

Das Nichts bei Heidegger und in der *haiku*-Dichtung

*Ein interkultureller Forschungsansatz im Ausgang von einer
Ästhetik des haiku und dem Denken Heideggers.*

Jan Gerrit STRALA

Wenn wir von unserem westlichen Standpunkt nach Asien blicken, müssen wir feststellen, dass es zwischen unseren Kulturtraditionen gewaltige Unterschiede gibt. Wenn wir uns dieses eingestehen, postulieren wir für uns und die Anderen folglich so etwas wie eine kulturelle Identität. Diese grundlegenden, identitätsstiftenden Unterschiede sind nicht auf der Ebene allgemeiner, ethischer Normen zu finden, sondern vielmehr in der „inneren Heterogenität und Dynamik“ der Kulturen (Ogawa 1998, S. 217). Ich möchte aus diesem komplexen Inneren der japanischen Kultur einen Teilbereich des ästhetischen Empfindens, in der japanischen Dichtkunst beleuchten und auf seinen philosophischen Ursprung hin untersuchen.

[In Japan gilt] eine Ästhetik des Auslassens. Das Unvollständige ist schön. So wie der leere Raum verlockt es die Einbildungskraft zu immer neuen Anläufen, das Ausgesparte zu ergänzen; was freilich nie vollständig und endgültig gelingen kann (Elberfeld 2000 S. 217).

Des Weiteren ist die japanische Ästhetik immer auch Weltanschauung und Lebensstil. Sie ist in einem weitaus größerem Maße in das alltägliche Leben eingebettet, als die Kunst im Westen. So erheben zum Teil Phänomene einen Anspruch auf Verkörperung höchsten ästhetischen Feinsinns, die in Europa vielleicht nur als alltägliche Banalität wahrgenommen werden. Betrachten wir die ästhetischen Konzeptionen Japans sollten wir daher nicht nur untersuchen nach welchen Kriterien eine Handlung oder ein Objekt in den Rang eines Kunstwerkes erhoben wird, sondern auch aus welcher philosophischen Denktradition heraus sich das jeweilige ästhetische Empfinden entwickelt hat (Elberfeld 2000, S. 9 ff.).

In Bezug auf das *haiku* und die Klärung seiner ästhetischen Konzeption, ist es daher notwendig die philosophische und religiöse Gedankenwelt des Zenbuddhismus zu betrachten. Denn keine andere Weltvorstellung hat die gesamten japanischen Künste nachhaltiger und tiefgreifender beeinflusst. Man kann sagen, dass das Zen, der sich bei Rikyū im Tee-Weg zeigte, bei Sesshū die Gestalt von Tuschemalerei annahm, und ebenso bei Matsuo Bashō (1644-1694) in der Gedichtform des *haiku* verwirklicht wurde.

Dieser Text geht nur in Grundzügen auf die Entwicklungsgeschichte des *haiku* ein, und beschäftigt sich hauptsächlich mit der Ausformung des *haiku*, wie sie um 1679 durch Matsuo Bashō ins Leben gerufenen wurde. Nachdem die ästhetischen Momente des *haiku* dargestellt und in den größeren Kontext der Zen-Philosophie eingeordnet sind, wird das im *haiku* allgegenwärtige Phänomen des *Nicht-Artikulierten*

Ganzen genauer zu erörtern (Izutsu 1988, S. 98 ff.). Das Problem wird von zwei Seiten beleuchtet. Zum einen aus der Perspektive der traditionellen Vorstellungen des Zens, dargestellt in der Philosophie Izutsu Toshihikos, und zum anderen aus der Sicht der europäischen Philosophie, hauptsächlich vertreten durch den deutschen Philosophen Martin Heidegger.

Ein weiteres Arbeitsfeld, ist der Fokus auf die thematisierte *Unbeständigkeit der Welt* in der japanischen Ästhetik. In der Weltvorstellung des Zen-Buddhismus ist die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit das Wesen aller Phänomene und gleichzeitig die Voraussetzung ästhetischer Erfahrung. In den japanischen Künsten ist demnach nicht das Ewige, Wahre und Gute das Ideal, sondern die Verwirklichung einer Tiefenerfahrung dieser Unbeständigkeit aller Dinge, sowie die Erfahrung der Endlichkeit der eigenen Existenz. Die Beschreibung und Analyse der Endlichkeit und Flüchtigkeit des Daseins wurde seit jeher im Mahayana-Buddhismus betrieben. In der europäischen Denktradition dagegen ist die Auseinandersetzung noch vergleichsweise jung und es war unter anderem die Philosophie Martin Heideggers, die sich weit in dieses Problemfeld hinauswagte. Wenn auch von unterschiedlichen Standpunkten aus geführt und mit unterschiedlichem Ergebnis, tragen beide Ansätze zum besseren Verständnis der Ästhetischen Momente im *haiku* bei. In beiden Fällen gibt es den Versuch die Grenze der Logik und des Verstandes zu durchbrechen und zu einer unmittelbaren Erfahrung der Welt und des Daseins zu gelangen. Tsujimura Kōichi (1922 - 2010) legte die Verbindung der Denktradition des Zen und Heideggers Philosophie in einer Festrede 1969 folgendermaßen dar:

Heideggers Denken und der Zen-Buddhismus [sind sich] mindestens darin einig, das vorstellende Denken zu Boden zu schlagen. Doch, während der Zen Buddhismus noch nicht dazu kommt, den Bereich der Wahrheit beziehungsweise der Unwahrheit hinsichtlich seiner Wesenszüge denkend zu klären, versucht das Denken Heideggers unablässig, die Wesenszüge der Alétheia, [Un-Verborgenheit] ans Licht zu bringen (Buchner 89, S.165).

In den Ausführungen über die *haiku*-Ästhetik und die Philosophie des Zens beziehe ich mich hauptsächlich auf englische und deutsche Übersetzungen der Werke Toshihiko Izutsus (1914 - 1993). Der komparatistische Ansatz dieser Arbeit stützt sich in vieler Hinsicht methodisch auf den Sammelband *Komparative Ästhetik* von Elberfeld und Wohlfart (Elberfeld 2000). In der Darstellung des *Nichts* oder des *Nicht-artikulierten Ganzen* in der Philosophie Heideggers beziehe ich mich hauptsächlich auf den Text seiner *Antrittsvorlesung* von 1956 aus der überarbeiteten 15. Auflage von Vittorio Klostermann und auf die Untersuchung *Heidegger und die Tradition* (1980) von Werner Marx.

Die Entwicklung der *haiku*-Dichtung in Grundzügen

Das *haiku* entstand aus dem *tanka* oder auch *waka* genannten Kurzgedicht, welches erstmals um 760 n. Chr. im Man'yōshū, der ältesten Gedichtsammlung Japans als 31 Silben-Gedicht in Erscheinung trat. Dieses fünfzeilige Kurzgedicht konnte zwei Dichter als Verfasser haben und so unterschied man sehr bald

eine Ober- oder Anfangsstrophe (*hokku*) und eine Unter- oder Schlussstrophe (*matsuku*). Die Oberstrophe des *waka* hatte drei Zeilen und bestand aus 17 Silben (5-7-5), die Unterstrophe bestand aus zwei Zeilen mit je 7 Silben. In geselliger Runde begann ein Dichter mit dem Anfangsvers und überließ es einem weiteren Dichter das Gedicht mit der Schlussstrophe zu vervollständigen. War das erste Gedicht abgeschlossen begann ein anderer Teilnehmer ein neues Gedicht, welches sich an das eben fertig gestellte anschloss. Auf diese Weise entstand ein Scherzkettengedicht (*haikai-renga*), welches in der Kamakura- und Muromachi-Zeit (1185-1333, 1394-1594) besonders beliebt war. Man ging dazu über, dass man versuchte die Stimmung eines Lebensaugenblicks in den drei ersten Zeilen des *hokku* darzustellen und machte die Oberstrophe immer mehr zu einer selbstständigen Form der lyrischen Aussage. Die ersten *hokku* dieser Art entstanden wahrscheinlich am Hofe des damaligen Go-Toba-tennō (1180-1239), zu Anfang des 13. Jh. in dem Dichterkreis um Fujiwara no Sadaie (1162- 1241), der heute noch als einer der größten *tanka*-Dichter Japans gilt (Ulenbrook 2004, 237 ff.).

Diese Gedichtform war in den nächsten zweieinhalb Jahrhunderten nur bei Dichterkreisen, Staatsmännern, Hofleuten und Kriegsherren bekannt, die das Gedicht wegen seiner Kürze schätzten und im Sinne eines Wortspiels und Erheiterung an Freunde oder Bekannte verschickten. Mitte des 15. Jh. wird es durch Yamazaki Sōkan (um 1465-1552) und Arakita Moritake (1473-1549), zwei Meister des *haikai-renga* bekannter und erfreute sich neben dem *Tanka* immer größerer Beliebtheit. Es entbehrt aber oft jeder dichterischen Stimmung und blieb ein bloßes Spiel mit Bildern und Worten. Im 16. Jh. wurde der Gebrauch von Jahreszeitenwörtern (*kigo*) die Regel. Die Jahreszeitenwörter konnten die Jahreszeit unmittelbar nennen, oder nur mittelbar, durch Wörter, die bei uns all jene Gedanken und Phantasien hervorrufen, die uns in die Grundstimmung der betreffenden Jahreszeit versetzen. In der *hokku*-Dichtung zeigt sich das Können des Dichters, wenn es ihm gelingen jene Gedanken und Bilder zu erzeugen, die ein, in sich geschlossene, lyrische Stimmung von einheitlicher Bildkraft hervorrufen. Die Elemente der drei Zeilen müssen, wie durch natürliche Fügung zusammenpassen und den Hörer direkt und unvermittelt ansprechen (Ulenbrook 2004, 237 ff.).

Matsuo Bashō war der erste der in der *hokku*-Dichtung diese Meisterschaft erreichte.

Er wurde 1644 in Ueno geboren und erhielt zusammen mit seinem Jugendfreund schon als Kind Unterricht bei *renga*-Meister Kitamura Kigin (1624- 1706) Mit 9 Jahren schrieb er seine ersten Dreizeiler. Nach dem Tod seines Freundes ging er 1666 nach Kyōto ins Kloster um Zen zu praktizieren. Nach dem Zen-Studium im Kloster gründete er eine eigene Schule und widmet sich ganz dem *hokku*, für das sich zu dieser Zeit, aus der Zusammenführung der Begriffen *haikai* und *hokku*, der Name *haiku* durchsetzte. Seit 1676 lebte er bei seinem Freund und Schüler Sugiyama Sampū in einer Hütte neben einer Bananenstaude und gab sich daher den Künstlernamen Bashō. Er wollte das Haiku vor dem Verfall retten, vor Künstelei und Geschmacklosigkeit bewahren und zu einer erlesenen Form der japanischen Lyrik machen. Matsuo Bashō strebt nach einem dichterischen Stil, der sich jeglicher Spielerei enthält und sich einer einfachen und klaren Sprache bedient. Seine innere Haltung war durch seine Liebe zur Natur und den Zen-Buddhismus geprägt, der ihn lehrte allen *ichverhafteten* Wünschen und Regungen zu entsagen, um so durch die Dichtung ein lauterer Spiegel der Natur und ihrem Wesen zu werden. Bashō vermied im Haiku jede Selbstbezüglichkeit

oder die Darstellung eigener Gefühle. So steht nicht der Dichter im Vordergrund, sondern die dargestellte Natur kann selbst unmittelbar zu Wort kommen (Ulenbrook 2004, 237 ff.).

Die philosophisch-ästhetischen Momente im Haiku

1. *hai-i*, der Geist des Haiku

Die bewusste, ästhetische Geistesverfassung des Dichters entscheidet über das Gelingen eines *haiku*. Auch wenn die formalen Kriterien erfüllt sind, das Gedicht aus 17 Silben besteht, ein Jahreszeitenwort enthält und die Naturbeschreibungen ungeschliffen, profan und konkret sind, ist es kein *haiku*, wenn es mit einer falschen poetischen Einstellung gedichtet wurde. Nicht die formale Struktur ist von Bedeutung, sondern die im und durch das *haiku* erscheinende Natur, die zuvor durch den Künstler erfahren und gespiegelt wurde. *hai-i* beschreibt die besondere dialektische Beziehung zwischen dem schöpferischen Subjekt und der ihn umgebenden äußeren Welt.

Hai-i bezieht sich auf die Art, wie das schöpferische Subjekt sich existentiell in die äußere Welt, die NATUR und menschliche Angelegenheiten einbringt (Izutsu 1988, S. 95 f.).

Wenn dich etwas so hell wie ein Blitz durchzuckt, halte es mit Worten fest, solange der Lichtstrahl in deinem Geiste noch nicht erloschen ist (Izutsu 1988, S. 96).

Stellt sich der Dichter als wahrnehmendes Subjekt der Natur in einer falschen Einstellung gegenüber, erfasst er nicht ihre wahre Natur, sondern liefert nur eine oberflächliche Beschreibung. *hai-i* verweist somit nicht nur auf eine besondere Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern auch auf die gesamte verborgene, innere Struktur des *haiku*. Besitzt der Dichter *hai-i* wird er im *haiku* nur das erwähnen, was sich ihm als Erlebnis in der jeweiligen Gegenwart im Bewusstsein darstellt. Würde er über etwas anderes als das jeweilige Sinnerlebnis sprechen, so spräche er über etwas, das nicht mehr Teil der sinnfälligen Wirklichkeit wäre. Es wäre etwas schon Vergangenes oder noch Kommendes, also etwas was nach buddhistischer Weltauffassung nur unserer eigenen Vorstellungswelt angehört (Izutsu 1988, S. 209). Obwohl die richtige Geisteshaltung und das Bewusstsein des Dichters eine unbedingte Voraussetzung sind, werden die Welterfahrung und eine Erschließung der wahren Realität, ohne sinnliche Erfahrung nicht möglich sein. Denn gerade, weil in Japan die Leib-Seele-Dualität nie eine wesentliche Rolle gespielt hat gilt die sinnliche Erfahrung der Welt neben der intellektuellen, geistigen nicht als zweitrangiger Zugang zur Wahrheit. *Hai-i* und die Naturdarstellungen im *haiku* setzen voraus, dass die Wirklichkeit nicht geistig, sondern nur sinnlich unmittelbar und rein erlebt werden kann. Und es kann sich zeigen, „dass insbesondere in Ostasien „ästhetische“ Phänomene im Vergleich zu Europa von alters her einen viel zentraleren Charakter für die Welterschließung und-Gestaltung gehabt haben (Elberfeld 2000 S. 13)“.

2. Die Subjekt - Objekt - Beziehung im Japanischen Denken

Um den ästhetischen Wert der japanischen Kunst-Wege 芸道 einzuschätzen, ist es notwendig, zuerst die Grundstruktur des zugrundeliegenden Denkens zu erläutern, das sich aus den zen-buddhistischen Denktraditionen her entwickelt hat.

芭蕉はこの実存的出来事を「ものに入っていて、その微の顕われ」こととして描いている。「ものに入る」とは、ものが「…の意識」の対象ではなくなることを指し、つまりこの出来事が、人に側においては、二極分裂意識主体の消去であることを指し、「その微は顕れる」とはものの側では、その「微」、すなわち普通は存在の深部の奥深く隠れひそんで目に見えぬ、「本情」が自らを顕すことを指す。Izutsu, Toshihiko.

In unserer alltäglichen Geisteshaltung, in der wir unsere Aufmerksamkeit ganz auf die Phänomene dieser Welt fixiert halten, besteht die Erkenntnis des Menschen über sich selbst und über die Dinge der äußeren Welt im Wesentlichen aus einer Vergegenständlichung. Die Dinge und wir selbst werden von uns, als feste, vereinzelte, autonome Entitäten wahrgenommen und festgesetzt. Wir setzen uns als erkennendes Subjekt dem zu erkennenden Objekt gegenüber und verstehen uns und das Objekt, als unabhängig und aus sich selbst heraus existierend.

Das Oberflächenbewusstsein sieht die Welt der empirischen Vielfalt als eine ontologische Ordnung, deren konstituierende Einheiten sich eindeutig und unüberholbar voneinander unterscheiden und einander entgegengesetzt sind (Nitta 1984 S. 19).

Unter dieser Annahme entstehen für uns die Bedingungen für die Wahrheit oder Falschheit von Erkenntnissen. Wenn der Inhalt der subjektiven Erkenntnis mit der objektiven Seinsweise der Dinge oder Ereignisse übereinstimmt, handelt es sich um eine wahre Erkenntnis. Doch die Dinge und Ereignisse der objektiven Außenwelt und auch die Phänomene der Innenwelt eines Individuums werden, wenn sie in den Bereich der subjektiven Erkenntnis geholt werden, nicht in ihrer wahren Form vergegenwärtigt. Denn erst durch Artikulationsprozesse, die zum einen in der biologischen Struktur des Menschen liegen und zum anderen in der Struktur des erkennenden Bewusstseins gründen, bekommen die objektiven Dinge für das menschliche Subjekt ihre Gültigkeit. Empirische Dinge erhalten ihre Gültigkeit dadurch, dass sie sich gegenseitig ausschließen. In der formalen Logik wird diese Betrachtungsweise durch den Satz der Identität und dem Satz vom Widerspruch dargestellt. Wir behaupten, dass A gleich A ist und niemals Nicht-A sein kann. Jedes Ding ist in seinem Wesen unabänderlich festgelegt und indem sich die wesenhaften Substanzen gegenseitig ausschließen und sozusagen eine undurchlässige Wesensgrenze besitzen, konstruieren sie unsere empirische Welt. Der Zen-Buddhismus bricht mit dieser vertrauten Überzeugung von der ontologischen Wirklichkeit der empirischen Dinge und versucht gewissermaßen die starren Vorstellungen von einzelnen getrennten Wesenheiten zu *verflüssigen*.

Die “Verflüssigung“ des Dinges ist der erste Schritt, den der Mahayana-Buddhismus im Kampf gegen die allgemein herrschende Sicht der Welt unternimmt (Nitta 1984 S. 16).

Solange sich das Denken in diesem logisch, semantischen Rahmen aufhält, ist Bewusstsein immer ein Bewusstsein von etwas und niemals ein *reines Bewusstsein* (Yamaguchi 1997, 16). Die empirische Welt wird vom erkennenden Subjekt durch diese Essentialisierung der erfahrbaren Dinge, also Sinneseindrücke errichtet und zu einem verständlichen Ganzen geordnet. Den erkannten, objektivierten Wesenheiten werden Begriffe zugeordnet, so dass sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin überprüft werden können, indem die subjektive Erfahrung des Objektes mit der objektiven Wesenheit übereinstimmt. (Wenn nachgewiesen ist, dass erfahrenes A der Wesenheit A entspricht). Der Zen-Buddhismus versucht durch seine Kritik an dieser logisch- sprachlichen Auffassung der Welt einen eigenen philosophischen Standpunkt zu entwickeln, der eine essentialistische Konzeption von Ontologie relativiert. Die *objekthafte* Wahrnehmung der empirischen Dinge wird nur zugestanden, sofern sie Objekte eines erkennenden Subjekts sind. Der Geist ist immer ein objektivierendes Bewusstsein und die Korrelation zwischen Objekt und Subjekt ist in jedem erkennenden Akt dieses Bewusstseins ursprünglich gegeben. Das Objekt wird durch das Subjekt als eine spezifische Wesenheit erkannt und durch Artikulation mit Sinn gefüllt (Nitta 1984 S. 15). Durch diese ins Dasein-Bringende Artikulation treten die Dinge zufällig und vorübergehend für das Subjekt ins Dasein. Die Objekte sind keine durch sich selbst oder aus sich selbst heraus existierende Gegebenheiten noch existieren sie unabhängig vom erkennenden Subjekt. Diese Annahme gilt nicht nur für einzelne Objekte, sondern auch für ihre Anordnung im Raum, also für die ganze äußere Welt. Auch die Objekte der inneren Bewusstseinswelt, als Ort der Begriffe und Konzepte, und ebenso der physisch-leibliche Aspekt des Subjekts als Ort der Sinneseindrücke und Wahrnehmungen, haben keine eigene Existenz. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um einen, die Realität der äußeren Welt leugnenden, naiven Realismus. Es soll nur festgehalten werden, dass alles, was durch das Subjekt artikuliert und als Objekt festgesetzt wird, keine andere Gültigkeit besitzt, außer der, ein subjektives Objekt zu sein. Der Vorwurf, es handele sich um einen Subjektivismus oder Idealismus, muss ebenfalls zurückgewiesen werden. Es wird nicht nur jegliche objektive Gegebenheit, als aus sich selbst heraus existierend, geleugnet, sondern auch dem erkennenden Subjekt wird keine Durch-sich-selbst-Existenz zugestanden (Nitta 1984 S. 13 ff.).

Das Subjekt existiert nur durch eine ständige, ununterbrochene aneinander gereihete Artikulation der Objekte und identifiziert sich vollständig in dieser Betätigung. Es artikuliert sich selbst durch diese, in das Dasein-Bringende Artikulierung. Das Subjekt begründet sich in der artikulierenden Betätigung, als ein Bewusstsein, dass Subjekt und Objekt in seinem Verständnis vereint und umfasst. In der Dichtung eines *haiku* versucht das erkennende Subjekt die Dinge in ihrer reinen, vor-objektiven Form zu erfassen.

Es gilt, die Dinge in ihrer Prä-objektiven Seinsweise sehen zu lernen, nämlich in dem Zustand, in dem sie waren, bevor sie durch die erkennende Aktivität des Oberflächenbewusstseins objektiviert wurden (Nitta 1984 S. 20).

Unter den abendländischen Denkern unternahm Edmund Husserl einen ähnlichen Versuch in seiner „*Phänomenologie der Horizonte*“. Hierin zeigt sich die Bemühungen der westlichen Philosophie, sich einer vorsprachlichen, vorobjektiven Wirklichkeit zu nähern, die es erlaubt, eine unobjektivierbare Dimension der Erscheinungen anzunehmen. Husserls Ansatz einer ungegenständlichen Thematisierung der Welt lässt sich anschaulich am Beispiel des Windes erklären. Ich kann zwar sehen, wie sich vom Wind die Zweige biegen oder die Blätter aufgewirbelt werden, doch den Wind selbst sehe ich nicht. So lässt sich der Wind von seiner Wind-Erscheinung nicht unterscheiden, sondern der Wind stellt sich im Wehen selbst dar. Oskar Becker stellte dasselbe Phänomen ebenfalls dar und schlussfolgerte: „*Das Wesen gleicht dem Wesenden*“ (Ogawa, 2001 S. 118 f.). Der Wind ist gleich dem Wehen, der Regen gleich dem Regnen und die Nacht ist von der Nacht-Erscheinung nicht zu unterscheiden (Ogawa, 2001 S. 118 f.).

Durch diese Auffassung der Natur wird die Sinnliche Erfahrbarkeit der Welt in den Vordergrund gerückt. Das vernunftgeleitete Erkennen und Einschätzen eines Objektes tritt, zugunsten der direkten Erfahrung in den Hintergrund. Auch im Zen zeigt sich die Wirklichkeit in der Erfahrung der flüchtigen Phänomene unserer Realität, der phänomenalen, vergänglichen Welt. Die Worte, die im Zen unvermittelt und direkt die Erfahrung darstellen, werden „lebende Worte“ genannt, da sie ein Spiegel des, im Moment Erlebten sind. Es ist diese Verbalisierung der erfahrbaren Welt, die im *haiku* auf den *hai-i* des Dichters hinweisen. Sie stehen im Gegensatz zu unseren Erinnerungen oder Wünschen, also den Worten, die nur noch im Geist vorhanden sind.

„*Examine the living words and not the dead ones. The dead ones are those that no longer pass directly and concretely and intimately on to the experience*“ (Suzuki 1959, 7).

3. *Das Sein und das Nichts im japanischen Denken*

Die im vorigen Abschnitt geschilderte, permanent artikulierende Beziehung zwischen Subjekt und Objekt verwebt die Dinge unserer gesamten Realität zu einem Netzwerk. Diese Realität beschreibt Izutsu als *existentielles Feld*, welches zwischen zwei Polen, dem Subjekt und dem Objekt, vergegenwärtigt wird. Die menschliche Existenz geht aus dem Akt des stetigen, unaufhörlichen Hervorbringens dieses Feldes hervor. Wir können nicht aus diesem Feld heraustreten, sondern die menschliche Existenz taucht auf und verschwindet zusammen mit dem Feld. Eine Existenz ohne, oder außerhalb dieses Feldes ist nicht möglich (Izutsu 1988, S. 105 f.).

リルケの言葉を借りて言うなら、前者は「実在界」(Realität)の次元に成立し、後者は「事実界」(Wirklichkeit)の次元に成立する (Izutsu 1991, S.39).

Dennoch hegt der Mensch den Wunsch über diese Beschränkung hinauszugehen. Ein Versuch diese, der Existenz inhärente Beschränkung zu überschreiten, ist sie durch Kontemplation zu transzendieren. Das höchste Ziel der Kontemplation besteht darin, sich der *nicht-artikulierbaren* Realität jenseits der

existentiellen, artikulierbaren Realität, anzunähern. Das *Nicht-Artikulierte* oder *Nicht-Artikulierbare*, ist das Nichts (無), demgegenüber das Sein (有) ein Wahrnehmbares und somit auch ein Artikuliertes oder Artikulierbares ist. Das Artikulierte ist somit die Dimension des Seins, die als *empirisches Lebensfeld*, durch die Tätigkeit der *existentiellen Artikulierung* des menschlichen Bewusstseins hervorgebracht wird. Das Streben nach dem Nichts und die kontemplative Erfahrung, als das einzige Mittel dieses Streben zu verwirklichen, erhalten in diesem Kontext ihren Sinn und ihre Bedeutung. Das Nichts gilt als die alleinige Realität und ihm wird somit der höchste metaphysische Wert zugeschrieben. Auf ästhetischer Ebene findet dieser höchste metaphysische Wert sein Spiegelbild in der künstlerischen Darstellung des Nichts. Das nicht artikulierte Ganze muss, bevor es mit dem Sein und der Artikulation *beschmutzt* wird, in seiner reinen, *unbefleckten* Schönheit dargestellt werden. Die japanischen Kunstwege haben sich genau dieser Darstellung des Nichts verschrieben und Streben danach, diesem metaphysischen, ästhetischen Wert gerecht zu werden. Die Sprache im *haiku* muss ein direktes, unvermitteltes Zeugnis der empirischen Erfahrung der Natur durch den Menschen sein. Die Sprache gilt im Zen als ganz freier Ausdruck. So frei, dass sich erst, nachdem sie ausgesprochen ist, eine Grammatik bildet (Buchner 1989 S.191).

4. *Fuga no Makoto*

Die geistige Haltung, durch die solch eine poetische, ästhetische Darstellung der Natur möglich wird, nennt Bashō die Lauterkeit des ästhetisch Schöpferischen (*fuga no makoto*). Sie ist eine ästhetisch gefärbte Geistesverfassung, die den Wert und die Qualität des schöpferisch erkennenden Ereignisses und des ästhetischen Produktes bestimmt, noch bevor der Dichter schöpferisch aktiv wird (Izutsu 1988. S. 99). Das Streben nach Lauterkeit besteht darin, dass man nach der geistigen Haltung der alten Dichter in ihrem „ästhetisch schöpferischen“ forscht und dass man unter den zeitgenössischen Dichtern die geistige Haltung des Meisters gründlich zu verstehen sucht (Izutsu 1988. S. 99).

Man halte seinen Geist auf der Höhe der Erleuchtungsstufe, aber kehre in die irdische Welt der Konkretheit zurück. Matsuo Bashō

Therefore the „sacred“ man keeps to the principle of Non-Doing and practices the teaching of Non-Words. Tao Tê Ching, II

Das Schöpferische der Natur, das im Daoismus auch als „*das Tun, ohne zu tun*“ (*mui no i*, 無意の意) dargestellt wird, bedeutet, dass die Natur selbstlos und unwillkürlich handelt. Das Handeln des Künstlers, also das ästhetische Gewahr werden und schöpferische Tun, muss mit dem der Natur übereinstimmen.

Außer der Kenntnis dieser geistigen Haltung gibt es keinen anderen Weg, der zur „Lauterkeit“ führen könnte (Izutsu 1988. S. 207).

Erst wenn der Dichter diesem Ideal entgegenstrebt und seine Geisteshaltung mit der schöpferischen Haltung der Natur übereinstimmt, wird die Natur in ihrer reinen, wahren Gestalt erfahren und sie erhält für den Dichter ihren ästhetischen Wert. Dieser reine Akt empirischer Erkenntnis führt zur ästhetischen Erkenntnis. Die Lauterkeit des ästhetisch Schöpferischen ist der Quellgrund der alle ästhetischen Werte hervorbringt und nach dem der Dichter trachten muss.

Thus the „sacred” man... Only helps the being-so-of-itself (i.e., spontaneous being) of the thousand things. He refrains from interfering with it by his own action. (Izutsu 1983, 403)

5. Beständigkeit (*fueki* 不易) und Flüchtigkeit (*ryūkō* 流行)

Das Begriffspaar *fueki* und *ryūkō* wird auf zwei Aspekte des *haiku* angewendet, den stilistischen und den ontologischen. Im ontologischen Kontext bedeutet *ryūkō* die Flüchtigkeit der Erscheinung und *fueki* steht für die nicht wahrnehmbare Beständigkeit. Die Flüchtigkeit der Erscheinung wird in der Erfahrungswirklichkeit zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt sichtbar und speist sich aus dem zeitlosen, metaphysischen Urgrund.

Träume, Illusionen und fliegende Blütenblätter in der Luft, warum bist Du so begierig, Sie zu ergreifen? (Nitta 1984, 14)

In der *haiku* Ästhetik spielt die Flüchtigkeit gegenüber der Beständigkeit eine weitaus größere Rolle doch ist diese nur vor dem Hintergrund einer Wechselbeziehung beider Begriffe erklärbar und möglich. Im ästhetischen, schöpferischen Feld des *haiku* Ereignisses wird der metaphysische Grund in der flüchtigen phänomenalen Welt sichtbar. Im *haiku* wird diese Flüchtigkeit der Phänomene sprachlich festgehalten, während die Beständigkeit *fueki* eine verborgene Existenz, als dazugehöriger Hintergrund einnimmt. Je stärker die Flüchtigkeit hervortritt, desto bestimmender liegt der Brennpunkt auch auf dem nicht artikulierbaren, zeitlosen Ganzen, vor dessen Hintergrund das flüchtige Phänomenale an Bedeutung verliert. (Izutsu, 1988, 102 ff.)

Die zwei gegensätzliche Begriffe Flüchtigkeit und Beständigkeit können in der östlichen Philosophie, wie auch andere Begriffspaare, zum Beispiel Leben und Tod, Subjekt und Objekt, Sein und Nichts, nicht unabhängig voneinander gedacht werden. Sie werden nicht lediglich einander gegenübergestellt, sondern bilden eine Einheit indem sie sich gegenseitig beeinflussen und umgreifen.

最後の解決は、瞬間が永遠で、生と死そのものが涅槃で、この世がそのまま楽土であるということではなくてはならぬ。移りゆく時間、そのほかに永遠はない。永遠は絶対の今である。(鈴木1993, 147)

Auf der stilistischen Ebene bedeutet *ryūkō* die Vergänglichkeit und Dynamik im Sinne einer Modernität,

die durch den Dichter ausgedrückt wird. Die äußere und innere Form des *haiku* wird gewahrt. Der Geist der Dichtung und die Lauterkeit des ästhetisch Schöpferischen müssen in jedem *haiku* sichtbar sein und sind somit der beständige, zeitlose Aspekt. Daneben existiert aber jeder Dichter in seiner Zeit und seiner Moderne, die er ebenfalls zum Ausdruck bringen muss, damit das Dichten nicht zu einer starren, toten Kunstform wird, die nur altes wiederholt, ohne neues zu schaffen. (Izutsu 1988, 11)

6. Der leerer Raum (*yohaku*) und das "poetische Feld" des *haiku*

Das dialektische Ereignis zwischen Subjekt und Objekt kann als das poetische Feld bezeichnet werden, und das *haiku* ist das Ergebnis einer Versprachlichung dieses Ereignisses. Es ist seinem Wesen nach ein existentiell-erkenntnismäßiges Feld das von Moment zu Moment fortlaufend erzeugt wird, dadurch dass sich das Subjekt und das Objekt ebenfalls fortlaufend in ihren Erscheinungsaspekte gegenseitig erschließen. Jeder Moment dieses gegenseitigen Erschließens bildet das poetische Feld. Subjekt und Objekt sind gewissermaßen die Pole zwischen denen sich das Feld des wahrnehmbaren, existenziellen Ereignisses konstituiert, welches wiederum durch das sprachliche Feld des *haiku* dargestellt wird.

そういう瞬間だけ、ものの「本情」がちらっと光る。「物の見えたる光」という。一瞬の、ひらめく存在開示。人がものに出会う。異常な緊張の極点としてのこの出会いの瞬間、ひとつものとの間に一つの実存的磁場が現成し、その場の中心に人の「…意識」は消え、ものの「本情」が自己を開示する。(Izutsu 1988, 11 f.)

So wie im poetischen Feld die Flüchtigkeit auf den zeitlosen metaphysischen Grund verweist, so lenkt die Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks die Aufmerksamkeit auf den transzendentalen Hintergrund des nicht artikulierten Ganzen, der nur angedeutet wird. Obwohl die Ausdehnung des nicht Artikulier- und nicht Erfahrbaren jenseits der Möglichkeit ästhetisch-semantischer Artikulierung bleibt, wird es innerhalb des poetischen Feldes, als das Andere gegenüber dem Artikulierbaren postuliert.

Die Weltoffenheit selbst scheint mir über unser Sprachvermögen hinauszureichen. Sie ist zunächst sprachlich unartikulierbar, bringt aber in sich die unendliche sprachliche Bestimmbarkeit oder Beschreibbarkeit (Ogawa, 2001 S. 51).

Das *yohaku* fungiert in negativer Weise als leerer Raum, der den sprachlichen Ausdruck umgibt und so auf den nicht genannten Rest der Gesamtheit der Phänomene und die transzendente Dimension des *nicht artikulierbaren Ganzen* verweist. Durch völlige Abwesenheit wird auf die Anwesenheit hingewiesen. Es entsteht eine Spannung zwischen dem Wahrnehmbaren und Artikulierbaren und der Negativität des leeren Raums. Das *haiku* ist als Raum vorstellbar, der an einem einzelnen Fleck eine positive Form, eines wahrnehmbaren Ereignisses enthält. Durch ihn verwandelt sich der Raum um und im Gegensatz zu ihm in einen leeren Raum, der auf das nicht artikuliert Ganze hinweist.

4. Das Nicht artikulierte Ganze in der Philosophie Martin Heideggers

Yohaku und das poetische Feld des *haiku* deuten an, dass zwischen dem *Nichts* oder *Nicht artikulierten Ganzen* und dem Artikulierten eine enge Beziehung besteht. Das Gesagte verweist auf das Unausdrückliche, sowie das Sichtbare auf das Unsichtbare verweist. Diese Beziehung entzieht sich einer Auslegung, wird aber durch das *haiku* eben dadurch offenkundig, dass das *haiku* nur umschreibt und nicht eine Metapher für das Unsagbare sucht, „sondern das Ungesagte selbst in einem Sagbaren zum Tönen, das Unsichtbare zum Leuchten bringt“. (Elberfeld 2000, 263)

Indem Heidegger den Versuch unternimmt, das Unsagbare zum Ausdruck zu bringen, bricht er mit der abendländischen Philosophie, die sich seit Aristoteles nur an der Frage nach dem Sein und dem Wesen des Seienden orientierte. Die Frage lautete bisher: „Was ist das Sein eines Seienden (*tis to on*).“ Und mit ihr verbunden war die Frage nach dem Wesen eines Seienden (*tis he ousia*).“ Seitdem in der Philosophie diese Frage gestellt wurde, hatte das Wesen die Bedeutung von *ousia* oder Substanz. Martin Heidegger unternimmt den Versuch die Seinsfrage, was das Seiende in seinem Sein ist (*Ti to on he on*), nicht mehr als Wesensfrage im traditionellen Sinn zu stellen und das Wesen in einer anderen Weise, als der *ousia* oder Substanz zu denken (Marx 1980, 11).

In seiner Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik“ an der Universität Freiburg führt Heidegger zum ersten Mal den Begriff des *Nichts* ein, und versucht zu zeigen, dass das Nichts in seiner „*nichtenden*“ Weise zum Sein gehört. (Izutsu 1988, 11) Inwieweit Heidegger in diesem Ansatz die traditionelle Metaphysik überwindet, indem er einen neuen, von der Tradition abweichenden Sinn von Sein und Wesen entwirft, möchte ich im Folgenden darstellen. Nachdem ich Heideggers Denkweg und Argumentationsweise zusammenfassend dargestellt habe, wird deutlich, dass seine philosophische Zielsetzung Ähnlichkeiten hat, mit der des Zen-Buddhismus und dass beide Philosophien auf ihre Weise eine Beschreibung des *Nicht artikulierten Ganzen* versuchen und sich in diesem Vorhaben auf eine vorlogische, ursprünglichere Erfahrungsweise berufen. Insofern liefern beide Ansätze eine mögliche Beschreibung der Tiefenstruktur, die den ästhetischen Momenten des *haiku* zugrunde liegt und aus der eine ästhetische Erfahrung erst möglich wird. Im Folgenden möchte ich zeigen, wie ein Philosoph aus der europäischen Denktradition konzentrierte Fragen an die *Tiefendimension des Lebens* (Sepp 2006, 27) stellt, umso die tiefe Logik des Selbstgewahrens des Lebens zu erfassen, so wie es in der ostasiatischen Denktradition durch den Zen-Buddhismus geschehen ist.

Wenn die Phänomenologie, als diejenige philosophische Besinnung, die auf Erfahrung basiert, nach der Logik der Selbsterschließung des Lebens fragt, kann sich ein neuartiges Gespräch zwischen beiden Denktraditionen etablieren – ein solches, das im gemeinsamen Dialog die in beiden Traditionen bislang im verborgenen gebliebenen Dimensionen des Denkbaren und Denknötwendigen erschließt. (Sepp 2006, 27)

4.1 Die Entfaltung eines metaphysischen Fragens

Martin Heidegger beginnt seine Antrittsvorlesung mit der Ankündigung, dass er nicht über die Metaphysik reden werde, wie der Titel es vermuten lassen könnte. Stattdessen werde er eine metaphysische Frage erörtern und sich durch dieses Fragen unmittelbar in die Metaphysik versetzen lassen. Durch dieses Vorgehen möchte Heidegger die Metaphysik selbst zu Wort kommen lassen (Heidegger 1956, 26). Der Grund für diesen ungewöhnlichen Anfang seiner Rede liegt nach Heidegger in der doppelten Charakteristik des metaphysischen Fragens. Zum einen umgreift jedes Fragen immer die ganze Problematik der Metaphysik und ist darüber hinaus auch immer selbst das Ganze. Zum anderen ist auch der Fragende immer in die Frage selbst gestellt. Er stellt sich, als fragendes, existierendes Wesen, in seinem Dasein, in die Metaphysik selbst.

(...) das metaphysische Fragen muss im Ganzen und aus der wesentlichen Lage des fragenden Daseins gestellt werde (Heidegger 1956, 26).

Die Perspektive, von der aus der Mensch Metaphysik betreibt, ist sein menschliches Dasein. Bevor er sich der Beantwortung der Frage selbst widmet, erörtert Heidegger, was es für uns und unsere Frage bedeutet, dass unser Dasein durch die Wissenschaft bestimmt ist. Trotz der Verschiedenheit der Wissenschaften, die an den Universitäten gelehrt werden, haben sie eine Gemeinsamkeit. Sie befassen sich alle mit dem Seienden und befragen es, auf ihre jeweils eigene Weise, nach seinem Was-Gehalt und seiner Seinsweise. In jeder wissenschaftlichen Disziplin versucht man eine Annäherung an das Wesen der Dinge. Und dieser wissenschaftliche Bezug zum Seienden ist getragen von einer selbst gewählten Haltung menschlicher Existenz (Heidegger 1956, 27). Zwar verhält sich auch das nicht-wissenschaftliche Tun zum Seienden, jedoch nicht so sachlich und ausschließlich wie die Wissenschaft. Denn nach Heidegger gibt nur sie dem Seienden das erste und letzte Wort (Heidegger 1956, 27). Durch diesen speziellen, ausgezeichneten Bezug zum Seienden hat die Wissenschaft eine Führungsposition unter den Menschen und gibt daher auf ihre Weise Anleitung für die menschliche Existenz. Der Wissenschaft treibende Mensch hat einen Weltbezug zum Seienden und untersucht dieses nach seiner Seinsweise. Dies tut er, als Seiendes unter anderem Seienden. Heidegger bringt diese Haltung auf die Formel: „*Der Mensch- ein Seiendes unter anderem- treibt Wissenschaft* (Heidegger 1956, 27).“ Der Mensch als Seiendes, bricht im wissenschaftlichen Treiben in das Ganze des Seienden ein, wodurch sich ihm das Seiende, als das, was es ist und wie es ist, zeigt. In diesem Einbruch erkennt sich auch der Mensch selbst als Seiendes. Die Existenz des wissenschaftlichen Daseins wird demnach durch den *Weltbezug*, die *Haltung* und den *Einbruch* bestimmt. Die Ausgangsposition und Perspektive, von der aus Wissenschaft betrieben wird, ist von Heidegger dargestellt, und er zeigt nun, worauf alles wissenschaftliche Fragen gerichtet ist und wodurch es sich rechtfertigt.

Wovon alle Haltung ihre Führung nimmt, ist das Seiende selbst- und weiter nichts. Womit die forschende Auseinandersetzung im Einbruch geschieht, ist das Seiende selbst- und darüber hinaus

nichts. (...) Wie steht es um dieses Nichts? (Heidegger 1956, 28)

Weltbezug, Haltung und Einbruch beziehen sich alle nur auf das Seiende und auf nichts anderes. Heidegger behauptet, dass die Wissenschaft zwar nur das Seiende untersucht und das *Nichts* ignoriert, doch gerade dadurch dieses Nichts auch für sich in Anspruch nimmt. Dieses, für Heidegger, zwiespältige Wesen der Wissenschaft muss geklärt werden, da es in ausgezeichneter Weise unser Dasein bestimmt. Wenn wir erfahren wollen, wie unser Dasein beschaffen ist, muss untersucht werden, ob das Nichts existiert und wie es beschaffen ist. Darüber hinaus sollte geklärt werden, ob oder warum sich die Wissenschaft einschränkt und sich nur mit dem Seienden beschäftigt (Heidegger 1956, 29).

4.2 Die Ausarbeitung der Frage

Die metaphysische Frage ist gestellt. Sie lautet: „*Was ist das Nichts?*“ oder „*Wie steht es um das Nichts?*“ Die Ausarbeitung der Frage muss uns in die Lage bringen, dass eine Antwort möglich wird oder dass die Unmöglichkeit einer Antwort einsichtig wird (Heidegger 1956, 29). Wenn vorausgesetzt wird, dass es das Nichts gibt und zwar, als das, was es nicht gibt, stoßen wir gleich zu Anfang unserer Überlegungen auf ein Problem, das in unserem logischen Verständnis und in unserer Sprache liegt. Denn wenn wir nach dem Nichts, *das nicht „ist“*, fragen, dann fragen wir so, als ob es „*etwas*“ wäre. *Denn sie bewegt sich notwendig in der Form: „das Nichts“ ist „das und das.“* Das Fragen nach dem Nichts erscheint paradox und widersinnig. Eine Antwort auf die Frage finden zu wollen ebenfalls. „*Die Wissenschaft leugnet das Nichts und die Regeln der Logik und des Denkens verbieten das Denken des Nichts.*“ (Heidegger 1956, 30) Heidegger schließt diese erste Überlegung mit dem Ergebnis, dass wenn die Logik die höchste Instanz, der Verstand das Mittel und das Denken der Weg ist, sein Projekt, die Frage zu beantworten, abgebrochen werden muss. Die Voraussetzung für die weitere Beschäftigung mit der Frage ist, dass die Möglichkeit besteht, die Herrschaft der Logik anzutasten. Der Verstand darf jedoch nicht verworfen werden, denn er ist das einzige Mittel, um die Frage zu beantworten. Doch Heidegger zeigt beispielhaft am Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, dass der Verstand der Logik unterliegt. Trotz seiner Einwände versucht Heidegger das Nichts in einer ersten Definition festzulegen. Denn ... „*das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende.*“ (Heidegger 1956, 30 f.)

Bei dieser Definition scheint es, als falle das Nichts unter die höhere Bestimmung des Nichthaften und somit unter die Verneinung, also unter ein logisches Prinzip. Für Heidegger stellt sich die Frage, was ursprünglicher ist, das „*nicht*“ oder die Verneinung. Denn angenommen, wir behaupten, dass das Nichts ursprünglicher ist, dann ist die Vorherrschaft der Logik gebrochen und der Verstand wie auch die Logik selbst hängen von diesem Nichts ab. Unbeirrt von der formalen Unmöglichkeit der Frage, zeigt Heidegger noch einen weiteren Ansatz auf, der das Problem der Logizität erst mal beiseitelässt. Zwar ist noch nicht geklärt, was das Nichts überhaupt ist und wie wir danach fragen können, doch wir können es uns als existierend denken. Und wenn wir annehmen, dass das Nichts existiert, dann muss es befragt werden können. Es muss eine Möglichkeit geben, ihm zu begegnen. (Heidegger 1956, 32)

Zunächst und zumeist vermag der Mensch nur dann zu suchen, wenn er das Vorhandensein des gesuchten vorweggenommen hat. Nun aber ist das Nichts das Gesuchte (Heidegger 1956, 32).

Der erste Anhaltspunkt für die Existenz des Nichts ist für Heidegger das Nichts, das wir in unserem alltäglichen Gerede finden und er konstruiert daraufhin folgende Definition: Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden. Aber die Allheit des Seienden muss existieren, um der Verneinung zu verfallen. Durch diesen Vorgang der Verneinung, würde sich nach Heidegger das Nichts bekunden. Es ist aber zu beachten, dass wir uns nur den formalen Begriff des eingebildeten Nichts denken können, nicht aber das Nichts selbst. Das Nichts über den Verstand zu erfahren, ist zwecklos, es kann nur durch eine Grunderfahrung des Nichts bewiesen werden. (Heidegger 1956, 32)

So wie das Nichts können wir auch das Seiende im Ganzen nicht mit unserem Verstand erfassen. So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiss finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt (Heidegger 1956, 33).

Heidegger sagt ausdrücklich, dass das Erfassen unmöglich ist, doch das Stehen im Ganzen tagtäglich in unserem Dasein geschieht. Wir erfahren das Seiende im Ganzen in der Stimmung der Langeweile, wenn uns alles gleichgültig wird, oder in der unbestimmten Stimmung der Freude an der Gegenwart des Daseins (Heidegger 1956, 33). Wir freuen uns über nichts Spezielles, zum Beispiel über etwas, das der Auslöser unserer Stimmung war und sind auch nicht von etwas Bestimmten gelangweilt, etwas, auf das wir uns beziehen können. Die Stimmungen, die Heidegger meint, sind unbestimmte, alles umfassende Stimmungen und sind für ihn die Grundgeschehen unseres Daseins und nicht nur Gefühle, die dem Verstand unterworfen sind. Jede Stimmung enthüllt je nach ihrer Art das Seiende und wir befinden uns durch unser *So-und-So-Gestimmtsein* mitten im Ganzen. Die Stimmungen führen uns vor das Seiende und verbergen das Nichts. Und auch die Verneinung des in der Stimmung offenbar gewordenen Seienden führt uns nicht vor das ursprüngliche Nichts, sondern nur wieder vor den formalen Begriff desselben. Aber es gibt für Heidegger eine Stimmung deren besonderer Sinn es ist, das Nichts zu enthüllen und uns vor das Nichts zu führen. Dies geschieht in der Grundstimmung der Angst. Es ist nicht die Furcht vor etwas oder die Angst um etwas, sondern eine umfassende, alles durchziehende Angst. Aber vor wem oder was wir uns fürchten, ist nicht bestimmbar. (Heidegger 1956, 33 f.)

Die Unbestimmbarkeit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein bloßes fehlen der Bestimmbarkeit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit (Heidegger 1956, 34).

Heidegger erklärt diese Unbestimmbarkeit anhand eines Satzes, der dieses Angstgefühl beschreiben könnte: „*Es ist einem unheimlich.*“ Es ist unklar, wovor und wem genau unheimlich ist. Heidegger beschreibt es, als ein Versinken aller Dinge in einer Gleichgültigkeit, uns selbst eingeschlossen. Das Wegrücken des Seienden im Ganzen bedrängt uns und kommt über uns. Es gibt keinen Halt, so als wenn

wir uns in der Schweben befinden. Wir schweben in Angst. „Deutlicher: die Angst lässt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Nur in dieser Grundstimmung der Angst wird das Nichts offenbar und ist erfahrbar. Das Nichts muss demnach aus dieser Stimmung heraus befragt werden.“ (Heidegger 1956, 35)

4.3 Die Beantwortung der Frage

Aus dieser Stimmung heraus soll das Nichts in dem festgehalten wird, wie es sich uns bekundet. Alle Beschreibungen und Erklärungen, die nicht aus diesem unmittelbaren Bezug heraus geschehen, müssen ferngehalten werden. In diesem Sinne entwirft Heidegger eine erste Skizze vom Wesen des Nichts. Das Nichts ist nicht etwas und wird durch die Angst auch nicht erfasst. Es zeigt sich nicht abgelöst vom Seienden, neben dem Seienden oder von ihm losgelöst. Es begegnet uns in der Angst vielmehr *in eins mit dem Seienden im Ganzen*. (Heidegger 1956, 36 f.) Das Seiende wird in der Angst hinfällig, aber es wird durch die Angst nicht vernichtet, so dass nachher das Nichts übrigbleibt. Man muss das Seiende und das Nichts als Einheit betrachten nicht als Gegensätze. Im Gegenteil *„bekundet sich das Nichts eigens mit und an dem Seienden als einem entgleitenden Ganzen.“* (Heidegger 1956, 37)

Es gibt keine Vernichtung und keine Verneinung des Seienden. Weil uns das Nichts nicht nach, vor oder neben dem Seienden begegnet, sondern in eins mit dem entgleitenden Seienden im Ganzen, begegnet uns das Nichts auch vor der Verneinung. *„(...) wir kämen auch mit einer solchen Verneinung, die das Nichts ergeben soll jederzeit zu spät (Heidegger 1956, 36 f.)“* Die Erfahrung, dass das Nichts uns in eins mit und am entgleitenden Ganzen begegnet, ist nach Heidegger nicht nur ein Vorgang, sondern kennzeichnet das Wesen des Nichts.

Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung (Heidegger 1956, 37).

In dieser Nichtung verweist das Nichts, in einer für uns ungewohnten, neuen Art, auf das Seiende und das Seiende erscheint als das *Andere*, gegenüber dem Nichts. *Das bedeutet, „dass es Seiend ist - und nicht Nichts* (Heidegger 1956, 37). Dadurch, dass wir das Seiende in dieser Weise erfahren, geschieht nach Heidegger die Offenheit des Seienden. Das Wesen des Nichts bringt das Dasein vor das Seiende. So wie das Seiende im Ganzen, so kommt auch der Mensch, in seinem Dasein aus der Offenbarkeit des Nichts. Für Heidegger bedeutet dies, dass sich unser menschliches Dasein jederzeit im Nichts aufhält, so wie es sich auch jederzeit im Seienden als Ganzem befindet. *„Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.“* (Heidegger 1956, 38) Ute Guzzoni verweist auf eine solche Beziehung, zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, dem Gesagten und Ungesagten, in der *haiku*-Dichtung.

Die Versammlung der Dinge im haiku „in die Sichtbarkeit – und Sagbarkeit – und die Offenheit des

Unsichtbar- und Unsagbarbleibenden sind nicht nur, wie etwa das Ein- und Ausatmen aufeinander verwiesen, sondern sie durchdringen sich auch gegenseitig; die Offenheit sammelt und die Versammlung gibt Offenheit. (Elberfeld 2000, 259)

Als Antwort auf die Frage nach dem Nichts stellt Heidegger zusammenfassend zwei grundlegende Charakteristika heraus. Zum einen ermöglicht das Nichts durch sein Wesen, die Offenbarkeit des Seienden, als solches für das menschliche Dasein. Und zum anderen macht Heidegger deutlich, dass das Nichts keinen Gegenbegriff zum Seienden hergibt, da es ursprünglich zum Wesen des Seienden mit dazugehört.

„*Im Sein des Seienden geschieht die Nichten des Nichts.*“ (Heidegger 1956, 38)

Nachdem es nun eine wage Ahnung vom Wesen des Nichts gibt und wir nach Heideggers Ausführungen ebenfalls annehmen, dass unser Dasein jederzeit in das Nichts hineingehalten ist, wirft Heidegger die Frage auf, warum wir uns unter diesen Umständen nicht häufiger in der Grundstimmung der Angst befinden. Der Hauptgrund liegt in der Tatsache, dass uns das Nichts in seiner Ursprünglichkeit verstellt ist, da wir uns fast völlig an das Seiende verlieren. „*Umso sicherer aber drängen wir uns selbst in die öffentliche Oberfläche des Daseins.*“ (Heidegger 1956, 39). Das Nichts selbst verweist uns immer an das Seiende, also weg von sich. Es liegt nicht an uns oder unseren begrenzten Fähigkeiten, dass sich uns das Nichts nicht offenbart, sondern diese Abkehr vom Nichts ist im Sinne des Nichts selbst. „*Es ist seinem Wesen nach abweisend.*“ (Heidegger 1956, 37) Nach Heidegger ist die Verneinung ein Zeuge der verstellten Offenbarkeit des Nichts in unserem Dasein. Allerdings ist die Verneinung auch nur ein Verhalten welches auf dem nichtenden Nichts beruht. Die Verneinung ist nur möglich aufgrund der Offenbarkeit des Seienden. Diese Offenbarkeit des Seienden beruht aber auf dem Wesen des Nichts, welches sich in eins am Seienden im Ganzen zeigt. Hiermit ist für Heidegger erwiesen, dass das Nichts ursprünglicher ist als die Verneinung, und somit ist für ihn ebenfalls die Vorherrschaft der Logik gebrochen. „*Die Verneinung ist aber auch nur eine Weise des nichtenden, d.h. auf das Nichten des Nichts vorgängig gegründeten Verhaltens.*“ (Heidegger 1956, 40)

Somit löst sich für Heidegger auch die Logik in einem ursprünglicheren, aus einer Stimmung heraus gestellten, metaphysischen Fragen auf. Diese ursprüngliche Stimmung, aus der gefragt wird ist die Angst. Die ursprüngliche Angst bedarf keines besonderen Ereignisses, um als Stimmung über uns zu kommen, oder wie Heidegger sagt: „*(...) um uns in die Schwabe zu reißen.* Sie ist tief in unserem Dasein verwurzelt. *Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein.*“ (Heidegger 1956, 40 f.) Weil der Mensch zu dieser Stimmung fähig ist, und das Nichts erfahren kann, und weil sein Dasein ständig in das Nichts hineingehalten ist, wird der Mensch zum Platzhalter des Nichts. Indem unser Dasein in das Nichts hineingehalten ist, sind wir in der Lage, das Sein im Ganzen zu übersteigen. Dieser Überstieg ist die Transzendenz (*transcendere*), ein Hinüber-Schreiten, über das Seiende zum Nichts. „*In der Frage nach dem Nichts geschieht ein solches Hinausgehen über das Seiende, als Seiendes im Ganzen. Sie ist somit als eine metaphysische Frage erwiesen.*“ (Heidegger 1956, 41 f.)

An diesem Punkt kommt Heidegger wieder auf seinen Titel und seine anfängliche Themenstellung zurück und beantwortet die Frage: *Was ist Metaphysik?* Und nun zeigt sich auch, dass sich Heideggers

Verständnis von Metaphysik nicht mehr an der Tradition orientiert. Denn für Heidegger ist es kein Fragen und Philosophieren über das Wesen des Seienden, sondern sein metaphysisches Fragen zielt über das Seiende hinaus, auf das Nichts. Wenn wir in dieser Weise, metaphysisch nach dem Nichts fragen, stellen wir unser gesamtes Dasein in Frage. „*Die Frage nach dem Nichts stellt uns - die Fragenden - selbst in Frage.*“ (Heidegger 1956, 44)

Unser Dasein, das zuvor durch die Wissenschaft bestimmt wurde und sich nur auf das Seiende konzentrierte, wird in Frage gestellt. Schlussendlich stellt sich für Heidegger heraus, dass sich die Wissenschaft nur auf der Grundlage der Metaphysik auf das Seiende beziehen kann. Heidegger stellt in drei Schritten dar, dass die Metaphysik und das, von der Wissenschaft ignorierte Nichts die Voraussetzungen für die Möglichkeit zum wissenschaftlichen Arbeiten sind. Denn nur weil das Nichts offenbar ist, kommt die Befremdlichkeit des Seienden über uns. Und durch die Befremdlichkeit sind wir erstaunt über das Seiende. Aus diesem Staunen entsteht der Drang, nach Gründen zu fragen, und dies ist der Beginn jeder Forschung und jedem wissenschaftlichen Treiben. Erst durch die Grundstimmung der Angst werden uns, unsere Geworfenheit und unsere Existentialität bewusst. In der Stimmung der Angst befindet sich der Mensch nach Heidegger in einem Unzu Hause, einer *Unzuhandenheit*, durch die er auf sein Dasein zurückgeworfen wird (Marx 1980, 111). Aus diesem Grunde wird nach Heidegger mit jedem metaphysischen Fragen das Dasein selbst mit in die Frage hineingekommen. Die Metaphysik gehört zur Natur des Menschen und wir stehen als Menschliche Wesen immer schon in der Metaphysik und damit in der Philosophie. „Wir haben uns auch gar nicht erst in sie versetzt, weil wir - sofern wir existieren - schon immer in ihr stehen.“ (Heidegger 1956, 45)

Der Bruch mit der Tradition im Zen-Buddhismus und bei Heidegger

1. Martin Heidegger

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen. [...] Es zeigt sich zwar in allem Sagbaren auch unsagbares, aber was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden. (Wittgenstein 1922, T. 4.1212)

Im Gegensatz zum Zen-Buddhismus versucht Heidegger aus einer cartesianisch-dualistischen Denktradition heraus dieses prä-objektive Bewusstsein zu analysieren. Auch er geht, meiner Meinung nach, wie der Zen-Buddhismus nach der Entobjektivierung noch einen zweiten Schritt, indem der vorlogische Zugang zur Wirklichkeit durch eine neue innere Haltung getragen werden muss, die nicht nur das Dasein der Dinge, sondern in gleicher Weise auch unsere Existenz, also das Subjekt selbst beeinflusst – „*uns in die Schwebe reißt*“. (Heidegger 1998, 40)

Ob Heideggers Vorhaben, die Metaphysik zu überwinden, geglückt ist, können wir anhand seiner Frühwerke bis jetzt noch nicht abschließend beantworten, doch Heideggers Kritik am Verständnis der Substanz und des Subjekts hat die Selbstverständlichkeit der traditionellen Methoden, sowie die Vorherrschaft der Logik ins Wanken gebracht. In Anlehnung an die oben angeführten Zitate kann man sagen, dass sich

Wissenschaft an den Universitäten mit dem Seienden, also dem Sagbaren beschäftigt. Heidegger dagegen, macht den Versuch das Unsagbare in Worte zu fassen. Die Sprache und der Verstand sind die Mittel, um wenigstens den formalen Begriff dessen zu bilden, was nur gezeigt oder angedeutet werden kann. Wer wirklich verstehen möchte, was er zu sagen hat, den fordert Heidegger auf, die Grunderfahrung selbst zu machen. Dem Menschen sind durch seinen Verstand Grenzen gesetzt, denn er lebt in einer Realität, die er sich mit Hilfe seines Verstandes schafft, erschließt und erklärt. Doch versucht der Mensch auch Zeit seines Lebens einen Ausweg zu suchen, den er in der Transzendenz findet. Einen Zugang zur Transzendenz bieten für ihn nicht die Praktiken des Zen-Buddhismus, sondern die Beschäftigung mit philosophischen Fragen. In seinem Vortrag: „*Was ist das - Die Philosophie?*“ vertritt Heidegger die Ansicht, dass Philosophie einen einzigartigen Zugang zur Transzendenz bietet.

Was das ist - die Philosophie, lernen wir nur kennen und wissen, wenn wir erfahren, wie, auf welche Weise die Philosophie ist. Sie ist in der Weise des Entsprechens, das sich abstimmt auf die Stimme des Seins des Seienden (Heidegger 1956, 29)

Bei Heidegger handelt es sich allerdings nicht um ein aktives Suchen nach Transzendenz, sondern der Mensch wird vom Sein angesprochen oder er wird, ob er will oder nicht, von Zeit zu Zeit von der Grundstimmung der Angst in die *Schwebe gerissen*. Und dies eben nur, weil die *Hineingehaltenheit* in das Nichts zu seinem menschlichen Dasein gehört. Nur darum können wir das Nichts erfahren, weil die Transzendenz, die nicht artikulierbar ist, unser Dasein bestimmt.

Anfangs wurde Wittgenstein zitiert, weil er sehr bestimmt zwei Bereiche oder Dimensionen voneinander trennt. Es gibt einen Bereich, über den man Aussagen treffen kann und in dem jeder sich um klare Gedanken und Äußerungen bemühen sollte. Sobald man aber versucht über den Horizont der sprachlich artikulierbaren Welt hinauszugehen, können wir nicht erwarten klare Aussagen zu treffen oder befriedigende Antworten zu erhalten. Ludwig Wittgenstein schreckt gewissermaßen vor einem Überschreiten dieser Grenze zurück, während Heidegger über sie hinausgeht, um unser Dasein in der Einheit von Immanenz und Transzendenz vollständig zu beschreiben. Aber nicht in der Weise, dass er in seiner Philosophie zu sicheren, fixierten Antworten gelangte oder ein, in sich geschlossenes, schlüssiges Gesamtwerk schaffte, sondern vielmehr, dass er zum aktiven Mitdenken und Weiterdenken aufforderte. Sein philosophischer Denkweg muss von jedem selbst begangen werden da er sich in seinen Antworten und Fragen gleichermaßen zeigt. In einer autobiografischen Bemerkung sagt Heidegger: „*Ich folgte immer nur einer undeutlichen Wegspur, aber ich folgte. Die Spur war ein kaum vernehmbares Versprechen, das eine Befreiung ins Freie ankündete, bald dunkel und verwirrend, bald blitzartig wie ein jäher Einblick, der sich dann auf lange Zeit hinaus wieder jedem Versuch, ihn zu sagen entzog.*“

2. Zen-Buddhismus

もう少し具体的にいうなら、「覚」—「不覚」は「心真如」—「心生滅」という意識の形而上学的構造上の区別を、個的実存意識の次元に反映し、個的実存意識の形で再現するところの「アラヤ識」の機能フィールドなのである。表面に現れているのは「アラヤ識」だけであるが、その背後には、まぎれもなく意識の形而上学が伏在している。(井筒1993, 120 f.)

Heidegger eröffnet in seinen Untersuchungen einen für die europäische Philosophie neuartigen Zugang zur Erkenntnis und Wahrheit. Dieser Zugang steht, in seiner ablehnenden Haltung gegen die Vorherrschaft der Logik in Schulphilosophie und Wissenschaft, den Einstellungen des Zen-Buddhismus sehr nahe. Der Zen-Buddhismus entstand als eine Gegenbewegung gegen das Auswuchern scholastischer Spekulation im indischen Mahayana-Buddhismus. Aus dieser Tradition heraus behielt der Zen-Buddhismus auch seinen ontologischen Negativismus, eine radikale Verneinung der ontologischen Wirklichkeit der empirischen Welt. Doch ist dies kein unbegründeter Nihilismus, sondern dieser Verneinung liegt ein tieferer philosophischer Sinn zugrunde (Nitta 1984, 15).

Wie bereits zuvor angeführt, versucht der Zen-Buddhismus die „feste Masse“ der Dinge zu *verflüssigen* und ihren ontologischen Kern, der im Westen als das Wesen der Dinge bezeichnet wird, als Täuschung oder Illusion zu entlarven. Er wendet sich dabei gegen das Weltbild des gesunden Menschenverstands und setzt mit seiner Kritik an der Objektauffassung der empirischen Dinge an. Der Zen-Buddhismus geht davon aus, dass es mehrere Dimensionen des Denkens gibt. Es gibt erstens das alltägliche, „normale“ Bewusstsein. In dieser normalen Weltsicht ist der erkennende Geist immer objektivierendes Bewusstsein, und ist innerhalb dieser Dimension des Denkens den logisch-semantischen Notwendigkeiten unterworfen. In dieser Dimension des Bewusstseins sehen wir die Welt in ihrer ontologischen Verfasstheit, bestehend aus objektivierbaren, ontologischen Einheiten. Wenn man aber einen Blick in die *wirkliche Wahrheit* (*tathatā*), dem *Sosein* der Existenz tun will, muss dieser Subjekt-Objekt Gegensatz überwunden werden (Nitta 1984, 16 f.).

Unsere gesamte Welt, die dem menschlichen Geist natürlich erscheint, ist demnach nur das Ergebnis dieser Subjekt-Objekt-Spaltung. Im Zen-Buddhismus wird die Vorstellung eines zweidimensionalen Bewusstseins vertreten. Zum einen die Oberflächenschicht des Bewusstseins (Su-tī-Dimension) und zum anderen dessen metaphysische Ebene (Shēn-tī-Dimension), die in der gewöhnlichen Weltsicht, des durchschnittlichen Bewusstseins noch nicht geweckt ist (Nitta 1984, 18 f.). Um diese tiefere Bewusstseinsstruktur zu erreichen muss man lernen die Dinge in ihrer prä-objektiven Seinsweise zu sehen (Nitta 1984, 20). Die Forderung nach einer Entobjektivierung, einer prä-objektiven Sicht auf die Dinge, gab es auch bei europäischen Philosophen, wie Merleau-Pontys, oder Edmund Husserl, doch ging der Zen-Buddhismus noch einen Schritt weiter. Um die *shēn-tī*-Dimension des Bewusstseins zu erreichen, darf es nicht nur eine Einseitige Entobjektivierung geben, sondern sie muss von einer Entsubjektivierung des Subjekts begleitet sein. Nur so zeigt sich die Wirklichkeit auf einem völlig neuen inneren Horizont

in einer völlig neuen Seinsweise jenseits von Subjekt und Objekt (Nitta 1984, 22 f.). Zurückgehend auf den Sanskrit-Schlüsselbegriff *Śūnyatā* (Leerheit, Leere), wird das Wesen dieser Wirklichkeit als *Nichts* bezeichnet. Erst jetzt ist es nicht mehr ein *Bewusstsein-von*, sondern ein *reines Bewusstsein*. Der Zen-Buddhismus nennt dieses Bewusstsein *Nicht-Geist* (Nitta 1984, 23). Durch sein langjähriges Studium des Zen-Buddhismus gelang es Matsuo Bashō sein Bewusstsein auf alle ichverhafteten Regungen und Wünsche hin zu prüfen und sich ihrer zu enthalten, um ein lauterer Spiegel der Natur und ihres Wesens zu werden. Er hat erfahren, „dass nur ein Bewusstsein, das sich aller Begierden enthält, leer und ledig wird, so dass in der Unvoreingenommenheit dieser Leere die ganze Nichtigkeit und Wesenlosigkeit des eigenen Selbst eingesehen wird“ (Ulenbrook 1998, 246). In dieser Einsicht ereignet sich die Abkehr des Bewusstseins von der eigenen Subjektivität und es ist frei sich der Natur zuzuwenden und in ihr wahres Wesen zu schauen (Nitta 1984, 246).

Literaturangaben

Buchner, Hartmut: *Japan und Heidegger*. Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen 1989.

Elberfeld, Rolf/Wohlfahrt, Günter: *Komparative Ästhetik*, Edition Chōra. Verlag Köln 2000

Hammitzsch, Horst/ Lydia Brüll: *Shinkokin wakashū*; Reclam, Stuttgart 1977

Heidegger, Martin: *Was ist das- die Philosophie?* Klett-Cotta. Stuttgart 1956

Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann Frankfurt A.M. 1998

Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.

Izutsu, Toshihiko: *Sufism and Taoism. A comparative Study of key Philosophical Concepts*. Iwanami Shōten, Tokyo 1983.

Izutsu, Toshihiko: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Rowohlts Enzyklopädie, Hamburg, 1986

Izutsu, Toyo und Toshihiko: *The Theory of beauty in the classical aesthetics of Japan*. Martinus Nijhoff, Netherlands 1981.

井筒俊彦: 東洋哲学覚書-意識の形而上学、岩波書店、東京部 3月1993年.

井筒俊彦: 意識と本質、岩波書店、東京部 8月1991年.

Izutsu, Toyo und Toshihiko: *Die Theorie des Schönen in Japan. Beiträge zur klassischen japanischen Ästhetik*. Du Mont Buchverlag Köln 1988.

Miyamori, Asatarō: *The Anthology of Haiku. Ancient and Modern*. Maruzen Company, Tokyo 1932.

Nitta, Yoshihiro: *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*. Verlag Karl Alber Freiburg München 1984.

Ogawa, Tadashi: *Grund und Grenze des Bewusstseins. Interkulturelle Phänomenologie aus japanischer Sicht*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2001

Ogawa, Tadashi; Lazarin, Michael; Rappe, Guido (Hg.): *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan. Beiträge zum Gespräch über Grenzen hinweg*. Iudicium, München 1998.

Sepp, Hans Reiner und Yamaguchi, Ichiro: *Leben als Phänomen*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2006.

Suzuki, D.T.: *Zen and the Japanese Culture*. Princeton University Press. Princeton 1959.

鈴木大拙：全と日本文化、講談社インターナショナル、12月2005年.

鈴木大拙：東洋的な見方、岩波文章、東京、4月1997年.

Ulenbrook, Jan: *Haiku, Japanische Dreizeiler*. Reclam, Stuttgart 2004

Ulenbrook, Jan: *Haiku, Japanische Dreizeiler. Neue Folge*. Reclam, Stuttgart 1998

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, London 1922

Yamaguchi, Ichiro: *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*. Wilhelm Fink Verlag, München 1997.

Yasuda, Kenneth: *The Japanese Haiku*. Charles E. Tuttle Company, Rutland Vermont & Tokyo. 1957