

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen des Herausgebers	5
Inhaltsverzeichnis	9
I. Zeit als Prinzip der Philosophie: Der klassische Hintergrund	13
Shivram S. Antarkar	
Time (Kāla): Without Beginning (Anādi) And Without End (Ananta)	15
Angelika Malinar	
Zeit und Zeitpunkt in den Upaniṣaden und im Epos	29
Annette Wilke	
Zeitmodelle in Indien und Strategien der Zeitüberwindung	47
Alexander von Rospatt	
Impermanence and Time: The Contemplation of Impermanence (<i>anityatā</i>) in the Yogācāra Tradition of Maitreya and Asaṅga	69
II. Zeit als Prinzip der Philosophie: Der buddhistische Weg	87
Jens Schlieter	
Das „Entstehen in Abhängigkeit“ (<i>prātyasamutpāda</i>) und die Anfänge der buddhistischen Theorie der Zeit als Augenblicksphasen	89
Mathias Obert	
Zeit als Relationalität und Sprung bei Fazang	111
Rolf Elberfeld	
Zeit und Denken. Dogens Bedeutung für ein Philosophieren der Gegenwart	123
Christian Steineck	
Verständigung über Zeit. Ein fortgesetztes Gespräch	145
III. Die Grenze der Zeit als Prinzip der Philosophie: West und Ost	169
Hans-Georg Möller	
Dauer und Ewigkeit. Zeit bei Laozi und Augustinus	171

Zeit und Denken. Dogens Bedeutung für ein Philosophieren der Gegenwart

von Rolf Elberfeld

Dogen Kigen (1200-1253) gilt nicht nur als einer der größten Zen-Meister, sondern auch als ein bedeutender Denker. Wendet man sich seinen Texten zu, so sind viele zunächst überrascht über die oft „theoretisch“ anmutenden Sprachwendungen, die man bei einem „Zen-Buddhisten“ nicht erwartet. Zen scheint gerade in Europa dafür zu stehen, alle intellektuellen Gedankenspiele aufzugeben und die sprachliche Dimension radikal abzuschneiden. Dies ist bei Dogen explizit nicht der Fall, da er vielmehr umgekehrt den sprachlichen Ausdruck bis zur äußersten Grenze nutzt, um das Sichrealisieren von Wirklichkeit auch in der Sprache *zum Ausdruck* zu bringen, um so die *Sprache selber erwachen zu lassen*. Diese Verwendung von Sprache kann bei näherer Betrachtung insgesamt eine Veränderung der Sprachlichkeit und des Sprachgebrauchs beim Philosophieren nach sich ziehen.

Vor allem das Phänomen der Zeit hat auch viele Denker in Europa immer wieder an die Grenzen der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten geführt. Bei Kant, Hegel, Bergson, Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty, um nur einige wichtige neuere Denker zu nennen, die sich mit der Frage nach der Zeit auseinandergesetzt haben, rückte das Problem der Zeit mehr und mehr ins Zentrum des Philosophierens. Bei den genannten Philosophen entwickelte sich gleichzeitig eine Kritik an der überlieferten Metaphysik und deren Hauptanliegen, „Zeitloses“ zu denken. Um diese Linie der Kritik an den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens im Hinblick auf die Dimensionen der Zeitlichkeit und Sprachlichkeit traditionsübergreifend fortzusetzen, scheint eine Auseinandersetzung mit buddhistischen Denkern von besonderer Fruchtbarkeit zu sein, weil dort das Phänomen der Zeit von Anfang an ein wichtiges Thema gewesen ist. Dass buddhistische Denker inzwischen als „Philosophen“ gelesen werden, ist noch immer für viele westliche Philosophen nicht selbstverständlich. Selbst in Japan war und ist es nicht immer der Fall. Dogen wurde erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts als „Philosoph“ entdeckt, wodurch seine Gedanken eine neue Wirkungsgeschichte entfalten konnten.

Der folgende Aufsatz gliedert sich in drei Schritte: Erstens möchte ich kurz den Prozess darstellen, durch den Dogen innerhalb Japans zu einem „Philosophen gemacht wurde“. Diese Neuinterpretation kann auch als ein Modellfall gelesen werden für ein interkulturell orientiertes Philosophieren, bei dem Denker aus verschiedenen Kulturen und Religionen in *philosophischer* und *systematischer* Perspektive

neu gedeutet werden. Zweitens soll eine Linie der Zeitinterpretation im Buddhismus verdeutlicht werden, die ihren Höhepunkt in Dogen findet. Diese Interpretation richtet sich gegen die Annahme, dass die buddhistische Zeitphilosophie ihr Zentrum in der sogenannten „Augenblickstheorie“ finde, wobei der Augenblick dort nur als etwas Punktuell aufgefasset wird. Dagegen möchte ich einen spezifisch anderen Gedanken ausgehend von buddhistischen Denkern entwickeln, der Zeit als ein höherstufiges und komplexes Zusammenspiel von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit erschließt. Drittens soll dann zum Abschluss nach der verändernden Bedeutung dieses Zeitgedankens für das Philosophieren insgesamt gefragt werden. Es sollen dabei methodische Möglichkeiten angedeutet werden, in denen sich Buddhistisches und Europäisches miteinander verbinden.

1. Dogen als „Philosoph“

Dogen selber verfasste zahlreiche Traktate und zudem wurden seine Gedanken in Spruchsammlungen zusammengestellt.¹ Schon bald nach Dogens Tod entstanden die ersten Kommentare zu seinen Werken, aber in den folgenden vier Jahrhunderten wurde seinen Schriften kaum noch Aufmerksamkeit geschenkt. Erst im 18. Jahrhundert setzte erneut ein vertieftes Studium seiner Schriften ein, aus dem verschiedene Kommentarwerke von Mönchen der sogenannten Soto-Schule des Zen-Buddhismus resultieren.² Die Schriften Dogens waren zu jener Zeit außerhalb der Soto-Schule fast unbekannt und wurden im allgemeinen Geistesleben der Edo-Zeit (1600-1868) nicht beachtet.

Auch in der Meiji-Zeit (1868-1915), in der Japan die westliche Kultur in atemberaubendem Tempo rezipierte und so die Epoche der Moderne in Japan begann,³ spielten die Gedanken Dogens zunächst außerhalb der Soto-Schule keine besondere Rolle. Damals wurde an den neu entstandenen Universitäten unter anderem die westliche Philosophie studiert, so dass sich die Frage ergab, ob es in Japan schon vor der Meiji-Zeit Philosophie gegeben habe. In Japan war die Meinung darüber geteilt. Die einen – geschult in westlicher Philosophie – vertraten den Standpunkt, es gebe keine Philosophie vor der Meiji-Zeit. Die anderen behaupteten jedoch, unter Verwendung verschiedener Argumente, dass man auch schon früher von Philosophie sprechen könne.⁴ Die Ablehnung oder Befürwortung hängt damals wie

¹ Für einen Überblick über die Hauptwerke Dogens vgl. Hee-Jin Kim, *Dogen Kigen. Mystical Realist*, Arizona 2 1987, 234ff.

² Zur Geschichte der Kommentierung vgl.: Kim, a.a.O., 2ff.

³ Für diesen Zusammenhang vgl.: Rolf Elberfeld, *Kitaro Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam 1999.

⁴ Vgl. hierzu: Saigusa Hiroto, „Japanische Philosophie“, in: *Japanische Geistesgeschichte*, bearbei-

heute von der Definition für Philosophie ab, die bei der Beurteilung zugrunde gelegt wird. Im modernen Japan ist dabei die Tendenz zu beobachten, dass, je weiter die Aufarbeitung der japanischen Tradition in all ihren Aspekten voranschritt, sich die Definition des Begriffes Philosophie erweiterte und immer mehr auch von *japanischer* Philosophie gesprochen wurde.⁵ Auch die Entdeckung Dogens für die Philosophie fand im Zuge dieser Entwicklung statt. Vor allem sein Werk *Shobogenzo*, in dem die buddhistische Lehre in der Sicht Dogens verdichtet zur Sprache kommt, umfasst Schriften, die im 20. Jahrhundert von japanischen Philosophen als denkerische Ansätze zur Philosophie neu gelesen wurden. Diese *philosophische* Rezeption seiner Schriften eröffnet eine neue Ebene seines Denkens, die auch für die gegenwärtige Diskussion in der europäischen Philosophie fruchtbar entfaltet werden kann.

Es war Tetsuro Watsuji,⁶ der 1926 die Texte und Lehren Dogens aus dem Kontext der Soto-Schule herauslöste und sie erstmalig in *kulturhistorischer* Perspektive als *philosophische* Texte betrachtete. Die Rezeption der westlichen Philosophie in Japan seit der Meiji-Zeit machte die Japaner nicht nur mit den Texten der westlichen Kultur vertraut, sondern brachte zudem einen neuen Blick auf die eigene Tradition mit sich. Watsuji, der zu der Zeit, als er über Dogen zu schreiben begann, bereits ein Buch über Nietzsche und Kierkegaard verfasst hatte, eröffnete für Dogen eine *philosophische* Wirkungsgeschichte, die inzwischen sein Denken zu einem

tet von Klaus Kracht, Wiesbaden 1988, 93-99. Vgl. hierzu auch die erste Darstellung der japanischen Philosophie in deutscher Sprache, in der die Position vertreten wird, dass es in Japan bereits vor der Meiji-Zeit Philosophie gegeben habe: „Von Philosophie kann man in Japan erst nach der Einführung ausländischer Philosophie und Religion sprechen, und zwar soll die chinesische Philosophie durch den Koreaner Wang-in (5. Jahrhundert n. Chr.) ins Land gebracht worden sein, während die ausländische Religion, der Buddhismus, durch eine koreanische Gesandtschaft im Jahre 552 n. Chr. nach Japan gekommen ist. Man darf diese Tatsache jedoch nicht so auffassen, als ob es gar kein originelles, einheimisches Ideensubstrat für die japanische Philosophie gegeben habe, und dass diese nichts anderes sei, als die eingeführte ausländische Philosophie.“ Denn eine „Gedankenströmung, die gewöhnlich populär ‘Yamatodamashi’, deutsch: der japanische Volksgeist, genannt wird, bildet den Stamm, auf welchem die beiden ausländischen Gedankensysteme, welche Japan in früherer Zeit befruchtet haben, die chinesische Philosophie und die indische Religion aufgepfropft worden sind.“ Inoue Tetsujiro: „Die japanische Philosophie“, in: *Die Kultur der Gegenwart*, Abt. 1, hg. v. Paul Hinneberg, Bd. 5, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipzig 1913, 100. Danach behandelt Inoue ausschließlich die Neo-Konfuzianische Philosophie in Japan. Eine berühmte Gegenposition, nach der es keine Philosophie in Japan vor der Meiji-Zeit gegeben habe, stammt von Nakae Chomin: „Es gibt keine Philosophie in Japan“ (*Nihon ni tetsugaku nashi*). Nakae Chomin, „Ichinen yuuhan“, in: *Gendai nihon bungaku taikai*, Bd. 2, hg. v. Inoue Tatsuzo, Tokyo 1972, 113. Es handelt sich hierbei um die Überschrift eines kleinen Abschnittes, in dem er seine Behauptung zu erklären versucht.

⁵ Seit 1995 gibt es an der staatlichen Universität Kyoto einen eigenständigen philosophischen Lehrstuhl mit dem Lehrgebiet „Japanische Philosophiegeschichte“.

⁶ Der Text *Shamon Dogen* wurde von Watsuji 1920 verfasst und 1926 veröffentlicht. Jetzt ist er enthalten in: *Watsuji Tetsuro zenshu*, Bd. 4, 156-246.

fruchtbaren Auseinandersetzungspartner im philosophischen Diskurs des modernen Japan und darüber hinaus im philosophischen Diskurs überhaupt gemacht hat. Dogen wird aber seither nicht nur im philosophischen Kontext rezipiert, sondern spielt auch in der Religionsgeschichte, japanischen Linguistik und Sozialgeschichte eine wichtige Rolle.

Im Vorwort seines Aufsatzes versucht Watsuji sich zunächst zu verteidigen in Hinblick auf die Tatsache, dass er, ohne Zen-Mönch zu sein und ohne über die spezielle Erfahrung des buddhistischen Erwachens zu verfügen, über Dogen schreibe. Er ist sich der Tatsache bewusst, dass er mit seinem Aufsatz einen neuen Umgang mit Dogen einleitet:

„Ich behaupte nicht, daß meine Interpretation, da ich in bezug auf das Verständnis der Wahrheit *an sich* bei Dogen kein Selbstvertrauen haben kann, die einzig [mögliche] Interpretation sei. Aber es wird wohl zumindest gesagt werden können, daß ein neuer Weg der Interpretation eröffnet wurde. Durch [meine Interpretation] ist Dogen nicht mehr eine Gestalt in einer bestimmten buddhistischen Schule, sondern durch sie gewinnt er Bedeutung für die ganze Menschheit. Ich wage es, diese stolzen Worte zu sagen, weil ich weiß, daß Dogen innerhalb der [Soto-]Schule getötet wurde.“⁷

Watsujis Aufsatz wirkte auslösend für viele Studien über Dogen, die nicht mehr nur im Rahmen zen-buddhistischer Lehre situiert waren. Sein Ansatz gilt somit als Ausgangspunkt für die moderne Betrachtung Dogens auch im Sinne einer „Dogen-Forschung“. Inspiriert durch Watsuji beschäftigten sich auch andere Philosophen mit Dogen oder nahmen ihn zumindest zur Kenntnis.

Von Nishida, dem Begründer der modernen japanischen Philosophie im engeren Sinne, wird Dogen zwar eher selten erwähnt, aber wenn er ihn heranzieht, dann in zentraler Hinsicht:

„Wenn wir zum Grund unseres eigenen Selbstwiderspruchs durchstoßen, erreichen wir ausgehend von der absolut widersprüchlichen Selbstidentität das wirkliche Leben. Das ist Religion. Dort muß eine absolute Negation gegeben sein. Es ist die religiöse Übung, in der wir Leib und Leben verlieren. Dies bedeutet weder logisch zu denken,

⁷ „Getötet“ bedeutet: seine Lehren wurden nur noch in äußerlicher Form tradiert. *Watsuji Tetsuro zenshu*, Bd. 4, 160.

noch moralisch zu handeln. Daher nennt Dogen dies auch das einfache Sitzen in Zen-Meditation (*taza*), bei dem Leib und Geist abfallen.“⁸

Nishida zieht Dogen an dieser Stelle heran, um den nicht-mehr-philosophischen Abschluss seiner Philosophie im Sinne eines existentiellen Vollzugs näher zu charakterisieren. Es gehört zum besonderen Charakter der Philosophie Nishidas, die existentielle Praxis als einen Akt geschichtlicher Gestaltung in den Mittelpunkt seines Denkens zu stellen. Durch seinen zen-buddhistischen Hintergrund denkt und vollzieht er diese Praxis aber anders als z.B. Kierkegaard ausgehend von der christlichen Gottesvorstellung, oder Heidegger in der Tradition der Hermeneutik. Dogen spielt bei Nishida keine Hauptrolle in der begrifflich-philosophischen Begründung, aber die Explikationen seiner lebendigen Zen-Erfahrung haben den Gesamtsinn der Philosophie bei Nishida im Hintergrund mitgeprägt.

Als ein eigenständiger Philosoph wurde Dogen explizit erstmalig gesehen von Hajime Tanabe, einem Schüler Nishidas. In dem 1939 veröffentlichten Aufsatz *Persönliche Ansichten zur Philosophie des Shobogenzo*⁹ schreibt er:

„Indem ich darauf hinweise, daß es einen Menschen wie Dogen unter unseren Vorfahren gegeben hat, möchte ich das allgemeine Selbstvertrauen der Japaner in bezug auf ihre diskursiven Fähigkeiten stärken und zugleich möglichst viele Menschen wissen lassen, daß der Inhalt des Shobogenzo, geschrieben in einer [vergangenen] Epoche, eine gegenwartsbezogene Bedeutung besitzt und dazu beitragen kann, die Aufgaben der Philosophie, die uns heute auferlegt sind, zu lösen.“¹⁰

Im Folgenden rechtfertigt auch Tanabe sich dafür, dass er mit den verschiedenen religiösen Schulen in Japan nichts zu tun gehabt habe und nun das *Shobogenzo* philosophisch interpretieren wolle.

„Daß ich als Außenstehender ausgehend vom Standpunkt der Philosophie meine eigene Interpretation zum *Shobogenzo* vortrage, dem heiligen Text der [Soto-]Schule, mag für manche eine unerlaubte Blasphemie sein. Ich bin jedoch davon überzeugt, wenn ich Dogen nicht

⁸ *Nishida Kitaro zenshu*, Bd. 9, 332. Weitere Stellen, an denen Nishida Dogen erwähnt sind z.B.: Bd. 11, 168, 411; Bd. 12, 344, 366, 370. Nishida vermeidet vor allem in seinen frühen Schriften direkte Anspielungen auf buddhistische Kontexte, obwohl diese für sein Denken nicht unwichtig sind. Immer, wenn er Buddhistisches heranzieht, so versucht er damit seinen eigenen Gedanken zu belegen und zu verdeutlichen. Zu seinem direkteren Umgang mit buddhistischen Themen vgl.: Kitaro Nishida, „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“, in: Kitaro Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, hg. v. Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999, 204-284.

⁹ *Shobogenzo no tetsugaku shikan*, jetzt in: *Tanabe Hajime zenshu*, Bd. 5, 445-494.

¹⁰ *Tanabe Hajime zenshu*, Bd. 5, 445.

nur als den Begründer der japanischen Soto-Schule des Buddhismus respektiere, sondern ihn als einen einzelnen überragenden metaphysischen Denker und als frühen Präzedenzfall der japanischen Philosophie verstehe, so schade ich Dogen damit keinesfalls, vielmehr ist dies ein Grund ihn in noch tieferer Weise zu verehren.“¹¹

In der folgenden zugespitzten Interpretation des Denkens der Zeit bei Dogen¹² und seiner Vorgänger soll vor allem deutlich werden, dass Dogens Ansatz für ein gegenwärtiges Philosophieren wichtige Anregungen geben kann. In diesem Sinne stellt sich der vorliegende Versuch ganz in die Tradition, die mit der Interpretation von Watsuji ihren Anfang genommen hat. Dogens Denken wird durch dieses Vorgehen in gewisser Hinsicht dekontextualisiert, um so für philosophisch Fragestellungen in systematischer Perspektive fruchtbar gemacht werden zu können.

2. Zeit und Denken im Buddhismus

Gewöhnlich geht man in der Buddhismus-Forschung davon aus, dass der zentrale Ansatz für das Denken der Zeit im Buddhismus in der Augenblicks-Theorie bestehe, die auf ältere indischen Quellen zurückgeht.¹³ Dagegen möchte ich die These

¹¹ Ebd., S. 445.

¹² Den Gesamtzusammenhang habe ich ausführlich in dem Buch *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart 2003, entwickelt. Die folgende kurze Interpretation des Zeit-Denkens bei Dogen wird dort umfassend entfaltet.

¹³ Die Kontroverse zwischen den Anhängern der *Sarvastivada*-Schule und denen der *Sautrantika*-Schule (zu den frühen Schulen des Buddhismus vgl.: Michael von Brück, *Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis*, Gütersloh 1998, 141ff.) über die Interpretation des Augenblicks wird in der folgenden Interpretation nicht zentral mit einbezogen. Denn die sogenannte *ksana*-Lehre wird erst ab dem 5. Jahrhundert textlich eigenständig behandelt – im *Abhidharmakosa* des Vasubandhu und dem *Abhidharmasamuccaya* von Asanga – und dann vor allem von Xuanzang (600-664) durch seine Übersetzungen in China bekannt gemacht. Hierzu vgl. vor allem: Alexander von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart 1995.

Die Kontroverse bezieht sich auf die Frage, ob die Existenz eines *dharma* nur „einige wenige ‘Augenblicke’ (*ksana*) währte, wie die *sarvastivadins* und *theravadins* meinten, oder nur einen einzigen Moment (*ksana*), was der Vorstellung der *sautrantikas* entsprach. Nach der Ansicht der *sautrantikas* dauert ein Ereignis nur einen Augenblick lang und vergeht, sobald es aufkommt, unmittelbar nachdem es Dasein erlangt (*atmalabha*) hat. Seine Zerstörung ist spontan (*akasmika*) und erfordert keine zusätzliche Ursache. Als ein Nichts (*abhava*) braucht Zerstörung nicht ausgeführt zu werden und ist daher keine Wirkung, welche einer Ursache bedarf. Die Dinge vergehen von selbst, einfach weil dies in ihrer Eigennatur liegt. Die *sarvastivadins* und *theravadins* gehen jedoch davon aus, dass ein Ergebnis drei, vier oder sogar noch mehr Augenblicke lang andauert. Für alle geistigen Ereignisse definieren die *theravadins* die genaue Präsenz innerhalb der drei Augenblicke der Entstehung, der Dauer und des Zerfalls. Nach der Vorstellung der *sarvastivadins* muss

vertreten, dass Dogens Zeit-Denken nicht durch diese Theorie erschlossen werden kann. In seinem Denken kulminiert vielmehr eine wirkungsgeschichtliche Linie buddhistischen Zeitdenkens, die von Nagarjuna¹⁴ über Seng Zhao¹⁵ und Fazang¹⁶ zu Dogen führt. Diese Linie hat in der westlichen Literatur fast noch keine Beachtung gefunden, obwohl alle vier Denker Fragen aufwerfen, die jeweils für sich einen hohen Impulswert für gegenwärtige philosophische Fragestellungen besitzen vor allem im Rahmen der Metaphysikkritik. Da in dem vorliegenden Aufsatz nur ein erster Eindruck von dieser Linie gegeben werden kann, möchte ich zunächst den Grundgedanken der Zeitinterpretation bei Nagarjuna, Seng Zhao und Fazang zusammenfassen, um dann zwei zentrale Punkte der Zeit-Interpretation bei Dogen ausführlicher vorzustellen.

jedes abhängige Einzelereignis vier ‘Augenblicke’ oder Phasen durchlaufen, nämlich 1. Geburt oder Entstehen, 2. Dasein, 3. Verfall und 4. Zerstörung (*anityata, vinasa*).“ Edward Conze, *Buddhistisches Denken. Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*, Frankfurt a.M. 1988, 188f. Vgl. auch die kurze Textstelle aus dem *Abhidharmakosa* in: *Die Philosophie des Buddhismus*, hg. von Erich Frauwallner, Berlin 3 1969, 104ff. Eine philosophische Durchdringung des Zeitproblems ist hier nur ansatzweise gegeben, da sich beide Positionen zu sehr auch argumentativ an den äußeren Augenschein halten und z.B. auch versucht wird, die Länge eines Augenblicks zu messen, wodurch sich allerdings interessante Verbindungen zur modernen Psychologie ziehen lassen. Vgl. Conze, *Buddhistisches Denken*, 190f.

¹⁴ Ein Grundlagentext von Nagarjuna liegt in deutscher Übersetzung vor: Bernhard Weber-Brosamer u. Dieter M. Back, *Die Philosophie der Leere. Nagarjunas Mulamadhyamaka-Karikas. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierender Einführung*, Wiesbaden 1997. Für eine allgemeine Orientierung über das Denken Nagarjunas seien hier aus der Fülle der Literatur nur drei Texte genannt: Kuno Lorenz, „Nagarjuna (ca. 120-200) und das Madhyamaka“, in: ders., *Indische Denker*, München 1998, 59-102; Jens Schlieter, „Nagarjuna und die Madhyamaka-Schule“, in: ders., *Buddhismus zur Einführung*, Hamburg 1997, 100-110; Jens Schlieter, „Paradoxierungen und Entparadoxierungen: Die Sprachseite des Nagarjuna“, in: ders., *Versprachlichung – Entsprachlichung, Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*, Köln 2000, 226-256. Eine Orientierung über den westlichen Diskurs zur Philosophie Nagarjunas im Zusammenhang mit der Frage nach methodischen Strategien komparativer Philosophie gibt die sehr aufschlussreiche Studie von Andrew P. Tuck, *Comparative philosophy and the philosophy of scholarship: on the Western interpretation of Nāgārjuna*, Oxford 1990.

¹⁵ Zu Seng Zhaos Stellung innerhalb des Buddhismus vgl.: Rolf Elberfeld, Michael Leibold, Mathias Obert, *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Übersetzung und Interpretation*, Köln 2000, 13-90.

¹⁶ Mathias Obert, *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*, Hamburg 2000; Rolf Elberfeld, Michael Leibold, Mathias Obert, *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Übersetzung und Interpretation*, Köln 2000, 111-151.

a) Nagarjuna: Substanzlosigkeit der Zeit¹⁷

Der erste wichtige philosophische Schritt in der buddhistischen Phänomenologie der Zeit nimmt die Ablehnung Buddhas im Hinblick auf alle „metaphysischen“ Fragen auch in bezug auf das Phänomen der Zeit in radikaler Weise auf. Ein Ergebnis ist: *Zeit ist kein Etwas*, wobei „Etwas“ hier zu verstehen ist als substantielle Entität im Sinne eines abtrennbaren Selbstseins. Hieraus ergeben sich vielfältige Konsequenzen. Unter diesen Vorzeichen ist es nicht mehr möglich, nach einer „Definition“ der Zeit zu fragen, da eine „Definition“ immer abtrennbares Selbstsein voraussetzt. Die Frage „Was ist Zeit?“ im Sinne der Frage nach dem „Wesen“ wird unter der genannten Voraussetzung sinnlos.

Das noch radikalere Ergebnis ist: *Zeit ist nicht*. Sie ist nicht, da sie weder etwas Eigenständiges noch „Etwas“ an etwas anderem ist. Ihr kommt weder Selbstsein noch Seiendsein an etwas zu. Sie ist radikal nicht „kategorial“ im Sinne von Seinsaussagen erfassbar. Somit wird auf dieser Ebene auch die Frage nach ihrer „Messbarkeit“ sinnlos. Denn „messbar“ ist nur „etwas“, das sich isolieren lässt und als selbständige Größe erfassbar ist. Wie aber kann von etwas gesprochen werden, das in dieser Radikalität *nicht ist*?

Dieses Ergebnis kann zu einer Blickwendung in der Frageweise selbst führen. Solange man versucht, das Phänomen der Zeit im Sinne eines abtrennbaren Selbstseins zu erfragen, ergeben sich unüberwindbare Widersprüche, wie sich vor allem bei Zenon zeigt. Löst man sich jedoch radikal von der Perspektive, Zeit als ein „abtrennbares Selbstsein“ zu bestimmen, so können sich neue Blickrichtungen und sprachliche Möglichkeiten ergeben, das Phänomen der Zeit als „Dimension“ oder als „Horizont“ zu thematisieren. In dieser neuen Frageperspektive lässt sich das Phänomen der Zeit „nicht-objektivierend“, „nicht-subjektivierend“ und „nicht-metaphysisch“ erschließen.

b) Seng Zhao: Immerwährende Gegenwart¹⁸

Der erste Schritt in diese Richtung führt zur Frage nach der „Gegenwart“ als der immerwährenden *Dimension* von allem, was ist, selber aber *nichts* von all' diesem ist. Die Gegenwart als immerwährende Gegenwart „lässt sein“ und ohne sie

¹⁷ Meiner Interpretation liegt das Kapitel 19 aus dem Hauptwerk von Nagarjuna zugrunde. Vgl.: Bernhard Weber-Brosamer u. Dieter M. Back, *Die Philosophie der Leere. Nagarjunas Mulamadhyamaka-Karikas. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierender Einführung*, Wiesbaden 1997, 71ff.

¹⁸ Der Interpretation liegt der Abschnitt *Wu bu qian lun* des *Zhaolun* von Seng Zhao zugrunde. Vgl. hierzu die Übersetzung in: Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart 2003.

ist nichts. Denn Gegenwart lässt das anwesen, was ist. Aber gerade als dieses Anwesenlassen – wohlgemerkt: sie selber ist *nicht* Anwesenheit – ist sie niemals als „Etwas“ zu fassen, obwohl sie niemals fehlen darf, denn ohne sie ist kein Anwesen. Hier ergeben sich somit zwei verschiedene Begriffe von Gegenwart: Zum einen ist es die Gegenwart als Dimension, die anwesen lässt und zum anderen ist es die konkret bestimmte Gegenwart als dieses oder jenes. Beides lässt sich nicht voneinander trennen. Die Gegenwart als Dimension ist immer eine konkret bestimmte Gegenwart, die in sich immer schon viele „Gegenwarten“ umfasst.

Durch Seng Zhaos Analyse zeigt sich, dass mitten in der Zeit als Bewegung und Veränderung vollständige Ruhe als die Gegenwart eines jeden *dharma* realisiert werden kann. Er zeigt damit, dass Bewegung und Ruhe und damit auch Zeit und Verschwinden von Zeit sich immer zugleich vollziehen. Verschwinden von Zeit kann nur mitten in der Zeit als *anhaltendes* Fließen der Zeit realisiert werden. Auch das Realisieren selber ist somit nichts anderes als anhaltendes Fließen der Zeit.

Bei diesem Gedanken droht unsere Sprache zu versagen. Sprechen wir von „der Gegenwart“, so ist sie bereits durch den bestimmten Artikel und die substantivierete Form als ein eigenständiges Selbstsein zum Ausdruck gebracht, was sie gerade nicht sein kann. Das Phänomen der Zeit scheint hier einen anderen Gebrauch der Sprache zu erzwingen, will man es als „Dimension“ oder „Horizont“ zur Sprache bringen und nicht als „Ding“ oder „Etwas“. Ist es also möglich, dass uns die Sprache selbst in die „Gegenwärtigkeit“ der Gegenwart bringt, um diese so von der Sache selbst her zur Sprache zu bringen? Ist dann aber die Gegenwart nur bloße „Gegenwart“, oder umfasst sie als volle „Gegenwart“ im Sinne einer Dimension nicht vielmehr auch alle anderen Zeiten? Es zeichnet sich hier eine Weise der Gegenwart ab, die in sich mehrstufig differenziert ist. Seng Zhao bezieht sich in seiner Analyse nur auf Gegenwart in doppelter Bedeutung und auf Vergangenes. Die Zukunft kommt dabei nicht genügend ins Spiel. Der Gedanke einer umfassenden Relationalität aller Zeiten (Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit) wird dann bei Fazang entwickelt.

c) Fazang: Relationalität der zehn Zeiten¹⁹

Die Vielheit der Zeiten lässt sich nach Fazang zunächst unterscheiden in neun Zeiten, wobei Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich jeweils in drei Zeiten ausdifferenzieren: Zukunft der Zukunft, Gegenwart der Zukunft, Vergangenheit der

¹⁹ Der im Folgenden zugrunde liegende Text trägt den Titel *Shi shi zhang*. Für die Interpretation des Gesamtzusammenhangs vgl. auch: Obert, *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*, Hamburg 2000.

Zukunft, Zukunft der Gegenwart, Gegenwart der Gegenwart, Vergangenheit der Gegenwart, Zukunft der Vergangenheit, Gegenwart der Vergangenheit, Vergangenheit der Vergangenheit. Weitere Differenzierungen würden nur Gleiches wiederholen. Die neun Zeiten sind jedoch nicht selbständig, sondern je nur in bezughafter Vermittlung zu den anderen Zeiten als je diese Zeit gegeben. Sie sind je sie selbst als Bezug zu den anderen Zeiten.

Das bezughafte Ineinander der verschiedenen Zeiten geschieht als die zehnte Zeit im Sinne des einen „Gedankenaugenblicks“, in der die Zeit je als *Zeit neu* hervorgeht. Dieses Neuhervorgehen der *Zeit* als *Zeit* kann sich als das *Denken der Zeit* selber vollziehen, so dass sich als mein Denken die *Zeit* selber als *Zeit* denkt. Hier löst sich jede Substanz auf in die denkende Realisation von *Zeit*, die aber nur durch die je hier und jetzt vollzogene Analyse der *Zeit* sich selber durchsichtig wird, ohne aber dies je als Definition oder letzte Bestimmung der *Zeit* „festhalten“ zu können. Die „zehnte *Zeit*“ als *eine Vergewegenwärtigung bzw. ein Vorstellungsaugenblick* fasst alle anderen Zeiten zusammen als ein in sich relational strukturiertes „Reihen“. Alle Zeiten sind somit *jeweilig* in der *jeweilig* zehnten *Zeit* in *jeweils bestimmter* „Reihung“ enthalten. Jede *Zeit* eines möglichen *dharma* umfasst in relationaler Weise immer alle Zeiten. Dies gilt es zu durchblicken und zu *jeder Zeit* zu realisieren. Vollziehe ich in *jeder Zeit* immer relational auch alle anderen Zeiten, so bin ich zu *jeder Zeit*. Ich überwinde somit die vereinzelte, abhängige *Zeit*, indem ich selber ganz zur *Zeit* werde und somit nicht mehr *in der Zeit* bin, da ich ja *alle Zeit* in *einer Zeit* realisiere. Dies ist jedoch, wie gesagt, zu *jeder Zeit* zu realisieren und zwar in unablässiger Übung, die selber immer nur als *Zeit* sich vollzieht. Meine ich die *Zeit* irgendwann einmal zu *haben* und *festlegen* zu können, befinde ich mich wieder *in der Zeit* und bin nicht *als die ganze Zeit*. Es ist genau dieser Vollzugscharakter der *Zeit* und des Denkens der *Zeit*, der bei Dogen eine konkrete phänomenologische aber auch poetische Wendung erhält. Er findet Bilder und Situationen, durch die der spekulative Gedanke Fazangs verlebendigt wird. Ob der Gedanke bei Dogen „weiter“ reicht als bei Fazang ist ein Zusammenhang, der noch ausführlich diskutiert werden müsste.

d) Dogen: Ereignishaftes Verlaufen und lebendige Gegenwart

Dogen hat in dem Text *Uji*, der zu den schwierigsten der japanischen Literatur überhaupt zählt, sein Denken der *Zeit* verdichtet zur Sprache gebracht. Bereits der Titel dieses Textes – *U-ji*²⁰ – entzieht sich einer eindeutigen Übersetzung, da er ohne Kontext verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten beinhaltet. Die Kombination der zwei chinesischen Zeichen war im Altchinesischen durchaus üblich. Das

²⁰ Es handelt sich hier um zwei chinesische Zeichen, wobei das erste „Gegebenes, Gegebenes, Sein“ und das zweite „Zeit“ bedeutet.

Chinesisch-Deutsche Lexikon von Rüdberg und Stange verzeichnet unter dem Eintrag *you shi*²¹ das deutsche Wort „zuweilen“, was allerdings die Bedeutung nur ungenau erschließt. Um noch klarer zu verstehen, was durch *you shi* zur Sprache kommt, soll eine Textstelle aus dem Altchinesischen herangezogen werden. Im *Zhouli*, einem Ritenklassiker, der vermutlich aus dem 3. oder 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung stammt, ist folgende Wendung überliefert:

Für den Himmel gibt es eine bestimmte *Zeit* (*you shi*) [z.B. *Jahreszeit*], um wachsen [zu *lassen*] und eine bestimmte *Zeit* (*you shi*), um untergehen [zu *lassen*]. Für Gräser und Bäume gibt es eine bestimmte *Zeit* (*you shi*), um zu wachsen und eine bestimmte *Zeit* (*you shi*), um zu sterben.

Man kann *you shi* im Anschluss an diese Textstelle wörtlicher und erklärend übersetzen mit „es gibt eine *Zeitphase* bzw. *Zeitspanne*“, in der *Bestimmtes* geschieht. Eine *bestimmte Zeitphase* wird im Zitat mit einem *bestimmten* inhaltlichen Ereignis verbunden. *Zeit* ist in diesem Wortgebrauch keine abstrakte Größe, sondern vielmehr ein inhaltsgebundenes Ereignis. Diese vorläufige, aus den klassischen chinesischen Schriften hergeleitete Übersetzung und Deutung im Sinne von „es gibt eine *Zeitphase* bzw. *Zeitspanne*“ weicht auf den ersten Blick beträchtlich von den üblichen Übersetzungen des Titels *Uji* ab, wie wir sie in den verschiedenen Übersetzungen in westliche Sprachen finden, wie zum Beispiel: *Existence-Time* (Nishijima), *Being Time* (Abe/Waddel), *Being-Time* (Heine), *Living Time* (Wright), *Sein-Zeit* (Ohashi), *Sein=Zeit* (Tsujimura). Warum ein Wort, was u.a. mit „zuweilen“ übersetzt wird, auch mit „Sein-Zeit“ übersetzt werden kann und damit zu einem philosophisch hoch aufgeladenen Wort wird, steht im Zusammenhang mit einem neuen Wortgebrauch bei Dogen, der jedoch auch die alte Verwendung ganz mit aufnimmt, um so, mit den verschiedenen Bedeutungsebenen spielend, das Phänomen der *Zeit* zur Sprache zu bringen. In dem Text heißt es nun an einer Stelle in bezug auf den Titel:

Genanntes *u-ji* heißt: *Zeit* (*ji, toki*) ist [immer] schon [ein bestimmtes] Gegebenes (*u*), alles Gegebene (*u*) ist [bestimmte] *Zeit* (*ji, toki*).

Mit diesem Satz, der in dem Text *Uji* gleich zu Anfang nach der poetischen Einleitung steht, ist bereits der zentrale Gedanke ausgesprochen. Dogen trennt die beiden Zeichen *u* und *ji* und lässt dadurch beide Zeichen zunächst eine abstrakte Bedeutung annehmen, die sie in der herkömmlichen kombinierten Verwendung nicht

²¹ Dies ist die chinesische Aussprache der beiden Zeichen, wohingegen *u-ji* eine bestimmte japanische Aussprache ist.

haben. Führen wir uns zunächst den Bedeutungsrahmen jedes einzelnen Zeichens genauer vor Augen:

You (chin.), *u* (jap.): Rügenberg und Stange geben für das Altchinesische (Lesung: *you*) folgende Bedeutung an: „haben, vorhanden sein, es gibt; (phil.) das Sein; (bud.) das Dasein (skr.) *bhava*“.

Das japanische Zeichenlexikon von Ogawa gibt zusammengefasst folgende Grundbedeutungen (Lesung *yu* oder *u*): Die alte bildliche Bedeutung ist vermutlich folgende: Eine Hand übergibt Fleisch zum Essen. Daraus ergibt sich dann die Bedeutung „haben“ bzw. „es gibt (etwas)“. Zudem werden dreizehn Bedeutungslinien angeführt: 1. es gibt etwas im Gegensatz zu „es gibt nichts“, haben, eine Sache passiert, existieren, 2. Gegebenes, Existenz, 3. besitzen, im Vorrat haben, 4. beschützen, vertraut werden, 5. aufbewahren, 6. Aufbewahrtes, 7. Reichtum, 8. reich werden, 9. ein Beifügewort für Landes- und Menschnamen, 10. Land, Grenze, 11. auch, im weiteren, 12. oder, 13. Freund, anfreunden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass mit diesem Zeichen konkret Gegebenes gemeint ist, was auch ganz dem Bild, welches dem Zeichen zugrunde liegt, entspricht. Demnach ist die Übersetzung „das Sein“ für alte Texte problematisch, da sie in ihrer substantivierten Form des Verbs „sein“ in Verbindung mit dem bestimmten Artikel zu weit von dem konkreten Vollzug des Gegebenen wegführt.

Shi (chin.), *toki*, *ji* (jap.): Rügenberg und Stange geben für das Altchinesische folgende Bedeutung an: „Zeit; Jahreszeit, Vierteljahr; Doppelstunde, Stunde; Frist; richtige Zeit, Gelegenheit, zeitgemäß; jetzig, derzeit, zeitig, von Zeit zu Zeit; mit der Zeit (immer mehr); zur Zeit, während, als; damals; ständig, immer; Wetter.“

Ogawa gibt zusammengefasst folgende Grundbedeutungen (Lesung *ji* oder *toki*): das Zeichen bestehe aus zwei Bestandteilen, von denen der eine „Sonne“ bzw. „Tag“ bedeutet. In dem Zeichen wird somit direkt bezug genommen auf den Verlauf des Tages, der wesentlich auch an der Sonne abgelesen werden kann. Zeit hat nach der dem Zeichen zugrunde liegenden Vorstellung eine konkrete Verlaufsform als bestimmte *Zeitphase*. Für das Zeichen werden vier Bedeutungslinien angegeben: 1. die vier Jahreszeiten des Jahres, die Einteilungen eines Tages in die zwölf Stunden, etwas, was den Verlauf der Zeit strukturiert, Verlauf der Zeit, zu jener Zeit, damals, Generation, Zeitalter, angemessene Zeit, wichtiger Zeitabschnitt, Verlauf eines Zeitalters, Abschnitt, Gelegenheit, passender Zeitabschnitt, 2. zu der Zeit, gerade in dem Augenblick, manchmal, zu einer Gelegenheit, 3. eine Gelegenheit abpassen, 4. dieses hier, ja.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass mit diesem Zeichen keinesfalls eine abstrakte und äußerlich gemessene Zeit bezeichnet wird, sondern immer eine bestimmte, inhaltlich gefüllte Zeit zum Ausdruck kommt. Es handelt sich weniger um eine quantitative Zeit als vielmehr um eine *qualitativ strukturierte Zeit*, die immer im Zusammenhang steht mit dem, was sich konkret vollzieht. Bemerkenswert ist an dieser Stelle noch, dass das Zeichen auch die Bedeutung „dieses hier“ annehmen kann, was allerdings auch wieder dafür spricht, dass man unter Zeit etwas konkret und qualitativ Bestimmtes verstand.

In dem Satz „Zeit (*ji*, *toki*) ist [immer] schon [ein bestimmtes] Gegebenes (*u*), alles Gegebene (*u*) ist [bestimmte] Zeit (*ji*, *toki*)“ besteht eine Unsicherheit in bezug auf die Lesung des Zeichens für Zeit (*ji*). Es kann einmal japanisch *toki* und einmal sinojapanisch *ji* gelesen werden. Wenn es *toki* gelesen wird, wird es im Japanischen als Nomen aufgefasst und damit in seiner Wortart festgelegt. Wird es jedoch *ji* gelesen, so klingt stärker der chinesische Bedeutungshorizont mit und das Zeichen bleibt von seiner Wortart offen. An dieser Stelle möchte ich dafür plädieren, es aus folgenden Gründen *ji* zu lesen. In der Kombination wird *u-ji* gelesen und nicht *u-toki*. Da Dogen an dieser Stelle „genanntes *uji*“ näher bestimmt, spricht viel dafür, nicht *toki*, sondern *ji* zu lesen. Nehmen wir einmal an, dass wir die Stelle stärker bzw. ausschließlich vom chinesischsprachigen Kontext her auszulegen haben, so könnte man *u* und *ji* als mediale Verben²² deuten, so dass sie sich übersetzen ließen mit „seinen“ und „zeiten“. Der Satz würde dann lauten: „Zeiten ist immer schon ein bestimmtes Seinen und jedes Seinen ist immer ein [bestimmtes] Zeiten“. Ohne diese Übersetzung nun als „richtig“ bezeichnen zu wollen, macht sie aber besonders deutlich, wie sehr die grammatischen Grenzen einer Sprache – insbesondere in jeder Übersetzung – den Gedanken mit modellieren.

Vor allem der Sachverhalt, dass das alte sinojapanische Wort für Zeit immer auf Konkretes bezogen ist, wie die Bedeutungsanalyse ergeben hat, wird bei Dogen zu einem neuen Ansatz, Zeit und das, was ist, zu denken. Zeit kann nicht abgetrennt werden von dem, was konkret ist. Dogen schlägt nun vor, die Zeit radikal im Horizont des konkret Gegebenen zu denken und alles Gegebene im Horizont der Zeit. Es geht somit nicht um die Frage, ob die Zeit *eigenständig* ist oder nicht, was z.B. Aristoteles und Augustinus interessiert. Vielmehr geht es darum, wie die

²² Mediale Verben des Altgriechischen, des Sanskrit, des Altjapanischen usw. bezeichnen häufig Vollzüge, die nicht eindeutig aktiv oder passiv sind wie z.B. „wachsen“. Durch diese grammatische Verschiebung könnte vor allem im Rahmen der Zeitphänomenologie ein ganz neues Licht auf die Unterscheidung „objektive“ und „subjektive“ Zeit geworfen werden. Vielleicht lässt sich das Zeitphänomen in grundsätzlicher Weise gerade nicht mit dieser Unterscheidung erschließen. Vgl.: Rolf Elberfeld, „Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen“, in: Tilman Borsche (Hg.), *Denkformen Lebensformen*, Hildesheim 2003.

Zeit *jeweils* als bestimmte *ist*. Zeit vollzieht sich immer nur als das hier und jetzt konkret Gegebene. Somit gibt es im Horizont des Gegebenen keinen Standpunkt außerhalb der Zeit und im Horizont der Zeit nur *bestimmtes* Gegebenes. Dieser Ausgangspunkt hat zur Konsequenz, dass jeder Versuch, Zeit zu objektivieren und als eigenständige Entität auf den Begriff zu bringen, scheitern muss. Will man somit der Zeit auf die Spur kommen, kann dies nur über die Rückkehr in die *absolut bestimmte* Zeit geschehen. Denn je bestimmter und konkreter die Zeit als der Vollzug eines bestimmten Gegebenen ist, um so allgemeiner ist sie genau als diese *bestimmte* Zeit, da *alles immer bestimmte* Zeit ist.

Diese konkreteste und zugleich abstrakteste Bedeutung von Zeit wird im Verlauf des Textes vor allem durch folgenden Satz ausgelegt:

Uji besitzt das Vermögen (*kudoku*) des ereignishaften Verlaufs (*kyoryaku*).

Mit diesem Satz wird der Vollzugscharakter von *uji* näher bestimmt. Das japanische Wort *kudoku* gilt gewöhnlich als Übersetzung des Sanskritwortes *guna*, was soviel wie „Grundeigenschaft“ bedeutet. Hier wurde es übersetzt mit „Vermögen“. Beide Übersetzungen haben das Problem, dass der Gedanke durch die Übersetzung mit dem Substanz-Akziden-Schema in Verbindung gebracht werden könnte, was hier jedoch zurückgewiesen werden muss. Es ist vielmehr anzunehmen, dass jedes *uji* und damit auch *uji* im Allgemeinen sich im ganzen zeigt als „ereignishaftes Verlaufen“ (*kyoryaku*). Das erste chinesische Zeichen (*kyo*) in dieser Wendung, das hier mit „ereignishaft“ übersetzt wird, hat die Grundbedeutung der Kette in einem Gewebe. Das zweite Zeichen (*ryaku*) hat folgende Bedeutungen: Kreislauf der Sterne, Kalender; Geschichte; durchlaufen, dauern; durchmachen, hindurchgehen, entlang, Reihenfolge, aufeinander folgen, fortlaufen. Heute wird das Zeichen verwendet in dem japanischen Wort für Geschichte *rekishi*. Die Grundbedeutung ist: „von einem zum anderen zu laufen und dabei jeweils kurz anzuhalten“. Die Zeichenkombination ist nicht neu und findet sich auch in anderen chinesischen Texten. Rüdernberg und Stange geben für die Kombination folgende Bedeutung an: „Lebenslauf, Vergangenheit; erleben, erfahren, Erfahrung, Erlebnisse“. Keine der Übersetzungen passt genau für den vorliegenden Fall, wobei „Lebenslauf“ der hier vorgeschlagenen Übersetzung noch am nächsten kommt.²³ Die Übersetzung von Abe/Waddel „seriatim passage“ – im Deutschen könnte man sagen: „gereihtes Verlaufen“ – betont das „Reihen“, wodurch die Bewegung des Verlaufs weniger als „phasenhafte“ Bewegung zum Ausdruck kommt. Die Übersetzungen von

²³ Andere bisherige Übersetzungen sind: „passing in a series of moments“ (Nishijima/Cross), „moment to moment occurring“ (Wright), „flowing“ (Welch/Tanahashi), „passage“ (Heine; Kim; Yokoi), „Währen“ (Tsujiura), „seriatim passage“ (Abe/Waddel).

Nishijima/Cross „passing in a series of moments“ und die von Wright „moment to moment occurring“ enthalten den Zusatz „moment“, der von den chinesischen Zeichen her nicht gerechtfertigt ist. Die Zentrierung der Übersetzung auf „moment“ ist auch deswegen problematisch, weil in dem direkt folgenden Gedanken offenbar die Zusammenhangsform der *verschiedenen* Zeiten zum Ausdruck gebracht wird. Die Übersetzungen „flowing“, „passage“ und „Währen“ als Einwortübersetzungen scheinen den Sachverhalt zu simplifizieren. Michael von Brück gibt gleich ein ganzes Bündel von erklärenden Übersetzungen: 1. „erfahrungsmäßige Kontinuität eines ganzheitlichen Vorgangs“, 2. „dharma-Vorgang“, 3. „verlaufender Vorgang“, 4. „innere Überkreuzung der zeitlich vernetzten Erscheinungen“, 5. „Manifestationen und Elemente zu jedem Augenblick in jeder Zeit“, 6. „gegenseitige Durchdringung der Zeitmodi im steten Fluss der Erfahrung im Hier-und-Jetzt“. Zusammenfassend charakterisiert er das Wort folgendermaßen:

„*Kyoryaku* umfaßt also die gesamte Geschichte des Individuums, die Natur-Sozialgeschichte, das gegenseitige Bedingen der einzelnen Ereignisse und die Erinnerung an Früheres sowie auch alles zukünftig Mögliche als Projektion der jetzigen Konstellationen in die Zukunft. Diese Bedingungen sind gekennzeichnet durch das Zusammenspiel der Grundvoraussetzungen (die sich aus der je individuellen Geschichte ergeben und konditional wirken) und das Streben, das – in Aktivität geäußert – den jeweiligen Spielraum der Freiheit markiert. Das Zusammenspiel beider Faktoren ermöglicht die konkreten Umstände und enthält sie zugleich. Denn sie sind so, wie sie sind, gerade hier und jetzt so und nicht anders manifest. Jeder Augenblick ist so, wie er ist, vollständig, ohne daß ihm etwas fehlen würde. Denn er enthält die gesamte Palette unterschiedlicher Perspektiven und Situationen, die sich gleichzeitig auf tun und ungehindert in gegenseitiger Resonanz netzartig durch die drei Zeitmodi (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) wiederholen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nur vorläufig Begriffe, um die Ganzheit der Dimensionen wiederzugeben, die in jedwedem Moment erscheinen.“²⁴

Diese durchaus zutreffende großflächige Interpretation möchte ich am Text noch eingehender verifizieren. Die Übersetzung und Bedeutung des Wortes *kyoryaku* ist darum so wichtig, weil zentrale Stellen des Textes erst durch dieses Wort zugänglich werden und eine bestimmte Interpretationsrichtung erhalten.

²⁴ Brück, „Identität und Zeitfluß – Buddhistische Wirklichkeitskonstruktionen“, in: Walter Schweidler (Hg.), *Wiedergeburt und kulturelles Erbe*, St. Augustin 2001, 209ff.

Eine weitere Hilfe kann uns an dieser Stelle der Rückblick auf den Text Fazangs geben. Im Zusammenhang mit den „neun Zeiten“ erscheint ein Wort, das dem von Dogen benutzten sehr nahe ist. An der zentralen Stelle heißt es bei Fazang:

Wiederum [aber] bilden diese neun Zeitphasen zusammengefaßt *eine Vergegenwärtigung bzw. einen Vorstellungsaugenblick*, und [dabei bilden] die neun Zeitphasen [ein] Reihen. [Werden sie] auf diese Weise im ganzen – differenziert und vereint – erörtert, sind es zehn Zeitphasen.

Fazang benutzt hier die Wendung *liran* (chin., jap. rekizen) für den Zusammenhang der neun Zeiten. Sie bedeutet soviel wie „sich nacheinander anreihen“. Die Wendung *yinguo liran* (chin., jap. inga rekizen), die in alten Texten vorkommt, lässt den Sachverhalt noch deutlicher werden. Hier wird das Reihen als ein in gegenseitiger Abhängigkeit Entstehendes gedeutet. Die Reihe ist somit nicht beliebig, vielmehr bringt jede Zeit durch ihren Stand in der Reihe jeweils alle anderen Stände in der Reihe hervor. Bei Fazang sind es die neuen Zeiten, die jeweils durch ihre Stelle alle anderen Stellen mit hervorbringen. Bei Dogen wird der Sachverhalt jedoch anders gedacht, was im folgenden Satz zum Ausdruck kommt.

Das heißt: von heute nach morgen ereignishaft verlaufen, von heute zu gestern ereignishaft verlaufen, von gestern nach heute ereignishaft verlaufen, von heute zu heute ereignishaft verlaufen, von morgen zu morgen ereignishaft verlaufen.

Anders als bei Fazang, wo die einzelnen Zeiten eher wie einzelne Punkte gesehen werden, die sprunghaft durch ein „Zwischen“ hindurch miteinander vermittelt werden, erfolgt die bezughafte Vermittlung der Zeiten untereinander nach Dogen nicht sprunghaft, sondern durch das *jeweilige ereignishaft Verlaufen*. Das bedeutet, dass es in einem konkreten Ereignis je einen Zeitverlauf von heute nach morgen, von heute zu gestern, von gestern nach heute, von heute zu heute und von morgen zu morgen gibt. Die Richtungshaftigkeit des Verlaufs ist im Japanischen klar gekennzeichnet durch „*yorī ... e*“ und „*yorī ... ni*“, was mit „von ... nach“ und „von ... zu“ übersetzt wird. Hier zeigt sich auch, dass das „ereignishaft Verlaufen“ zwischen den verschiedenen Zeiten sich nicht auf einzelne „Momente“ bezieht, sondern eine Dynamik innerhalb jeder einzelnen Zeit und innerhalb des gesamten Verlaufs zum Ausdruck bringt. Denn innerhalb jeder einzelnen Zeit vollzieht sich zugleich das gesamte ereignishaft Verlaufen.

Wichtig ist an dieser Stelle zudem, dass hier nicht „Zeitpunkte“ genannt werden, sondern jede Zeit mit der Zeiteinheit „Tag“ in Verbindung steht, der in jedem angeführten Zeitwort auch als chinesisches Zeichen enthalten ist. „Morgen“ (*ashita*),

„heute“ (*kyō*) und „gestern“ (*kino*) bezeichnen auch im Japanischen nicht Zeitpunkte, sondern Zeiteinheiten. Es wird dadurch nahegelegt, dass Dogen hier die Zeiten als organische Ganzheiten versteht, die als jeweilige *Gestalten der Zeit* ineinander verlaufen. Dogen kann durch diese Wortwahl seinem Gedanken ein höheres Maß an Konkretion verleihen, die durch die Worte „Zukunft“ (*mirai*), „Gegenwart“ (*genzai*) und „Vergangenheit“ (*kako*), die Fazang benutzt, so nicht erreicht wird.

Die Einteilung der Verläufe weicht ab von der Einteilung der Zeiten bei Fazang, der neun Zeitperspektiven aufzählt. Dogen zählt in *Uji* lediglich fünf Zeitverläufe auf, gibt dafür aber keine eigene Begründung. Wollte man die Liste weiter ausführen, so könnte das im Folgenden in eckigen Klammern Stehende hinzugefügt werden. Die Differenzierung von „zu“ und „nach“ soll in der Aufzählung vernachlässigt werden. Zusätzlich zur Vervollständigung kann eine Parallelisierung zu den neuen Zeiten bei Fazang versucht werden, die sich zwar nicht ohne weiteres durchführen lässt, aber dennoch in die Liste eingefügt werden soll, so dass die Unterschiede noch deutlicher hervortreten:

Von heute nach morgen	Zukunft der Gegenwart
Von heute nach gestern	Vergangenheit der Gegenwart
Von gestern nach heute	Zukunft der Vergangenheit
[Von morgen nach heute]	Vergangenheit der Zukunft
Von heute nach heute	Gegenwart der Gegenwart
	/ Zukunft der Gegenwart
Von morgen nach morgen	Gegenwart der Zukunft
	/ Zukunft der Zukunft
[Von gestern nach gestern]	Gegenwart der Vergangenheit
	/ Vergangenheit der Vergangenheit
[Von morgen nach gestern]	Vergangenheit der Zukunft
[Von gestern nach morgen]	Zukunft der Vergangenheit

Zunächst ist festzustellen, dass der Ausgang von einer *Zeitstellenrelation* zu anderen Kombinationen führt als der Ausgang von der *Zeitverlaufsrelation*.²⁵ Es ergeben sich hier nicht so einfache und klare Systematisierungsmöglichkeiten wie bei Fazang. Deutlich wird durch diese Parallelisierung auch, dass die Verläufe von heute nach heute und von morgen nach morgen nicht eindeutig sind, sondern zwei

²⁵ Es wäre lohnend, diese beiden Ansätze vor allem mit dem Denken der Zeit bei Augustinus und dem späten Husserl in eine Auseinandersetzung zu bringen. Gerade der späte Husserl bemüht sich um eine höherstufige Zeitphänomenologie, die dann in den Erörterungen zur „lebendigen Gegenwart“ kulminieren. Ansatzweise habe ich diesen Zusammenhang hergestellt in meinem Buch *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart 2003.

Deutungen zulassen: zum einen in dem Sinne, dass das „Heute“ in sich selbst ereignishaft verläuft, was jedoch z.B. nicht wirklich der „Gegenwart der Gegenwart“ bei Fazang entspricht; zum anderen kann die Wendung aber auch interpretierend so aufgefasst werden, dass der Verlauf sich von einem Heute zu einem nächsten Heute vollzieht. Wenn diese Deutung nicht zutreffen würde, so könnten aus den Zeitverlaufsrelationen die Momente „Zukunft der Zukunft“ und „Vergangenheit der Vergangenheit“ nicht generiert werden. Auffällig ist, dass Dogen nur einen Zeitverlauf anführt, der nicht auf das Heute bezogen ist, nämlich „von morgen zu morgen“. Von den „fehlenden“ Zeitverläufen bezieht sich nur einer auf das Heute, nämlich „von morgen zu heute“.

Dogen gibt uns aber doch einen Hinweis in bezug auf die gerade aufgeworfene Frage nach den fehlenden Zeitverläufen in einer Schrift, die fast zeitgleich mit *Uji* entstanden ist. Im Abschnitt *Den'e* (Überlieferung der Mönchsrobe) des *Shobogenzo* heißt es:

„Die traditionelle Mönchsrobe der authentischen Überlieferung der Buddhas und Patriarchen wurde von Buddha zu Buddha ohne Unregelmäßigkeit authentisch überliefert. Es handelt sich hier um die Mönchsrobe der früheren Buddhas und späteren Buddhas, der alten Buddhas und neuen Buddhas. Der Weg/die Lehre bilden sich, Buddha/Buddhas bilden sich. Im sich Bilden der Vergangenheit, im sich Bilden der Gegenwart [und] im sich Bilden der Zukunft ist von der Vergangenheit in die Gegenwart authentisch überliefern, von der Gegenwart in die Zukunft authentisch überliefern, von der Gegenwart in die Vergangenheit authentisch überliefern, von der Vergangenheit in die Gegenwart authentisch überliefern, von der Zukunft in die Zukunft authentisch überliefern, von der Zukunft in die Gegenwart authentisch überliefern [und] von der Zukunft in die Vergangenheit authentisch überliefern die authentische Überlieferung des einzigen Buddha durch die Buddhas.“²⁶

²⁶ Vgl. auch die Übersetzung von Nishijima und Cross, *Master Dogen's Shobogenzo*, Book 1, London 1994, 156.

Kontrastieren wir also die beiden Aufzählungen, so ergibt sich folgendes Ergebnis:

Von heute nach morgen	Von der Gegenwart in die Zukunft
Von heute nach gestern	Von der Gegenwart in die Vergangenheit
Von gestern nach heute	Von der Vergangenheit in die Gegenwart
[Von morgen nach heute]	Von der Zukunft in die Gegenwart
Von heute nach heute	Von der Gegenwart in die Gegenwart
Von morgen nach morgen	Von der Zukunft in die Zukunft
[Von gestern nach gestern]	Von der Vergangenheit in die Vergangenheit
[Von morgen nach gestern]	Von der Zukunft in die Vergangenheit
[Von gestern nach morgen]	[Von der Vergangenheit in die Zukunft]

Es zeigt sich, dass nun nur noch ein Verlauf „fehlt“ – von der Vergangenheit in die Zukunft –, den wir nun jedoch sinnvoll und durch die Bestätigung, die unsere Vermutungen erfahren haben, ergänzen können. Hierdurch rückt Dogen wieder näher an Fazang heran. Dennoch bleibt Dogen auch hier seinem Gedanken einer Zeitverlaufsrelation treu, der seinen Zugang deutlich gegen Fazangs absetzt. Indem Dogen an dieser Stelle die abstrakteren Worte „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ benutzt, die auch Fazang verwendet, wird zwar die Konkretion der Zeitverlaufsrelation aus dem vorhergehenden Zitat aus *Uji* aufgegeben, für uns macht es jedoch an dieser Stelle den Unterschied zu Fazang um so deutlicher.

Es bleibt jedoch die Frage, ob es bei Dogen auch so etwas gibt wie die „zehnte Zeit“, die alle Zeiten in Differenz zusammenbindet? Wiederum kann uns ein zeitnaher Text zumindest einen ersten Hinweis geben. In dem Text *Gyobutsuiigi* aus dem *Shobogenzo* findet sich folgende Formulierung:

„[Wenn wir] einen Vorstellungsaugenblick ereignishaft verlaufen [lassen] und dabei nicht die Zeit der Loslösung erwarten, so ist das ein nutzloses Mißverständnis.“²⁷

Die Zeichenkombination, die hier mit „Vorstellungsaugenblick“ übersetzt wird, ist identisch mit der Bezeichnung für die „zehnte Zeit“ bei Fazang. Obwohl diese Stelle nicht eindeutig ist, kann man sagen, dass in jedem „Vorstellungsaugenblick“ das Ganze jeweils „ereignishaft verläuft“ und so in jedem Vorstellungsaugenblick die Loslösung realisiert werden kann. Dogen baut jedoch den einen „Vorstellungsaugenblick“ nicht als eine „zehnte Zeit“ auf, die dimensional verschieden ist von den anderen Zeiten. Er betont vielmehr den „ereignishaften Verlauf“ selber als den

²⁷ Vgl. auch die Übersetzung von Nishijima und Cross, *Master Dogen's Shobogenzo*, Book 2, London 1995, 34.

konkreten Vollzug, durch den die Zeiten zusammengebunden werden. Denn die Zeit wird nicht nur im „Denken“ zusammengebunden, was sich bei Fazang nahelegt, sondern auch durch die ereignishaften Verläufe in der Natur. Dogen versucht hier den Gegensatz von subjektiver und objektiver Zeit durch eine „Ereigniszeit“ zu unterlaufen, die sowohl das Ich als auch die natürlichen Vorgänge fundiert. In dieser Hinsicht sind Ich und Natur nicht unterschieden, da beide nur als „ereignishafter Verlauf“ sind.

Was in dem Ansatz bei der *Zeitverlaufsrelation* sehr deutlich wird, ist, dass die Zeiten „ineinander“ verlaufen und in sich und untereinander einen dynamischen Vollzugscharakter zeigen, anders als bei Fazang, der eher ein statisches Relationsystem vor Augen hat. Die Zeitvollzüge gehen ineinander ein und werden gerade dadurch genau zu dem, was sie als einzelne Zeitverläufe sind. Somit ist jede einzelne Zeit in sich ein hochbewegtes Gefüge, das sich an keinem Punkt fest macht, sondern als ereignishaftes Verlaufen in jedem gegenwärtigen Jetzt vollständig ist als je dieser Verlauf. Was Dogen mit der Wendung „ereignishaftes Verlaufen“ konkreter zu fassen versucht, ist die Implikation aller Zeiten in jeder einzelnen Zeit. Er versteht aber gemäß des Wortes *uji* die Zeit nicht als Abstraktum, vielmehr vollzieht Zeit sich ja immer als etwas konkret Gegebenes. Ein Gegebenes – sei es ein Ich oder ein Baum – ist somit ein zusammenhängender „ereignishafter Verlauf“. Die Kiefer ist als ereignishafter Verlauf zu jeder Zeit alle Zeiten. Jedes Gegebene ist ein jeweiliger Zeithorizont, der sich als ereignishaftes Verlaufen zeigt, wobei die „vergangenen“, „gegenwärtigen“ und „zukünftigen“ *Zeitphasen* in jedem Augenblick vollständig ineinander verlaufen, so dass das Gegebene in jedem Augenblick die Lebendigkeit aller *Zeitphasen* ist.

3. Gegenwartsbezogene Perspektiven des Philosophierens im Anschluss an Dogen

Dogen bindet die Interpretation der Zeit noch stärker als seine Vorläufer an den jeweils konkreten Seinsvollzug einer jeden Wirklichkeitsweise. Da jeder Seinsvollzug – sei es ein Baum, der Frühling, das Ich oder ein Gedanke – sich immer nur als konkrete *Zeitgestalt* zeigt, entfaltet Dogen das Wort *uji* (Sein-Zeit) als die „ontologische“ Grundgestalt von Wirklichkeit überhaupt. Dieses Wort verbindet zwei Ebenen miteinander: zum einen ist es die allgemeinste Bezeichnung für das Erscheinen von „Wirklichsein“ überhaupt und zum anderen ist genau dies immer nur als *radikal konkreter* Vollzug gegeben, nämlich als ein ganz bestimmtes *uji*. Ein weiterer zentraler Punkt ist, dass durch Dogens Ansatz eine Möglichkeit aufscheint, den Gegensatz von objektiver und subjektiver Zeit zu unterlaufen. Das Wort „ereignishafter Verlauf“ bezieht sich nicht nur auf die Erfahrung eines Ich, sondern genauso auch auf Naturereignisse. Indem ich selber als Ich „ereignishafter Verlauf“ bin, habe ich durch meine eigene temporale Fundierung hindurch Zugang

zu allen anderen „ereignishaften Verläufen“, da in meinem „ereignishaften Verlauf“ auch alle anderen *mitverlaufen*. Die objektive und subjektive Zeiterfahrung wird so von einer „medialen Ereigniszeit“ umfassen, die allerdings nur als der radikal konkrete ereignishaft Verlauf hier und jetzt zugänglich ist, da auch jedes Sprechen darüber bereits wieder ein „ereignishafter Verlauf“ ist, genauso wie das Lesen dieses Aufsatzes. So wird die Erschließung des Phänomens der Zeit selber zu einer „Einübung in die Zeit“. „Mediale Ereigniszeit“ ist somit immer *nur* als „Ereignis der Zeit“ im Sinne einer sich vollziehenden lebendigen Gegenwart, die sich weder einfach als subjektiv noch einfach als objektiv bestimmen lässt.

Die sich seit Kant entfaltende Metaphysikkritik erhält durch diese Zeitdeutung eine positive Wendung. Es geht nicht mehr nur darum, den Substanzcharakter der Zeit als sprachliche Konstruktion einzusehen, sondern vielmehr darum, Zeit als ein nicht im Substanzdenken fundiertes Phänomen zu *vollziehen*. Aus europäischer Perspektive könnte man dies als eine *radikal temporal* fundierte „erste Philosophie“ verstehen. Wir stoßen hier auf einen Ansatz, der auch im engen Aristotelischen Sinne „erste Philosophie“ genannt werden kann, da es um das „Seiende als Seiendes“ geht, allerdings *nicht* im Sinne einer „Metaphysik“ und auch *nicht* im Sinne einer „Fundamentalontologie“, sondern – so versuche ich es hier zu nennen – im Sinne einer „transformativen Phänomenologie“. Denn, indem das Phänomen Zeit bedacht wird, verändert und transformiert sich die jeweilige Erfahrung der Zeit. Philosophisches und phänomenologisches Arbeiten ist dann nicht mehr das Fixieren von Phänomenen und Sachverhalten anhand von allgemeinen Strukturen, sondern vielmehr eine Einübung in die Vollzugsweise der Phänomene selber. Dies bedeutet, dass Philosophieren grundsätzlich bereits auf *methodischer* Ebene temporal fundiert ist. Auf der Ebene der ersten Philosophie geht es nicht mehr um zeitenthobene Strukturen, sondern vielmehr um den temporalen Hervorgang von Sinn- und Seinsstrukturen. Es geht nicht um das Feststellen von Wirklichkeit, sondern um den Vollzug von Wirklichkeit als jeweilige Gestalt der Zeit. Vollzug und Struktur durchdringen sich ohne Behinderung und sind in ihrem Zusammenhang je und je neu zu realisieren und einzuüben.

Neben eine „deskriptive“ und „hermeneutische Phänomenologie“ tritt somit eine „*transformative Phänomenologie*“, in der die Zeitlichkeit ihres eigenen Vollzugs konstitutiv mit eingeht. In der Vorgehensweise der „transformativen Phänomenologie“ ist – gemäß buddhistischer Einsicht – die Analyse von Phänomenen *nicht* zentral ein Akt der Objektivierung, sondern selber eine *Transformation meiner gesamten Wahrnehmung und Existenz* und – so könnte man über den **Buddhismus** hinaus hinzufügen – der *Geschichte*. Diese Transformation steht im **Zusammenhang mit meiner Weise zu leben**. Phänomenologie betreiben bedeutet **dann, in einer gewissen Parallelität zur Kunst,²⁸ Wirklichkeitsvollzüge zu entdecken, zu gestalten**

²⁸ Ähnlich interpretiert Merleau-Ponty die Phänomenologie: „Die phänomenologische Welt ist nicht

und zu realisieren und nicht nur zu objektivieren, um so ein geschichtsproduktives Denken zu realisieren.

Denken der Zeit und *Geschichtlich-sein* sind dann ein und dasselbe. Das heißt, es geht darum, mich denkend einzuüben in mein Zeitlichsein, und nur als diese *Übung* selber kann ich je und je die Erfahrung der Zeit *als Geschichte* realisieren. Mein Denken der Zeit wäre somit zugleich die *Transformation* meiner Erfahrung der Zeit. Im Anschluss an Dogen und Heidegger bedeutet dies, dass ich damit zugleich auch den *Hervorgang von Welt* realisiere. In diesem Sinne muss meine „Erfahrung der Zeit“ nicht nur eine individuelle Erfahrung bleiben, sondern kann selber einen Weltcharakter annehmen als eine bestimmte *Zeitgestalt*. Indem ich – mich selber transformierend – eindringe in die Erfahrung *meiner Zeit* (im doppelten Sinne dieses Wortes), um so mehr kann meine Erfahrung der Zeit als etwas „Welt-geschichtliches“ hervortreten. Auf diese Weise verbinden sich Selbst- und Welthorizont immer wieder neu, so dass die Bewegung der Geschichte unvordenklich bleibt und nicht an ein letztes Ziel gebunden ist. Da Zeit als Geschichte sich niemals objektivieren lässt, ist Geschichte auch nie „zu Ende“, denn dies wäre nur eine äußerliche Betrachtung der Zeit, die ihr eigenes Zeitlichsein nicht genügend berücksichtigt. Es geht vielmehr darum, immer wieder neu, sich in *seiner Zeit* einübend, zurückzufinden in das Zeitgeschehen als Geschichte.²⁹ So verbinden sich das buddhistische Motiv der „Übung“ und das Heideggersche Motiv der „Geschichte“ im Sinne einer radikalen *Verzeitlichung des Philosophierens*.

Auslegung eines vorgängigen Seins, sondern Gründung des Seins; die Philosophie nicht Reflex einer vorgängigen Wahrheit, sondern, der Kunst gleich, Realisierung von Wahrheit.“ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 17.

²⁹ „In solcher Sein-Zeit ist jeder Schritt einerseits ein Fortgehen in der unumkehrbaren Zeitfolge; andererseits ist er auch das Zurückgehen in den Ursprung der Zeit.“ Ohashi, *Geschichte-Zeit und Geschichtskategorien – aus der Zeitlehre vom Zen-Meister Dogen*, in: ders., *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik*, Freiburg 1984, 247.

Günter Wohlfart	
Zeitperioden und zyklische Zeit – Heraklit und Zhuangzi	185
Kogaku Arifuku	
Sein in der Zeit und die Zeit selbst: Über die Zeitlehre von Kant und Dōgen	197
Joseph S. O’Leary	
Time and Emptiness	217

IV. Die Grenze der Zeit als Prinzip der Philosophie: Systematische Perspektiven 237

Claus Oetke	
Philosophy of Time And Cultural Studies	239
Axel Hutter	
Metaphysik als Metachronik. Schellings Philosophie der Zeit	257
Walter Schweidler	
Denken ist Zeit	269
Gregor Paul	
Zeitbegriffe im Kontext systematischer und komparativer Philosophie. Eine Problemskizze	305

V. Die Grenzen der Zeit in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion 333

Jens Heise	
Kontext und Zeit bei Watsuji Tetsurō	335
Mike Sandbothe	
Lineare und dimensionierte Zeit: Ein Grundproblem der modernen Zeitphilosophie	343
Dietmar Köv eker	
Zur Kritik der reinen Zeit. Über einige Aspekte der neueren Zeitdiskussion	349
Dieter Sturma	
Zeit der Sprache und Zeit der Endlichkeit	369
Oswald Schwemmer	
Außerzeitlichkeit – Innerzeitigkeit – Überzeitlichkeit. Die Form der Zeit im Bild	383

VI. Die Grenze der Zeit als Grenze der Wissenschaft	403
Kristen Rohlf	
Zeitpfeil und der Beginn der Zeit in der Naturwissenschaft	405
William R. LaFleur	
Adjusting the Body Clock: Archaic Aspirations and Contemporary Chemicals	417
J. T. Fraser	
The Secular Mystery of The First Day	431
Angaben zu den Autoren	447

Walter Schweidler (Hrsg.)

Zeit: Anfang und Ende

Time: Beginning and End

Ergebnisse und Beiträge des
Internationalen Symposiums der
Hermann und Marianne Straniak Stiftung
Weingarten 2002



Sonderdruck
im Buchhandel nicht erhältlich

Academia Verlag ▲ Sankt Augustin