



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

***Über die Relevanz der Atmung an den Tangenten der Erkenntnis
der Zen-Philosophie, Medizin und Naturwissenschaft***

Verfasser

Dr. Thomas Frischer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Philosophie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Doz. MMag. Dr. Hisaki HASHI

Inhaltsangabe

Einleitung	3
------------	---

1. Problemstellung	6
--------------------	---

I Philosophische Wurzeln der modernen wissenschaftlichen Medizin und ihre Abgrenzung zum Zen-Buddhismus

1. Seelenbegriff der Europäischen Antike	12
--	----

1.1. Inneres und Äußeres, Unvergängliches und Vergängliches	12
1.2. Die Naturerklärung bei Empedokles und die Abgrenzung zum Zen	13
1.3. Die Platonische Seele	16
1.4. Die Aristotelische Seele	17
1.5. Zusammenfassung des Wandels des Seelenbegriffes	19

2. Von der Krankheit der Arten zur Krankheit als Funktionsstörung	20
---	----

2.1. Der Diskurs als ärztliche Erkenntnismöglichkeit der Moderne	21
2.2. Das Wesen der Krankheit bis zum 18.Jahrhundert	23
2.3. Der Begriff der „Krankheit“ in der Moderne	24

3. Subjekt versus Objektbegriff	27
---------------------------------	----

3.1. Fundierung der Naturwissenschaft bei Kant	29
3.2. Das Denken des „Selbst“ bei Hegel und seine Abgrenzung zum Zen-Buddhismus	32
3.3. Begriff der Objektivität im wissenschaftlichen Denken bei H.Putnam	38
3.4. „Räsonierendes“ versus „begreifendes“ Denken bei Hegel	39
3.5. Organismus und Mechanismus	40
3.6. Post-metaphysisches Zeitalter, Gesellschaftliche Subjektkonstitutionen	42
3.7. Existentialismus	45

II Die Leere als zentraler Begriff des Zen-Buddhismus

4. Annäherung an die Leere über das Nihil des Nihilismus	48
5. Der Weg über das Bewusstsein	60
6. Der Zeitbegriff in der europäischen Tradition und im Zen	70
7. Das Gute bei Nishida	77

III Philosophie als Lebenshilfe und Zen als Selbsterlösung

7. Der Philosoph als Seelenarzt in der Antike	80
8. Zen als Selbsterlösung	83

...denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrath, den man ablegen oder aufnehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es belebt.¹

Einleitung

Der Philosoph der in der Antike die Funktion eines Seelenarzt hatte, wurde, maßgeblich bedingt durch die fundamentale Änderung des Seelenbegriffes in der Entwicklung des abendländischen Denkens, in der Neuzeit vom naturwissenschaftlich ausgebildeten Arzt des Zentralnervensystems abgelöst. Das Wesen des Menschen wird nicht mehr als ursprüngliche Synthese aus Leib und Seele, als entechiale Einheit, sondern heute als ein materiell Zusammengesetztes gesehen. Das im Denken sich selbst vergewissernde Subjekt wurde zum nicht hintergehbaren Fundament^{2,3} von dem aus die ontische Natur einschließlich des eigenen Körpers, die dem Subjekt nun gegenüber steht und nicht mehr mit ihm eine Einheit darstellt, naturwissenschaftlich erforscht werden kann. Ich will in meiner Arbeit zeigen, dass diese moderne dualisierende Betrachtungsweise des Menschen konstitutiv für seine Selbstwahrnehmung (auch) in medizinischen Kontexten ist - das sich selbst beobachtende Subjekt jedoch von seinem ursprünglichen Subjekt (als Synthese von Körper und Seele) wieder eingeholt wird und über die sogenannten psychosomatischen Erkrankungen und Störungen auf sich aufmerksam macht. Die moderne Schulmedizin steht diesen Erkrankungen mit relativer Hilflosigkeit gegenüber, da ihre Methode weder geeignet ist, den von ihr benutzten Begriff der Psyche, oder des „Unterbewusstseins“ mit ausreichender Genauigkeit und Reproduzierbarkeit zu beschreiben, noch sich in der Lage befindet, mit ihrer Sprache eine reine Subjektwahrnehmung zu operationalisieren. Eine subjektives Empfinden muss mit einem Verhalten oder einer technisch messbaren Veränderung (von Gehirnstrukturen) gleichgesetzt werden. Das „Subjektive“ oder „Geistige“ wird zu

¹ J.G. Fichte. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98) (erste und zweite Einleitung in die WL). Meiner Verlag, 2.Auflage 1984

² R. Descartes. Discours de la méthode /Bericht über die Methode. Reclam Verlag 2001

³ R. Descartes. Discours sur la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences, Leyden 1637

einem Akzidenz der Materie. John Searle schreibt, dass ..“ *das Mentale einfach eine Eigenschaft der physischen Struktur des Gehirns ist* ⁴ .“

Die dualistische, für das okzidentale Denken typische und auf Parmenides zurückreichende Unterscheidung in „Entweder Sein oder Nicht-Sein“ beruht im Zen Denken auf einer zugrundeliegenden Einheit welche zusammen mit dem Begriff der „Leere“ Mittelpunkt der Zen-buddhistischen Sichtweise des Menschen ist. Die Dualisierung der Welt wird im Zen Buddhismus zwar als notwendig für das Denken und Beurteilen von alltäglichen Lebensumständen angesehen, führt jedoch zu zahllosen Verstrickungen, Sorgen, Hass und Missgunst der Menschen wenn diese Dualisierung die eigene Subjektivität in einen Gegensatz zu einer objekthaft verstandenen Welt bringt. Das naturwissenschaftliche Denken ermöglicht einen Fortschritt dadurch, dass einzig reproduzierbare in Experimenten gewonnene Beobachtungen zur Wahrheit beitragen und andere unsichere oder passagere Phänomene ausgeblendet werden. Es wird jedoch so eine ganz bestimmte Welt konstituiert und für die ganze Natur gehalten. Kritische Einwände gegen den Fortschritt durch eine „Falsifikationsmaschinerie“ wie sie von Karl Popper als Motor für eine Zunahme von Erkenntnis propagiert wurde⁵ und begeisterte Aufnahme bei der forschenden „scientific community“ gefunden hat, wurden unter anderen von Paul Feyerabend formuliert⁶, der das forschende Subjekt in seinen sozialen Einbindungen, ökonomischen Zwängen und privaten Verstrickungen im Wissenschaftsbetrieb im Blickfeld hatte. Diese Einwände bleiben aber bis heute eher ein Randphänomen. Eine komplexe, in ihrem wahren Wesen durch das alleinige Denken nicht verständliche Welt durch Vereinfachung greifbar zu machen und dem Menschen dienbar zu gestalten ist der große Vorteil der objektivistischen Sichtweise und wird auch im Zen unentbehrlich für das alltägliche empirische Leben gehalten, sodass man Zen nicht in die Nähe einer mystischen oder esoterischen Weltsicht rücken darf. Die Denkweise von Zen geht dahin, die in der klar und nüchtern gehaltenen

⁴ J.R. Searle. Geist. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M 2006, S 222

⁵ K. Popper. Logik der Forschung. Julius Springer Verlag Wien. 1935

⁶ K. Feyerabend. Wider den Methodenzwang. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 1975

Versenkungspraxis (Zazen) gewonnene Einsicht über die relationale Struktur alles Seienden in ihrer Verbundenheit und gegenseitigen Abhängigkeit auf das Phänomen des real ontischen Lebens hinüber zu retten. Im Frühbuddhismus soll die Transzendenz einer anthropozentrischen und dualisierenden Gesichtsweise zum Ziel einer Gelassenheit (dem Nirvanā) im Gegensatz zur „feurigen Begierde“ führen. Im Zen-Denken liegt der Fokus jedoch auf dem Überwinden dieser Passivität. Die nicht nur intellektuelle Erkenntnis, die im Zazen mit dem Begriff des „Gewahrens“ beschrieben werden kann, soll „aktualisiert“, also hinaus ins alltägliche Leben getragen werden.

Jedem Ich - Subjekt, als Synthese von Geist und Körper wohnt ein Potential inne (die Buddha - Natur), welches nicht nur im Denken, sondern auch im erleben, gewahren und handeln voll verwirklicht werden kann. Zen stellt somit den Anspruch gleichzeitig theoretische Erkenntnis-Philosophie als auch praktische Philosophie im Sinne einer Handlungsanleitung zu einem geglückten Leben zu sein und eine Selbsterlösung durch Überwindung des Dualismus zu ermöglichen, die eine naturwissenschaftliche Medizin dem post-modernen Menschen europäischer Industrienationen nicht mehr anbieten kann.

Grundlagen der Zen - Denkweise⁷ sowie wesentliche Unterschiede aber auch Parallelen im europäischen Denken sollen im Weiteren diskutiert und die Möglichkeit der buddhistisch verstandenen Selbstheilung am Beispiel einer häufig vorkommenden psychosomatischen Störung, der sogenannten funktionellen oder psychogenen Atemstörungen reflektiert werden.

⁷ Die Übersetzungen und Anführungen von Quellen der klassischen Philosophie Ostasiens stammen aus den Lehrveranstaltungen, der Lektüre sowie der Anleitung von Univ.Doiz.H. Hashi

1. Problemstellung

Der Zugang zu zentralen Zen-Konzepten wird dem in der europäischen Tradition aufgewachsenen Forscher, begründet durch die Denkmethode der griechischen Antike, nämlich das „Zweifeln“ an Dingen und die daraus entstehende Reflexion zum rationalen Grund aller seienden Dinge, erschwert. Es wird der Vernunft (definiert als *begründendes Denken*) die absolute Vollmacht über die Erkenntnisfähigkeit eingeräumt. Während bei Aristoteles die Psyche noch eng mit dem *nous* verbunden ist, wird zunehmend die Vernunft mit dem gedachten Wort gleich gesetzt. Das neuzeitliche Denken lässt schließlich sowenig Zwischenraum zwischen Sprache und Denken wie nur irgend möglich und eine andere als durch sprachliche Erfassung konstituierte Welt ist kaum vorstellbar. Die „Wahrheit“ wird also sprachlich und als wesentlich vernünftig angesehen. Dem Menschen kommt die Fähigkeit zu die Welt als unabhängiger Beobachter zu untersuchen, wobei diese Fähigkeit zur „neutralen“ Beobachtung auch den eigenen Körper als Objekt unter anderen Objekten erkennen lässt. Die Annäherung an Zen wo handeln und denken, Subjekt und Objekt, Geist und Körper, theoretische und praktische Philosophie nicht getrennt sind fällt daher umso schwerer.

Um eine Sicht auf zentrale Zen-Konzepte überhaupt zu ermöglichen ist es daher zunächst notwendig sich der europäischen Denktradition und ihrer Einflüsse auf das Selbst- und Weltverständnis des Europäers bewusst zu werden, allerdings auch der ernüchternden Tatsache, dass dieses für den westlich denkenden Menschen ohne das Erleben und Befassen mit der Praxis des Zen letztendlich nicht hintergebar ist. Dies einerseits aufgrund der in Schulsystemen, in sozialen und rechtlichen sowie moralischen Strukturen verankerten Traditionen des alltäglichen Lebens, andererseits aufgrund der ganz anders gearteten Begriffsstrukturen einer asiatischen Sprache und ihrer Schrift, sodass jede Übersetzung auch gleichzeitig Interpretation ist und nicht nur detaillierte Kenntnis von, sondern auch Lebenserfahrung in beiden Kulturen zur Voraussetzung hat.

Seit der Entdeckung der Vernunft als eine Methode zu sicherer Erkenntnis über die Objektwelt zu kommen haben die Naturwissenschaften, unterstützt durch maßgebliche Philosophen wie Descartes, Hobbes oder Hume zu einer Marginalisierung der Geisteswissenschaften geführt. Die Grundlagen empirischer Naturbetrachtung haben auch die Entwicklung der westlichen Medizin maßgeblich beeinflusst und die neue Hirnforschung sieht sich dazu befähigt, das Subjekt eines Tages gänzlich in biochemischen Prozessen verschwinden zu lassen.⁸ Die philosophischen, soziologischen, psychologischen oder historischen Einwände gegen diese Sichtweise des Menschen sind zahlreich, entziehen sich aber durch ihr Prinzip einer Reflexion *über die Bedingungen* naturwissenschaftlichen Denkens selbst einer naturwissenschaftlichen Überprüfung und gewinnen deshalb in naturwissenschaftlichen Diskursen bestenfalls eine „geringe Evidenz“ sodass von dieser Seite keine kritische Selbstreflexion zu erwarten ist.

Die Europäischen Denktraditionen haben sich in zwei Linien, den Natur- sowie den Geisteswissenschaften entwickelt und könnten zumindest prinzipiell so zwei Sichtweisen auf den Menschen eröffnen. Die Hoffnung wäre dann, dass die Geisteswissenschaften eine leichtere Annäherung an den Buddhismus erlauben. Abgesehen jedoch von der Vormachtstellung der Naturwissenschaften, beruhend auf den vielfältigen und überzeugenden Verbesserungen der Lebensqualität im modernen Europa die durch deren Errungenschaften ermöglicht wurden, kann aber die Geisteswissenschaft auch ihre methodische Nähe zur Naturwissenschaft nicht abstreifen um so ein Korrektiv gegen objektivistische Tendenzen sein. Die Naturwissenschaften *erklären*, d.h. sie sprechen darüber was das Subjekt sein kann und die Geisteswissenschaften *verstehen*, d.h. sie sprechen von dem was das Subjekt eigentlich ist.⁹ In beiden Fällen geht es jedoch darum das „was“ zu klären, d.h. vom Beobachter zu abstrahieren. Das bedeutet, dass diese grundlegende Methodenähnlichkeit in beiden Fällen zu einer Projektion des objektivistisch gedachten Subjekts im dies denkenden zugrunde liegenden Subjekt des tätigen

⁸ Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie. Hsg.H.P. Krüger Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 15. Akademie Verlag, Berlin 2007

⁹ W. Dilthey. Das Wesen der Philosophie. Marix Verlag, Wiesbaden 2008

Forschern führt. Der Unterschied zu den Naturwissenschaften ist so einerseits ein formaler, andererseits weiß der Geisteswissenschaftler um die Unschärfe seiner Forschung im Hinblick auf den Objektivitätsanspruch. Das lässt sich am Beispiel der Geschichtsforschung exemplifizieren. Dachte noch Leopold von Ranke, Begründer der Geschichtswissenschaft, man könne durch Zusammentragen aller Quelldaten herausfinden „was wirklich geschah“, so weiß der Historiker heute um den narrativen Charakter jedweder Geschichtsforschung die keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder Wahrheit erheben kann und nur im Licht wechselnder Interessenlagen der Gegenwart zu Aussagen findet. Sichere und reproduzierbare Erkenntnis ist so nur bei möglichst exakter Definition der Ausgangsbedingungen zu finden. Obwohl hier durchaus subjektive Parameter (der Forscher muss sich seiner eigenen politischen Ausrichtung, seiner Ausbildung, sowie den aktuellen Fragen der Öffentlichkeit bewusst sein) als wichtig erkannt werden, bestehen doch große Ähnlichkeiten zum naturwissenschaftlichen Experiment und der beobachtende Forscher gerät nur im Hinblick auf seine „objektiven“ Interessen in den Fokus. Aus Sicht des Zen muss an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese „objektivistische“ Sicht der Welt einen subjektivistischen, also einschränkenden oder kategorisierenden Standpunkt voraussetzt.

Ein drittes Problem, welches eine komplementäre oder zumindest ergänzende Erkenntnis der Naturwissenschaft durch die Geisteswissenschaften erschwert, zeigt sich in der Bedeutung von Sprache für Erkenntnis und der damit verbundenen Bildung von Begriffen. Spätestens seit dem „linguistic turn“ in der Philosophie ist bewusst geworden, dass Sprache nicht ein Abbild einer vom Menschen unabhängigen Welt bietet, sondern dass sie bei der Konstitution von Wirklichkeiten maßgebend tätig ist. Wird Philosophie als Verdeutlichung begrifflichen Denkens gesehen, zeigt sich die Schwierigkeit einen gemeinsamen ontologischen Status von intersubjektiven Verständigungsformen zwischen Geistes- und Naturwissenschaften zu finden. Haben zentrale Begriffe der europäischen Philosophie eine historische Entwicklung, die teilweise zum Gegenteil der ursprünglichen Bedeutung geführt haben und sich ihre Verständlichkeit nur unter Kenntnis dieser Geschichte sowie des Diskurses zwischen den Autoren, die diese Begriffsbildung mitbestimmt haben

ergibt, so gilt das für die Naturwissenschaften nur in wesentlich eingeschränkterem Maße und ihr Erfolg hängt von der exakten, operationalisierbaren Definition ihrer Begriffe ab. Die Schwierigkeit entsteht dann, wenn der naturwissenschaftlich Denkende die Erklärung seiner Beobachtungen verständlich für Andere, aber auch für sich selbst, machen möchte, weil er dann gezwungen wird, allgemein akzeptierte, in der Lebenswelt verankerte Begriffe (die den Geisteswissenschaften näher stehen) heran zu ziehen und so seine eigenen Begrifflichkeiten sozusagen zu verfremden oder zu übersetzen, auf deren Hintergrund zu reflektieren er aber nicht gewöhnt ist. Dies geschieht meist in Form von Analogien zu lebensweltlichen Begriffen. So werden manche vom Mikrobiologen beobachtete zelluläre Bestandteile zu „Kraftwerken“ oder Werkzeugen einer „Qualitätskontrolle“. Umgekehrt werden komplexe geisteswissenschaftliche Ausdrücke wie z.Bsp. der „Wille“ durch den Naturwissenschaftler als physikalisch zu beschreibender Phänomene gedeutet die in einer Ursache-Wirkungsbeziehung stehen. Für den Neurobiologen „handelt“ der Mensch, wenn eine beobachtbare Änderung in messbaren Körperzuständen erfolgt, während im philosophischen Diskurs erst überlegte Entscheidungen im Sinne einer Wahlmöglichkeit eine Handlung zu einer solchen qualifizieren.

Die naturwissenschaftliche Methode (durch Betonung des unabhängigen Beobachters und der notwendigen Übereinstimmung von Denken und Sprache) ist also schlecht geeignet sich Buddhistischen Denkweisen zu nähern und die geisteswissenschaftlichen Methoden, die prinzipiell eine Annäherung an ein gegebenes Problem von der subjektiven „Innenseite“ ermöglichen können, verlassen einen Dialog, der mit Begriffen wie „Klarheit, Evidenz, Reproduzierbarkeit, Messbarkeit, Eindeutigkeit etc“ charakterisiert wird. Schon Kant weiß um die Einheit des erlebenden und subjektiv erfassenden Menschen in der Anschauung sowie der sich ausdrückenden, Gemeinschaft-stiftenden Begriffsbildung. *„Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“*.¹⁰ Nach

¹⁰ Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Suhrkamp Taschenbuch. Wissenschaft. Frankfurt a.M.1974, S 98

Konfuzius ist das Lernen und Hineindenken in die Wahrheit ohne Bezugnahme auf das eigene Leben nur im halben Wege klar, im halben Weg jedoch dunkel.¹¹

Ausgangsproblem meiner Arbeit sind die in der klinischen Medizin beschriebenen psycho-somatischen Erkrankungen, die auf der Voraussetzung der Spaltung von Seele und Körper beruhen. Eines dieser in modernen Industrienationen mit steigender Prävalenz auftretenden Leiden sind die sogenannten „funktionellen Atemstörungen“. Unter diesem Begriff werden eine Reihe von Beschwerden wie Enge in der Brust, Durchatemstörung, Zwang zum Seufzen etc. subsummiert, die vor allem bei Kindern und Jugendlichen auftreten und zu einer beträchtlichen Verschlechterung der Lebensqualität führen. Es handelt sich dabei um sogenannte „Ausschlussdiagnosen“, d.h. dass ein morphologisches Korrelat trotz genauer Durchuntersuchung nicht auffindbar ist. Häufig werden solche Symptome auch mit nichts- sagenden Prädikaten wie „idiopathisch“, „endogen“ oder „kryptogen“ bezeichnet oder es wird von „psychogener Überlagerung“ gesprochen. Dies beruht darauf, dass über die Seele (oder die Psyche oder das Unterbewusstsein) in der Denktradition des Arztes eine Aussage mit dem Anspruch auf naturwissenschaftliche Gültigkeit nicht möglich ist, sodass er die Option hat entweder die Seele in Hirnprozesse aufzulösen und wieder naturwissenschaftlich erfassbar zu machen was dazu führt, dass die psycho-somatische Erkrankung zu einer somatischen Erkrankung wird und die Psyche ganz verschwindet oder aber einen ganz unerklärbaren kausalen Zusammenhang zwischen Seele und Körper annehmen muss. Im ersten Fall entsteht das Dilemma, dass er annehmen muss der Mensch sei völlig geist-oder seelenlos, während im zweiten Fall nur eine mystische oder religiöse Deutung offen bleibt, welche der moderne Europäer sich naturgemäß nicht zumuten möchte. Eine Reflexion über die Denkvoraussetzungen, die zu diesen Schlussfolgerungen führen und die Diskussion einer alternativen Welt- und Menschdeutung im Zen-Buddhismus ist Gegenstand dieser Arbeit.

¹¹ Konfuzius: Lunyu, Kap I.4, Kap II.9.Kap.II.15. Kaizuka Shigeki (Hg), Tokyo 1966

Die Methode derer ich mich bediene umfasst neben geschlossenen Kapiteln zur Entwicklung des Seelenbegriffes, der Subjekt - Objektspaltung und der damit im Zusammenhang stehenden Entwicklung der klinischen Medizin sowie genauerer Darstellung einzelner Japanischer Philosophen auch wiederholte kleinere und größere Exkurse die das zu einem Thema oder einem Begriff unterschiedliche oder analoge Denken zwischen Zen und westlicher Denkweise beleuchten. Auf diese Art soll eine Umkreisung oder Einkreisung von Zen versucht werden, eine formale Trennung in Erkenntnistheorie und praktischer Philosophie wird – um der Zen Denkweise zu entsprechen – unterbleiben.

Für das Verständnis der Denkvoraussetzungen des neuzeitlichen „Selbst“, aufgefasst als Synthese zwischen Psyche und Körper ist die Entwicklung des Seelenbegriffes von Bedeutung. Erst dieser Seelenbegriff ermöglicht die Vorstellung psychosomatischer Erkrankungen wozu funktionelle Atemstörungen gehören. Als zweite Voraussetzung für die Diagnose „funktioneller Störungen“ ist die Entwicklung der europäischen klinischen Medizin zu nennen, die im Zuge der Aufklärung und durch die cartesianische Methode die alte Medizin der Arten verdrängte. Die Physiologie wird ab dem 18. Jahrhundert zur wichtigsten Teildisziplin der Medizin durch die eine Krankheit zunächst zu einer anatomischen Läsion und dann zu einer Funktionsstörung“ wird.¹² Das Wissen um die auch historischen Voraussetzungen von Wirklichkeit und Wahrheit einer *funktionellen Atemstörung* können helfen den Heilungsansatz eines buddhistischen Denkens zu verstehen.

I Philosophische Wurzeln der modernen wissenschaftlichen Medizin und ihre Abgrenzung zum Zen-Buddhismus

Im ersten Teil dieser Abhandlung werden die zwei wesentlichen Denkgrundlagen die zur Entwicklung einer modernen, naturwissenschaftlich orientierten Medizin geführt haben, nämlich der Wandel im Seelenbegriff der eine mechanistisch - physiologische

¹² Auch wenn im 21. Jahrhundert die Biologie als molekulare oder genetische Biologie die Physiologie als Leitwissenschaft abgelöst hat, bleibt in der klinischen Medizin bis heute vielfach die physiologischen Definitionen von Erkrankungen aufrecht.

oder funktionelle Betrachtungsweise des menschlichen Organismus ermöglicht, sowie die neuzeitliche Subjekt-Objektspaltung diskutiert welche den Arzt zum unbeteiligten Beobachter der Erkrankung macht. Diese Denkweise wird dem Denken im Zen-Buddhismus kritisch gegenüber gestellt.

1. Der Seelenbegriff in der Europäischen Antike

1.1. Inneres und Äußeres, Unvergängliches und Vergängliches

Bei den vorsokratischen Naturphilosophen findet sich in der Suche nach der *arché pantheon*, welche Welt, Kosmos und den Menschen aus einem Prinzip erklären kann nicht nur das Staunen über eine fremde Natur sondern wahrscheinlich auch der Wunsch eine Versöhnung zwischen der Endlichkeit menschlichen Daseins und einer oft bedrohlichen Welt zu ermöglichen. Gleichzeitig soll das mythologischen Denken überwunden werden. Schon hier kommt es zu einer Trennung von ontischer Welt und dem erfassenden Subjekt, welche bei Parmenides offensichtlich wird, der das Sein mit dem Denken des Seins identifiziert ohne jedoch auf sich selbst als erkennendes Subjekt zu reflektieren. Alle Veränderungen der sinnlich wahrnehmbaren Welt bestimmt Parmenides als reinen (täuschenden) Schein und dem Sein wird ein unwandelbarer und unvergänglicher ontologische Status zuerkannt, denn wie könne vorgestellt werden, dass aus Nichts Etwas wird und umgekehrt. Parmenides identifiziert so das Denken des Seins mit dem Sein selbst („*denn Dasselbe ist Denken und Sein*“). Hiermit kann ein Primat der Theorie über die Praxis philosophisch begründet werden. Dem „Inneren“ wird die Vormachtstellung über das „Außen“ zugestanden ohne dieses „Innere“ zunächst zu problematisieren. Diese Sichtweise wird später zur dominierenden Erkenntnisweise der okzidentalen Philosophie. Dem *dahinter* Liegendem oder *zugrunde* Liegendem wird die Wahrheit über das *oberflächliche*, das *phänomenale* zugesprochen. Im berühmten Höhlengleichnis des Platon ist dieser Gedankengang wohl am prägnantesten formuliert.

Wesentliche Momente der europäischen Philosophie, nämlich die Betonung einer Erfassbarkeit der Welt im rationalen Denkens, ein verborgenes Sein hinter einer phänomenalen Welt anzunehmen sowie die Beobachtbarkeit durch einen unbeteiligten Beobachter machen sich schon in dieser frühen Phase der Philosophiegeschichte bemerkbar und begründen das wissenschaftliche Denken unserer Zeit.

Das Denken im Zen-Buddhismus lässt im Vergleich zu den frühen europäischen Philosophen schon einen fundamentalen Unterschied gut erkennen. Dies sei an der *physis* des Empedokles erläutert. Dem möglichen Einwand, dass Zen nichts anderes als ein „vor-wissenschaftliches“ Denken ist, welches einfach hinter der Aufklärung zurück geblieben ist und daher analog zu einer naiven Naturphilosophie angesehen werden muss, soll daher im nächsten Kapitel begegnet werden.

1.2. Die Naturerklärung bei Empedokles und die Abgrenzung zum Zen¹³

Empedokles' vier Elemente¹⁴: Feuer, Wasser Erde und Luft aus denen - seiner Lehre entsprechend- alles zusammengefügt ist werden als Wurzeln bezeichnet, die bei ihrer Vermischung immer auch gleichzeitig sie selbst bleiben. „... *die vier Wurzeln .. werden bald dies, bald das und sind durchwegs immer die Gleichen*“.¹⁵ Dem Menschen begegnet in seinem Leben nur das vielfältige Werden, Wachsen und Vergehen der Dinge, während die Wahrheit, das Netzwerk der Wurzeln verborgen bleibt. Der Mensch verfügt nicht über sich selbst und glaubt nur fälschlicherweise an ein Entstehen und Vergehen in der Natur. Die „Physis“ ist in den vier Wurzeln begründet und kommt nicht den entstandenen Dingen zu. Ein „Sein“ kommt nur diesem ewigen Prozess zu, in dem das Entstehen sich über das Vergehen hinweg fortsetzt und sich selbst dadurch immer gleich bleibt. Die Erscheinung der endlichen

¹³ Modifiziert nach einer Seminararbeit über Empedokles' Naturphilosophie aus dem SS2010 (LV.Nr.:180422)

¹⁴ Th. Buchheim. Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrait. C.H.Beck Verlag. München 1994.145-182

¹⁵ ebendort S147

Welt steht, im Gegensatz zu Parmenides in einer gesetzmäßigen Verbindung zu diesem ewigen Sein. „Aus dem trügerischen Anschein .. wird die reguläre Erscheinung der Welt“.¹⁶ In dieser Hinsicht gelingt es ihm ein Moment zu thematisieren, das im Zen Denkens von Bedeutung ist und zwar die Einheit von Werden und Ent-werden aller Dinge zu beschreiben. Beide Momente des Lebens stehen in untrennbarer Einheit und sind über die Vergänglichkeit alles Seienden zu erfassen. Ein Gedanke, der im Zen so formuliert wird:

*„Die Einheit von Leben und Sterben ist das Wichtigste Problem aller Dinge. Die Zeit vergeht rasch. Alles Seiende unterliegt der Anitya, dem dynamischen Wandel von Sein und Nicht-Sein. Verträumen wir uns nicht, halten wir unseren Geist wach. Seid niemals nachlässig, niemals!“*¹⁷

Einen Dualismus von Leben und Tod weist Empedokles zurück:

*„Entstehen gibt es bei keinem der sterblichen Wesen, und auch nicht das Ende des elenden Todes, sondern nur Mischung und Austausch des Gemischten – entstehen heißt es bloß bei den Menschen“*¹⁸

Diese Formulierung weist Analogien zu Aussagen im Band shoji des Shobo Genzo von Dōgen¹⁹ über die Einheit von Leben und Sterben auf wo es heißt:

„Falsch ist die Denkungsart, dass unser Leben ins Sterben übergeht. Denn unser Leben ist ein vollständiges Ganz-Sein. Vom Anfang an bis zum Ende ist dieses Leben das Leben als Ganzes. Darauf basierend sagt man .., dass unser Leben

¹⁶ Th. Buchheim. Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrait. C.H.Beck Verlag. München 1994. S166

¹⁷ Dōgen Zenji. Shōbō genzō. Der Schatz des Wahren Dharma. Bd. „Die Einheit vom Leben-Sterben“. Übersetzt aus dem Original von H.Hashi

¹⁸ H. Diels 5.-7.Auflage (Hrsg W. Kranz) Empedokles, Fragment 8

¹⁹ Dōgen Zenji. Shōbō genzō. Der Schatz des Wahren Dharma. Angkor Verlag, Frankfurt 2008. S616-618

*zugleich das Nicht-Leben ist, d.h. das Leben als Ganzes, welches über der Ebene der dualistischen Spaltung des Lebens und Sterbens aktuell ist.*²⁰

Das Werden und Ent-werden der wahrnehmbaren Welt wird bei Empedokles über das Prinzip der „Liebe“ und des „Hasses“ erklärt. Die Liebe des Philosophen und Naturforscher Empedokles zu Seiendem als ihrer Wirkung (energía) wird mit deren Ursache oder Möglichkeit zum Seiendem (dynamis) jedoch verwechselt was ein deutlicher Hinweis darauf ist, dass eine Selbstreflexion auf die eigene Situation im tatsächlichen Leben Empedokles nicht zum Thema wird. Das Werden und Ent-werden im Buddhismus wird jedoch als relationale Beziehung zwischen allen Beteiligten (inklusive dem erfassenden Beobachter) betrachtet, deren Verknüpfungen kausallogisch durch aufmerksames Gewahren des Feldes in dem sich alle Dinge befinden erkannt werden kann. Der Mensch steht also keinem Geheimnis gegenüber, das es zu entschlüsseln gilt, sondern er ist angehalten seine eigene- sich laufend ändernde Position – kritisch zu befragen.

Bei oberflächlicher Betrachtung ergibt sich die Ähnlichkeit zum asiatischen Denken bei diesem Naturphilosophen durch die gemeinsame Basis von Schein und Sein, der Betonung der Vergänglichkeit alles Seienden sowie der Verbundenheit alles Seienden durch eine zugrundeliegende, relationale Struktur.

Im Gegensatz zum Zen ist die metaphysische Basis (die vier Wurzeln) dieser Struktur bei Empedokles so wie auch seine Kosmogonie (der Kosmos wird als Kugel - der sphairos) als „Seiend“ vorgestellt, ein Denkmodell, dass mit dem Prinzip der „Leere“ nicht vereinbar ist. Außerdem zeigt sich deutlich der Unterschied zu Zen dahin gehend, dass der „Theoria“, der Beobachtung der Natur der Hauptaugenmerk gewidmet ist. Die Reflexion auf das beobachtende Selbst fehlt zwar noch und wird erst mit der Cartesianischen Tradition begründet, die Distanz zwischen Natur und Forscher kommt jedoch schon deutlich zutage.

²⁰ Übersetzung aus dem Original ins Deutsche von Univ.Doiz.H.Hashi

1.3. Die Platonische Seele

Im sokratischen Dialog Phaidros wird die Seele als kosmisches, unsterbliches Prinzip gesehen. Sie ist das „sich selbst Bewegende“, das als ungewordener und unvergänglicher Urgrund angesehen wird.

„So ist denn Urgrund das selbst sich Bewegende. Dies aber kann weder entstehen noch vergehen, oder der ganze Himmel und die ganze Schöpfung würden in eins zusammenfallen und zum Stillstand kommen und niemals wieder hätten sie etwas, woraus Bewegung entstünde.“²¹

Die Bewegungen der irdischen Körper sind deshalb auf ihre unsterbliche Seele zurück zu führen. Es handelt sich also um eine dualistische Sicht der Welt, jedoch nicht einen Dualismus der seinen Grund in der Innerlichkeit des Menschen findet wie bei Descartes, sondern einer Vorstellung in der Körper und Geist noch nicht getrennt, aber von einem von außen kommenden Prinzip belebt werden.

„Alle Seele trägt Sorge für alles Unbeseelte, durchwandert den ganzen Weltraum, überall in wechselnden Gestalten entstehend. Wenn Sie nun vollkommen und befiedert ist, so schwebt sie im Äther und durchwaltet die ganze Welt, sind aber ihre Schwingen versehrt, so treibt sie dahin, bis sie sich an irgend etwas Festes klammert, in dem sie Wohnung nimmt. So erwirbt sie einen irdischen Leib ...“²²

Die Seele wird mit dem Gespann zweier Rösser verglichen, davon das eine edel, von vornehmer Herkunft und gehorsam, das andere aber hässlich, verschlagen und unwillig seinem Lenker, dem Geist zu gehorchen. Nur bei den Göttern kann das Seelengespann dazu gebracht werden in den Himmel aufsteigen um zu einer Schau des wahren Seins, des Guten gelangen.

²¹ Platon. Dialog Phaidros. Sokrates Preisrede auf den Eros. Reclam Verlag. S 42

²² ebendort S 43

„Da fahren dann die Gespanne der Götter wohlgezügelt, leicht im Gleichgewicht dahin, die anderen aber nur mit Not, denn das Ross der Schlechtigkeit drängt zur Erde und lastet mit seiner Schwere, wenn es von seinem Lenker nicht gut erzogen ist.“

Die Seelen, die den Göttern nicht folgen können stürzen so zur Erde und werden in ein lebendes Geschöpf eingepflanzt. Da die Seele das Gute schon einmal geschaut hat, wird von Platon die Erkenntnis des Guten, Wahren und Schönen nach dem Prinzip des „Gleiches zu Gleichem“ durch den Verstand des Menschen als Erinnerung der Seele gedeutet.

Dieses analogische Denken wird in der weiteren Philosophiegeschichte Europas durch das analytische, naturwissenschaftliche Denken, begründet mit Aristoteles, in den Hintergrund gedrängt und findet sich hauptsächlich in der Theologie, der Mystik sowie der Literatur. Die Vorstellung einer ungeborenen und unsterblichen Seele ist jedoch maßgeblich für die weitere Entwicklung des europäischen Denkens. Eine Entsprechung findet sich im asiatischen Denken mit dem Begriff der „Leere“ (shūnyatā) im Mahayana – Buddhismus die ebenfalls ungebunden, offen, ungeboren und unsterblich ist mit dem wesentlichen Unterschied jedoch, dass sie nicht als „seiend“ vorgestellt wird.

„Oh, Shariputra, alle Dinge sind durch eine substantielle Leere gekennzeichnet. Weil sie leer an Substanz sind, sind sie weder geboren noch sterblich und vergänglich. Sie sind weder vermindert noch vergrößert.“²³

1.4. Die Aristotelische Seele

Der aristotelische Seelenbegriff ist der Ausgangspunkt für eine fundamentale neue Sichtweise, welche die Grenzen der zukünftigen naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise schon umreist. Das platonische dualistische Seelenverständnis

²³ Herz - Sutra. Nakamura Hajime, Tokyo 1990. Übersetzung von H. Hashi.

wird abgelehnt, insofern die Seele nicht etwas sein könne, das sich durch sich selbst bewegt, da es sonst in Raum und Zeit lokalisierbar wäre, auch könne der Erkenntnisvorgang durch das Prinzip des Gleichen zu Gleichem²⁴ durch das analogische Denken nicht erklärt werden. Die Seele wird nun als zunächst geistiges Prinzip in die Dinge selbst hinein verlegt. Der Seelenbegriff (psyche oder lateinisch: anima) basiert auf der Beziehung zwischen *dynamis* und *energía* welche als Bewegung im weiten Sinn aufgefasst werden muss. Das Wirksam-werden, z.Bsp. das Gebäude als Ziel des Bauens wird als *energía* aufgefasst, aber auch die Vollzugswirklichkeit selbst, der keine Verwirklichung vorausgeht da der Vollzug selbst die Wirklichkeit darstellt wie z.Bsp. beim Gesichtssinn das Sehen. In gewisser Weise nimmt hier Aristoteles eine phänomenologische Analyse vor. Für die vollendete Wirklichkeit verwendet Aristoteles auch synonym den Begriff der *Entelecheia*. Dem gegenüber steht die *dynamis*, die Möglichkeit eines jeden Seienden etwas zu werden, was es im Moment noch nicht ist (was z.T.nur retrospektiv zu bestätigen ist). Die Möglichkeit etwas zu werden, stellt bei Aristoteles schon etwas Seiendes dar. So ist das der Möglichkeit nach Seiende (*dynamei on*) im Samen schon enthalten. Die Bewegung ist dann nichts anderes als die Verwirklichung des Möglich-Seienden in tatsächlich Seiendes (*energía*), die Pflanze. Die Seele ist zunächst nur Wesenheit (*ousia*) im Sinne der Form eines natürlichen Körpers, der als solcher die Möglichkeit nach Leben hat.²⁵ Die Seele ist nach Aristoteles die „erste Wirklichkeit“, ein Lebensprinzip, so wie ein Wissen, das ein Mensch von einer Fertigkeit hat, die er aber noch nicht ausübt, dessen erste Wirklichkeit er ist. Der Seelenbegriff lässt sich auf alles Seiende anwenden. So ist die erste Wirklichkeit des Holzbeiles- seine Seele, die in ihm noch verborgene Möglichkeit oder sein Vermögen- seine *dynamis*, Holzstücke zu spalten. Die erste Wirklichkeit eines Organismus ist seine Seele als das gesamte Vermögen zur Leistung der Lebensvollzüge, seine zweite Wirklichkeit der Vollzug des Lebens selbst. Die Seele ist dann die Gesamtheit aller Lebensäußerungen die einen gegebenen belebten- oder unbelebten Körper

²⁴ Bei dem Prinzip „*Gleiches wird von Gleichem erkannt*“ handelt es sich um eine phänomenologische Betrachtungsweise und Quintessenz aller Vorsokratiker. Wir können die Natur und den Kosmos nur deshalb erkennen, weil der Mensch ihnen in seiner Struktur gleich ist.

²⁵ Otfried Höffe. Aristoteles Lexikon. Krönerverlag. 2005 S 410ff

ausmachen. So gehört zur Seele des Steines, dass er in der Sonne warm werden kann und zur Seele des Hundes, dass er das Vermögen zu bellen hat.

1.5. Zusammenfassung des Wandels des Seelenbegriffes

Der Seelenbegriff erfährt so in der Geschichte der Philosophie einen fundamentalen Wandel dahin gehend, als ein kosmisches, göttliches Prinzip an dem der Einzelne Mensch teilhat und in dem er sich selbst erkennen kann und in dieser Form streng vom Körper getrennt ist, zunächst zu einer Ausdrucksform, einem Lebensprinzip oder einem Vermögen eines Organismus wird. Diese Position vertrat Aristoteles mit seiner Schrift „De anima“.²⁶ Die Seele ist jetzt dasjenige, was einen unbelebten Körper zu einem Lebewesen macht und wird in diesen selbst hinein verortet. Die Seele ist zunächst noch nicht physikalisch materiell zu beschreiben, sie zeigt sich jedoch als Phänomen, das an physiologischen Prozessen des Körpers seinen Ausdruck findet. Sie wird also zu einem von außen beobachtbaren Vorgang. Sie zeigt sich an den verschiedenen Vermögen eines lebendigen Wesens. Die Bewegung der Körper kann auf eine bewirkende Ursache die physikalisch zu beschreiben ist, zurückgeführt werden. Die durch sich selbst verursachende Ursache Bewegung eines Menschen oder Tieres jedoch auf eine Endursache (*causa finalis*) hin, die einer physiologischen Beschreibung nicht zugänglich ist. Unter den verschiedenen Vermögen der Seele (Selbst-Bewegung, Sinneswahrnehmung, Ernährung, ..) hält in weiterer Folge bei der neuzeitlichen Betrachtung durch Descartes nur das Denken seiner Prüfung der Seelenvermögen des Menschen stand. Der ursprüngliche Begriff der *anima* der bei den Stoikern schon zu einer feinen Substanz, ähnlich dem Wind, Feuer oder Äther hypostasiert wird, der dem Menschen eingebläst ist, wandelt sich langsam um, indem EIN Vermögen der Seele, der Verstand oder das rationale Denken heraus gegriffen wird. Dieses Vermögen der Seele wird als kausallogischer Grund des Verstandesvermögen, des rationalen und präzise analytischen Denkens festgestellt. Das Denkmodell findet sich in der wohl berühmtesten Schrift des Descartes, dem

²⁶ Aristoteles. De anima. Übersetzung von O. Gigon. Hamburg 1976

„Discours de la methode“ ausformuliert.²⁷ Die anderen Vermögen der Seele werden als physiologische Körperprozesse (Herz-Kreislauf, Verdauung, Reproduktion etc) identifiziert und zu analysierbaren Objekten für die wissenschaftliche Forschung.

2. Von der Krankheit der Arten zur Krankheit als Funktionsstörung

Mit Beginn des 18. Jahrhunderts revolutioniert das neuzeitliche Denken und die damit verbundenen bedeutenden gesellschaftlichen Umwälzungen die Medizin. In seinem Werk „Die Geburt der Klinik“ führt Foucault eine historisch-philosophische Analyse dieser Entwicklung durch deren Endergebnis die Möglichkeit der Diagnose einer funktionellen Atemstörung verständlich macht. Für Foucault ist der mit Sokrates schon begründete linguistic turn der Philosophie, der zu einer ganz bestimmten Form des Diskurses führt, wie über die Wirklichkeit gesprochen werden kann, maßgeblich für die Entwicklung der modernen klinischen Medizin.

Foucault geht von einem ursprünglichen, phänomenologisch verstandenen Diskurs aus, welcher der Vorstellung Nishidas über die reine Erfahrung (siehe dort) nicht unähnlich ist:

*„ dass in einer rohen Erfahrung, noch vor ihrer Erfassung in einem cogito, gewissermaßen schon gesagte Bedeutungen die Welt durchdrungen haben Eine erste Komplizenschaft mit der Welt begründet uns so die Möglichkeit, von ihr und in ihr zu sprechen“*²⁸ Die Sokratische Methode mit der „Verbannung der Sophisten“ habe nun dazu geführt, dass der Diskurs im abendländischen Denken *„so wenig Spielraum wie nur möglich zwischen dem Denken und der Sprache lässt,“*²⁹.

²⁷ R. Descartes. Discours sur la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences, Leyden 1637

²⁸ M. Foucault. Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main, 1991, S 31

²⁹ ebendort S 31

2.1. Der Diskurs als ärztliche Erkenntnismöglichkeit der Moderne

Foucault stellt den Begriff des *ärztlichen Blickes* in das Zentrum seiner Analyse. Dieser Blick, der dem Arzt ursprünglich eine passive Wahrnehmung einer bestehenden Ordnung in der Natur nach dem „Gleiches zu Gleichem Prinzip“ ermöglicht hat, wird zum einem synästhetischen Blick, der Sinne wie Hören und Tasten einschließt. Dieser neue Blick ist auch ein diskursiver Blick - das was zum Arzt in Form von Symptomen und Zeichen spricht ändert sich zu einem Etwas zu dem *wovon* gesprochen wird, sodass Foucault die Veränderungen des medizinischen Denkens auch sprachlich begründet sieht, gleichsam als linguistic turn in der Medizin. Foucault spricht von einer Mutation des Diskurses, von einer Veränderung der Art und Weise wie über das gesprochen wird was gesehen wird.³⁰ Dem Signifikanten wird die absolute Souveränität über das Signifikat eingeräumt.³¹ In der alten Medizin besteht noch eine unüberbrückbare Kluft zwischen Signifikant und Signifikat, die Veränderung des ärztlichen Blickes schließt diese Kluft jetzt, das Sein des Signifikats geht schließlich restlos in der Syntax des Signifikanten auf. Das SEIN der Wahrheit wird auf die logisch-diskursiv gestaltete Wahrheit beschränkt.³² Die Wahrnehmung erhält nun ausschließlich durch das Denken seinen Wahrheitsgehalt. Während früher die „Dinge“ und „Wörter“ noch nicht getrennt

³⁰ M. Foucault. Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blickes. Fischer Taschenbuchverlag. Frankfurt am Main. 6.Auflage 2002, S 10

³¹ M.Foucault. Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main, 1991, S 33

³² In der Tradition des europäischen Denkens kommt es bei dieser Formulierung fast reflexartig zur oft feindselig formulierten Gegenposition der Notwendigkeit einer Überwindung der logos-zentrierten Denkweise, einer Relevanz des Irrationalen oder Zuwendung zur Mystik. Diese dualisierende Pendelbewegung vom Rationalen zum Irrationalen kann als typisch okzidental bezeichnet werden. Dass eine unwiderlegbare und unwandelbare Wahrheit nicht allein (aber auch!) durch Sprache identifiziert werden kann, ist im Zen-Buddhismus seit alters her bekannt. So lässt sich der Weg zur Wahrheit (dào) bei Konfuzius durch keine definitive Aussage abschließen. Die Wahrheit der erfassten Dinge und die damit verbundenen Wörter zeigen sich nie in einer Übereinstimmung. Jede Bezeichnung führt zu einer Kategorisierung und der Glaube an eine solcherart verfasste Wahrheit wird im Buddhismus als Beschränkung des Denkens aufgefasst. Auch im Tractatus-logico-philosophicus von Wittgenstein findet sich die Beobachtung, dass das Subjekt metaphysischer Wahrheitsaussagen selbst ein Teilphänomen der konkret faktischen Welt ist, welches sich selbst niemals objektivistisch ansehen kann.

waren und es für den ärztlichen Blick galt die gegebene Natur nur zu entziffern - bedeutet *sehen* ab dem 18. Jahrhundert, dass man der intuitiven Erfahrung nicht mehr traut, sondern dem rationalen Diskurs das alleinige Recht über die Wahrheitsfindung zugesteht.

„Das Feste, das Dunkle, das Dichte der in sich verschlossenen Dinge hat Wahrheitskräfte, die nicht dem Licht entliehen sind, sondern der Langsamkeit des Blicks, welcher die Dinge durchläuft und umkreist und langsam durchdringt, wobei er ihnen immer nur seine eigene Helligkeit spendet.“ ³³

Früher haben die Dinge sich ganz zwanglos dem Menschen vermittelt durch das von Gott geliehene lumen intellectuale dargeboten und die Erkenntnis hatte den Dingen nur zu folgen um ihr Wesen zu ergründen. Früher kamen die Dinge quasi lautlos in den Blick ohne sich durch einen Diskurs stören zu lassen, die nicht-sprachlichen Bedingungen bedingten was gesehen und was gesagt werden konnte. Es gibt ab dem 18. Jahrhundert keine „ideale Farbe“ mehr, keine „unvergängliche Form“ und keine „einzigartige Qualität“ die sich vermittelt durch einen Gegenstand eröffnet. Auch das Subjekt kann nun zu einem Objekt des wissenschaftlichen Diskurses werden. Der ärztliche „spähende“ Blick ist normierend, klassifizierend und qualifizierend. Er macht, von einer Norm ausgehend, sichtbar, was den einzelnen Patienten zu einem Individuum macht. Foucault spricht vom Wirken einer Disziplinarmacht:

„Im Herzen der Disziplinarprozeduren manifestiert sich die subjektivierende Unterwerfung jener die als Objekte wahrgenommen werden und die objektivierende Vergegenständlichung jener, die zu Subjekten unterworfen werden.“ ³⁴

³³ M. Foucault. Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blickes. Fischer Taschenbuchverlag. Frankfurt am Main. 6.Auflage 2002, S11

³⁴ M. Foucault. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main 1976. S 238

2.2. Das Wesen der Krankheit bis zum 18. Jahrhundert

Bis zum 18. Jahrhundert blickt der Arzt auf ein hierarchisch strukturiertes Klassifikationsschema von Krankheiten das in Familien, Arten und Gattungen unterteilt ist. Diese sind ästhetisch, ohne kausale oder chronologische Verkettungen angeordnet und definieren ein fundamentales System von Beziehungen, Unterordnungen, Teilungen und Ähnlichkeiten, ähnlich einem Stammbaum. Die Lokalisierung dieser Krankheiten im Körper ist zweitrangig. Die Krankheit wird prinzipiell als zufälliges Zusammentreffen verschiedener Symptome ohne zeitliche Abfolge wahrgenommen. Die Aufgabe des Arztes ist es die Erkrankungen nur durch den Abstand ihrer Ähnlichkeit ohne zeitliche Komponente voneinander zu trennen. Die Form der Analogie bestimmt die Wesenheit der Krankheit. Im Diagnoseprozess müssen diese Analogien gefunden und benannt werden bis das Wesen der Krankheit eindeutig zum Vorschein kommt. Symptome und Befunde versammeln sich zu einem zweidimensionalen Portrait, einem „Tableau“, auf dem die Krankheit sich als Art präsentiert. Der Krankheit kommt ein ontisches „pflanzenähnliches“ Wesen zu.³⁵ Krankheiten sind von der Natur geschaffen und gleichzeitig ideale Wesenheiten. Der Patient kann durch störende Akzidentien (Temperament, Ernährung o.ä.), die Diagnosestellung erschweren und verzögern. Im Gegensatz zur späteren, „klinischen“ Medizin hat der Arzt nicht die Autorität die Wahrheitsfindung selbst voran zu treiben. Sowohl Arzt als auch Patient müssen zurücktreten um dem Wesen der Erkrankung den Raum für ihre Selbstdarstellung zu überlassen. Im verbleibenden leeren Raum - dem Tableau - kann sich so die Krankheit konkretisieren. Der Arzt versteht sich noch nicht als „Beobachter“ der Krankheit. Während die Krankheit sich des Menschen lediglich als deren Ausdrucksmöglichkeit bedient, wird später der Patient durch seinen eigenen Organismus die Erkrankung aufzeigen, die Teil von ihm ist. Die Wesensstruktur der Krankheit musste sich früher sozusagen in den Körper hinein zwängen, sie kann hier aber ihren Platz wechseln ohne ihre Natur zu verlieren. Die Organe sind nur materielle Träger der Krankheit,

³⁵ M. Foucault. Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blickes. Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main. 6.Auflage 2002, S 23

nicht aber deren unentbehrliche Bedingungen. So ist der bronchiale Katarrh nicht in seinem Wesen von einer Ruhrerkrankung unterschiedlich (beide gehen mit vermehrter Flüssigkeitssekretion einher) oder ein epileptischer Anfall von einer Verkrampfung der Bronchien beim Asthma. Die Analogie hilft der Krankheit auf die Spur zu kommen. So ist das Gehirn der Manie leicht, da die Krankheit einen lebhaften, explosiven Charakter hat. Die *Qualität* der Erkrankung schlägt sich so im Organ nieder – Krankheit und Körper kommunizieren über die substanzlose Qualität und das was gemessen wird, z.Bsp. das Gewicht des Gehirns dient dazu die Qualität der Erkrankung zu bestimmen, es geht in diesem frühen Stadium einer pathologischen Anatomie nicht um mathematische oder physikalische Erkenntnis wie es später in der naturwissenschaftlichen Medizin sein wird. Der Kranke ist die mit individuellen Zügen ausgestattete Krankheit.

2.3. Der Begriff der „Krankheit“ in der Moderne

Aus einem abgeschlossenen Tableau, einer Enzyklopädie der Krankheiten ohne Zeit und Raum wird in der klinischen Medizin eine nach unten hin offene Liste mit kausalen Verknüpfungen und zeitlichen Abfolgen. Der Ort des Wissens ist nicht mehr der „Garten der Pathologie“ wo Gott die Arten entstehen hat lassen sondern ein allgemeiner Ort in Raum und Zeit.

Die klinische Methode der genauen, durch keine metaphysische Voraussetzung geprägten Beobachtung muss durch sich selbst zur Generierung neuer Wahrheiten führen. Bei der Klinik handelt es sich um eine Methode der systematischen Präsentierung und Anordnung von Symptomen und Befunden. Die Untersuchung des Kranken, der in der Medizin der Arten kein großer Stellenwert zugekommen ist, der Foucault'sche „Blick“ wird nun zur systematischen Erfassung durch beklopfen, abhören und ertasten der Oberfläche des Patienten um eine Aussage über die Tiefe des Körpers zu erhalten. Die Wahrheit ist dann gefunden wenn die Krankheit einen Namen erhalten hat. *„Der klinische Blick hat die Fähigkeit eine Sprache zu*

*vernehmen, während er ein Schauspiel wahrnimmt“.*³⁶ Die Wahrheit ist somit diskursives Wissen, dass von außen zum diagnostischen Blick hinzukommt. Sie ist nach Foucault die Zeremonie einer sprachlichen Enthüllung. Der neue, souveräne Blick wird durch die modernen Naturwissenschaften fundiert. Sichtbare Strukturen und räumliche Verhältnisse werden als grundlegende Methode der Erkenntnis eingeführt und sobald sich das erkennende Subjekt neu organisiert hat, bieten sich dem medizinischen Wissen nun Gegenstände dar, die durch die naturwissenschaftliche Methode konstituiert werden. Die neue Beschreibbarkeit konstituiert auch ganz neue Gruppen von Menschen wie das Kind oder den Wahnsinnigen und schafft damit bisher unbekannte medizinische Teilbereiche. 1762 beschreibt J.J. Rousseau erstmals den Eigenwert und die Einzigartigkeit des Kindes.³⁷ Die neue Macht ist also eine produktive Macht, die Wirklichkeiten generiert. Die Wende der Individualisierungsprozesse von der traditionellen-rituellen Form hin zur wissenschaftlich - disziplinären Form gebärt, nach Foucault, neue Wissenschaften wie die Psychologie welche auch in der Lage ist den ganz gesunden Menschen durch messende, normierende Verfahren zu individualisieren und ihm Abstände von Normen, je nach Methode der sich zahlreich entwickelnden Teildisziplinen, wie z.Bsp. der heutigen Psychotherapie, zuzuweisen.

Die Klinik ist der Versuch eine feste Korrelation zwischen Blick und Sprache herzustellen. Es besteht das Ideal einer erschöpfenden Beschreibung in der man das Sichtbare nur sieht, wenn man die Fachsprache spricht. Die Klinik ist ein Versuch, durch den richtigen Gebrauch der Sprache die Herrschaft über die Dinge zu bekommen. Der Klinische Blick unterwirft das Sein der Krankheit einer nominalistischen Reduktion, die Realität der Krankheit folgt der Sprache.

In dieser Phase der klinischen Medizin wird durch die Wiederentdeckung und Weiterentwicklung der pathologischen Anatomie die Krankheit aus einer pathologischen Art die sich in den Körper einfügt zu einer Krankheit des Körpers selbst. Durch die Entdeckung der „Gewebe“ können die isolierten Organe

³⁶ ebendort S 122

³⁷ J.J. Rousseau. Emile oder über die Erziehung. Reclam. ISBN 978-3-15-000901-7

überwunden werden. Aus dem Organvolumen wird ein Geweberaum, aus der Geografie der Organe wird eine kausal verknüpfte Hierarchie anatomischer Strukturen. Als William Harvey den Blutkreislauf entdeckt kommt es zu einer Auseinandersetzung zwischen den Vertretern des Vitalismus, die in Berufung auf Aristoteles den Blutkreislauf als Äußerung eines Lebensprinzips, aber nicht als ein mechanisch zu beschreibendes Pumpsystem ansehen³⁸. Es kommt rasch zur Entwicklung einer physiologischen Medizin, da Ursachen für Läsionen gefunden werden müssen. Der lokale Raum wird zu einem kausalen Raum. Das ontische Sein der Krankheit ist nun ganz verschwunden und dessen Raum ist nun der Organismus.³⁹

Symptome wie Druck auf der Brust, die Unmöglichkeit tief einzuatmen, der Lufthunger, beschleunigte oder unregelmäßige Atmung und das damit verbundene Leidensgefühl das ein Patient angibt, zeigen ihre Ursache demgemäß in einer Störung der Funktion der Atmung. Diese lässt sich mit körperlicher Untersuchung und einigen wenigen, einfachen Testverfahren heute leicht feststellen, normieren und klassifizieren. Wird für diese funktionelle Störung keine Ursache gefunden wird die Kausalkette willkürlich abgebrochen und der Arzt hat mit der Diagnose seine Aufgabe beendet. Freilich kann er dem Patienten keine Therapie anbieten außer dem Patient die Einsicht zu vermitteln, dass es sich bei seinen Beschwerden um keine organische Erkrankung handelt. Dies ist aufgrund der vorausgesetzten Trennung von Organ und Psyche auch konsequenterweise korrekt.

Nach dieser kurzen Darstellung der Entwicklung der modernen klinischen Medizin als Folge des geänderten Seelenbegriffes folgt nun als deren zweite Wurzel die Darstellung der Denkgrundlagen der neuzeitlichen Subjekt-Objektspaltung in ihren verschiedenen Ausprägungen um im Anschluss dann buddhistische Denkkonzepte mit ihrem zentralen Konzept der „Leere“ anhand zweier maßgeblicher Philosophen, NISHIDA Kitarō sowie NISHITANI Keiji zu diskutieren.

³⁸ Th. Fuchs. Die Mechanisierung des Herzens. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1992

³⁹ ebendort S 201

3. Subjekt - versus Objektbegriff

Wird in den Naturwissenschaften zwanglos das Subjekt mit dem Hirn gleichgesetzt und hypostasiert bzw. das Ich als Epiphänomen abgetan, so liegt das unter anderem daran, dass der Subjekt- und Objektbegriff sich im Laufe des 18. Jahrhundert in seiner Bedeutung umgekehrt haben. In der antiken Tradition wird vom Subjekt auf drei Weisen gesprochen, ontologisch als Träger von Eigenschaften, logisch als dasjenige, über das mittels Prädikaten Aussagen getätigt werden können und drittens als Gegenstand einer Wissenschaft (engl.: *subject* oder franz.: *sujet*). Bei Aristoteles steht der Subjektbegriff in enger Beziehung zum Wesen/oder Substanzbegriff (*ousia*)⁴⁰. Die *ousia* ist einerseits nicht Wesensbestimmung von einem zu Bestimmenden sondern ist selbst Träger von Bestimmungen und daher etwas selbstständig Existierendes. Zum anderen ist die *ousia* durch Bestimmtheit charakterisiert, ist also erkenntnistheoretisch ein identifizierbares Etwas. Subjektsein gründet bei Aristoteles eher im materiellen Charakter der *ousia*, dem neuzeitlich definierten Objekt. Diese Materie wird nun weiter charakterisiert und stellt eine wichtige Voraussetzung für jegliches wissenschaftliches Denken dar.

Aristoteles begründet die Tradition der analytischen Denkweise durch die Einführung kategoriellen Denkens welches die Was-Identifikation von Objekten durch Bestimmung von Form, Materie, Ursache und Zweck, (*causa formalis*, *materialis*, *efficiens* und *finalis*), ergänzt durch das dynamis-energéia Prinzip ermöglicht und so eine Ordnung der Dinge über Spezies und Gattung ermöglicht. Dieses methodische Prinzip wird auch bei der Analyse der Seele verwendet (siehe Seelenkapitel). Die Zweckursache (*causa finalis*) wird zunehmend durch die Wirkursache ersetzt (*causa efficiens*). Ursache wird heute vorwiegend als Bedingung einer Wirkung gesehen und nicht als ein Ziel auf das ein Ding hin im Sinne einer Bestimmung eines Endzweckes ausgerichtet ist.

⁴⁰ O. Höffe. Aristoteles Lexikon. Krönerverlag. 2005 S 410ff

Erst im 18. Jahrhundert wird durch den Cartesianischen Zweifel das denkende Subjekt zum Thema gemacht und die Natur durch die radikale Subjekt-Objektsplaltung zur Beobachtung und Erforschung freigegeben. Descartes findet sich jedoch selbst noch in einer vom Göttlichen bestimmten Natur vor die von seinem methodischen Zweifel völlig außer acht gelassen wird. Die Existenz Gottes ist bei ihm noch ein konstitutives Prinzip der Weltordnung und der menschlichen Vernunft. Dennoch ist der letztendliche Verlust eines religiösen Halts und der damit verbundenen Zerstörung einer kosmischen Ordnung, in welcher der Mensch einen ihm zugewiesenen Platz in der gesamten Natur vorfand durch die steigende Bedeutung der Vernunft nicht aufzuhalten. Ein neuer metaphysischer Halt des Menschen soll durch ein transzendental-logisches, ausschließlich in der menschlichen Vernunft fundiertes Programm, welches im Deutschen Idealismus ausformuliert wird, errungen werden.

Historisch gesehen ist der Deutsche Idealismus als Gegenbewegung zu einem, durch die französische Revolution ins Extreme geführten Realismus zu verstehen. Eine gemeinsame Basis für Wissenschaften, Religion und Kunst soll in einem metaphysischen Programm gefunden werden, welches die Ordnung der Welt durch die Vermögen der menschlichen Vernunft begründet sieht. Aus Sicht des 21. Jahrhunderts kann ernüchtert festgestellt werden, dass sowohl das mittelalterliche Programm, den Glauben in der Vernunft zu begründen („fides querens intellectum“), als auch das idealistische Programm den religiösen Glauben durch den Glauben an die Vernunft zu ersetzen, gescheitert sind.

Eine radikal anthropozentrische Lösung zur Erkennung der Natur durch den Verstand schlägt Immanuel Kant vor indem er den homo mensura Satz des Anaxagoras dahingehend auf die Naturerkenntnis anwendet, als nicht mehr der Mensch sich nach den Dingen richtet, sondern die Dinge *„sich den Vermögen des Verstandes anpassen mögen, andernfalls sie gar nicht erkannt werden können“*. Die Kantische Objekterkenntnis beruht ganz auf den im Subjekt verankerten Vermögen des Verstandes aus sinnlicher Anschauung des mannigfaltig Gegebenen sowie der synthetischen Begriffsbildung eine Erkenntnis zu erhalten, die sich in ihrer Art

vorwiegend auf die Erkenntnis einer dinghaften Umwelt bezieht. Naturerkenntnis ist Objekterkenntnis in Ausrichtung auf die Newton'sche Physik. Das transzendente Ich schafft a priori über die Verstandesvermögen die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, welche gleichzeitig die Möglichkeit der Erkenntnis empirischer Gegenstände ist. Die Natur muss sich nach den kategorialen Verstandesvermögen richten. Geist und ausgedehnte Natur sind strukturgleich, aber nicht weil sie wie bei Spinoza Attribute der einen ewigen Substanz sind, sondern weil der Mensch nicht anders kann als die Natur, die letztendlich „an sich“ nicht erkennbar ist, eben als „vernünftig“ (z.Bsp. zielgerichtet) anzusehen.

3.1.Fundierung der Naturwissenschaft bei Kant

Gegenüber dem literarischen Versuch zur Annäherung an die Natur und den menschlichen Verstande an sich hat Kant einen anderen, vernunftkritischen Grund untersucht und zwar in Richtung dessen, wozu die Naturwissenschaften dienen und wie sie aus metaphysisch-ontologischen Gründen reflektiert werden sollen. Dieser Versuch zeigt sich in seiner naturphilosophischen Schrift: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“.⁴¹

In dieser Abhandlung erklärt Kant die synthetische Leistung des Verstandes wie aus sinnlicher Anschauung Erkenntnis wird. Bei der Analyse des Materiebegriffes zur Rekonstruktion seiner ursprünglichen Synthese durch die Verstandesleistung werden die von Kant gefundenen Verstandeskategorien der Größe, Qualität, Relation und Modalität angewendet⁴². Eine Wissenschaft, in diesem Fall die Newton'sche Physik ist nach Kant immer ein System in dem das Mannigfaltige nach Gesetzen geordnet wahrgenommen wird. Der zentrale metaphysische Begriff der zur Konstitution der Materie dient ist die physikalisch verstandene Bewegung. Diese wird nun nach den

⁴¹ I. Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Wissenschaft. Meiner Philosophische Bibliothek; Hamburg 1997

⁴² I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft. Frankfurt a.M. 1974

vier Kategorien in Form von vier Hauptstücken untersucht (1. Phoronomie (Lehre der Bewegung), 2. Dynamik, 3. Mechanik, 4. Phänomenologie) wobei im ersten Hauptstück der Schrift die Quantität behandelt wird und Bewegung rein mathematisch definiert wird. Bewegung wird materie- und kraftlos in der reinen Anschauung vorgestellt. Im zweiten Hauptstück, der „Dynamik“ wird die Qualität der Bewegung formuliert, welche im zweiten Grundsatz des reinen Verstandes (Antizipation der Wahrnehmung) beschreibt, dass neben der reinen Anschauung alles Reale auch einen intensiven Grad haben muss, d.h. an einem Gegenstand einer möglichen Erfahrung vorstellbar sein muss. Diese Qualität wird als Kraft empfunden, als Widerstand gegen eine Bewegungsänderung. Das Dasein der Materie ist also auf eine repulsive Kraft zurück geführt die unterschiedlich ausgeprägt sein kann und der Materie eine nur relative Undurchdringlichkeit gibt, je nachdem wie stark die repulsiven Kräfte wirken. Jeder Punkt des erfüllten Raumes muss als beweglich vorgestellt werden, da in ihm diese Kraft wirkt. Der von allen Punkten so erfüllte Raum – ein absolut leerer Raum ist nicht vorstellbar - würde aber noch nicht Materie konstituieren, es muss noch eine zweite, negative Kraft reflexiv – da sie sinnlich nicht erfahrbare ist – hinzugedacht werden, und zwar die Attraktionskraft, die als Fernkraft vorgestellt werden muss. *„Ein jedes Ding wirkt auf ein anderes nur an einem Ort wo es nicht ist“*⁴³. Der Begriff der Materie ist also das Zusammendenken, die Synthese von Repulsion- und Attraktionskräften. Abgelehnt werden alle vitalistischen Vorstellungen, dass die Materie über innewohnende Bestimmungsgründe verfügen könnte. Im dritten Hauptstück, der Mechanik, (Kategorie der Relation) werden mechanische Gesetze in Konkretisierungen der Analogien der Erfahrung formuliert. Das sind zu einem Beharrlichkeit der Materie und das Wandelbare als deren Bestimmung. Weiters, dass alles was geschieht auf einer Regel basiert sowie, dass alle Wirkungen im Raum als Wechselwirkungen vorgestellt werden müssen. So etwas wie einen absolut unbeweglichen Körper kann es nicht geben. Im letzten und vierten Hauptstück, der Phänomenologie werden schließlich die modi der Materievorstellung diskutiert. Die Erkenntnis von Naturdingen ist bei Kant nur insofern Wissenschaft, als es sich um eine mathematische Erfassung

⁴³ I. Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Wissenschaft. Meiner Philosophische Bibliothek; Hamburg 1997; S 60

handelt. Begriffe korrespondieren mit Anschauungen und die Begriffskonstruktion sieht Kant als eine mathematische, basierend auf den a priori angelegten Verstandesvermögen. Streng genommen gilt nur die klassische Physik für Kant als Naturwissenschaft. Eine wissenschaftliche „objektive“ Erkenntnis vom Selbst kann Kant nicht akzeptieren:

„... weil sich in ihr (den Seelenerscheinungen) das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung voneinander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen lässt, und selbst schon die Beobachtung die an sich schon den Zustand des beobachtenden Gegenstandes alteriert...“⁴⁴

Ein Selbst oder Ich wird deshalb aus methodischen Gründen von Kant nicht thematisiert. Das Ich als die „ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption“ ist ein transzendentallogischer Begriff und wenn auch Kant sagt, dass das „Ich denke“ alle Vorstellungen begleiten muss, kommt es nicht weiter ins Blickfeld. Das Subjekt wird im Sinne der wortwörtlichen Übersetzung als das „Untergeschobene oder Zugrundeliegende“ verstanden.

Diese Thematisierung erfolgt erst bei den durch die Kant'sche Lehre inspirierten Deutschen Idealisten, wie Schelling, Fichte oder Hegel. In diesem Aufsatz ist nicht genügend Raum um auf jeden dieser Denker einzugehen. Für Hegel stellt weder das Subjekt noch das Objekt den Ausgangspunkt für das Verständnis von Welt dar. Er geht vielmehr von einer relationalen Struktur aus, in der eine dialektische, geistige Bewegung zwischen Subjekt und Objekt erfolgt. Diese Denkweise, welche die Bedeutung des Subjektes relativiert, scheint mir deshalb geeignet zu sein sich mittels eines „europäischen“ Denkverfahrens dem Zen-Denken anzunähern.

⁴⁴ ebendort S 8, vergleiche auch: I. Kant. Kr.d.r.V. B 157-158; H. Hashi. Zen und Philosophie, philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung, Wien 2009, Hauptteil II, „Die Welt der vergleichenden Philosophie, Kap. I.2., „Das transzendentallogische Ich bei Kant und Fichte“

3.2. Das Denken des „Selbst“ bei Hegel und seine Abgrenzung zum Zen-Buddhismus

Sind bei Kant die Bedingungen der Erkenntnismöglichkeit einer objekthaften, empirischen Welt im abstrahierten transzendentallogischen Vermögen des „Ich denke“ verankert, geht es in weiterer Folge dieser Denkströmung Hegel darum, die Integration von Subjekt und Objekt und ihre gegenseitige Dynamisierung zu verstehen und sie weniger als statische, sich gegenüber stehende Ich-Anteile zu beschreiben. Das sich selbst denkende Denken als Träger des vernünftigen Geistes als das sich Selbst-bewegende im Sinne der entechialen Einheit zu analysieren ist die Zielsetzung Hegels in der Beschreibung der Entstehung des Selbstbewusstseins in der Phänomenologie des Geistes.⁴⁵ Hegel gelingt es, die Aporien naturwissenschaftlicher Ursachen - Wirkungsbetrachtungen, den Zirkelschluss, den unendlichen Regress oder das Dogma zu umgehen. Diese Bewegung des sich denkenden Denkens ist eine entechiale Einheit des menschlichen Geistes. Sie macht das Wesentliche im Prozess der Selbstvermittlung der Dialektik aus. Die Entgegensetzung, der dialektische Widerstreit und anschließende Versöhnung zur Integration von Subjekt und Objekt werden als ihre konstitutiven Elemente gefunden. Die Leistung des sich bewegenden Geistes, bei Hegel in der Phänomenologie des Geistes oft als „Selbst“ bezeichnet ist es, sich selbst als Gegenstand der dialektischen Auseinandersetzung einzubeziehen und diese Entzweiung oder Verdoppelung wieder aufzuheben. Weder das sinnlich vermittelte Gegeben-Sein des Körpers, als Ding, noch die geistig vermittelte Vorstellung seiner Selbst, weder das an - sich, noch das für - sich, erst das Werden, der Prozess oder die Vermittlung führen zu dem an – und – für – sich - seiendem Bewusstsein seiner Selbst. Erst das „*Ganze ist das Wahre*“. Die Wirklichkeit oder die einfache Unmittelbarkeit ist immer schon vermittelt durch den dialektischen Prozess.

„Die Ungleichheit, die im Bewusstsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das Negative überhaupt. Es kann als

⁴⁵ G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Voltmedia Verlag, Paderborn

*der Mangel beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen*⁴⁶.“

Die bei Hegel eindeutig dynamische Auffassung von Subjekt und Objekt, Sein und Nicht-Sein und deren dialektische Entgegensetzung zur Integration und Aufhebung kann, abgesehen von den weiteren historischen und kulturellen Unterschieden, Anlass dazu geben eine Verwandtschaft zum originalen Zen-Buddhismus in Betracht zu ziehen. Hier ist jedoch anzumerken, dass bei Zen-Denkern die theoretische ausgeformte „Dialektik“ im Sinne Hegels wenig Bedeutung gewinnt. Anstelle dessen ist die Gestaltung eines ontisch leibhaftigen, nüchtern denkend- und handelnden Selbst als Träger bzw. als Verkörperung der dynamischen Bewegung sowohl in intellektueller als auch real ontischer Welt des Lebens von Bedeutung.^{47,48}

Hegel sieht die Leere als die reine Unbestimmtheit, sie ist eine aus der Empirie abgeleitete transzendente Kategorie. Jedes Wort und im Besonderen jedes schriftlich festgehaltene Wort oder auch ein Handlung deutet eine Grenze an. Einmal ausgesprochen oder niedergeschrieben zeigt es seine Begrenztheit und muss korrigiert werden. Schon Sokrates soll aus diesem Grund das gesprochene lebendige Wort der Schrift vorgezogen haben und dies wird als Grund angegeben, dass keine persönlichen Schriften von ihm erhalten sind. Der Gedankengang wird auch bei Spinoza (omnis determinatio est negatio) wiederholt und bei Hegel weiter ausformuliert. Er sieht ihn als historischen und dialektischen Prozess. Jede Aussage muss sofort korrigiert werden. Diese Negation hat aber eine positive Wirkung, indem sie sich zwar von dem Satz entfernt, ihn negiert, um ihn dann auf einer höheren Erkenntnisstufe „aufzuheben“. Dieser dialektische Satz findet aber ein Ende, seine Wahrheit ist gesprochen, wenn ein Begriff völlig verstanden und auch damit an sein historisches Ende gekommen ist. Was das römische Reich war, weiß man erst wenn

⁴⁶ G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Werke 3 Suhrkampverlag. Seite 39

⁴⁷ Hashi H. Zen und Philosophie. Philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung, Hauptteil I, Wien 2009

⁴⁸ Hashi H. „HEN-PANTA: Das Problem der Kontradiktorik in der Wesenslogik Hegels und in der Logik der prajñā der zeitgenössischen Zen-Philosophie“, in: Die Dynamik von Sein und Nichts, Frankfurt a.M. 2004

es untergegangen ist. Auf das Ich bezogen findet sich ein ähnlicher Gedankengang. Erst am Ende des Lebens weiß man, wer man war.

„Dies was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, dass erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich die Welt, in ihrer Substanz erfasst, in Gestalt eines intellektuellen Reiches erbaut. Wenn die Philosophie ihr grau in grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit grau in grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“⁴⁹

Der positive Aspekt des Negativen sowie der relationale Charakter jeder Erkenntnis erleichtern einen Zugang zum Zen-Verständnis falls man sich der Limitierungen der Analogien bewusst ist. Der Begriff der Leere bei Hegel, der in seiner Wissenschaft der Logik in der „Lehre vom Sein“ erläutert wird und hier einen zentralen Begriff darstellt, grenzt sich von der Leere in der Philosophie des Mahajana-Buddhismus deutlich ab. Die Shūnyatā weist darauf hin, dass alles Anwesende und Vorhandene sich in einer dauernden dynamischen Veränderung befindet. Dieser Gedanke wird im Herz Sutra folgendermaßen formuliert:

„Alles sinnlich wahrnehmbare Seiende ist leer an Substanz. Da es eben leer an Substanz ist, erscheint alles Seiende in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt. Substantielle Leerheit ist nicht anderes als materielle Erscheinung. Materielle Erscheinung ist nicht anderes als die substantielle Leerheit. Alles sinnlich wahrnehmbare Seiende ist leer an Substanz. Leer an Substanz ist alles Seiende.“⁵⁰

Jedes vor unseren Augen Da-Seiende verkörpert in seiner Unmittelbarkeit die substantielle Leerheit. Jedes Da-Seiende zeigt sich ALS Da-Seiend aufgrund seiner dynamischen Veränderung, durch sein andauerndes Werden und Ent-Werden. Die Leerheit bildet mit dem Da-Seienden in der Empirie eine untrennbare Einheit.

⁴⁹ G.W.F. Hegel. Werke 7. Grundlinie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.

⁵⁰ Zitiert nach: H. Hashi. Die Dynamik von Sein und Nichts. Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung. Band 10. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main 2004. S 44

Bei Hegel ist die Leere eine gegenstandslose Anschauung, während im Zen Buddhismus die Erscheinungen der Welt insgesamt von der Leere abgeleitet werden. Die Dinge erscheinen so wie sie sind gerade weil sie leer an Substanz sind. Dadurch ist das Phänomen nicht mehr Schein über oder vor einem zugrunde liegenden Sein, sondern selbst das Sein der Wirklichkeit. *„Die zugleich seiende Wirklichkeit des ontischen und des ontologisch-phänomenalen [ist die] transzendierende Wahrheit“.*⁵¹

Der von Hegel beschriebene dialektische Prozess durch Negation jeder propositionellen Aussage, der letztendlich zur Konstitution des objektiven Geistes führt, ist ein Gedanke der dem Zen völlig fremd ist, da kein Anspruch auf eine endgültige Erkenntnis erhoben wird. Auch steht im Zen ein Ideal nicht unerreichbar am Horizont der Zukunft sondern kann im gegenwärtigen Leben zu jedem Zeitpunkt durch das Erwachen zum Dharma (gesetzmäßige Ordnung des Universums und alles Seienden. Eine universell-unwandelbare Wahrheit als All-Einheit im Sinne des Buddhismus) soll laufend aktualisiert werden.

Die Zen Erkenntnis ist keine logisch abstrakte Vorstellung sondern immer an das konkrete, faktische Leben gebunden. Inmitten der Empirie soll durch eine unmittelbare Einsicht (prajñā) eine universelle Wahrheit des Unendlichen (Dharma) erfasst werden. Diese Wahrheit ist schrankenlos-offen (mu). Denken und Handeln mittels der prajñā wird als das Erwachen zur unübertroffenen Wahrheit (sambodhi) bezeichnet wobei letztendlich der dualisierende Gedanke, dass ein Ich sich der prajñā „bedient“ vermieden wird und somit prajñā und sambodhi im ontisch leibhaften Ich zusammenfallen.⁵² Die prajñā transzendiert begriffliches Wissen, sie wird durch das Feld der Lebenserfahrung angeleitet. Somit ist das Erwachen kein rein intellektueller Vorgang sondern kann nur in der Praxis vollzogen werden. Auch die Logik der prajñā erwächst aus der Empirie und nicht einem abstrakten logischen Denken. In diesem Sinn wird jede Aussage der Form $X=X$ zu einem negierbaren Standpunkt eines Individuums zu einem Zeitpunkt, an einem Ort und in einer

⁵¹ ebendort S 46

⁵² ebendort S 134

Situation. Zen spricht wiederholt davon, dass der Standpunkt des Ich aufgegeben und ein situatives Feld von außen „beleuchtet“ werden soll.

Im Genjokoan Kapitel des Shobo Genzo⁵³ heisst es: *„Den Buddha Weg zu erfahren bedeutet sich selbst erfahren. Sich selbst erfahren heißt sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen, heißt sich selbst wahrnehmen- in allen Dingen.“*

Da diese Felder unendlich viele Möglichkeiten umfassen, die sich von Moment zu Moment verändern, sind die Standpunkte die sich ergeben somit eigentlich „Nichts“. Dieses Nichts macht aber gerade deren ontische Verfassung aus. Da die Negation für jeden Standpunkt und jedes Urteil gebildet werden kann soll in einer ersten Stufe die Aussage $X=X$, welche die Form einer logischen Aussage gemäß der Regel vom zu vermeidenden Widerspruch hat, in einer zweiten Stufe transzendiert werden, sodass zugleich X Nicht- X IST.⁵⁴ In dieser Stufe lässt man sich ganz auf das X ein und bemerkt, dass es leer an Substanz ist. Die Aussage X findet man abhängig von Ort, wer und in welcher Situation und zu welchem Zeitpunkt X geäußert hat und kommt zu einer Verneinung des in der ersten Stufe zunächst als fest stehend geglaubten X . Das denkende und handelnde Subjekt kommt dann bei fortbestehender prajñā in einer dritten Stufe wieder in die ontisch-phänomenale Lebenswelt zurück und zur Einsicht, das dies nun X genannt werden kann. Eine detaillierte Beschreibung dieses „Drei-Schrittes“ findet sich bei H.Hashi.⁵⁵ Dieser Dreischritt erinnert an einen dialektischen Vorgang mit einem Aufstieg in Platons Ideenhimmel und Rückkehr zur Lebenswelt. Im Zen wird jedoch betont dass dieser Prozess intuitiv, anschaulich, „in einem Atemzug“ geschehen soll. Auf das Ich

⁵³ Dōgen Zenji. Shōbō genzō. Der Schatz des wahren Dharma. Gesamtausgabe. Angkor Verlag. Frankfurt 2008: S 53f

⁵⁴ Die Erkenntnis das $X=$ nicht- X kann zwar durch eine Verstandesoperation mittels des omnis determinatio est negatio –Satz oder der linguistischen Theorie von Sancre erreicht werden. Dies ist jedoch nicht ausreichend, da die Einsicht das X auch gleichzeitig nicht- X ist aus der praktischen Lebenserfahrung und nicht einem abstrakten Gedankengang genommen werden soll. Ein Leitfaden für diese Selbsterkenntnis ist der Koan, der dem Zen-Schüler anleiten soll diese Einsicht zu gewinnen.

⁵⁵ Hashi H. Zen und Philosophie, Wien 2009, Hauptteil I, Kap. VIII „A ist Nicht-A-Die Logik des zugleich seienden Widerspruchs“.

angewendet ergibt sich nun der verständliche Satz „Ich bin dadurch dass ich nicht Ich bin, Ich“. Ein Satz der an Fichte erinnert mit dem wesentlichen Unterschied, dass das Ich von Fichte in einer „Tathandlung“ selbst das Nicht-Ich gleichzeitig mit dem Ich setzt während im Zen das Ich durch alles was nicht-Ich ist konstituiert wird. In der Vorrede zum „shōbō genzō“ von Dōgen heißt es:

„Irreleitend ist die Aussage, dass unser Selbst das Dharma des Ganzen erschließt. Im Gegenteil, umgekehrt sollte in Erscheinung treten: Nicht das Ich erschließt die ganze Welt des Dharma, sondern die zehntausend Dharmas kommen uns entgegen und durchleuchten unser Selbst“⁵⁶

Nicht das Ich „hat“ ein Bewusstsein sondern ist in einem Bewusstsein. Der Mensch hat nicht als Individuum Gefühle gleichsam in seinem Inneren, sondern es sind die Gefühle die einem relationalen Feld entstammen, die ihn zu dem machen was er (gefühlsmäßig) ist. Im Kontrast zum Zen wird eine Identitätsaussage im wissenschaftlichen Denken naturgemäß völlig anders interpretiert. Obwohl man seit Kant weiß, dass das Subjekt für die Konstitution der Außenwelt über die Vernunftvermögen verantwortlich zu machen ist, und daher „Objektivität“ zwar bedeutet, dass vernunftbegabte Wesen über die gleichen Werkzeuge verfügen um überhaupt ein gegenseitiges Verstehen zu ermöglichen, dass aber „Objektivität“ nicht bedeutet, man könne vom Beobachter gänzlich absehen, hat sich in den Wissenschaften dennoch eben letztere Denkweise durchgesetzt.

⁵⁶ Übersetzt von H. Hashi in: Hisaki Hashi. Die Dynamik von Sein und Nichts. Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung. Band 10. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main 2004. S 77

3.3. Der Begriff der Objektivität im wissenschaftlichen Denken bei H.Putnam

Ein Beispiel für diese Art der Objektivität zeigt sich in einem Aufsatz H.Putnam über die Natur mentaler Zustände.⁵⁷ Er setzt sich hier zunächst mit der Identitätsaussage zweier Aussagen auseinander ($A = B$). Die Aussage $A = B$ kann einerseits eine Identitätsaussage von Eigenschaften sein. Putnam nennt das Beispiel, dass Temperatur in der Definition der Physik durchschnittliche kinetische Molekularenergie *ist*. Oder es kann sich alternativ um die Identität eines Begriffspaares handeln. Ein Beispiel für Letzteres wäre: Temperatur *ist* Wärme. Begriffliche Übereinstimmungen werden nach Putnam durch Identifikation mit Synonymklassen erzielt. Wasser ist flüssig wäre eine solche Aussage, die aber nach Putnam nicht sehr informativ wäre, während „Wasser = H_2O “ in der Tradition der analytischen Philosophie philosophisch informativ sei, weil sie in gewisser Weise reduktiv ist. Ich denke eher, dass dieser Satz als analytischer Satz mehr naturwissenschaftlichen als philosophischen Gehalt hat, während synthetische Sätze wie z.Bsp. „Geld muss fließen wie Wasser“ (Begriffsidentität) einen philosophischen Gehalt haben. Putnam schließt in seiner Betrachtung ob Schmerzen ein Gehirnzustand *sind* dezidiert eine begriffliche Identität der gepaarten Aussage (eben aufgrund des nach seiner Meinung mangelnden Informationsgehalt) aus. Es geht um die Identität von Eigenschaften. Putnam meint, dass *„Die behavioralen Anzeichen von Schmerz ... durch die Tatsache erklärt [werden], dass der Organismus sich in einem funktionellen Zustand der entsprechenden Art befindet“*.⁵⁸ Putnam lehnt im weiteren die Theorie, dass Schmerzen Gehirnzustände *sind* ab und denkt, dass es sich um eine Verhaltensdisposition des Organismus handelt, die mechanistisch erklärt werden kann. Er spricht von „probabilistischen Automaten“. Kennzeichnend für die naturwissenschaftliche Denkweise ist hier wiederum das Übersetzen einer subjektiven Empfindung in ein beobachtbares Verhalten.

⁵⁷ H. Putnam. Über die Natur mentaler Zustände. In: Analytische Philosophie des Geistes. Hsg. Peter Bieri. 3.Auflage.Beltz Athenäum Verlag. 1991

⁵⁸ ebendort

3.4. „Räsonierendes“ versus „begreifendes“ Denken bei Hegel

Diese Art des Denkens wurde von Hegel als das „räsonierende Denken“ im Vergleich zu dem „begreifenden Denken“ bezeichnet. Begriffe oder Identitätsaussagen werden bei ersterem an ein Objekt geheftet, um sie vergleichbar zu machen. Der Gegenstand, muss hier negiert werden und kann seine Bestimmung nur durch anderes erhalten. Unter Negation meint Hegel hier die Eigenschaft des Selbstbewusstseins sich selbst im Anderen als Gegenstand des Bewusstseins zu verlieren. Das räsonierende Denken bleibt in dieser Negation stehen und macht sie nicht zum eigentlichen wesentlichen positiven Moment. Hegel spricht von der „Reflexion ins leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens“⁵⁹. Das Selbst oder das Subjekt ist in diesem Denken völlig unbeweglich, von ihm geht die Bewegung zur Bestimmung der Prädikate aus. Der Schmerz ist also die Eigenschaft eines Objektes unter anderen Objekten, und kann so mit anderen Prädikaten verglichen und eben auch als identisch gesetzt werden (analog kann die subjektive Atemnot auch mit der funktionellen Störung als identisch angesehen werden). Die Prädikate können nur als in einer Ursache-Wirkungsbeziehung verbunden betrachtet werden. So sind Schmerzen Gehirnzustände oder Verhaltensdispositionen, die wiederum auf Neurotransmitterfreisetzungen beruhen, die selbst durch axonale Reflexe bedingt sind usw. Der unendliche Regress ist die absehbare Folge.

Im *begreifenden* Denken nach Hegel ist das Subjekt nicht das Ruhende das unbewegt die Akzidentien trägt, sondern der Begriff entsteht aus der Bewegung des sich selbst anders zu sein und in diesem Anderssein wieder zu sich zu kommen. Der Begriff des Schmerzes bezeichnet zwar zunächst eine negative Charakterisierung eines Zustandes des Körpers, der beobachtet und beschrieben werden kann. Der Tatbestand, dass der Schmerz sich NICHT in einer solchen Definition eingrenzen lässt, macht die eigentliche Wahrheit des Schmerzes aus. Der Schmerz ist die abstrakte Wahrnehmung dieser von sich selbst fortlaufenden, in seiner Negierung aufgehobenen und zu sich selbst kommenden Bewegung. Die Hegel'sche Kritik am

⁵⁹ G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Verlag Voltmedia, Paderborn. Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen. S 56

räsonierenden Denken leitet zur Zen Aussage des $X = \text{nicht-}X$ hin, verfehlt aber dieses Ziel, da sein begreifendes Denken eine reine Tatsache des Bewusstseins ist und einen lebenden ontischen Organismus in seiner Situation, zu einer gewissen Zeit und an einem Ort in einem relationalen Feld mit allen anderen seienden Dingen nicht thematisiert.

3.5. Organismus und Mechanismus

Ein Organismus ist immer *werdend*. Entstehen, verweilen und vergehen entziehen sich einer willentlichen Kontrolle von außen während ein Mechanismus, ein „probabilistischer Automat“, eines Operators von außen bedarf. Die Analogie zwischen Organismus und Mechanismus besteht darin, dass in beiden Begriffen ein Systemgedanke vorliegt. Dieses System ist jeweils aus seinen Teilen in sinnvoller Weise zusammen gesetzt nur mit dem wesentlichen Unterschied, dass der Sinn des Systems im zweiten Fall sich nur für einen denkenden Organismus erschließt. So ist die in der Verhaltensbiologie so bezeichnete „Schwarmintelligenz“ die z.Bsp. bei Staren beschrieben wurde und ein zielgerichtetes Verhalten annehmen lässt, nur eine Intelligenz für einen den Schwarm beobachtenden Organismus mit Vernunftbegabung. (und nicht eine Eigenschaft des Schwarmes für den Schwarm selbst). Der Gedanke einer Zielsetzung oder eines Systems muss hier der Beobachtung des Zusammenspiels seiner Einzelteile vorausgehen.

Der Mechanismus, wie H.Hashi in ihrem Aufsatz über „Mechanism versus Organism“⁶⁰ schreibt, bedarf in seiner Abgrenzung zum Organismus eines „Operators der von außen die Kontrolle übernehmen kann“ während ein Organismus nicht als Informationsaggregat beschrieben werden kann. Aus einer Information kann eine Wahrheit nur in der ontologischen Einheit eines Organismus werden. Hashi zeigt am Beispiel einer künstlichen Sehprothese - dem Information sammelnden Mechanismus sowie dem wahrnehmenden sehenden Organismus die Bedeutung

⁶⁰ H. Hashi. Mechanism versus Organism. The information highway and Truth in our Time of IT-Revolution.

eines ko-existentiellen Feldes welches am Zustandekommen des Sehens gleichmäßigen Anteil hat.

Die Übereinstimmungen der Mechanismen und Phänomene, die wir sowohl in unserer dinglichen Umwelt als auch bei der Beobachtung unseres Geistes oder Selbst wahrnehmen sind seit jeher philosophischer Topos und zeigen sich sowohl bei Naturvölkern wie auch beim aufgeklärten Europäer, der zahlreiche Analogien zwischen Computern und seelischen Funktionen, wirtschaftlichen und biologischen Prozessen, oder Ähnlichkeiten zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos beobachtet. In mythischen Weltbildern sowie bei den Prä-Sokratischen Naturphilosophen geschieht dies über Analogiebildung aus der Naturbetrachtung um eine feindliche und undurchschaubare Natur durch eine Ästhetisierung besser ertragen zu können. Bei Kant schließlich muss die Natur sich den Verstandesgesetzen beugen. Die Übereinstimmungen in der Betrachtung des eigenen Selbst mit der ontischen Natur ergeben sich dann dadurch, dass die Natur nur als „vernünftig“ und teleologisch erkannt werden kann. Bei Spinoza zeigt sich hingegen eine metaphysische, dem Zen nicht ganz entfernte Denkfigur. Im Gegensatz zum Dualismus nach Descartes sieht Spinoza keinen Unterschied zwischen *res cogitans* und *res extensa*, sondern vielmehr zwei Zustände der Natur die uns zugänglich sind. Spinoza spricht von Attributen der einen, nicht näher definierbaren Substanz, die er als *deus sive natura* bezeichnet. Sowohl geistige Strukturen als auch ausgedehnte Dinge sind von *einer* Natur und daher strukturalähnlich. Da die zwei Attribute zwei Sichtweisen ein und derselben Sache ausmachen, sind sie auch nicht als durch Ursache-Wirkung miteinander verbunden zu betrachten. Die Frage wie der Geist den Körper bewegen sollte, was von Descartes nur durch hypothetische „*spiritus naturales*“ zu denken war, fällt so gänzlich weg. Der Mensch ist Teil der Natur und ist einem unerklärlichen göttlichen Willen ausgesetzt. Des Menschen Freiheit ist extrem begrenzt und liegt vor allem im Erkennen seiner natürlichen Notwendigkeiten. Ähnlich zum Zen sind das Vermeiden eines Dualismus die Einordnung des Menschen in die Natur, sowie die geringe Gestaltungsmöglichkeit des Ich, welches sich im Erkennen bescheiden muss. Dem Spinozistischen Substanzgedanken und der damit postulierten Harmonie der Welt

mit ihrem Schöpferwesen steht im Zen eine radikale Negation des „absoluten Wesens“ gegenüber. Alles Absolute kann sich nur durch seine vollständige Negation einer Relation zum Endlichen entziehen, andernfalls es nur eine Vorstellung in unserem Bewusstsein wäre. Es gibt im Zen-Buddhismus nicht jene, seit der Aufklärung als begründendes Denken definierte „Vernunft“ (Englisch: „reason“/Vernunft). Anstelle dessen sind die „Einsichten“ durch Klarheit und Nüchternheit, Zen-buddhistisch formuliert die „prajñā“ notwendig, um den Menschen im real ontischen und intellektuellen Leben stets zu begleiten.

3.6. Post-metaphysisches Zeitalter, Gesellschaftliche Subjektkonstitutionen

War der Mensch in der Antike und auch im Mittelalter in Europa in eine göttliche Ordnung eingebunden in der sowohl die belebte Natur als auch der Mensch ihre zugewiesenen Plätze vorfanden, hat sich das naturwissenschaftliche Denken, in dem der Mensch als unbeteiligter Beobachter die ihm gegenüber stehende Natur erforschen kann als heute wirksame geistige Hauptrichtung durchgesetzt. Jegliche metaphysische Vorstellung wird aus diesem Gesichtspunkt heraus abgelehnt.

Während die Bewusstseins-zentrierte Philosophie von Kant und seinen Rezipienten die Welt aus einem Prinzip, nämlich den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zu erklären versucht, sei es in abstrakten kategorialen Erkenntnisvermögen oder dialektischen Verfahren, die das Selbstbewusstsein begründen, entsteht im post-metaphysischen Zeitalter, also mit Beginn der Moderne eine neue Vorstellung vom Subjekt, als dem durch die Gesellschaft geschaffenen oder konstruierten Ich.

Der Sozialphilosoph und Historiker Michel Foucault kommt bei seiner Analyse der europäischen Staatenentwicklung zu einer, wieder Aristoteles näher stehenden, jetzt aber gesellschaftlichen und weniger theoretischen Konzeption des Subjektes als dasjenige, von der Gesellschaft „Unterworfenen“, welches degradiert, marginalisiert und gezwungen wird, sich auf seine gefühlsmäßige ganz individuelle Innerlichkeit

zurück zu ziehen⁶¹. Dieses Subjekt ist wissenschaftlich nicht messbar oder verhandelbar und damit auch einer individuellen sprachlosen Belanglosigkeit ausgesetzt. Dieses Subjekt ist Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse, nicht der Produktionsverhältnisse im marxistischen Sinn, sondern ein Produkt der geisteswissenschaftlichen, technischen und sozialen Entwicklungen in Europa. Mit Einsetzen der immer rascher werdenden Technisierung aller Lebenswelten ist es nach Foucault zu einem überbordenden „Effizienz“-Denken gekommen, das zunächst auf die Neu-organisation militärischer Strukturen beschränkt war, dann aber rasch auf das Erziehungswesen, die Gesundheitssysteme oder den Strafvollzug übergegriffen hat. Kennzeichnend für diese gesellschaftlichen Veränderungen, die durch Abschaffung aller feudalen Strukturen zu einer demokratischen, oberflächlich gesehen egalitären Gesellschaft geführt haben, ist eine zunehmende Beobachtung und Überwachung aller Bürger um die gewünschten Effizienzsteigerungen auch durchsetzen zu können. Diese Überwachung hat die Selbstwahrnehmung der Individuen ganz maßgeblich geformt. Foucault spricht vom Körper als „*Gefangenen der Seele*“. Als Beispiel mag die wissenschaftliche Konzeption des menschlichen Zentralnervensystems dienen, an der die Einflüsse einer sich wandelnden Gesellschaft auf die Selbstwahrnehmung gezeigt werden können. Westliche Demokratien waren Anfang des 20. Jahrhunderts durch eine patriarchalische, autoritäre und vom christlichen Ethos einer bürgerlichen Moderne durchdrungene, Gesellschaft charakterisiert und haben sich heute zu einer egalitären, individualisierten und kapitalistischen, auf Nutzen hin fokusierte Post-Moderne entwickelt. Die Konzeption des Zentralnervensystems des Menschen, als streng hierarchisch organisiertes System, wo „neuere“ Hirnareale, phylogenetisch „älteren“ übergeordnet waren und anatomische Strukturen, streng voneinander getrennt, für unterschiedliche Funktionen verantwortlich waren, wurde aufgegeben. Jetzt *weiß* man, dass das Hirn wesentlich plastischer, „demokratischer“ ist und unterschiedliche Funktionen von gleichen Strukturen wahrgenommen werden können und einzig dem Überleben des Individuums dienen („The selfish gene“ von R. Dawkins).

⁶¹ M. Foucault. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Suhrkamp Taschenbuch. Wissenschaft 1977

Foucaults Analyse kann jedoch eine gewisse Einseitigkeit und pessimistische Weltsicht nicht abgesprochen werden, insofern dem Subjekt wenig Gestaltungsmöglichkeit seines eigenen Selbst mehr zugebilligt wird. Der Grundgedanke, dass ein jedes personal ontisches Ich im Leben in vielfältige relationale Sinn- und Bedeutungszusammenhänge eingebunden ist und keine unabhängigen „objektiven“ Standpunkte zur Erstellung von Theoriegebäuden einnehmen kann stimmt jedoch mit dem Zen-Denken überein.⁶²

Ein weiterer moderner Vertreter „post-metaphysischen“ Denkens ist Jürgen Habermass. Auch er gibt eine soziologische Erklärung der Konstitution des Ich's, reflektiert aber weniger auf Macht- bzw. Unterdrückungsstrukturen als Foucault. Vielmehr nehmen gesellschaftliche Bedeutungssysteme (ein objektiver Geist) Einfluss auf das Individuum. Diese „Vergesellschaftung“ der Kognition erzeugt erst den subjektiven Geist. Der Prozess des Erlernens eines subjektiven Bewusstseins ist also ein ontogenetischer Vorgang, der dem Subjekt grammatikalisch erfassbare Sinnzusammenhänge in seiner Lebenswelt und alles bewusste Handeln und Urteilen in einem, wie Habermass schreibt „*Raum der Gründe*“ ermöglicht. In dieser Deutung kommt den Personalpronomina nicht die Funktion zu, eigene Entitäten zu benennen, sondern sie sind Indices, die dem Sprecher erlauben, in sozialen Beziehungen Akteure zu bezeichnen. Das Ich wird also als soziales Konstrukt gesehen mittels dessen sich Individuen in Gesellschaften als Personen verstehen und verständigen können.⁶³ Habermass versucht so eine metaphysische Begründung des „Ich“, aber gleichwohl eine naturalistische oder biologisierende Sichtweise zu vermeiden.

⁶² H. Hashi. Zen und Philosophie. Philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung. Edition Doppelpunkt. Wien, 2009

⁶³ J. Habermass. Freiheit und Determinismus. In: Hirn als Subjekt. Philosophische Fragen der Neurobiologie. Hrsg Hans Peter Krüger. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Band 15. Akademie Verlag, Berlin 2007, S 113

3.7. Existenzialismus

Der Wandel zum Cartesianischen Ich fand so vollständig statt, dass die dualistische Sicht des Menschen als die alltägliche bezeichnet werden kann. Das wesentliche Problem des Cartesianischen Ich ist, dass es sich einer Objektivierung hartnäckig entzieht. Die Betrachtung des eigenen Ich in der Selbstreflexion findet ein Ich, dass „*wie Wasser zwischen den Händen zerfließt*“, schreibt Albert Camus und diese Selbstreflexion findet, dass die Welt ihm genauso fremd ist wie das Du oder die teilnahmslose Natur, die dem Menschen gegenüber steht.⁶⁴ Ein philosophischer Versuch ist daher, sich durch einen „*Sprung*“ in den Glauben an Gott zu retten und sich der göttlichen Gnade zu überantworten wie dies Kierkegaard fordert und alle ratio von sich zu werfen, eine Aufforderung, die dem modernen Europäer wohl kaum mehr zugemutet werden kann. Bei Kierkegaard ist das Selbst nur mehr ein Verhältnis, dass sich zu sich selbst verhält. Dieses Verhältnis wird der Mensch aber nicht los, sein Streben ganz authentisch zu sein, er-selbst zu werden kann er nie erreichen. Die Selbstermächtigung des Menschen, dessen „*Sach auf Nichts*“⁶⁵ gestellt ist, wie M. Schirmer in einem viel zitierten Werk, „*Der Einzelne und sein Eigentum*“ formuliert, ist Thema des Existentialismus, der gezwungen ist, auf dem Boden seiner Existenz sein Leben selbst in „Entwürfen“ wie Sartre schreibt zu entwerfen. Eine Essenz, oder „Natur“ des Menschen wird hier nicht mehr vorgestellt. Die Konzeption des Existentialismus und des nahe verwandten Nihilismus kommen in ihren Weltbildern auf ein „Nichts“ ein „Nihil“ zu sprechen, welcher einem zentralen Begriff im Zen nahe kommt, jedoch anders verstanden werden muss. Dennoch scheint eine Hinleitung zu dem entsprechenden Begriff im Zen dem „mu“ über den Nihilismus ein möglicher Weg zu sein⁶⁶ (s.u.)

⁶⁴ A. Camus. Der Mensch in der Revolte. Rowohlt Taschenbuch Verlag. 27.Auflage April 2009, Hamburg

⁶⁵ M. Schirmer. Der Einzelne und sein Eigentum. Elibron Classics 2006; ISBN: 0-543-78833-4

⁶⁶ In der Terminologie des Zen-Buddhismus ist das „mu“ das „unbeschränkt Offene“, das unbefangen und an nichts sich anklammernd vorgestellt wird. Davon abzugrenzen ist der Begriff des „Nirvanā“, einem früh buddhistischen Konzept. Der in der Stille des Zazen erreichbare Zustand des Körpers und Bewusstseins entspricht zwar dem Nirvanā aber von Seiten des Zen als Mahayana-Buddhismus wird betont, dass die erreichte Ruhe

Dieser kurze Abriss über die verschiedenen, keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebenden, Vorstellungen der Subjekt-Objekt Beziehung sowie der Konstitution und Verfassung eines Ich in der europäischen philosophischen Denktradition weisen auf einen Gedanken, der im Zen thematisiert wird und zwar die Unmöglichkeit ein sicheres von allen Denkern akzeptiertes Fundament in der Vorstellung des Selbst zu finden. Für und gegen jede Ich-Hypothese finden sich zahlreiche, ernst zu nehmende Argumente und auch von einem dialektischen Prozess, mittels dessen wir uns einer wahren Erkenntnis des Ich historisch annähern können, kann kaum gesprochen werden. Die Vorstellung von der *Substanzlosigkeit*⁶⁷ des Ich, so wie auch von allen äußeren Dingen gehört zu den zentralen Denkkonzeptionen im Zen. In der Zen-Denkrichtung des Mahayana- Buddhismus wird eine Fixierung eines Ich als Substanz jeglicher Art von Grund auf in Frage gestellt und letztendlich negiert. Wenn auch formal ein personales Ich nachgewiesen werden kann, kommt jedoch der Versuch einer kategorialen Bestimmung zu der Erkenntnis, dass das Ich eine Vorstellung mit mannigfaltigen Inhalten ist, deren theoretische Bedeutungen mit dem leibhaften ontischen Ich in der Lebenswelt nicht gleichgesetzt werden können. Das X ist also das Nicht-X und genau dieser Umstand macht aus, dass man von einem X sprechen kann.

Ebenso ist die Wahrheit nicht durch dogmatische Weltformeln oder die abstrahierenden Wissenschaften zu finden sondern nur in einem ko-existentiellen Feld gegenseitiger Bedingungen und Selbstbescheidungen. Das Subjekt welches nicht mehr Mittelpunkt und seine Erfahrung selbst gestaltendes Subjekt und Ich-Vorstellung ist, findet sich im Zen als zentrales Konzept und ist Thema des zweiten Teils dieser Abhandlung.

nicht im Stillstand der Mediation eines isolierten Menschen verbleiben darf, sondern die erworbene Transparenz und Stille in die dynamische Welt des realen Lebens hinüber getragen werden soll.

⁶⁷ H. Hashi. Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie. Frankfurt a.M. 2004, II.Hauptteil, Kap III.2. S.43 ff

II Die Leere als zentraler Begriff des Zen-Buddhismus

Die Leere („shūnyatā“ im Sanskrit) ist eines der zentralen Konzepte des Mahayana-Buddhismus, dessen eine Denkrichtung der Zen-Buddhismus ist. Darunter wird eine „*unkomprehensible Ganzheit der unermesslich offenen Wahrheit als Ganzes*“ verstanden.⁶⁸ Eine positive Bestimmung der „Leere“ mit Begriffen der europäischen Denkschulen kann nur im Sinne einer Annäherung erfolgen. Was sie nicht ist, ist wesentlich leichter zu formulieren als das, was im Zen darunter verstanden (besser: dessen was man sich gewahr werden kann) wird. Sie ist zunächst natürlich nicht als leerer physikalischer Raum zu verstehen, aber auch nicht als ein transzendentes Verstandesvermögen wie Raum und Zeit, um Erfahrung im Sinne Kants zu ermöglichen. Sie ist auch nicht als logisch dialektischer Begriff über das Begriffspaar Sein-Nichts zu verstehen, wenn auch der Hegel'sche Gedanken einige Strukturanomalien (siehe dort) aufweist. Mir scheinen zwei alternative Annäherungen am ehesten geeignet, eine Vorstellung des Begriffes zu erhalten. Einerseits der Weg über den Existentialismus bzw Nihilismus der Moderne, der von Nishitani Keji beschritten wird, andererseits eine psychologische Annäherung über die Tatsache des Bewusstseins in der „reinen Erfahrung“ von Nishida. Da die „reine Erfahrung“ sowohl Komponenten von Philosophie *und* Zen⁶⁹ beinhaltet ist sie besonders geeignet sich dem Konzept der Leere zu nähern. Beide Autoren haben durch ihre profunde Auseinandersetzung mit der Europäischen Philosophie im 20.Jahrhundert eine Sprache gefunden, die Interessierten im okzidentalen Raum einen neuen Zugang zu Zen und dem Mahayana-Buddhismus zu eröffnen.

Die Annäherung zu Konzepten des Zen-Denkens über die Koans scheint mir aufgrund der strikten Verweigerung rationalen Denkens wesentlich schwerer zu sein, das Wesen von Zen zu verstehen, wenn auch das „*Anrennen der ratio gegen die*

⁶⁸ ebendort

⁶⁹ In seiner frühen Schaffensperiode hat sich Nishida ausführlich mit Zen-Studien sowie der Zen-Praxis befasst. In: H.Hashi. Die Aktualität der Philosophie. I.Kapitel

eisernen Wände“ des Koans, wie Daisetz Suzuki formuliert, als der beste Weg gesehen wird ein Satorierlebnis zu ermöglichen⁷⁰.

Zen kann als der Versuch von einem intellektuellen und handelnden Denkmodus gelten, die propositionelle Struktur der Sprache zu transzendieren. Dies ist möglicherweise in einer asiatischen Sprache leichter in der das Reich der Signifikanten um vieles weiter als die Sprache selbst ist während in den westlichen Sprachen Signifikant und Signifikat eng aneinander gebunden sind. Es wäre hier grundsätzlich die Frage zu stellen, ob nicht die aristotelische Philosophie durch die griechische Sprache erzwungen wurde während Zen der natürliche Ausdruck der japanischen Sprache ist. Es *„schreitet [in der japanischen Sprache] das Subjekt der Äußerung wegen der Überfülle funktionaler Suffixe der enklitischen Zeichen nur über vielfältige Vorbehalte, Wiederaufnahmen, Verzögerungen und neuerliches Beharren voran, deren Volumen das Subjekt zu einer großen leeren Sprachhülle macht.“*⁷¹

4. Annäherung an die Leere über das Nihil des Nihilismus

Das Nichts (Nihil) des Existentialismus eröffnet sich in der europäischen Denktradition im 20. Jahrhundert und kann einen Ausgangspunkt zur Erschließung der Leere sein. Die folgenden Seiten beruhen im Wesentlichen auf Gedankengängen von Nishitani Keiji.⁷² Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Ausblendung der Immanenz im Cartesianischen Zweifel. Der Standpunkt des Descartes, das cogito zu betrachten erfolgt nämlich vom Standpunkt des cogito selbst. Dies ist, laut Nishitani, aber nicht evident. Das immanente cogito steht dem vorgestellten cogito sowie der res extensa gegenüber und wird selbst nicht thematisiert. Diese Ausblendung der Immanenz führt dazu, dass wir bei Betrachtung der res extensa und der res cogitans so tun, als würde uns das persönlich nicht betreffen und damit verbunden neigen wir

⁷⁰ Suzuki Daisetz T. Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. O.W.Barth Verlag, 15.Auflage 1993

⁷¹ R. Barthes. Das Reich der Zeichen. Edition Suhrkamp. Neue Folge Band 77. 1970
Geneve. S 17f

⁷² Nishitani Keiji. Was ist Religion? Insel Taschenbuch 2729. Frankfurt am Main 1982

dazu den Tod auszublenden, obwohl das Leben erst durch die Begrenzung durch den Tod ermöglicht wird. Haben wir, nach dem „Tod Gottes“ noch die alte Sicht der unsterblichen platonischen Seele vor Augen, den absoluten Geist Hegels, eine abstrakte Existenzidee, oder eine naturalistische Sicht des Ich, wie es derzeit modern ist, so wird in allen diesen Fällen der Todesaspekt negiert, der uns aber über den Umweg des sich auftuenden Abgrund des Nihil wieder einholt (s.u.). Die untrennbare Einheit von Leben und Sterben wird im Zen so formuliert:

„Das Leben ist das Erleben, des voll erfüllten Lebens als Ganzes, das Sterben ist ebenso das Erleben des erfüllten Sterbens als Ganzes“⁷³

An einer anderen Stelle wird gesagt:

„Die Einheit von Leben und Sterben ist das wichtigste Problem aller Dinge. Die Zeit vergeht rasch. Alles Seiende unterliegt der anitya, dem dynamischen Wandel von Sein und Nicht-Sein. Verträumen wir uns nicht, halten wir unseren Geist wach. Seid niemals nachlässig, niemals!“

Was hier angesprochen ist, kann in der für uns gut verständlichen materialistischen Sprache der biochemischen oder molekularbiologischen Sicht eines Organismus aus Sicht des unbeteiligten Beobachters (!) umformuliert werden. Alle Bestandteile biologischer Systeme ändern sich laufend in ihrer Zusammensetzung, jede Zellstruktur unterliegt einem programmierten Zelltod und wird laufend ersetzt. Alle drei Monate sind z.Bsp. unsere Erythrozyten (rote Blutzellen) wieder erneuert. Was hier naturgemäß nicht in den Blickpunkt kommt ist, dass dieses Werden und Vergehen mit Leid, Schmerzen und Verzweiflung für den dies erlebenden Organismus vonstatten gehen kann.

Der Todesaspekt eröffnet sich also in der Realität schon bei oberflächlicher Betrachtung der Welt als Materie, die sich in ihrer Vergänglichkeit alltäglich

⁷³ Dōgen. Shōbō genzō. Bd „shōji“. Die Einheit von Leben-Sterben. Übersetzt von H.Hashi. LV für Philosophie Universität Wien

bemerkbar macht. Unter unserer Existenz öffnet sich ein bodenloser Abgrund, eine gähnende Leere, ein Nichts. Der Mensch wird sich in der Sichtweise des Existenzialismus oder Nihilismus seiner Freiheit und Unabhängigkeit völlig gewahr. Gleichzeitig tut sich unter seiner Existenz der Abgrund des Nichts auf. Dieses Nichts liegt in der Subjektivität selbst, wo sie ihre Existenz transzendiert.

Das zunehmende Wissen um die Naturgesetze denen wir unterliegen, hat paradoxerweise zu einer weitgehenden Emanzipation von ihnen geführt. Die Erfindung der Maschine durch Anwendung der Naturgesetze hat dazu geführt, dass wir vom Zwang eben dieser Gesetze heute weitgehend befreit sind und die Begeisterung über diese Errungenschaft und die Erleichterungen, die wir im täglichen Leben verspüren, hat die Verlockung uns selbst als solche Maschinenwesen zu sehen übermächtig gemacht. Sowohl dieser technische Fortschritt als auch die naturalistische Sicht des Menschen als ein von seinen Genen gesteuertes Tier, führen paradoxerweise dazu, dass wir gleichzeitig glauben, ganz außerhalb dieser Gesetze zu stehen. So können wir unser selbst auch aus diesen Gründen nur auf dem Nichts aufbauen. Das Nichts im Nihilismus wird vom Selbst aus gesehen als das was seinen Grund ausmacht. Das Nihilum ist ein Nihilum für uns, etwas das uns begegnet, eigentlich ein Unding, das noch immer in gewisser Weise „ist“. Das Nichts wird im Nihilismus gegen das Sein gestellt und ist dessen bloße Negation. Im Gegensatz dazu ist die Leere im Buddhismus, die Shūnyatā (die substantielle Leerheit alles Seienden⁷⁴) keine Entität, die vom Sein unterschieden werden kann, sie ist in-eins mit dem Sein! Wenn sich im alltäglichen Leben das Nihilum als Transzendenz des Seins auftut, muss diese Position negiert werden. Die Leere ist die absolute Transzendenz jedes dem Sein verhafteten Stützpunktes und ist dennoch radikal diesseitig. Der Abgrund des Nihilum wird erst in der Leere ermöglicht. Wenn auch der Gedankengang der Negation jedes Standpunktes (auch den des Nihilum) der Hegel'schen Dialektik im Selbstbewusstsein ähnlich ist, ist

⁷⁴ H. Hashi. Die Dynamik von Sein und Nichts. Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung. Band 10. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main 2004. S 43

dessen Leere jedoch innerhalb der Ich-Konstitution zu lokalisieren und ist so an das Ich gekoppelt. Das Feld des Nihilum wird nicht als Bewusstseinsinhalt gesehen sondern wird zugleich im Grunde des Subjekts und des Objektes erschlossen. Die Dinge verlieren so ihren Vorstellungscharakter für ein Subjekt. Das Sein der Dinge wird in eins verstanden mit dem Sein des eigenen Selbst, kein Sein kann unabhängig vom Nihilum sein. Das Feld der Leere ist dann der Ort, in dem der Abgrund des existentialistischen Nihilum entstehen kann. Die Dinge zeigen in diesem Nihilum gar nicht ihr eigentliches Gesicht, in der Leere erst sind sie wahrhaft und radikal zu Hause. Sie sind dann weder subjektiv, noch substantiell, sie sind weder phenomenon noch noumenon. Das Nihil des Nihilismus als radikaler dem Ich gegenüber stehender Abgrund wird im Feld der Leere aufgehoben.

Für das Feld der Vernunft, in dem die Subjekt - Objektbeziehung entsteht, ist es charakteristisch, dass der ontologische Strukturzusammenhang des Seins der Dinge im Denken als eine Verbindung der Denkinhalte wahrgenommen wird. Objekte stellen sich im vernünftigen Denken an sich als vernünftig dar. Aristoteles sieht daher auch die Natur als das zweckmäßige Tun, da seine philosophia prima gemäß der Denktradition der griechischen Antike an der Untersuchung von Zweck und Ursache alles Seienden durch den Dialogos orientiert ist. Vom Standpunkt der Vernunft aus wird das Was-Sein eines Objektes ergründet (über causa efficiens, materialis, formalis und finalis), dieser ist aber kein Standpunkt von dem aus man dorthin vordringen könne, wo die Dinge – im Feld der Leere – ihr wahres Wesen zeigen.

Eine Erkenntnis von einem solcherart verstandenen „wahren Wesen“ von Dingen ist nach Kant naturgemäß nicht vorstellbar, da die Dinge sich nach unserem Erkenntnisvermögen richten müssen. Die Substanz ist dann derjenige Seinsmodus indem ein Selbstsein der Dinge *für uns* ist. Unter Substanz verstehen wir üblicherweise dasjenige was eine Sache zu dem macht was sie ist. Ihre Selbstidentität oder ihr Wesen wird dadurch charakterisiert. Die Substanz erschließt sich daher wahrhaft nur im Denken und kann rein sinnlich nicht erfasst werden. Dies ist die seit der Neuzeit in Europa im zunehmenden Maß gültige Position zum Erfassen der Dinge als substantiell.

Am Beispiel des Feuers kann dieses Denken dem Zen gegenüber gestellt werden. Das Sein des Feuers aristotelisch gedacht entsteht durch eine Aktualisierung der dynamis, die schon im Holz angelegt ist – so kann er die causa materialis zum Feuer denken – und zwar als energéia (So wäre auch im Auge das Sehen als dynamis vorhanden). Dieser Zusammenhang von Form (brennen) und Materie (Holz) macht dann das Feuer aus. Im Zen wird im Gegensatz dazu das Feuer mit den Worten beschrieben: *„Feuer verbrennt Feuer nicht“*⁷⁵. Das Sein des Feuers in der Zen Sichtweise liegt in seinem Nicht-Sein. Feuer zeigt sich daran, dass es alles außer sich selbst verbrennen kann. In diesem Brennen und sich - selbst nicht verbrennen lassen besteht die wahre Natur des Feuers als Ding - selbst. Das ist das Wesen des Feuers, so wie wir es in seinem So - sein vor Augen haben. Deshalb, weil es nicht - Feuer ist, ist es Feuer. Der Substanzbegriff des Aristoteles kann das so verstandene Feuer nicht vollständig erfassen, da die Selbst - Identität des Feuers lediglich in der energéia des Verbrennens aufscheint. Die aristotelische Aussage ist also insofern unvollständig, als sie das „sich – selbst – nicht – verbrennen - können“ nicht berücksichtigt.

*„Als etwas, das sich nicht selbst verbrennt, verbrennt es Holz. Das ist der wahre Seins-modus von Feuer als Feuer, die wahre Selbst-Identität des Feuers. Nur wenn es nicht sich selbst verbrennt, ist Feuer wahrhaftig in seinem eigenen „Wesen““*⁷⁶

Wenn auch dieser Gedankengang der Selbstidentität als Selbst-Widerspruch am Beispiel des Feuers besonders gut demonstriert werden kann, gilt er doch für alles „Seiende“. Auch das eigene Selbst lässt sich nicht mittels kategorieller Aussagen festlegen. Das ontische Ich ist nach Nishitani eine zusammengesetzte Einheit die aus lauter Widersprüchen besteht, er spricht von einer „absolut widersprüchlichen Selbst-

⁷⁵ Nagarjuna, Zen Koans, in: H.Hashi. Zen und Philosophie. Edition Doppelpunkt, Wien 2009. II. Hauptteil, Kapitel 7.

⁷⁶ Nishitani Keiji. Was ist Religion. Insel Taschenbuch. Frankfurt am Main und Leipzig, 2001. S 198

Identität“.⁷⁷ Das Ich gerät bei dem Versuch einer kategoriellen Aussage über sich selbst sofort in ein Problem, da jede Aussage über das eigene Selbst zu einem gewissen Zeitpunkt nie das Selbst vollständig erfassen kann und sich durch Änderung der emotionalen und gedanklichen Inhalte des Selbst sich laufend Widersprüche ergeben. Gerade durch diese laufenden Negationen ist jedoch das Selbst wahrhaft gekennzeichnet und es eröffnet sich so das Feld der Leere. Dieses darf aber nicht transzendent gedacht werden, sondern es ist ganz diesseitig und macht das wahre, ontische Wesen der Dinge aus. Bei der Vorstellung der „Leere“ besteht jedoch immer die Gefahr in eine anthropozentrische Position im Sinne einer dualisierenden idealistischen oder materialistisch/naturalistischen Sichtweise abzugleiten.

Die Vorstellung von Dingen als in ihrem wahren Sein im Feld der Leere darf nicht mit einem kruden Materialismus verwechselt werden (es befinden sich keine materiellen Dinge IN der Leere). In diesem sind zwar in der Vorstellung Dinge ohne die Notwendigkeit eines sie betrachtenden Subjekts vorgestellt, sie behalten jedoch ihren materiellen Objektcharakter der einem Subjekt gegenübersteht, welches nur keinen Anteil an seiner Konstitution und es nicht transzendiert. Die Vorstellung einer außer unserer Vorstellung liegenden Realität bleibt trotzdem natürlich noch eine Vorstellung, und ist in gewisser Weise an das Subjekt gebunden. Das So-Sein der Dinge soll auch nicht so vorgestellt werden, dass eine Umkehrung der Kant' ischen Position, dass Objekte sich nach unserer Anschauung richten sollen, hin zu einer alten Metaphysik erfolgen soll, dergestalt, dass wir unsere Erkenntnis nach den Objekten richten und Realität als Übereinstimmung zwischen Dingen und ihrem Begriff gilt.

So wie im Materialismus bleibt auch im Idealismus die Dualität erhalten, nur mit einer Konvergenz zum Subjekt hin. Wenn „Sein“ bei Berkeley „*wahrgenommen sein*“ bedeutet, hängt sein Sein ganz am Subjekt wobei hier Fälle denkbar sind, wo das

⁷⁷ In: Hisaki Hashi. Die Dynamik von Sein und Nichts. Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung. Band 10. IV Hauptteil, Kap 1.4. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main 2004. S 144

Feld des Denkens im Aktus – und hier ist man dem Feld des Zen etwas näher – verlassen wird, da ja wahrnehmen auch ein sinnliches Moment haben kann.

Bei Spinoza findet man den Versuch einen Dualismus zu überwinden indem wir von den unermesslich vielen Attributen Gottes, welche er mit der belebten und unbelebten Natur, einschließlich des Menschen gleichsetzt, nur zwei Attribute erkennen können, nämlich ausgedehnte Dinge und das Denken. Somit kann das sich denkende Subjekt und die von ihm wahrgenommenen Objekte als zwei Seiten der einen Sache angesehen werden. Es gibt unendlich viele Attribute Gottes, diese sind aber dem Menschen nicht zugänglich. Im diesem sogenannten „Monismus“ Spinozas wird die Bedeutung des Subjektes auf Kosten seiner Gestaltungsmöglichkeiten des eigenen Schicksals deutlich reduziert. Spinoza sagt wir nehmen Affektionen unseres Körpers wahr über die wir adäquate oder inadäquate Ideen haben. Adäquate Ideen, welche diese Affektionen begleiten nennen wir ein „handeln“. Vorstellungen, wo die Ideen inadäquat sind, d.h. wir uns nicht als ausschließliche Ursache dieser Affektion erkennen, nennen wir ein „leiden“.⁷⁸ Ein Wille oder eine Verfügbarkeit des Menschen durch ein Selbst oder eine Macht des Ich über seine Affektionen kommt hier gar nicht zur Sprache. Wir tun und erleiden, was unserer Natur entspricht. Schopenhauer übernimmt diesen Gedanken und sieht den Menschen in der „Welt der Vorstellung“ einem blinden metaphysischen Willen ausgeliefert. Dieser Wille objektiviert sich im Menschen als ursprünglich animalischer, am Überleben orientierter Wille. Dieser wird dann später über die Freud'sche Rezeption zum Unterbewusstsein mit einer physischen, sprich materiellen Grundlage umgedacht.

Das Aufgeben eines Dualismus birgt die Gefahr in sich in einen resignativ oder pessimistisch gefärbten Determinismus abzugleiten und die alltägliche Selbstwahrnehmung des Menschen, dass er sein Leben gestalten kann, dass er die Vorstellung eines Selbst hat, dass er Gegenständen gegenübersteht zu ignorieren bzw. als Illusion abzutun.

⁷⁸ Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Meiner Verlag. Hamburg 1999

Im Gedicht Schillers „Der Schleier von Sais“ enthüllt ein junger Mann, von Ehrgeiz und Wissenshunger getrieben, den Schleier von einem Gemälde, unter dem „die Wahrheit“ von den Alten in weiser Voraussicht verborgen wurde. In der Nacht schleicht sich der Jüngling zu dem Gemälde um es entgegen allen Warnungen zu enthüllen und wird angesichts der „Wahrheit“ wahnsinnig.

*Indem sie einst so sprachen, standen sie
In einer einsamen Rotunde still,
wo ein verschleiert Bild von Riesengröße
dem Jüngling in die Augen fiel. Verwundert
blickt er den Führer an und spricht: „Was ist's,
das hinter diesem Schleier sich verbirgt?“
„Die Wahrheit“ ist die Antwort. – „Wie?“ ruft jener,
„Nach Wahrheit streb ich ja allein, und diese
gerade ist es, die man mir verhüllt?*

Nichts liegt dem Zen ferner, als die Aufgabe des Anthropozentrismus mit einer Weltsicht zu verbinden, die jede Alltagswahrnehmung als Täuschung identifiziert und die Wahrheit als verschleiert und prinzipiell unerreichbar sieht. Die Trennung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie gibt eben leicht Anlass dazu, eine theoretische Welt zu konzipieren, die mit der Lebenswelt wenig zu tun hat, Zen spricht von einem „gemalten Kuchen“⁷⁹ von dem die Menschen nichts haben.

Im Feld des Nihilum wird das ganze Feld der Subjekt - Objekt Dualität transzendiert. Sowohl die Idee als auch die Materie, alles was existiert - sei es im Bereich der Sinne oder des Verstandes - wird als auf das Nihilum gegründet wahrgenommen. Das Sein wird so zu einem Sein, das nur temporär zusammengehalten wird und einer laufenden Zerstreuung und Auflösung unterworfen ist.

⁷⁹ Dōgen Zenji. Shōbō genzō, Bd 24 „Dargestellter Reiskuchen im Bild“. Übersetzung von H.Hashi. Original: Mizuno, Yaoko u.Terada, Toru (Hg). Dōgen, Teil I, Tokyo 1980

Die Vergänglichkeit aller Dinge ist jedem Mensch bekannt und das Nihilum Feld des Existentialismus ist dasjenige wo das auf nichts - gegründete Sein in den Blick kommt. Es kann nach Kant'scher Denkart in die Dinge „hinein“ gedacht werden. Shūnyatā meint aber weder, dass die Leere *neben* dem Sein vorgestellt werden soll oder die Leere transzendental-logisch zu erklären wäre sondern identisch mit dem Sein selbst ist. Insofern ist die Leere völlig diesseitig und sammelt das im existenzialistischen Nihilum zerstreute und aufgelöste Sein wieder zusammen.

In der Zen Sicht leben wir nicht in zwei Welten, einer sinnlichen und einer vorgestellten, sondern in einer Welt in der sich die Dinge in ihrem So-Sein als Uraktum darstellen. Dieses So-Sein transzendiert sinnliches und intellektuelles Wahrnehmen, es offenbart sich in Situationen wo es auf den Aktus ankommt wie in der Selbstvergessenheit eines Extremkletterers. Das So-Sein der Dinge ist nicht relativ zu uns gesehen, sondern in diesem So-Sein sind sie ganz bei sich und autonom. Sie sind in ihrem Sein ganz versammelt und von allen anderen Dingen zusammengehalten. Sie sind ganz ursprünglich und in gewissem Sinne ewig und absolut. Unter Sicht auf diese Vorstellung ist auch die Zen Aussage „*wenn es regnet, regnet das ganze Universum*“ verständlich. Bedeutsam bei dieser Aussage ist das Fehlen eines den Regen beobachtenden Subjektes. Das persönliche Gewahren eines plötzlich einsetzenden starken Regens im aktuellen Moment des Betroffenseins, welches sowohl sinnlich als auch gedanklich ist, entbehrt anfänglich einer Ich-Vorstellung. Wir „beobachten“ uns nicht wenn wir nass werden. Alles um uns herum regnet und wir sind ein Teil davon. Die Aussage wird von der Position der Leere aus getroffen, die einer Ich-Vorstellung entbehrt.

Naturgemäß ist ein solches mit der Leere identisches Sein in seiner Realität provisorisch, es ist Schein ohne zugrunde liegendes Sein, es ist eigentlich „Nichts“ aber in diesem Nichts wiederum völlig einzigartig und unverwechselbar.

In der okzidentalen Denktradition stehen wir einem *Gegenstand* unserer Erkenntnis gegenüber und ordnen ihn gemäß eines theoretischen Ideengebäudes (z.Bsp. der Naturwissenschaften) in einem induktiven Prozess nach verschiedenen Kategorien

ein. Wir kommen so vom Einzelnen zum Allgemeinen wobei dieses „Allgemeine“ jedoch Ausdruck eines spezifischen Weltbildes ist. Die eigene Position die so zur Charakterisierung des Erkenntnisgegenstandes geführt hat wird leicht für eine universelle, allseits gültige und einzig mögliche gehalten. Diese Einstellung widerspricht der Position von Nishitani und anderen Zen-Denkern sowie der mancher Philosophen der Kyoto-Schule. Es wird verlangt, dass der Vertreter einer Theorie oder Hypothese sich von jeder Position löst (sich „entleert“) und sich dadurch unbegrenzt, frei und flexibel einer universellen Wahrheit nähern kann. Das Subjekt des Hypothesenvertreters wird gleichsam hohl, entleert - die Hypothese wird zwar von ihm artikuliert aber sein Selbst bindet sich nicht an sie. Die emotionelle Heftigkeit der Teilnehmer an öffentlich ausgetragenen Diskursen mit dem ausgeprägten Drang zur Selbstbehauptung ist demgegenüber typisch für die „westliche“ Kommunikation.

Bei Nishitani zeigt sich der Versuch, das Feld der Leere kontrastierend zu einem Seins-Modells darzustellen.⁸⁰ Das Sein der Dinge kann aus der Peripherie, wie es sich uns darbietet gesehen werden, oder vom jeweils eigenen Zentrum aus, wo die Dinge „zu Hause“ oder an-sich sind. Diese erste Sichtweise ist vergleichbar mit einem Bild, das von einer zentralen Quelle aus beleuchtet wird und uns auf dem Feld der Sinne oder der Vernunft begegnet. Dort wo die nicht-gegenständliche Art und Weise vorgestellt wird, ist dann die Mitte des Kreises oder der Kugel und kann in einem Modell des Seins, welches die Leere ausschließt nur als ursprüngliche Einheit, als Absolutes gedacht werden wo sich alle Unterschiede aufheben. Anders bei der zweiten, der Zen-buddhistischen Sichtweise: die Vorstellung geht dahin, die Punkte auf den konzentrischen Kreisen nicht in ihrer Hinsicht auf ein Zentrum anzusehen, also den Gesichtspunkt einzunehmen, worin sie in der Bildung des Kreises zusammentreffen, sondern alle denkbaren Tangenten durch alle unendlich vielen Punkte des Kreises zu betrachten. So soll demonstriert werden, dass sie die Negation zu ihrer Ausrichtung auf ein Zentrum in sich tragen und eine absolute Zerstreuung aufweisen. Jeder Punkt weist eine unendliche Verschiedenheit zu allen anderen Punkten auf, und wird aber dadurch ganz „es selbst“. Mit dem Ausdruck „wo die

⁸⁰ Nishitani Keiji. Was ist Religion? Insel Taschenbuch 2729. Frankfurt am Main 1982

Dinge zuhause sind“ wird ein dreidimensionaler Raum vorgestellt, in dem der Denkende mit seinem thematischen Gegenstand ohne Trennung vereint ist. Ein „Ding - selbst“, wie Nishitani formuliert ist dem Kant'schen Indikator des „Ding an sich“ ähnlich, doch der Unterschied ist markant. Bei Kant besteht eine unüberbrückbare Distanz zwischen dem Gegenstand der Erkenntnis wie er an-sich ist zu seiner Vorstellung von ihm wie er durch das Verstandesvermögen erfasst werden kann. Bei Nishitani ist der Denkende von seinem Gegenstand nicht getrennt, er hat es in seinem So-sein voll angenommen und er wird dadurch frei von jeder starren Abgrenzung und gelangt so in das Feld der Leere.

„ Erst dann, wenn jedes Einzelne keinen Ort mehr hat, auf den es zurückgeführt werden kann, nichts mehr, zu dem es zurückgehen kann, und wenn jedes einzelne all seiner Abhängigkeiten beraubt ist, dann erst wird es wirklich auf sich selbst zurück geworfen.“⁸¹

Im Feld der Leere, welches nun nicht mehr kreis- oder kugelförmig darstellbar ist kommen die Dinge wahrhaft zu sich indem die sinnlichen und vernünftigen Aspekte ihrer an-sich nicht gegenständlichen Natur ihre natürliche Position wieder gewinnen. Dieses Feld beinhaltet alle Kreise und Tangenten. Jedes Ding wird zum Zentrum aller anderen Dinge und steht daher auch nicht einsam und verlassen dar. Das real ontische Seiende und das System theoretisch abschließbarer Einheiten findet sich in diesen Tangenten wobei die zwei Horizonte durch das denkende und handelnde tätige Selbst integriert werden. In diesem Sinn wird der Denkend - Anschauende und Erlebend - Handelnde selbst zu einem Kreis, in dem sich alle unendlich wandelbaren Punktmannigfaltigkeiten befinden. Jedes Partikular - Da – Seiende stellt seinen eigenen Gesichtspunkt dar und ist eine punktuelle Wahrheit in der Gesamtperspektive der gesamten Welt. Jedes Einzelne „spiegelt“ sozusagen die universelle Gesamtheit aller anderen Partikular-Seienden wider.⁸²

⁸¹ Nishitani Keji. Was ist Religion? Insel Taschenbuch. Frankfurt a Main. 2001. S 236

⁸² Diese Sammlung aller Partikular – Seienden erinnert an die Monadenlehre von Leibniz, wobei der wesentliche Unterschied aber darin besteht, dass Monaden als seiend vorgestellt werden und in einer von Gott stabilisierten Harmonie leben.

Die Welt ist dann ein Kosmos, eine Sammlung aller einzigartigen, passageren Seins, die von allen anderen gehalten werden und so eigentlich gleichzeitig *nichts* sind. Ein System des Seins ist nur wahrhaft *möglich* „... auf dem Feld der Leere, wo das Sein sowohl als Sein-Nichts wie als Nichts-Sein gesehen wird“⁸³.

Auch in der Vorstellung vom Menschen wird das Feld der Leere aufgewiesen. In der Skandhalehre werden die fünf Grundelemente, die den Menschen ausmachen, aufgezeigt. Keines dieser Elemente (Körper, sinnliche Wahrnehmung, Vorstellung, Wille und erkennendes Wissen) kann für sich selbst eine Substantialität beanspruchen, nur ihre relationale Struktur macht das Menschsein aus. Er zeigt sich wahrhaft in seinem Selbst nur im Feld der Leere.⁸⁴

Der Zugang zum Feld der Leere kann nicht durch den Weg der bloßen Intellektualität erfolgen, da der Verstand nicht in der Lage ist eine Dualisierung im Denken zu überwinden. Die Realität als Leere wahrzunehmen erfordert einen langwierigen Erfahrungs- und Übungsprozess, der am besten über die Zen-Praxis im Zazen erreichbar ist. Der Zugang zur Leere wird als geistiges (nicht sinnliches) Erwachen (Satori) bezeichnet. Dieses Erwachen zu einer neuen Realität, die Erlangung eines neuen Blickwinkels indem die begriffliche Zergliederung unserer äußeren und inneren Zustände aufgehoben wird, wird als plötzliches Ereignis subjektiv erfahren. Satori hat keine Ähnlichkeit mit einer mystischen Weltsicht oder einer Gottesschau sondern ist nach Suzuki Teitarō Daisetz der vollkommen normale, ursprüngliche Zustand des Geistes⁸⁵. Dieser ist begrifflich nicht vermittelbar sondern muss in geduldiger und konzentrierter Zen-Praxis, dem Zazen, selbst erreicht werden. Nach Suzuki ist Satori das Ereignis, worin das Hauptziel des Zen liegt.

⁸³ ebendort. S239

⁸⁴ H. Hashi. Die Aktualität der Philosophie, Wien 1999, 2004, Kap III, S.28

⁸⁵ Daisetz T.Suzuki. Die große Befreiung. Einführung in den Zen Buddhismus. O.W.Barth Verlag 1976 Bern

„Im Augenblick des satori ändert sich die Tonart des Lebens, alle Geistkräfte wirken in einem neuen Grundton, beglückender, friedvoller, freudiger als je zuvor.“⁸⁶

In einem Vorwort zu D.T. Suzuki's „Die große Befreiung“ versucht G.C. Jung eine psychologische Erklärung⁸⁷. Er geht von der Freud'schen Konzeption des Unterbewusstseins aus und merkt an, dass das Bewusstsein nur einen kleinen Teil des Seelischen ausmacht. Satori versteht Jung als Durchbruch des Unterbewusstseins an die Oberfläche, wodurch das Bewusstsein zu einer Ganzheit erweitert wird. Die Inhalte des Unterbewusstseins dürfen freilich nicht als infantil oder moralisch fragwürdig betrachtet werden. Das Unterbewusste ist für Jung der *„Mutterboden aller metaphysischer Aussagen ... und aller auf psychologischen Voraussetzungen bestehenden Lebensformen“*.⁸⁸ Der fragmentarische Charakter des Bewusstseins wird im Satori überwunden und das Erleben bekommt eine Ganzheitsstruktur in der eine jegliche Ich-Zentrierung in der daseienden Wahrheit aufgeht geht. Eine Interpretation, die bei Suzuki nicht dem Zengedanken entspricht. Er spricht von einem ungeteilten Bewusstsein, in dem kein unten-oben unterschieden werden kann⁸⁹. Nur um der Alltagssprache zu entsprechen weist Zen manchmal auf unzugängliche Regionen in unserem Geiste hin. Durch das Transzendieren des dualisierenden Denkens wird klar, dass es keine „verborgene Wahrheit“ oder „unvergleichbare Tiefe“, wie auch keine „tiefere Wahrheit“ des Zen gibt. Das Denken von G.C. Jung konstatiert folgend der Europäischen Denktradition ein noumenon hinter dem phenomenon

5. Der Weg über das Bewusstsein

Anders als Nishitani bietet Nishida Kitarō einen Zugang zur Realität, wie sie im Zen verstanden wird, über die von ihm sogenannte „reine Erfahrung“. Das Nichts, die

⁸⁶ ebendort S135

⁸⁷ ebendort. S9ff

⁸⁸ ebendort S30

⁸⁹ ebendort S 150

Leere wird nicht direkt anvisiert sondern über den Umweg der „Realität“ als Bewusstseinsphänomen erschlossen. Die intuitive Erfassung der Realität über die *prājnā* weist sie am Ende des Prozesses als leer oder besser als entleert von allen Subjekt-Objekt Vorstellungen aus. Das Subjektive und Objektive als nur abstrahierte Größen dieser ursprünglichen *reinen Erfahrung* zu erklären, versucht K.Nishida in seiner Abhandlung „Über das Gute“⁹⁰ indem er eine psychologische Perspektive der Selbstwahrnehmung einnimmt. In der unmittelbaren Erfahrung des reinen Bewusstseinszustandes sind Erkenntnis und ihr Gegenstand noch völlig eins. In diesem ganz aktuellen Gegenwartsbewusstsein kommt das Tatsächliche noch ganz ohne Bedeutung zur Darstellung. Es handelt sich um eine Wahrnehmungskontinuität in der die Aufmerksamkeit ohne die Spur eines Gedankens, der eine Subjekt-Objektsplaltung bewirken könnte, an einem Aktus hängt, wo Denken, Fühlen, Wollen und alle Sinneswahrnehmungen für sich noch gar nicht differenzierbar sind. Bei diesen handelt sich um nachträglich analytisch identifizierte Teile die dann auf ein zusammengesetztes Bewusstsein schließen lassen. Nach Nishida ist dies jedoch eine Abstraktion einer ursprünglich ununterteilbaren – eben *reinen* Erfahrung. Die Einheit des Bewusstseins ist durch eine spontane unbewusste Vereinheitlichungskraft gekennzeichnet, von der die Aufmerksamkeit gelenkt wird. Die reine Erfahrung ist streng an die Gegenwart gebunden, sie ist immer aktuell und an den Aktus gebunden. Nach Nishida ist der ursprüngliche Bewusstseinszustand der des sich verwirklichenden Willens - er nennt ihn die „immanente Apperzeptionsfunktion“. Diese Konzeption eines, weder an Objekt noch Subjekt gebundenen Willens ist ähnlich der Schopenhauer'schen Vorstellung eines metaphysischen Willens, der sich in der Vorstellung unseres Körpers oder unseren Handlungen objektivieren kann. Der Wille ist nicht kausale Ursache unserer Körper-(Objekt-) Wahrnehmung, sondern die Vereinheitlichungsfunktion des Bewusstseins. Die Art und Weise durch die wir unseren Körper wahrnehmen ist *willentlich*. Nach Nishida enthält die reine Erfahrung schon alle Unterscheidungen, die durch Urteile erst nachträglich ermöglicht werden, schon in sich. Diese Unterscheidungen sind nur

⁹⁰ Nishida Kitaro. Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung. Insel Taschenbuch. Frankfurt am Main 1989

Abstraktionen der einen Ur-Erfahrung. Das *Mannigfaltige* bei Kant, aus dem dann durch sinnliche Anschauung und Begriffsbildung eines Subjektes im Denkhorizont der transzendentalen Logik eine objektive Welt durch das Verstandesvermögen erwächst, ist ein gänzlich anderer Begriff als die reine Erfahrung von Nishida. Bei letzterer entsteht Erkenntnis über Urteile durch den Vergleich gegenwärtiger Bewusstseinsinhalte mit früheren. Durch diesen Vergleich erst verliert das Bewusstsein seine ursprüngliche Einheit, sie wird abstrahiert und zerbrochen. Man darf aber nicht von der Vorstellung eines zerrissenen Bewusstseins ausgehen. Vereinheitlichung und Spaltung müssen als kontinuierliche Prozesse gesehen werden. Nach der Spaltung einer ursprünglichen Synthese von Subjekt und Objekt (hier ist nicht die Kant'schen Synthese als Verstandesvermögen des Subjektes gemeint) durch klare Urteile kann durch Übung wieder ein Zustand der reinen Erfahrung erreicht werden. So z.Bsp. beim Einüben eines schwierigen Klavierstückes, wo letztendlich die Kunstfertigkeit darin besteht, das Stück völlig unbewusst von den eigenen Bewegungen zu spielen. Oder wie Nishida formuliert:

„...Das meint zum Beispiel, dass wir in dem Augenblick, in dem wir eine Farbe sehen oder einen Ton hören, weder überlegen, ob es sich um Einwirkungen äußerer Dinge handelt, noch ob ein Ich diese empfindet...“

Es kann nicht gesagt werden, dass die reine Erfahrung sinnlich wäre, und das Denken nachgeschaltet ist, sich Erkenntnis also durch Anschauung und Begriffsbildung zusammensetzt. Die reine Erfahrung beinhaltet sowohl sinnliches Wahrnehmen als auch das Denken, zwischen beiden besteht nur ein gradueller Unterschied. Auch das Denken entwickelt sich ganz spontan in uns und wird nur dann als Denken bewusst, wenn es seine sprachliche und damit sozial wirksame Ausgestaltung erhalten hat.

Wichtig zu beachten ist also, dass die reine Erfahrung prä - reflexiv ist. Sie kann in einem nächsten Schritt zwar reflexiv in der Sprache wieder gegeben werden, verliert dadurch aber ihr wahres Wesen. Nishida meint mit der reinen Erfahrung alle Tätigkeiten des Denkenden wozu nicht nur intuitive Einfälle gehören, die sprachlich

vermittelbar sind sondern die Gesamtheit aller Vorstellungen, Gefühle, Einsichten, kritischen Erwägungen, Erinnerungen usw. *„Mitten in der reinen Erfahrung ist das Selbst frei vom Selbstbewusstsein ... das Da-seiende Selbst ist zugleich ein selbstlos-gelassenes Selbst“.*⁹¹

In der reinen Erfahrung kommt es zu einer Aufgabe der Kategorien und zu einer Verschmelzung vom Selbst und den Dingen. Das Ich schaut sich nicht mehr selbst an sondern wird zu einem Teil der Wahrheit. Das Sutra von Bergen und Flüssen gewinnt so etwas an Anschaulichkeit. So heißt es bei Dōgen im shōbō genzō:

*„... der Berg mit dem grünen Wald schreitet fort. Mit seinem Gehen ist er ständig da. Sein Gehen ist rascher als der Wind. Der Mensch, der sich ins Wesen des Berges hinein versetzt und mit ihm eins ist, überschreitet die allgemeine Erkenntnis. Im Wesen des Berges stellt sich eine ganze Welt essentiell dar. Menschen, die den Berg sich gegenüber stellen, sind darüber unwissend, sie sehen und hören von der oben angegebenen Wahrheit nicht.“*⁹²

Bei Kant werden die transzendental - logischen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung durch die Verstandesvermögen von Sinneswahrnehmung, Anschauung und Begriffsbildung charakterisiert. Über das kategorielle Denken wird Erfahrung dann zur Erfahrung im Sinne naturwissenschaftlichen Denkens reduziert. Diese Art des Erkennens wird bei Nishida zwar als objektiv nachweisbares Teilphänomen des Seienden gesehen, das wahrhaft Seiende kann aber in seiner Ganzheit dadurch nicht erkannt werden. Bei Nishida gibt es ein Kontinuum der Wahrnehmung welches durch Denken, Fühlen und Wollen erzeugt wird und das Ganze der reinen Erfahrung ausmacht. Im Mittelpunkt steht das real tätige Menschsein in seiner ontischen Verfassung und Intellektualität. Die Vereinheitlichung dieser Erfahrung in der Entfaltung des Selbst wird erst durch die trennende Funktion des Denkens

⁹¹ H. Hashi. Die Dynamik von Sein und Nichts. Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung. Band 10. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main 2004. S 283

⁹² Dōgen, ausgewählte Kapitel aus „shōbō genzō“. Besinnen im rechten dharma Buddhas Sutra von Bergen und Flüssen, Übersetzung H.Hashi

ermöglicht. Es kann auch gesagt werden, dass das Denken aus dem Besonderen der Erfahrung das Allgemeine der reinen Erfahrung zum Bewusstsein bringt. Denken ist also ein Moment der reinen Erfahrung, und muss als dynamischer Prozess gesehen werden. Besonderes (in der Empirie) und Allgemeines (der reinen Erfahrung) können sich in einem Punkt treffen. An einer blühenden Blume zeigt sich die gesamte Natur wie in einem Beispiel.

*„Eine wahrhaft seiende Blume ist keineswegs eine solche, die physiologisch von Seiten der Naturwissenschaftler dargelegt wird. Sie ist vielmehr das Seiende mit Farbe, sinnlich wahrnehmbarer Gestalt und Duft, eine Schönheit mit ihrer Liebesswürde“.*⁹³

Das Allgemeine kommt nach Aristoteles durch Wahrnehmung in die Seele und ist als das ein – und dasselbe in dieser enthalten, denn die Wahrnehmung geht schon selbst auf das Allgemeine. Das Allgemeine ist nach ihm in den Dingen quasi exemplarisch schon enthalten und durch eine unmittelbare evidente Einsicht gekennzeichnet (den nous) – eine Darstellung, die der Nishidas recht ähnlich ist. Dieser Prozess vom Einzelnen zum Allgemeinen darf hier nicht mit dem wissenschaftlich verwendeten Induktionsvorgang verwechselt werden. In letzterem wird durch Einordnung in Spezies und nächst höhere Gattung – um wieder das Beispiel der Pflanze zu bemühen – ein Allgemeines aufgefunden welches in der Naturwissenschaft ein System eines ganz anders gestalteten Allgemeinen bildet.

Das Individuum wird nach Nishida erst durch die reine Erfahrung erzeugt und geht dieser nicht voraus. Wissen und Wille werden bei Nishida nur trennbar, wenn man von der Subjekt-Objektvorstellung und nicht von der reinen Erfahrung ausgeht. In jener folgt beim Wissen das Subjekt dem Objekt und beim Willen das Objekt dem Subjekt. In der reinen Erfahrung finden sich aber Wissen und Wille als zwei Seiten der einen Vereinheitlichungsfunktion des Bewusstseins. Das *Hervorbringen* durch den Willen, wie das *Finden* durch das Wissen sind ein einziger Prozess und die

⁹³ Nishida Kitarō. Über das Gute, zen no kenkyū, in: Gesamtausgabe, Bd.1, Tokyo 1965, Kap.2.3.,S.60.

Wahrheit ist nichts anderes als die Einheit all dieser Erfahrungstatsachen. Dies erinnert an die Hegel'sche Konzeption der Genese des Selbstbewusstseins (s.d.). Veränderungen in der äußeren Welt inklusive der willentlich wahrgenommenen Bewegungen des eigenen Körpers sind Bewusstseinsveränderungen in der reinen Erfahrung und unterscheiden sich nicht wesentlich.

In der unmittelbaren Wahrnehmung, der reinen Erfahrung, gibt es kein Subjekt oder Objekt, sondern nur Verbindungen ähnlicher Bewusstheitszustände. Die Vorstellung eines noumenon, welches sich hinter dem phenomenon versteckt und geistig durch das Subjekt zu erschließen wäre ist irrig, da auch das Denken ein solches Bewusstseinsphänomen ist. Schon die Vorsokratiker erkannten, dass der Verstand nicht in der Lage ist, der sinnlichen Erfahrung ihre Rechte abzusprechen. Demokrit schreibt erst mit dem Verstand gegen die Sinneswahrnehmung: *„der gebräuchlichen Redeweise nach gibt es Farbe, Süßes, Bitteres, in Wahrheit aber nur Atome und Leeres“*. Danach lässt er die Sinne gegen den Verstand reden: *„Armer Verstand, von uns nahmst du die Beweisstücke und willst uns damit niederwerfen? Ein Fall wird dir der Niederwurf“*.⁹⁴

Die Realität bei Nishida ist ein Bewusstseinsphänomen indem Geistiges und Materielles sich nur dadurch unterscheiden, dass Materielles ein abstrahiertes Bewusstseinsphänomen ist, das dadurch gekennzeichnet ist, dass es dem Kausalgesetz folgt und allen Menschen gemeinsam ist. Das Bewusstsein wohnt also nicht in einem Körper sondern der Körper wohnt in einem Bewusstsein. Materielle Phänomene (Hirnprozesse) gehen parallel mit geistigen Phänomenen, sind aber nicht kausal verbunden. Nishidas Vorstellung soll jedoch nicht zur Vorstellung einer solipsistisch verstandenen Welt führen. Das Bewusstsein ist nämlich nicht individuell vorgestellt sondern ein vereinheitlichendes Prinzip welches die Realität als Ganzes ausmacht. Es gibt sozusagen keinen „Besitzer“ des Bewusstseins. Wissen, Fühlen und Wollen werden nur aufgrund der leichteren Untersuchbarkeit nachträglich getrennt, sind in der Realität jedoch nur eine Wahrnehmung.

⁹⁴ J. Mansfeld. Die Vorsokratiker II. Reclamverlag, Band 7966. Demokrit-Fragment 99, Seite 319.

*“Die wahre Realität ist nicht der eisige Erkenntnis-Gegenstand, wofür sie gewöhnlich gehalten wird. Sie ist aus unserem Fühlen und Wollen geformt, d.h. sie ist nicht nur da, sondern sie hat eine Bedeutung“.*⁹⁵

Ähnliche Gedankenwege lassen sich auch in der europäischen Denktradition auffinden, wobei die Abgrenzungen zu Nishida dessen Gedankenweg klarer erscheinen lassen. So drückt Joseph v. Eichendorff die Bedeutung von Erkenntnisgegenständen, die sich nicht in ihrer räumlichen und zeitlichen Verfassung erschöpfen, in einem bekannten Zitat so aus:

„Schläft ein Lied in allen Dingen, die da träumen fort und fort, und die Welt hebt an zu singen, triffst du nur das Zauberwort.“

Auch hier ist natürlich wieder der Unterschied zwischen der Romantik in der das Subjekt das „Zauberwort“ spricht und der Philosophie Nishidas zu bemerken, wo dieses Wort in einem offenen Feld der ganzen Realität von ihr selbst und nicht vom Individuum gesprochen wird .

Die primäre Erschlossenheit der Welt wird auch in der mittelalterlichen Scholastik thematisiert. Bei Thomas von Aquin wird sie das *ens commune* genannt. Es ist jenes Seiende, welches die Vernunft als sachlich erstes konzipiert und worin die Vernunft alle Begriffe auflöst. Dieses kann aus dem Seienden nicht abstrahiert werden, sondern ist seine Voraussetzung. Jedes Seiende bei Thomas ist jeweils „res“ (ein Wesen), „unum“, also eine Einheit (die auch Teile haben kann), sie ist „aliquid“ (abtrennbar), „verum“ (d.h. es ist erkennbar) und „bonum“ (Seiendes ist nach Thomas erstrebbar, es verfügt über eine Wahrhaftigkeit, die den Dingen innewohnt und ist keine subjektive Setzung). Die Seinsgründe liegen in einer vordifferenten Sinnfülle der selbst kein Sein zukommt, sondern seine Voraussetzung ist. Das Sein *ist* nicht, so wie das Laufen nicht läuft oder das Feuer sich nicht selbst brennt. Gründe des Seins können also selbst nicht faktisch nachweislich seiend sein,

⁹⁵ Nishida Kitarō. Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung. Insel Taschenbuch, Frankfurt am Main 1989, S 85

insofern gibt es einen Bezug zur Leere im Zen, wobei natürlich der Ursprung des Seienden bei Thomas göttlich begründet wird, was im Zen völlig fehlt. Das Sein ist uns bei Thomas gegeben und dessen Ursprung unerklärlich (*ens habet esse*) für den Verstand. Jedes Sein hat sein Sein nur in Form einer Partizipation, nur die sich verbergende Quelle ist ihr Sein. Nur Gott hat ein subsistierendes, durch sich selbst bestehendes Sein. Abgesehen vom göttlichen Ursprung der uns gegebenen Realität, handelt es sich bei Thomas im Gegensatz zu Zen um eine primäre, in der Tradition von Platon und Aristoteles stehende *Verstandeserkenntnis* der Realität. Das *lumen naturale* des *intellectus agens* schließt jedoch das Erkannte als „teilgehabtes“ primär ein. Das *lumen naturale* ist dehalb keine Leistung des Individuums, sondern eine a-priori Voraussetzung und konstitutives Element der Erfahrung der Realität. Bei Thomas nehmen wir nicht *durch* das „Licht der Vernunft“ wahr sondern *im* Licht. In der Zen-Vorstellung befindet man sich am Weg des geistigen Selbst-Erwachens stets im „im Licht“ der eigenen Buddha-Natur, wobei jedoch dieses „Licht“ von keinem Gedanken an ein Absolutes begleitet wird. Zu einem „Absoluten“ gelangen wir nur durch ständige Negation jedes Standpunktes wodurch sich die absolute Offenheit (das *mu*) einer immerwährenden Wahrheit erschließt.

Bei Nishida wird die Realität nicht durch das Subjekt alleine konstituiert, und der Vernunft wird ein geringer Stellenwert eingeräumt. Gefühl und vor allem der Wille spielen die wesentlichen Rollen wobei es sich nicht um rein individuelle Empfindungen handelt, da auch Gefühle und Wille über ihre Wirkungen in der Außenwelt eine objektive Basis haben. „*Nicht der Mensch hat Gefühle und einen Willen, sondern die Gefühle und der Wille machen den Menschen aus*“.⁹⁶ Gefühle und Willen gehören zur unmittelbaren Erfahrung. Die Wahrnehmung dessen, was wir denkend erschlossen haben und willentlich erfahren erzeugt Bedürfnisse, welche das Ich ausmachen, nicht ist es hingegen so, dass das Ich seine Bedürfnisse selbst erzeugt. Diese Form der Auffassung von Realität in der eine klare Subjekt Objektrennung noch nicht explizit ins Blickfeld kommt, lässt sich bei Naturbeschreibungen in denen die Natur personifiziert wird ästhetisch formulieren:

⁹⁶ ebendort, S 87

*„... Da der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand,
Durch die Schöpfung floss da Lebensfülle,
und was nie empfinden wird, empfand.
An der Liebe Busen sie zu drücken,
Gab man höhern Adel der Natur,
Alles wies den eingeweihten Blicken,
Alles eine Gottespur.*

*Wo jetzt, wie unsre Weisen sagen,
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,
Lenkte damals seinen goldnen Wagen
Helios in stiller Majestät“*

(F.Schiller. Die Götter Griechenlands)

Die Vorstellung der Empiristen, dass eine Außenwelt ein Subjekt affiziert wird von Nishida nicht geteilt. Da er von Wahrnehmungsphänomenen ausgeht welche die Realität konstituieren, gibt es nur einen graduellen Unterschied zwischen Außen- und Innenwelt. So würde der Empirist sagen, dass durch Außenwelteinflüsse der Mensch zu sprechen lernt. Dies ist aber nur dann möglich wenn in der „Innenwelt“ des Kindes die Möglichkeit schon vorhanden ist. In der antiken Tradition wird dieses Prinzip als „Gleiches zu Gleichem“ formuliert. Die Realität wird bei Nishida aber nicht als eine reine Illusion, vermittelt über unsere Wahrnehmungsinhalte angesehen, da diese Wahrnehmungsinhalte eben gerade nicht ein rein individuelles Phänomen sind, sondern genauso eine objektive Seite haben. Die Wahrnehmung eines beliebigen Gegenstandes durch das Subjekt erfährt seine Objektivität erst durch ein überindividuelles Bewusstsein indem auch andere dieses Objekt erkennen, anderenfalls es sich um ein Phantasma handeln würde.

Die Realität hat eine relationale Struktur, einzelne Dinge können nur in ihrem Zusammenhang erscheinen wobei ihre Identität von ihrer Verschiedenheit abhängt

so wie eine Veränderung nur erkennbar ist, wenn gleichzeitig ein Unveränderliches angenommen wird (eine Rose muss als Rose bestehen bleiben, um verwelken zu können). Die Konstitution der Einheit hat den Unterschied zur Voraussetzung. Schon Heraklit beschreibt diese innige Beziehung der Gegensätze anhand der Naturbetrachtung, deren Wesen er als eine Einheit von sich offenbaren und verschließen erkennt (z.Bsp. Entstehung der Pflanze aus dem Samen). „*Die Natur liebt es sich zu verbergen*“ (*physis kryptesthai philei*) schreibt Heraklit. Der Kosmos ist bei ihm die Harmonie der Gegensätze (die Götter zeigen sich ALS Götter nur in ihrem Gegensatz zum Menschen) wobei Harmonie durchaus als Auseinandersetzung gesehen werden kann. „*Der Krieg ist der Vater aller Dinge*“. Leben und Tod sind bei Heraklit eine Einheit. Sein Ausspruch „Des Bogens Name ist Leben (bios), sein Werk ist der Tod“ deutet auf die so verstandene Harmonie der Gegensätze hin. Im Begriff der musikalischen Harmonie, als Einheit des Klanges durch verschieden gespannte Saiten ist diese Gegensätzlichkeit, welche die Einheit ausmacht noch aufgehoben. Die Realität entsteht also aus dem Widerspruch, der ihre Einheit ausmacht.

Alle Naturphänomene, das ontische menschliche Dasein einschließlich seiner abstrakten Subjektvorstellung, entsprechen bei Nishida dieser Struktur und haben kein für sich unabhängiges Sein. Es gibt nur eine einzige Realität welche die ganze Welt ausmacht und diese zeigt sich in jedem Ding das wir betrachten, sie ist unerklärlich, nicht individuell und überzeitlich.

Der alltäglichen Vorstellung der Realität bestehend aus einem passiven Aspekt, indem wir den Objekten ausgesetzt sind und einem aktiven Teil, wo wir die Objektwelt beherrschen begegnet Nishida indem er sie als zwei Seiten der einen Realität sieht, die von der Vereinheitlichungsfunktion des (nicht-individuellen) Bewusstseins ermöglicht wird. Das Subjekt ist die vereinheitlichende Seite und das Objekt die vereinheitlichte Seite. Das wahre Selbst ist dann das vereinheitlichende Moment oder Prinzip. Auch der Zusammenhang der Materie durch die Kausalgesetze kann nach Nishida als Kraft angesehen werden, die diese Einheitsfunktion erst ermöglicht.

Insofern Nishida das wahre Selbst als die Kraft sieht, welche die Vereinheitlichung unserer Bewusstseinsinhalte gewährleistet, kommt es zu einer Bedeutungsverschiebung der Beziehung zwischen noumenon und phenomenon. In der traditionellen Europäischen Sichtweise verbirgt sich das noumenon hinter dem phenomenon und das Selbst muss entweder das noumenon dem Objekt zugrunde legen, das er, in einen Ideenhimmel verbannt, nicht erkennen kann oder er muss alternativ das noumenon als letztendlich nicht erkennbares Ding-an-sich vorstellen welches für das Subjekt gar nicht erfahrbar ist und ein Unding darstellt. Das wahrhafte noumenon aller Dinge nach Sicht Nishidas ist jedoch die ursprüngliche Einheitskraft welche die Realität erschafft.

Das mu⁹⁷ wird bei Nishida erschlossen durch ein kontinuierliches Bewusstwerden des universellen Grundes alles Seienden. Dessen substantielle Leerheit bringt das atmende und ontische Ich dazu, dass sich im Urgrund alle Seienden eine nicht weiter negierbare absolute Offenheit zeigt. Dieses Schrankenlos-Unendliche ist die Dimension des absoluten Nichts (mu). Es erschließt sich nicht durch einen aktiven Denkkakt des Ich her sondern das mu aktiviert die Erkenntnis im atmenden Selbst. „Das Begrenzte und das Schrankenlos-Unendliche, diese Gegensätze vereinigen sich in der „absolut-widersprüchlichen Identität des Selbst-Selbst“.⁹⁸

6. Der Zeitbegriff in der europäischen Tradition und im Zen

Die Wahrnehmung der Zeit ist bei Nishida eine Folge der Einheitsfunktion des Bewusstseins die es uns ermöglicht, Bewusstseinsinhalte zu unterscheiden. Die Zeit

⁹⁷ „Mu“, wortwörtlich übersetzt, das „Nichts“, hat Nishida aus dem Zen-Buddhismus übernommen. Dieses mu ist die existentielle Ausgangsdimension des lebenden Da-Seins des Ich. Die Auseinandersetzung mit dem mu verlangt, dass das tätige Ich eine selbst-Reflexion dergestalt anstrebt, in der das Ich sich in seinem realen Da-Sein im Hier und Jetzt in jede Gegebenheit ego-los hinein versetzt und so zu einer Anschauung des Ganzen zu kommen versucht. Die Auseinandersetzung zwischen dem dimensionale Da-Sein und der Offenheit der ganzen Welt wird angestrebt.

⁹⁸ H. Hashi. Die Dynamik von Sein und Nichts. Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung. Band 10. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main 2004. S 106

ist nichts was außerhalb des Bewusstseins liegt sondern entsteht IM Bewusstsein. Im Gegensatz dazu steht die Aristotelische Auffassung der Zeit, welche analysierbar dem Menschen gegenübersteht und an Körpern, die uns begegnen als der *„Messzahl von Bewegung hinsichtlich des davor und danach zu beschreiben ist.“*⁹⁹ Die Auffassung von Heidegger ist der von Nishida ähnlich. Heidegger grenzt sich scharf von der Aristotelischen Zeit als der „vulgären“ Zeit ab und sieht sie in der existenziellen phänomenologisch zu beschreibenden Zeit verwurzelt. Das Dasein hat bei Heidegger eine zeitliche Verfassung, die Zeit ist der Horizont des Seinsverständnisses überhaupt. Zeit ist phänomenologisch nicht nur eine Maßzahl sondern hat eine Bedeutung, sie ist zu etwas da, man ist *bei* etwas, die Zukunft ist etwas was auf einen zukommt und die Vergangenheit ist das wohin man zurückkehrt. Man kann ihr nur in Form der Extase entkommen (z.Bsp. im Affekt oder in einer Tätigkeit die hohe Konzentration erfordert). Das Dasein wird bei Heidegger als Sorge bezeichnet, dessen Grundverfassung die Zeitlichkeit ist. *„... so scheint doch mit der Aufhellung der Zeitlichkeit als ursprüngliche Bedingung der Möglichkeit der Sorge die geforderte ursprüngliche Interpretation des Daseins erreicht zu sein.“*¹⁰⁰

Auch bei Augustinus ist der Zeitbegriff dem des Aristoteles diametral entgegengesetzt. Er geht von der trivial anmutenden Frage aus was denn Gott tat, bevor er Himmel und Erde schuf. Er kommt zu der Erkenntnis, dass die Vorstellung einer wahren Ewigkeit nicht erlaubt anzunehmen, dass Gott plötzlich den Entschluss fasst, die Schöpfung zu begründen. Dies würde ja bedeuten, dass ein Entschluss aufkommt, der vorher noch nicht da war, was sich nicht mit dem ewigen Willen Gottes erklären ließe. In Gottes Wesen kann nichts neu entstehen, was vorher noch nicht war. Er kommt also zu dem Schluss:

„Du (Gott) gehst nicht in der Zeit den Zeiten voraus, sonst gingst Du nicht allen Zeiten voraus. Durch die Erhabenheit deiner immer gegenwärtigen Ewigkeit gehst Du allem Vergangenen voraus und überschreitest Du alles Zukünftige, eben weil es

⁹⁹ Aristoteles, Physik Δ (IV.Buch) Kapitel 10-14

¹⁰⁰ M. Heidegger. Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag Tübingen 2006, S 273

*zukünftig ist, denn kaum gekommen, ist es schon wieder vergangen, Du bist aber immer derselbe und Deine Jahre nehmen nicht ab“.*¹⁰¹

Folgend der Vorstellung, dass der Mensch am Göttlichen einen Anteil hat, kommt Augustinus zur Zeitvorstellung die dem Menschen zukommt und identifiziert sie als einen Bewusstseinsinhalt, der in einer konzentrierten Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige besteht.

*„... Zweifellos existiert Zukünftiges noch nicht, aber im Geist existiert die Erwartung zukünftiger Dinge. Zweifellos existiert das Vergangene nicht mehr, aber im Geist existiert noch die Erinnerung (memoria) ans Vergangene. Zweifellos bildet die Gegenwart keinen Zeitraum, da sie im Augenblick vorbeigeht, aber was dauert ist das aufmerksame Erfassen des Gegenwärtigen (attentio), durch das hindurch das Kommende übergeht ins Abwesende.“*¹⁰² Dieser Bewusstseins-zentrierte Ansatz von Augustinus weist Ähnlichkeiten mit der Betrachtung der Zeit im Zen aus, insofern es sich auch hier um eine phänomenologische Zeitbetrachtung handelt, ergänzt jedoch um die Einsicht, dass auch Bewusstseinsinhalte sich zeitigen und das „aufmerksame Erfassen des Gegenwärtigen“ des Augustinus ein erfassendes Subjekt voraussetzt (wie dies auch eine Voraussetzung Heideggers ist), das selbst nicht vergeht. Dies wird im Zen abgelehnt.

Im Zen wird der enge Zusammenhang von Sein und Zeit mit dem Begriff der Da-Seienden Zeit oder Sein-Zeit (uji) ausgedrückt.¹⁰³ Die aktuelle, da - seiende Zeit liegt im Dasein des eigenen Selbst und ist, da sie auf ihrer sich dauernd erneuernden Aktualität beruht, selbst unvergänglich. Die Zeit ist im Erleben und Gewahren des gegenwärtigen Hier und Jetzt immer aktuell, sie umfasst Gegenwärtiges wie Vergangenes. Auch Zukünftiges wird als das künftig kommende Dasein in uns vergegenwärtigt. Weiter gefasst als der Zeitbegriff des Augustinus wird jedes einzelne Ding als die da-seiende Zeit aufgefasst. Die Zeit lässt sich nirgendwo

¹⁰¹ Augustinus. Confessiones Liber XI Reclam 2008 Stuttgart. S189 ff

¹⁰² ebendort S 223

¹⁰³ Dōgen. Shōbō genzō. Band Uji. Übersetzt ins Deutsche von H.Hashi

anders aufweisen als im Da - Sein aller seienden Dinge (sowohl der faktisch empirischen als auch der transzendierenden Dinge). Aufgrund der Aktualität der Da-seienden Zeit kann die Zeit als das da - seiende Ganze der Realität betrachtet werden, - dass die Zeit vergeht ist also eine falsche Auffassung.

Der Zeitaspekt des Seins im Hinblick auf seine Vergänglichkeit (Anitya) ist ein Hauptkonzept des Zen – jedes Sein geht unmittelbar in ein Nicht-Sein über, das ist das Wesen des Daseins aller Dinge. Die Zeit ist das „sich - Zeitigende“ und inkludiert auch das Ich, welches als ontisches und real Seiendes gesehen wird. Bei Beobachtung der Zeit ist das Wesen des Ich immer erscheinend, verweilend und vergehend. Es steht nicht über der Zeit sondern befindet sich im Strom der Zeit, jeder Augenblick kann so als einzigartig erfahren werden und erhält einen „leuchtenden“ Aspekt. Statt ein Ich zu denken, geht man von einem Feld oder Ort sowie einer Ko-Existenz mit allen Wesen und Dingen aus. Dies begründet auch das vom Buddhismus betonte Mitgefühl für alle anderen vergehenden Dinge. Die Ich - Einheit wird als Synthese von Selbst und Nicht - Selbst aufgefasst, um so den Vergänglichkeitsaspekt des Ich vorzustellen. Das Ich ist nicht statisch, beharrlich oder substantiell. Unser Geist der dies vorzustellen versucht, unterliegt ebenfalls der Zeitigung. Dieses Mitströmen in der Zeit muss als Urfaktum akzeptiert werden, dem Moment der Sterblichkeit in jedem Moment des Lebens soll man sich gewahr werden. Das Gewahren der Anitya als dem Grundprinzip alles Seienden wird als Erwachen zu einer ewigen Wahrheit (Dharma) bezeichnet. Mit diesem Erwachen (Satori) ist eine Selbsttransformation verbunden, insofern die Subjekt – Objekt - Trennung transzendiert werden kann. Der Begriff des „Gewahren“ soll nicht als denkendes Erkennen verstanden werden, sondern erfolgt mithilfe unseres corpus¹⁰⁴, verstanden als Synthese von Körper und Geist, in seiner reinsten Form in der Zen-Praxis, im Zazen. In dieser Praxis des Zen verkörpern und aktivieren wir das Dharma zusammen mit unseren Mitmenschen. Das Zazen wird als körperlicher Aktus verstanden, wir verkörpern und gewahren gleichzeitig die unwandelbare Wahrheit des Dharma. Ziel der Zen - Praxis ist die Subjekt-Objektverschmelzung und das

¹⁰⁴ H. Hashi. Philosophische Anthropologie zur globalen Welt, Münster/Berlin/ Zürich/London/Wien 2012, Teil „Einführung“

Gewahren des Grundprinzips der Anitya mit allen fünf skandas. Man wird sich der Ko-existenz aller Dinge gewahr an der das eigene Selbst in Form einer Teilhabe inkludiert ist. Diese Ko - Existenz aller Dinge, welche in der christlichen Tradition der Schöpfung entspricht und einen göttlichen Ursprung hat, wird im Buddhismus als die Buddha - Natur bezeichnet. Allem Seienden ist diese Buddha - Natur eigen, so wie wir selbst an ihr teilhaben gilt das auch für die gesamte ontische Natur mit der wir in Ko-Existenz leben. Hier darf aber nicht ein modernes ökologisches Denken angenommen werden. Ko-Existenz ist nicht als „zusammen leben“ zu lesen. Im Zen ist die belebte und unbelebte Natur, jeder Grashalm in seiner Existenz von uns abhängig, aber auch umgekehrt. Die Realität ist ein Feld in dem alle Dinge zusammen kommen müssen um jedes Einzelne zu ermöglichen. So ist zu verstehen, dass der „Berg mit uns mitgeht“ oder er ihn uns sehen lässt. Im Fortschreiten dieser Erkenntnis befinden wir uns auf dem Buddhaweg. Im Zazen kann über die Atmung das Prinzip der Anitya wahrgenommen werden indem jeder Atemzug diese Struktur als „atmendes Dasein“ aufzeigt¹⁰⁵ (ātman und anātman) und auf die Vergänglichkeit des Ich hinweist. Das Ich wird im Zen immer als ontisch, real seiend vorgestellt. In der zeitlichen Verfassung einer urfaktischen Einheit unseres Selbst, die sich im Zazen manifestiert, ist Einatmung und Ausatmung nicht isolierbar, das Objektive der Atmung und das Subjektive des Gewahrens fallen zusammen und man wird sich des dynamischen Prinzips dieses Urfaktums gewahr. Der Gedanke, dass das Objekt uns als Subjekt ermöglicht es wahrnehmen zu lassen kann über die Atmung erfahren werden und in Analogie auf die Objektwelt übertragen werden. In der Stille des Zazen wird man sich der ursprünglichen Atmung bewusst- es manifestiert sich das Menschsein als „wesens-erschließender Anblick“ als eidos atomon wie E. Heintel¹⁰⁶ schreibt. Man erlebt im Zazen die urfaktische Einheit des Selbst – Nicht-Selbst die durch das ontische corpus verkörpert wird. Dieses wird als Gefäß aufgefasst, in dem sich Erkenntnis ohne Willensanstrengung eines Subjektes, jedoch mit höchster Aufmerksamkeit sammeln kann. Dieser dynamische, sich zeitigende Seinsbegriff

¹⁰⁵ Das Zazen soll jedoch nicht als „Atemtechnik“ verstanden werden die angewendet wird um das Selbst zu „beruhigen“. Diese dualisierende Sicht soll vermieden werden. Ziel ist es sich der Untrennbarkeit einer urfaktischen Einheit gewahr zu werden.

¹⁰⁶ E. Heintel. „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ Wien 1993, Abs.22 „Zum Begriff der Idee“. S.75

wird als „Aktus“ aufgefasst. Er wird im Zazen erfasst, kann und soll jedoch in den Alltag mitgenommen werden, um die wahre Struktur der Welt, die durch eine dualisierende Alltagssicht nur verstellt ist, zu erfassen. Nach Zen-Auffassung kommt das Unglück der Menschen durch den Versuch, die Vergänglichkeit aller Dinge zu negieren und etwas Festes und Unveränderliches zu suchen. Erst die Einsicht in die relationale und vergängliche Struktur der Welt kann uns von der „brennenden Begierde“ befreien. Im Erfassen der ewigen und unveränderlichen Wahrheit (Dharma) mit allen fünf skandhas^{107,108,109} erneuert sich das Leben als Ganzes in jedem Moment des Aktus. Jeder Moment wird so zum kostbaren, das ganze Dharma ausdrückende Leben.

Im Zazen werden die vier edlen Wahrheiten des Buddha verkörpert und aktualisiert. Das Leben wird als Phänomen ständigen Wandels in der Zeit erkannt – an keinem Punkt kann stehen geblieben werden, man ist immer involviert (1.Wahrheit). Dieser Wandel wird als die Ursache menschlichen Leidens erkannt insofern es unmöglich ist, freudige Momente im Leben fest zu halten obwohl unser Streben und Hoffnung immer danach trachtet. Wunsch und Realität klaffen also ausweglos auseinander (2.Wahrheit). Der Aktus der Selbstbefreiung von diesem Leid erfolgt durch die nüchterne Einsicht in diese ewige Wahrheit und des Gewahrens unseres atmenden Daseins in seiner urfaktischen Einheit. Diese befreit uns von subjektivistischen Positionen und dem Verhaftet-Sein an einzelne Phänomene des Lebens (3.Wahrheit). Die sich daraus ergebende Gelassenheit (das Nirvāna) durch die Unbefangenheit an irgendwelche fixierenden Punkte wird als die vierte edle Wahrheit bezeichnet. Diese stufenweise erläuterte Methode zur Selbstbefreiung entspricht den Prinzipien des Frühbuddhismus. Im Zen wird ausgehend von diesen Prinzipien der Grundmodus des ontischen aktiven Lebens mit allen Mitseienden bestimmt.

¹⁰⁷ Fünf skhanda-Lehre. H. Hashi. Die Aktualität der Philosophie, Grundriß des Denkweges der Kyoto Schule, Wien 1999, 2004. Kap.III, S.28f.

¹⁰⁸ H. Hashi. Die Dynamik von Sein und Nichts, Hauptteil II, Kap III.2

¹⁰⁹ Herz-Sutra in: Nakamura Hajime. Prajñā-Sutras (hannya kyōten), Tokyo 2004

Im französischen Existenzialismus nach dem zweiten Weltkrieg wird die Bedeutung der Gegenwart für den Menschen der sich sein Leben laufend entwerfen muss formuliert, wobei im Kontrast zu Zen eine resignative Grundstimmung vorherrscht. Im Existenzialismus wird das dualisierende cartesianische Ich zum Herr über die Welt erhoben, welches ermächtigt wird, völlig selbstständig sich seine eigene Existenz zu „entwerfen“. Das Erleben des Lebens in seiner vollen Fülle im Aktus mit Gewahren seiner Einzigartigkeit und Vergänglichkeit ist im Zen jedoch kein Aktus eines selbsttätigen Ichs, sondern das Gewahren einer universellen Wahrheit und dadurch Erlösung von allen Anhaftungen, die durch eine dualisierende Sicht entstehen.

Beim frühen Albert Camus wird die Bedeutung der Gegenwart für die Existenz des Menschen thematisiert und auch bei ihm bekommt sie eine zentrale Bedeutung, aber wiederum in einem andern Sinn als im Zen.¹¹⁰ Schon der Ausgangspunkt seines Denkens ist ein anderer. Bei Camus ist der Mensch zerrissen zwischen einer Sehnsucht nach einer Einheit der Welt und dem Denken, dass diese Einheit verhindert indem sie dem cartesianischen Ich die Welt gegenüber stellt. Camus drückt hier die Selbstwidersprüchlichkeit des von Sokrates begründeten Vernunftdenkens in der europäischen Denktradition aus, die ja nach dem Wahren sucht, aber mit dessen Artikulation im logos nur einen Teilaspekt auffinden kann. In dieser, wie Camus sie nennt „absurden“ Situation kann der Mensch nur im Moment der Gegenwart seine Freiheit vom Absurden erkennen aber nur dann, wenn sich das Leben als „nackte Flamme“ zeigt. Camus gibt hier das Beispiel des Menschen in der Todeszelle in der sich in auswegloser Situation die verborgene Lebensquelle erschließt. Wenn alle Hoffnung den Menschen verlassen hat zeigt sich der Augenblick in seiner ganzen Kostbarkeit.

Wenn wir heute, wie oft gehört wird, im „Augenblick“ leben und die Gegenwart hochschätzen sollen, können hierdurch verschiedene Standpunkte ausgedrückt werden die jedoch ihre Wurzel in der beschriebenen europäischen Zeitauffassung haben. Zum einen kann vor dem Hintergrund einer beschleunigt lebenden

¹¹⁰ A. Camus. Der Mensch in der Revolte. Rowohlt Taschenbuch Verlag. 27.Auflage April 2009, Hamburg

Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ein Unbehagen mit der schnell entschwindenden Zeit zum Ausdruck kommen. Angst vor einer ungewissen Zukunft und Sorge um das eigene materielle oder gesundheitliche Wohl sollen im Fokus auf die Gegenwart ausgeblendet werden. Eine anti – materialistische Haltung und Kapitalismuskritik sowie Zweifel am Fortschrittsglauben können sich auch in einer Zuwendung zu gegenwärtigen sozialen Beziehungen und Abwendung von Karrierestreben manifestieren. Oft kommt auch ein passiver Zug in einem Fromm' schen Sinn zum Ausdruck als von der Bevorzugung des „Seins“ vor dem in die Zukunft gerichteten „Haben“ – wollen gesprochen wird.¹¹¹ Diesen Sichtweisen ist allen eigen, dass sie anthropozentrisch und zentriert auf das Selbstbewusstsein sind. Im Zen wird der Aspekt der entschwindenden Zeit auch auf das eigene Ich ausgedehnt. Es ist nicht das Ich, das eine Gegenwart in Absicht auf eine Weltvergessenheit „konsumieren“ kann. Das Ich wird in der Zen-Praxis gleichzeitig seiner Vergänglichkeit und relationalen Struktur gewahr. Seine Bewusstseinsinhalte ändern sich kontinuierlich und nur die Tatsache eines atmenden, ontischen Urfaktums bleibt übrig, welches aus dem Strom der Zeit „herausleuchtet“. Nur in diesem Sinn kann im Zen von der Kostbarkeit eines Augenblickes oder der Bedeutung der Gegenwart gesprochen werden.

7. Das Gute bei Nishida

Nishida unterscheidet nicht zwischen Erkennen und Handeln, nicht zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Er sieht Handlungen als innere Bewusstseinsphänomene, die analog zum Denken als Grundlage den Willen haben. Dieser Wille ist eine Kraft, die als Vereinheitlichungsfunktion das Selbst sich selbst zum erkennen gibt (wir erfahren uns als wollend, nicht als denkend schreibt auch Schopenhauer) und die Ursache aller materiellen Phänomene ist, als die wir Handlungen gerne sehen. Die Materie wird in wissenschaftlicher Sicht als die Grundlage zweckgerichteter Aktivitäten von Organismen angesehen während

¹¹¹ E. Fromm. Haben oder Sein. Die Grundlagen einer neuen Gesellschaft. DTV Verlag 2005.

umgekehrt Nishida denkt, dass Bewusstseinsphänomene, die einen unveränderlichen Charakter haben, von uns mit dem Ausdruck „Materie“ belegt werden, der Wille also, der die Vereinheitlichungsfunktion des Selbst ausmacht, die Materie erst begründet. Die Phänomene des Bewusstseins sind nicht im „Besitz“ einzelner Individuen. Man steht mit „seinem“ Bewusstsein nicht einer Welt gegenüber, sondern ein substanzfreies Selbst ist von Anfang an mit der umgebenden Welt untrennbar verbunden. Das Geistige und das Materielle sind nur Bewusstseinsphänomene die wir jedoch voneinander unterscheiden können.

*„Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, ..., sondern sie sind ein und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand“.*¹¹²

Die Frage der Willensfreiheit löst Nishida ähnlich wie Thomas von Aquin über die *Natur* des Menschen, der sich dann als frei empfindet, wenn er gemäß seiner eigenen, von ihm selbst erkannten Motive handelt. Über die ihm zum Bewusstsein kommenden Motive kann er aber andererseits keineswegs verfügen. Wir sind also frei, indem wir nach unseren eigenen Gesetzen handeln, denen wir uns unterwerfen. Wir handeln unserer Natur gemäß, unsere Freiheit ist also notwendig. Dies sieht Nishida in Analogie zu gesamten Natur, so wie Wasser seiner Natur folgend immer abwärts und niemals um die Ecke fließt, handelt der Mensch ebenso wie er handeln muss, nennt sein Handeln jedoch frei und das der Naturdinge unfrei. Der Unterschied besteht aber lediglich darin, dass der Mensch sich seiner Natur bewusst ist. Freiheit entsteht durch das Wissen um die Notwendigkeit, ein durchaus spinozistischer Gedanke. Die traditionellen Ursachen einer Handlung als in causa finalis und causa efficiens aufteilbar zu bezeichnen lehnt Nishida ab¹¹³. Eine Zweckursache wird erst

¹¹² A. Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. Insel Taschenbuch 1996, Band 1 S 158

¹¹³ Wenn ich einen Nagel in die Wand schlage um ein Bild aufzuhängen ist der Nagel „causa efficiens“ und das dann an der Wand hängende Bild die „causa finalis“. Diese Trennung geschieht im Zen nicht. Nagel, Bild, Wand, der Maler des Bildes usw. kommen

nachträglich einer Handlung zugeordnet (z.Bsp diese oder jene Handlung dient der Selbsterhaltung) und eine kausale Ursache aller Handlungen im Sinne der Ursachen-Wirkungsbeziehung kann nur als eine Abstraktion, die für das wissenschaftliche Denken nötig ist, angesehen werden. Wie ist also moralisches Handeln möglich wenn es durch einen rein deterministischen Ansatz kann nicht erst entstehen kann oder Freiheit nur ein Erkennen der Notwendigkeit ist?

Nishida sieht moralisch gutes Handeln, das „Gute“ in einer Entfaltung des eigenen Selbst, denn seinen Bedürfnissen gemäß zu handeln heißt das eigene Selbst zu seiner vollsten Entfaltung zu bringen. Diese Sichtweise entspricht dem eudaimonia Prinzip des Aristoteles. „Gut“ wird als „vollständig“ betrachtet, so wie es gut ist, zwei Beine zu haben, ist es gut, sein inneres Wesen zu seiner vollen Entfaltung zu bringen. Gut ist, wie auch Spinoza schreibt, dem Wesen seines selbst gemäß zu handeln. Das Gute konvergiert so mit dem Begriff der Realität, wie sie von Nishida in der Reinen Erfahrung verstanden wird. Ähnliches meint Thomas v Aquin wenn er als Kategorie des Seins den Begriff „omne ens est bonum“ verwendet.

Folgend dem buddhistischen Gedankengang über die relationale Struktur allen Seins und Nicht-Seins, heißt seinen Bedürfnissen gemäß handeln - natürlich nicht egoistischen oder hedonistischen Antrieben zu folgen, indem Bedürfnisse vom Selbst ausgedacht werden - sondern umgekehrt die Bedürfnisse des gesamten Kosmos machen erst das Selbst aus. *„Wenn ... die Bewusstseinsphänomene die einzige Realität sind, dann ist unsere Persönlichkeit als solche unmittelbar das Wirken der vereinheitlichenden Kraft des Universums“.*¹¹⁴

alle an einem Ort zusammen. Das Bild an der Wand zeigt sich in seinem So-Sein wie es ist. Niemand hat ein Recht auf alleinigen „Besitz“ im Sinne einer Ursache.

¹¹⁴ Nishida Kitaro. Über das Gute. S 171

III Philosophie als Lebenshilfe und Zen als Selbsterlösung

7. Der Philosoph als Seelenarzt in der Antike

„Man muss sich um sich selbst sorgen“ war ein alter Spruch in der griechischen Kultur der sich ursprünglich auf die Spartaner bezog, die, gefragt warum sie sich nicht selbst um ihre Felder kümmern, sondern sie den Heloten anvertrauen, eben als Antwort gaben, dass sie sich so um sich selbst kümmern können.¹¹⁵ Ein Privileg einer herrschenden Klasse sich nicht um die materiellen Angelegenheiten des Lebens kümmern zu müssen. Die Voraussetzung der Beherrschung des Anderen war immer schon als die Notwendigkeit gesehen, das eigene Selbst zu beherrschen wobei eine Reihe von Techniken beschrieben sind wozu sowohl Reinigungsriten zählten, Techniken der Seelenkonzentration, um das pneuma, die Seele, vor einer Zerstreuung zu schützen als auch Techniken des Sich-zurück-ziehens in sich selbst oder der Ausdauer oder der Askese.¹¹⁶ Die Sorge um sich (epimeleisthai heautou) ist erforderlich um ein erfolgreiches Leben in der Polis zu führen, man muss den Blick auf sich selbst richten. Es handelt sich um eine Tätigkeit, die wachsam mit Ausdauer und nach strengen Regeln praktiziert werden muss. Neben den erwähnten Regeln gehören hier auch Begriffe mit medizinischem Inhalt dazu, wie sich pflegen, heilen, Geschwüre öffnen etc. Diese Selbstschau ermöglicht, die Wirklichkeit der Seele in ihrer Substanz und ihrem Wesen in Verwandtschaft mit dem Göttlichen zu erkennen. Eryximachos spricht im Dialog Symposion des Platon jedoch auch davon, dass der Eros im gesunden Körper, so wie in der Seele sich durch einen Einklang aller seiner Teile manifestiert.¹¹⁷ Wesentlich ist es für den Arzt Eryximachos eine Mitte zwischen dem geistigen Begehren zur Vereinigung mit dem Schönen und den körperlichen Begehren zu finden oder die Anleitung dazu zu geben. Die Sorge um sich muss ein Leben lang geübt werden wobei mit dem „Selbst“ die unsterbliche Seele des Menschen, und nicht sein Körper gemeint ist. Die Möglichkeit, durch Übungen

¹¹⁵ Plutarch, Apophlegmata laconica. In: M. Foucault. Hermeneutik des Subjekts. Suhrkamp Taschenbuch 2009, Frankfurt, S 53

¹¹⁶ M. Foucault. Hermeneutik des Subjekts. Suhrkamp Taschenbuch 2009, Frankfurt, S 70ff

¹¹⁷ Platon. Dialog Symposion. 186a. Reclam Verlag

(Therapien!) Korrekturen an der Seele vornehmen, einen ursprünglichen Zustand wieder herstellen zu können, verbindet die Philosophie sehr früh schon mit einer medizinischen Denkweise. Die philosophische Praxis wird mit der medizinischen Praxis vergleichbar. Die Philosophenschulen verstehen sich als Seelenkrankenhäuser. So schreibt Epiktet vorwurfsvoll an seine Schüler, sie seien nur gekommen um Syllogismen zu lernen, aber nicht um Heilung zu erlangen, nicht mit der Vorstellung sich Pflege angeeignen zu lassen. Epiktet fordert sie auf *„ihre Wunden heilen zu lassen, ihre Säfte zur Ruhe kommen zu lassen und ihren Geist zu besänftigen“*.

Das Selbst, um das zu kümmern es sich handelt, und das in die Kompetenz des philosophischen Therapeuten fällt, hat die Substanz und das Wesen des unveränderlichen, göttlichen Seins. Die Lehre von der unsterblichen Seele kann als Versuch gedeutet werden in einer unbeständigen, unsicheren Welt einen festen Haltepunkt zu gewinnen, eine Rüstung gegenüber existenzieller Angst und Todesbedrohung. *„Wie schnell doch alles entschwindet! In der Welt die Menschen selbst, im Lauf der Zeit ihr Gedächtnis! Was sind alle Dinge der Sinnenwelt, besonders die, die uns durch Lust anlocken, oder durch Unlust zurück schrecken .. wie unbedeutend verächtlich, wie befleckt “* schreibt Marc Aurel in seinen Selbstbetrachtungen¹¹⁸.

Wenn in der Antike das Individuum, die Person (der griechische Ausdruck für Person – *to prozopon* - bedeutet ursprünglich „Maske“) erst durch die Sorge um sich selbst entsteht und durch regelmäßige rituelle Handlungen und Rituale verfestigt wird und dem Philosoph die Aufgabe zukommt, diese Handlungen, soweit sie die Seele betreffen anzuleiten, kann davon seit der Aufklärung keine Rede mehr sein. Mit der Entdeckung der Innerlichkeit im Christentum die auf der aristotelischen Auffassung der Seele als ein Vermögen des Organismus, das im Körper zu lokalisieren ist, zurückgeht kann die Seele nur mehr *aufgefunden* werden. Aus der Sorge um die unsterbliche Seele wird die Suche nach der individuellen Seele oder die „Selbstfindung“. Diese Aufgabe wird dem Psychotherapeuten anvertraut, der - in der

¹¹⁸ Marc Aurel. Selbstbetrachtungen, Insel Taschenbuch 1992, Frankfurt, S 36

klassischen Ausprägung der Freud'schen Psychoanalyse – mittels eines, dem christlichen exorzistischen Prozess nicht unähnlichem Verfahren, frühkindliche Störungen oder Zwänge die im Unterbewusstsein verborgen sind im Patienten ausfindig macht, die vom ihm selbst formuliert werden müssen um im Sinne einer Katharsis eine Heilung zu erlangen. Die psychotherapeutische Sicht hat jedoch andererseits Ähnlichkeiten mit dem Zen Denken, als die relational strukturierte Situation des Menschen in seinem sozialen Umfeld berücksichtigt wird und Leiden dadurch seinen individuellen Charakter zum Teil verliert. So wird davon gesprochen, dass Kinder das Leid einer Familie zum Ausdruck bringen können („auf sich nehmen“ wäre wieder eine dualisierender Ausdruck). Im Unterschied zu Zen kommt jedoch das körperlich faktische Dasein weniger ins Blickfeld.

Üblicherweise führen Symptome, die in irgendeiner Weise die Atmung betreffen den Patienten jedoch zum schulmedizinisch ausgebildeten Arzt, dessen Vorgangsweise folgendermaßen zusammengefasst werden kann:

- Einordnung der Beschwerden in ein Klassifikationsschema und Feststellung der Abweichung von der Norm, Benennung was die geäußerten Beschwerden sind. Die Symptome werden als wirklich erkannt, wenn sie in einem normierten Schema eingeordnet werden können und reproduzierbar auch schon bei anderen Menschen festgestellt worden sind. Ein Symptom wird gemäß dem Hegel'schen Denken nur dann als wirklich akzeptiert wenn es im Sinn der Klassifizierbarkeit „vernünftig“ ist.
- Der Grund für die Beschwerden muss gefunden werden. Dieser lässt sich im Körper des Patienten als materielle Läsion, Funktionsstörung, Anomalie etc lokalisieren. Hierbei wird streng dualisierend vorgegangen, das körperlich Materielle muss vom Geistigen getrennt werden, nur das erstere ist einer Behandlung zugänglich. Die Beschwerden, das Leid des Patienten werden als Epiphänomene der organischen Störungen gesehen, die als Folge der Behandlung des Körpers sistieren.
- Das Vorgehen des Arztes beruht auf der Aristotelischen Logik des zu vermeidenden Widerspruches (Ein Patient kann nicht in gleicher Hinsicht

zugleich krank und nicht krank sein). Alles Subjektive wird einer Abstraktion sowie einer Objektivierung unterzogen um so zu klaren, einfachen Aussagen zu kommen.

- Die Wahrheit wird durch einen demokratischen Prozess der „scientific community“ über reproduzierbare und evaluierbare Forschungsergebnisse gefunden. Nur diese gelten als „evident“ und sind Richtschnur für die Behandlung des Patienten.

Im Denken des Buddhismus werden diese Aussagen nicht als falsch angesehen - bei einer Reihe von Erkrankungen stellt dieses Vorgehen sicherlich die optimale Therapie für ein Leiden dar. Exemplarisch seien hier alle chirurgisch zu behandelnden Krankheiten genannt. Bei den sogenannten psycho-somatischen Erkrankungen sowie einer Reihe von psychiatrischen Erkrankungen wie Neurosen, Phobien etc. kann die Denkweise des Zen Buddhismus möglicherweise jedoch eine Ergänzung darstellen, da eine dualisierende und objektivierende Sicht nicht zum Ziel führt.

8. Zen als Selbsterlösung

Als „funktionell“ bezeichnete Atembeschwerden zählen zu den häufigsten psycho-somatischen Erkrankungen. Definitionsgemäß ist ein organisches Substrat nicht auffindbar. Besonders für den „westlich“ denkenden Arzt sind sie deshalb ein möglicher Weg sich dem buddhistischen Konzept der Leere anzunähern und mit dessen Hilfe dem Patienten eine Selbstheilung anzubieten. Es besteht ein offenes Leiden des Patienten für das sich jedoch keine Substanz auffinden lässt. Es äußert sich in einer Vielzahl von Symptomen, wie einem thorakalen Druckgefühl, Kurzatmigkeit, der Unmöglichkeit tief einzuatmen oder einem Lufthunger verbunden oftmals auch mit einer beschleunigten und vertieften Atmung. Diese Symptome haben einen fluktuierenden Verlauf wobei sich manchmal Auslösefaktoren wie Stressbelastungen erheben lassen. Das beobachtbare Verhalten des Patienten sowie die messbare Veränderung der Atmung (erhöhte Atemmittellage,

beschleunigte Frequenz oder vertiefte Atmung) werden analog zu einer *akuten* Stresssituation (Angst- oder Fluchtverhalten) gedeutet. Am Unterschied zwischen der akuten Stressreaktion des Menschen und der chronischen Störung kann man die negativen Konsequenzen der Dualisierung beobachten. Der Unterschied besteht darin, dass in einer akuten Belastungssituation der Mensch als Einheit reagiert (eine *reine* Erfahrung ohne dualisierende Spaltung erfährt), was viele Menschen aus eigener Erfahrung wahrscheinlich schon einmal erlebt haben, während es bei der chronischen Atemstörung zu einer Dualisierung kommt. Ein akuter Auslösefaktor ist nicht vorliegend, die Beschwerden kommen langsam progredient und der Betroffene hat Zeit zu einer Reflexion. Für das subjektive Empfinden des Patienten entwickelt der Körper bei anscheinender Ruhe der Psyche quasi ein Eigenleben. Das denkende Ich wird zum Beobachter der eigenen Atemnot degradiert und scheint dem Patienten gegenüber zu stehen.

Die alltägliche Vorstellung des Patienten ist dann, dass er die Kontrolle über seinen Körper verloren hat. Der wissenschaftlichen Gedankengang verläuft hier völlig analog. Das Selbst des Patienten wird als ein Unterbewusstsein, ein Hirnprozess, eine Transmitterausschüttung o.ä. gedeutet. Die physiologischen Veränderungen (erhöhte Atemfrequenz z.Bsp.) werden durch das so verstandene Selbst des Patienten verursacht. Das wahrnehmende Subjekt wird vollständig aus dem Zusammenspiel seiner materiellen Teile erklärt und kann nur als Epiphänomen aus einem mechanistisch verstandenen biologischen System „emergieren“ und steht daher diesem System hilflos gegenüber.

Im Zen Buddhismus soll durch nüchternes und aufmerksames Gewahren einer ewig gültigen Wahrheit, die sich im Alltag eröffnet und mit dem Begriff der Leere und dem dynamischen Wandel von Sein und Nicht-Sein (Anitya) bezeichnet wird eine Transzendenz der Dualisierung sowie Aktivierung dieses Gewahrens im Aktus des täglichen ontischen Lebens und damit eine Loslösung von Verstrickungen, Ängsten und Sorgen verwirklicht werden. Das Erwachen zu einer schrankenlos offenen Dimension der Leere (mu) eröffnet so die Möglichkeit einer Selbstheilung. Folgende Aspekte seien hier noch einmal hervorgehoben:

- Leiden stellt einen unvermeidbaren Aspekt menschlicher Existenz dar das sich aber jeder Objektivierung entzieht. Leiden ist völlig substanzlos! Leiden entsteht als Missverhältnis zwischen dem Anspruch und den Erwartungen des Menschen auf dauerhaftes Glück und der Realität eines endlichen Lebens. Im Europäischen Denken wird der Tod ausgeblendet und eröffnet sich als Abgrund unter der Existenz des Menschen. Im Buddhismus sind der Tod und das Leben untrennbar miteinander verbunden und in jedem Atemzug erfahrbar.
- Alles unterliegt dem dynamischen Wechsel der anitya. Es gibt keine isolierbare substantielle Ursache für eine Krankheit. Es gibt kein noumenon hinter dem phenomenon. Jedes Leid unterliegt allerdings ebenfalls der anitya.
- Das Leid des Patienten ist das Gleiche wie das des Arztes, beide unterstehen der conditio humana. Dem Arzt kommt deshalb auch keine Deutungshoheit der Beschwerden zu. Beide, Arzt und Patient stehen in einem ko-existentiellen Feld. Nur Einsicht und gegenseitiges Verstehen können ein Feld schaffen in dem Leid verringert wird.
- Die Einsicht, dass auch das eigene Selbst substanzlos ist und in einem ko-existentiellen Feld aller Dinge laufend „neu“ entsteht, hilft, den drängenden Wünschen des Selbst nach Anerkennung, Wohlstand etc. zu widerstehen um so zu einer „Entleerung“ des Selbst zu gelangen.

Die Heilung von Leid ist durch die Einsicht in die anitya und durch Anpassung an eine sich ändernde Realität möglich. Die Anpassung an die Realität „wie sie ist“ (das So-Sein der Dinge) soll nicht als Resignation missverstanden werden. Die Anpassung der eigenen Wünschen an die sich ändernden Lebensumstände erfordert aufmerksames Gewahren des Selbst in seinen Beziehungen und Zielsetzungen¹¹⁹. Dem abstrahierenden Denken soll hier kein größerer Stellenwert zukommen als dem ganzheitlichen Gewahren des ontischen Selbst.

¹¹⁹ H. Hashi. „Dr.Morita’s Psychophysical Therpay and the way it is influenced by Zen Buddhism, in: Wallner, Hashi (ed). Globalisierung des Denkens in Ost und West. Resultate des österreichisch – japanischen Dialogs, München 2012

Im Zazen stellt die Atmung einen zentralen Aspekt dar da sie das erfahrende Selbst anleiten kann eine dualisierende Spaltung zu transzendieren. In der Ein- und Ausatmung kann das Leben - Sterben, das Werden und Ent - werden wahrgenommen werden. Das Objektive (die Atmung) lässt mich (das Subjektive) wahrhaft sehen WER ich als entechiale Einheit bin. Im Zustand der funktionellen Atemstörung kann durch die Konzentration auf die Atmung akzeptiert werden, dass dieses „atmende Objekt“ meinem ursprünglichen Selbst entspricht. Diese Erkenntnis ist keine rationale sondern ein Gewahren des ganzen ontischen Selbst. Die Atemnot ist weder „Eigentum“ des leidenden Subjekts noch „Eigenschaft“ des objektivierten Körpers sondern Leiden der ganzen entechialen Einheit. Dieses Leiden ist aber auch nicht IN ihr zu verorten – es ist leer an Substanz (!) - sondern entsteht und vergeht auch wieder in einem Feld von Beziehungen und Verstrickungen, Wünschen, Sorgen und vielen anderen Lebensumständen. Die nüchterne Einsicht in dieses Faktum, aber auch die Tatsache, dass die Atmung die urfaktische Einheit unseres Selbst darstellt, die außer durch physische Gewalt nicht von uns genommen werden kann, soll helfen eine Erlösung von Leid im Sinne einer Los - Lösung oder eines Ent - leeren zu ermöglichen.

Wien, im Februar 2012

Abstract

Das moderne wissenschaftliche Denken gründet in der Vorstellung einer Beobachtbarkeit der Welt durch einen unabhängigen, objektiven Beobachter. Die Denkvoraussetzungen, die zur Entwicklung einer naturwissenschaftlichen Medizin geführt haben lassen sich schon bei den Vorsokratikern beobachten und bis in die Gegenwart verfolgen. Die neuzeitliche Subjekt – Objektspaltung ist Grundlage der Vorstellung psycho – somatischer Erkrankungen. Diesen steht die moderne Medizin relativ hilflos gegenüber, da subjektives Leiden ohne morphologisches Korrelat keine Objektivierung ermöglicht. Die Zen – Philosophie sieht die Dualisierung zwar als notwendige Voraussetzung des täglichen Lebens aber gleichzeitig auch die Notwendigkeit, sie zu transzendieren, da die Spaltung des Menschen in ein Subjekt und Objekt zahlreiche negative Auswirkungen auf die Führung eines gelungenen Lebens hat. Die Einsicht in die relationale Struktur aller Dinge, ihre Vergänglichkeit und ihre Substanzlosigkeit, sollen helfen, den Menschen von Leid zu erlösen. Ähnlichkeiten und Abgrenzungen des europäischen Denkens zum Zen sowie die Standpunkte zweier maßgeblicher japanischer Philosophen, Nishitani Keiji und Nishida Kitarō werden dargestellt und der Versuch einer Selbstheilung, wie sie im Zen verstanden wird, soll anhand einer häufigen psycho – somatischen Erkrankung, den sogenannten „funktionellen Atembeschwerden“ exemplifiziert werden.

Ao.Univ.Prof.Dr. Thomas Frischer
Univ.Childrens Hospital Vienna
Waehringerguertel 18-20
Vienna/Austria
Tel.: 43-1-40400-3232
fax: 43-1-40400-3189
thomas.frischer@meduniwien.ac.at

Curriculum vitae

7.4. 1957	Born in Vienna
1967-1975	Gymnasium Vienna
1975-1976	USA scholarship, American Field Service
1976-1977	Military Service Salzburg
1977-1982	Medical school University Vienna
1983-1988	Training in pulmonary medicine (Landeskrankenhaus Grimmerstein)
1988-1989	Pulmologic Center Vienna, 1 st Internal Department
1990-1993	Epidemiology research project, Freiburg/Breisgau.
1993-1996	Pediatric training at Vienna University Children's
1996	Prof. of Pulmonary Medicine (venia)
2002	Prof. of Pediatrics (venia)
2006 -	Head of CF-Center at the Univ.Children's Hospital, Vienna

Expertise

Diagnostic and therapy of pediatric pulmonary diseases, Bronchoscopy, Cystic fibrosis, lung-Transplantation

Research

Asthma, Cystic fibrosis, epidemiology
author of 104 scientific papers (Feb2012)

Family

Married since 1983 to Brigitte Frischer MD, MPH
Two children: Christoph (1986) and Amelie (1989)

Vienna, 13.2.2012