsatz ist dadurch entstanden, daß ich ursprünglich die letzten zwei Drittel meines alten Aufsatzes „Die Probleme des menschlichen Seins als Korrelats von Körper und Geist“ (Bulletin der pädagogischen Hochschule Nara Bd. 23 [Nara 1974] Nr. 1, 127–151) verbessert habe. Außerdem habe ich mich dabei vor allem gestützt auf das Kapitel „Das Problem von Leben und Tod“ meines Buches „Die Welt von Zenmeister Dogen [Dogen no Sekai]“ (Osaka 1985) 156–187 und auf meinem Manuskript über Dogen, das ich während des Sommersemesters von 1991 als Gastprofessor an der Universität Wuppertal in Deutschland vorgetragen habe.

2. Das Problem von Leben und Tod bei Dogen
 - 2.1. Dogens Erklärung von Leben und Tod als Nicht-Leben und Nicht-Sterben
 - 2.2. Das Problem von Leben und Tod in der absoluten Gegenwart
3. Heidegger und Dogen
 - 3.1. Der Vorrang der Zukunft bei Heidegger
 - 3.2. Der Vorrang der Gegenwart bei Dogen
 - 3.3. Heideggers Begriff ‚Sein zum Tode‘ und Dogens Idee der ‚Unzweiheit von Leben und Tod‘

1. Die Seinsweise des Daseins als Sein zum Tode bei Heidegger

1.1. Der Todesbegriff bei Heidegger und die Sorgestruktur des Daseins

Man muß vor allem wissen, daß Heideggers Begriff des Todes primär ein ontologisch-existenzialer Begriff, d.h. kein ontisch-empirischer Begriff desselben ist. Heideggers Definition lautet:

„Das ‚Ende‘ des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Sein können, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins. Das Zu-Ende-sein des Daseins im Tode und somit das Ganzsein dieses Seienden wird aber nur dann phänomenal angemessen in der Erörterung des möglichen *Ganzseins* einbezogen werden können, wenn ein ontologisch zu-reichender, das heißt *existenzialer* Begriff des Todes gewonnen ist. Daseinsmäßig aber *ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*. Die *existenziale* Struktur dieses Seins erweist sich als die *ontologische* Verfassung des Ganzseinkönnens des Daseins.“ (SZ, 234)¹

Nach der oben zitierten Definition bedeutet der Begriff „Tod“ bei Heidegger also z. B. keineswegs Verenden des Lebewesens, noch Ableben oder Exitus, sondern durch und durch Nichtigkeit des Daseins. Heidegger hat in der schlechthinigen Nichtigkeit des menschlichen Daseins die mögliche Unmöglichkeit seiner Existenz gesehen. Der Tod ist die eigentümliche Seinsmöglichkeit, nach der unsere Existenz mitten in die Nichtigkeit und das Nichts geworfen ist. Der Tod ist also inmitten des Lebens als Nichtigkeit des Daseins. Der Tod ist aber nicht Nichts als solches, sondern Sein als Nichts. Wie kann man sein Dasein als Sein zum Tode verstehen? Der Grund, warum das menschliche Dasein inmitten des Lebens in der Gegenwart seinen eigenen Tod in der Zukunft vor seinem Tod vorstellen kann, entspringt aus dessen Sorgestruktur. Heidegger sagt wiederholt in „Sein und Zeit“: „Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst.“ „Das Dasein ist je das Seiende, dem es um das Sein des Seienden geht, das es selbst ist.“

Wie bekannt, hat Heidegger das Dasein als Sorge in die drei Existenzialien, nämlich erstens Verfallenheit als Sein-bei innerweltlich begehendem Seienden,

¹ SZ = Martin Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen 101963).

zweitens Existenzialität als Sich-vorweg und drittens Faktizität als schon-sein in-der-Welt artikuliert. Zeitlich gesehen werden sie auf Gegenwart, Zukunft beziehungsweise Gewesenheit bezogen (SZ, 327, vgl. § 41, § 65). Durch diese dreifältige Struktur ist die Sorge als Sein des Daseins analytisch bezeichnet, wobei die Umwendung von der Verfallenheit zur Existenzialität durch die vorlaufende Entschlossenheit als Sein zum Tode eine entscheidende Rolle spielt. Wenn das Dasein sich selbst verstehen will, entwirft es sich vorweg Heideggers Definition nach als das Seinkönnen des eigensten Selbst, bevor es sich selbst bestimmt. Es ist nichts anderes als Existenz bzw. Entwurf. Deren bzw. dessen höchste Gestalt ist nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit.

Aber bevor das Dasein sich entwirft, ist es schon vorher in die Welt geworfen. Insofern ist das Dasein schon immer in die Welt bestimmt geworfen, wie jede Gegenwart durch die Vergangenheit schon bestimmt ist. Diese Geworfenheit zeigt, daß jedes Dasein sich immer um die anderen (Menschen, Dinge und Angelegenheiten usw.) in der Welt bekümmern muß, in die es gemeinsam mit ihnen geworfen ist. Deshalb verliert es sich selbst sehr oft an sie, so daß es das wahre Selbst vergißt. Das menschliche Dasein ist schon bei den innerweltlich begegnenden anderen Dingen und Menschen in der Welt als ganzem Rahmen. Wir verlieren uns in die Verschiedenheiten und Oberflächlichkeit von innerweltlich begegnenden Dingen und Sachen. Auf diese Weise laufen wir um die innerweltlich begegnenden Dinge und Sachen herum, ohne an deren Hintergrund zu denken.

Heideggers Definition nach verdeckt das Man als uneigentliche Seinsart des Daseins „das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, daß er jeden Augenblick möglich ist“ (SZ, 258). Denn „das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm*, da das Man den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen läßt“ (SZ, 254). Aber die Alltäglichkeit des Daseins mit der verfallenden Flucht *vor* dem Tode selbst bezeugt schon, „daß auch das Man selbst je schon als Sein zum Tode bestimmt ist, auch dann, wenn es sich nicht ausdrücklich in einem ‚Denken an den Tode‘ bewegt“ (SZ, 254).

Aber der Tod ist weder zu vermeiden noch zu überholen, sondern eine notwendige Seinsmöglichkeit, „die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens.“ (SZ, 250) Deshalb ist der Tod die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse und bestimmte Möglichkeit. Als solche ist er ein ausgezeichneter Bevorstand. „Dessen existenziale Möglichkeit gründet darin, daß das Dasein ihm selbst wesenhaft erschlossen ist, und zwar in der Weise des Sich-vorweg. Dieses Strukturmoment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprünglichste Konkretion. Das Sein zum Ende wird phänomenal deutlicher als Sein zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins.“ (SZ, 250f.)

Aus den oben genannten Gründen ergibt sich, daß das Dasein seinen Tod nur dann ernst nehmen und richtig übernehmen kann, wenn es sein Sein als Sein zum Tod versteht. Wie ist dies aber für das Dasein möglich? Heidegger gibt dazu den

Begriff ‚die vorlaufende Entschlossenheit‘ zum Tode an, wie ich es am Anfang gezeigt habe. Im folgenden will ich ausführlicher untersuchen, was die vorlaufende Entschlossenheit ist, mit anderen Worten gesagt, was das Vorlaufen ist und was die Entschlossenheit ist.

1.2. Die vorlaufende Entschlossenheit als Sein zum Tode

Das ‚Vorlaufen‘ ist auch nichts anderes als eine Seinsart des ‚Sich-vorweg‘. Heideggers terminologische Definition davon lautet so: „Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu *ihm* sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*.“ (SZ, 262) Der Tod ist dem Dasein dessen äußerste, letzte und eigenste Möglichkeit. Deshalb wird durch das Vorlaufen die Möglichkeit des Verstehens des eigensten äußersten Seinkönnens, nämlich die Möglichkeit der eigentlichen Existenz ermöglicht (SZ, 263). Denn „das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden, dessen Seinsart Vorlaufen selbst ist“ (SZ, 262). Auf diese Weise ermöglicht das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.

Aber das Vorlaufen in den Tod in der vorlaufenden Entschlossenheit als solcher ist nichts anderes als ein ‚Sich-vorweg-sein‘ im ausgezeichnetesten Sinne.² Deshalb sagt Heidegger: „Die Zeitlichkeit der vorlaufenden Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus ihrer selbst.“ (SZ, 304) „Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins.“ (SZ, 297) Die Entschlossenheit ist die Entschlossenheit zu irgend etwas, das in der Zukunft geschehen wird, obwohl sie selbst in jedem Augenblick der Gegenwart stattfindet. Denn die Zukunft ist immer ein ‚Sich-vorweg‘ für das Dasein. Ob das Dasein zum Tode als seiner äußersten Seinsart entschlossen ist, bedeutet, ob es dazu entschlossen ist, in den Tod als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins, d. h. als Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz, vorzulaufen (vgl. SZ, 306). Daher kann man sagen, daß die Entschlossenheit nur als die vorlaufende bestehen kann, denn sie würde ohne Vorlaufen eine Unentschlossenheit sein. Die Entschlossenheit ist also schließlich immer die Entschlossenheit zum Tode als Vorlaufen in den Tod.

Die Entschlossenheit ist aber eine ausgezeichnete Seinsart des Selbstverstehens des Daseins als Sein zum Tode. „Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, als verstehendes Sein zum Tode, d. h. als Vorlaufen in den Tod. Sie birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich.“ (SZ, 305) Verstehen ist Heideggers Definition nach „das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt. Die Struktur dieses Existenzials gilt es noch schärfer zu fassen.“ (SZ, 144)

² Vgl. G. Figal, Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit (Frankfurt a. M. 1988) 22.

Wir sind zunächst und meistens als das Man in die Verfallenheit geraten. Wenn wir aber unser Dasein als Sein zum Tode und Sein zum Ende, das das Wesen des Selbst ist, richtig verstehen und als solches auf uns nehmen können, dann können wir uns selbst als das eigentliche Selbstsein durch die vorlaufende Entschlossenheit aus der Verlorenheit in das Man aufrufen, die nur in der Entschlossenheit zum Tode besteht (vgl. SZ, 299). Die Sorge-Struktur des Daseins als Seins zum Tode wird desto deutlicher bewußt, indem es sich als zum Nichts werdendes Sein des Gegensatzes von Sein und Nichts ausdrücklich bewußt wird. Alles, was lebt, denkt daran, kümmert und bemüht sich darum, sein Leben zu erhalten. Die Anweisung seines Verhaltens, nach der sich das menschliche Dasein als Sorge benimmt, besteht darin, auf jeden Fall sein eigenes Sein zu erhalten, d. h. besorgt alles immer dazu, vor allem zu vermeiden, daß sein Sein (Leben) zum Nichts (Tode) wird. Denn „die Substanz des Menschen ist die Existenz“. Auf diese Weise leben wir in der Nichtigkeit unseres Daseins. Dessen letzte und höchste Nichtigkeit ist der Tod.

Nach Heideggers Definition „ist die vorlaufende Entschlossenheit das Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen“ (SZ, 325). Daß das Dasein zur eigentlichen Existenz wird, das bedeutet, daß das Dasein sein eigenes Sein ernst nimmt und übernimmt, und durch das eigene Nichts als unvermeidlichem Tod zum eigentlichen eigensten Selbstsein zurückkommt, d. h. zeitlich gesehen, daß das Dasein durch die und von der Zukunft zum Selbst zurückgerufen wird, indem es von der Gegenwart in die Zukunft vorläuft. In diesem Sinne meint die Zukunft hier nicht „ein Jetzt, das, noch nicht ‚wirklich‘ geworden, einmal erst *sein wird*“, sondern „die Kunft, in der das Da-sein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt“ (SZ, 325). Hierin besteht der Vorrang der Zukunft als und in der Zeitlichkeit. Deshalb sagt Heidegger, wie es lautet: „Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft.“ (SZ, 331) „Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt. *Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.*“ (SZ, 329)

Also sagt Heidegger: „Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit.“ (SZ, 304) Die vorlaufende Entschlossenheit ist also „das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit des Daseins. In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es ‚geworfen in den Tod‘ sein kann. Das Dasein hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*. Die eigentliche Zukunft, die primär die Zeitlichkeit zeitigt, die den Sinn der vorlaufenden Entschlossenheit ausmacht, enthüllt sich damit selbst *als endliche*.“ (SZ, 329f.)

Es ist dementsprechend klar geworden, daß das Dasein durch seine vorlaufende Entschlossenheit als Sein zum Tode auf das eigenste Selbst zurückkommen und dessen Ständigkeit, d. h. seine Selbständigkeit enthüllen und aushalten kann. Denn das Dasein ist gerade „eigentlich selbst in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit“ (SZ, 322). „Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein

Zurückkommen auf das eigenste in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Ekstase ermöglicht es, daß das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Sein-können *vor*.“ (SZ, 339)

2. Das Problem von Leben und Tod bei Dogen

2.1. Dogens Erklärung von Leben und Tod als Nicht-Leben und Nicht-Sterben

Dogen erwähnt die Beziehung von Leben und Tod im Kapitel ‚Shōji [Leben und Tod]‘ von Shōbōgenzō, wo es heißt: „Es ist falsch, wenn man glaubt, daß das Leben zum Tod übergeht. Denn das Leben ist eine Stelle für eine Weile und hat schon in sich eine frühere und spätere Zeit. Deswegen sagt man, daß im Buddha-Dharma das Leben Nicht-Leben heißt. Das Sterben ist auch die Stelle für eine Weile und hat in sich eine frühere und spätere Zeit. Demgemäß sagt man, daß das Sterben Nicht-Sterben heißt.“ (Shōji)³

Einen dementsprechenden ähnlichen Gedanken kann man im Kapitel Genjōkōan finden: „Aber trotzdem sagt man nicht, daß das Leben zum Tod wird. Es ist ein bestimmter Brauch der buddhistischen Wahrheit, deshalb sagt man Nicht-Leben. Es ist ein anderes buddhistisches Drehen des Rades der Wahrheit, daß der Tod nicht zum Leben wird, also sagt man dazu Nicht-Sterben.“ (Genjōkōan)

Hier scheint es so, als ob man diesen Satz besser verstehen könnte, wenn man die Wörter Nicht-Leben und Nicht-Sterben miteinander vertauscht. Da Nicht-Leben gewöhnlicherweise das Gegenteil von Leben ist, ebenso wie Nicht-Sterben dasjenige von Sterben, scheinen die beiden Eigenschaften des Nirvanas als stille Beruhigung zu sein. Aber Nicht-Leben und Nicht-Sterben sind ganz anderes als bloße Beständigkeit. Denn nach der buddhistischen Denkweise ist das Leben sofort Nicht-Leben und das Sterben sogleich Nicht-Sterben. Diese Logik würde nach dem Satz von der Identität und vom Widerspruch nicht erlaubt. Denn A muß in einer und derselben Zeit immer A sein und darf nicht zugleich Nicht-A sein. Trotzdem sagen die Buddhisten einfach, daß A Nicht-A ist. Woher kommt das? Normalerweise braucht man dabei einen Zeitunterschied, damit A Nicht-A werden kann, wie es der Fall bei der Dialektik Hegels ist. Dann kann man ohne weiteres sagen, daß A Nicht-A ist. Meines Erachtens kann man im Buddhismus aufgrund zweier Gesichtspunkte, nämlich der Logik der sūnnyatā (Leerheit) und der Zeitlehre der absoluten Gegenwart, ohne weiteres behaupten, daß das Leben sofort Nicht-Leben und das Sterben sogleich Nicht-Sterben ist.

³ Shōbōgenzō ist das Hauptwerk des japanischen Zenmeisters Dogen (1200–1253), Begründer des Soto-Zen in der Kamakura-Zeit in Japan. Ich habe ab und zu die deutsche Übersetzung des Shōbōgenzō, „Die Schatzkammer der Erkenntnis des Wahren Dharma“ (Zürich ³1989) 2 Bde. benutzt. Aber meistens habe ich ganz unabhängig den japanischen Originaltext von Dogen ins Deutsche übersetzt.

Beispielsweise müssen die unendlich vielen alten Zellen, aus denen unsere Körper bestehen, sterben in jedem Augenblick, damit neue Zellen geboren werden können, wodurch erst das Leben unseres Körpers erhalten werden kann. Es ist auch der Fall bei einer Kerze. Denn die Kerze brennt so lange, wie sie sich verbrennt. Sie muß sich immer verbrennen, um zu brennen, das heißt ihr Licht (ihr Leben) zu erhalten. Man muß also sterben, um zu leben, während man leben muß, um zu sterben. Wenn das Leben das Sterben bedeutet, dann ist ein solches Leben kein Leben im gewöhnlichen Sinne. Insofern und gerade deshalb ist das Leben Nicht-Leben. Das gleiche gilt für das Sterben. Nach dem Tod kehrt der Körper des Menschen zurück zur Natur, wobei er teils zu Erde wird, teils zu Luft, teils zu Wasser. Deshalb sterben die Elemente des Körpers eigentlich nicht, sondern sie leben in und mit der ganzen Natur, indem sie sich nur ändern. Deshalb ist das Sterben an diesem Punkt kein Sterben mehr, sondern Nicht-Sterben.

Nach der Philosophie der Mittleren Betrachtung (Kontemplation) durch die prañā-Weisheit als Logik der Leerheit haben alle Seienden und Erscheinungen eigentlich keine ewige Selbständigkeit und Substantialität, sondern sind alle abhängig voneinander, also an sich leer, sie verändern sich und vergehen ständig. Von diesem Gesichtspunkt her gesehen gibt es nur die Leerheit bzw. das Nichts. Wenn es nur die Leerheit bzw. das Nichts gibt, gibt es weder Leben noch Sterben, also gibt es nur Nicht-Leben und Nicht-Sterben. Nicht-Leben heißt Nicht-Sterben. Leben ist eine provisorische Erscheinung von Nicht-Leben, während Sterben eine provisorische Erscheinung von Nicht-Sterben ist. Innerhalb des Gesichtspunkts dieser absoluten Leerheit kann man also nicht behaupten, daß das Leben zum Tod wird, sondern nur, daß das Leben das Nicht-Leben ist und daß das Sterben das Nicht-Sterben ist. Denn nach der Philosophie der Mittleren Betrachtung bzw. der Leerheit ist eigentlich die Erscheinung (Gestalt) sogleich die Leerheit, und umgekehrt ist die Leerheit die Erscheinung (Gestalt). Das kann man nur in bezug auf den Gesichtspunkt des abhängigen Entstehens [der Abhängigkeit aller Geschehen] behaupten. Nach der Logik der Mittleren Betrachtung ist alles weder Entstehen noch Vergehen, weder Beharren noch Unterbrechen, weder Eins noch Vieles und weder Kommen noch Gehen. Das nennt man den Mittleren Weg durch die Acht-Negationen bei Nagarjuna. Vom Standpunkt des Mittleren Wegs aus kann man nur die gegensätzlichen Thesen, die formal-logisch gesehen widersprechend zu sein scheinen, vermitteln und behaupten. Denn im Mittleren Weg gibt es weder Sein noch Nichts und zugleich sowohl Sein als auch Nichts. Zum Beispiel ist das ‚Und‘ als Konjunktion (Bindewort) bei den Worten ‚Sein und Zeit‘ weder Sein noch Zeit. Aber das ‚Und‘ als Mitte und Bindewort dazwischen ist schon sowohl Sein als auch Zeit, insofern Sein und Zeit erst daraus entspringen und entstehen können.

2.2. Das Problem von Leben und Tod in der absoluten Gegenwart

Dogen entfaltet im Kapitel ‚Uji‘ [Sein-Zeit] den Gedanken „Nikon no Uji (Sein-Zeit des Jetzt)“. Den Schluß vorausnehmend gesagt, bedeutet dieser Ge-

danke, daß man im Leben gründlich und vollkommen lebt und im Sterben gründlich und vollkommen stirbt. Was heißt dann aber gründliches und vollkommenes Leben und Sterben? Allgemein gesagt bedeutet es, daß man der Sache auf den Grund geht. Es ist klar, daß man sich während des Lebens auf das Leben und im Sterben auf das Sterben konzentrieren muß.

Übrigens bestehen alle Zeiten im Leben und Sterben aus den verschiedenen Augenblicken. In bezug auf die Zeitbegriffe gibt es z. B. zwar Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aber die Vergangenheit ist schon vergangen, also nicht mehr da, wenn man sie auch im Gedächtnis rekonstruieren kann. Die Zukunft ist noch nicht da, obwohl sie durch die Einbildungskraft vorgestellt werden kann. Sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft sind nur das Bild, das man von der Perspektive der Gegenwart aus malen kann. Auf jeden Fall kann sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft nur als eine Vorstellung existieren, die als sinnlicher Gegenstand Nichts ist. Vor uns gibt es also nur die Gegenwart, vor allem den jetzigen Augenblick. Deshalb muß und kann man nur im jetzigen Augenblick handeln, sprechen, leben und sterben. Wir können und dürfen uns nur auf jeden jetzigen Augenblick konzentrieren. Es ist die Idee von der jetzigen Sein-Zeit, worin allein man sich auf den jetzigen Augenblick konzentrierend denken, sprechen, handeln, leben und sterben muß. Indem wir trotzdem im alltäglichen Leben diesen Augenblick vernachlässigen, spekulieren wir auf eine beliebig eingebildete Zukunft. Das ist zu früh. Wir müssen uns jeweils auf den jetzigen Augenblick konzentrieren, um gründlich und vollkommen leben zu können. Während man sich auf den jetzigen Augenblick konzentriert, denkt man nicht daran, was man in der Vergangenheit gemacht hat und was man in der Zukunft tun wird. Im Handlungsbewußtsein gibt es dann sogar noch nicht einmal den jetzigen Augenblick, geschweige denn die frühere und spätere Zeit. Dieses Handlungssubjekt hat das Bewußtsein weder vom früheren Leben noch vom späteren Sterben, sondern konzentriert sich nur auf die Handlung im jetzigen Augenblick. Nur dieses Handlungssubjekt, bei dem es nur das Jetzt, ja ‚Sein-Zeit des Jetzt‘ gibt, kann das gründliche und vollkommene Leben und Sterben führen.

Durch die Selbstkonzentration auf den jetzigen Augenblick im Leben kann und muß man den Gegensatz und Widerspruch von Leben und Tod überwinden, wie Dogen erklärt. Denn in der Selbstkonzentration auf den jetzigen Augenblick gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur die Gegenwart, vor allem „die augenblickliche Selbstbestimmung in der absoluten Gegenwart“ (Kitaro Nishida), mit anderen Worten gesagt, das Jetzt unter dem Aspekt der Ewigkeit (nunc sub specie aeternitatis), ja „das ewige Jetzt“. In diesem ewigen Jetzt gibt es nur das Leben, und zwar nicht nur als Leben, sondern auch als Tod. Wenn man den Gesichtspunkt umkehrt, gibt es nur den Tod, nicht nur als Leben, sondern auch als Tod. Gut leben enthält nicht nur gut leben, sondern auch gut sterben, wie Platon in seinem „Phaidon“ geschrieben hat.⁴ Denn „Ende gut alles gut“, wie

⁴ Platon, Phaidon, 64 a. In jedem Augenblick des alltäglichen Lebens an den Tod zu denken ist eine der wichtigsten Lebenshaltungen für den alt-japanischen Krieger ‚Samurai‘ bzw. ‚Bushi‘. „Der Krie-

Kant gesagt hat. Auf diese Weise kann man im Leben das Leben überwinden und im Sterben das Sterben überwinden. In diesem Punkt ist das Leben gleichzeitig Nicht-Leben und Über-Leben, ebenso wie das Sterben zugleich Nicht-Sterben und Über-Sterben ist. Diese Überwindung kann man durch Praxis und Handlung am besten vollziehen und realisieren.

Außerdem muß ich das Folgende weiter hinzusagen: Man kann keine gute Geschichte machen, ohne das Leben in jedem Augenblick zu bereichern. Denn die Geschichte überhaupt besteht nur aus der Summe der Handlungen in jedem Augenblick, sei es die Geschichte des Individuums, sei es die des Volkes, sei es die des Staates. Von diesem Gesichtspunkt her gesehen ist es ganz klar, daß man sich zunächst auf die Erfüllung der Handlung im Augenblick konzentrieren muß. Die Selbstbefreiung vom Leiden des Leben und Tod beginnt damit, daß man das augenblickliche Jetzt durch seine Handlung im weiteren Sinne gründlich und vollkommen zu leben wünscht. Das Bereichern und Vollfüllen des Jetztes ist zugleich das Bereichern und Vollfüllen des Leben und Todes, worin es den Weg zur Selbstbefreiung vom Leiden des Leben und Todes als Nicht-Leben und Nicht-Tod gibt.

Dogen stellt das Verhältnis vom Leben und Tod dar, indem er es mit dem Verhältnis von Brennholz und Asche und von Frühling, Sommer, Herbst und Winter vergleicht: „Brennholz wird zu Asche, dann aber kann es nicht wieder Brennholz werden. Aber trotzdem soll man nicht annehmen, daß Asche nachher ist und Brennholz vorher ist.“ Was Asche geworden ist, das kann niemals Brennholz werden. Das kann man nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung logisch hinreichend verstehen. Trotzdem scheint es unserem gesunden Menschenverstand zu widersprechen, daß man nicht annehmen soll, daß Asche später ist und Brennholz früher ist. Warum kann man so etwas sagen? Weil Asche als solche nichts mit Brennholz und Brennholz als solches nichts mit Asche zu tun hat. Hierin versteckt sich das Problem des Individuums in der Philosophie, das dem Begriff ‚Honrai no Menmoku‘ [das eigentliche Gesicht] als einem der wichtigsten Probleme im Zen entspricht.

Dogen sagt: „Man soll wissen, daß das Brennholz am Ort des Brennholz wohnt, wobei es Früher und Später gibt, und daß eine absolute Trennung zwischen Vor und Nach besteht, obwohl es Vor und Nach zu geben scheint.“ Denn das Brennholz kann durch und durch Brennholz sein und kein anderes als solches, während die Asche durch und durch Asche sein kann und keine andere als solche. Insofern braucht man nicht daran zu denken, wie und warum das Brennholz zu Asche wird. Brennholz und Asche sind ganz verschieden voneinander. Auf diese Weise sind Vor und Nach, das Brennholz und die Asche absolut getrennt. Dogens Wort ‚Zengosaidan‘ (die absolute Trennung von Vor und Nach) deutet wieder auf den Gedanken der absoluten Gegenwart hin. Der Gedanke der absoluten Gegenwart entspricht dem der Leerheit. Alles ist einerseits ganz unab-

ger-Weg ‚Bushido‘ besteht darin, daß man jederzeit und überall sterben kann.“ (Jocho Yamamoto, Hagakure) Vgl. mein Buch Die Welt von Zenmeister Dogen [Dogen no Sekai], 186.

hängig und ohne Beziehung auf anderes, wie in der absoluten Trennung von Vor und Nach, und andererseits abhängig voneinander wie im kontinuierlichen Verhältnis von Vor und Nach. Der Gedanke dieses kontinuierlichen Verhältnisses von Vor und Nach, Früh und Spät, entspricht dem des abhängigen Entstehens. Alle Erscheinungen, Dinge und Seiende in dieser Welt haben einerseits die Kontinuität und andererseits die Diskontinuität, wie es beim Verhältnis zwischen Subsistenz und Inhärenz und Substanz und Attribut der Fall ist. Wenn das Brennholz als solches eine Substanz wäre, könnte es niemals zu Asche werden. Wenn die Asche als solche eine Substanz wäre, könnte sie niemals zu Brennholz werden. Wenn und indem man eine dritte Substanz, die weder das Brennholz noch die Asche ist, voraussetzt, kann man erst sagen, daß das Brennholz früher und die Asche später ist. Auf jeden Fall bedeutet der Satz, daß das Brennholz am Ort des Brennholzes ist, daß jeder sein eigentliches Selbst realisieren soll und die Grenze der anderen nicht überschreiten darf.⁵

3. Heidegger und Dogen

3.1. Der Vorrang der Zukunft bei Heidegger

Durch die Vernichtung (Seinsunmöglichkeit) des Selbst in der Zukunft versteht das Dasein seine eigene Endlichkeit. Darin ist die Geschichtlichkeit des Daseins als Selbstverstehen der Zeitlichkeit enthalten. Dieses Selbstverstehen der Zeitlichkeit als Endlichkeit ist nur unter der Voraussetzung der eigentlichen Existenz möglich, nämlich daß das Dasein sein eigenstes Sein als Sein zum Tode zu übernehmen wagt und in den Tod als Ende des Daseins vorlaufend entschlossen ist. Denn nur „das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit“ (SZ, 384).

Nach unserer üblichen Denkweise ist zwar die Gegenwart das Ende der Vergangenheit und zugleich der Anfang der Zukunft. Aber Heideggers Ansicht nach zeitigt sich die Zeitlichkeit ursprünglich aus der Zukunft, die das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist. Deshalb ermöglicht die Zeitlichkeit erst die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. „Die Momente der Sorge sind durch keine Anhäufung zusammengestückt, so wenig wie die Zeitlichkeit selbst sich erst aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ‚mit der Zeit‘ zusammensetzt. Die Zeitlichkeit ‚ist‘ überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich.“ (SZ, 328) Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge ist wesentlich ekstatisch. Die Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-Sich‘ an und für sich selbst. Heidegger nennt die Phänomene Zukunft (Auf-sich), Gewesen-

⁵ In diesem Punkt muß man wissen, daß die natürliche Philosophie (Naturlehre) des Genjōkōans zugleich die praktische Philosophie (Morallehre) ist. Das deutet hin auf die Erfüllung und Vollfüllung des Selbst.

heit (Zurück-auf) und Gegenwart (Begegnen-lassen von) „die Ekstasen der Zeitlichkeit“ (SZ, 328 f.).

Die Zukunft hat einen Vorrang in der ekstatischen Einheit der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit, obwohl sich die Zeitlichkeit je in der Gleichursprünglichkeit der Ekstasen zeitigt und innerhalb ihrer die Modi der Zeitigung verschieden sind. „Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt.“ (SZ, 329) Dieser Vorrang der Zukunft hängt eng zusammen mit dem Gedanken der vorlaufenden Entschlossenheit als selbstentwerfendes und -verstehendes Sein zum Tode und als Freisein für den Tod.

3.2. Der Vorrang der Gegenwart bei Dogen

Dogen vergleicht die absolute Selbständigkeit jeder Zeit und jedes Dinges mit der jeder Jahreszeit: „Wie jenes Brennholz, nachdem es Asche geworden ist, nicht wieder Brennholz wird, so wird der Mensch nicht wieder lebendig, nachdem er gestorben ist (nach seinem Sterben). Damit sagt man doch nicht, daß das Leben zum Tod wird. Es ist ein bestimmter Brauch der buddhistischen Wahrheit, deshalb sagt man Nicht-Leben. Es ist ein anderes buddhistisches Drehen des Rades der Wahrheit, daß Tod nicht Leben wird, deshalb sagt man Nicht-Sterben. Sowohl das Leben hat seinen Rang zu einer Zeit, als auch der Tod hat seinen Rang zu einer anderen Zeit. Z. B. ist es so der Fall beim Verhältnis zwischen Winter und Frühling. Dabei meint man weder, daß der Winter zum Frühling wird, noch sagt man, daß der Frühling zum Sommer wird.“ (Genjōkōan)⁶

Der Frühling meint nicht, daß er bald zum Sommer wird, da er durch und durch Frühling ist und der erste sich gründlich von dem zweiten unterscheidet. Entsprechenderweise sagt der Sommer nicht, daß er bald zum Herbst wird, da er durch und durch Sommer ist. Wenn man von Grund auf lebt, denkt man weder, noch weiß man, selbst daß man lebt, geschweige denn daß man bald sterben wird. Im Augenblick jeder Handlung darf man von ihr nicht wegblicken. Im Leben muß man sich aufs Leben konzentrieren und im Sterben aufs Sterben. Das ist die Handlungsweise, die zur Zeitlehre der absoluten Gegenwart als absoluter Trennung von Vor und Nach bei Dogen paßt.

Wie schon im zweiten Kapitel erwähnt, könnte man scheinbar in Dogens Idee der Unzweiheit von Leben und Tod aufgrund des Gesichtspunktes der absoluten Gegenwart unmittelbar keinen Gedanken der Geschichtlichkeit finden. Aber

⁶ Diese Jahreszeiten sind nach dem Prinzip der Leerheit im Buddhismus nur die Namen, die der Mensch seinerseits willentlich der Natur gegeben und zugewiesen hat. Von der Natur her gesehen, gibt es weder den Frühling noch den Sommer, sondern nur die Natur selbst und höchstens ihre Bewegungen und Veränderungen. Die vier Jahreszeiten sind nur die provisorischen Namen für die Natur als Kosmos, in der es eigentlich weder Herbst noch Winter noch Frühling noch Sommer gibt. Die große Natur als Kosmos ist vor den menschlichen Begriffen und Definitionen und geht darüber hinaus. Auch in diesem Sinne ist die große Natur selbst weder geboren noch sterblich.

wenn die Geschichtlichkeit des handelnden Individuums aus dem Denken und der Handlung in dem jeweiligen Augenblick jeder Gegenwart bestehen kann, darf man nicht die Idee der gänzlichen Aktivierung von Leben und Tod als augenblickliche Selbstbestimmung [in] der absoluten Gegenwart vernachlässigen.⁷

Deswegen gibt es im Zenbuddhismus das folgende Motto: „Leben ist die ganze Aktivierung des Lebens. Tod ist die ganze Aktivierung des Todes.“ Das bedeutet, daß man sich im Leben auf das Leben konzentriert und im Tod auf den Tod. D. h. man soll mit aller Kraft leben und sterben. Eine der typischen bekannten Sprichworte im Mahayana-Buddhismus, ‚Leben und Tod sind nichts anderes als Nirvana‘, weist deshalb darauf hin, daß man weder Nirvana noch Buddha außerhalb des Lebens und des Todes, sondern nur innerhalb derselben suchen sollte.⁸

3.3. Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Unzweiheit von Leben und Tod bei Dogen – Schluß

Wie bekanntlich analysiert und legt Heidegger vom Gesichtspunkt der Sorge-Struktur das Sein des Daseins als Sein zum Tode aus, während Dogen konsequenterweise von der Logik der Leerheit und dem Gesichtspunkt der absoluten Gegenwart aus die Unzweiheit von Leben und Tod vertritt. Hier möchte ich Heideggers Begriff ‚Sein zum Tode‘ nach der Logik der Unzweiheit von Leben und Tod in einigen Punkten kritisch reflektieren. Da das Dasein als Sein zum Tode durch und durch das dem Nichts bzw. Tod widersprechende und gegensätzliche Sein in sich enthält, so muß es immer in großer Angst davor schweben,

⁷ Wenn es aber nur diese absolute Trennung von Vor und Nach gibt und dabei keine Kontinuität, dann kann man das Verhältnis von Brennholz und Asche, Leben und Tod gar nicht mehr verstehen. Wie kann man dann in der absoluten Trennung von Vor und Nach eine Kontinuität sehen? Wenn es nur eine bloße Änderung gibt, dann kann der gesunde Menschenverstand selbst davon nicht wissen. Denn man muß eine substanzielle Beharrlichkeit voraussetzen, die sich inmitten der Änderung nicht ändert, sondern bleibt, damit man irgendeine Änderung in einem Sachverhalt verstehen kann. Darin besteht die Kontinuität der Diskontinuität. Der Standpunkt der absoluten Gegenwart ist der der Kontinuität zwischen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und zugleich der der Diskontinuität dazwischen. Die Zeit der Gegenwart ist zwar der Anknüpfungspunkt von Vergangenheit und Zukunft. Die Gegenwart ist aber keineswegs die bloße geschichtliche Spur der Vergangenheit, sondern der Anfangspunkt einer neuen Schöpfung in der Zukunft. Der Standpunkt der absoluten Gegenwart macht die Transzendenz und Überwindung der geschichtlichen, d. h. zeitlich-räumlichen Beschränkungen und Bedingungen möglich.

⁸ Übrigens um Dogens Zeitlehre der absoluten Gegenwart zu verdeutlichen, muß man noch ausführlicher die Kapitel ‚Uji‘ [Sein-Zeit], ‚Zenki‘ [Ganze Aktivierung/Aktualisierung von Leben und Tod], ‚Shōji‘ [Leben und Tod] usw. erforschen. Im Kapitel ‚Uji‘ sagt Dogen: „Die Himmelskönige und -bewohner, die jetzt überall hervortreten, erscheinen mit allen ihren Kräften ‚jinriki‘ in ihrer Sein-Zeit. Alle anderen Wesen sowohl im Wasser als auch auf der Erde erscheinen mit allen ihren Kräften. Alle Dinge und Seiende sowohl in der dunklen Welt als auch in der klaren Welt erscheinen und verlaufen mit allen ihren Kräften. Daher muß man wissen, daß sowohl kein Dharma als auch kein Ding erscheint, ohne alle seine Kräfte aufzubieten.“ (Uji)

obwohl es sich durch die vorlaufende Entschlossenheit die Angst zumuten kann und muß, wie es in der Definition Heideggers gezeigt wurde. „*Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor der Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstigenden Freiheit zum Tode.*“ (SZ, 266)

Insofern geht es in Heideggers ontologisch-existenzialem Todesbegriff immer um die dualistisch-gegensätzliche Spannung zwischen Leben (Sein) und Tod (Nichts). Je vorlaufender die Entschlossenheit zum Tode wird, desto größer wird sowohl die Angst vor dem Tod als auch die Freiheit zum Tode. Wie können die Angst vor dem Tod und die Freiheit zum Tode in einem und demselben Menschen ohne Widerspruch zusammenstehen? Es ist nur dadurch möglich, daß die Angst vor dem Tod die Angst vor dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen ist (SZ, 251). Man muß mit Heidegger zwischen der Angst vor dem Tod und der Furcht vor dem Tod (Ableben) ausdrücklich unterscheiden.⁹ Nur die Angst kann das Dasein individualisieren. Dadurch erfahre ich, daß ich selbst bin, d. h. daß ich allein bin.¹⁰ Denn ohne Angst könnte es kein Leben sonderlich im Menschen geben. Durch die Angst und ihre Überwindung „wird aus dem Nichts ein ewiges Leben“.¹¹

Wenn aber die Zeitlichkeit sich nur aus der Zukunft zeitigt und dabei die Zukunft ausschließlich den Vorrang vor der Vergangenheit und Gegenwart hat, bedeutet dies dann nicht, daß wir in der Gegenwart immer noch uneigentlich und damit unzufrieden bleiben müßten? Denn wir können in der Tat nirgendwo anders als in der Gegenwart leben, in der wir uns die Vergangenheit und Zukunft nur vorstellen können. Diese Problematik entspricht der Frage, ob im Rahmen der ontologischen Bestimmung des Daseins ein Verständnis des Todes als Unmöglichkeit des Daseins überhaupt zu gewinnen ist.¹²

Dagegen betont der Zenbuddhismus die Un-zweiheit von Leben und Tod, die aufgrund der Logik der Leerheit (*sūnyatā*) und der Zeitlehre der absoluten Gegenwart steht, nach der das Leben sogleich Nicht-Leben und der Tod Nicht-Tod

⁹ G. Figal, a. a. O. 327f.

¹⁰ Heideggers Position des existenzialen Solipsismus um den Begriff ‚Angst‘ ist keine eines Solipsismus, der den Menschen von seiner Einbettung in die Umwelt und Mitwelt abschneidet, sondern eine Position, nur aufgrund deren der Mensch so auf sich selbst zurückgeworfen sein kann, daß er seine Freiheit erfährt unabhängig von dem, was anderen widerfährt. Vgl. C. F. Gethmann, Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*, in: Heidegger und die praktische Philosophie, von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (Frankfurt a. M. 1988) 168.

¹¹ H.-P. Hempel, Heidegger und Zen (Frankfurt a. M. 1987) 65 f.; vgl. Das Neue Testament, Johannes 16, 33; Jakob Böhme, Von sechs Theosophischen Punkten, Punkte I.

¹² Vgl. a. a. O. 228f. Heidegger versteht und definiert in seinem 1950 gehaltenen Vortrag über ‚Das Ding‘ den Tod folgendermaßen: „Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst.“ (Vorträge und Aufsätze [Pfullingen 1954] 171)

ist. Die Logik der Leerheit besteht nur darin, daß man den dualistischen Gegensatz von Leben und Sterben, Einheit und Vielheit, Kommen und Gehen und Sein und Nichts usw. durch die absolute Negation transzendiert und schließlich jedes dualistische Moment durch die absolute Affirmation geltend macht. Hierin gibt es keinen Gegensatz von Sein und Nichts und Leben und Sterben, sondern nur Leben, wie es ist, und nur Sterben, wie es ist. D. h. das Leben ist kein Leben, das vor dem Sterben Angst hat, sondern das lebendige Leben, das durch das Sterben keineswegs gehindert wird.

Nach dem zenbuddhistischen Gedanken der ganzen Aktivierung und Aktualisierung von Leben und Tod in jedem Augenblick gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur die absolute Gegenwart bzw. das ewige Jetzt. Daher gibt es im Leben nicht das Leben im Gegensatz zum Sterben, sondern nur das Leben als solches. Im Sterben gibt es nicht das Sterben im Gegensatz zum Leben, sondern nur das Sterben als solches. Nach diesem Gedanken zeitigt sich die Zeitlichkeit nicht aus der Zukunft, sondern aus der absoluten Gegenwart als dem jeweiligen Augenblick und dem ewigen Jetzt. Sowohl die Vergangenheit als auch Zukunft wird erst durch die absolute Gegenwart ermöglicht. Denn es gibt immer nur die absolute Gegenwart, vor allem den jetzigen Augenblick, worin man sich an die Vergangenheit erinnert und die Zukunft vorstellt.

Im Denken Heideggers über das Sein zum Tode handelt es sich immer darum, ob das menschliche Dasein sein Sein als Sein zum Tode verstehen und als solches ernst nehmen kann. Trotz alledem kann niemand den Tod als solchen selbst erfahren. Denn wenn der Tod kommt, d. h. wenn man stirbt, nur dann gibt es den wirklichen Tod.¹³ Beim Tod (Sterben) kann man nicht mehr vom Tod (Sterben) als solchem wissen. Aber insofern man lebt, kann man niemals zum Tod (Sterben) kommen. Deshalb kann man niemals vom Tod als solchem wissen. Es ist nur das Sein zum Tode und zum Ende, von dem man wissen kann. Das Sein zum Tode ist das sich auf den Tod beziehende Sein und das sich des Todes bewußte Leben und die sich der Zukunft bewußte Gegenwart. Das Selbstbewußtsein vom Tod ist nur möglich in der Unzweiheit von Gegenwart und Zukunft. Wer sich des Lebens und Todes bewußt ist, versteht sich wirklich auf Gegenwart und Zukunft.¹⁴

Meiner Ansicht nach kann man zwischen dem Freisein für den Tod in der vorlaufenden Entschlossenheit und der ganzen Aktivierung von Leben und Tod in der absoluten Gegenwart eine entsprechende Gemeinsamkeit finden, obwohl der Vorrang der Zukunft in der Zeitigung der Zeitlichkeit von dem der absoluten

¹³ Vgl. a. a. O. 222f.

¹⁴ Bekanntlich kritisierte Heidegger den traditionellen Zeitbegriff ‚Jetztfolge‘, indem er ihn als den vulgären Zeitbegriff bezeichnete (vgl. SZ, § 81). Denn dieser Zeitbegriff nivelliert Heideggers Interpretation nach die verschiedenen Weltzeiten und verdeckt die ursprüngliche und ekstatische Zeitlichkeit. Hat überhaupt Heideggers Zeitlehre darin recht, daß die ursprüngliche Zeit endlich ist und sich die Zeitlichkeit aus der Zukunft zeitigt? Meines Erachtens ist das Leben als Zeit des Menschen gewiß endlich, während die Zeit selbst zwar vergänglich, aber nicht endlich, sondern in der Kontinuität der Diskontinuität ist (vgl. mein Buch, Die Welt von Zenmeister Dogen, 118–155). Meiner Ansicht nach hat Heidegger die Zeit bzw. Zeitlichkeit allzu stark aus der Perspektive des menschlichen Daseins als

Gegenwart in der ganzen Aktivierung von Leben und Tod gründlich unterschieden bleibt. Denn die ganze Aktivierung mit aller Kraft von Leben und Tod ist nichts anderes als das absolut freie, selbständige und von allem unabhängige Tun, das sich vom Leiden von Leben und Tod befreit. Dieses Tun ist nichts anderes als das Freisein nicht nur für den Tod, sondern auch für das Leben. In diesem Punkt hat Heidegger jedoch nur den Tod als ausgezeichneteren Gegenstand der Freiheit von dem dualistischen und gegensätzlichen Gesichtspunkt von Sein und Tod (Nichts) ausgewählt und ins Auge gefaßt, während Dogen immer Leben und Tod sowohl gleichursprünglich als auch gleichwertig gefunden hat, da er weder dem Leben den Tod vorzieht noch dem Tod das Leben, sondern nur die ganze Aktivierung mit aller Kraft von Leben und Tod behauptet hat.

Auf jeden Fall konnten wir aus dem bisher erwähnten gewissermaßen Heideggers Begriff „Sein zum Tode“ und Dogens Gedanken der Unzweiheit von Leben und Tod, die vorlaufende Entschlossenheit und die absolute Gegenwart, den Vorrang der Zukunft und den der Gegenwart und zugleich die Verschiedenheit und Gemeinsamkeit zwischen den beiden verdeutlichen, indem wir die ersten mit den letzten verglichen und voneinander unterschieden haben. Hiermit möchte ich meinen Aufsatz „Heidegger und Dogen“ abschließen.

Seins zum Tode beobachtet, obwohl sie nicht unbedingt mit dem menschlichen Todesbegriff verbunden zu werden braucht, sondern im Verhältnis mit dem Sein überhaupt in weiterem Sinne erörtert werden müßte. Es scheint mir trotz Heideggers Behauptung des Vorranges der Zukunft, daß die absolute Gegenwart für das menschliche Leben noch viel ursprünglicher ist. – Auf jeden Fall muß ich meine Leser um Verständnis dafür bitten, daß ich mich diesmal wegen verschiedener Gründe auf die Erwähnung der Zeitlehre als Sein zum Tode in „Sein und Zeit“ bei Heidegger und derjenigen im Kapitel ‚Genjôkôan‘ [Wahrheit der Gegenwärtigung] im „Shôbôgenzô“ bei Dogen einschränken mußte.