

erfinden können. Der Wandel ergibt sich nicht durch die Beschaffung neu gebildeter Wörter und Wortreihen. Der Wandel rührt an unser Verhältnis zur Sprache.²⁰ Wenn Heidegger, der selbst in einem Maße Wörter neu gebildet hat wie kaum ein zweiter Philosoph dieser Zeit, diese, seine eigene Sprache solchermaßen einschränkt, so wäre sie selbst als ein Zeigen auf die sich noch entziehende, „neue“ Sprache zu verstehen.

Die Bewegung von Heideggers Schriften erkannten wir als Weg durch die Sprache der Metaphysik. Sie ist zugleich ein Auf-der-Stelle-treten, „weil wir dort, wo wir schon sind, insofern wir jenes, was unser Wesen be-lingt, selber noch nicht eigens erlangt haben“, noch nicht sind. Die „neue“ Sprache wäre ihre Erfahrung als Sage, als Zugesprochene. Die Sage wird erfahren in einem Sprechen, welches das Unsagbare, das „Spiel der Stille“ zu hören vermag. Das Sagbare ist immer zugleich Zeigen auf das Unsagbare. Im „Denken des Worts“, der Erfahrung des Verschwiegenen, welches der zeitlich-räumlichen Konstellation des „Gevierts“ untersteht, wird Sprache als „Sage“ deutlich. Das einst Ungesagte, Gewesene kehrt wieder als Zukünftiges, allerdings nicht als das Gleiche. Zugleich wäre es verhalten auf das wesentlich Unsagbare, welches gibt. Das sagbare und das denkbare Wort wäre all dies zugleich. Das Sagbare konstituiert als solches ebenso das Unsagbare, ist sagbar durch das Unsagbare. Das Unsagbare wird sagbar für den Hörer des Gesagten: es *ist* ungesagt, für den, der es nun sagen kann. Es ist aber als Gesagtes nun ein anderes als das Ungesagte: als Gesagtes die Differenz noch einmal von Sagbarem und Unsagbarem.

Die Härte, mit der Adorno und Benjamin, in einem anderen Sinne auch Derrida, die – auf Erlösung verwiesene – Rettungslosigkeit des Zerbrechens der Sprache denken – zerbrechend an der Aporie menschlicher Selbstbefestigung angesichts der eigenen Vergänglichkeit –, wird von Heidegger insofern nicht geteilt, als der die Sprache als gar nicht bloß menschliche auffaßt. Zugleich ist eine solche Sprachauffassung ja der Wahrheitsgrund für ein Seinsdenken, das „Sein“ ebenfalls als den Menschen „ereignend“, ihn transzendierend, denkt.

Der Standpunkt der Leere im Hinblick auf das Prinzip der Praxis

Von Kunio KÖZU (Bochum)

In der gegenwärtigen Welt wird die moderne Wissenschaft angesichts verschiedener Probleme wie weltweiter ökologischer Krise und Bedrohung durch Kernwaffensysteme als Ergebnis der aus der Wissenschaft resultierenden technischen Entwicklung in Frage gestellt. Aus dieser Situation ergibt sich eine dringende Frage nach dem Prinzip der Praxis, d. h. danach, wie sich der Mensch verhalten soll, insofern er auf der Grundlage dieser Entwicklung weiterleben muß. Im Zusammenhang mit dieser Fragestellung soll auf eine Philosophie hingewiesen werden, die eine ganz andere Quelle als das europäische Denken hat, aus dem sich die moderne Wissenschaft und Technik entwickelt hat, und die sich aber gerade doch mit ein und derselben Situation auseinandersetzt: ich meine, die *Philosophie der Leere*, die von Keiji Nishitani u. a. in der sogenannten Kyoto-Schule vertreten wird. Sie stützt sich zwar tief auf die buddhistische Tradition, aber darf nicht als eine bloß traditionelle religiöse Richtung verstanden werden, sondern muß als eine gegenwärtige Philosophie bezeichnet werden, insofern sie sich mit den gegenwärtigen Problemen beschäftigt. Vor allem ist zu beachten, daß sie sich auf die ‚Praxis‘ richtet, also über bloß theoretische Auffassungen hinausgeht und die Probleme unserer Existenz zu lösen sucht.

²⁰ Ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Frankfurt a. M. 1971) 8.

Die Philosophie der Leere stellt sich als ein Versuch dar, die ‚Anthropozentrik‘ zu verlassen, auf deren Grundlage die moderne Wissenschaft die Krise des Menschen verursacht habe. Dieser Versuch, den Nishitani in seinem Hauptwerk „Was ist Religion?“¹ unternimmt, gründet sich auf seine Einschätzung der Situation der modernen Wissenschaft, welche er als das Ergebnis der Ablösung des Christentums durch eben diese Wissenschaft betrachtet. Was das Christentumsverständnis Nishitanis betrifft, so können wir auf Hans Waldenfels verweisen, der in seinem Buch „Absolutes Nichts“² die Position Nishitanis überhaupt, besonders aber diese Thematik ausführlich behandelt und dessen Argumentation zu Nishitani hier auch sonst gelegentlich herangezogen wird.

Unsere Frage richtet sich darauf, ob das, was Nishitani unter dem Titel ‚religiöse Praxis‘ einführt, uns als das allgemeine Prinzip der Praxis leiten kann. Im Sinne unserer Fragestellung sollen folgende Punkte geklärt werden: I. Die Stellungnahme Nishitanis zur gegenwärtigen Situation, II. A. der Standpunkt der Leere im allgemeinen und B. einige Probleme dieses Standpunktes im besonderen: wie 1) die Stellung des Menschen auf der Ebene der Leere, 2) die Frage der Mitteilbarkeit des *satori*, d. h. der Erleuchtung, im Hinblick auf sprachliche Artikulation und 3) die Einheit der zwei Dimensionen, d. h. der Leere und des *karma*, III. die ‚Umkehr‘ vom *karma* zur Leere als der eigentliche Bereich der Praxis und IV. der Standpunkt der Leere als ein mögliches Prinzip der Praxis.

I.

Der Mensch findet sich nach Nishitani in einer Krise der „Entmenschlichung“ (160) oder „Dehumanisierung und Mechanisierung der Menschheit“ (161), die von der modernen Wissenschaft hervorgebracht wird und sich in der Frage der Kernwaffen zuspitzt (157). Die natürliche Welt erhält immer mehr den Charakter einer kalten und toten Welt, die von den Gesetzen mechanischer Notwendigkeit beherrscht wird und sich ohne irgendeinen inneren Zusammenhang dem Menschen gleichgültig gegenüberstellt; diese Welt, in der er nicht als ‚Mensch‘ leben kann, also „nicht bloß personal“, sondern „durchaus material und ganz und gar biologisch, beherrscht von indifferenten Naturgesetzen“ (104) leben muß, kann er weder ablehnen noch annehmen; in einer derart „paradoxen Relation“ (102) muß er leben. Nishitani hält diesen Zustand des Menschen für das Ergebnis der Auflösung des früheren christlichen Weltbildes, das die Welt ‚teleologisch‘ betrachtete. Damals konnte sich der Mensch als die Mitte der Welt verstehen. Sinn und *telos* seiner Existenz waren das Kriterium für Sinn und *telos* der Welt. In diesem Weltbild war die Gott-Mensch-Beziehung die Achse, während die Welt an der Peripherie blieb; diese Beziehung wurde als etwas ‚Personales‘ angesehen. Wenn die Welt aber eine gleichgültige Welt wird, hört sie auf, an der Peripherie zu bleiben, und erscheint als ein solches ‚Impersonales‘, das den Menschen mit jener paradoxen Relation konfrontiert (103f.). Der Bereich, in dem die moderne Wissenschaft zwei Dinge korrespondieren läßt, nämlich einerseits den abstrakten Intellekt, der nach wissenschaftlicher Rationalität sucht, andererseits die ‚denaturalisierte‘ Natur, die ‚reiner‘ als die Natur ist, ist mit dem Entstehen der Maschine in einen Bereich umgeschlagen, in dem „die Naturgesetze noch einmal die Herrschaft über den Menschen erlangen, der bis dahin über sie geherrscht hat“ (154). Nishitani sieht in dieser Mechanisierung des Menschen eine

¹ Keiji Nishitani, Was ist Religion? (Frankfurt a. M. 1982), Originalausgabe: Shūkyō towa nanika (Tokyo 1961). Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die deutsche Übersetzung.

² Hans Waldenfels, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum (Freiburg-Basel-Wien 1976, ²1978, ³1980).

weitere Schicht, nämlich das *nihilum*, in dem an der Stelle der „von alters her anerkannten Seinsweise des Menschen“ (155), d. h. der Einheit „mit der natürlichen Ordnung“ (ebd.) eine Seinsweise erscheine, „in der sich der Mensch so verhält, als ob er, auf der Freiheit des *nihilum* stehend, vollkommen von außen her von den Naturgesetzen Gebrauch machte“ (ebd.). Hier entsteht nach Nishitani der Nihilismus in allen Schattierungen in dem Maße, ob er seiner selbst bewußt ist oder nicht.³ Dabei geht es um nichts anderes als die Seinsweise des Menschen, mit der Nishitani sich auseinandersetzt: „Im Hintergrund der fortschreitenden Rationalisierung des Lebens und parallel zu ihr wird des Menschen Bejahung seiner eigenen völlig un-,vernünftigen‘, un-,geistigen‘ – oder vielmehr prä-reflektiven – Seinsweise immer mächtiger, d. h. der Status eines Subjekts, das, indem es beharrlich auf dem *nihilum* steht, uneingeschränkt seinem Begehren folgt.“ (156) Dieses ‚Begehren‘ bleibt also hinter der Rationalisierung bzw. Mechanisierung bestehen und ist etwas Einzigartiges, mit dem der Mensch dieser Rationalisierung bzw. Mechanisierung entgehen kann (vgl. 158). Für Nishitani ist es aber das, was „zum Verlust der Menschlichkeit“ (160) führe. Es muß dann gefragt werden, welche Lösung Nishitani vorschlägt.

In dieser Situation der Auflösung der personalen Gott-Mensch-Welt-Beziehung stellt sich die schwierige Frage nach dem Fortbestand der traditionellen Religionen. Nishitani findet seine Antwort auf diese Frage, statt sie in der Gegenüberstellung der Subjektivität zur entmenschlichten Situation zu suchen, die meistens erwartet würde, darin, einen überpersönlichen Ort zu erschließen (161), den er auf der Grundlage des buddhistischen Gedankens der Leere (*śūnyatā*) zu erhellen versucht. Es ergibt sich nun aber sogleich die Frage danach, wie der Philosoph der Leere auf die Idee gekommen ist, sich mit der gegenwärtigen Situation auseinanderzusetzen, die von ihrem Ursprung her mit seinem philosophischen Ansatz nichts gemein zu haben scheint. Es muß etwas geben, das es ihm ermöglicht, seinen philosophischen Standpunkt auf die gegenwärtige Situation zu beziehen und diese Beziehung zu erörtern.

Dieses Verfahren wird deutlich, wenn Nishitani in der gegenwärtigen Situation die Wesenszüge betrachtet, die dem ‚*karma*‘-Begriff ähnlich sind. *Karma* ist dabei zu verstehen als „Gesetz des Handelns, durch das der Mensch ‚sich selber bindet, wie der Vogel durch das Nest‘ – Jede Tat ist das unvermeidliche Ergebnis des ihr Vorangegangenen.“ (435) Nishitani stellt fest, „daß in der Naturbetrachtung der Wissenschaft, in den technischen Revolutionen des technischen Zeitalters, in dem Streben nach sozialem Fortschritt, ja, selbst in Bereichen wie der Sexualität, dem Sport und mancherlei Vergnügungen eine Impulsivität mit endlos ungerichteter Erregbarkeit zum Vorschein kommt“ (356). Dies bedeutet letztlich nichts anderes, als daß sich der Mensch nur geleitet durch das ‚Begehren‘ verhält. Was Nishitani im Westen findet, besteht in diesem ‚unendlichen Impuls‘, der als bloßer Selbstzweck eigentlich zwecklos werde, nachdem das teleologische System einer göttlichen Weltordnung zusammengebrochen sei. Der Ziellosigkeit des Selbstzwecks entspricht eine Auflösung der Konzeption der Zeit: „Die ‚Zeit‘, die ihren durch den Willen Gottes gesetzten Anfang und ihr Ende eingebüßt hat, ist die ‚Zeit‘ der säkularisierten ‚Welt‘; innerhalb dieser Zeit läuft jede Funktion des Lebens als etwas, das Zweck seiner selbst ist, endlos auf sich selbst hinaus.“ (357) Als solcher wird sich dieser ‚Impuls‘ jedoch nicht gewahr. Im Osten, sagt Nishitani, sei im Gegensatz dazu dieses ‚Selbstgewahrnis‘ im *karma*-Begriff schon enthalten, „denn die anfang- und endelose ‚Zeit‘ und der unendliche Impuls sind seit jeher charakteristische Elemente des *karma*“ (358). Hier sieht Nishitani eine Möglichkeit der

³ Es geht um ein Verständnis des Nichts als ‚bloßer Negation‘ des Seins oder ‚einer Entität‘, an dem Nishitani Kritik übt. Selbst in Heideggers Wort, das Selbstsein („Dasein“) sei „ins Nichts hineingehalten“, findet Nishitani noch eine Spur einer derartigen Anschauung (169f.).

Explikation der gegenwärtigen Situation vom buddhistischen Standpunkt her und erklärt dann diese Situation für eine Art von *karma*. Nur vom Standpunkt der Leere her ist das Verfahren Nishitanis, die Idee des *karma* auf unsere heutige Situation zu beziehen, legitimierbar; es muß daher geklärt werden, was mit der Idee der Leere gemeint ist.

II.

A. Um unsere Gegenwart philosophisch untersuchen zu können, verweist Nishitani auf das Feld der Leere; dieses Feld, das über die gegenwärtige Situation als eine Art des *karma* hinausgehen soll, wird als ein Feld geschildert, „wo alle Dinge – jedes einzelne als ein absolutes Zentrum, jedes in Besitz einer absolut einzigartigen Einzelheit – sich in ihrem Selbstsein vergegenwärtigen“ (259). Es geht also um den Charakter der Einzelheit eines jeden einzelnen Dings. Es fragt sich dann aber, wie sich diese einzelnen Dinge aufeinander beziehen. Nishitani nennt die Beziehung aller Dinge auf der Ebene der Leere ‚wechselseitige Durchdringung‘, in der alle Dinge sich ineins sammeln oder miteinander verknüpft sind, ohne daß jedes einzelne aufhört, absolut einzigartig zu sein (238). Diese Beziehung aller Dinge wird vermittelt der Vorstellung der gegenseitigen Herr-Knecht-Beziehung erklärt. Die absolute Einzigartigkeit eines Dings wird damit bezeichnet, daß „sein Sitz im Zentrum aller anderen Dinge ist“ (237); es nehme nämlich „die Position des Herrn“ ein, „in Beziehung auf den alle anderen Dinge Untergebene sind“ (ebd.). Auf dem Feld der Leere sind also „alle Dinge füreinander gleichzeitig Herr und Knecht“ (239). Es gibt überall Zentren und deshalb *kein* Zentrum! Jedes Ding ist sowohl einzigartig als auch mit allen anderen Dingen verbunden. Alle Dinge setzen einander also voraus. Zusammenfassend sagt Nishitani: „In diesem System ist jedes Ding es selbst, indem es nicht es selbst ist, und [es] ist nicht es selbst, indem es es selbst ist.“ (Ebd.) Dieser Umstand bedeutet nichts anderes als das, was unter der sogenannten Logik des *soku-hi* verstanden wird („A ist nicht A und deshalb A [gleich] A. A ist A, weil es nicht-A ist. [...] *soku* meint hier die wesentliche Untrennbarkeit zweier Entitäten; *hi* drückt Negativität aus.“ 433,⁴ s. auch 295, 386). Es darf dabei nicht übersehen werden, daß sich dieser *logische* Ausdruck eines Sachverhalts auf ein religiös-praktisches Anliegen stützt, nämlich das Bedürfnis der Erlösung; im Feld der Leere gibt es für Nishitani keinen Unterschied zwischen der ‚Selbstzentriertheit‘ bzw. dem auf sich selbst gerichteten Dasein (dem Herrn) und dem Auf-Anderes-Gerichtetsein (dem Knecht), hier sei nämlich nur die ‚Nicht-Zweiheit von Selbst und Anderem‘ vorhanden. Damit ist einerseits, unter dem Gesichtspunkt des Auf-Anderes-Gerichtetseins, gemeint, daß „eigene Erlösung [...] nur in der Erlösung alles Anderen zu finden“ (393) sei, andererseits ist unter dem Gesichtspunkt der ‚Selbstzentriertheit‘ gemeint, daß sich ‚die wahre Selbstwerdung des Selbst‘ als der Weg finde, „auf dem alles Andere in seinen ureigenen Grund zurückkehren kann“ (ebd.), d. h. daß das Selbst allem Anderen ermögliche, Erlösung zu erreichen. Hiermit wird die gleichzeitige Erlösung aller Dinge ausgesprochen, insofern die eigene Erlösung des Selbst die alles Anderen voraussetzt und umgekehrt.

B. Um unsere Frage zu beantworten, welchen Sinn die gerade skizzierte Auffassung der Leere im Hinblick auf das Prinzip der Praxis hat, muß versucht werden, einige weitere Probleme zu klären, nämlich 1) die Stellung des Menschen im Feld der Leere, 2) die

⁴ Nishitani zitiert die These von D. T. Suzuki. Ders., Die Große Befreiung (Zürich und Stuttgart 1958) 80f.

Mittelbarkeit der Erleuchtung besonders mittels sprachlicher Artikulation und 3) der Zusammenhang der zwei Dimensionen, d. h. der Zusammenhang von Leere und *karma*.

Zunächst zum 1. Punkt: Da es nach Nishitani im Feld der Leere überall Zentren und deshalb kein absolutes Zentrum gibt, müssen alle Dinge gleichwertig sein. Jedes Ding ist in seiner absoluten Einzigartigkeit unaustauschbar. Dies klingt wohl seltsam, weil in die Rede von ‚allen Dingen‘ natürlich der Mensch eingeschlossen ist und gewöhnlich nur er für unaustauschbar gehalten wird. Es ist also zu fragen, welche Stellung der Mensch in der als ‚kosmologisch‘⁵ bezeichneten Dimension einnimmt, denn dem Menschen scheint keine besondere Stellung zuzukommen. Hans Waldenfels, der den Menschen als den Ort der Erfahrung des Nichts und ineins damit als den Ort der Gotteserfahrung bezeichnet,⁶ behandelt die Frage nach der Stellung des Menschen im Hinblick auf das Selbstbewußtsein des Menschen und kommt zur Auffassung, daß trotz der Betonung der nicht-anthropozentrischen Natur des Buddhismus der Mensch ein vorzüglicher Ort sei, in dem Sinne, daß das *Samsāra* („die endlose Wiederholung von Geburt und Tod“, 436) als die ‚Tatsache‘ der Vergänglichkeit aller Dinge erst aufgrund des Selbstbewußtseins des Menschen zum Problem werde.⁷ Waldenfels interpretiert Nishitani zutreffend, insofern es sich beim Selbst-Gewahrnis immer um ein geistiges Verhalten des Menschen handelt. Nishitani stellt fest, daß unser Selbst mit dem Selbst-Gewahrnis, „das ursprünglicher ist als sonst etwas, der Welt und allen Dingen vorausliegt“ (261, vgl. auch 416). Für Nishitani unterscheidet sich das Selbst-Gewahrnis zwar vom Selbstbewußtsein, das noch auf dem Feld der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt bestehen bleibt (vgl. 59f., 183, 262), andererseits wird aber vom Selbstbewußtsein gesprochen, wenn es um die Enthüllung des ‚unendlichen Impulses‘ oder des *karma* geht (365f.). Unter allen Dingen hat nur der Mensch Selbstbewußtsein und auf der Grundlage des Selbstbewußtseins wird das *samsāra* als Ergebnis des *karma* problematisiert. Das Selbstbewußtsein kann also sozusagen eine Vorstufe zum Selbstgewahrnis sein, in dem Sinne, daß erst auf der Grundlage des Selbstbewußtseins die ‚Selbstzentriertheit‘ als der „Urquell des unendlichen Impulses“ (366, 373) in Frage gestellt wird. Beide, d. h. Selbstbewußtsein und Selbstgewahrnis, sind damit als zwei Schichten des geistigen Verhaltens des Menschen zu betrachten. Auf jeden Fall geht es hier um die besondere Stellung des Menschen, der sich von anderen Dingen unterscheidet. In dieser besonderen Stellung des Menschen stellt sich die seltsam klingende gleichsam universale ‚Sympathie‘ ein, die sich nicht nur auf andere Menschen, sondern auch auf alle anderen Dinge (vgl. 52f., 417) richtet, als die spezifisch menschliche Weise der ‚wechselseitigen Durchdringung‘ im Feld der Leere. Bei dieser ‚Sympathie‘ handelt es sich um das „ursprüngliche Antlitz eines Menschen“ (307, vgl. auch 289). Dieser Umstand besagt, daß die Aufhebung der ‚Selbstzentriertheit‘ auf der Grundlage der universalen ‚Sympathie‘ zugleich die Verwirklichung des menschlichen Selbst ist, das einen Teil des Selbst aller Dinge ausmacht. Da dieses Selbst die absolute Einzigartigkeit aller Dinge bedeutet, begegnen die absolut einzigartigen Dinge einander durch die Aufhebung der ‚Selbstzentriertheit‘. Für Nishitani ist jedes Ding unaustauschbar im Gegensatz zu der gewöhnlichen Vorstellung, nur der Mensch sei unaustauschbar: „Es kann keine zwei Dinge in der Welt geben, die absolut gleich sind.“ (237)⁸ Was durch die

⁵ Bezeichnung von M. Abe. Waldenfels, a. a. O. 143.

⁶ Ebd. 158.

⁷ Ebd. 144.

⁸ Diese Aussage Nishitanis erinnert uns an Leibnizens Auffassung der Verschiedenheit der Dinge (Monadologie, 9). Nishitani spricht zwar von dem Augenblick als der ‚Monade der Ewigkeit‘ (398f., 405f.), aber er äußert seine Meinung über Leibnizens Standpunkt nicht direkt und klar. Auf der Grundlage seiner Auffassung der ‚wechselseitigen Durchdringung‘ lehnt er wohl die Idee der

Funktion des menschlichen Geistes gewahrt wird, ist nichts anderes als das, was hier unter der Begegnung der absolut einzigartigen Dinge gemeint ist. In der Tradition des Zen-Buddhismus wird dieses Gewahrwerden *satori* genannt. Das, was die Aufhebung der ‚Selbstzentriertheit‘ ermöglicht, ist gerade das Gewahrwerden *eines jeden einzelnen* Menschen. *Seine* Begegnung mit *einem jeden einzelnen* Ding ist *einmalig*, weil *diese* Begegnung *jeweils* in *jedem* Augenblick von *ihm* initiiert wird. Aus dieser Singularität ergibt sich die Frage, ob es überhaupt möglich ist, diese Einmaligkeit anderen Menschen mitzuteilen, denn die hier behandelte „wirkliche endliche Existenz“ hebt Nishitani hervor, als etwas, das „aus einem außerhalb der Dimension der Vernunft liegenden Bereich in Erscheinung“ (270) tritt. Es stellt sich also die Frage nach der Mitteilbarkeit der Erleuchtung.

Wir sind somit bereits beim 2. Punkt. Es scheint im Zen-Buddhismus eine nicht aufzulösende Aporie zu geben, insofern der Erleuchtete *spricht*, obwohl er die sprachliche Artikulation der Erleuchtung überhaupt ablehnt. Dies ist auch bei Nishitani der Fall, insofern er unser Selbst auf dem Feld der Leere für „völlig unerklärbar“ (261) hält und trotzdem von diesem Selbst *spricht*. Nach der Lehre des Zen ist die Erleuchtung nicht erlernbar, sie kommt plötzlich und entzieht sich deshalb jeder sprachlichen Artikulierung. Dagegen wendet Waldenfels ein, daß die Philosophie der Leere nach ihrer eigenen Einschätzung des Sprechens fragen müsse, gerade weil sie spreche und argumentiere.⁹ Der katholische Theologe geht dabei von einem anderen Stellenwert des Sprechens aus als die Philosophie der Leere. Von seinem Standpunkt aus betrachtet er die Vermittlung der Erleuchtung als ‚transrationale Kommunikation‘. Er findet im Zugang zum ‚Bereich transrationaler Kommunikation‘, die Bedeutsamkeit der Sprache in der Welt des Samsāra‘, die bei der Philosophie der Leere weithin unberücksichtigt bleibe, nämlich die Sprache als ‚Weg geäußelter Heilsbedürftigkeit und geäußerten Heilszuspruches‘.¹⁰ Hiermit versteht er seinen Hinweis als Vorschlag, wie die Sprache in bezug auf die Erleuchtung eine positive Rolle spielen könne, die weder im Zen-Buddhismus überhaupt¹¹ noch in der Philosophie der Leere betrachtet werde. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß es in der Philosophie der Leere eine andere mögliche Form des Sprechens gibt, die von Waldenfels wenig beachtet wird, nämlich die sprachliche Artikulierung im Bereich der Kunst, die in dieser Philosophie eine Schlüsselstellung einnimmt. Nishitani spricht von der poetischen Wahrheit, wie sie im japanischen Sprichwort gemeint ist: „Ein einziges sinkendes Blatt verkündet den Weltherbst.“ (214) In ihrem so gearteten Sprechen kann die Erleuchtung (*samādhi*) artikuliert werden. Das Feld dieses Sprechens reicht über die Sprache in der Welt des *samsāra* hinaus. In der Sprache der Poesie werden „alles in der Welt Seiende und das Selbst gemeinsam in ihrer eigentlichen Soheit bzw. in ihrer authentischen ‚Erscheinung‘ ästhetisch realisiert“ (372, vgl. auch 256). Nishitani übernimmt diesen Gedanken von seinem Lehrer Kitaro Nishida, der sagt: „Zen ist Musik, Zen ist Kunst“¹² und der ästhetischen Transzendenz die religiöse Transzendenz gleichstellt. Das Entstehen der Dinge sieht Nishida als Hervortreten aus dem Nichts und interpretiert dieses Entstehen zugleich als ein ästhetisches Ereignis und als die Wirksamkeit des immanenten Gottes.¹³ Die typisch

‚prästabilierten Harmonie‘ ab, insofern diese den Monaden nicht immanent ist, die sich nicht aufeinander beziehen.

⁹ Waldenfels, a. a. O. 175.

¹⁰ Ebd. 169.

¹¹ Ebd. 34.

¹² Zitiert von Waldenfels, ebd. 53.

¹³ Vgl. Tōru Miyakawa, *Bunka to kachi* (Kultur und Wert), in: Iwanami Kōza Tetsugaku (Serie Philosophie) 18 (Tokyo 1972) 147.

japanische Ausdrucksform dieses poetischen Sprechens ist das *haiku*, eine Art von kurzem Gedicht. *Haiku* ist kein gereimtes Gedicht, es ist jedoch gekennzeichnet durch einen Rhythmus, d. h. durch eine 5-7-5-Tonreihe. Die Sprache des *haiku* ist symbolisch. Die Mitteilungsweise ist nicht reflexiv, sondern assoziativ.¹⁴ Die Einfachheit dieser Gedichtform findet Entsprechungen in verschiedenen Bereichen der Kunst, z. B. in der Schwarz-Weiß-Malerei und in der Gartenbaukunst mit Steinen. In dieser Form der Abstraktion soll auf die Einheit des Selbst verwiesen werden, die den vielfarbigem Erscheinungen zugrunde liegt.¹⁵ Es kann unterstellt werden, daß im Zen-Buddhismus von einer Strukturgleichheit dieses ästhetischen Ausdrucks und der Erfahrung des *satori* ausgegangen wird.

Zuletzt zum 3. Punkt: Nach Nishitani findet sich das Feld der Leere nirgendwo anders als in dieser Welt des *samsāra*. Es bedeutet zwar das Feld einer absoluten Transzendenz vom *karma*, andererseits jedoch wird gerade absolute Immanenz behauptet: „Die Position der wahren *Leerheit* vergegenwärtigt sich nur ineins mit dem dynamischen Zusammenhang von ‚Sein‘-, ‚Tun‘-, ‚Werden‘ in der Zeit, vielmehr *als* die Zeit.“ (397) Da dieser Zusammenhang nichts anderes als der des ‚karmischen Wirkens‘ des menschlichen Lebens wie Handelns, Sprechens und Trachtens (365) ist, müßte man schon im alltäglichen Leben die Position der Leere erreichen (*samsāra sive nirvana*, 278 ff.; *nirvana*: „wörtl.: ‚das Ausblasen [der Flamme]‘; das endgültige Auslöschen aller nur denkbaren räumlichen, zeitlichen und ontischen Begrenzungen; der Buddhismus sieht darin das letzte Ziel, die Befreiung“, 436). Es scheint keine Unterscheidungen beider Positionen zu geben. Für Waldenfels ergibt sich aus dieser Behauptung aber eine Frage nach der Differenz zwischen dem, wie es ist, und dem, wie es sein sollte und könnte.¹⁶ Dies ist der Fall besonders in der heutigen Situation, wo die Dinge, wie sie sind, nicht nur in der Natur wie Bergen und Flüssen, sondern vielmehr auch in den sozialen Erscheinungen wie Umweltverschmutzung und Atomwaffen vorhanden sind. Im Hinblick auf die Unterscheidung beider Dimensionen können wir Waldenfels recht geben. Es ist aber darüber hinaus danach zu fragen, wie beide Dimensionen vereinbart werden, ohne die Unterscheidung beider zu verlieren. Im gleichen Kontext ist die folgende Aussage des Zen-Meisters Dogen zu beachten: Bloß durch die Ausrichtung des Herzens auf *bodhi* (Erleuchtung) werde das Kausalgeschehen des *samsāra* zur religiösen Praxis und zum Streben nach *bodhi* bereits in der Welt des *samsāra*.¹⁷ Die Unterscheidung beider Dimensionen wird durch die Ausrichtung des Menschen auf die Erleuchtung in die Einheit beider zurückgeführt. In dieser Ausrichtung des Menschen wird der Bereich der Praxis sichtbar, der näher untersucht werden soll.

III.

Die Frage, ob in der Philosophie der Leere das Prinzip der Praxis begründet werden kann, entsteht deswegen, weil in ihrer ‚ästhetischen‘ Haltung die Welt für sich so, wie sie ist, anerkannt zu werden scheint, in dem Sinne, daß die Welt für ihre Rechtfertigung nichts anderes als nur ihren gegenwärtigen Zustand braucht. Mit Bezeichnungen wie ‚Entmenschlichung‘, ‚Dehumanisierung‘ und ‚Mechanisierung‘ wird aber die Welt im gegenwärtigen

¹⁴ Vgl. Yasunosuke Takizaki, *Jyōkan no jigen to sōzōshutai* (Dimension des Gefühls und Subjekt der Schöpfung) (Tokyo 1975) 89.

¹⁵ Vgl. Toshihiko Izutsu, *Philosophie des Zen-Buddhismus* (Hamburg 1979) 138.

¹⁶ Waldenfels, a. a. O. 154, vgl. auch 132.

¹⁷ Dogen, *Shōbōgenzō* (Allerhöchste Lehre Buddhas), *Nihon-Shisō-Taikai* (Klassische Texte japanischen Denkens) 12 (Tokyo 1970) 294.

Zustand kritisiert. Eine solche Kritik richtet sich auf eine fehlgeschlagene Praxis, die vom ‚unendlichen Impuls‘ fortgetrieben wird. Nishitani stellt sich diesem Verständnis der Praxis entgegen. Es geht um die ‚religiöse Praxis‘ im Sinne des Zen-Buddhismus; auf dem Feld der Leere nehme jedes ‚Tun‘ stets den Charakter der ‚religiösen Praxis‘ (jap. *gyo*) an (391). Nishitanis ‚Praxis‘-Begriff entspricht dieser Zen-buddhistischen Konzeption.

Nach Nishitani fordert die ‚religiöse Praxis‘ die ‚Umkehr‘ vom *karma* zur Leere: „In der Umkehr vom Standpunkt des *karma* zu dem der Leere, vom Standpunkt des selbstzentrierten ‚Willens‘ zu dem des selbst-losen *samādhi*, ist alles, was wir tun, zugleich wahre Erlösung von Schuld und wahres Annehmen der Schuld. Daraus folgt, daß sich unser ‚Tun‘ wahrhaft als *Tun* realisiert.“ (383) In dieser ‚Umkehr‘ setzen wir uns mit der als ‚Schuld‘ bezeichneten Situation kritisch auseinander. Der Mensch muß sich entscheiden, entweder die ‚Umkehr‘ zu leisten oder sie abzulehnen. Auf jeden Fall steht er vor dem „Bereich der Unterscheidung bzw. der Relativität zwischen Selbst und Anderem“ (394) und muß seine Entscheidung treffen. Nur dann, wenn er die ‚Umkehr‘ leistet, kann das ‚So-wie-es-ist‘ zugleich ein ‚So-wie-es-sein-soll‘ bedeuten und umgekehrt (390).

Es fragt sich dabei, unter welchen Umständen die ‚Umkehr‘ als solche für vergegenwärtigt gehalten werden kann, oder wann man sagen kann, daß der Bereich des *karma* wirklich verlassen worden sei, denn die kritische Praxis scheint nur aus einer inneren Gewißheit des einzelnen Menschen zu stammen und den Ursprung des *karma*, das einen Weltzusammenhang ausmacht, nicht zu erreichen. Nishitani hält zwar die ‚Selbstzentriertheit‘ für den ‚Urquell des unendlichen Impulses‘ (s. o.), aber er klärt nicht ausführlich, wie diese zu negierende ‚Selbstzentriertheit‘ entstanden sein soll. Vielmehr pflegt er vom Transzendieren der ‚Selbstzentriertheit‘ bzw. des *karma* zu sprechen. Dabei wird vorausgesetzt, daß der geistige Zustand des Menschen dem Seinsmodus der Welt überhaupt entspricht.¹⁸ Nishitani sagt: „Von alters her hat man *samādhi* als die Seelenverfassung bezeichnet, in der der Mensch seinen Geist sammelt und dabei einen Schritt über die Sphäre des gewöhnlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins hinaus tut und in diesem Sein sein eigenes ‚Ich‘ vergißt. So bezieht sich das Wort *samādhi* vor allem auf einen geistigen Zustand, es wäre aber auf den Modus des An-sich-Seins anwendbar, in dem ein Seiendes in seiner eigenen Position gründet.“ (213) Diese Entsprechung muß als eine Struktur artikuliert werden, die den Weltzusammenhang aller Dinge ausmacht. Sonst bleibt sie nur als Äußerung einer inneren Gewißheit bestehen. Um das, was mit der ‚ästhetischen‘ Haltung gemeint ist, zu verwirklichen, muß die Struktur geklärt werden, die die gegenwärtige Situation überwinden kann, insofern „der Modus der Existenz im *karma* und das Leben des Menschen in der modernen, säkularisierten Welt wesentlich etwas Gemeinsames haben“ (376). In dieser Struktur können wir ein mögliches Prinzip der Praxis finden. Es ist nun auf die von der Philosophie der Leere geübte Kritik an der Welt des *karma* näher einzugehen.

IV.

Die Philosophie der Leere richtet ihre Kritik an der Welt des *karma* auf dessen Standpunkt des ‚unendlichen Impulses‘. Die Position der Leere entstehe nur dort, wo der Standpunkt des Willens bzw. des „dämonisch-unendlichen Impulses“ in absoluter Negation transzendiert sei (378). Durch die absolute Negation wird eine spezifische Form der Transzendenz schlechthin gefordert. Es stellt sich aber die Frage, wie eine solche Negation gerade in der Welt des *karma* stattfinden kann, denn die Negation, die die ‚Umkehr‘ vom *karma* zur

¹⁸ Über diesen Sachverhalt im Zen-Buddhismus überhaupt vgl. Izutsu, a. a. O. 86.

Leere leisten soll, scheint so gemeint zu sein, als ob sie außer der Welt des *karma* stattfände. Um die Möglichkeit der ‚Umkehr‘ zu erfahren, muß aber etwas vorausgesetzt werden, das gerade in dieser Welt über diese Welt hinausgeht. Der ‚unendliche Impuls‘ deckt sich also *nicht vollständig* mit der Existenz des Menschen in der vorhandenen Welt. In dem, was vorher die Situation der ‚Entmenschlichung‘ genannt worden ist, muß demnach Transzendenz sozusagen latent enthalten sein, bzw. es muß noch ein Bereich übrig bleiben, in dem der Mensch *nicht ganz völlig* mechanisiert ist und der bei der Analyse der gegenwärtigen Situation vorausgesetzt werden muß. Allerdings expliziert Nishitani diesen Bereich nicht genauer, er spricht freilich vom ‚geistigen Licht‘ bzw. dem Licht aller Dinge, welches aus dem *samādhi* als der ‚Schatzkammer des Großen Lichts‘ ‚geboren‘ werde und „zur Natur jedes Menschen von Anbeginn an gehört“ (263), und interpretiert sich folgendermaßen selbst: „Als ich sagte, unser Selbst-an-sich sei die allerursprünglichste Mitte, wies ich auf diesen Ursprungsort.“ (Ebd.) Man könnte in dieser latent bleibenden Transzendenz die Möglichkeit finden, Identität und Differenz beider Dimensionen einheitlich zu begreifen. In bezug darauf ist besonders zu beachten, daß Nishitani von einer ‚Kraft‘ spricht, die in den beiden Dimensionen vorhanden ist.

Über die ‚Kraft‘, die auf dem Feld der Leere vorhanden sei, sagt Nishitani: „Aus dieser wechselseitigen Durchdringung stammt die ‚Kraft‘, durch die jedes einzelne Ding zu existieren vermag, die ‚Kraft‘, durch die sich alle Dinge wechselseitig sein lassen, letztlich die ‚Urkraft‘, durch die Seiendes überhaupt als *Seiendes* erscheint.“ (252, vgl. 239ff., 258) Es fragt sich dann, wie diese ‚Kraft‘ in der Welt des *karma* wirkt. Man kann diesen Umstand in der Aussage Nishitanis über die ‚Natur‘ des *karma* finden: man könne von dieser ‚Natur‘ sprechen, „um die Urkraft zu bezeichnen, die am Werk ist, wenn das Selbst alle Dinge in einen Gesamtzusammenhang sammelt, während es sich in sich selbst verschließt und sich gerade dadurch an die Dinge heftet; die Urkraft, die das den Dingen verhaftete Selbst in das Werden und den ständigen Wandel der Welt-Zeit geraten läßt; eine Kraft, die am Werk ist, wenn das Sein des Selbst in seiner Selbstzentriertheit zum Mittelpunkt der Welt wird“ (376). Hiermit wird gesagt, daß auch die ‚karmische‘ Aktivität ursprünglich durch ein und dieselbe ‚Kraft‘ entsteht. Was den Sprachgebrauch des Terminus ‚Kraft‘ betrifft, so bleibt ungeklärt, wie diese ‚Kraft‘ mit der ‚Kraft‘ zusammenhängt, von der Nishitani in einem anderen Sinne spricht: in der Erleuchtung müsse die „Existenzweise überwunden werden, in der das ‚Ich‘ die treibende Kraft ist“ (66). Offensichtlich gehört die ‚Kraft‘ in diesem Zusammenhang der Ebene des *karma* an. Nishitani sollte klarer artikulieren, wie sich die beiden ‚Kräfte‘ aufeinander beziehen. Wir könnten den Sachverhalt so verstehen, daß die ‚Kraft‘, die auf dem Feld der Leere die ‚wechselseitige Durchdringung‘ aller Dinge ermöglicht, auch im *karma*, welches durch die ‚Selbstzentriertheit‘ als eine *einseitige* Form dieser ‚Kraft‘ entstanden ist, latent vorhanden ist. Im *karma* selbst muß also die Leere gefunden werden, die dem ‚unendlichen Impuls‘ entgegenwirkt und den Grund der Praxis zum Transzendieren des *samsāra* ausmacht.¹⁹

Hiermit können wir wohl den Standpunkt der Leere als ein mögliches Prinzip der Praxis bezeichnen. Die ‚ästhetische‘ Haltung ermöglicht es, die Bewegung der ‚Kraft‘ vorzustellen,

¹⁹ Eine ähnliche Thematik findet sich in Hegels „Differenzschrift“: „das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beyder, so wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz; – das Nichts das Erste, woraus alles Seyn, alle Mannichfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. – Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darinn, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichts Seyn – als Werden, die Entzweyung in das Absolute – als seine Erscheinung, – das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen.“ (Gesammelte Werke Bd. 4, hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler [Hamburg 1968] 16)

und veranlaßt den Menschen, die ‚Selbstzentriertheit‘ zu verlassen, damit die Einzelheit aller Dinge in jedem Augenblick vergegenwärtigt wird. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß die ‚ästhetische‘ Haltung einen bestimmten Weltzusammenhang voraussetzt, der als Ergebnis der Natur- und Menschengeschichte vorhanden ist und immer einer neuen Lösung seiner Probleme bedarf. Auf der Grundlage der in diesem Weltzusammenhang latent vorhandenen ‚Kraft‘ kann der Mensch seine Entscheidung in der Richtung auf die ‚Umkehr‘ treffen.