

Einführung in die buddhistische Erkenntnistheorie

Auszug aus:

Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel des Wissens.
Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen 2002



© Karl-Heinz Brodbeck 2009

3.9 Einführung in die buddhistische Erkenntnistheorie

3.9.1 Grundlagen

In diesem Abschnitt möchte ich einige Grundzüge der buddhistischen Erkenntnislehre *positiv* skizzieren, ohne hierbei unmittelbar – wie in anderen Kapiteln – von den Fragestellungen der europäischen Philosophie und Wissenschaft auszugehen. Was dort in eher kritischer Absicht formuliert wurde, soll hier ohne diesen negierenden Bezug dargestellt werden. Wiederholungen und Überschneidungen sind deshalb nicht nur unvermeidlich, sondern sogar beabsichtigt, weil die jeweilige Bedeutung in neuen Schattierungen erst aus dem Kontext erwächst – und das ist bereits ein Aspekt jener Theorie, die hier im Mittelpunkt stehen wird: Die Apoha-Theorie. Sie enthält den wichtigsten Aspekt der buddhistischen Erkenntnislehre, sofern die Zirkularität der Begriffe in den Blick kommt. Die Apoha-Theorie ist eigentlich keine *Theorie*, sondern nur eine Methode, sich klarzumachen, wie Täuschungen durch Begriffe funktionieren. Gleichwohl enthält ihre Darstellung auch Instruktionen, die für alle Wissenschaften hilfreich sind und – auch bei Aufrechterhaltung der Täuschung ihrer Grundbegriffe und deren funktionaler Entfaltung – Irrtümer zweiter Ordnung zu vermeiden hilft. Ich gebe zunächst eine kurze vorläufige Begriffsbestimmung: *apoha* ist ein Sanskrit-Begriff, mit dem gesagt wird, daß Begriffe nur eine *negative Bedeutung* haben. Es ist unmöglich, Begriffe durch sich selbst oder durch ihren Bezug auf *Außerbegriffliches* zu definieren. Insofern enthält die Apoha-Theorie auch einen Wahrheitsbegriff, der dem abendländischen entgegensteht.

In lehrhafter Form wurde die Apoha-Theorie vor allem von zwei buddhistischen Philosophen entwickelt: Dignaga und Dharmakirti, die im 6. und 7. Jahrhundert u.Z. in Südindien lebten. Wie andere wichtige Philosophen des Buddhismus wird man sie so gut wie nie in westlichen Lehrbüchern finden; ihre Schriften sind seit den 20er Jahren auszugsweise zugänglich, wurden aber von den abendländischen Philosophen ebenso ignoriert wie die Texte Nagarjunas und weiterer bedeutender Vertreter der Madhyamika-Schule des Buddhismus. Bei anderen Religionen kann man die Texte ihrer Gründungs-urkunden (Bibel, Koran usw.) zwar immer auch – wie jeden Text – philosophisch-hermeneutisch deuten und enthaltene mythische Denkformen als Metaphern verwenden. In den überlieferten Lehrreden Buddhas dagegen ist eine *explizite* Philosophie enthalten, also Aussagen, die sich auf jene Gegenstände beziehen, die sonst nur in der Philosophie behandelt werden. Deshalb sind die Schriften buddhistischer Philosophen weniger *äußere* Kommentare, die ein Denkmodell an einen Text herantragen – wie Thomas von

Aquin die Bibel im Denkmodell der aristotelischen Philosophie auslegt –, sondern *Entfaltungen* oder Ergänzungen dessen, was Buddha in verstreuten Lehrreden gesagt hat.

Gleichwohl kann man den Buddhismus nicht als eine alternative „Theorie“ neben abendländische Denkformen stellen. Der Grund liegt darin, daß der Buddhismus als *Denkschulung* darauf abzielt, von der Verblendung der *theoretischen Form* freizukommen, nicht die Theorien zu „verbessern“ oder „praxisnaher“ zu machen. Daß diese scheinbar rein *negative* Haltung in der *Ethik* des Mitgefühls für das soziale Handeln wichtige *positive Konsequenzen* hat, ergibt sich aus der Struktur dessen, was im Buddhismus erkannt wird. Ich kann diesen wichtigen Aspekt an dieser Stelle jedoch nicht systematisch darstellen; dies bleibt einem Buch über buddhistische Wirtschaftsethik vorbehalten.¹⁶³

Buddha sagt: „Theorien zu haben geziemt sich nicht für einen Vollendeten.“¹⁶⁴ Nicht primär der Inhalt, das *Festhalten* einer Theorie ist es, worauf die buddhistische Geistes-schulung abzielt, und hier lautet der Kernsatz: Dieses *Festhalten* gilt es zu *lassen*. Allgemeiner spricht man besser von „Ansichten“, vom Festhalten an Ansichten oder Meinungen.¹⁶⁵ Gemeint sind zwar vor allem *metaphysische* Ansichten, die auch allen Wissenschaften zugrundeliegen; doch gilt das für alle „Meinungen“. Theorien werden nicht *abgelehnt* (was wiederum nur eine *Gegen-Theorie* wäre), vielmehr zielt das buddhistische Geistesstraining darauf, die *Funktion* von Theorien als Wissen im Denk-prozeß, genauer, die Funktion des *Anhaftens an Theorien* zu erkennen. Nicht die Theorie – wie gesagt – ist das eigentliche Objekt, es ist das Anhaften, das lassen zu können das eigentliche Ziel darstellt.

Im Buddhismus nennt man das „Lassen“ *Aufwachen*, wie ja „Buddha“ eigentlich „der Erwachte“ heißt. Ungeachtet der mönchischen Lebensform ist der Kern dieses Erwachens durch das Lassen von Ansichten keine *Negation* der Wissenschaft oder der menschlichen Gesellschaft. Vielmehr liegt darin der ganz andere Gedanke, daß nur derjenige, der etwas *lassen* kann, auch die Freiheit gewinnt, im Ergreifen nicht einer Verblendung anheim zu fallen. Im Zen (einer chinesisch-japanischen Form des Buddhismus) nennt man dies die Weisheit von Ergreifen und Loslassen. Nur wer loslassen kann, bekommt die Hand frei, um etwas *in Freiheit* ergreifen zu können. Und *diese Freiheit* ist auch in der „großen Befreiung“¹⁶⁶ gemeint, auf die alle buddhistische Praxis abzielt.

Was aber ist dieses Ergreifen? Buddha sagt, in der trefflichen Übersetzung Seidenstücker: „Woran man hängt, dadurch tritt man in die Erscheinung, woran man nicht

¹⁶³ Vgl. für eine erste Skizze K.-H. Brodbeck, Die Jagd nach dem Schein. Wie die buddhistische Ökonomie zu Lebensperspektiven im Umgang mit der Nahrung führt, Ethik-Letter 2/2001, S. 2-9.

¹⁶⁴ Majjhima Nikaya 72 aaO., S. 204.

¹⁶⁵ Vgl. Nagarjuna, Mulamadhyamaka-Karika aaO., Kapitel 26, S. 104-109.

¹⁶⁶ Vgl. D. T. Suzuki, Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus, Frankfurt/M. 1975.

hängt, dadurch tritt man nicht in die Erscheinung.“¹⁶⁷ Mit dem Ergreifen erscheint ein Ich, das zugleich eine ganze Welt auslegt. Das Ergreifen als Verblendung gebiert nicht nur ein Ich, es gebiert auch eine *ausgelegte* oder *begriffene* Welt. Und der eigentliche Akt des Ergreifens vollzieht sich in einer *begrifflichen Form*, dadurch, daß eine *Entität ver-meint* wird. Meinen, daß etwas dies oder das – also ein *Etwas* – sei, ist eine Meinung. Zugleich liegt darin aber ein Zum-Mein-Machen, also die Konstitution eines *Selbsts* als *Ego*.

Nun gibt es zur Leerheit, deren Privation das Begreifen ist, im Buddhismus *zwei* Zugangsweisen: einen negativen, kritischen, und einen positiven, direkten Zugang. Die Leerheit wird zunächst *spezifisch* ausgedrückt als Leerheit-an-etwas. Im Buddhismus wird der Gedanke, daß etwas ein *Etwas* ist, in einem Terminus erfaßt, der dem abendländischen Substanzbegriff entspricht: *svabhava*, Selbstnatur (8.4-8.6). Die Dinge sind keine *svabhava*. Aber diese negative Bestimmung führt durchaus auf einen positiven Gehalt. Denn dies, leer zu sein, *ist der Fall*; es ist nicht nichts.¹⁶⁸ Der Wittgensteinsche Terminus „ist der Fall“ zielt nicht auf eine ontologische Deutung, sondern ist im logischen Sinn als Abweisung einer Negation ohne Behauptung eines positiven Seins zu verstehen. In diesem Sinn ist die Leerheit nicht Nichts, aber doch unaussprechlich. Die traditionellen Lehrschriften zählen hier viele, meist sind es sechszehn, charakteristische Entitäten auf, an denen die Leerheit leer ist. Die wichtigste ist hierbei dies, die Leerheit nicht selbst als ein *Etwas*, eine Entität zu vermeinen: Die Leerheit ist leer an einer Leerheit.¹⁶⁹ „Leerheit ist die *Abwesenheit von Konstruktionen*“¹⁷⁰, sagt Nagarjuna und fügt die Warnung hinzu: „Die falsch aufgefaßte Leerheit richtet den, der von schwacher Einsicht ist, zugrunde – wie eine schlecht ergriffene Schlange oder falsch angewandte Magie.“¹⁷¹

In einem grundlegenden Text der Dzogchen-Tradition, der höchsten Stufe im System der alten Schule des tibetischen Buddhismus (*Nyingmapa*), heißt es, daß das Übungsobjekt, an dem die Verblendung erkannt wird, sehr elementar verstanden werden muß:

¹⁶⁷ Samyutta-Nikaya III, 22, 35; zitiert nach: K. Seidenstücker, Pali-Buddhismus in Übersetzungen, Breslau 1911, S. 422.

¹⁶⁸ Vgl. S. B. King in ihrer Darstellung der Yogacarin-Schule, die betont, daß die Nichtsubstantialität (*anatmaparamita*) „actually is the case.“ S. B. King, Buddha-Nature is impeccably Buddhist; in: J. Hubbard, P. L. Swanson (eds.), Pruning the Bodhi Tree, Honolulu 1997, S. 179.

¹⁶⁹ Vgl. C. W. Huntington, jr., Geshé Namygal Wangchen, The Emptiness of Emptiness, Honolulu 1989.

¹⁷⁰ „Emptiness is absence of construction (nirvikalpa).“ Nagarjuna, Bodhicittavivarana 22, 44; ed. Lindtner.

¹⁷¹ Nagarjuna, Madhyamikakarika (MK) 24.11, aaO., S. 91.

Es ist die *Entität*.¹⁷² Eine Entität ist definiert als ein *Etwas* (2.6). Man setzt dieser Entität nicht eine *andere* Entität entgegen – wie das Nichts dem Sein –, sondern übt das *Lassen* der Entität. Was sich dann zeigt, ist die nichtbegriffliche „Natur des Geistes“, die im Dzogchen als „Unaussprechlichkeit“ bezeichnet wird, also das, was im Sprechen, im Ergreifen durch eine Entität *immer* verfehlt wird. Longchen Rabjam sagt: „Die unaussprechliche Natur der Dinge ist dies, daß sie leer sind an einer bloßen Wesenheit: Die offene Weite des erwachten Geistes, vergleichbar dem Raum. Wie immer Dinge erscheinen, sie sind von derselben unaussprechlichen Natur.“¹⁷³

Die Leerheit „unaussprechlich“ zu nennen, heißt immer auch, sie auf *keine Weise* als eine Wesenheit, als eine Entität erfassen zu können. Sie als *Sein* zu interpretieren, ist ebenso ein Fehler, wie sie als *Nichts* zu begreifen. In beiden Fällen verwandelt man die Leerheit in eine Entität und verfehlt sie. Deshalb ist Buddhismus *mittlerer Weg*, der diese beiden Extreme vermeidet – das wurde von Buddha sehr klar betont und ist der *Kern* der Madhyamika-Philosophie, die Nagarjuna begründet hat. Diese eigentliche Pointe der buddhistischen Philosophie – die Leerheit ist keine Entität – wird vielfach bis heute mißverstanden, und es werden immer wieder die beiden Extreme vertreten. So sagt T. E. Wood: „Leerheit (*sunyata*) im Madhyamaka ist einfach bloße unqualifizierte, absolute Nichtsheit.“¹⁷⁴ T. R. V. Murti behauptet das andere Extrem: „Sunyata ist Absolutismus“¹⁷⁵.

Die Instruktion, das Erfassen von Entitäten zu *lassen*, klingt einfach, sie ist aber, wie sich zeigt, nicht gerade leicht nachzuvollziehen. Im Zen-Buddhismus treibt der Zen-Meister seine Schüler von einem Begriff zum nächsten, bis dem Zen-Praktizierenden in einem befreienden Satori klar wird, daß das *Festhalten*, also das *Begreifen* der Fehler war. Was sich beim *Nicht-Finden* der Natur des Geistes, des Bewußtseins, zeigt, ist nicht ein Nichts, aber auch keine Entität. „Über nichts nachzudenken ist Zen. Wenn man dies einmal verstanden hat, ist alles, was man tut – gehen, stehen, sitzen oder liegen – Zen. Zu wissen, daß der Geist leer ist, ist dasselbe wie Buddha zu sehen.“¹⁷⁶ Dies darf – wie gesagt – nicht so verstanden werden, daß man nun über eine Entität namens „Nichts“ nachzudenken hätte. In einer Zen-Geschichte fragt ein Mönch Meister Joshu:

¹⁷² „Here, one should inquire into this path starting from the characteristics that are the logical basis of our limited conception: ‚an entity‘.“ Manjushrimitra, *Primordial Experience* aaO., S. 57.

¹⁷³ Longchen Rabjam, *The Precious Treasury* aaO., S. 81; meine Übersetzung.

¹⁷⁴ „Emptiness (*sunyata*) in the Madhyamama is simply sheer, unqualified, absolute nothingness“, sagt T. E. Wood, *Nagarjunian Disputations*, Delhi 1995, S. xii und S. 278ff.

¹⁷⁵ „Sunyata is Absolutism, not Nihilism or Positivism“, T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1980, S. 329.

¹⁷⁶ Bodhidharmas *Lehre des Zen*, München 1990, S. 50.

„Was würdest du sagen, wenn ich mit Nichts zu dir käme?“

Joshu antwortete: „Wirf es zu Boden.“

Der Mönch protestierte: „Ich sage, ich hätte nichts, was soll ich dann loslassen?“

„Gut, dann trage es weg“, war Joshus Erwiderung.¹⁷⁷

Huang Po sagt zur dieser Frage sehr klar: „Denkst du an ‚etwas‘, dann schaffst du eine Wesenheit; denkst du an ‚nichts‘, schaffst du eine andere.“¹⁷⁸

3.9.2 Apoha-Theorie

Gleichwohl muß sich die Leerheit *zeigen*, wenn man versucht, *Etwas* zu ergreifen, obwohl dieses Etwas einen Irrtum enthält. Dieser Versuch des Ergreifens vollzieht sich durch die Wörter, durch die Begriffe als *sozialer Prozeß* des Handelns und des Denkens. Und die Leerheit *zeigt* sich, weil die Begriffe nicht *durch sich selbst* oder durch eine Anschauung zu definieren sind.

Man kann keinen Begriff *isolieren* und ihn darin auf eine Bedeutung *reduzieren*. Die Bedeutung erwächst einem Begriff immer erst in seiner Beziehung zu *anderen* Begriffen, im Urteil, in der Definition. Bei der Frage: Was ist das? Wie geht das? Woher kommt das? usw. ist die Antwort ein *Bezug* auf etwas anderes. Die Frage, ob etwas *existiert*, scheint diese Verknüpfung der Begriffe untereinander aufzuheben. Doch die Antwort „ja“ auf die Frage, ob ein Etwas namens A existiert, bleibt *leer*, wenn ihr keine *Handlung nachfolgt*. Also scheint die Anschauung und das Handeln jener Bezugspunkt für Begriffe zu sein, der ihnen letztlich Bedeutung verleiht, der eine Aussage *wahr* macht. Doch dieser Bezugspunkt für Begriffe ist nicht ergreifbar: Die Anschauung ist zum einen selbst *fließend*, zum anderen ist die Anschauung stets *Meinung*, also individuiert im Anschauen eines Individuums, und in der Zufälligkeit dieses Meinens – das war der Ausgangspunkt für die Überlegungen Platons – findet sich *keine* Bezugsbasis.

Im Buddhismus wird diese Frage von Dignaga und Dharmakirti so gestellt: Gibt es als Referenz für die Begriffe so etwas wie eine reine, unverblendete Wahrnehmung? Dharmakirti definiert in diesem Zusammenhang zunächst den einfachen, reinen Gedanken: Das ist ein Gedanke, der ein inneres Bild mit einem sprachlichen Ausdruck verknüpft.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Vgl. D. T. Suzuki, Die große Befreiung aaO., S. 53f.

¹⁷⁸ Huang Po, Der Geist des Zen, München-Wien 1983, S. 98.

¹⁷⁹ Vgl. „Constructive thought is the cognitive dawning of an image able to coalesce with verbalism“; Dharmakirti, Nyayabindu I, 5; A. Wayman, A Millennium of Buddhist Logic, Delhi 1999, S. 44. Alternative Übersetzung: „a cognition of a representation which is capable of being associated with a verbal designation“; nach: T. J. F. Tillemans, Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakirti and his Tibetan Successors, Boston 1999, S. 238, Note 22. Vgl. zu Dharmakirti und seiner Rezeption in

Nun ist aber ein inneres Bild bereits eine wahrnehmende Interpretation und insofern keine *reine Wahrnehmung*. Die Wahrnehmung des inneren Bildes oder die direkte sinnliche Wahrnehmung ist schon durch eine denkende Bezeichnung vermittelt. Wenn man *Etwas* wahrnimmt, nimmt man eine Entität wahr. Und Entitäten gehören zum Akt der Wahrnehmung, nicht zum Wahrgenommenen. Man kann – so lautet ein klassisches Beispiel im Buddhismus – ein Seil *als* Schlange wahrnehmen oder eben *als* Seil (bzw. *als* Bündel von Fäden, *als* Gebrauchsgegenstand usw.). Darin liegt die Erkenntnis, daß man in der Wahrnehmung schon Entitäten erfaßt, nicht „reine Sinnesdaten“ (was immer das sein mag). Wenn man eine Entität, die im Sprachgebrauch auf bestimmte Weise bezeichnet wird, auch gemäß diesem Sprachgebrauch bezeichnet, dann ist dies im *relativen Sinn* eine korrekte Wahrnehmung. Nimmt man ein Seil als Schlange wahr, so korrigiert sich dieser relative Irrtum im Rahmen der konventionellen Erkenntnis. *Absolut* bleibt allerdings auch diese konventionell korrekte Wahrnehmung eine *Täuschung*.¹⁸⁰

Die Wörter, die inneren Bildern oder der Wahrnehmung zugeordnet werden, haben *allgemeinen* Charakter. Das ist einmal zu verstehen im *sozialen Sinn*. Wörter werden von vielen auf gleiche Weise verwendet, sind insofern allen-gemein. Sie werden aber auch auf viele vereinzelte Meinungen und Wahrnehmungen bezogen, sind darin also ein *allgemeiner* Bezug. Da wir in unseren Wahrnehmungen immer schon *Entitäten* als *grundlegende* Täuschung wahrnehmen – wir sehen dort ein Haus, einen Baum usw. –, und da die Wahrnehmung dieser Entitäten sich im Denken mit den Worten verknüpft, gibt es keine „reine“, vom begrifflichen Erfassen verschiedene Wahrnehmung. Die wahrgenommene Entität stützt sich ebenso auf die im Wort präselektierte Erfahrung wie sich umgekehrt das Wort an das als Entität vermeinte Bild knüpft. Ein vor der Benennung existierendes Ding ist gar nicht denkbar: „Vor dem Beilegen der Benennung, solange das Beilegen der Benennung noch nicht stattgefunden hat, wäre also dieses Ding und diese Gegebenheit ohne eigenes Wesen. Fehlt aber das eigene Wesen, dann ist die Benennung, der (in diesem Fall) das Ding fehlt, nicht möglich.“¹⁸¹

Die Wahrheit und Klarheit kann deshalb kein Charakteristikum der Erkenntnis sein. Die Differenz von klar und unklar, rein und unrein kann nicht zur Charakterisierung der Dualität in der Erkenntnis verwendet werden. „Es ist vom buddhistischen Standpunkt aus unmöglich zu sagen“, sagt Stcherbatsky, „daß die Sinne unklare und verworrene Vor-

den tibetischen Traditionen G. B. J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, New York 1997.

¹⁸⁰ „Ultimate truths are not objects experienced by the mind; but here ‚the mind‘ is to be understood as the deceptive (mind) that obscures one from seeing ultimate truths.“ Shantideva, *Bodhisattva-charyavatara*, 9,2, *A Guide to the Bodhisattvas's Way of Life*, Dharamsala 1988, S. 131.

¹⁸¹ *Bodhisattvabhūmih* (Stufe des Bodhisattva), Abschnitt 1, Kapitel IV; in: E. Frauwallner (Hrsg.), *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1994, S. 275f.

stellung geben, das Denken dagegen klare und deutliche, in denen wir das wirkliche Wesen der Dinge erkennen.“¹⁸² Die Gedanken können sehr wohl klar sein, ebenso kann eine wahrgenommene Entität in sich völlig klar sein, gleichwohl wird das *leere Wesen* dieser Sinnlichkeit nicht durch das Denken und Vorstellen erreicht. Klarheit des Denkens ist also keine Auszeichnung für Wahrheit, wie bei Descartes, wiewohl Klarheit zum Prozeß des Denkens gehört. Eine *verworrene Vorstellung* ist im Buddhismus bereits eine *Täuschung zweiter Ordnung*. Gerade die logische Klarheit des Gedankens, der reinen *Form* ist ein Irrtum der *Entität*. „The exactness is a fake“, Exaktheit ist ein Schwindel¹⁸³, sagt auch Whitehead.

Das ist der entscheidende Punkt, an dem die zentrale Aussage der *Apoha-Theorie* ansetzt. Begriffe können nicht auf eine begriffsfreie, reine Sinnlichkeit bezogen werden, weil diese Sinnlichkeit in der Wahrnehmung, im Ergreifen von Entitäten schon das Kleid der Begriffe angezogen hat. Ein *vorbegriffliches Erfassen* ist ein Widerspruch in sich, weil jedes „Erfassen“ die *unaussprechliche Natur der Phänomene*, ihre leere Natur verfehlt. Deshalb sind Begriffe nicht an einer Sinnlichkeit als deren Bedeutungskriterium zu messen. Sie sind nur *relativ gegeneinander*, in ihrer Vernetzung zu beschreiben. Im Buddhismus geht man aus von der „rein negativen, d. h. relativen, Bedeutung der Wörter (*apoha*). Die Bedeutung eines Wortes wird bestimmt als Summe der von ihm bezeichneten Verneinungen.“¹⁸⁴

Dies ist der *Apoha-Gedanke*. Dignaga hat ihn zuerst in dieser expliziten Form formuliert: „Ein Begriff kann seine eigene Bedeutung nur ausdrücken, indem er die gegen-
teilige Bedeutung zurückweist.“¹⁸⁵ Also ist die *eigene* Bedeutung ein negativer Bezug auf die Bedeutung anderer Begriffe. „Die Wörter drücken nur Negationen aus, nur Differenzen.“¹⁸⁶ Man kann also eine Begriffs-Definition nur so formulieren, daß man zurück-

¹⁸² T. Stcherbatsky, Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, München-Neubiberg 1924, S. 128.

¹⁸³ A. North Whitehead, zit. bei J. Pieper, Verteidigungsrede der Philosophie, München 1966, S. 96.

¹⁸⁴ T. Stcherbatsky, Erkenntnistheorie und Logik aaO., S. 122.

¹⁸⁵ Dignaga, *Pram.-Samucc.*, V.1; zit. nach: T. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Bd. 1, Delhi 1984, S. 459; meine Übersetzung. Vgl. „The Buddhist *apoha* theory was first presented by Dignaga in the fifth chapter of the *Compendium on Valid Cognition (Pramanasamuccaya)*, his last and arguably most influential work. In formulating this theory, Dignaga was countering the then current non-Buddhist position that words directly refer to something positive. Dignaga by contrast maintained that the word ‚tree‘ for example refers not to a positive generality ‚tree‘ but to an exclusion of non-tree, a negative phenomenon. Thus (...) Dignaga established that words express objects which are qualified by the exclusion of the other things (things other than itself) (*arthantaranivr̥tti*, *anyapoha*).“ A. Klein, *Knowledge and Liberation*, Ithaca-New York 1986, S. 145.

¹⁸⁶ „The words express only negations“ T. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* aaO., S. 463. „(E)in Begriff unter anderen ist stets negativ“, F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. 1988, S. 25; vgl. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910, S. 406.

weist, was etwas *nicht ist*. Der Bezug auf eine „Erfahrungsbasis“ als Bedeutungsreferenz verbietet sich, weil in dieser Erfahrungsbasis der Begriff selbst eine *kreative Funktion* erfüllt, sofern er Entitäten erzeugt oder an sich bindet. „Jede Erkenntnis, bei deren Schaffen das Denken teilnimmt, mag es anschauliche oder nicht-anschauliche Vorstellung oder Vernunftschluß sein, ist bis zu einem gewissen Grade illusorisch. Keine Illusion enthält nur die reine Wahrnehmung, die die passive Seite der Erkenntnis ist. Denken und Illusionität und Falschheit sind also Synonyme.“¹⁸⁷

Die negative Definition von Begriffen, die ihre *Vernetzung* konstituiert und damit das *Ganze des Wissens* ausmacht, bezieht sich auch auf die im Wissen behandelten Dinge, da die besprochene zugleich eine behandelte und *vorgestellte* Welt ist. „Was benannt werden muß, das stellen die Wesen sich vor; auf dem, was benannt werden muß, fußen sie“¹⁸⁸, heißt es im Samyutta-Nikaya. Die Unterschiede der Wörter sind also auch Unterschiede der als Entitäten vorgestellten und im Handeln behandelten Dinge.¹⁸⁹ Und diese gegenseitige Abhängigkeit (*pratityasamutpada*) der Dinge ist wiederum nur ein anderer Ausdruck für die *Leerheit an einer Selbstnatur*. Das ist die „Herzeinsicht“ des Buddhismus: „Form ist Leere und Leere ist Form.“

Wie kann das gedacht werden? Wenn Formen stets *Unterschiede* sind, dann existieren sie nicht aus ihrer eigenen Natur, kraft eigener Vollkommenheit (wie platonische Ideen), sondern *abhängig von anderen Formen*, von denen sie sich *unterscheiden*. Da dies aber für *alle* Formen gilt, sind alle Formen *gegenseitig abhängig*. Alle Formen entstehen in *gegenseitiger* Abhängigkeit; „Form“ gibt es nur im Konzert vieler Formen. Und da sie jeweils durch andere Formen bedingt sind, ist keine Form *aus sich selbst*, oder sie ist *leer* an einer Selbstnatur: Form ist Leere. Oder mit Nagarjuna gesagt: „Das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*), dies ist es, was wir ‚Leerheit‘ nennen.“¹⁹⁰

Wenn alle Begriffe nur das sind, wodurch sie durch andere Begriffe *negativ* definiert werden („Ein Haus ist keine Straße“ usw.), dann ist *kein* Begriff in sich selbst ein Letztes, hat eine letzte Bedeutung. Und da die sinnlich erfahrenen Entitäten – abendländisch *Dinge* genannt – nur in diesem illusionären Wissen als Entitäten erscheinen und auf als solche Entitäten vermeinte Körper, Instrumente usw. wirken, deshalb sind auch alle

¹⁸⁷ T. Stcherbatsky, Erkenntnistheorie und Logik aaO., S. 121.

¹⁸⁸ Samyutta-Nikaya I, 20, 18; München-Neubiberg 1930, S. 18f.

¹⁸⁹ „If we give a name to a thing without having previously distinguished it (from other things), we in our practical behaviour will not be able to make a distinction (so as to reach what we want) and to avoid (what we do not want).“ T. Stcherbatsky, Buddhist Logic aaO., S. 467.

¹⁹⁰ Nagarjuna MK 24.18 aaO., S. 92. Vgl. „Weil nichts Seiendes ist, das nicht, indem es bestimmt wird und sich selbst bestimmt, eines anderen bedürfte, das nicht es selber ist - denn durch es selbst alleine wäre es nicht zu bestimmen –, weist es über sich hinaus.“ T. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1970, S. 107.

Dinge nur das, was sie von anderen Dingen *her* sind. Dies ist das *Kausalitätsprinzip*. Wenn wir von Ursache und Wirkung sprechen, dann sprechen wir *eigentlich* von der gegenseitigen Abhängigkeit von *Dingen*. In der *Apoha*-Theorie sprechen wir von der gegenseitigen Abhängigkeit der *Begriffe*. Beides ist nicht zu *trennen*. Da man aber Ursache und Wirkung nicht *trennen* kann, kann man keinem Ding als Ursache ein Sein zusprechen, *getrennt* von der Wirkung. Zu sagen, daß eine Ursache „ist“, wäre also ein Mißgriff, denn sie ist nur in der Wirkung und umgekehrt (wie Tat und Täter oder Vater und Kind). Das ist die Pointe bei Nagarjuna: Wenn die Ursache nicht „ist“, wie kann dann die Wirkung „sein“? Also ist die kausal ausgelegte Welt der Dinge *leer* an (Sein von) Ursache und Wirkung, oder: Ursache und Wirkung sind *funktionierende Täuschungen*.

Ich möchte das erläutern: Der wichtigste Punkt ist die Überlagerung gegenseitig abhängiger Formen (Dinge) durch die Ontologie von Sein und Nichts: „Aus dem Festhalten an ‚Seiendem‘ folgen zwangsläufig die falschen Ansichten von Dauer und Unterbrechung.“¹⁹¹ Wenn man die Ursache als etwas für sich Seiendes (*svabhava*) denkt, dann ist eine Wirkung unmöglich; der Begriff der Ursache wird sinnlos. „Weil die Existenz von Dingen ohne Eigensein nicht zu finden ist, trifft auch der Satz nicht zu: ‚Wenn dieses existiert, wird jenes‘.“¹⁹² Die Existenz eines Phänomens ist eine *begriffliche Überlagerung*, eine Täuschung. Ergreift man die Ursache als Entität, so ist eine Wirkung unmöglich.

Denn: Die Ursache soll die Wirkung *hervorbringen*. Dieses Hervorbringen kann nur so geschehen, daß die Ursache aufhört, sich von der Wirkung zu *unterscheiden*; „ist“ die Ursache eine für sich seiende Entität, so ist sie die Entität der Nicht-Wirkung. Wie kann eine Nicht-Wirkung eine Wirkung hervorbringen, wie kann das Nichts das Sein hervorbringen? Um Ursache einer Wirkung zu sein, darf die Ursache kein Sein für sich haben; dasselbe gilt symmetrisch für die Wirkung. Es ist wie bei Vater und Kind (3.3.2): Man kann nicht vom „Sein“ eines Vaters für sich sprechen, ohne Kind. Diese relative, relationale Eigenschaft – die Nagarjuna für Tat und Täter und andere Dualitäten vorführt – wird durch die Ontologie von Sein und Nichts, durch die Entitäten-Logik *verfehlt*. Wenn kausale Denkmodelle *funktionieren*, dann zeigt dies, daß die Entitäten der Begriffe (Ursache, Wirkung, Sein, Nichts etc.) eine Täuschung sein müssen.

Also ist der Gedanke, die Überlagerung der Dualität von Sein oder Nichts, die einem Phänomen zugesprochen wird, ein Irrtum, der die gegenseitige Abhängigkeit der Phänomene verfehlt, weil er jeweils einem Phänomen ein *eigenes Sein* zuspricht und deshalb andere Phänomene als *nicht dieses Sein (Nichts)* ausschließen muß. Dadurch wäre aber

¹⁹¹ Nagarjuna, Mulamadhyamaka-Karika 21.14, aaO., S. 79.

¹⁹² Nagarjuna, Mulamadhyamaka-Karika 1.10, aaO., S. 79. S. 4.

Entwicklung, Abhängigkeit, das, was im Kausalitätsprinzip versucht wird auszudrücken, unmöglich. Nur weil Phänomene kein *Eigensein* haben, deshalb können sie voneinander abhängen, und dies, kein Eigensein zu haben, heißt: leer sein an einem Eigensein. Damit zeigt sich an den Begriffen, an den vielfältig gegenseitig abhängigen Dingen, ihre „wahre Natur“, d. h. die Leerheit. Die Apoha-Theorie ist der *logische Ausdruck* dieser gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene, Ausdruck funktionierender Täuschungen.¹⁹³

3.9.3 Leerheit und Große Vollkommenheit

Deshalb kann man in diesem Sinn sagen: Das *Ganze des Wissens*, also dessen Totalität als Vernetzung unzähliger Begriffe, die sich auf nicht weniger unzählige Dinge oder Phänomene beziehen, ist *leer*, und leer ist auch jeder Beobachter, der entweder an dieser Vernetzung der Begriffe durch Individualisierung seines Denkens partizipiert oder dieses Ganze nun seinerseits als Entität (Gesellschaft, Natur, System, Kommunikation, Logik, Wissenschaft usw.) vermeint. Die Leerheit ist nicht Nichts, denn die Begriffe funktionieren als *relative Wahrheit*, in ihrem *Apoha-Bezug*, ihrer wechselseitigen Negation. Diese Funktion ist auch soziale Praxis.

Wenn die buddhistischen Texte diese funktional-negative Beziehung der relativen Wahrheit „konventionelle“ Wahrheit nennen, so bedeutet dies nicht, daß hiermit eine *Konventionstheorie* der Sprache oder der Wahrheit vertreten wird. „Konventionell“ heißt keineswegs *planmäßig vollzogene Übereinkunft* – so etwas gibt es zwar innerhalb einer bereits vorausgesetzten Sprache, nicht aber für die Sprache selbst. „Konventionell“ hat vielmehr den Sinn von *gewohnten Regeln (samskara)* und meint eine Bewegung *innerhalb der Täuschung*. „Die konventionellen Phänomene sind demnach nur für ein getrübtes, unwissendes Bewußtsein, das die Phänomene fälschlich für inhärent existent hält“¹⁹⁴. Der Begriff „konventionell“ wird deshalb immer mit dem Begriff *relativ* gleichgesetzt: „Wie jedes Phänomen, besitzt der Geist eine Doppelnatur: die konventionelle oder relative und die endgültige oder absolute Natur.“¹⁹⁵ Die endgültige oder absolute „Natur“ ist die Leere, also das *Unaussprechliche*. Sobald etwas ausgesprochen wird, sobald man also in *samsara*, den Kreislauf der endlos wiedergeborenen Entitäten (oder Lebewesen) eintritt, sobald man den *Zirkel des Wissens* betritt, wird diese unaussprechliche Leerheit einer Privation unterworfen; sie wird ihrer reinen Offenheit beraubt und erscheint als *kognitive Entität*.

¹⁹³ Vgl. auch K.-H. Brodbeck, *Der Spiel-Raum der Leerheit* aaO.

¹⁹⁴ Dalai Lama, *Einführung in den Buddhismus*, Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 173.

¹⁹⁵ Geshe Rabten, *Mahamudra*, Zürich 1979, S. 127.

Die Leerheit selbst ist gleichsam vor jedem Wissen im Bewußtsein, das etwas anderes begleitet (wie der Wortsinn von „be-wißt“ besagt). Sobald ein begleitendes Wissen auftritt, sobald also ein *Gedanke* entsteht, wird immer eine Entität als Zeichen auf eine andere vorgestellte oder wahrgenommene Entität bezogen. Dies wird von Dignaga „Denken“ genannt. Vor dem Auftauchen einer Entität ist das Bewußtsein *rein*, d. h. es ist auch rein oder leer an einem begleitenden Wissen. Die Leerheit ist kein Bewußtsein, oder genauer gesagt: es ist die innere Natur des Bewußtseins, und diese Natur des Bewußtseins darf man weder als nihilistische Entität „Nichts“, noch als Sein verstehen. Im Dzogchen nennt man das Gewahrsein vor dem Bewußtsein *rigpa*; in anderen Schulen heißt es die „Lichtheit des Bewußtseins“¹⁹⁶. Jedes *Subjekt* oder jedes *Objekt*, das man hier zu- oder abspricht, verfehlt schon diese Unaussprechlichkeit. Deshalb ist die Leere auch kein transzendentes Ego, kein Gott und auch keine Weltsubstanz. Auch darin bewährt sich aber die *Apoha-Theorie*: Die so *negativ* definierte Leere verfehlt die „leere Natur“ und wird zu einer *Entität*, eben weil sie in die vernetzten Begriffe, in den Zirkel des Wissens *eingetreten* ist.

Man kann also die Leerheit niemals *als Entität* in einem Argument verwenden. Geschieht das doch, so ist die Leerheit ihrer Leere *beraubt* und verschwunden. Die Leerheit erscheint also nicht beim Operieren mit Entitäten *als* Leerheit. Daß sie dennoch nicht *unerreichbar* ist, kann gleichfalls als buddhistischer Kernsatz betrachtet werden. Wenn man von der Leerheit spricht, spricht man *verblindet* von ihr, weil man nur in Entitäten denken kann. In der Sprache erscheint die Leerheit deshalb in der *vierfachen Negation* (*catuscoti*): Sie *ist* weder, noch ist sie *nicht*, noch beides (Sein und Nichts) noch keines von beiden (weder Sein noch Nichts). Das ist Nagarjunas berühmte Formel.¹⁹⁷ Man kann sie, an Hegel angelehnt, auch so erläutern, daß man mit dem Begriffspaar „Sein *und* Nichts“ das Werden verneint (den Übergang von Nichts ins Sein). Die Formel „weder Sein noch Nichts“ schließt, so verstanden, die Negation des Werdens gleichfalls aus. Die

¹⁹⁶ Vgl. Dalai Lama, Dzogchen. The Heart Essence of the Great Perfection, Ithaca 2000, S. 165-189.

¹⁹⁷ Vgl. Nagarjuna, Mulamadhyamaka-Karika I.1 aaO., S. 2. Vgl. die Antwort Buddhas auf die Frage, was mit einem Mönch geschieht, der Befreiung erlangt hat: „Daß er wiedererscheint, kann man nicht sagen, daß er nicht wiedererscheint, kann man nicht sagen, daß er sowohl wiedererscheint als auch nicht wiedererscheint, kann man nicht sagen, daß er weder wiedererscheint noch nicht wiedererscheint, kann man nicht sagen.“ Majjhimanikaya 72; in: Buddhas Reden, Berlin 1978, S. 204. Vgl.: „Es läßt sich auf die Frage, ‚ob Gott sei‘, keine weitere Antwort geben, als daß er weder ist, noch nicht ist, aber auch nicht zugleich ist und nicht ist.“ Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften Bd. II, Wien 1966, S. 23. Bezüglich der „Größe“ sagt Nikolaus von Kues in seiner „belehrten Unwissenheit“: „Es ist folglich in höchster Weise wahr, daß das schlechthin Größte ist oder nicht ist oder ist und nicht ist oder weder ist noch nicht ist. Mehr Aussagen lassen sich weder aussprechen noch denken.“ Nikolaus von Kues, De docta ignorantia. Die Belehrte Unwissenheit, Buch I, Hamburg 1979, S. 25.

Formel kann dann, von Hegel her gedacht, auch so interpretiert werden: Weder Sein noch Nichts, weder Werden noch Vergehen.

Die Leerheit ist keine Entität; aber wenn man von ihr spricht, sich also auf die Täuschung einläßt, dann darf man auch nicht sagen, daß die Leerheit *nichts* ist. Wäre sie ein Nichts, so wäre die Täuschung auch keine Täuschung. Denn wenn *alles* Täuschung *ist*, dann ist *nichts* eine Täuschung. Man hat Buddha bereits zu Lebzeiten „Nihilismus“ vorgeworfen, weil man die Negation nicht als *Lassen* verstanden hat. Wenn man sich *logisch* denkend bewegt, dann kann man die Entitäten *nicht lassen*. Negiert man, so *verbleibt* man in der Entität. Das *Lassen der Entität* ist etwas, was *im Zirkel des Wissens* nicht erscheinen kann. Eine Metapher hierfür wäre: Man muß die Verneinung eines Glases genau von einem *leeren Glas* unterscheiden. Eine andere Metapher: Man muß das Ergreifen eines *anderen* Gegenstandes und die darin liegende Negation des *einen* Gegenstandes, den man zuvor ergriffen hat („Ich halte jetzt einen Bleistift, kein Blatt mehr in der Hand“), sehr genau vom *Loslassen* aller Gegenstände unterscheiden. Das Loslassen kann nicht seinerseits ergriffen werden; es ist insofern ein *Nichtergreifen*, also etwas *Nichtbegriffliches*, etwas *Unaussprechliches*. Sobald man dies *sagt*, sagt man eine Entität. Also kann man das Unaussprechliche (die Leerheit) nicht begrifflich einholen. Gleichwohl ist sie darum ebensowenig „Nichts“ – wie das Loslassen nicht „Nichts“ ist, nur weil es kein Ergreifen ist.

Wäre das Loslassen (*nirvana*) ein Nichts, so wären tatsächlich alle Bemühungen, den Zirkel des Wissens zu verlassen, vergeblich. Das Verlassen des Zirkels (*samsara*) ist aber möglich. Spricht man dies aus, so muß man eine Entität aussprechen (verfehlt also die Pointe). Gleichwohl kann man nicht *schweigen*, wenn es zur Aufgabe des Buddhismus gehört, auch anderen einen Ausweg zu *zeigen* – durchschreiten muß ihn aber jeder selbst. Buddha ist dieser Schwierigkeit mehrfach begegnet, wenn er nach der Natur des „Nirvana“ gefragt wurde oder man von ihm wissen wollte, *wo* sich denn nun ein Erleuchteter nach dem Tod aufhalte. Buddha hat darauf immer in *Negationen* geantwortet. Vom Nirvana sagt er, daß er darüber nichts gelehrt habe, und vom „Ort“ eines Erleuchteten sagt er, daß man ihn in der Welt der Phänomene nicht finden kann. Dieses Nichtfinden oder das Nirvana ist kein Nichts. *Ausgesprochen* ist dieser Zirkel nie zu durchbrechen. Gleichwohl kann man *im Zirkel des Wissens* nicht sagen, daß es nur das *Nichts* gäbe. Buddha behilft sich durch die Paradoxie negativer Entitäten wie „das Ungeborene“ oder „das Nichtgewordene“, von dem man dann paradoxerweise im Zirkel sagen muß, daß es so etwas *gibt*. So sagt er zu seinen Schülern (Bhikkhus):

„Es gibt, ihr Bhikkhus, ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtaufgebautes.

Wenn es, Bhikkhus, dieses Nichtgeborene, Nichtgewordene,
 Nichtgeschaffene, Nichtaufgebaute nicht gäbe,
 Dann wäre ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen,
 Geschaffenen, Aufgebauten nicht zu erkennen.
 Da es aber, Bhikkhus, das Nichtgeborene, Nichtgewordene,
 Nichtgeschaffene, Nichtaufgebaute gibt,
 Darum ist ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen,
 Geschaffenen, Aufgebauten zu erkennen.“¹⁹⁸

Diese paradoxen Negationen sind *Wegzeichen* für den Ausweg, für das *Loslassen*. Es sind keine *Begriffe*, die im Zirkel des Wissens eine Funktion erfüllen würden. Sie sind *nutzlos* für diese Funktionen. Das ist der Sinn der buddhistischen „Askese“. Das Sich-Enthalten bezieht sich auf das Enthalten vom *Ergreifen*.¹⁹⁹ Wer diese Pointe verstanden hat, wer das Loslassen kennt, der wird durch das Funktionieren im Alltag, im Zirkel des Wissens nicht mehr berührt.

Außer von diesem *logischen Standpunkt* aus gibt es zur Leerheit einen sozusagen *existenziellen Zugang*. Die Leerheit zeigt sich im Wandel, in der Kreativität, immer dann, wenn das begriffliche Ergreifen *versagt*. Der *direkte* Vorschein der Leerheit ist nicht das Nichts, sondern die *Freiheit* und die *Offenheit* aller Situationen, aller Denkformen. Alles, was immer als Entität vermeint wird, *ist in etwas*. Dieses In-Sein *bevor* man sich in einer Situation an Entitäten verortet, wird gelegentlich (nicht ohne die Gefahr eines Mißverstehens) auch im Buddhismus als „Selbstgewahrsein“ bezeichnet. Im Bewußtsein zeigt sich die Leerheit an der *Achtsamkeit*. Wenn man sie *auf etwas* ausrichtet (Intentionalität), dann erfährt die Achtsamkeit und mit ihr die Leerheit eine Einschränkung; man beraubt sie ihrer Offenheit (Privation der Leerheit).

Diese Intentionalität, das Suchen nach einem Etwas, ist jene Trübung des Geistes, die durch eine *Fortsetzung des intentionalen Bewußtseins* niemals beseitigt werden kann. Sobald man vom Bewußtsein als einem *Etwas* spricht, ist das Bewußtsein *erstens* intentional ausgerichtet, *zweitens* abhängig von dem, worauf es sich richtet. Insofern ist das *intentionale Bewußtsein* immer ein *bedingtes*, damit aber auch irrendes Bewußtsein. Sergio Celibidache, der Zen-Meister unter den Dirigenten, sagte: „Die europäische Philosophie geht seit Brentano, dem Lehrer Husserls, von der apodiktischen, axiomhaften Annahme aus, daß jedes Bewußtsein *Bewußtsein von etwas* ist. Nichts ist für uns falscher als das. Das wissen die Yogis, seitdem es reflexives Denken gibt. Bevor das

¹⁹⁸ Udana VIII.6; in: K. Schmidt, Sprüche und Lieder, Konstanz 1954, S. 70.

¹⁹⁹ „Gebete und alle Askese sind sinnlos, auch wenn sie für lange Zeit geübt wurden, wenn träges Denken sich auf anderes richtet.“ Shantideva, Bodhcaryavatara V,16; ed. E. Steinkellner, Düsseldorf-Köln 1981, S. 50.

Bewußtsein etwas greift, muß es existentiell da sein. Erst wenn es gegriffen hat, wird es Bewußtsein von etwas. Und wenn es gegriffen hat – wie kann es noch rein sein?“²⁰⁰

Sobald das Bewußtsein Bewußtsein-von-etwas, also *intentional* wird, tritt es ein in die Dualitäten, die als bloß leerer Schein zwar in ihm aufsteigen, aber nicht notwendig begrifflich *ergriffen* zu werden brauchen. Sie zu ergreifen, das ist Verblendung; sie nicht zu ergreifen, das ist Erleuchtung. Fragt man also, *was* ein Buddha sieht oder als was er sich sieht, wenn er *sieht*, ist als Frage eine Intentionalität und damit ein Irrtum: „Buddhas sehen nicht, was man nicht sehen kann, weil ihm das Merkmal des Selbstseins fehlt“, sagt Nagarjuna.²⁰¹

Gleichwohl vollzieht sich all dies im kognitiven Raum; die Verblendung ist nicht etwas, was vom Geist getrennt wäre. Und da es sich beim Vermeinen, bei der Intentionalität des Bewußtseins nur um Bewegungen innerhalb des Bewußtseins handelt, die ohne eigene Natur sind, können sie auch aufgelöst werden. Die *asavas*, die *Verdunkelungen* des Bewußtseins, wie sie im Buddhismus heißen, nehmen dem Bewußtsein nichts von seiner leeren Reinheit. „Auch diese Verdunkelungen sind in Wirklichkeit nichts Reales in dem Sinn, daß sie entfernt werden müßten; sie lösen sich vielmehr im gleichen Moment in Nichts auf, da wir ihre Leerheit erkennen. Wenn die Täuschung durch verdunkelnde Gedanken entfällt, bleibt der Geist frei und ausgeglichen, ohne Anspannung zuhause in seiner eigenen Natur.“²⁰²

Ein Name für den entspannten Geist ist die „Achtsamkeit“. Deshalb ist die Übung der *unbeschränkten Achtsamkeit* das Herzstück des buddhistischen Geistesstrainings. Es ist keine *zurückgezogene Achtsamkeit* – die gibt es auch, in der stillen Meditation auf einem Sitzkissen –, sondern die Achtsamkeit *in der Dynamik* der Verblendung. Wird man einmal mit dieser Achtsamkeit vertraut, so kann man sie im Alltag üben (das ist der Kern der *Vipassana*-Übung oder der Praxis im Dzogchen), ohne je darin als Übender zu *erscheinen*. Deshalb ist die Praxis eines Buddha vom gewohnten Blick auf Entitäten, vom Begreifen her *unsichtbar*. „Denn in der Erscheinungswelt, sage ich, ist ein Vollendeter unauffindbar“, und Buddha fügt warnend hinzu: „Weil ich dies sage und erkläre, beschuldigen mich manche Samanas und Brahmanen fälschlich, lügenhaft und unwahr, ich sei ein Nihilist, ich lehrte die Zerstörung, die Vernichtung, die Nichtexistenz des wahren Wesens.“²⁰³ Jene Kritiker waren nicht in der Lage, die Achtsamkeit zu beobachten. Man kann die Achtsamkeit nicht *beachten*. Darin, daß der Beobachter nicht beobachtet werden kann, zeigt sich die „Leerheit“. Sie zeigt sich in einer *Ent-Täuschung*.

²⁰⁰ S. Celibidache, Über musikalische Phänomenologie; in: Man will nichts – man läßt es entstehen, Freising 1992, S. 78.

²⁰¹ Nagarjuna, Bodhicittavivarana 22; ed. Lindtner.

²⁰² Dilgo Khyentse, Das Herzwuvel der Erleuchteten, Berlin 1994, S. 171.

²⁰³ Majjhima Nikaya 22 aaO., S. 77.

Das *Glück*, das im Loslassen der Entitäten liegt, ist die Einkehr in die eigene Achtsamkeit, von der man *eigentlich* – deshalb auch der Ausdruck „Selbstgewahrsein“ – nie getrennt sein kann, weil man sie „ist“.²⁰⁴

Die *eigentliche buddhistische „Logik“* als Praxis des Geistetrainings ist damit die Übung der Achtsamkeit. Ein Übender bleibt in seiner „Askese“ unsichtbar, ist „in der Erscheinungswelt nicht auffindbar“. Askese heißt Enthaltbarkeit, doch hier ist vor allem die Enthaltung vom Ergreifen gemeint. Gleichwohl ist diese Freiheit vom Wahn (Nirwahn = Nirvana) nicht von den ergriffenen Entitäten zu trennen. Der Sinn des Lassens ist ja das Lassen des Begriffs, der begriffenen Formen: „Form ist Leerheit und Leerheit ist Form“, heißt es im bereits zitierten Satz aus dem Herz-Sutra²⁰⁵, d. h. auch der Zirkel des Wissens (*samsara*) ist nicht von der Leerheit verschieden: „Es gibt nichts, was den Samsara vom Nirvana, und das Nirvana vom Samsara unterscheidet.“²⁰⁶ Wenn sich das Nirvana von Samsara, wenn sich die Leerheit von den Formen des Wissens unterscheiden würde, dann wären dies jeweils *Entitäten*, denn der Sinn von „etwas unterscheidet sich von etwas anderem“ ist eine Differenz der Entitäten. Nur eine Nicht-Entität kann sich von einer Entität *nicht* unterscheiden. Die Leerheit ist aber auch nicht die Rückseite einer Form. Eher könnte man sagen, daß die Form nicht vom Raum, den sie einnimmt, verschieden ist. Der Raum einer Form ist nicht als etwas Getrenntes *neben* der Form sichtbar, so wenig die Weite eines Gefühls neben der empfundenen Trauer oder der „Klangraum“ von der erklingenden Melodie verschieden ist. Der „Raum“ der Form, ihre Leerheit, ist ein *kognitiver Raum*, ist das bergende Erkennen. So, wie wir uns als diejenigen, die auf etwas achten, nicht beobachten können, gleichwohl aber „wissen“, daß wir auf etwas achten, ebenso ist das Nirvana im Zirkel des Wissens, im Samsara stets mitgegeben, mit *da* (4.1, 4.12).

Wenn ein Gedanke aufsteigt und sich als *ergreifende Verblendung* anbietet – und dieses unaufhörliche Aufsteigen ist das *Leben* der Leerheit, es gehört zu ihr –, dann kann

²⁰⁴ „Awareness is utterly empty, totally open, spacious and blissful. It is never made of something with substantial attributes and it pervades all the phenomena of samsara and nirvana. From the beginning, it has been intrinsic to yourself, without any separation whatsoever, and lies beyond effort and the domain of concepts.“ Dudjom Rinpoche, *A Dear Treasure for Destined Disciples Pointing Out the Great Perfection* in: W. Brisick (ed.), *Crystal Cave*, Kathmandu-Hong Kong 1990, S. 120. Vgl. zum Charakter der Selbstnatur im Begriff der Buddhanatur S. B. King, *Buddha Nature*, New York 1991, Chapter 4.

²⁰⁵ Das Herz-Sutra gehört zu den *Prajnaparamita*-Schriften des Mahayana-Buddhismus und stellt in kondensierter Form die darin formulierte Lehre von der Leerheit vor. Es liegt in vielen Übersetzungen und einigen Varianten vor. Vgl. D. S. Lopez, Jr., *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, New York 1988. Eine deutsche Übersetzung der im Zen-Buddhismus verwendeten Textvariante mit einer Umschrift des Japanischen findet sich in: Ven. Acarya Jen Wen, *Prajnaparamita-Hrdya-Sutra*, Reinberg 1982.

²⁰⁶ Vgl. Nagarjuna, *Mulamadhyamaka-Karika* 25.19 aaO., S. 100.

man diese Verblendung *ergreifen* (dazu gleich mehr), oder man kann sie im Moment des Aufsteigens *beachten*. Geschieht dies, dann geht der Gedanke „leer aus“, durchzieht das Bewußtsein, ohne eine Spur zu hinterlassen: „Es ist wie Schreiben auf Wasser“²⁰⁷, sagt Nagarjuna. Jemand, der so praktiziert, ergreift weder sich noch andere Entitäten. Er ist darin weder von anderen Lebewesen noch von Dingen *getrennt*.

In reinster Form findet sich diese Einsicht im Dzogchen.²⁰⁸ „Dzogpa Chenpo“ heißt Große Vollkommenheit und ist ein anderer Ausdruck für die Leerheit, gleichsam deren *positiver Ausdruck*. Die Größe dieser Vollkommenheit besteht in der großen Gelassenheit, dem Freisein vom Greifen, genauer dem Wissen darum, *wie man nicht ergreift*. Dieses Wissen ist keines einer Entität, nicht sagbar, wohl aber „erfahrbar“. Während in den Ent-Täuschungen des Alltags jeder diese Erfahrung *negativ* macht, sofern das Loslassen *erzwingen* wird durch den Wandel der Situationen, findet das Lassen im Dzogchen (oder in der Vipassana-Praxis) gleichsam vom „anderen Ende“ her statt: Vertraut mit dem eigenen Gewahrsein, der eigenen Achtsamkeit (*rigpa*) und vertraut mit der Erfahrung, wie darin Entitäten entstehen, wie Gedanken aufsteigen, wird das Ergreifen gar nicht erst *vollzogen*, sondern als Spiel des eigenen Gewahrseins durchschaut. Dies ist ein Tun jenseits der Unterscheidung von „aktiv“ und „passiv“. „Jenseits“ heißt hier nicht an einem *anderen Ort*, sondern jenseits des Ergreifens. Als Lebenshaltung oder spirituelle Praxis ist das zugleich jenseits jeder Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie oder anderen Denkformen.

Der Dzogchen-Praktizierende ist deshalb an keine Wissensform gebunden, er ist weder „Buddhist“ noch „Dzogchen-Praktizierender“.²⁰⁹ Denn was immer man darunter verstünde, es wäre eine Erscheinung im Zirkel des Wissens. In der Leerheit „gibt es keine Barriere, alle Spannungen lösen sich. Praktizieren heißt Spannungen lösen. (...) Gegenwärtigsein ist als solches von Natur aus entspannt.“²¹⁰ Deshalb sagt Sogyal Rinpoche in seinen Belehrungen wieder und wieder in der einfachen Klarheit des Dzogchen-Yogi: „First of all: *relax!*“

Diese Ent-Spannung ist nicht das, was man *gewöhnlich* darunter versteht (eine andere Art des Ergreifens von Freizeitangeboten, Sex oder Schlafen – das ist natürlich alles

²⁰⁷ „Know that the mind is just like a / Painting on water, sand, ore stone.“ Nagarjuna, A Letter to a Friend § 17, translated by L. Kawamura, Emeryville 1975, S. 20.

²⁰⁸ Vgl. J. W. Pettit, Mipham's Beacon of Certainty. Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection, Boston 1999.

²⁰⁹ „Dzogchen kann man nicht als Religion betrachten. Es wird von niemandem verlangt, irgend etwas zu glauben. Es wird vielmehr angeregt, daß sich jeder einzelne selbst beobachtet und herausfindet, in welcher Verfassung er sich wirklich befindet.“ Namkhai Norbu, Der Kristallweg, München 1989, S. 28. Vgl. Namkhai Norbu, Spiegel des Bewußtseins, Kreuzlingen-München 1999, Teil I.1.

²¹⁰ Namkhai Norbu, Dzog Chen. Der ursprüngliche Zustand, Frankfurt/M. 1989, S. 95. Vgl. Sogyal Rinpoche, The Tibetan Book aaO., Chapter 4.

völlig in Ordnung, nur ist es eben ein neues Ergreifen); die hier gemeinte Gelassenheit ist das Gelassen-Haben allen Ergreifens, aller Begriffe. Gleichwohl ist dies nicht ein toter, gar dumpfer Zustand, denn er ist nicht getrennt von den Phänomenen. Leerheit ist radikale Nicht-Differenz. Insofern ist darin sogar der Unterschied zwischen bewußt und nicht bewußt, Innen und Außen, Erleuchtung und Verblendung, Sein und Zeit usw. verschwunden. Auch die *Achtsamkeit* ist keine Entität. Und weil die Leerheit „Bewußtsein und Nicht-Bewußtsein transzendiert“, sagt Longchen Rabjam, „kann man nicht einmal von Bewußtsein sprechen. Das wird ‚große Vollkommenheit‘ (*Dzogpa Chenpo*) genannt: Freisein von allen Unterschieden.“²¹¹

3.9.4 Das Ego als Schatten der Entität

Nachdem ich versucht habe zu zeigen, daß es mit oder über die Leerheit keine faßbare *erkenntnistheoretische* oder *logische* Aussage geben kann – sowenig man im Lassen *ergreifen* kann –, möchte ich die Funktion der Verblendung als Logik kurz skizzieren. Die Apoha-Theorie zeigt, wie man durch Negationen im Zirkel des Wissens im Sinn einer *relativen Wahrheit* zu Definitionen gelangt, die aber niemals eine starre Form annehmen können, weil die Begriffe *situativ* mit den Menschen leben und so mit ihrer Vernetzung laufend ihre Bezüge und damit Bedeutungen verändern.

Ich möchte versuchen, die einfache Struktur der buddhistischen Logik, die Funktion der logischen Bausteine herauszuarbeiten, die hierzu benötigt werden: „Entität“ und „Ego“. Meine Formulierung des buddhistischen Kernsatzes lautet: Entität und Ego sind gleichursprünglich als Täuschung. Als Begriff für das Zusammenfallen von Entität und Ego schlage ich vor: *das Ver-meinen* (1.12). Wer etwas vermeint (also eine Entität denkt), der konstituiert sich darin als Ego. Dieser Prozeß kann *negativ* als Abkehr von der offenen Weite, als Privation der Leerheit beschrieben werden. Doch da die Leerheit jenseits aller Dualitäten und insofern keiner *Definition* fähig ist, kann man auch nicht von der Leerheit *her* die Funktion der Ich-Verblendung verstehen. Dies ist sozusagen die *absolute* Anwendung der Apoha-Theorie. Was weder ist noch nicht ist, kann auch nicht negiert werden. Die hier zu betrachtende Struktur ist sehr subtil. Eine *positive* Darstellung dieses Prozesses bedarf deshalb mehrerer Anläufe, um auch nur die groben Fehldeutungen zu vermeiden (4.6, 5.10).

Zunächst muß man sich klarmachen, daß wir uns bereits in der Perspektive des Egos, der vermeinten Entitäten befinden. Diese *gewöhnliche* Perspektive ist jedoch *so sehr*

²¹¹ „As it transcends awareness and non-awareness, there are not even the imputations of awareness. This is called the Dzogpa Chenpo, free form extremes.“ Longchen Rabjam; in: Tulku Thondup Rinpoche, *Buddha Mind*, Ithaca-New York 1989, S. 103.

vertraut, daß man sie für eine absolute Gewißheit hält, und dies mit Recht, weil es tatsächlich einer radikalen Umkehr im Denken bedarf, um überhaupt zu bemerken, daß die Verblendung des Bewußtseins nicht dessen eigentliche Natur ist. Die „Gewißheiten“ jener Philosophen, die ein zweifelsfreies Denken, ein transzendentes Ego, einen absoluten Atman oder was auch sonst gewiß zu haben meinen, bemerken gar nicht, daß „Gewißheit“ immer schon „Zweifel“ voraussetzt, also nur *das andere Extrem* einer Dualität ist. Und wo immer Dualität ist, gibt es Zweifel. Die buddhistische Logik kann man auch im Sinn eines „Instruktionismus“ begreifen (2.11). Buddha spricht vom „Wunder der Unterweisung“²¹², die zur Überwindung der Täuschung führt. Und Dharmakirti sagt, daß „Lehrschriften“ nur dann Wert haben, wenn sie „kohärent sind, angemessen dargestellt und praktikable Methoden enthalten, um *Resultate zu erzielen*“²¹³.

Ich möchte deshalb mit einer einfachen, leicht nachvollziehbaren Erfahrung beginnen. Wir sind immer in einer Situation. Was heißt das? Um sicher zu sein, daß das zutrifft, braucht man nur einmal versuchen, sich *außerhalb* jeder denkbaren Situation zu denken. Selbst im Traum sind wir in Situationen. Wenn *ich* erwache, erwacht ein Ego in einer Situation, und diese Situation versammelt eine Welt um je mich herum, mit mir als Zentrum. Dieses Phänomen, daß man eine Welt um sich herum einfach nicht loswerden kann, ist eine Eigentümlichkeit der menschlichen „Situation“.²¹⁴ Heidegger sagt etwas Ähnliches, wenn er vom In-der-Welt-sein spricht. Was mir an dieser Ausdrucksweise nicht gefällt, ist das betonte „Sein“ (worauf es ihm natürlich in seiner Ontologie gerade ankommt). Man kann zwar das Phänomen nicht abschütteln, sich immer in einer Situation zu befinden. Doch dieses „Befinden“ hat nichts von einem „Sein“. Das ist erst eine *spätere* Zutat des Denkens, wenn wir uns selbst sagen, die Situation *sei* so oder anders.

Richtig ist aber sicher Heideggers Gedanke, daß wir es uns nicht *aussuchen* können, ob wir uns in einer Situation befinden oder nicht. Wir sind, sagt er, *hineingeworfen, dazwischen geworfen*. Das ist ziemlich genau der Begriff von *Bardo*, den das tibetische Totenbuch verwendet. „Wir sind im Bardo“, das heißt wörtlich: in eine Situation hinein geworfen, wir befinden uns mittendrin und sind ihr *ausgeliefert*. Es ist nicht so, daß ein autonomes Ich existiert, das wie ein Gott eine Welt aus sich entwirft (wie der Solipsismus meint). Im Gegenteil: Das Ego ist der Name für dieses Ausgeliefertsein in Situationen, die man *letztlich* nicht kontrollieren kann. „Bardo“ könnte man auch mit *Übergang*

²¹² Digha-Nikaya XI, Bd. I, München 1927, S. 330.

²¹³ „Scriptures are worth investigating when they are coherent, present appropriate, practicable methods for gaining results“ Dharmakirti PV I, k. 214; zit. Bei Tom J. F. Tillemans, *Scripture* aaO., S. 41. Dharmakirti fügt noch – was ich hier verständlicherweise ausklammere – hinzu, daß sie der Erreichung des buddhistischen Heilszieles dienen sollen.

²¹⁴ Vgl. K.-H. Brodbeck, *Entscheidung zur Kreativität* aaO., Kapitel 2; K.-H. Brodbeck, *Der Spielraum der Leerheit* aaO., Kapitel III.

übersetzen²¹⁵, weil man in diesem Ausgeliefertsein der sich unaufhörlichen wandelnden Erscheinungen keinen Halt findet, sondern gleichsam nur von einer schmelzenden Eisscholle zur nächsten springt.

Die Situationen fließen unaufhörlich. Die Tibeter bezeichnen mit „Bardo“ meist jenen Zustand des Bewußtseins, der sich im Sterbeprozess einstellt. Doch man muß nicht erst sterben, um den Bardo-Bereich zu betreten: Es genügt, in unserer modernen Welt zu leben.²¹⁶ Eigentlich ist dieses *panta rei* aber der Vorschein der Natur der Leerheit. Weil die wahre „Natur“ der Dinge dies ist, keine Natur zu haben, gibt es keinen Halt und keine Sicherheit. Deshalb ist der Bardo, worauf Sogyal Rinpoche nachdrücklich hinweist, immer auch eine *Gelegenheit*, die Leerheit zu entdecken. Weisheit und Verblendung sind stets simultan oder „co-emergent“²¹⁷. Und Sogyal Rinpoches Lehrer Dilgo Khyentse sagte: „Die Vergänglichkeit aller Dinge zu erkennen, ist gleichzeitig der Schlüssel zur Erkenntnis der Leerheit der Phänomene.“²¹⁸

Weshalb also erscheinen Situationen unbefriedigend, lösen Unsicherheit aus, scheinen keinerlei Halt zu bieten? Und hat man erst etwas als Haltepunkt ergriffen (vielleicht die eigene Jugend und Schönheit, einen materiellen Reichtum oder einen Partner), dann durchläuft man die charakteristische Bardo-Erfahrung, den *Fluß der Situation*. Man kann nichts festhalten. Die Situationen ändern sich meist so, wie *sie* wollen, nicht wie wir wollen. Diese allgegenwärtige Erfahrung, die Buddha in seinen Vier Edlen Wahrheiten in der ersten Wahrheit ausdrückt (*alles ist vergänglich*), kann man, wie gesagt, *doppelt* interpretieren, denn sie beruht auf einer Dualität – und genau darauf ziele ich ab. Diese Erfahrung besagt zum einen, daß die *Dauer* von *irgend etwas* eine Täuschung ist. Insofern offenbart die Erfahrung der Unsicherheit, des Flusses der Situationen, in die wir geworfen sind, eine *Wahrheit*: die Wahrheit der Leere. Doch offenbar wird dies nicht als Glück, sondern als *Leiden* erfahren. Und die Antwort auf die Frage: Warum? ist der Kern der Logik der Entität.

Warum also wird der Fluß der Situationen als leidvoll, wenigstens als *Abhängigkeit* und eine darauf gründende *Ungewißheit* erfahren? Was ist *vorausgesetzt*, damit dies so erlebt wird? Die Erfahrung universeller Abhängigkeit (des Denkens, des Körpers, der Gefühle) von etwas kann nur dann als Abhängigkeit erlebt werden, wenn es ein Ego gibt, das *anders* sein möchte. Ein fließendes Wasser empfindet ein Fließen nicht als Mangel. Um das Fließen der Situation als Mangel zu empfinden, ist eine irrtümliche *Erkenntnis* der Situation vorausgesetzt. Die Erfahrung der Abhängigkeit ist vor jedem Inhalt *kogniti-*

²¹⁵ Vgl. Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book aaO.*, S. 11ff. und S. 103ff.

²¹⁶ Vgl. Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book aaO.*, S. 104.

²¹⁷ Vgl. Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book aaO.*, S. 105.

²¹⁸ Dilgo Khyentse, *Das Herzjuwel der Erleuchteten*, Berlin 1994, S. 61f.

ver Natur. Es ist etwas, was wir *bewußt erleben*. In der Ohnmacht leiden wir nicht, und ein toter Körper ist in keiner Situation der Unsicherheit.

Also können wir sagen: Das Erlebnis der Abhängigkeit, des *Erleiden-müssens* von Situationen, in die man hineingerät, die man (bei allen Versuchen der Kontrolle) letztlich nicht dauerhaft gestalten kann, dieses Erlebnis besitzt eine *kognitive Natur*. Es ist etwas „Bewußtes“. Jenseits des Bewußtseins gibt es weder Formen noch Unterschiede, damit auch keine Dualität und kein Leiden. Deshalb ist die Rede von einem Jenseits des Bewußtseins auch einfach *leer*. Niemand kann das denken. Das Erleben der Abhängigkeit ist als Erlebnis ein bewußter Prozeß.

Nun entdecken wir, daß wir *primär* die *Vergänglichkeit* der Dinge erleben, daß wir sie *schmerzhaft* erleben. Wenn jedoch die Natur der Situation vergänglich ist, wenn wir immer in Situationen sind und dies zu unserer Natur als Lebewesen gehört (jedes Lebewesen, sagt auch die Biologie, hat eine Umwelt), weshalb erleben wir diese unsere eigene Natur dann *als* leidhaft, als unsicher, frustrierend, als Abhängigkeit? Wie kann man das, was uns selbst zugehört, überhaupt *erleiden*? Das ist offenkundig ein Widerspruch. Und Widersprüche sind immer der Vorschein einer *Täuschung*. Das Erlebnis des Wandels von Situationen ist nur deshalb *frustrierend*, weil wir *bewußt* nicht in diesem Wissen der Vergänglichkeit denken und handeln. Wir erleben unsere eigene Natur als etwas, wovon wir uns *abhängig* dünken, weil wir uns zuvor von unserer eigenen Natur *entfernt* haben. Wir sind also im *Irrtum* über unsere eigene Natur, erleben sie als etwas *Fremdes*, als etwas *anderes*. Darum erscheinen die Situationen nicht als Spiel der Leerheit, sondern als leidhaft erlebte Geworfenheit, als Bardo-Erfahrung.

Was ergibt sich aus diesen Überlegungen? Die Vergänglichkeit, das Ausgeliefertsein in Situationen, die Geworfenheit menschlichen Daseins, das kann überhaupt nur so erfahren werden, weil wir uns für *etwas* anderes halten als wir sind. *Wer* leidet eigentlich? Die Antwort scheint einfach: *Ich!* Doch eben diese Antwort ist keine, weil sie jene Täuschung ist, der wir das Leiden verdanken. Dafür kann man leicht eine Instruktion angeben, um das einzusehen.

Angenommen, es gäbe ein autonomes Ich. Zum Begriff dieses Ichs gehört, daß es etwas ist, das ich nur selbst bin. Ich bin ich, und sonst nichts. Wäre ich etwas anderes als Ich, so würde das dem Begriff selbst widersprechen. Ich bin ich ganz in mir selbst. Dieser Gedanke wird vom jüdischen Gott als Begriff ausgesprochen: „Ich bin der ich bin.“ Punkt. Doch was würde das bedeuten, wenn jeder solch ein Ich-Gott wäre? Es würde bedeuten, daß im reinen Ich, im Ich-selbst auch nur ich selbst vorkomme. Dieses Ich, das ich angeblich sein soll, kann nur *aus sich selber* sein. Doch *wenn* das so wäre, wie könnte ich dann jemals etwas *erleiden*? Erleiden kann ich nur etwas, wenn ich *als Ich* von etwas anderem *abhängig bin*. Denn Erleiden, Ausgeliefertsein – all dies hat nur

den einfachen Inhalt: Etwas ist von etwas anderem *abhängig*. Doch ein Ich, das völlig autonom ist, kann nicht abhängig sein. Also könnte ein Ich, wenn es so etwas als absolute Substanz gäbe, auch gar nicht leiden.

Man muß diesen Gedanken wirklich konsequent denken, dann *kann man gar nicht anders*, als zu folgender Alternative zu kommen: *Entweder* ich bin ein autonomes Ich, dann kann dieses autonome Ich gar nicht leiden, weil es völlig autonom, also unabhängig ist; *oder*, wie die Erfahrung lehrt, ich bin von etwas anderem abhängig, dann kann ich kein autonomes Ich sein. Es gibt hier auch kein „sowohl-als-auch“. Wenn das Ich *teilweise* autonom, teilweise abhängig ist, dann besteht es aus *zwei* Teilen, ist eine *multiple Person*.²¹⁹ Nun *glaube* ich aber, ein Ich zu sein. Zugleich zweifle ich nicht daran, daß ich in einer Situation deren Veränderungen *erleide*. Daraus folgt: Das *Ich* ist ein falscher Gedanke. Mehr noch. Weil ich diesen falschen Gedanken unaufhörlich aufrechterhalten möchte, eben *deshalb* leide ich. Eins geworden mit dem Fluß der Situation, höre ich auf, Ich zu sein und in der Zeit der Veränderung zu leben.

Doch weshalb ist dieser Ich-Gedanke so *überzeugend*, obgleich er doch gar nicht *gedacht* werden kann, wenn man sich einmal die Mühe macht, ihn zu denken? Der Ich-Gedanke ist deshalb so überzeugend, weil ich doch offensichtlich nicht das bin, was ich erlebe. Und hier entdecken wir die *tiefste* Zirkularität im menschlichen Wissen, eine Zirkularität, die offenbar in einer Täuschung (der Ego-Täuschung) gründet. Ich lege mich als autonomes, von den Phänomenen getrenntes Ich aus, ich *glaube* an mich als ein Ich, weil die Phänomene doch von mir verschieden *sind*. Ich bin doch nicht das Haus, das ich dort drüben auf der anderen Straßenseite wahrnehmen kann. Also *muß* es mich doch als autonomes Ich geben, *weil* es die autonomen Dinge gibt.

Dies ist die Essenz der Logik der Täuschung. Untersucht man diese Struktur nüchtern, so zeigt sich etwas anderes – und ich versuche, meine Beschreibung so zu formulieren, daß sie als Instruktion tauglich ist.²²⁰ Was muß ich *tun*, um zu denken, daß dieses Haus, das ich dort drüben auf der anderen Straßenseite sehe, *nicht mein Ich* ist? Das allein zu fragen, mag schon anstößig oder einfach albern erscheinen. Wie könnte ich das Haus sein? Es ist doch offensichtlich: Ich bin doch nicht das Haus, sondern ...? Was könnte

²¹⁹ Das ist auch das Problem der Philosophie Shankaras, der versuchte, die buddhistische Leerheit mit dem Glauben an ein absolutes Selbst (*Atman*) zu versöhnen. „Wenn ein Mensch ebenso klar zwischen dem Atman und den äußeren Erscheinungen unterscheiden kann wie zwischen Milch und Wasser, dann vergeht ganz natürlich der Schleier der Unwissenheit, der den Atman bedeckt.“ Shankara, Das Kleinod der Unterscheidung, Bern-München-Wien 1981, S. 99. Wenn der Atman von etwas *unterschieden* werden kann, dann ist er eine *Entität*, d. h. er hängt negativ ab von dem, wovon der sich unterscheidet (*apoha*). Shankara verbleibt also im Zirkel des Wissens. Deshalb lehrte Buddha den *Nicht-Atman*, (*anatta*), was nichts anderes ist als die Leerheit an jeder Substanz, auch bezogen auf die Person (4.6).

²²⁰ Ich werde ähnliche Gedanken wiederholen, wenn ich die innere Undenkbarkeit einiger philosophischer Systeme diskutiere, z. B. in: 5.10, 6.7, 8.5.

man hier für die drei Punkte einsetzen? Will man sagen: Das Haus ist nicht mein Körper, so ist das zweifellos richtig. Aber *bin* ich mein Körper? Ist mein Körper mein Ich? Wäre dies der Fall: Wann hört dann jemand, der Körperteile bei einem Unfall verliert, auf, ein Ich zu sein? Ist das Ich eine Sammlung von Körperteilen? Oder ist es das Gehirn? Ich habe diese möglichen Antworten schon an einschlägigen Beispielen aus den Wissenschaften oder der Philosophie diskutiert (3.3, 4.1); hier will ich nur die reine Struktur des Gedankens herausarbeiten.

Wie immer ich mich interpretiere, um mich von dem Haus dort drüben zu unterscheiden, ich muß mich *als etwas* interpretieren, das sich vom Haus unterscheidet. Nur als Körper, als Gehirn, als „denkendes Subjekt“ usw. bin ich vom Haus *unterschieden*. Was liegt in dieser einfachen Erkenntnis? Um mich vom Haus zu unterscheiden, muß ich *mich* als ein Etwas, als eine Entität interpretieren. Nur ein Etwas unterscheidet sich von einem anderen Etwas. Also geht der scheinbar so sicheren Erkenntnis, daß ich nicht dieses Haus dort drüben *bin*, ein Prozeß voraus, in dem ich *Entitäten unterscheiden*. Dies, eine Wesenheit von einer anderen zu unterscheiden – wie meinen Körper von diesem Haus dort drüben –, das ist offenbar der Prozeß, der sich hierbei vollzieht. Er vollzieht sich *immer*, wenn ich mich von etwas anderem unterscheidet. Ich *kann* mich als Ego nur *von* etwas unterscheiden, wenn ich *etwas* unterscheidet.

Für das Ego ist damit der Prozeß der Unterscheidung von Entitäten grundlegend. Ohne eine Entität zu unterscheiden, gibt es kein Ego, das sich von anderen Entitäten unterscheidet. Haare, von denen ich vielleicht eine Stunde zuvor noch dachte, es seien *meine Haare*, sind dann, wenn ein Frisör sie abschneidet und sie zu Boden fallen, plötzlich eine *fremde Entität*. Man wirft sie weg. Ich werde nicht denken: Man wirft *mich* weg, obgleich ich vielleicht noch eben sagte: „Du ziehst mich an *meinen* Haaren“. Ein hübscher Satz, der die Täuschung des Egos sehr gut ausspricht: „Du ziehst *mich*“ wird da gesagt. Ich identifiziere mich mit meinen Haaren. Ebenso werde *ich* geküßt, wenn jemand mit seinen Lippen meine Wange berührt.

Nun mag man denken: Nicht die Haare sind mein Ich, wohl aber die *Empfindung* der Haare. Wenn sie abgeschnitten sind, empfinde ich die Haare nicht mehr, und deshalb sind sie dann eben ein Nicht-Ich, etwas anderes geworden. Ist also die „Empfindung“ das Ich? In gewisser Weise ist das gar nicht falsch, weil sich der Ego-Prozeß immer auf die Körperempfindung, die Gefühle *stützt*. Doch auch darin liegt eine Fehldeutung der Entität. Empfindungen sind nicht abstrakt, sondern haben immer einen Inhalt: Ich fühle meine Haare, bin traurig oder heiter, nüchtern denkend oder von Gefühlen überwältigt. Diese Empfindungen *unterscheiden* sich, *wir* unterscheiden sie sogar sehr genau (denn wir *wollen* nicht traurig, sondern glücklich sein). Was heißt das? Das heißt, daß wir auch die Empfindungen als Entitäten vermeinen. Ob man also als Gedanken „den Körper“

oder eine bestimmte momentane Stimmung oder Körperempfindung von dem Haus dort drüben auf der anderen Straßenseite unterscheidet: Die logische Struktur des Gedankens bleibt unverändert. Um *mich* zu unterscheiden, muß ich eine Entität von einer anderen Entität unterscheiden.

Ich fasse diese Überlegungen in einem Satz zusammen: Um sich als Ego auszulegen, muß man eine *Entität* denken, und umgekehrt. Ich kann nur denken, daß dort drüben ein von mir verschiedenes Haus ist, wenn ich mich davon verschieden *denke*. All dies ist kein bewußt vollzogener Vorgang. Er vollzieht sich vielmehr ungeheuer rasch, wird zur Gewohnheit und damit zu unserer Natur durch unendliche Wiederholung.²²¹ Eben darin liegt die Macht dieser Täuschung. Gleichwohl kann man, wenn man seine Gedanken verlangsamt und ruhig beobachtet, leicht erkennen, was hier geschieht. Ego und Entität sind *gleichursprüngliche* Täuschungen.

Der Prozeß dieser Täuschung vollzieht sich dadurch, daß wir uns im Denken auf die Wörter, die Sprache stützen. Wörter haben keine direkte Beziehung zur Sinnlichkeit; das habe ich gerade an der Apoha-Theorie zu zeigen versucht. Genauer: Die Beziehung der Wörter auf die Sinnlichkeit vollzieht sich als *Täuschung* des Begreifens. Auch der alltägliche Prozeß der Wortverwendung, den Wittgenstein als den positiven Inhalt der Wortbedeutung, als *Sprachspiel* rekonstruieren wollte, ist nur diese Täuschung.²²² Wenn ich die Augen auf die andere Straßenseite richte, so wird erst dann ein *Haus* sichtbar, wenn ich im inneren Dialog „Haus“ dazu sage und damit all jene Erinnerungen wachrufe, die ich im praktischen Umgang in der Verwendung des Wortes „Haus“ gesammelt habe. (Die Stufenfliege an meinem Fenster sieht sicher kein „Haus“.) Im Lankavatara-Sutra heißt es: „Man kann auf zweifache Weise anhaften: Durch das Ergreifen von Wörtern, als wären sie Entitäten mit einer Selbstnatur, und durch das Ergreifen von Objekten, als hätten sie eine Selbstnatur. Das Ergreifen der Wörter, als wären es Entitäten mit einer Selbstnatur, vollzieht sich durch die Macht der Gewohnheit“²²³.

Die vielen Formen der Verdinglichung ergeben sich aus diesem dualen Prozeß der Verblendung aus Ego und Entität. So etwa, wenn man die Wörter *aufschreibt* und nun seinerseits als Entitäten behandelt. Wann immer man eine Entität beobachtet, vermeint

²²¹ The „habit of clinging to real entities is beginningless“, J. W. Pettit, Mipham's Beacon of Certainty aaO., S. 206.

²²² „Thus, unlike Wittgenstein, Nagarjuna questioned the rationality and validity of the everyday use of language and contended that predication in our language cannot be established. Since there cannot be any function of predication, it makes no sense to find ‚use‘ oder ‚function‘ of words or sentences, or to claim that the meaning of a word or sentences is its ‚use‘ in language.“ Hsueh-li Cheng, Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources, Delhi 1991, S. 118.

²²³ Lankavatara-Sutra, XXXIX.100; ed. Suzuki, Boulder 1978, S. 87. Meine Übersetzung. Vgl. „Consciousness must be regarded as but a name. The name too has no own-being.“ Nagarjuna, Bodhicittavivarana 40, ed. Lindtner.

man zugleich sich selbst als etwas anderes. Man richtet sein Bewußtsein aus, etwas, was Brentano und Husserl „Intentionalität“ nannten und von der sie behaupteten, sie sei ein nicht hinterfragbar Letztes (4.11). In jedem Gedanken werde *ich* geboren, weil jeder Gedanke *etwas* denkt, das sich von etwas anderem unterscheidet. Das, worauf ich blicke und was ich als etwas erkenne, das verdeckt gerade, daß ich *mich selbst* davon als ein Etwas (ein Ego) unterscheide, in einem mit den Alltagssituationen sich unaufhörlich verändernden Sinn. Der Ich-Gedanke ist also immer die *Rückseite*, der blinde Fleck des Gedankens *an etwas*. Dies, sich als Entität *Ich* zu vermeinen, wird deshalb daran offenkundig, daß man etwas anderes als Entität vermeint. Und – wie gesagt – das Wort „Ver-meinen“ drückt diese *doppelte Verblendung* sehr schön aus. Die Apoha-Theorie besagt, daß man eine Entität nur *negativ* definieren kann. Darin liegt auch, daß in dem Augenblick, in dem ich *Etwas* denke oder wahrnehme, das Ego nur als *negative Definition* vermeint wird. Wenn ich dort auf das Haus auf der anderen Straßenseite blicke und es *als* Haus begreife, dann bin *ich* zwar davon als Entität verschieden. Doch der *Inhalt* dieser Entität „Ich“ ist unbestimmt, er ist nur *negativ* bestimmt als „Nicht-Haus“. Sicher kann ich mich in einem *nächsten* Gedanken dann positiv definieren: Als Körper, als wahrnehmendes Gehirn oder als transzendentes Bewußtsein. Doch auch *darin* bin ich dann wiederum verschwunden: Denn der Gedanke, der einen anderen Gedanken *beobachtet*, ist in dieser Beobachtung immer *unsichtbar*. Deshalb kann man den Beobachter nie beobachten (4.1).

Gleichwohl ist das Ego *in der Beobachtung* immer *negativ* definiert (*apoha*). Ich bin negativ als Nicht-Haus vom Haus unterschieden, das ich gerade denke oder beobachte. Insofern zehrt das Ego immer von dem, was es nicht ist. Es ist vollkommene Abhängigkeit. Das Ego ist der Schatten dessen, was ich jeweils als Entität ergreife. Und ich ergreife eine Entität – ganz praktisch gesprochen – indem ich eine Wahrnehmung im inneren Dialog kommentiere und somit in *Etwas* verwandle: „Schau! Dort dieses merkwürdige Haus.“ In diesem Gedanken wird ein „Nicht-Haus-Ego“ geboren. Es ist *negativ* durch die Entität Haus definiert, weil es sich beim Denken als Nicht-Haus vom Haus unterscheidet. Stirbt dieser Gedanke und taucht ein neuer auf, etwa die „Straße“ vor dem Haus, so sterbe auch ich als Nicht-Haus-Ego und werde als Nicht-Straße-Ego wiedergeboren. Insofern ist das Ego ein vollkommener Spielball der Gedanken. Und der Nebel dieses Spiels wirbelt jenen Staub auf, in dem wir die offene Weite nicht mehr sehen können.

Gleichwohl vollzieht sich dieser Tanz aus Ego und Entität nicht in einem Nichts. Wir *können davon wissen*. Die vollkommene Zirkularität, daß ich nur bin, was das, was ich denke, nicht ist, und daß umgekehrt das, was ich denke, nur *Etwas* ist insofern, als es sich von mir unterscheidet, dieser Zirkel ist der eigentliche Grund der Täuschung, der

„Motor“, der den Zirkels des Wissens im Kreis herumtreibt, Handlungen anspornt und eine Welt entstehen und vergehen läßt. All dies ist eine Bewegung des *Wissens*, des *Erkennens*. Das, *worin* dieser Tanz getanzt wird, hat viele Namen, und doch ist kein Name geeignet, es zu bezeichnen. Deshalb ist „Leerheit“ noch der beste Name, auch wenn es nur ein weiterer Irrtum ist, sobald man ihn ergreift. Diese Leerheit ist aber unsere Natur. Und sie zeigt sich, wenn wir aufhören, Entitäten zu ergreifen und uns von deren *negativem* Schatten als Ich abhängig zu machen. Wird der Kreislauf von Ich-Geburt, Ich-Tod und Ich-Wiedergeburt im nächsten Gedanken, in der nächsten vermeinten Entität als Spiel der flackernden Achtsamkeit durchschaut, dann erkennt man seine „wahre Natur“. Doch einfach ist das nicht, steht doch nichts weniger als eine endlos eingeübte Macht der Gewohnheit dem entgegen. Longchen Rabjam fügt deshalb die Warnung hinzu:

„Du magst deine Natur durchschaut haben,
solange du damit aber nicht vertraut wirst,
wird der Feind ‚Denken‘ dich unaufhörlich forttragen,
wie ein Kind auf einem Schlachtfeld.“²²⁴

3.9.5 Wissenschaft und Buddhismus

Der Dogmatismus hat schon immer den Geist durch Wunder geblendet. Ein Gedanke, den man nicht versteht, aber dennoch glauben soll, scheint von besonderer Überzeugungskraft, wenn die Gläubigen *Wunder* vollbringen. Und was sind alle Wunder, von denen die heiligen Schriften der Menschheit berichten, gegen die alltägliche Magie der Wissenschaften. Auch tibetische Lamas, die in früheren Zeiten häufig geflogen sein sollen, benutzen nach meiner Beobachtung heute die westliche Magie der Flugzeuge. Die modernen Wissenschaften zeigen etwas ganz Einfaches: *Magie funktioniert*, der Wissende kann *zaubern*. Keiner der schamanistischen Magier hätte je behauptet, daß er *gegen* die Gesetze der Natur Wunder vollbringt.

Wenn man sagt, daß der Buddhismus eine Lehre von der *Täuschung* ist, dann bedeutet dies, daß die erscheinende Welt als *magische Konstruktion* zu betrachten ist, in der die Lebewesen in den Gewohnheiten der Ego-Prozesse *schlafen* – eine virtuelle Realität ohne Konstrukteur. Die Buddhisten sind also nicht überrascht, daß die Wissenschaften *funktionieren*. Sein ist als Täuschung *Funktion*. Wundern kann man sich nur, daß das Wunder dieser magischen Funktion nicht *bemerkt* wird. Aber Wunder blenden, sie sind zu hell, sie *verblenden*. Auch E. Husserl, um nur ein Beispiel zu nennen, der sich eine

²²⁴ Zitiert nach: Dudjom Rinpoche, A Dear Treasure aaO., S. 121.

radikale Neubesinnung vorgenommen hat, blieb ein staunendes Kind vor den Wundern der Wissenschaft: „An der objektiven Wahrheit, bzw. objektiv begründeten Wahrscheinlichkeit der wundervollen Theorien der Mathematik und der Naturwissenschaften wird kein Vernünftiger zweifeln.“²²⁵

Das Selbstbewußtsein der Wissenschaftler stützt sich nicht nur auf die blendende Kraft ihrer Magie, es beruht auf einer unbestreitbaren Erfahrung: Das Terrain der Philosophie und Theologie wurde im Lauf der europäischen Geschichte mehr und mehr rational vermessen, als Spezialgebiet einer wissenschaftlichen Disziplin ausgesondert und in dieser engen Umzäunung mit großem Erfolg bearbeitet. Doch bereits darin liegt eine Täuschung. Es wäre nämlich ganz falsch zu sagen, daß die Philosophie als Magd der christlichen Theologie nicht *auch* Wunder vollbracht hätte. Einige der gotischen Kathedralen sind solche Wunder – gewiß auch Wunder der Baukunst, weit mehr aber Wunder des Erscheinenlassens von etwas, was heute auch kein Team aus zwei Duzend Nobelpreisträgern zuwege brächte. Ähnliche Wunder vollbrachten auch andere, zum Teil völlige vergessene Denksysteme (wie das der Ägypter, Babylonier usw.).

Die Zeiten des christlichen Abendlandes wandelten sich grundlegend, als die Kaufleute daran gingen, die Welt und alle Dinge nur noch nach ihrem „Wieviel?“ zu befragen, die Natur nur noch als zu überwindenden Widerstand eines Gegenstandes in Rechnung zu stellen.²²⁶ Die darauf begründete *Berechnung* der Natur ist keineswegs die einzig denkbare, wohl aber eine *funktionierende Täuschung*. Das durch die Mathematisierung geöffnete kognitive Fenster läßt eine Welt erscheinen, in der vieles neu *funktioniert* und die Wunder der Technik immer dann erblühen, wenn sie sich rechnen. Von den alten Wundern blieb in diesem neuen kognitiven Rahmen nur noch wenig sichtbar, auch wenn es offensichtlich ist wie Stonehenge, die ägyptischen Pyramiden oder die Glasfenster in Chartres. „Existence is a selective blindness“²²⁷, sagt Spencer-Brown ganz richtig, und das, was die Wissenschaften *sehen* und zur technischen Existenz erheben, verdeckt ebenso vieles wie es erhellt.

Wer nur *Gegenstände* und *Entitäten* sucht, wird auch nichts anderes finden. Das, was er findet, ist nicht Nichts. Es ist ebenso „real“ wie seine zementierte wissenschaftliche Intention. Gleichwohl kann die Grundeinsicht nicht verdrängt werden: Was immer die Wissenschaften in ihren Gegenständen entdecken, welche Wunder sie immer anhand ihrer Techniken vollbringen, es wird ihnen nicht gelingen, dies Einfache abzuschütteln, daß all dies nur „ist“, sofern es beobachtet, erkannt oder beschrieben wird. Die Dinge

²²⁵ E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt/M. 1971, S. 9.

²²⁶ Vgl. K.-H. Brodbeck, Die fragwürdigen Grundlagen aaO., Teil 5; K.-H. Brodbeck, Die Nivellierung der Zeit in der Ökonomie; in: J. Manemann (Hrsg.), Jahrbuch Politische Theologie, Band 3 (1999), S. 135-150.

²²⁷ G. Spencer-Brown, Gesetze der Form, Lübeck 1997, S. 194.

bestehen nicht aus Geist oder Bewußtsein, doch ohne Bewußtsein gibt es keine vermeinten Entitäten, deshalb auch keine Dinge oder Gegenstände. Wenn es deshalb in Anguttara-Nikaya heißt: „Vom Bewußtsein (...) wird die Welt gelenkt, vom Bewußtsein wird sie hin und her gezerrt, der Macht des Bewußtseins ist die Welt unterworfen“²²⁸, oder im ersten Vers des Dhammapada, der ältesten buddhistischen Spruchsammlung: „Vom Geist geführt die Dinge sind, / Vom Geist beherrscht, vom Geist gezeugt“²²⁹, dann ist stets von einer *Ausrichtung* des Bewußtseins die Rede, durch die und in der Dinge als *unterschiedene Entitäten* erscheinen können. Wenn ein Ego einen Gegenstand der Naturwissenschaften beobachtet, also eine *natürliche Entität* vermeint, dann wird es zugleich als Beobachter geboren. Reflektiert dieses Ego dann auf sich selbst, so findet es die *Instrumente* seiner Beobachtung: die Meßinstrumente oder andere technische Geräte.

Die Größe der Naturwissenschaften liegt darin, daß sie durch *konsequente Sachlichkeit* zu eben diesem Ergebnis gekommen ist: „Die klassische Physik“, sagt L. de Broglie, „macht einen künstlichen Schnitt zwischen einem Teil der objektiven Welt, der ‚äußeren Wirklichkeit‘, die vollständig unabhängig ist von den beobachtenden ‚Subjekten‘, und einem andern Teil der objektiven Welt, den Meßinstrumenten oder Sinnesorganen, mit welchen die genannten Subjekte diese äußere Wirklichkeit, ohne sie zu verändern, erkennen und quantitativ untersuchen. Die Quantenphysik dagegen zeigt den künstlichen Charakter eines solchen Schnitts und beweist, daß eine Beschreibung der physikalischen Wirklichkeit, die vollständig unabhängig von den Mitteln wäre, mit denen wir sie beobachten, strenggenommen unmöglich ist.“²³⁰

Die radikale *erkenntnistheoretische Konsequenz* kann allerdings innerhalb des Bereichs der Wissenschaften nicht gezogen werden – auch nicht in der Wissenschaftstheorie, die die Wissenschaft wie einen Gegenstand behandelt und damit verfehlt. Der Grund ist einfach: Weil die Leerheit nicht in den Blick kommt, solange man in *Entitäten* denkt. Dennoch ist es die *Veränderung* der Naturwissenschaften, an der sich die Leerheit offenbart. Ist auch die alte Weltsubstanz verabschiedet, so glauben doch heute die Wissenschaftler an andere Entitäten wie Formeln, die alles erklären oder an ewige Naturgesetze.

Tatsächlich stimmt die Lehre von der Leerheit in vielfacher Hinsicht mit den Aussagen der Wissenschaftler überein: Wenn die Gehirnforschung kein Bewußtsein entdeckt, die Astronomen keinen Schöpfergott, die Physiker keine letzte Substanz, die Psychologen keine Seele und die Evolutionstheoretiker kein ewiges Menschenwesen, dann läßt sich

²²⁸ Anguttara-Nikaya IV,186; ed. Nyanatiloka Bd. 2, S. 151. Vgl. „Durch das Denken wird die Welt geleitet; durch das Denken wird die Welt hin und her gezerrt. Das Denken ist das einzige, dessen Gewalt alle folgten.“ Samyutta-Nikaya I, 39; ed. Geiger Bd. I, S. 62.

²²⁹ Dhammapada I.1, ed. Nyanatiloka, Uttenbühl 1992, S. 17.

²³⁰ L. de Broglie, Licht und Materie, Hamburg 1939, S. 241.

für jede dieser Aussagen ein entsprechender Beleg aus alten buddhistischen Texten anführen. Zudem ist der Buddhismus kein Dogmatismus. „Wenn zum Beispiel die Wissenschaft beweist, daß die Schriften sich irren, muß man die Schriften ändern.“²³¹ Es ist deshalb nicht falsch, den Buddhismus eine „Wissenschaft vom Geist“ zu nennen.²³²

Gleichwohl trennt den Buddhismus auch von den Wissenschaften eine große Differenz: Die Wissenschaften wollen *letzte Entitäten* entdecken und formal beschreiben. Die „Wissenschaft vom Geist“ dagegen durchschaut darin eine *letzte Täuschung*. Zwar eine Täuschung, die *funktioniert*, also vielfacher Magie fähig ist, die gleichwohl dennoch keines der *eigentlichen* Probleme der Menschen lösen kann. Denn die *eigentliche Lösung* liegt darin, sich vom irrtümlichen Glauben an Entitäten, an ein Ego zu lösen.

Es war beim ersten modernen Kontakt mit buddhistischen Schriften eine charakteristische Fehldeutung, im Buddhismus eine „Religion der Vernunft“ wiedererkennen zu wollen, die man vom Kantianismus her zu kennen glaubte. Dieses Mißverständnis „machte aus der Lehre des Buddha einen kalten intellektuellen Rationalismus, der mehr Ähnlichkeit hatte mit den Ideen der ‚Aufklärung‘ des letzten Jahrhunderts (die mit dem Beginn der buddhistischen Forschung zusammenfielen) als mit einer religiösen Bewegung.“²³³

Es gibt durchaus eine Berührung mit der Aufklärung und dem wissenschaftlichen Geist: Buddhismus ist *Instruktion* zur Erforschung des eigenen Geistes. Buddha sagt einmal, vom Volk der Kalamer nach einem ethischen Rat befragt, ausdrücklich:

„Geht, Kalamer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kalamer, *selber erkennt*: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kalamer, möget ihr sie aufgeben.“²³⁴

²³¹ Dalai Lama, J.-C. Carrière, Die Kraft des Buddhismus und der Zustand der Welt, Freiburg 1998, S. 49.

²³² „Ist der Buddhismus nicht eine Wissenschaft? Eine Wissenschaft des Geistes?“ fragt J.-C. Carrière den Dalai Lama, und S.H. antwortet: „Genau das ist er.“ Dalai Lama, J.-C. Carrière, Die Kraft des Buddhismus aaO., S. 125.

²³³ Lama Anagarika Govinda, Schöpferische Meditation und Multidimensionales Bewußtsein, Freiburg im Breisgau ²1982, S. 21f. Vgl. auch: G. Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, Leipzig 1923; G. Grimm, Die Lehre des Buddha, Wiesbaden o.J. J. W. Hayward, Shifting Worlds, Changing Minds, Boston&London 1987; F. Varela, Traum, Schlaf und Tod, München 1998.

²³⁴ Anguttara-Nikaya III, 66, Bd. 1, Freiburg im Breisgau ⁴1984, S. 170; meine Hervorhebung.

Weil die Privation der Leere, weil die Verblendung auf der *Ich-Täuschung* beruht, ist die „Wissenschaft vom Geist“ strikt *individuell* in dem Sinn, daß es ja gerade darum geht, die Täuschung einer selbstseienden Individualität *aufzugeben*. Man kann das nur jeweils „*selber erkennen*“. Dies beinhaltet allerdings und gerade auch das Aufgeben der Täuschung *seiender Entitäten*. Mögen auch die Wissenschaften das Bewußtsein oder den Geist als substantielle Wesenheit längst verabschiedet haben, ihre *wissenschaftlichen Entitäten* werden in ihrer täuschenden Natur meist noch nicht einmal geahnt. Insofern könnte man sagen, daß erst die „Leerheit“ eine *vollständige* Klärung bedeutet, an der sich „Aufklärung“ (die nur der Welt ein neues Modell auf-setzte und wenig klärte) und Wissenschaften vergeblich abmühen.

Das, was seit Aristoteles als höchste Tugend der Wissenschaften gepriesen wird: die wissenschaftliche *Neugier*, verbirgt schon die täuschende Ausrichtung des forschenden Geistes. Sagt Aristoteles: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen“²³⁵, so würde man diesem Gedanken im Buddhismus nicht widersprechen. Allerdings ist diese Natur des Menschen eben seine *Verblendung*, die rastlose Suche nach etwas, was sie greifen können, angetrieben zu dieser Suche, weil alles vergänglich erscheint. In der ruhigen Objektivität des Forschens liegt bereits ein wichtiger Schritt, die Ruhe des Geistes zu finden. Auch gegen spielerisches Erforschen ist überhaupt nichts einzuwenden. Doch im Alltag – auch im wissenschaftlichen Alltag – *spielt* nicht ein souveränes, aufgeklärtes Bewußtsein, sondern ängstigt sich ein von tausend suchenden Gedanken hin- und herjagendes Ich, eingekeilt zwischen Hoffnung und Furcht, bewegt durch das Nichtwissen um die eigene, leere Natur. Erst wenn diese Leere entdeckt wird, kann es ein Vertrauen in die eigene Natur geben, das sehr viel mehr zählt als alle vergänglichen Gewißheiten der Wissenschaften. Der chinesische Zen-Meister Linji sagt: „Euch fehlt das Selbstvertrauen, darum ist euer Geist immerzu auf der Suche. Ihr sucht kopflos euren eigenen Kopf, könnt euch keine Ruhe gönnen.“²³⁶ Was die Wissenschaftler in ihrer Suche finden – das Gehirn, Evolutionsprozesse oder die Formel, die alles erklären soll – ist zweifellos wichtig und kann viele Funktionen erfüllen; zugleich sind diese Erkenntnisse die sichere Bürgschaft, die Ruhe des Geistes, die Leerheit, zu verfehlen. Denn es gilt, was Novalis sagt: „Dem Geist ist *Ruhe* eigentümlich.“²³⁷ Eben deshalb kann keine wissenschaftliche Erkenntnis die wirklichen *Lebensfragen* (Glück, Vergänglichkeit, Leiden, Tod) beantworten.

²³⁵ Aristoteles, Metaphysik, I.1, 980a, aaO., S. 37.

²³⁶ Meister Linji, Begegnungen und Rede, Zürich 1986, S. 69.

²³⁷ Novalis, Werke München o. J., S. 553.