

Rolf Elberfeld

時

PHÄNOMENOLOGIE
DER ZEIT
IM BUDDHISMUS

*Methoden interkulturellen
Philosophierens*

frommann-holzboog

PHÄNOMENOLOGIE DER ZEIT IM BUDDHISMUS

Philosophie interkulturell

BAND 1

frommann-holzboog

PHÄNOMENOLOGIE DER ZEIT
IM BUDDHISMUS

*Methoden interkulturellen
Philosophierens*

VON
ROLF ELBERFELD

時

Stuttgart-Bad Cannstatt 2004

Diese Arbeit wurde ausgezeichnet mit dem
Straniak Philosophie-Preis 2001

Gedruckt mit Unterstützung des
Förderungs- und Beihilfefonds
Wissenschaft der VG Wort

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar

ISBN 978-3-7728-2227-8

© frommann-holzboog Verlag e.K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt
1. Auflage 2004 – 2., unveränderte Auflage 2008
www.frommann-holzboog.de
Satz: golden section · Klaus H. Pfeiffer, Stuttgart
Druck: Offizin Chr. Scheufele, Stuttgart
Einband: Litges & Dopf, Heppenheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Wenn es denn eine Philosophie der Zukunft gibt, muß sie [...] aus Begegnungen und Zusammenstößen zwischen Europa und Nicht-Europa hervorgehen.

*Michel Foucault im Gespräch
mit einem Zen-Meister*

Inhalt

Einleitung

Geschichte und Gegenwart interkulturellen Philosophierens	11
--	----

I. Zur hermeneutischen Situation interkulturellen Philosophierens in der Gegenwart

1. Gibt es außerhalb Europas Philosophie?	33
a) Vorsokratiker	36
b) Platon	37
c) Aristoteles	40
d) Die hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie	42
e) Mittelalterliche Philosophie	47
f) Neuzeitliche Philosophie	49
g) Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts	51
2. <i>Grundstimmungen und Anfänge</i> der Philosophie? ...	57
A) Die Grundstimmung der Verwunderung	60
B) Die Grundstimmung der leidenden Trauer	65
a) Die erste edle Wahrheit vom Leiden	65
b) Die zweite edle Wahrheit von der Leidensentstehung	68
c) Die dritte edle Wahrheit von der Leidens Erlöschung	74
d) Die vierte edle Wahrheit von dem zur Leidens- erlöschung führenden achtfachen Pfad	76

e) Die Grundstimmung des Buddhismus in Japan	76
3. Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen und Altjapanischen	85
A) Altchinesisch	88
a) Das grammatische Subjekt	89
b) Die Aktionsarten des Verbs	99
c) Die Einteilung in Wortarten	101
d) Die Formen der Zeit	104
B) Altjapanisch	106
a) Das grammatische Subjekt	107
b) Die Wortarten	111
c) Die Aktionsarten des Verbs	113
d) Die Formen der Zeit	117
4. Philosophische Textpragmatik im interkulturellen Kontext	121
5. Übersetzung und Interpretation	145
II. Wirkungsgeschichtliche Voraussetzungen für Dōgens Phänomenologie der Zeit	
1. Anfänge buddhistischer Zeitphilosophie	161
2. Nāgārjuna – Zeit ist kein Ding	169
3. Seng Zhao – Zeit als Ruhe <i>und</i> Bewegung	183
4. Fazang – Zeit als absolute Relation	202
III. Dōgens Phänomenologie der Zeit	
Dōgen: <i>Shōbōgenzō Uji</i> – Übersetzung und Kommentar	221
IV. Phänomenologie der Zeit und interkulturelles Philosophieren	
1. Gedanklicher Verlauf der Untersuchung	335
a) Nāgārjuna: Substanzlosigkeit der Zeit	337

b) Seng Zhao: Immerwährende Gegenwart	338
c) Fazang: Relationalität der zehn Zeiten	339
d) Dōgen: Ereignishaftes Verlaufen und lebendige Gegenwart	339
2. Anknüpfungspunkte im Phänomen der Zeit zwischen Asien und Europa	341
a) Platon: Zeit als nach Zahlen gehendes äonisches Bild	343
b) Aristoteles: Zeit als Akzidens an der Bewegung	348
c) Augustinus: Ewigkeit und Zeit	352
d) Kant: »Zeit« und »Ich denke«	355
e) Hegel: Einheit von Denken und Zeit	358
f) Husserl: »Lebendige Gegenwart«	361
g) Bergson: »Abgelaufene Zeit« – »Ablaufende Zeit« – Zeit und Freiheit	366
h) Merleau-Ponty: »Subjektivität als Zeitlichkeit«	369
i) Heidegger: »Ereignis« als Seinsgeschichte	373
3. Verzeitlichung der Zeit als Denken der Geschichte und der Ansatz einer transformativen Phänomenologie	381
Anhang	385
Dōgen: <i>Shōbōgenzō Uji</i> – Übersetzung	385
Literatur	395
Sachregister	412

華開世界起

Einleitung

Geschichte und Gegenwart interkulturellen Philosophierens

Das Phänomen der Zeit hat in verschiedenen Kulturen immer wieder besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen, da es überall das Leben insgesamt betrifft. Im Rahmen jeweils verschiedenkultureller Zeiterfahrungen versuchten Denker sowohl in Asien wie auch in Europa, dieses Phänomen in unterschiedlicher Weise in seinem Ursprungsbereich aufzusuchen und grundlegend philosophisch zu erschließen. Stellt man bei der Untersuchung der Zeit in der asiatischen und europäischen Philosophie beispielsweise Leitbegriffe wie »Menschenbild« und »Zeitbewußtsein« voran, so wirft dies schon vor der Untersuchung Fragen auf: Folgt aus einem bestimmten »Menschenbild« ein bestimmtes »Zeitbewußtsein«, oder ist ein bestimmtes »Zeitbewußtsein« konstitutiv für ein bestimmtes »Menschenbild«? Ist der Mensch immer das bewußte »Bild« seiner selbst? Ist die Zeit immer ein Phänomen des »Bewußtseins«? An diesen Fragen zeigt sich, daß mit der Voraussetzung derartiger Leitbegriffe, die dem europäischen Diskurs der Philosophie entspringen sind, Vorentscheidungen über den Bedeutungsrahmen der in Frage stehenden Sache getroffen werden. Müssen wir uns daher nicht gerade zu Anfang der Untersuchung offener halten im Hinblick auf den philosophischen Sprachgebrauch? Ist es nicht angezeigt, zunächst ausgehend von den asiatischen Kulturen, Sprachen und Texten, zu erkunden, in welchem Bedeutungshorizont dieses Phänomen dort denkerisch erschlossen wird? Die Fragen mehren sich, wagt man sich über die Grenzen der eigenen philosophischen

Wirkungsgeschichte hinaus in eine andere. Ohne die gleichursprüngliche *Frage nach der Methode* und dem *Geltungsrahmen der Philosophie insgesamt* läßt sich offenbar das *philosophisch* gedeutete Phänomen der Zeit in Europa und Asien, um das es in der folgenden Untersuchung gehen soll, nicht angemessen in *interkultureller* Perspektive erschließen. Es scheint methodisch ein weiter Ausgriff notwendig zu sein, der sich dann aber in der Sachanalyse des Zeitphänomens auf zentrale Ansätze beschränken muß.

Im 20. Jahrhundert hat sich als Ansatz für ein interkulturelles Philosophieren *zwischen* Asien und Europa die sogenannte »komparative Philosophie« entwickelt, die in Indien, China, Japan, Frankreich und Amerika bereits auf eine je eigene Forschungstradition zurückblicken kann.¹ Sucht man dieses Stichwort im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, so findet man statt der deutschen Wendung als Haupteintrag das englische Äquivalent »comparative philosophy« und dahinter in Klammern die französische Entsprechung »philosophie comparée«. Diese Tatsache weist darauf hin, daß komparative Philosophie als ein möglicher Versuch interkulturellen Philosophierens in der deutschsprachigen Denklandschaft noch keinen eigenen Platz gefunden hat,² obwohl sie der Sache nach inzwischen auf eine mindestens dreihundertjährige³ und der Bezeichnung nach international auf eine mindestens hundertjährige Geschichte⁴ zurückblicken kann.

1 Vgl. hierzu: Elberfeld, *Überlegungen zur Grundlegung »komparativer Philosophie«*.

2 In der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* findet sich ein eigenständiger Eintrag unter dem Stichwort »Philosophie, komparative« von Lorenz.

3 Hier sind vor allem Leibniz und Wolff zu nennen.

4 Halbfass gibt in seinem Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* als erste Fundstelle für den Begriff »comparative Philosophy« das Buch des Inders Seal an, *Comparative Studies in Vaishnavism and Christianity*.

In anderen Disziplinen ist die über den europäischen Rahmen hinausführende interkulturelle und vergleichende Perspektive längst zu einer Selbstverständlichkeit geworden.⁵ Die deutschsprachige Philosophie scheint sich hingegen bisher für die über den europäischen Rahmen hinausblickende interkulturelle Perspektive weniger zu interessieren. Zwar gab es auch im deutschsprachigen Raum immer wieder Versuche, interkulturelle Aspekte in die philosophische Forschung einzubeziehen,⁶ doch führte dies bisher nicht dazu, daß sich eine eigene Disziplin innerhalb der institutionalisierten Philosophie für diese sachliche Ausrichtung etablierte. Ein wichtiger Grund dafür liegt wohl darin, daß sowohl Kant⁷ als auch Hegel⁸ eine negative Einstellung zu außereuropäischem Denken besaßen. Ihre Kriterien gelten auch heute noch bei vielen deutschen Philosophen in der Beurteilung eines fremden Denkens. Zudem bekräftigten Husserl⁹ und Heidegger¹⁰ im 20. Jahrhundert die Position, es

5 Vergleichende Sprachwissenschaft, Religionswissenschaft, Literaturwissenschaft, Soziologie, Geschichtswissenschaft usw. haben die Fruchtbarkeit und Notwendigkeit ihres Vorgehens bereits vielfältig unter Beweis gestellt.

6 Leibniz, *Abhandlung über die chinesische Philosophie*, 1715/16; Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, 1721; Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 1894ff.; Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 1926; Schweizer, *Die Weltanschauung der indischen Denker*, 1935; Dempf, *Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß*, 1947; Jaspers, *Die großen Philosophen*, 1957.

7 »Unter allen Völkern haben also die Griechen erst angefangen zu philosophieren.« (Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe Bd. 6, 450). Vgl. auch: Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens*, 1944.

8 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: »Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen [...]« (Werke Bd. 18, 141).

9 Husserl fragt, ob nicht mit »der Geburt der griechischen Philosophie« und damit im »griechischen Mensentum erstmalig zum Durchbruch gekommen ist, was als *Entelechie* im Mensentum als solchem wesensmäßig beschlossen ist.« Somit wäre die Geburt der griechischen Philosophie der Ausgangspunkt für die »historische Bewegung der Offenbarmachung der universalen, dem Mensentum als solchem »eingeborenen« Vernunft«. Würde dies umgesetzt werden können, »wäre entschieden, ob das europäische Mensentum eine absolute Idee in sich trägt und nicht ein bloß empirischer anthropologischer Typus ist wie

gäbe außerhalb Europas keine »Philosophie«. Diese Ansichten einflußreicher deutscher Philosophen werden wesentlich dazu beigetragen haben, daß ein interkulturelles Philosophieren, das den philosophischen Diskurs über den westlichen Horizont hinaus zu erweitern versucht, *ohne dabei die europäische Philosophie zu vernachlässigen und gering zu schätzen*, bisher noch nicht als eine weitreichende Chance für das gegenwärtige Philosophieren in Europa begriffen wird und sich demgemäß noch keine institutionellen Voraussetzungen dafür gebildet haben.

Angesichts des heute immer noch häufigen Einwandes, es gebe Philosophie nur in Europa, muß erneut die Frage gestellt werden: Gibt es *Philosophie* auch außerhalb der europäisch-westlichen Kultur? Lassen sich Argumente finden, um diese Frage positiv zu beantworten?¹¹ Was hier wiederholt in Frage steht, ist die Reichweite und der Umfang der Sache »Philosophie« selber. Schlösse man heute eine mögliche positive Beantwortung der genannten Frage von vornherein und ohne erneute Untersuchungen aus, so kann dies leicht unter Dogmatismusverdacht geraten angesichts der gegenwärtig immer noch wachsenden philosophischen Bewegungen in verschiedenen außereuropäischen Kulturen der Welt. Geschichtlich gesehen ist der Gebrauch des Wortes und damit auch die Sache der Philosophie in der europäischen Tradition weit davon entfernt, einheitlich zu sein. Weder in der Antike noch im Mittelalter und auch nicht in der Neuzeit zeigt sich ein einheitlicher Gebrauch dieses

»China« oder »Indien« (Die *Krisis der europäischen Wissenschaften*, 15f.). Husserl ist zwar sicherlich von der Universalität und Einzigkeit der europäischen Philosophie überzeugt, dennoch steht die ganze Passage im Konjunktiv. Husserl ist vorsichtiger als Kant und Hegel.

10 Für Heidegger ist Philosophie immer die abendländisch-europäische: »es gibt keine andere, weder eine chinesische noch eine indische« (*Was heißt Denken?*, 136). Zugleich war es aber auch Heidegger, der das »unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt« (*Vorträge und Aufsätze*, 43) als sehr wichtig erachtete und es mit verschiedenen Ostasiaten immer wieder in Gang zu bringen versuchte. Heidegger ist noch vorsichtiger als Husserl und zugleich offener für das Gespräch.

11 Vgl. Roetz, *Gibt es eine chinesische Philosophie?*.

Wortes. Zudem gerieten im 19. und 20. Jahrhundert althergebrachte Grundüberzeugungen über den Sachbereich der Philosophie ins Wanken. Seit dem 19. Jahrhundert traten sehr unterschiedliche Phänomene als prinzipielle Ausgangspunkte für das Philosophieren ins Zentrum wie z.B. Arbeit, Leib, Unbewußtes, Sprache, Gesellschaft und Macht.¹² Ein kurzer Blick auf diese Vielfalt erlaubt heute nicht mehr, von *der* europäischen bzw. westlichen Philosophie zu sprechen. Die genannte Frage läßt sich somit nicht mit ja oder nein beantworten, vielmehr sind wir zunächst darauf verwiesen, den Gebrauch des Wortes »Philosophie« und den dazu gehörigen Sachbereich im einzelnen zu untersuchen, um zu erkunden, wie sich dieser zu denkerischen Entwürfen in anderen Kulturen verhält.¹³

Es wird sich dabei herausstellen, daß in Einzelanalysen die »westliche« Philosophie – gemessen an den Klischeevorstellungen über »West« und »Ost« – an manchen Stellen »östlicher« ist als die »östliche« Philosophie und umgekehrt. Die Zeit der denkerischen Großraumvergleiche ist vorbei. Es gilt dagegen heute philosophische Auseinandersetzungen zu führen, die, philologisch ernüchtert, philosophische Grundlagen für ein interkulturelles Philosophieren erarbeiten. Dabei ist die interkulturelle Öffnung der je eigenen philosophischen Wirkungsgeschichte ein erklärtes Ziel.

Neben der grundsätzlichen Frage nach der Reichweite der Philosophie selber stellt sich verschärft die Frage nach Funktion und Methode interkulturellen Philosophierens z.B. im Sinne komparativer Philosophie. Überblickt man die bisherige Literatur zur komparativen Philosophie, so ist zuzugeben,

12 Vgl. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*.

13 Foucault hat dies bereits sehr deutlich im Gespräch mit einem Zen-Meister zum Ausdruck gebracht: »Die Überprüfungen dieser Fragen werden mit verschiedenen Mitteln vorgenommen, vermittels der Psychoanalyse, der Anthropologie und der Analyse der Geschichte. Und ich denke auch, daß die Überprüfungen fortgesetzt werden können, indem man das westliche Denken mit dem östlichen Denken konfrontiert.« (Jullien, *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, 36).

[that] much of what has been done so far in this area has been premature and naïve. ›Comparative philosophy‹ as an open-minded, methodically rigorous, hermeneutically alert, and yet existentially committed comparative study of human orientations is still in the nascent stage. A clarification of its methodological, historical, and hermeneutical foundations should be one of its major, though still preliminary, concerns.¹⁴

Ähnlich wie wir heute in verschiedenen Gebieten der Wissenschaften erst begonnen haben, das Phänomen der Globalisierung in seiner geschichtlichen Prägekraft fruchtbar werden zu lassen, ohne es in seinen nivellierenden Auswirkungen zu verharmlosen, so steht auch die Philosophie inhaltlich und methodisch in der Entdeckung dieser geschichtlichen Entwicklung immer noch am Anfang.

Auch wenn die Philosophen wohl in allen Kulturen und Zeiten ihr eigenes Denken mit anderem verglichen haben, so ist es erst die geschichtliche Epoche, die mit der europäischen Expansion beginnt, in der der Vergleich eine rasant wachsende Bedeutung erhält. Nicht nur läßt sich in jeder Kultur, in die die Europäer eindrangen, beobachten, daß gleichzeitig damit ein Prozeß der Vergleichen begann, durch den sich das Bewußtsein in den einzelnen Kulturen wesentlich veränderte. Umgekehrt hielt aber auch in Europa die vergleichende bzw. interkulturelle Perspektive in fast allen Wissenschaften immer mehr Einzug, so daß das europäische Selbstverständnis wesentlich durch diese Vergleiche umgeprägt wurde.¹⁵ Zunächst diente der Vergleich in Europa dazu, sich selber an die Spitze der Weltgeschichte zu setzen. Im 19. und 20. Jahrhundert jedoch erhielt er zunehmend die neue Funktion, sich kreativ in bezug auf das eigene Selbstverständnis mit anderen Kulturen auseinanderzusetzen, um so das *kritische* Potential der Vielfalt zu nutzen. Zwei Begriffe, die diesen Paradigmenwechsel auf einer anderen Ebene thematisieren, sind Moderne und Postmoderne. Der Streit um diese beiden Begriffe ist wesentlich einer um die Bedeutung von Einheit

14 Halbfass, *India and the comparative method*, 14.

15 Vgl. Elberfeld, *Kitarō Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, 21ff.

und Vielheit in der gegenwärtigen Welt. Die hier vertretenen Ansätze für ein »interkulturelles Philosophieren« sehen sich eher auf der Seite der Postmoderne, wobei allerdings die europäische Verengung dieses Begriffs vermieden werden soll. Viele sogenannte »postmoderne« Denker sehen »Vielheit« als etwas Positives, das wieder verloren ginge, würde man es auf eine letzte Einheit reduzieren. Dies gilt auch für ein »interkulturelles Philosophieren«, das in der vorliegenden Untersuchung wesentlich *gegenwartsbezogen* und *geschichtsbildend* ausgerichtet ist und für das »Vielheit« kein negativ besetzter Begriff ist, der im Hinblick auf eine Einheitsperspektive zu überwinden wäre, sondern diese vor allem für die lebendige Gestaltung menschlicher Welterfahrungen fruchtbar zu machen sucht. Somit setzt dieses Philosophieren keine Einheitsperspektive voraus, sondern bringt in verschiedenen Denktraditionen unterschiedliche geschichtliche Gestaltungsmöglichkeiten mit hervor und verwickelt diese in eine grundsätzliche Auseinandersetzung.

Um dies erreichen zu können, ist allerdings eine weitreichende fächerübergreifende Zusammenarbeit notwendig. Ohne fundiert aufgearbeitetes historisches und philologisches Material bleibt der Vergleich der in Frage stehenden philosophischen Ansätze an der Oberfläche. Diese Anbindung an die einzelnen kulturwissenschaftlichen Fächer wie z.B. Indologie, Sinologie, Japanologie usw. bereitet immer noch Schwierigkeiten, da es in der *philosophischen* Auseinandersetzung nicht in erster Linie um philologische und historische Aufarbeitung gehen sollte, wie es in den einzelnen Philologien selbstverständlich gefordert ist. Es ist daher in der Zusammenarbeit notwendig, die jeweiligen Erkenntnisinteressen deutlich zu kennzeichnen, um sowohl die historisch-philologische Arbeit als auch das gegenwartsbezogene philosophische Weiterdenken füreinander fruchtbar zu machen.

Der Indologe Stanislaw Schayer hatte diese Möglichkeit deutlich vor Augen, als er im 15. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, das unter dem Thema *Europa und Indien* stand, folgendes über den Wert der indischen Philosophie für die europäische Gegenwart schrieb:

[Den] Hauptwert [*der indischen Philosophie*] für unsere Gegenwart erblicke ich darin, daß das Studium der indischen Gedanken zu einer τέχνη μαιευτική werden kann, daß es uns zwingt, die überkommenen Anschauungen einer allseitigen Revision zu unterziehen, die Einseitigkeiten der abendländischen Tradition auf dem Gebiet des Erkennens aufzudecken, und endlich: daß es uns vor neue Probleme stellt und das geistige Leben des Abendlandes um neue Möglichkeiten bereichert.¹⁶

Wichtig ist hier, daß ein Indologe, dessen Aufgabe traditionell in der philologischen Aufarbeitung von Texten besteht, die kreative und gegenwartsbezogene Ausrichtung seiner Arbeit hervorhebt. Dies ist heute unter Philologen noch immer nicht selbstverständlich, so daß die verschiedenen Ansprüche von Philosophen und Philologen das interdisziplinäre Gespräch oft zum Scheitern bringen. Daher ist einerseits wichtig, daß die Philosophen die philologischen und historischen Grundlagen beachten, andererseits ist aber auch unumgänglich, daß Philologen – insbesondere bei philosophischen Texten – gegenwartsbezogene Aspekte mit einbeziehen und nicht nur in historischen Detailerörterungen steckenbleiben.

Die philosophischen Möglichkeiten eines erweiterten Blicks deutete schon Max Scheler in seinem Aufsatz *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* von 1927 an. Auch wenn seine Rede vom »Ausgleich« zu stark an eine Einheitskultur denken läßt, so bringt sein Gedanke doch Anderes zum Ausdruck. Es geht ihm nicht um eine Supersynthese der Kulturen, sondern vor allem um die kreative Auseinandersetzung mit anderen Traditionen des Denkens, so daß etwas Neues zum lebendigen Moment in der je eigenen Kultur werden kann:

Eine wahrhaft kosmopolitische Weltphilosophie ist im Werden – mindestens ist die Grundlage für die Bewegung im Werden, die auch die uns lange völlig fremden obersten Daseins- und Lebensaxiome der indischen Philosophie, der buddhistischen Religionsformen, der chinesischen und japanischen Weisheitstümer nicht nur historisch registriert,

16 Schayer, *Indische Philosophie als Problem der Gegenwart*, 60.

sondern gleichzeitig *sachlich* prüft *und* sie zu einem *lebendigen* Element im eigenen Denken gestaltet.¹⁷

Wenn Scheler hier von einer »kosmopolitischen Weltphilosophie« spricht, so ist damit keineswegs eine bloße Einheitsphilosophie gemeint, sondern ein Philosophieren, das die durch Globalisierung entstandene Vernetzung der Kulturen zur kreativen Entfaltung des eigenen Denkens nutzt. Scheler knüpft mit diesen Äußerungen direkt – wenn auch nicht explizit – an Leibniz an, der bereits über zweihundert Jahre zuvor in den Dialog mit der chinesischen Philosophie eingetreten war.

Es ist eigentlich verblüffend, daß seit Leibniz die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Auseinandersetzung von Philosophen mit verschiedenenkulturellen Denkentwürfen immer wieder betont worden ist, aber bisher in Europa kaum eine entsprechende Umsetzung erfolgt ist. So konstatiert Lorenz:

Das geschichtliche Bewußtsein, das unsere geistige Kultur prägt, ist trotz aller Beteuerungen, daß die Gegenwart ein Denken in globalen Zusammenhängen verlange, nahezu uneingeschränkt eurozentristisch geblieben. In der Philosophie mehr noch als in anderen Disziplinen, weil Philosophie und Wissenschaft, anders als etwa Kunst und Religion, noch immer häufig für etwas typisch Westliches gehalten werden.¹⁸

Diese Einsicht eines analytischen Philosophen ist wohl auf seine intensive Auseinandersetzung mit indischen Denkern zurückzuführen. Die Beschäftigung mit Philosophien aus anderen Kulturen entspringt heute noch immer zumeist einem persönlichen Interesse und Engagement.

Ein wesentlicher Grund, warum die Selbstbezogenheit der deutschen Philosophie nur selten durchbrochen wird, ist die Fixierung der Philosophieausbildung auf europäische Sprachen (Griechisch, Latein, Französisch, Englisch und Deutsch). Ohne die Wichtigkeit

17 Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, 160.

18 Lorenz, *Indische Denker*, 9. Vgl. hierzu auch: Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, 11-26.

dieser Sprachen und deren Kenntnis für das Philosophieren bestreiten zu wollen, kann aber gerade mit Humboldt, dem großen Vertreter humanistischer Bildung, und mit Wittgenstein darauf verwiesen werden, daß *jede* Sprache eine Weltsicht in sich trägt und die Grenzen der je eigenen Sprache wesentlich die Grenzen der eigenen Wirklichkeit mitbestimmen. Für ein interkulturelles Philosophieren ergibt sich die Notwendigkeit, auch außereuropäische Sprachen zu erlernen, so daß der Stoff des Philosophiestudiums sich wesentlich erweitert und modifiziert. Diese Erweiterung geschieht jedoch nicht willkürlich oder aus Mangel an Stoff, sondern aus philosophischen Gründen. Interkulturelles Philosophieren kann heute ein Brückenkopf sein, durch den sich Verbindungen ergeben, die das Philosophieren in seiner *kritischen* und *wirklichkeiterschließenden* Funktion im globalen Kontext entfaltet.¹⁹

Allgemein und möglichst neutral formuliert, arbeitet interkulturelles Philosophieren daran, Bezüge zwischen philosophischen Entwürfen zu entfalten, die aus unterschiedlichen Wirkungsgeschichten des Denkens stammen.²⁰ Es geht somit um ein Philosophieren, das über den europäischen und nordamerikanischen Rahmen hinaus Wege des Denkens sucht, die nur hervorgehen durch Umwege und einen Ortswechsel im Denken.²¹ Damit bezieht sich interkulturelles Philosophieren auf einen Sachbereich, der in keiner der traditionellen Disziplinen der Philosophie thematisiert wird, da die europäi-

19 Die Ansätze zur komparativen Philosophie weisen bereits selber eine Geschichte auf, in der sich verschiedene philosophische Grundhaltungen spiegeln. Vgl. Elberfeld, *Forschungsbibliographie zur »komparativen Philosophie«*, 211-220.

20 Gadamer entwickelt diesen Begriff nur in bezug auf die europäische Tradition, so daß Phänomene, die sich *zwischen* verschiedenen Wirkungsgeschichten ereignen, nicht in den Blick treten. Unter dem Aspekt »komparativer Philosophie« wird dieser Begriff pluralisiert und damit wesentlich modifiziert, so daß er nicht mehr nur im Rahmen der Gadamerschen Hermeneutik verstanden werden kann.

21 Als einen solchen Versuch verstehe ich z.B.: Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*. Shusterman bezieht in seinem Vorschlag in ungewöhnlicher Weise auch asiatische Traditionen mit ein.

sche Philosophie selber eine individuell strukturierte Wirkungsgeschichte darstellt, die im Grunde keine anderen Wirkungsgeschichten neben sich vorsieht. Das Phänomen, daß Texte einer wirkungsgeschichtlichen Tradition in einer anderen rezipiert werden, ist nicht neu und hat es in der Geschichte immer wieder gegeben. Somit darf die philosophische Wirkungsgeschichte in keiner Kultur als ein monolithischer Block gedacht und behandelt werden. Vor dem 20. Jahrhundert stoßen wir auf dieses Phänomen jedoch noch nicht im Rahmen globaler Auseinandersetzung. Für ein interkulturell orientiertes Philosophieren gilt es zunächst zu untersuchen, wie es um die *hermeneutischen Bedingungen der Möglichkeit einer Begegnung und Befruchtung von philosophischen Entwürfen steht, die unterschiedlichen Wirkungsgeschichten entstammen*. Hiermit ist eine systematische Perspektive interkulturellen Philosophierens benannt, die umzugehen hat mit der *Vielfalt der Philosophien in interkultureller Perspektive*, ohne diese einfach in einer Totalperspektive aufgehen, noch sie in völliger Willkür nebeneinander stehen zu lassen. Es geht vor allem um den fruchtbaren Bezug verschiedener philosophischer Ansätze aufeinander.

Noch immer scheint es heute für viele europäische und nordamerikanische Philosophen so zu sein, daß nur diese die anderen Philosophien interpretieren. Diese einseitige Perspektive ist aber seit über hundert Jahren bereits überwunden durch die vielfältigen Interpretationen zur westlichen bzw. europäischen Philosophie, die vor allem in Indien, China und Japan geleistet wurden.²² Vielfach fielen die philosophischen Analysen sehr kritisch aus, was in Europa zumeist noch gar nicht wahrgenommen wird.²³ Somit ist das eu-

22 Heute treten auch immer mehr südamerikanische, afrikanische und Philosophen aus anderen Kulturen und Ländern der Welt in dieses Interpretationsgeschehen ein.

23 Das immer noch virulente Paradebeispiel für eine solche Auslegungstradition findet sich in der Philosophie der »Kyōto-Schule«, deren Denker auf sehr unterschiedliche Weise einen Blick auf Europa geworfen haben. Vgl. Ohashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*; Elberfeld, *Kitarō Nishida (1870-1945)*. Seit 1999 erscheint in Japan die Reihe *Kyōto-tetsu-*

ropäische Denken selber zum Gegenstand der Analyse und Bewertung geworden. Durch diese verschiedenen Bemühungen ist interkulturelles Philosophieren auch in Form komparativer Philosophie von Anfang an nicht nur auf eine Wirkungsgeschichte beschränkt gewesen, vielmehr haben verschiedene Wirkungsgeschichten in je eigener Weise ein interkulturelles Philosophieren entwickelt. Die hermeneutische Situation interkulturellen Philosophierens ist nirgends die gleiche, sondern immer auch geprägt durch die jeweilige Sprache, Wirkungsgeschichte und Lebenswelt, durch die das Denken in seinen grundsätzlichen Motivationen und Gewichtungen ausgerichtet wird. Es ergibt sich somit eine »polylogische«²⁴ Situation der gegenseitigen Auslegung in interkultureller Ausrichtung, in der keine einzelne Position von vornherein ein irgendwie »angeborenes« Wahrheitsprivileg besitzt.²⁵ Im Rahmen eines interkulturellen Philosophierens ist es selbstverständlich, daß japanische Denker afrikanische Philosophie, chinesische europäische, europäische indische, indische japanische usw. auslegen und untereinander vergleichen. Man spricht in bezug auf das Gespräch zwischen den verschiedenen Denktraditionen von einer

vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik. Erstens geht es um ein Selbstverständnis Europas durch Europa. Trotz aller inneren Unstimmigkeiten hat sich Europa, zum größten Teil unter dem Einfluß außerphilosophischer Faktoren als etwas Einheitliches präsentiert. Zweitens gibt es das europäische Verstehen der nicht-europäischen Kulturen, Religionen und Philosophien. Die institutionalisierten Fächer der Orientalistik und Ethnologie belegen dies. Drittens sind da die nicht-europäischen Kulturkreise, die ihr Selbstverständnis heute auch selbst vortragen

gaku (Kyōto-Philosophie), die auf 45 Bände angelegt ist und zentrale Ergebnisse moderner japanischer Philosophie im 20. Jahrhundert sammelt und in neuem Zusammenhang interpretiert.

24 Vgl. Wimmer, *Interkulturelles Philosophieren. Vom Dilemma der Kulturalität zum Polylog*.

25 Dies zu realisieren ist das erklärte Ziel der Zeitschrift *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, deren erste Nummer 1998 in Wien erschienen ist und Aufsätze zur Methode interkulturell orientierter Philosophie enthält.

und dies nicht den anderen überlassen. Viertens ist da das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen. In dieser Situation stellt sich die Frage: Wer versteht wen, wie und warum am besten? Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist.²⁶

Die Situation wird inzwischen dadurch noch komplizierter, da sich z.B. Japaner heute nicht nur auf das Japanische festlegen lassen, sondern die Situation auftreten kann, daß ein Japaner – aus traditioneller Perspektive – eine europäischere Position als ein Deutscher und ein Deutscher dagegen eine japanischere als ein Japaner vertreten kann. So wird man Zeuge einer Auseinandersetzung, die jede Substantialisierung geographischer und nationaler Kriterien als unzulässige Verallgemeinerung entlarvt. Geographische und nationale Kriterien sind heute mehr denn je mit Vorsicht zu behandeln, obwohl sie in der Auseinandersetzung noch immer eine Rolle spielen können.

Die hermeneutische Situation interkulturellen Philosophierens läßt sich somit vorläufig durch drei Schwerpunkte charakterisieren:

1. Die Geschichtlichkeit der Philosophie, die sich heute, ohne teleologische Vorherbestimmung, im interkulturellen Kontext entfaltet.
2. Das globale Aufeinandertreffen von verschiedenen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhängen, die unterschiedlichen Lebenswelten entstammen und von unterschiedlichen Grundstimmungen geprägt sind.
3. Das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Sprachfamilien mit ihren jeweils spezifischen Weltansichten, die dem Denken bestimmte Wege nahelegen.

Man sieht genau, wo die Schwierigkeit liegt: Wie kann man die Eventualität eines anderen Sinnes aussprechen, wo wir doch zwangsläufig unsere Worte, die Worte des Selben, benutzen, um ihn auszusprechen? Zumindest sind wir gezwungen, auf diese Weise zu beginnen – da die Arbeit

26 Mall, *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*, 55. Es scheint eine Perspektive zu fehlen, nämlich daß Nicht-Europäer die Philosophie nicht-europäischer Kulturen interpretieren, so daß Europa gar nicht mehr zum Thema wird.

darin besteht, allmählich die Sprache auf die »schiefe« Bahn zu bringen und sie im Laufe der Zeit dazu zu befähigen, etwas Anderes zu sagen – oder anders zu sagen – als sie es vorher getan hat.²⁷

Interkulturelles Philosophieren ist somit nicht selber schon eine neue philosophische Position, sondern vor allem eine neue und zeitgemäße *methodische* Ausrichtung. Wie z.B. die Wendung »phänomenologische Philosophie«, womit vorrangig eine Methode gemeint ist, bezeichnet »interkulturelles Philosophieren« ein Philosophieren im interkulturellen Kontext, bei dem methodisch auf die hermeneutische Situation in verschiedenen Wirkungsgeschichten Rücksicht genommen wird. Interkulturelles Philosophieren vollzieht sich demnach nicht auf einer sachenthobenen Ebene, sondern arbeitet immer zwischen sachlich konkreten verschiedenenkulturellen Kontexten, die auf der Ebene unterschiedlicher Ordnungen miteinander konfrontiert werden. Ähnlich wie die Phänomenologie in der sachhaltigen Phänomenanalyse ihre eigentliche Fruchtbarkeit zeigen kann, tritt die Reichweite interkulturellen Philosophierens erst in der interkulturell orientierten Erörterung von *Sachfragen* hervor. Sie ist damit weniger historisch als vielmehr *systematisch* ausgerichtet. Ihr Verhältnis zur Geschichte der Philosophie ist nicht in erster Linie historisch, sondern vor allem *geschichtsproduktiv*.

Nachfolgend sollen im Zusammenhang mit der Entfaltung einer konkreten Sachfrage – dem Phänomen der Zeit im Buddhismus – Methoden interkulturellen Philosophierens entwickelt und erprobt werden, so daß sich Methoden- und Sachfrage gegenseitig erhellen. Schon in der Erörterung der hermeneutischen Situation interkulturellen Philosophierens in der Gegenwart soll daher die leitende Sachfrage im Hintergrund mit bedacht werden. Es geht insgesamt um eine exemplarische und sachgeleitete Auseinandersetzung zwischen buddhistischer und europäischer Denktradition am Leitfaden einer Phänomenologie der Zeit im Buddhismus.

27 Jullien, *Der Umweg über China*, 185.

Der Aufriß der Untersuchung ist folgender: Als Ausgangspunkt stellt sich zunächst die Frage nach dem *Gebrauch des Wortes »Philosophie«* in der europäischen Denktradition. In heuristischer Absicht muß geklärt werden, welche philosophischen Anknüpfungspunkte es zu außereuropäischen Denktraditionen gibt und inwiefern man diese als »philosophisch« bezeichnen kann. Da mit der Klärung dieser Frage auch der Sinn interkulturellen Philosophierens zentral berührt wird, steht sie am Anfang. Ohne den Gebrauch des Wortes Philosophie in Europa zumindest in seinen Grundlinien zu klären, besteht die Gefahr, daß, wie häufig zu beobachten ist, nur ein bestimmter, zumeist neuzeitlicher Wortgebrauch absolut gesetzt wird. Vor allem Antike, Mittelalter und das 20. Jahrhundert bieten jedoch in ihrem Gebrauch des Wortes Philosophie Anknüpfungspunkte an asiatische Denker, die der Vereinseitigung eines bestimmten Philosophiebegriffs nicht zum Opfer fallen dürfen. Der Ausgangspunkt ist somit zunächst die europäische Tradition, die aber gerade in ihrer Vielfalt in den Blick gebracht werden soll, so daß der Weg in eine andere Wirkungsgeschichte gebahnt werden kann.

Der erste Schritt über den europäischen Rahmen hinaus ist die Frage nach den *Anfängen der Philosophie* in verschiedenen Kulturkontexten. Wenn man mit Heidegger annehmen kann, daß Philosophieren immer aus einer jeweiligen Grundstimmung anhebt, so stellt sich die Frage, mit welcher Grundstimmung das Philosophieren z.B. im Buddhismus angefangen haben könnte. Bei dieser Frage gilt es, Strukturen vorprädikativer Welterschließung zu thematisieren, durch die sich jeweils bestimmte Phänomene – z.B. das Phänomen der Zeit – verschieden eröffnen. Durch die phänomenologische Erschließung der »Verwunderung«, als dem Anfang der Philosophie bei Platon und Aristoteles, und der »leidenden Trauer«, als dem Anfang der Philosophie bei Buddha, soll differenzhermeneutisch der Anfang der jeweiligen Welterschließung aufgesucht werden, um den Hervorgang der unterschiedlichen Orte des Denkens zu verdeutlichen, in denen sich dann Sachfragen in verschiedener Weise entfalten lassen. Ein derartiger Weg ist bisher in der komparativen Philosophie noch nicht versucht worden.

Der nächste Schritt bezieht sich auf die *Sprache bzw. die Sprachen*. Beim interkulturellen Philosophieren stellt sich erneut die Frage nach einer »philosophischen Grammatik« im Anschluß an Humboldt und Nietzsche. Noch bevor einzelne philosophische Inhalte thematisiert werden können, muß zunächst das *Medium* untersucht werden, d.h. die einzelnen Sprachen in ihrer konkreten Struktur, durch die sich philosophische Inhalte vermitteln. Dieser Aspekt wurde bisher in Rahmen interkultureller und komparativer Studien methodisch vernachlässigt, obwohl es verstreut einzelne Ansätze zu diesem Thema gibt. Für ein interkulturelles Philosophieren wurde der Ansatz aber noch nicht systematisch entwickelt, sondern blieb bisher an die einzelnen Philologien gebunden. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung kann auch nur Rücksicht genommen werden auf die Sprachen und Strukturen, die für die zu behandelnde Sachfrage relevant sind. Da für die Behandlung des Zeitphänomens in einer bestimmten Linie buddhistischen Denkens vor allem altchinesische und altjapanische Texte herangezogen werden sollen, wird sich die Untersuchung auf die sachrelevanten Strukturen in diesen Sprachen beschränken müssen. Eine systematische Entfaltung dieser Frage muß späteren Forschungen vorbehalten bleiben.

Wenn wir uns vorläufig darauf beschränken, nur Texte als Quellen für unser interkulturell orientiertes Vorgehen einzubeziehen, so drängt sich als nächste methodische Untersuchungsebene die Frage nach der *Textpragmatik* auf. Wenn Texte, die als philosophische gelesen werden, schon innerhalb der europäischen Tradition sehr verschieden sind – man vergleiche in dieser Hinsicht die 2. *Analytik* des Aristoteles mit dem *Zarathustra* von Nietzsche –, so müssen wir diese Frage um so mehr berücksichtigen, wenn es sich um Texte einer anderen Wirkungsgeschichte handelt. Denn es ist nicht sicher, daß diese Texte in gleicher Weise »Texte« sind, wie die der europäischen Tradition. Zudem ist nicht klar, ob sie in gleicher Weise gelesen werden wollen, wie wir dies nur zu leicht von unserem eigenen Vorverständnis her für selbstverständlich halten. Um diese Frage exponieren zu können, scheint es ratsam, zunächst als Ausgangs-

punkt Texte im europäischen Rahmen der Philosophie phänomenologisch zu sichten, um so die Frage stellen zu können, ob ein Text z.B. im buddhistischen Kontext anderes will und anders handelt im Vergleich zu vielen europäischen Texten der Philosophie. Gerade in bezug auf buddhistische Texte geschieht es immer wieder in der westlichen Forschung, daß ihre *Textpragmatik* keine ausreichende Beachtung findet und so auch der Sachgehalt dieser Texte verkannt wird. Das Thematisieren verschiedener Texte im europäischen Rahmen bietet uns so zunächst die Möglichkeit, Anknüpfungspunkte für die Erschließung buddhistischer Textpragmatik zu erarbeiten, um so, ausgehend von den später behandelten buddhistischen Texten, die Frage nach dem Sinn von Texten in der buddhistischen Philosophie zu konkretisieren.

Im Anschluß an die vorangegangenen Überlegungen ist zuletzt die Frage nach der Übersetzung zu stellen. Übersetzung ist der Vorgang, durch den auch in der vorliegenden Untersuchung die konkrete Vermittlung zwischen Wirkungsgeschichten geschieht. Anhand eines Übersetzungsvergleichs ausgewählter Passagen von bereits vorliegenden Übersetzungen des für uns zentralen Textes *Uji* von Dōgen soll gezeigt werden, inwieweit Übersetzung als Umsetzung eines Textes in eine andere Sprache immer schon interessegeleitete Interpretation ist. Zudem wird durch den Vergleich die Frage nach der Textpragmatik verschärft, da die Wahl einer bestimmten Textpragmatik wesentlich auch die Übersetzung mitbestimmt. Mit der Frage nach der Übersetzung sind wir nunmehr bei den konkreten Texten angekommen, wie sie in der vorliegenden Untersuchung ausgelegt werden sollen.

Allerdings kann an diesem Punkt noch nicht mit der Analyse von Dōgens *Uji* begonnen werden, da der Text ohne die *wirkungsgeschichtlichen* Voraussetzungen nicht zugänglich wäre. Nach längerem Studium buddhistischer Text zum Phänomen der Zeit haben sich drei Denker als wichtige Voraussetzung für Dōgens Phänomenologie der Zeit herausgestellt. Es handelt sich um Nāgārjuna, der dem indischen Kontext entstammt, sowie um Seng Zhao und Fazang, die dem chinesischen Kontext entstammen. Nach einer allge-

meinen Charakterisierung des Zeitproblems im buddhistischen Denken werden ausgewählte Passagen aus zentralen Texten der genannten Denker auf Dōgen hin interpretiert. Diese Linie buddhistischer Zeitphilosophie wurde bisher in der westlichen Literatur noch nicht ausführlich behandelt und auch nur annähernd in der japanischen. Auch in dieser Hinsicht betritt die vorliegende Untersuchung Neuland. An dieser Stelle sei ausdrücklich betont, daß jeder dieser Denker für sich erschlossen und fruchtbar gemacht werden kann. Dies muß aber weiteren Forschungen vorbehalten bleiben.

Nach dem Gang durch verschiedene methodische Ebenen und der Entfaltung einer wirkungsgeschichtlichen Perspektive kann die detaillierte Satz-für-Satz-Analyse von Dōgens *Uji* beginnen. Durch die Erläuterung von chinesischen Zeichen, grammatischen Besonderheiten, stilistischen und gattungsgeschichtlichen Merkmalen, Bezügen zu den wirkungsgeschichtlichen Voraussetzungen und philosophischen Gedankenführungen im Hinblick auf das Phänomen der Zeit soll der Text, der zu den schwersten der japanischen Literatur überhaupt zählt und in dem die Ansätze der drei Vordenker zusammenfließen, erschlossen werden.

Die vorliegende Interpretation ist der Versuch, Wege für ein Gespräch zu bahnen im Hinblick auf das Phänomen der Zeit, das von Denkern in Asien und Europa unterschiedlich erschlossen wurde. Auch wenn es über die untersuchten Texte hinaus noch andere relevante Ansätze in Asien gibt, so erhebt die Untersuchung dennoch den Anspruch, einen zentralen oder vielleicht sogar den zentralen *philosophischen* Zugang zum Phänomen der Zeit innerhalb der alten asiatischen Philosophie zu thematisieren.

Der Abschluß der vorliegenden Untersuchung gibt einen grundsätzlichen Ausblick auf weitere Möglichkeiten des Gesprächs mit Ansätzen der Zeitphilosophie in Europa. Nach einer Zusammenfassung der Strukturen des Phänomens der Zeit in den zuvor erörterten Texten sollen Frageperspektiven für die Auseinandersetzung vor allem mit nachmetaphysischen Ansätzen der Zeitphilosophie in Europa entworfen werden. Zudem soll noch einmal über den Sinn der Philosophie selber reflektiert werden, wie er sich nach der Entfal-