Hinweis zu dieser Übersetzung
Dieses Buch ist eine maschinelle Übersetzung des englischen Originaltextes, erstellt mithilfe automatisierter Übersetzungsprogramme. Es wurde weder vom Autor noch von anderen Personen geprüft oder überarbeitet. Daher können Fehler, Ungenauigkeiten, holprige Formulierungen oder Formatierungsprobleme auftreten. Die englische Originalausgabe bleibt die maßgebliche Fassung.

LOGISCHE KRITIK BUDDHISTISCHER LEHREN

Eine thematische Zusammenstellung

Avi Sion, Ph.D.

© Copyright Avi Sion, 2002-2017.

Geschützt durch internationale und panamerikanische
Urheberrechtsübereinkommen.
Alle Rechte vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form
vervielfältigt werden.
oder in einem Abrufsystem gespeichert oder übertragen,
ohne ausdrückliche Genehmigung des Autors/Verlags,
Ausgenommen sind kurze Zitate mit entsprechender
Quellenangabe.

Stolz im Selbstverlag von Avi Sion veröffentlicht,
Genf, Schweiz.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Informationen zum Bibliothekskatalog:

Sion, Avi
Logische Kritik buddhistischer Lehren
Eine thematische Zusammenstellung

Kein Index, keine Bibliographie

Abstrakt.

Logische Kritik buddhistischer Lehren ist eine thematische Sammlung von Avi Sion. Sie vereint in einem Band die Aufsätze, die er zu diesem Thema über einen Zeitraum von etwa 15 Jahren nach der Veröffentlichung seines ersten Buches über den Buddhismus, „ *Buddhistische Unlogik", verfasst hat* . Sie umfasst Erläuterungen sowie empirische und logische Kritiken vieler (wenn auch nicht aller) buddhistischer Lehren, wie etwa der Vergänglichkeit, der Interdependenz, der Leerheit und der Leugnung des Selbst oder der Seele. Auch sein jüngster Aufsatz zur Fünf-Skandhas-Lehre ist enthalten.

Inhalt

Vorwort 5
1. Nagarjunas falsche Logik 8
1. Irrtümer in Nagarjunas Werk 8
2. Das Tetralemma 10
3. Weder real noch irreal 15
4. Missbrauch des Dilemmas 23
2. Nagarjunas Privileg 26
1. Keine Ansprüche geltend machen? 26
2. Schlichter Betrug 29
3. Nicht-Erfassen von Nicht-Dingen 36
4. Eine formale Unmöglichkeit 41
3. Philosophie und Religion 46
1. Vernunft und Glaube 46
2. Unterschiedliche Gründe 48
3. Weise Urteile 52
4. Die richtige Einstellung 55
4. Ohne Selbst 57
1. Irrtümliche Kritiken an der Selbstwahrnehmung 57
2. Was könnte „Leere“ sein ..... ? 68
3. Gefühle der Leere 76
5. Das Selbst oder die Seele 79
1. Abstraktes *vs.* konkretes Selbst 79
2. Über die Seele 91
3. Über das Göttliche 95
6. „Alles verursacht alles“ 103
1. Die Idee der Koabhängigkeit 103
2. Schlussfolgerungen der ersten Studienphase 111
3. Schlussfolgerungen der zweiten Studienphase 115

4. Schlussfolgerungen der dritten Studienphase 122

7. Das Selbst verstehen 126
1. Das individuelle Selbst im Monismus ..126
2. Der Eindruck von sich selbst 132
3. Die Unterscheidung des Ichs 139
8. Meditation über das Selbst 144
1. Das Ego ablegen 144
2. Mit oder ohne Selbst 148
3. Ob Geist oder Materie 153
9. Vergänglichkeit 160
1. Vergänglichkeit: Begriff und Prinzip 160
2. Nicht eine Essenz, sondern eine Entität .....
167
3. Linderung von Leiden 175
10. Unlogische Rede 181
1. Das Spiel des Überbietens 181
2. Im buddhistischen Diskurs 185
3. Das, was kein Spaten ist, als Spaten bezeichnen 194
11. Ursache und Veränderung 201
1. Buddhistische Kausalitätstheorie 201
2. Eine formale Logik des Wandels 206
3. Buddhistische Kritik am Wandel 208
4. Unterschiedliche Wissensschichten 212
12. Vergänglichkeit und Seele 218
1. Vergänglichkeit 218
2. Buddhistische Leugnung der Seele 226
3. Die Gesetze des Denkens in der Meditation
232
13. Epistemologischer Status 239
1. Der Status der Sinneswahrnehmungen .239
2. Der Status von Träumen und Tagträumen ..
246
3. Der Status der Vorstellungen 252

14. Geist und Seele 258
1. Siehe den Geist 258
2. Siehe die Seele 266
3. Die buddhistische Theorie der Seelenlosigkeit 270
15. Historische Perspektiven 279
1. Buddhistische Historizität 279
2. Über buddhistische Götzenverehrung .. 282
3. Buddhistischer Messianismus 289
4. Die Assimilation des Buddhismus 292
5. Vernunft und Spiritualität 295
16. Die Fünf-Skandha-Lehre 300
1. Meine eigene phänomenologische Lesart .. 301
2. Eine orthodoxere psychologische Lesart 305
3. Eine rein mechanistische These 311
17. Die Fünf-Skandha-Lehre (Fortsetzung) 316
1. Die metaphysischen Aspekte 316
2. Seele und Leere 319
3. Zusammenfassend 339
Hauptreferenzen 344

Diagramme

Abbildung 1. Drei Arten der Kontinuität…66
Abbildung 2. Wie momentane Subjekte und Objekte Abstraktionen hervorbringen…80
Abbildung 3. Visualisierungen der Negation…183
Abbildung 4. Materie, Geist und Seele als drei Dimensionen der Existenz dargestellt…..322

Vorwort

Dieser Band stellt eine kritische Auseinandersetzung, vorwiegend aus logischen Gründen, mit einigen der wichtigsten buddhistischen Lehren dar, darunter die Unbeständigkeit, die gegenseitige Abhängigkeit, die Leerheit, die Verneinung des Selbst und die Behauptung der „fünf Skandhas“.

Die hier versammelten Aufsätze stammen von Avi Sion und entstanden sporadisch über einen Zeitraum von etwa fünfzehn Jahren nach der Veröffentlichung seines ersten Buches zu diesem Thema, *„Buddhistische Unlogik“* , im Jahr 2002. Diese Aufsätze sind in verschiedenen seiner Bücher verstreut, darunter: *„Phänomenologie “* , „ *Die Logik der Kausalität“* , *„Willens- und verwandte Kausalkonzepte“* , *„Reflexionen“* , *„Meditationen* “ und *„Logische und spirituelle Betrachtungen* “. Der letzte Aufsatz, der die Lehre der fünf Skandhas behandelt, ist (bis dato) noch nicht offiziell veröffentlicht worden (außer online).

Die vorliegenden Aufsätze behandeln im Wesentlichen dieselben Themen, jedoch mit zunehmender Breite und Tiefe. Die Motive kehren zwar wieder, die Problemstellungen werden aber schrittweise präzisiert und weiter ausgeführt. Die Gedanken des Autors zu diesem Thema haben sich weiterentwickelt, seine Schlussfolgerungen sind jedoch weitgehend gleich geblieben: Viele traditionelle Lehren des Buddhismus sind einer anhaltenden Kritik aus einer objektiven, logischen (sowohl induktiven als auch deduktiven) Perspektive zugänglich.

Die Aufsätze sind im Großen und Ganzen chronologisch geordnet, wobei einige spätere Aufsätze aus literarischen Gründen vor früheren stehen.

Aufsätze zu verwandten Themen, die im selben Zeitraum entstanden sind, bilden gemeinsame Kapitel; Kapitel zu ähnlichen Themen, die in verschiedenen Epochen verfasst wurden, können hingegen weit voneinander entfernt sein. Ziel ist es in solchen Fällen, Monotonie zu vermeiden und den Text lesbar zu gestalten. Normalerweise werden bei der erneuten Behandlung eines Themas Argumente nicht unnötig wiederholt, sondern neue Argumente vorgebracht.

Die Motivation des Autors beim Verfassen dieser kritischen Essays war nie feindselig. Er hegt keinerlei Groll gegen den Buddhismus, ganz im Gegenteil. Er respektiert viele Aspekte des Buddhismus und gibt zu, persönlich und philosophisch davon inspiriert und beeinflusst worden zu sein. Trotz dieses Einflusses würde er sich jedoch nicht als Buddhist bezeichnen. Um es klarzustellen: Obwohl er seit vielen Jahren regelmäßig meditiert und viel davon profitiert hat, erhebt er keinerlei Anspruch darauf, erleuchtet zu sein.

Es sei außerdem darauf hingewiesen, dass die Schriften dieses Autors zum Buddhismus nicht als wissenschaftliche Abhandlungen über buddhistische Literatur oder Geschichte zu verstehen sind. Solche Studien existieren bereits in großer Zahl, und er hat selbstverständlich einige davon gelesen. Ihm geht es nicht darum, mit Gelehrsamkeit zu prahlen, sondern um das Studium buddhistischer Gedanken. Seine Schriften konzentrieren sich auf die Untersuchung von Konzepten, Theorien und Methoden, die in zahlreichen buddhistischen Quellentexten und modernen Büchern über den Buddhismus zu finden sind. Für ihn ist es unerheblich, wer was wann gesagt hat; entscheidend ist für ihn, ob das Gesagte glaubwürdig oder zumindest nachvollziehbar ist.

Der Autor vertritt keinen rein glaubensbasierten Ansatz in Bezug auf die untersuchten Lehren; sein

Hauptanliegen ist die Vernunft. Er gibt weder buddhistische Behauptungen noch Dogmen unreflektiert weiter und betreibt auch keine Apologetik. Er ist ein aufrichtiger Suchender, der nach objektiver Wahrheit und nicht nach emotionalem Trost strebt. Ihn interessieren keine angenehmen Illusionen, sondern er ist bestrebt, die Fakten zu kennen oder zumindest zu wissen, wie logisch vertretbar eine These ist. Seine Arbeit richtet sich an Gleichgesinnte.

All dies wird aufgrund der negativen Reaktionen auf das frühere Buch des Autors, *„Buddhistische Unlogik“* , gesagt. Dieses Buch zählt zu seinen meistgelesenen Veröffentlichungen; doch während viele Leser ihre Freude und Dankbarkeit darüber zum Ausdruck brachten, haben andere den Autor dafür aufs Schärfste verurteilt. Der Autor hegt, um es noch einmal zu betonen, keinerlei Abneigung gegen den Buddhismus und verfolgt mit seinen kritischen Äußerungen keinerlei polemische Absicht. Sein Ansatz ist sachlich und unvoreingenommen.

Der Autor behandelt jüdische Lehren, an denen er ebenfalls interessiert ist, mit der gleichen sachlichen und kritischen Distanz. Seine buddhistischen und jüdischen Interessen stehen in seinen Augen nicht im Widerspruch zueinander; vielmehr ergänzen und bereichern sie sich gegenseitig. Obwohl beide Richtungen dem Autor intellektuell und spirituell viel gegeben haben, betrachtet er sie stets (insbesondere seit der Veröffentlichung von „ *Future Logic“* mit Anfang vierzig) mit einer gesunden Portion Vorsicht und kritischem Hinterfragen.

Logik und Philosophie im rationalsten Sinne dieser Begriffe müssen stets herangezogen werden, um Lehren mit spiritueller Zielsetzung zu beurteilen. Die faktischen, theoretischen und methodischen Behauptungen solcher Lehren müssen einer

eingehenden Prüfung unterzogen werden. Als Anfänger, der spirituelle Ideen und Richtlinien noch aufnimmt und versteht, kann (und muss) man sie begeistert aufnehmen. Doch wenn man reifer geworden ist und diese Ideen und Richtlinien vollständig verinnerlicht hat, sollte man sie unbedingt hinterfragen, sorgfältig analysieren und (nach bestem Wissen und Gewissen) ihren genauen intellektuellen Wert bestimmen.

Naivität und blinde Treue zu irgendeinem Dogma – ob dafür oder dagegen – sind nicht ehrenhaft. Ein unabhängiger Denker bevorzugt niemanden, sondern strebt nach peinlicher Ehrlichkeit und Fairness. Dies zeugt von Respekt vor der Realität und der Weigerung, sich täuschen zu lassen oder andere zu täuschen. Der vorliegende Band soll, so ist zu hoffen, diese wertvolle Haltung veranschaulichen.

(Vom Autor in der dritten Person verfasst, 2017.)

1. Nagarjunas Scheinlogik

Entnommen aus Buddhist Illogic (2002), Kapitel 1-3 und Anhang 1.

Der indische buddhistische Philosoph Nagarjuna (ca. 113–213 n. Chr.), Gründer der Madhyamika-Schule (Schule des Mittleren Weges), einer der Mahayana-Strömungen, die den chinesischen (Ch'an), koreanischen (Sôn) und japanischen (Zen) Buddhismus sowie den tibetischen Buddhismus stark beeinflusste, wird von Buddhisten oft als einer der größten Philosophen des Buddhismus gepriesen. Er gilt als Meister der Logik, dem es gelang, die Unlogik der Logik aufzuzeigen. Doch in Wahrheit ist sein Diskurs nichts weiter als eine boshafte Parodie der Logik; er ist schamlose Sophistik. Das vorliegende Kapitel enthält einige Auszüge aus *„Buddhistische Unlogik"* , dem Buch, in dem ich Nagarjunas Hauptargumente analysiere [1].

1. Irrtümer in Nagarjunas Werk

Im Folgenden sind die wichtigsten Irrtümer aufgeführt, die Nagarjuna meiner Ansicht nach in seiner philosophischen Behandlung des Themas „Leere" begeht.

Der Fehlschluss des Tetralemmas.

> Dies besteht darin, die Kombinationen „sowohl A als auch Nicht-A" (Widerspruch) und

[1] Wie sie in Hsueh-li Chengs Werk dargestellt werden *Leere Logik* .

„weder A noch Nicht-A“ (Einschluss des Mittleren) als formale Möglichkeiten zu behandeln. Diese sind jedoch in allen Fällen (d. h. wofür „A“ steht) von vornherein logisch ausgeschlossen.

Der Trugschluss des unschlüssigen Dilemmas.

Dies besteht darin, ein Dilemma als endgültig darzustellen, obwohl in Wirklichkeit eine (oder mehrere) seiner Hauptprämissen problematisch und nicht etwa wahrheitsgemäß ist. Ein Dilemma-Argument ist nur dann gültig, wenn alle seine Hauptprämissen echte Wenn-dann-Aussagen sind, nicht aber, wenn auch nur eine davon eine „Wenn-vielleicht-dann“-Aussage ist.

Der Trugschluss der Leugnung von Allem und Jedem.

Dies besteht darin, eine Theorie zu einem bestimmten Thema abzulehnen und so zu tun, als hätte man damit alle möglichen Theorien dazu verworfen. Um jedoch wirklich umfassend zu sein, muss die Ablehnung tatsächlich alle alternativen Theorien berücksichtigen, bevor man zu einem derart negativen Schluss kommt.

Fehlschluss der nicht gewährten Prämisse.

Dies besteht darin, eine Prämisse als gegeben hinzunehmen, die nicht allgemein akzeptiert und nicht ausreichend belegt ist, oder die sogar allgemein abgelehnt oder überzeugend widerlegt wurde.

Fehlschluss der unklaren Theorie oder des unklaren Begriffs.

Dies besteht darin, relevante Details oder Nuancen zu vernachlässigen, die für das Verständnis des betreffenden Begriffs oder der

Theorie entscheidend sind. Ein Begriff oder eine Theorie sollte im jeweiligen Wissenskontext so weit wie möglich definiert und präzise formuliert werden, damit sich entsprechende Aussagen adäquat überprüfen lassen.

Trugschluss der Mehrdeutigkeit.

Dies besteht darin, einen einzelnen Begriff innerhalb der eigenen These in zwei (oder mehr) verschiedenen Bedeutungen zu verwenden, um den Eindruck zu erwecken, dass das, was in Bezug auf eine der Bedeutungen festgestellt wurde, auch in Bezug auf die anderen Bedeutungen festgestellt wurde. Dies wird durch die Unschärfe der Begriffsdefinitionen ermöglicht.

Fehlschluss des zweifelnden Begriffs.

Dies besteht darin, einen Begriff zu verwenden, um die Wahrnehmung(en) in Frage zu stellen, die ihn ursprünglich hervorgebracht haben. Die Ordnung der Dinge, d. h. die Genese des Begriffs im Wissen, wie er in Bezug auf bestimmte Wahrnehmungen entsteht, muss stets anerkannt und respektiert werden.

Der Trugschluss der unangemessenen Fixierung.

Dies besteht in der Annahme, dass ein Begriff mit veränderlicher Bedeutung eine feste Bedeutung besitzt. Insbesondere Begriffe wie „dies“, „hier“ oder „jetzt“ sind veränderlich, da stets dasselbe Wort verwendet wird, selbst wenn sich das tatsächliche Objekt, die Zeit oder der Ort, auf den sich die Begriffe beziehen, ändert; solche Begriffe bleiben nicht

ein für alle Mal an ihre Bezugspunkte gebunden.

Der Trugschluss der Doppelmoral.

Dies besteht darin, gegenüber den Argumenten des Gegners streng zu sein, während man gegenüber den eigenen Argumenten nachsichtig ist, obwohl die beiden Argumente formal ähnlich sind oder ähnliche Stärken und/oder Schwächen aufweisen.

2. Das Tetralemma

Das westliche philosophische und wissenschaftliche Denken basiert auf der aristotelischen Logik, deren Grundprinzipien die drei „Denkgesetze" sind. Diese lassen sich kurz wie folgt zusammenfassen: „A ist A" (Identität), „Nichts ist zugleich A und Nicht-A" (Widerspruchssatz) und „Nichts ist weder A noch Nicht-A" (Ausschluss des Mittleren). Wohlgemerkt, es handelt sich dabei nicht um bloße Hypothesen, sondern um unumstößliche Prämissen allen rationalen menschlichen Denkens [2].

Das *Tetralemma* [3]ist eine Ableitung der Denkgesetze und bezieht sich auf zwei beliebige Begriffe oder Aussagen, bezeichnet mit A und B, sowie deren Gegensätze nicht-A und nicht-B. Vier Kombinationen

---

[2] Siehe mein *Werk Future Logic* (Genf: Autor, 1996. Rev. ed.), Kap. 2 und 20, sowie spätere Aufsätze zu diesem Thema (veröffentlicht auf meiner Website www.thelogician.net).

[3] Siehe Cheng, S. 36–38, zu diesem Thema. Er bezieht sich dort auf die Einleitung des masoretischen Textes sowie auf XVII,12a und XXIII,1a. Etymologie: Griechisch *tetra* = vier, *lemma* = Alternativen. Der Begriff wurde im Gegensatz zum Dilemma „A oder Nicht-A" geprägt.

dieser vier Begriffe sind denkbar: „A und B“ (beide), „nicht-A und nicht-B“ (keines von beiden), „A und nicht-B“ und „nicht-A und B“ (nur eines von beiden). Gemäß der aristotelischen Logik sind diese vier Aussagen miteinander unvereinbar (*nur eine von ihnen kann wahr sein* , denn wären zwei oder mehr Aussagen wahr, wären auch „A und nicht-A“ oder „B und nicht-B“ oder beide wahr, was sich widerspricht) und erschöpfend (*mindestens eine von ihnen muss wahr sein* , denn wären alle verneint, wären auch „nicht A und nicht-A“ oder „nicht B und nicht-B“ oder beide wahr, was dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten widerspricht).

Nagarjuna ersetzt nun B durch A (er betrachtet also den Fall B = A) und behauptet, dass die vier oben genannten logischen Kombinationsmöglichkeiten in diesem Spezialfall gelten – sodass „A und A (=B)“, „Nicht-A und Nicht-A (=Nicht-B)“, „A und Nicht-A (=Nicht-B)“ und „Nicht-A und A (=B)“ logisch akzeptabel erscheinen. **Anschließend argumentiert er, dass es vier Existenzmöglichkeiten gibt: die Bejahung von A (A + A = A), die Verneinung von A (Nicht-A + Nicht-A = Nicht-A), sowohl die Bejahung als auch die Verneinung von A (A und Nicht-A) und weder die Bejahung noch die Verneinung von A (weder A noch Nicht-A).** Er verwendet also scheinbar die Prinzipien und die Terminologie der allgemeinen Logik, um zu einem völlig gegensätzlichen Ergebnis zu gelangen. Dies erweckt bei ihm und den Lesern den Eindruck, dass es durchaus vernünftig sei, sowohl zu bejahen als auch zu verneinen oder weder zu bejahen noch zu verneinen.

In der aristotelischen Logik sind die beiden letztgenannten Alternativen jedoch von vornherein ausgeschlossen: „sowohl A als auch Nicht-A“ gemäß dem Satz vom Widerspruch und „weder A noch

Nicht-A“ gemäß dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Die einzigen verbleibenden logischen Möglichkeiten sind „A“ oder „Nicht-A“. Die antiaristotelische Position kann positiv als antinominalistische Position betrachtet werden, da sie uns daran erinnert, dass die Dinge nie ganz so sind, wie sie scheinen, und dass sie sich nicht präzise klassifizieren oder benennen lassen. Letztlich zielt sie jedoch auf das Ende der Logik ab; denn ohne die Gesetze des Denkens, wie sollen wir zwischen wahren und falschen Urteilen unterscheiden?

Das Identitätsgesetz „A ist A“ ist die Überzeugung, dass Dinge eine Identität besitzen (welche auch immer diese konkret sein mag), und nicht eine andere oder gar keine. Es ist eine Bestätigung der letztlichen Möglichkeit von Erkenntnis und eine Ablehnung von reinem Relativismus oder Obskurantismus. Nagarjunas Ziel ist es, Identität zu leugnen.

Hierbei sei angemerkt, dass Aristoteles das Gesetz des Widerspruchs sehr präzise formuliert und in seiner *Metaphysik feststellt* : „Dasselbe Attribut kann nicht *gleichzeitig demselben Subjekt in derselben Hinsicht* zugehören und nicht zugehören. “ (Hervorhebung von mir). Eine alternative Formulierung der Denkgesetze wäre demnach das „Trilemma“ (nennen wir es so): „ *entweder gänzlich A oder gänzlich Nicht-A oder sowohl teilweise A als auch teilweise Nicht-A* “, was die vierte Alternative „sowohl gänzlich A als auch gänzlich Nicht-A“ ausschließt. Der buddhistische Angriff auf die Denkgesetze gewinnt einen Teil seiner Glaubwürdigkeit dadurch, dass Menschen unbewusst auf dieses „Trilemma“ Bezug nehmen und oberflächlich annehmen, dass Gegensätze tatsächlich am selben Ort zu verschiedenen Zeiten oder zur selben Zeit an verschiedenen Orten oder in verschiedener Hinsicht auftreten können, ohne dass dadurch eine

unlösbare logische Schwierigkeit entsteht. Es sollte jedoch klar sein, dass die buddhistische Position wesentlich radikaler ist und die vollständige Antinomie akzeptiert.

Ähnlich verhält es sich mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, der besagt, dass die Situation „weder A noch Nicht-A“ *faktisch unmöglich ist* . Die Möglichkeit von Unsicherheit *im Wissen* – ob A oder Nicht-A tatsächlich der Fall ist – führt dazu, dass Menschen fälschlicherweise annehmen, dieses Denkgesetz sei diskutabel. Man muss jedoch verstehen, dass diese logische Regel induktiv und nicht deduktiv ist; sie besagt also, dass *am Ende* des Erkenntnisprozesses entweder „A“ oder „Nicht-A“ resultiert und keine dritte Alternative zu erwarten ist. Sie schließt nicht aus, dass *zwischenzeitlich* eine Situation der Unsicherheit auftreten kann. Nagarjunas Position nutzt diese Verwirrung im Denken der Menschen aus.

Nagarjuna interpretiert die im Dilemma „A oder nicht-A“ implizierte Einschränkung als willkürlichen „Dualismus“ seitens gewöhnlicher Denker [4]. Dies

---

[4] Es ist irreführend, dies als „Dualität“ oder „Dichotomie“ zu bezeichnen, wie es Buddhisten gerne tun, denn es suggeriert, dass etwas Einheitliches willkürlich in zwei Teile geteilt wurde – und nebenbei bemerkt, dass es genauso gut in vier Teile hätte geteilt werden können. Auf der Wahrnehmungsebene gibt es jedoch keine Wahlmöglichkeit und kein „Aufteilen“ von irgendetwas. Ein auftretendes Phänomen ist *ein einzelnes* Ding, nennen wir es „ **ein** “ (einen Eigennamen oder ein indikatives „dieses“), und keine Trennung. Das Problem der „Dichotomie“ entsteht nur auf der begrifflichen Ebene. *Negation* ist ein rationaler Akt, d. h. wir können nur von „Nicht **-Eins** “, von dem, was nicht erscheint, sprechen, indem wir uns zuerst etwas „ **Eins** “ in Erinnerung rufen, das zuvor (in der Empfindung oder

beweist lediglich, dass er die Formalisierung missversteht (oder dies zumindest vorgibt, um leichtgläubige Leser zu verwirren). Wenn Logiker eine Variable wie „B“ verwenden und zulassen, dass sowohl „nicht-A und B“ als auch „A und nicht-B“ prinzipiell möglich sind, meinen sie damit keine Allgemeingültigkeit, die auf *alle* Werte von B (wie etwa „A“) anwendbar ist, sondern lediglich eine generische Aussage, die auf *alle konsistenten* Werte von B zutrifft. Im konkreten Fall B = A müssen die beiden genannten Kombinationen ausgeschlossen werden, da sie unzulässig sind (d. h. gegen zwei Denkgesetze verstoßen).

Die oben genannte Eigenschaft von Symbolen, nämlich ihre Anwendbarkeit nur unter den Bedingungen der Konsistenz, ist in der gesamten formalen Logik offensichtlich und wird hier von Nagarjuna völlig ignoriert. Sein Motiv war natürlich, die Lehre Buddhas zu verbalisieren und zu rationalisieren, dass die höchste Wahrheit jenseits von *Nama* und *Rupa* , Name und Form (d. h. Unterscheidung und Diskurs), liegt und nur durch ein transzendentes Bewusstsein erkennbar ist

---

Vorstellung) erschienen ist. In *der ersten Begriffsbildung* werden zwei Phänomene miteinander und mit anderen Dingen in gewisser Hinsicht verglichen und gegenübergestellt. Die Frage ist also, ob sie einander ähnlich genug und gleichzeitig so unterschiedlich von anderen Dingen sind, dass sie als „gleich“ eingestuft und mit einem Oberbegriff (z. B. „A“) bezeichnet werden können, oder ob sie als „verschieden“ einzustufen sind, oder ob Unsicherheit besteht. In *einem späteren Stadium der Erkenntnis* müssen wir entscheiden, ob ein drittes Phänomen in die für die beiden vorherigen gebildete Klasse passt (d. h. unter „A“ fällt), ob es nicht passt (d. h. unter „nicht-A“ fällt) oder ob es weiterhin unklar ist. Im letzteren Fall fragen wir uns, ob es „A“ oder „nicht-A“ ist, und weisen darauf hin, dass es nicht beides oder keines von beidem sein kann.

(die Lehre der Zweifachen Wahrheit). Genauer gesagt, wie Cheng betont, wollte Nagarjuna zeigen, dass Logik in sich widersprüchlich ist und Vernunft daher ein verworfener Irrsinn ist. Das heißt, er versuchte (hier wie auch im weiteren Verlauf) letztlich nicht, ein Tetralemma mit B gleich A zu verteidigen – oder gar zu behaupten, dass Dinge sowohl A als auch Nicht-A oder weder A noch Nicht-A sind –, sondern er wollte uns dazu bringen, gänzlich über die Unterscheidungen der Begriffsbildung und die Urteile der Logik hinauszublicken.

Wie oben gezeigt, scheitert er jedoch in diesem Bestreben. Seine Kritik beruht nämlich auf einer Fehlinterpretation der Logik. Er behauptet, die Logik als verworren und widersprüchlich darzustellen, doch in Wahrheit präsentiert er nicht das als These der Logik, was diese selbst behauptet, sondern genau das, was sie explizit verbietet. Angenommen, die Logik würde, wie er behauptet, tatsächlich zu Widersprüchen führen, so würde dies nicht zu ihrer Ablehnung führen, gäbe es nicht auch einen stillschweigenden Appell an unsere Neigung zum logischen Denken in der Praxis. Wäre die Logik falsch, wären Widersprüche akzeptabel. Ironischerweise appelliert Nagarjuna also gerade an unsere logische Denkweise, indem er uns empfiehlt, die Logik zu ignorieren. Zusammenfassend lässt sich sagen: Obwohl er den Anschein erweckt, es sei vernünftig, die Vernunft aufzugeben, ist leicht zu erkennen, dass seine Schlussfolgerung von vornherein feststeht und seine Argumentation fehlerhaft ist.

3. Weder real noch unwirklich

Nagarjuna begreift die letztendliche Wirklichkeit („Leere“) aber auch [5]als einen „mittleren Weg“. [6]– sodass die Erfahrungswelt weder als real noch als irreal betrachtet werden kann („Es gibt nichts, weder Mentales noch Nicht-Mentales, was real ist“ und „es kann nicht als irreal gedacht werden“, berichtet Cheng). In diesem Zusammenhang stützt sich Nagarjuna eindeutig auf einen der oben erwähnten logisch unmöglichen Disjunktionen, nämlich „weder A noch Nicht-A“ (nebenbei bemerkt). Ich möchte nun zeigen, warum Nagarjunas Aussage auf den ersten Blick vernünftig und wahr erscheint.

Wie ich bereits oft erläutert habe [7], muss Wissen phänomenologisch betrachtet werden (das ist die einzig konsistente erkenntnistheoretische These). Wir müssen damit beginnen, *Erscheinungen* als solche wahrzunehmen und zu beobachten, ohne sie vorschnell als Realität oder Illusion zu beurteilen. Auf den ersten Blick scheinen alle Erscheinungen *real* genug. Doch nach einer Weile müssen wir erkennen, dass manche Erscheinungen einander widersprechen, und solche Erscheinungen (d. h. eine oder mehrere der widersprüchlichen) als *Illusionen einstufen* . Da es in unserer „Welt“ nichts anderes als Erscheinungen gibt, behalten alle übrigen Erscheinungen, die nicht als Illusionen beurteilt werden (solange sie nicht logisch

---

[5] Jenseits des Bewusstseins von „Shunyata“ existiert laut Trungpa ein lebendigeres Gewahrsein namens „Mahamudra“. Solche Feinheiten müssen uns hier jedoch nicht weiter beschäftigen.

[6] Siehe dazu Cheng, S. 38–39. Er verweist dort auf MT XIII:9a und XVIII:7.

[7] Siehe mein *Werk Future Logic* , Kap. 60-62, und spätere Aufsätze zu diesem Thema.

durch Widersprüche zu anderen Erscheinungen widerlegt werden), ihren ursprünglichen Status als Realitäten.

Das heißt, die Unterscheidung zwischen Erscheinungen als Realität oder Illusion entsteht innerhalb der Welt der Erscheinungen selbst, indem lediglich einige so und andere so klassifiziert werden. Wir haben keinen anderen Begriff von Realität oder Illusion als in Bezug auf die Erscheinung. Die Kategorie der Realität auf etwas *jenseits* der Erscheinung anzuwenden, ist Begriffsdiebstahl, ein Missbrauch des Begriffs, eine Extrapolation, die die eigentliche Entstehung des Begriffs im Kontext der Erscheinung ignoriert. Den Begriff der Illusion auf *alle* Erscheinungen anzuwenden, weil manche Erscheinungen Illusionen sind, ist eine unberechtigte Verallgemeinerung, die ignoriert, wie dieser Begriff in Bezug auf ein bestimmtes Ereignis entsteht (nämlich die Inkonsistenz zwischen bestimmten Erscheinungen und die daraus resultierende Minderung ihrer Glaubwürdigkeit). Darüber hinaus ist die Behauptung, keine Erscheinungen seien real oder alle seien Illusionen, widersprüchlich, da eine solche Behauptung selbst logisch unter die Kategorie der Erscheinung fällt.

Das Illusorische existiert, obwohl es nicht die Realität ist – es existiert als Erscheinung. Auch das Reale ist scheinbar – zumindest teilweise. Daher ist Erscheinung an sich weder als Realität zu verstehen (da manche Erscheinungen illusionär sind), noch kann sie mit Illusion gleichgesetzt werden (da nicht alle Erscheinungen illusionär waren oder sein können). Erscheinung ist somit die *gemeinsame Grundlage* von Realität und Illusion, ihr gemeinsames Merkmal, die dialektische Synthese jener Thesen und Antithesen. Sie ist eine Gattung, und ihre beiden Arten schließen sich

gegenseitig aus. (Der Unterschied zwischen Erscheinung und Existenz ist ein anderes Thema, das ich an anderer Stelle behandelt habe – kurz gesagt, Existenz ist eine Gattung von Erscheinung und Nicht-Erscheinen, wobei letztere Konzepte relativ zum Bewusstsein sind, während erstere als unabhängig angenommen wird.)

Keine dieser Erkenntnisse erlaubt den Schluss, dass Erscheinungen „weder real noch irreal“ sind (vorausgesetzt, „irreal“ wird als „nicht real“ verstanden). Wir können lediglich sagen, dass manche Erscheinungen real und manche irreal sind. Formal ist die korrekte logische Beziehung zwischen den drei Begriffen folgende: *Deduktiv* folgt die Erscheinung aus Realität und Illusion, aber sie impliziert sie nicht; denn Realität und Illusion widersprechen sich, sodass sie nicht beide wahr und nicht beide falsch sein können. *Induktiv* folgt die Erscheinung aus Realität, bis sie als Illusion erkannt wird (etwa durch die Entdeckung eines Widerspruchs).

Genauer gesagt, werden alle Erscheinungen zunächst als real eingestuft. Jede Erscheinung, die sich als widersprüchlich erweist, ist (deduktiv) illusorisch, und ihr Widerspruch ist folglich selbstverständlich und (deduktiv) real. Alle übrigen Erscheinungen bleiben, solange sie unbestritten sind, als real eingestuft. Diejenigen, die bestritten werden, müssen dynamisch bewertet werden. Wenn eine Erscheinung durch eine andere widerlegt wird, werden beide durch den Konflikt zwischen ihnen in Zweifel gezogen und somit zunächst *problematisch* . Danach müssen ihre relative Glaubwürdigkeit im Gesamtkontext des verfügbaren empirischen und rationalen Wissens vorläufig abgewogen und im Zuge der Weiterentwicklung dieses Kontextes wiederholt neu bewertet werden. Auf dieser Grundlage kann eine dieser Erscheinungen als

glaubwürdiger als die andere beurteilt werden, sodass die erstere als *wahrscheinlich* (nahezu real) und die letztere als relativ *unwahrscheinlich* (nahezu illusorisch) bezeichnet wird. Im Grenzfall können sie als effektiv (induktiv) real bzw. illusorisch charakterisiert werden. Somit stellen Realität und Illusion die Extreme dar (jeweils 100 % und 0 %) in einem breiten Spektrum von Wahrscheinlichkeiten mit vielen Zwischenstufen (einschließlich Problematiken im Mittelpunkt).

> Um es noch genauer zu sagen: *Reine Wahrnehmungen* (d. h. konkrete Erscheinungen, Phänomene) sind niemals illusionär. Die Wertung von „illusorisch" bezieht sich eigentlich nur auf Begriffe (d. h. abstrakte Erscheinungen, „Universalien"). Wenn wir von einer Wahrnehmung sagen, sie sei illusionär gewesen, meinen wir lediglich, dass wir sie falsch interpretiert haben. Das heißt, was wir anfänglich für eine reine Wahrnehmung hielten, enthielt tatsächlich *einen Bestandteil eines Begriffs* , der sich im Nachhinein als fehlerhaft erwies. Zum Beispiel sehe ich in der Ferne bestimmte Formen und Farben und denke: „Da kommt ein Mädchen auf einem Fahrrad", aber als ich näher komme, merke ich, dass ich nur einen Müllhaufen am Straßenrand gesehen habe. Die reine Wahrnehmung sind die Formen und Farben, die ich sehe; die falsche Interpretation ist „Mädchen auf einem Fahrrad", die richtige Interpretation ist „Müllhaufen". Die ursprüngliche Wahrnehmung hat sich nicht verändert, aber meine größere Nähe hat ihr Wahrnehmungsdetails hinzugefügt. Mein erster Eindruck war richtig, nur mein anfängliches

Urteil war falsch. Ich überarbeite das letztgenannte Konzept nicht etwa durch ein überlegenes Erkenntnismittel, sondern einfach durch *weitere Wahrnehmung und Konzeption* .

Streng genommen steht die Wahrnehmung selbst also nie zur Debatte; wir bewerten unsere Vorstellungen. Zugegebenermaßen ist es in der Praxis oft sehr schwierig, eine Wahrnehmung von ihrer Interpretation, also von ihren begrifflichen Anhängseln, zu trennen. Unsere Wahrnehmung der Dinge ist in der Tat zu einem großen Teil „eidetisch“. Dies muss uns jedoch nicht dazu veranlassen, irgendeine Wahrnehmung (wie es viele westliche Philosophen und Buddhisten vorschnell tun) oder gar jegliche Vorstellung abzulehnen. Die begrifflichen „Unreinheiten“ in Wahrnehmungen sind nicht zwangsläufig falsch. Wir erkennen sie als falsch, wenn wir einen konkreten Grund zur Beanstandung entdecken – nämlich einen logischen oder erfahrungsbezogenen Widerspruch. Solange wir keinen solchen konkreten Fehler finden, können sie als richtig gelten. Das bedeutet lediglich, dass wir die Regeln der Adduktion [8]auf unsere unmittelbaren Interpretationen einzelner Wahrnehmungen anwenden müssen, genauso wie auf komplexe Theorien, die sich auf eine Vielzahl von Wahrnehmungen beziehen. Diese Regeln sind universell: Kein

[8] Die Adduktion betrachtet alles begriffliche Wissen als hypothetisch, das wiederholt – im Wettbewerb mit allen denkbaren Alternativhypothesen – unter Bezugnahme auf die gesamte verfügbare Logik und Erfahrung geprüft werden muss.

> Urteil ist von der Notwendigkeit sorgfältiger Prüfung und Neubewertung ausgenommen.

Nach Chengs Darstellung und einigen darin enthaltenen Zitaten Nagarjunas könnte man diesen so interpretieren, als habe er genau das gesagt, was ich hier dargelegt habe. Cheng schreibt beispielsweise [9]: „Nagarjuna wollte verneinen, dass empirische Phänomene … absolut real sind … Dies bedeutet jedoch nicht, dass nichts existiert. *Es hebt nichts in der Welt auf* “ (meine Hervorhebung). Ich interpretiere diese Nicht-Aufhebung als Anerkennung der Erscheinung als minimale Grundlage des Wissens. Nagarjuna hatte möglicherweise Schwierigkeiten, eine angemessene Terminologie zu entwickeln (um Existenz, Erscheinung und Realität zu unterscheiden, wie ich es oben tue), zweifellos beeinflusst von seiner Vorliebe für paradoxe Aussagen, die die buddhistische Mystik scheinbar zum Ausdruck brachten und bestätigten.

Wenn er das aber gemeint hat, dann ist es ihm nicht gelungen, einen „Mittelweg“ (eine Ablehnung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten) zu finden, sondern nur einen „gemeinsamen Weg“ (eine anerkannte gemeinsame Basis). Meiner Ansicht nach ist das keine geringe Leistung – die philosophische Entdeckung der Phänomenologie! Für ihn wäre das jedoch trivial, wenn nicht gar kontraproduktiv – denn er strebt danach, das gewöhnliche Bewusstsein und seine hemmenden Begründungen zu verneinen und dadurch in ein anderes, höheres Bewusstsein aufzusteigen, das transzendentale Wahrheit oder die letztendliche Wirklichkeit erfassen kann.

Es ist bemerkenswert, dass die Madhyamika-Schule, die jegliche Realität in Bezug auf jegliche Erscheinung

---

[9] S. 42.

ablehnte, von der späteren Mahayana-Philosophie-Schule Yogachara (7.–8. Jh. n. Chr.) nicht akzeptiert wurde · Cheng beschreibt deren Position folgendermaßen [10]: „Jedes Objekt, ob mental oder nicht-mental, kann logisch oder dialektisch als Illusion bewiesen werden. Damit etwas aber eine Illusion sein kann, muss es einen bestimmten Gedanken geben, der einer Illusion unterliegt. *Die Illusion selbst beweist die Existenz und Realität eines bestimmten Bewusstseins oder Geistes* . Zu behaupten, alles Mentale und Nicht-Mentale sei unwirklich, ist intellektuell selbstmörderisch. Die Realität von etwas sollte zumindest anerkannt werden, um überhaupt über Illusion sprechen zu können.“ (Hervorhebung von mir). Dies ist der Tenor des phänomenologischen Arguments, das ich oben darlege. Meine Schlussfolgerung unterscheidet sich jedoch deutlich von der Yogacharas, die besagt, alles sei Bewusstsein oder Geist (eine Form des Idealismus). Vielmehr lässt sie die Möglichkeit offen, Erscheinungen anhand verschiedener Kriterien als Materie oder Geist zu beurteilen und zu klassifizieren.

Die Ablehnung des Dualismus durch die Madhyamika-Schule geht sogar so weit zu implizieren, dass „Leere“ nicht im Nirvana, dem Gegensatz zu Samsara (nach der früheren buddhistischen Auffassung), zu finden sei, sondern weder in Samsara noch im Nirvana. Tatsächlich finden sich ähnliche Aussagen im Pali-Kanon, also in den viel älteren Theravada-Schulen, sodass es sich nicht um ein spezifisch Mahayana-Konstrukt handelt. Der Unterschied liegt in der Betonung: Solche Aussagen, die in der früheren Periode relativ selten waren, sind in der späteren Periode die Norm und werden häufig

10 S. 25.

wiederholt. Ein Beispiel findet sich im *Dhammapada* , einem Sutra aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. [11], also vier- bis fünfhundert Jahre vor Nagarjuna. Hier wird Samsara mit einem Fluss oder seinem Ufer verglichen und Nirvana mit dem anderen Ufer; und wir werden aufgefordert, beides zu überwinden.

„Wenn du den Strom des Samsara überquert hast, wirst du das Nirvana erreichen… Er hat das andere Ufer erreicht, dann erlangt er die höchste Schau und all seine Fesseln sind gesprengt. Für ihn gibt es weder dieses noch das andere Ufer, noch beides…“

Eine solche Formel ist legitim, wenn sie als Warnung verstanden wird, dass *das Streben nach* Nirvana (Erleuchtung und Befreiung) ein Hindernis für dessen Erreichung darstellt, nämlich eine subtile Form von Samsara (Unwissenheit und Anhaftung). Es ist kein Widerspruch, zu sagen, dass *der Gedanke an* Nirvana als Handlungsziel uns in Samsara hält – dies ist eine einfache Kausalaussage. Die Formel ist auch logisch nachvollziehbar, wenn sie als Erinnerung daran verstanden wird, dass kein Wort und kein Begriff – nicht einmal „Samsara“ oder „Nirvana“ – die volle Bedeutung erfassen oder vermitteln kann (d. h. „nicht“

[11] Dies ist angeblich das Entstehungsdatum, obwohl der Übersetzer Juan Mascaro in seiner Einleitung von einer „Zusammenstellung“ zu diesem Zeitpunkt spricht und damit eine frühere Entstehung nahelegt. In diesem Kommentar geht nicht eindeutig hervor, wann das Sutra erstmals niedergeschrieben wurde. Sollte dies deutlich später geschehen sein, etwa in der Phase der Herausbildung des Mahayana-Gedankenguts (ca. 100 v. Chr. bis 100 n. Chr.), so könnte diese Zeit die Mönche, die das Sutra niederschrieben, beeinflusst haben. Siehe Kap. 26 (383–385) für das entsprechende Zitat.

sollte hier präziser als „nicht ganz“ formuliert werden). Es ist auch kein Widerspruch, zu sagen, dass jemand, der Nirvana erreicht hat, die Welt derer, die in Samsara gefangen sind, nicht verlassen muss, sondern weiterhin in ihr existieren und handeln kann, jedoch auf eine besondere, von Anhaftung freie Weise.

Es wäre jedoch ein Widerspruch in sich, von „Leere“ als „weder Samsara noch Nirvana“ zu sprechen, da Nirvana als Konzept ursprünglich als Nicht-Samsara definiert ist; die Wahrheit kann keine dritte Alternative sein. Allenfalls könnte man sagen, dass Leere eine höhere Stufe des Nirvana (im erweiterten Sinne) darstellt, die weder mit der niedrigeren Stufe, die der ursprüngliche Begriff Nirvana impliziert, noch natürlich mit Samsara verwechselt werden darf. In diesem Fall umfasst Nirvana (im allgemeinen Sinne des Begriffs, wörtlich Nicht-Samsara) sowohl eine höhere als auch eine niedrigere Spezies; und die Aussage „weder Samsara noch niedrigeres Nirvana“ ist dann mit der Aussage „höheres Nirvana“ vereinbar. Es besteht ein großer Unterschied zwischen einer kraftvollen, poetischen, dramatischen Sprache und ihrer wörtlichen Interpretation.

4. Missbrauch des Dilemmas

Wie wir gleich sehen werden, formuliert Nagarjuna seine Argumente oft in Dilemmaform. Daher möchte ich Ihnen hier eine Einführung in die formale Logik des Dilemmas geben. Die von ihm bevorzugte Form ist das, was Logiker als „einfaches konstruktives Dilemma“ bezeichnen, und sie sieht folgendermaßen aus:

> Wenn X, dann Y – und wenn nicht X, dann Y
>
> (die Hauptprämissen oder „Hörner“ des Dilemmas)
>
> aber entweder X oder nicht X
>
> (die untergeordnete Prämisse, die unausgesprochen bleibt, wenn sie offensichtlich ist)
>
> daher Y
>
> (der Abschluss)

Dabei bezeichnen „X“ und „nicht X“ bestimmte Aussagen, die betrachtet werden, und „Y“ die (explizite oder implizite) Zwischen- bzw. Endfolgerung. Bei Nagarjuna hat „Y“ üblicherweise die negative Bedeutung „Z ist sinnlos, unmöglich oder absurd“, d. h. es behauptet, dass die betreffenden Aussagen („X“ oder „nicht X“) oder die ihnen zugrunde liegenden Konzepte fehlerhaft sind.

Der zugrundeliegende Gedankengang ist folgender: Die Hauptprämissen (oder „Hörner“ bzw. „Zinken“) sollen zeigen, dass die beiden Thesen „X“ und „nicht X“ jeweils zu einer Aussage „Y“ führen. Die Nebenprämisse erinnert uns daran, dass sich diese Thesen gegenseitig ausschließen und alle möglichen Alternativen erschöpfen (sie „packt das Dilemma bei den Hörnern“). Die Schlussfolgerung lautet schließlich, dass nur „Y“, ihre gemeinsame Implikation, übrig bleibt. Diese Argumentationsform lässt sich leicht *bestätigen* , beispielsweise durch Kontraposition der Hauptprämissen: „Wenn nicht Y, dann sowohl X als auch nicht X“. Da „nicht Y“ das Paradoxon „sowohl X als auch nicht X“ impliziert, folgt daraus, dass das widersprüchliche „Y“ wahr ist.

Man beachte, dass das obige Dilemma „zweigliedrig“ ist, d. h. es betrachtet zwei alternative Thesen, „X“ und „nicht X“. Es ist auch möglich – und Nagarjuna tut dies –, ein Dilemma mit drei (oder mehr) Gliedern in der Oberprämisse und einer dreifachen (oder größeren) Disjunktion in der Unterprämisse zu führen. Diese haben (kurz zusammengefasst) folgende Form:

„Wenn A oder B oder C…, dann Y;

aber entweder A oder B oder C…;

daher Y“

– und sie können auf die gleiche Weise validiert werden [12].

Manchmal ist Nagarjunas Argument formal kein Dilemma , sondern erweckt nur den Anschein. Dies geschieht, wenn der Inhalt von „Y“ lediglich lautet: „Z kann nicht als sinnvoll, möglich oder widerspruchsfrei *bewiesen werden “ – also wenn es einen Zweifel statt einer Verneinung ausdrückt* . Ein Dilemma funktioniert nur (d. h. es kann, wie eben gezeigt, nur dann bestätigt werden), wenn die Hauptprämissen echte „Wenn-dann“-Aussagen sind, d. h. vorausgesetzt, „Y“ ist eine *assertorische* Aussage, die logisch aus „X“ oder „nicht X“ *folgt* . Es funktioniert nicht, wenn „Y“ lediglich *problematisch ist* , gegeben „X“ und/oder „nicht X“. Die Formulierung „Wenn X, dann sicherlich Y“ sollte nicht mit „Wenn X, vielleicht Y“ verwechselt werden; erstere bedeutet „Wenn X, *dann Y* “ und letztere „Wenn X, *dann nicht* Y“; letztere ist nicht logisch äquivalent zur ersteren, sondern lediglich eine Unterform davon. Gleiches gilt natürlich *mutatis mutandis für den Fall von „Wenn nicht X“*.

---

12 *Reductio ad absurdum* : Die Verneinung der Schlussfolgerung bei Beibehaltung der Nebenprämisse führt zur Verneinung der Oberprämisse.

Wenn eine oder beide Hauptprämissen diese weniger eindeutige Form aufweisen, können wir letztlich nur schlussfolgern: „ *Vielleicht* Y“ (d. h. der Inhalt „Z *könnte* bedeutungslos, unmöglich oder absurd sein“). Das bedeutet, dass wir überhaupt zu keinem endgültigen Schluss gelangen, da „Vielleicht Y“ von *vornherein* auf alles bezogen werden kann. Bestenfalls könnten wir „Y“ als induktiv etwas stärker durch das Argument bestätigt betrachten, d. h. die Wahrscheinlichkeit des „Vielleicht“ hat sich schrittweise erhöht; dies beweist jedoch nicht deduktiv „Y“. Ein Dilemma kann, um es zu wiederholen, nur dann Gültigkeit haben, wenn die Prämissen assertorisch sind; es ist ungültig, wenn eine oder beide von ihnen lediglich problematisch sind. Nagarjuna betrachtet jedoch, wie wir sehen werden, ein solches Pseudo-Dilemma manchmal als gleichwertig mit einem Dilemma und die *Nicht*- Schlussfolgerung „Vielleicht Y“ als gleichwertig mit einer *negativen* Schlussfolgerung „Y“. Das ist ein Fehlschluss seinerseits.

2. Nagarjunas Privileg

Entnommen aus Ruminations (2005), Kapitel 5:2-5.

1. Keine Ansprüche geltend machen ?

Der buddhistische [13]Philosoph Nagarjuna (Indien, *ca.* 150-250 n. Chr.) griff jede These, die er für rational hielt, mit allen Mitteln an, die er für logisch hielt, und erklärte seinen eigenen Diskurs für immun gegen Prüfung und Kritik, indem er sagte (einer Übersetzung zufolge):

> „Hätte ich eine These, so wäre ich schuldig; da ich allein keine These habe, bin ich allein ohne Schuld“ (VV 29) [14].

---

[13] Selbstverständlich sind die folgenden Anmerkungen kein Angriff auf den Buddhismus, sondern auf die Rhetorik Nagarjunas. Solche Spielchen schaden dem Buddhismus. Ich denke an Nagarjuna, wann immer ich Vers 306 des *Dhammapada lese* : „Wer etwas behauptet, was nicht ist … und wer behauptet, etwas nicht getan zu haben, von dem er genau weiß, dass er es getan hat … sündigt gegen die Wahrheit.“ Für mich ist er einfach ein Philosoph wie jeder andere; sein Interesse am Buddhismus ist nebensächlich (ebenso wie sein Status als Heiliger in den Augen vieler).

[14] Nagarjuna in *Vigraha Vyavartani* (*Die Abwendung der Argumente*), Vers 29. Die hier verwendete Übersetzung stammt von „Namdrol“ aus dem E-Sangha Buddhism Forum (http://www.lioncity.net/buddhism/index.php?s=d8946a5bcb1f56f3e9e21a108125823f&showtopic=5604&st=100&#entry82577). Es ist jedoch zu beachten, dass das Wort „allein“ in dieser Übersetzung möglicherweise nicht im Original

Der erste Aspekt von Nagarjunas Aussage ist die dreiste **Behauptung, keinen Anspruch zu erheben.** Dies ist natürlich widersprüchlich. Jede Aussage, die den Anspruch erhebt, sinnvoll und wahr zu sein (sei es über eine Erfahrung oder über Abstraktion, ob positiv oder negativ), ist eine Behauptung, ein Anspruch. So zu tun, als würde man keinen Anspruch erheben, obwohl man es ganz klar tut, ist ein Verstoß gegen das Gesetz der Identität: Es bedeutet, zu leugnen, dass eine Tatsache eine Tatsache ist.

Es gibt keine logische Möglichkeit, die Thesen oder Methoden anderer zu verneinen oder zu kritisieren, ohne den eigenen Diskurs einer Überprüfung zu unterziehen. Jede Verneinung oder Kritik ist Diskurs, und jeder Diskurs unterliegt einer logischen Überprüfung. Die Annahme einer logischen Möglichkeit der Dispens zu bejahen, ist unehrlich (und wenn eine solche Annahme implizit schon schlimm genug ist, ist sie umso unehrlicher, wenn sie explizit ausgesprochen wird).

Nagarjunas Vortrag war (wie ich in *„Buddhistische Unlogik“ zeige*) voller Trugschlüsse, eine bloße Parodie der Logik, die sich als solche ausgab. Doch er wusste, dass Menschen ohne logische Ausbildung darauf hereinfallen würden, und besiegelte ihr intellektuelles Schicksal mit dieser irreführenden Behauptung. Um weitere Diskussionen zu unterbinden, täuschte er sie, indem er sie glauben ließ, er habe lediglich die logische Absurdität der Logik und aller darauf basierenden Lehren aufgezeigt, ohne selbst eine eigene Methodik oder Lehre aufgestellt zu haben.

---

vorkommt, wie andere mir bekannte Übersetzungen nahelegen, obwohl es Nagarjunas Intention zu sein scheint.

Seine angebliche Widerlegung der Vernunft war nicht nur voller Denkfehler, sondern auch seine abschließende Behauptung, er erhebe keinen Anspruch, war eine Verhöhnung von Logik und Aufrichtigkeit. Er sagt natürlich einfach: „Ich erhebe keinen Anspruch“ – und bestreitet beharrlich, dass diese Aussage überhaupt einen Anspruch darstellt. Ich nenne das schamlose psychologische Manipulation, motiviert durch den Drang, andere zu übertrumpfen. Zynisch nutzt er die Leichtgläubigkeit mancher Menschen aus, um sie intellektuell zu dominieren.

Der zweite Aspekt von Nagarjunas obiger Aussage kann als eine abgeschwächte Form des Lügnerparadoxons betrachtet werden, da er uns mitteilt: **Alle außer mir irren sich** . Obwohl eine solche Aussage an sich nicht widersprüchlich ist (Gott könnte sie durchaus wahrheitsgemäß aussprechen) – sie ist logisch angreifbar, da sie *sich selbst ausnimmt* .

Im Grunde besagt es: „Ich bin der einzige Mensch mit Wissen; ich weiß, dass alle anderen zu wahrem Wissen unfähig sind.“ Nur ein Narr lässt sich von einem solchen unbegründeten Anspruch auf Privileg täuschen. Die Vernunft geht davon aus, dass alle Menschen bei genügend Anstrengung grundsätzlich zum Wissen fähig sind, selbst wenn sie ihr Potenzial nicht gleichermaßen ausschöpfen. Die Vernunft fordert einen vernünftigen und fairen Diskurs – also einen Diskurs, der auf *gemeinsamen, allgemeinen Normen* zur Bestimmung von Wahrheit und Falschheit basiert.

Wenn Nagarjuna seine Kritik an den gewöhnlichen menschlichen Erkenntnismitteln auf die Behauptung stützen würde, eine *höhere Bewusstseinsebene erreicht zu haben* (etwa buddhistische Erleuchtung oder biblische Prophetie), könnten wir ihm nicht überzeugend widersprechen (da wir solche Erfahrungsbehauptungen weder beweisen noch

widerlegen können). Doch er stützt seine Kritik nicht auf eine solche Behauptung – er versucht vielmehr, die Vernunft mithilfe *gewöhnlicher* logischer Argumentation zu widerlegen. In diesem Fall ist er der Logik durchaus zugänglich.

Die Behauptung der Unfehlbarkeit wird somit als offenkundige Arroganz und mangelnder Respekt vor anderen Denkern verstanden. Indem der Autor sagt: „Ich allein bin von jeglicher Kritik befreit", räumt er sich aggressiv eine Sonderstellung ein: Er allein besitzt den Weg zum Wissen; alle anderen sind Idioten oder unehrliche Menschen. Es handelt sich um totalitäre, diktatorische Rede.

Vergleichen Sie dieses abweisende „Ihr wisst alle gar nichts" mit der selbstbezüglichen Aussage „Ich (oder wir) weiß nichts". Letztere – obwohl sie impliziert „Ich weiß, dass ich nichts weiß" und daher in sich widersprüchlich ist – ist zumindest bescheiden; so sehr, dass ein solches Eingeständnis weithin als Zeichen von Weisheit gilt (und in abgewandelter Form, z. B. „Ich weiß *so gut wie* nichts, sehr wenig") lobenswert ist.

Selbstbefreiung ist eine versteckte Form der Selbstwidersprüchlichkeit, da sie mit *zweierlei Maß misst* . Wer eine solche Behauptung aufstellt, präsentiert vordergründig rationale Argumente gegen menschliche Erfahrung und Logik, ohne sich selbst zu fragen oder uns zu erklären, wie er (ein gewöhnlicher Mensch) es geschafft hat (mit eben jenen kognitiven Mitteln, die er ablehnt), zu solch vermeintlich wahrer Erkenntnis zu gelangen. Der Autor kritisiert andere, aber nicht gleichermaßen sich selbst.

Dies ist ein Denkfehler, der häufig unter Möchtegern-Skeptikern anzutreffen ist. Er tritt in vielen subtilen Formen auf. Es ist ratsam, stets auf solche Praktiken zu achten und den hier vorgestellten reflexiven Test anzuwenden.

2. Schlichter Betrug

Bei genauerer Betrachtung von Nagarjunas obiger Aussage lässt sich Folgendes hinzufügen.

Was genau versteht man hier unter „ ***eine These haben*** “? Damit ist jede explizite oder auch unausgesprochene Überzeugung gemeint, jede klare oder auch vage vertretene Meinung (die als Wissen gilt), jede These, die man befürwortet oder implizit logisch billigt. Nagarjuna spricht hier von jedem Ergebnis menschlicher rationaler Erkenntnis, von jeder Überzeugung, Meinung oder Lehre, zu der man – richtig oder falsch – durch das gewöhnliche Bewusstsein gelangt, also durch Erfahrung, Negation, Abstraktion, Hypothesenbildung, induktive oder deduktive Argumentation.

Und was ist hier mit „ *einen Fehler machen* “ gemeint? Dies bezieht sich darauf, im Laufe der Beobachtung oder des Denkens einen Fehler zu begehen, sodass eine These, an der man festgehalten hat, in Wirklichkeit eher eine Illusion als die Realität, falsch als wahr, irrtümlich als richtig ist.

Wie erkennen wir den angemessenen Status einer These? Ich vermute, *durch die ganzheitliche Anwendung der gesamten Logik auf die Gesamtheit der Erfahrungsdaten* . Unsere Konzepte von kognitivem Richtig und Falsch sind selbst allesamt durch Logik und Erfahrung konstruiert, ohne Rückgriff auf eine außergewöhnliche, von außen kommende Rechtfertigung (wie prophetische Offenbarung, mystische Erkenntnis oder schlicht die Autorität einer bedeutenden Persönlichkeit, eines religiösen Dokuments oder einer Institution).

Nagarjuna ist sich dessen offensichtlich durchaus bewusst, doch er ist entschlossen, die unabhängige Verlässlichkeit von Erfahrung und Vernunft zu untergraben. Seine Strategie und Taktik in diesem Sinne besteht, wie ich in meiner „ *Buddhistischen Unlogik“ dargelegt habe* , darin, den (wenn auch paradoxen) Eindruck zu erwecken, Logik könne mit Logik widerlegt werden. Und sein zweiteiliger Satz: „Hätte ich eine These, wäre ich im Unrecht; da ich allein keine These habe, bin ich allein ohne Fehler“ *,* fügt sich nahtlos in sein destruktives philosophisches Programm ein.

Oberflächlich betrachtet könnte dieser Satz als ein einziges Argument interpretiert werden:

> Wenn X (ein Vorschlag wird unterbreitet), dann Y (ein Fehler wird gemacht).
>
> aber nicht X (keine Aussage)
>
> daher nicht Y (kein Fehler)

Obwohl die obige Apodosis logisch ungültig ist, da sie das Antezedens verneint, um das Konsequens zu verneinen, lässt Nagarjuna sie unkommentiert stehen, da er weiß, dass sie manche überzeugen wird, obwohl er sich der Tatsache bewusst ist, dass logisch geschulte Zuhörer sie erkennen und Einspruch erheben werden. Für diese Zuhörer behält er sich jedoch eine subtilere Form der Manipulation vor.

Man muss erkennen, dass der Zweck dieses berühmten Verses 29 in Nagarjunas Rede darin besteht, *logische Konsistenz vorzutäuschen* . Er will damit den Eindruck erwecken, seine irrationalistische Argumentation sei gerechtfertigt, sie trage den Stempel der Logik. Ja, er greift die Logik tatsächlich an; gleichzeitig muss er aber so tun, als ob er sie anwende, weil er weiß, dass

dies nötig ist, um die Menschen zu überzeugen. Für die meisten Menschen genügt ein Schein von Logik (also bloße Rhetorik), um ihr kritisches Urteilsvermögen zu besänftigen. Wir werden nun sehen, wie er dabei vorgeht.

Der erste Teil von Nagarjunas Aussage, nämlich „Wenn ich eine These hätte, läge ich falsch“, ist nicht (wie manche angenommen haben) als Rechtfertigung für seine gesamte Argumentation gedacht. Er wird hier nicht als eigenständiges Argument eingefügt, das seine Philosophie unmittelbar stützt oder beweist. Es handelt sich gewiss nicht um ein offensichtliches logisches Prinzip oder Axiom, dem jeder ohne Einwand zustimmen würde und aus dem sich seine Argumentation ableiten oder gar verallgemeinern ließe. Nein – es ist selbst eine Schlussfolgerung und Anwendung von Nagarjunas Hauptthese, nämlich der Behauptung, dass „alles menschliche Wissen, das auf gewöhnlicher Erfahrung und Vernunft beruht, notwendigerweise fehlerhaft ist“.

Die letztgenannte zugrunde liegende Behauptung ist seine Hauptprämisse in einer (hier impliziten) produktiven Erziehung, d. h. einer Erziehung, die eine bestimmte hypothetische Aussage aus einer allgemeineren kategorischen Aussage ableitet [15]. Dieses Argument ist formal gültig und lautet wie folgt:

> Alle X (Meinungen) sind notwendigerweise Y (fehlerhaft);
>
> daher,
>
> Wenn dies X ist (ein Vorschlag wird unterbreitet), dann ist dies Y (ein Fehler wird gemacht).

---

15 Siehe *Future Logic* , Kapitel 29.3.

Auf diese Weise wirkt der erste Teil von Nagarjunas Aussage wie eine Schlussfolgerung und nicht wie eine willkürliche Behauptung. Er wird geschickt als Anwendung bereits bekannter Informationen präsentiert, nicht als isolierte Aussage. Unter der Prämisse folgt die Schlussfolgerung zwar logisch (dies ist der Schein der Logik) – aber ist die Prämisse bereits gegeben? Nein. Man beachte außerdem, dass die scheinbar gezogene Schlussfolgerung durch Verallgemeinerung zur Untermauerung der Prämisse genutzt werden kann; obwohl dies ein Zirkelschluss ist, funktioniert er psychologisch.

Darüber hinaus gelingt es Nagarjuna durch dieses implizite, produktive Argument, den Anschein von Konsequenz zu erwecken: Er sagt uns im Grunde: „Seht her, ich greife nicht nur das Wissen anderer an, sondern bin bereit, dieselbe strenge Kritik auch auf mein eigenes anzuwenden!“ Diese wohlklingende Behauptung ist natürlich trügerisch, denn er stellt hier nicht das übergeordnete Prinzip infrage, sondern bekräftigt es lediglich. Er hat nirgends bewiesen, dass „alle Aussagen falsch sind“. Seine Position ist pseudologisch.

Wie der nächste Teil seiner Aussage verdeutlicht, betrachtet er seinen Diskurs nicht als unter die von ihm formulierte kritische Regel fallend. Die Behauptung „Wenn ich eine These hätte, wäre ich im Unrecht“ ist eine kontrafaktische Hypothese; sein eigener Diskurs wird nie zur Debatte gestellt. Er wirkt aufgeschlossen, doch das Urteil ist bereits gefällt. Seine Absicht ist es, „alle Argumente zu vermeiden“ und sich von vornherein aus dem Streit herauszuhalten. Er scheint zunächst zuzugeben und leugnet dann vehement, dass sein eigener Diskurs ein Produkt des normalen Bewusstseins ist. Diese verschlungene Vermeidung

kognitiver Verantwortung hat schon so manchen getäuscht.

Kommen wir nun zum zweiten Teil von Nagarjunas Aussage, nämlich: „Da ich allein keine These habe, bin ich allein ohne Fehler.“ Wie bereits erwähnt, kann dies als Nebenprämisse und Schlussfolgerung einer ungültigen Apodosis betrachtet werden, in der der erste Teil der Aussage die Hauptprämisse darstellt. Wir könnten aber auch wohlwollender annehmen, dass Nagarjuna eine gültige Apodosis beabsichtigte, deren stillschweigende Hauptprämisse die offensichtliche Aussage lautet: „Wer keine These hat, kann keinen Fehler machen.“

Man kann mit Recht argumentieren, dass diese Prämisse stillschweigend beibehalten wurde, weil sie so offensichtlich ist und von jedem bereitwillig akzeptiert wird. Es stimmt in der Tat: Wer keine Äußerung, keinen Gedanken und nicht einmal eine Absicht wagt, wer keine Meinung vertritt, keinen Wissensanspruch erhebt, wer innerlich und äußerlich schweigt, wird niemals Fehler begehen. *Denn der Status von Wahrheit oder Falschheit ist nur auf sinnvolle Aussagen anwendbar.*

Ein Stein irrt sich niemals, denn er hat keine Gedanken. Ebenso mag ein gedankenloser Mensch durch seine Unwissenheit, Blindheit oder Dummheit viele Fehler im Leben begehen, aber er begeht keinen logischen Fehler, indem er eine unpassende Behauptung aufstellt. All das ist so offensichtlich (und inhaltsleer), dass keine Diskussion darüber nötig ist. Die folgende Apodosis ist somit in Nagarjunas Aussage implizit enthalten:

> Wenn nicht X (es wird kein Vorschlag gemacht), dann Y (es wird kein Fehler gemacht).
>
> aber nicht X (keine Aussage)
>
> daher nicht Y (kein Fehler)

Dieses Argument besitzt eine gültige Hauptprämisse und ist formal korrekt. Dadurch erhält seine Argumentation einen Anschein von Logik und kann mehr Menschen überzeugen. Seine Nebenprämisse bleibt jedoch zweifelhaft und ist eindeutig widerlegbar! (Folglich ist auch seine Schlussfolgerung zweifelhaft.) Er geht selbstverständlich davon aus, keine These zu haben – doch diese Behauptung ist alles andere als sicher. Die unausgesprochene Hauptprämisse dient als Nebelkerze für die Nebenprämisse.

Darüber hinaus ist anzumerken, dass „richtig sein“ zwar „nicht im Unrecht sein“ impliziert, das Umgekehrte jedoch nicht zwingend gilt. Nagarjuna legt nahe, dass seine vermeintliche Fehlerlosigkeit die Richtigkeit seiner Position impliziert, doch daraus folgt nichts! Nur wenn seine Kritik an allen gegensätzlichen Thesen zutreffend wäre (was absolut ausgeschlossen ist) und seine These keiner ähnlichen Kritik unterliegen und somit die einzig verbleibende logische Möglichkeit darstellte, ließe sich ein solcher Schluss ziehen.

Nagarjuna hat tatsächlich eine These. Seine Hauptthese, das Ziel seines gesamten philosophischen Diskurses, ist, wie bereits erwähnt, die Behauptung, dass „alles menschliche Wissen, das auf gewöhnlicher Erfahrung und Vernunft beruht, notwendigerweise fehlerhaft ist“. Dies allein qualifiziert sich schon als These – und zwar als eine gewaltige, skeptische These mit vielen negativen Implikationen. Es ist ein Prinzip

der Logik, dass *die Verneinung einer These die Behauptung einer gegenteiligen These bedeutet.* Seine Behauptung, seine Lehre sei keine These, ist in der hier vorliegenden Nebenprämisse eine willkürliche Behauptung.

Darüber hinaus „hat er jedes Mal eine These“, wenn er eine bestimmte Behauptung aufstellt, auch in der hier zu prüfenden: „Hätte ich eine These, wäre ich im Unrecht; da ich allein keine These habe, bin ich allein ohne Schuld.“ Man beachte, dass Nagarjuna meint, eine negative Aussage bedeute, „keine These zu haben“ – doch die Polarität einer Aussage mindert nicht die Notwendigkeit einer Begründung; im Gegenteil, man könnte argumentieren, dass negative Aussagen sogar schwieriger zu beweisen sind als positive!

Und wir sollten streng genommen nicht nur solche expliziten Aussagen, sondern auch alle impliziten Annahmen und Andeutungen in seinem Diskurs (wie die implizite Hauptprämisse und die daraus resultierende Apodosis, die wir soeben hervorgehoben haben) als seine „Thesen“ betrachten. Es spielt keine Rolle, ob diese expliziten oder unausgesprochenen und unzugegebenen Elemente Informationen oder logische Methoden, Inhalte oder Prozesse darstellen.

Alle diese Elemente des Diskurses, ob ausgesprochen oder anderweitig beabsichtigt, entsprechen im Wesentlichen unserem allgemeinen Verständnis und unserer Definition dessen, was es bedeutet, eine These zu haben. Denn keine dieser kategorischen oder hypothetischen Aussagen (außer vielleicht „Schweigen bedeutet keinen Irrtum“) ist selbstverständlich. Sie entstanden nicht *aus dem Nichts* in Nagarjunas Geist, fertig formuliert und selbstbegründet.

Sie alle sind komplexe Produkte gewöhnlicher menschlicher Erkenntnis, basierend auf Erfahrung und

hervorgebracht durch Vernunft (selbst wenn, wie im Falle Nagarjunas, der Geist verwirrt ist). Unbestreitbar bilden sie zusammen eine spezifische Philosophie, eine Logiktheorie, eine Erkenntnistheorie und Ontologie. Allein die Tatsache, dass wir sie überhaupt betrachten und diskutieren können (wie hier geschehen), beweist, dass es sich um Thesen handelt.

Das Gesetz der Identität (A ist A) muss unbedingt eingehalten werden: Fakten sind Fakten, und es nützt nichts, das Gegenteil zu behaupten. Nagarjuna mag sich ewig weigern, das Prädikat „eine These zu haben" aufzustellen, doch wir bestehen entschieden darauf. Seine Argumente konnten dieses gerechte und wahre Urteil in keiner Weise entkräften. Folglich ist seine Lehre widersprüchlich. Er „hat" nicht nur eine These, sondern da seine These lautet, dass „eine These zu haben bedeutet, im Irrtum zu sein", muss er (nach ihren eigenen Worten) als im Irrtum befindlich erkannt werden.

Abschließend lässt sich sagen: Nagarjunas Aussage „Hätte ich eine These, trüge ich die Schuld; da ich allein keine These habe, bin ich allein ohne Schuld" ist ein verworrenes Netz der Täuschung. Sie führt durch subtile Zweideutigkeiten und oberflächliche Nachahmungen von Logik in die Irre. Sobald ihre Unehrlichkeit aufgedeckt ist, muss sie entschieden zurückgewiesen werden.

Die bloße Tatsache, dass Nagarjuna berühmt und von vielen bewundert wird, rechtfertigt nicht, *krampfhaft an seiner Lehre festzuhalten* und im Nachhinein logisch argumentieren zu wollen. Berühmtheit ist kein Beweis für eine verborgene Wahrheit – sie ist Eitelkeit. Die meisten, die so handeln, streben lediglich nach Ruhm. Autoritätsgläubigkeit ist ohnehin ein persönlicher Angriff . Die religiösen und akademischen Anhänger, die ihm Autorität verliehen und diese

aufrechterhalten, sind, so zahlreich sie auch sein mögen, nicht logisch kompetent. Es ist ein Fall von Blinden, die Blinde führen.

3. Nichtbegreifen von Nicht-Dingen

Nagarjuna verteidigt seine Idee der „Nicht-These“ im nächsten Vers (VV 30) und beschreibt sie als „ ***ein Nicht-Erfassen von Nicht-Dingen*** “ (einer Übersetzung zufolge [16]). Nun, das ist eine sehr merkwürdige Formulierung. Für einen leicht beeinflussbaren Menschen klingt sie tiefgründig und bedeutungsschwer. Sie scheint anzudeuten, dass dieser Mann über einen privilegierten, höheren Erkenntnisweg verfügt, der über gewöhnliche Erfahrung und Vernunft hinausgeht.

Aber in Wahrheit sind wir alle, wörtlich genommen, durchaus fähig, „Nicht-Dinge nicht zu begreifen“ und praktizieren dies täglich, aus dem einfachen Grund, dass Nicht-Dinge nicht begreifbar sind! Logisch betrachtet ist dies alles, was diese Redewendung

---

16 Von Frederick J. Streng. Der vollständige Text seiner Übersetzung scheint unter folgendem Link zu finden zu sein: http://www.orientalia.org/article491.html . Es sei angemerkt, dass Plamen Gradinarov die Formulierung „Nicht-Erfassen von Nicht-Dingen“ als fehlerhafte Übersetzung betrachtet. Obwohl ich Gradinarovs Einwand nachvollziehen kann, halte ich Strengs freiere Übersetzung nicht für gänzlich unzulässig. Meiner Ansicht nach ist sie zwar nicht wörtlich präzise, erfasst aber Nagarjunas paradoxen Geist und seine Intention. Siehe dazu unsere Diskussion unter http://nyaya.darsana.org/topic3.html . Selbst wenn man sich nicht unbedingt auf die Formulierung „Nicht-Erfassen von Nicht-Dingen“ verlassen sollte, lassen sich die Kritikpunkte an Nagarjuna in diesem Abschnitt dennoch auf anderer Grundlage vorbringen.

bedeutet, wohlgemerkt. Was führt der alte Fuchs also hier im Schilde?

Nagarjuna versucht, seine Position, „keine These zu haben“, so weit wie logisch möglich von unserem plebejischen „eine These zu haben“ – also vom gewöhnlichen Bewusstsein, das in der „Erfassung der Dinge“ besteht – abzugrenzen. Logisch betrachtet bleiben ihm nur drei Alternativen zur Auswahl:

- die „Nicht-Erfassung der Dinge“ (Bewusstlosigkeit);
- die „Erfassung von Nicht-Dingen“ (ein jenseitiges Bewusstsein);
- oder die „Nicht-Erfassung von Nicht-Dingen“.

Da Nagarjuna eine ausgeprägte Vorliebe für Überheblichkeit und dramatische Extreme hatte, wählte er natürlich den dritten dieser Begriffe als Ausdrucksmittel. Auch wenn die offensichtliche Bedeutung dieser Phrase kindisch ist, besitzt sie poetische Tiefe und Anziehungskraft. Sie scheint zugleich „Wissen ohne Bewusstsein“ und „Bewusstsein für das Unergründliche“ zu implizieren.

Sein „Nicht-Begreifen“ ist also eine Mischung aus Begreifen und Nicht-Begreifen, oder etwas ganz anderes. Und ebenso sind seine „Nicht-Dinge“ sowohl Dinge irgendeiner Art als auch Nicht-Dinge, oder vielleicht noch etwas ganz anderes.

Mit anderen Worten: Die negativen Begriffe in der Phrase „Nicht-Erkenntnis von Nicht-Dingen“ sind weder von Nagarjuna noch von seinen Schülern und Jüngern als bloße Negationen der entsprechenden positiven Begriffe gemeint, sondern als **paradoxe Begriffe** , die (gemäß dem Tetralemma-Schema) gleichzeitig *positiv oder negativ oder beides oder keines von beidem sein können* .

Es ist (und ist nicht) „Erfassen/Nicht-Erfassen von Dingen/Nicht-Dingen“ alles in einem.

Nagarjuna ragt in der Geschichte der Weltphilosophie als der unverhohlenste Gegner der Denkgesetze heraus. Er verwendet nicht nur freimütig widersprüchliche oder die Mitte einschließende Aussagen, sondern bedient sich sogar Begriffen, die mit Widerspruch und der Einbeziehung einer Mitte behaftet sind.

Nun mögen manche Leute sagen: „Was ist daran falsch?“ Sie werden argumentieren: „Die reale Welt ist äußerst subtil, und wir können sie in unseren Gedanken nur sehr annähernd ausdrücken; Nagarjuna versucht lediglich, diese Unsicherheit in seinem Diskurs zu berücksichtigen; die Gesetze des Denkens sind nur willkürliche Forderungen, die uns zwingen, unsere Gedanken in voreingenommene Zwangsjacken zu pressen.“

Logische Nachlässigkeit ist angesichts einer äußerst komplexen und schwer fassbaren Realität jedoch unangebracht. Gerade wegen der großen Schwierigkeit der anstehenden kognitiven Aufgabe ist äußerste Klarheit und Sorgfalt geboten. Das Vermeiden von Kontrollmechanismen bei unseren Urteilen erhöht nicht deren Effizienz, sondern mindert ihre Zuverlässigkeit.

Im vorliegenden Fall kann Nagarjuna, falls er tatsächlich über eine besondere Form des übernatürlichen Bewusstseins verfügt, dies einfach aussprechen. Die Gesetze des Denkens verbieten ihm in keiner Weise, eine solche Behauptung aufzustellen. Er muss nicht um den heißen Brei herumreden und so tun, als besäße er etwas Unaussprechliches, das keiner fachlichen Überprüfung unterliegt. Er kann und sollte offen und ehrlich sein und seine Position wie jeder andere auch fair verteidigen.

Wenn er die Begriffe „Erkenntnis“ und „Dinge“ als logisch fehlerhaft ansieht, kann er seine Argumentation offen vortragen; er braucht sich nicht auf Andeutungen, Unterstellungen oder Fehlschlüsse zu stützen. Die meisten von uns Denkern sind aufgeschlossen und bereit, Fehler zu korrigieren: Sollten diese Begriffe fehlerhaft sein, halten wir nicht an ihnen fest; wir sind flexibel und bereit, sie angesichts neuer Erkenntnisse und Argumente gegebenenfalls zu modifizieren oder zu ersetzen.

Nagarjuna verhält sich wie ein Angeklagter, der, wenn er vor Gericht erscheinen muss, seine Identität leugnet, die Autorität des Gesetzes und der Richter nicht anerkennt, sich weder schuldig noch nicht schuldig bekennt und seine Verteidigung nicht vorträgt. Schlimmer noch: In völliger Missachtung des Gerichts leugnet er sogar seine Weigerung – er bezeichnet sie als „Nicht-These“. Wird dadurch das Gerichtsverfahren gestoppt oder führt das Gericht zu einem Freispruch? Wohl kaum.

Nagarjuna missversteht das Wesen der Negation. Er glaubt, wenn jemand „X“ und jemand anderes „nicht X“ sagt, liege die Beweislast eher bei der ersten Person als bei der zweiten. Er meint, eine positive Aussage sei logisch anspruchsvoller als eine negative. *In seinem Irrtum glaubt er, „nein“ zu sagen sei gleichbedeutend mit „nichts sagen“, also gar nichts zu sagen* . Die meisten Logiker würden ihm widersprechen und argumentieren, dass jede aufgestellte These (selbst wenn sie nur angedeutet wird) unabhängig von ihrer Polarität gleichermaßen eines Beweises bedarf.

Ich würde sogar noch weiter gehen und behaupten, dass eine negative Aussage im Gegenteil anspruchsvoller ist als eine positive. Eine positive Aussage lässt sich relativ leicht beweisen, wenn man genügend Belege dafür vorlegt. Doch wie beweist man

eine negative Aussage? Das ist viel schwieriger, da Negatives nicht direkt erfahren wird, sondern nur indirekt durch die Abwesenheit von Positivem. Eine negative Aussage kann letztlich nur indirekt bewiesen werden, indem man keine gegenteilige positive Aussage beweisen kann.

Nagarjunas angebliche Beschränkung auf Negative befreit ihn also nicht von Beweispflichten, sondern erhöht im Gegenteil die Beweislast für ihn. Er hat zwar Recht, wenn er Negative als wesentlich verschieden von Positiven betrachtet, erkennt aber nicht, dass dieser Unterschied ihm zum Nachteil gereicht. Er behauptet, keine erkenntnistheoretische oder ontologische Grundlage zu besitzen und dennoch alle Theorien des Wissens und der Realität ohne Weiteres ablehnen zu können. Eine solch hochtrabende, phantasievolle Behauptung bedarf gewiss einer weitaus umfassenderen Begründung als jede andere!

Es sei an dieser Stelle betont, dass Nagarjunas „Nicht-Erfassen von Nicht-Dingen“ nicht (wie manche es tun) als Verteidigung nonverbaler meditativer Erfahrung oder Einsicht interpretiert werden sollte. Dies ist nicht der Kern seiner antirationalen Philosophie, auch wenn ihre offenkundige buddhistische Ausrichtung dies vermuten lässt.

Wäre Nagarjuna ein Mann, der tief in Meditation versunken war, würde er keine Philosophie schreiben. Wollte er die Meditation fördern, würde er einfach Meditationsmethoden lehren und keine verbalen Auseinandersetzungen anzetteln. Nein – dieser Mann hegt philosophische Ambitionen. Angeblich will er damit einige der Gedankengänge in Worte fassen, die Buddha seiner Ansicht nach vor der Erleuchtung durchlaufen hat. Nagarjuna geht von vornherein davon aus, dass diese Gedankengänge notwendigerweise unlogisch sind, eine Ablehnung der Vernunft.

Wir müssen jedoch erkennen, dass diese Annahme lediglich ein Vorurteil seines verzerrten Denkens ist. Er war ein philosophischer Revolutionär – einer, der glaubte, die Vernunft müsse umgestoßen, transzendiert werden. Doch es ist glaubwürdiger, einen evolutionären Ansatz zu verfolgen und Meditation als einen Weg zu betrachten, der uns ermöglicht, uns jenseits der Grenzen des diskursiven Denkens weiterzuentwickeln, ohne dieses Denken innerhalb seiner anwendbaren Grenzen verneinen zu müssen.

Für die Achtung der Logik einzutreten bedeutet nicht, endloses Geschwätz zu verbreiten, sondern vielmehr zu fordern, dass jeder aufkommende Gedanke einer verantwortungsvollen kognitiven Prüfung unterzogen wird. Logik ist gänzlich ohne Worte möglich, allein durch stille Absichten. Selbst in tiefer Meditation findet eine Art Realitätsprüfung durch Logik statt, die keinerlei Worte erfordert. Nur so kann sich ein angehender Buddha zweifellos von gängigen Illusionen und irrationalen Vorstellungen fernhalten und zur vollen Erkenntnis gelangen.

Anders als Nagarjuna glaubte, stehen Rationalität und Spiritualität nicht zwangsläufig im Widerspruch. Vernunft und Meditation können sich sogar gegenseitig ergänzen. Nicht das Denken an sich, geschweige denn die Logik, sondern vielmehr ein Übermaß an Gedanken, insbesondere irrelevantes Gerede, behindert die meditative Konzentration und Kontemplation. Ein gewisses Maß an angemessenem Denken ist oft notwendig, um den Geist zunächst auf die Meditation vorzubereiten.

4. Eine formale Unmöglichkeit

Tatsächlich [17]ist der Satz „Wenn ich eine These hätte, wäre ich im Unrecht“ *formal* unmöglich , wie ich nun zeigen werde . Ich habe ihn zuvor als „Wenn X (eine These aufgestellt wird), dann Y (ein Fehler wird begangen)“ interpretiert und symbolisiert, wobei ich Antezedens und Konsequens durch zwei separate Symbole, X und Y, ersetzt habe. Betrachten wir diese Bestandteile nun genauer.

Was bedeutet „einen Fehler machen“ hier? Es handelt sich nicht um ein gewöhnliches Prädikat. Das Konsequens Y bezieht sich nicht einfach auf einen Fehler im Allgemeinen, sondern speziell auf einen Fehler *im Antezedens* X. Y besagt, dass X *falsch ist* . Daher impliziert Y formal die Negation von X, also nicht X! Unter dieser Voraussetzung lautet Nagarjunas Satz nun: „ **Wenn X, dann nicht X** “, d. h. „Wenn X wahr ist, dann ist X falsch“ – eine paradoxe hypothetische Aussage, deren Schlussfolgerung das kategorische „X ist falsch“ wäre (wie bereits angedeutet).

Doch damit ist die Sache noch nicht erledigt. Wenn wir nun die Bedeutung von X – nämlich „es wird eine Aussage vorgeschlagen“ – betrachten, können wir annehmen, dass es sich auf *jede beliebige Aussage bezieht* . In diesem Fall könnte die betreffende Aussage sogar die Negation von X sein; wir können also in der gesamten Hypothese nichtX anstelle von X verwenden. Dadurch erhalten wir „Wenn nichtX, dann nicht

---

[17] Zwei weitere Übersetzungen dieses Satzes bestätigen und erweitern diese Lesart. „Wenn ich irgendeine Behauptung aufstellen würde, dann würde ich damit einen logischen Fehler begehen“ (Streng). „Hätte ich irgendeine These aufgestellt, dann wäre der logische Fehler meine gewesen“ (Gradinarov).

nichtX“, d. h. „ **Wenn nicht X, dann X** “, oder anders ausgedrückt: „Wenn X falsch ist, dann ist X wahr“. Auch dies ist natürlich eine paradoxe Aussage, deren formale Schlussfolgerung „X ist wahr“ lautet.

Durch eine universelle Auslegung von „eine These haben“, die auch „keine These haben“ einschließt, haben wir nun nicht nur ein einfaches, sondern ein *doppeltes Paradoxon* ! Das heißt, unsere Schlussfolgerung lautet nicht nur, dass X falsch ist, sondern dass X sowohl wahr als auch falsch ist. Letztere Schlussfolgerung widerspricht natürlich dem Satz vom Widerspruch, wie im Fall des Lügnerparadoxons.

Das bedeutet, Nagarjunas Aussage ist formal unmöglich: Sie ist ein Widerspruch in sich; sie ist nicht nur falsch, sondern auch bedeutungslos. Sie stellt keinerlei legitimen Diskurs dar, geschweige denn eine tragfähige philosophische Position oder Theorie. Die darin verwendeten Wörter oder Symbole sind logisch nicht einmal denkbar, sodass es so ist, als würde er nichts sagen. Er scheint etwas Verständliches zu sagen, aber es ist eine Illusion.

Man könnte nun einwenden, dass Y nicht zwangsläufig bedeutet, dass X falsch *ist* , sondern lediglich, dass X falsch *sein könnte* . Das heißt, „einen Fehler machen“ könnte bedeuten, dass X unsicher ist, anstatt endgültig widerlegt. In diesem Fall ergäben sich die folgenden zwei Hypothesen: „Wenn X, möglicherweise nicht X“ und „Wenn nicht X, möglicherweise X“; oder in einem Satz: „Ob X vorgeschlagen wird oder nicht, das Ergebnis ist ungewiss.“ Tatsächlich kann diese eher modale, mehrdeutige Haltung durchaus als Nagarjunas genaue Absicht angesehen werden (die manche als unverbindliche „Illokution“ interpretiert haben).

Auf den ersten Blick mag dieser Einwand aufgrund der Verwendung vager Formulierungen oder Symbole

plausibel erscheinen, und die widersprüchlichen Schlussfolgerungen scheinen sich aufzulösen. Bei näherer Betrachtung bleibt jedoch ein grundlegender Konflikt bestehen: X zu bejahen oder zu verneinen, widerspricht einer Position, die X weder bejaht noch verneint. Eine assertorische Aussage (die X bejaht oder verneint) ist *unvereinbar mit* einer problematischen Aussage (die besagt, dass X wahr oder falsch sein kann). Man kann nicht gleichzeitig behaupten, Wissen (über X oder über dessen Nichtexistenz) zu *besitzen und gleichzeitig behaupten, es nicht zu besitzen* (und damit die Frage nach Wahrheit oder Falschheit offenlassen). Dies ist ein ebenso großer Widerspruch wie die Behauptung, ein und dasselbe (X) sei wahr und falsch.

Wer mit der Logik hypothetischer Aussagen nicht vertraut ist, könnte nun einwenden, dass X bzw. nicht X im Antezedens nur hypothetisch vorgeschlagen wird und daher im Konsequens problematisch sein kann. Dieser Einwand ist jedoch logisch unhaltbar, da er auf dem Additionsprozess (beschrieben im Kapitel über formale Logik) beruht; d. h. darauf, dass „Wenn X, dann Y“ „Wenn X, dann (X und Y)“ impliziert. Im vorliegenden Fall bedeutet dies: „Wenn X behauptet wird, dann wird X sowohl behauptet als auch unsicher.“ Es genügt, dass der Widerspruch bedingt auftritt, wie hier, damit die Bedingung widerlegt wird; daher *ist unsere Schlussfolgerung rein formal* : „X kann nicht behauptet werden.“ Q.E.D.

Man könnte hier schließlich einwenden, dass die Gewissheit im Antezedens und die Ungewissheit im Konsequens nicht gleichzeitig auftreten und somit keinen logischen Widerspruch erzeugen müssen. Ein solcher Einwand wäre berechtigt, vorausgesetzt, ein Denkprozess trennt Anfang und Ende der hypothetischen Aussage. Im vorliegenden Fall stellt

Nagarjuna jedoch klar fest, dass man bereits im Akt des „Vorschlagens“ einen Fehler begeht; der Fehler ist also nichts anderes als das Vorschlagen selbst. Daher lässt sich eine zeitliche Trennung nicht stichhaltig argumentieren, und Nagarjunas These bleibt unlogisch.

Beachten Sie, dass sich die bisherige Diskussion nur auf den ersten Teil von Vers 29 bezieht, also auf die Hauptaussage „Wenn ich eine These hätte, wäre ich im Unrecht“. Wir haben diese hypothetische Behauptung als logisch fehlerhaft befunden, unabhängig davon, ob Nagarjuna zugibt oder verneint, eine These zu haben. Betrachten wir nun also seine Nebenaussage und seine Schlussfolgerung, dass er nicht im Unrecht sei, erneut.

Wir haben hier eine neue Wendung in die Analyse eingeführt, indem wir erkannten, dass „Wenn X, dann Y“ (verstanden als „Wenn X, dann nicht X“) „Wenn nicht X, dann Y“ impliziert (da Letzteres aus „Wenn nicht X, dann X“ folgt, welches wiederum durch Ersetzen von X durch nicht X impliziert wird). Somit haben wir nun eine neue zentrale Prämisse für Nagarjuna, nämlich „Wenn nicht X, dann Y“, was bedeutet: „Wenn ich keine These habe, trage ich die Verantwortung.“

Nimmt man diese implizite Hauptprämisse zusammen mit Nagarjunas eigener Nebenprämisse, nämlich „Ich habe keine These“, so lautet die Schlussfolgerung: „Ich bin im Unrecht.“ Diese Schlussfolgerung ist wohlgemerkt das Gegenteil seiner eigenen („Ich bin nicht im Unrecht“). Obwohl Nagarjuna also behauptet, sein Denken sei fehlerfrei, ist es nachweislich fehlerhaft!

Denn – ganz ohne seine Rhetorik – sagt er im Grunde nur: „Keine These ist wahr“; es ist lediglich eine weitere Variante des Lügnerparadoxons. Und sein Versuch, seine Aussage mit dem nachträglichen „außer meiner These“ abzuschwächen, ist logisch gesehen

nichts weiter als eine zusätzliche Aussage: ein Sonderfall, der eindeutig unter die allgemeine Regel fällt. Bevor eine Ausnahme angewendet werden kann, muss die Regel selbst konsistent formuliert werden können – und diese hier ist es offensichtlich nicht (wie eben gezeigt).

Abschließend sei angemerkt, dass keine dieser Widerlegungen impliziert, dass Schweigen unmöglich oder wertlos sei. Wenn Nagarjunas Ziel (wie einige Kommentatoren behaupten) darin bestand, das Ende des Diskurses zu fördern, ging er dabei sicherlich den falschen Weg. Er hätte keine kontroverse, unlogische Philosophie entwickeln müssen. Es hätte genügt, als psychologische Tatsache zu postulieren, dass (inneres wie äußeres) Schweigen für tiefe Meditation förderlich ist.

3. Philosophie und Religion

Entnommen aus Ruminations (2005), Kapitel 2.19 (Auszug).

1. Vernunft und Glaube

Es ist wichtig, zwischen Religion (einschließlich philosophischer Diskurse, die auf einer bestimmten Religion basieren und apologetischen oder polemischen Zwecken dienen) und der eigentlichen Philosophie (die keinen direkten Bezug auf Prämissen einer religiösen Tradition nimmt, obwohl sie religiöse Fragen diskutieren kann) zu unterscheiden.

Dies leitet sich von der Unterscheidung zwischen Glaube und Vernunft ab, wobei zu beachten ist, dass Glaube vernünftig (d. h. ohne schlüssigen Beweis oder Widerlegung) oder unvernünftig (d. h. trotz schlüssiger Widerlegung) sein kann. Vernünftiger Glaube muss notwendigerweise vor der Tatsache bestehen – denn wenn eine Tatsache bereits unzweifelhaft festgestellt ist, bedarf es keines Glaubens daran. Unvernünftiger Glaube widerspricht der Tatsache.

Manche Philosophen halten den Glauben an reine Spekulationen, also solche, die prinzipiell weder *beweisbar* noch widerlegbar *sind* (z. B. der Glaube an die Existenz Gottes oder an strenges Karma), für unvernünftig. Ich hingegen würde Letzteres als vernünftig einstufen, denn es ist stets – wenn auch nur entfernt – denkbar, dass sich letztendlich ein Beweis oder ein Gegenbeweis finden lässt; das „Prinzip“ selbst ist also schwer endgültig zu beweisen. Darüber hinaus ist die Kategorie der reinen Spekulation sogar auf

einige wissenschaftliche Theorien anwendbar (beispielsweise Bohrs Interpretation der Quantenunschärfe als Unbestimmtheit).

Religion basiert auf Glauben, d.h. auf der Akzeptanz von Thesen mit unzureichenden induktiven und deduktiven Gründen, oder ohne jegliche Begründung, oder sogar gegen die Vernunft (d.h. wenngleich eine ernsthafte Abweichung von wissenschaftlichen Schlussfolgerungen auf der Grundlage allgemeiner Erfahrung und Logik besteht) – auf der Grundlage von Aussagen einer vermeintlichen spirituellen Autorität oder auch nur, weil man sich emotional dazu geneigt fühlt.

Die Philosophie hingegen basiert auf persönlichem Verständnis, auf rein empirischen und logischen Überlegungen; obwohl einige oder viele ihrer Thesen durchaus zu einem gewissen Grad hypothetisch oder sogar spekulativ sein mögen, bleiben sie doch durch wissenschaftliche Haltungen und Theorien begrenzt – das heißt, es wird ein aufrichtiges Bemühen unternommen, sie in den gesamten Korpus der Erfahrung und Vernunft zu integrieren.

Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie ist nicht immer eindeutig. Religion steht nicht grundsätzlich im Widerspruch zur Vernunft, und Philosophie ist nicht immer frei von bloßer Spekulation. Der Unterschied liegt darin, ob die Glaubwürdigkeit *spekulativer* Aussagen im Verhältnis zu den verfügbaren Beweisen steht. Beim bloßen Glauben ist das Vertrauen in eine Aussage unverhältnismäßig zu ihrer wissenschaftlichen Aussagekraft; bei rationaler Überzeugung hingegen wird die wissenschaftliche Aussagekraft der Hypothese berücksichtigt – man ist bereit einzugestehen, dass die Dinge vielleicht nicht so sind, wie man denkt.

Die beiden unterscheiden sich auch in Inhalt und Zweck. Religionen sind Versuche, die Probleme der menschlichen Endlichkeit und des Leidens durch im Wesentlichen *übernatürliche* Erklärungen und Lösungen anzugehen. Das Ziel der Religion ist ein hohes: die individuelle und kollektive Erlösung. Philosophien hingegen greifen auf *natürliche* Erklärungen und Mittel zurück und versuchen zu verstehen, wie menschliches Wissen erlangt und bestätigt wird. So identifizieren sie (gemeinsam mit den Wissenschaften) nach und nach Wege und Mittel zur Verbesserung des Menschen. Auch dem philosophischen Streben liegt eine Wertung zugrunde, wohlgemerkt; doch das Ziel ist bescheidener.

2. Unterschiedliche Gründe

Eine solche Unterscheidung deutet nicht (und sollte auch nicht) auf eine antireligiöse Voreingenommenheit hin. Sie ist nicht als „säkularistische“ Ideologie zu verstehen, sondern lediglich als säkulare. Religion (oder zumindest jene Teile bestimmter Religionen, die nicht dezidiert antiempirisch oder antirational sind) bleibt eine legitime und respektable menschliche Tätigkeit – sie wird lediglich als ein anderes intellektuelles Gebiet anerkannt, das von der Philosophie unterschieden werden muss, um eine ausgewogene Perspektive im eigenen Wissen zu wahren.

Der Grund für diese historische Trennung durch Philosophen lag darin, die Philosophie (und allgemeiner die Wissenschaften) davor zu bewahren, zu einer bloßen Hilfskraft der Religion degradiert zu werden. Es war notwendig, die Philosophie von der Religion zu unabhängig zu machen, damit Philosophen bei Bedarf kritisch urteilen konnten, ohne sich „religiös

korrekt“ verhalten zu müssen oder den Zorn politisch einflussreicher religiöser Autoritäten zu riskieren.

Die Säkularisierung der Philosophie war genau das: eine Revolte gegen vermeintlich unumstößliche Schlussfolgerungen, die von religiösen Autoritäten (d. h. von Menschen, die sich kollektiv selbst zu den alleinigen Hüter der Wahrheit erklärten) als unbestreitbare „Fakten“ auferlegt wurden. Es ist wichtig, *die logische Begründung* für eine solche Revolte zu verstehen, also warum sie erkenntnistheoretisch gültig und notwendig ist.

Jeder kann aufstehen und behaupten, von einer göttlichen Offenbarung/Erlösung (oder einem heiligen Geist) begnadet worden zu sein oder eine buddhistische oder hinduistische Erleuchtung/Befreiung erlangt zu haben.

Viele Menschen im Laufe der Geschichte haben solche metaphysischen Behauptungen aufgestellt. Manche gingen sogar so weit, sich selbst als Gott oder gar als Gtt zu bezeichnen. Andere erhoben keine expliziten Ansprüche, sondern ließen diese von anderen in ihrem Namen geltend machen. Einige dieser Anspruchsteller – insbesondere Moses, Jesus, Mohammed und Buddha – gründeten Weltreligionen, die das Leben von Millionen Menschen maßgeblich beeinflusst und den Lauf der Geschichte verändert haben. Andere Anspruchsteller – wie der örtliche Schamane, der Pharao von Ägypten oder Reverend Moon – waren weniger einflussreich.

Gemeinsamer Nenner all dieser Behauptungen ist eine außergewöhnliche mystische Erfahrung, wie etwa eine prophetische Vision oder der Durchbruch zu Nirvana oder Moksha (Erleuchtung/Befreiung). Derjenige, der eine solche Behauptung aufstellt (oder für den andere sie aufkommen lassen), verfügt über eine besondere Erfahrung, die gewöhnlichen Sterblichen nicht ohne

Weiteres zugänglich ist. Auf dieser Grundlage wird er (oder sie) zu einer religiösen Autorität, deren Aussagen über Wahrheit und Unwahrheit von Menschen, die selbst keine vergleichbare Erfahrung gemacht haben, blindlings akzeptiert werden sollen.

Der Gründungsimpuls ist stets eine esoterische Erfahrung, auf deren Grundlage exoterische Philosophie und Wissenschaft zumindest teilweise, wenn nicht gar gänzlich, in den Hintergrund treten. Die Autorität des Gründungsmeisters wird anschließend an Schüler weitergegeben, die nicht unbedingt einen gleichberechtigten Status beanspruchen, sich aber verpflichten, die ursprünglichen Entdeckungen des Gründers loyal zu studieren und zu lehren.

Religion ist im Wesentlichen elitär, selbst dann, wenn ihre zentrale Erfahrung (Offenbarung oder Erleuchtung) im Prinzip letztlich allen offensteht, und sei es nur aufgrund der extremen Schwierigkeit, diese Erfahrung zu erreichen.

In manchen Fällen können die Schüler hoffen, die Leistungen des Meisters durch genügend Anstrengung und Ausdauer zu wiederholen. In anderen Fällen können die Schüler des Meisters niemals hoffen, das Niveau ihres Lehrers zu erreichen. Doch in jedem Fall sind sie die Hüter des jeweiligen Glaubens und erlangen dadurch (in unterschiedlichem Maße) institutionelle Autorität, die über die übrigen Gläubigen hinausgeht.

Somit gibt es in diesem Kontext im Wesentlichen zwei Kategorien von Menschen.

Diejenigen, die die betreffende religiöse Erfahrung *selbst gemacht haben (oder behaupten, sie gemacht zu haben)* .

Diejenigen, die sich *aus zweiter Hand und* aufgrund von Glauben auf die Behauptung des Vorhergehenden

stützen, unabhängig davon, ob sie über institutionellen Autoritätsstatus verfügen oder nicht.

Diese Unterscheidung ist keineswegs als Abwertung oder Herabsetzung einer der beiden Personengruppen gedacht. Sie ist jedoch notwendig, um den jeweiligen Unterschied in der erkenntnistheoretischen Perspektive zu verstehen.

Aus der Sicht eines unmittelbar Betroffenen, also jemandem, der die betreffende mystische Erfahrung selbst gemacht hat, ist sein Diskurs (zumindest für ihn selbst) reine Philosophie, keine Religion. Er muss vermutlich nicht glauben, doch alle Informationen und Argumente werden ihm übersichtlich präsentiert. Seine Aufgabe ist denkbar einfach; er trägt keine Verantwortung, seine Gewissheit ist absolut.

Doch der Empfänger einer Sekundärquelle steht erkenntnistheoretisch vor einer schwierigen Aufgabe. Er muss selbst entscheiden, ob die Aussage des Primärlehrers wahr oder falsch ist. Er muss entscheiden, ob er ihm vertrauen soll oder nicht. Er ist gezwungen, ein *persönliches* Argument zu akzeptieren.

Dieser Einwand ist kein Urteil über die Glaubwürdigkeit des Meisters. Manche vermeintliche Meister sind sicherlich Scharlatane, die andere belügen, um sie zu beherrschen und/oder auszubeuten; manche von ihnen sind sich ihrer eigenen Unehrlichkeit zynisch bewusst, während andere sich selbst und andere täuschen. Es mag aber durchaus sein, dass manche vermeintlichen Meister nicht nur aufrichtig sind, sondern die behauptete Erfahrung tatsächlich gemacht und richtig interpretiert haben.

Aber wer kann das schon beurteilen? Sicherlich nicht der Durchschnittsbürger, der (definitionsgemäß) die betreffende Erfahrung nie gemacht hat und sie in den meisten Fällen auch nie wiederholen kann – und daher

nicht befugt ist, darüber zu urteilen. Dennoch wird von ihm verlangt, es blind zu glauben – manchmal unter der Androhung ewiger Verdammnis oder des ewigen Kreislaufs der Wiedergeburten, sollte er sich weigern.

Wie soll der Durchschnittsmensch sicher wissen, ob eine Person (sei es in der Gegenwart oder – wahrscheinlicher – in ferner Vergangenheit, vielleicht sogar nur eine Legende) eine bestimmte mystische Erfahrung gemacht hat oder nicht? Das ist unmöglich, da solche Erfahrungen ihrem Wesen nach *privat sind* !

Bislang verfügen wir über keine wissenschaftlichen Mittel, um in das Bewusstsein anderer Menschen einzudringen. Selbst wenn uns dies gelänge, müssten wir die Bedeutung der jeweiligen Erfahrung bewerten. Solche Urteile könnten niemals absolut und zweifelsfrei sein, sondern wären notwendigerweise induktiv und diskussionswürdig. Somit ließe sich die für den Glauben notwendige „Gewissheit“ nicht rational konstruieren.

Es nützt nichts, sich auf Zeugen zu berufen. Manchmal bestätigen zwei oder mehr Personen gegenseitig ihre Aussage oder die eines Dritten. Oftmals widersprechen sich auch vermeintliche Autoritäten und weisen die Aussagen anderer zurück. Doch wer kann uns unbeteiligten Beobachtern bestätigen, dass diese Personen überhaupt befugt sind, die Glaubwürdigkeit einer Person zu bestätigen oder zu widerlegen?

Glaube ist also ein Sprung ins Ungewisse. Doch oft ist er notwendig, denn Philosophie und Wissenschaft können nicht alle Fragen (insbesondere moralische) überzeugend beantworten, und wir alle müssen mitunter dringend Entscheidungen treffen. Daher muss Religion von der Philosophie als legitime, wenn auch sehr private, Entscheidung anerkannt werden. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass auch der Säkularismus eine Art Religion darstellt – ein Akt des

Glaubens, dass es in keinem (anderen) religiösen Glauben Wahrheit gibt.

Anmerkung: Der Buddhismus wird heute oft als „Philosophie statt Religion“ dargestellt, was impliziert, dass er nicht auf Glauben beruht. Diese Beschreibung ist jedoch eindeutig unzutreffend: Der Buddhismus enthält zahlreiche Glaubensinhalte. Der Glaube an den Kreislauf der Wiedergeburt (Samsara), der Glaube an die Möglichkeit, ihn zu verlassen (Nirvana), der Glaube, dass mindestens ein Mensch den Zustand Buddhas erreicht hat (Siddhartha Gautama), der Glaube an die von ihm vorgeschlagenen Wege (moralische und meditative Disziplinen, insbesondere die Loslösung von allem), der Glaube an eine Vielzahl damit verbundener Geschichten und Texte – all dies sind Akte des Glaubens.

Diese Glaubensvorstellungen erfordern ebenso viel Vertrauen wie der Glaube an die Existenz Gottes und andere spezifischere Glaubensinhalte (angefangen beim Glauben an die Tora, das Neue Testament oder den Koran) innerhalb der monotheistischen Religionen. Ein Buddhist muss die Gültigkeit seines spirituellen Ziels und Weges im Glauben annehmen, *bevor* er ein Buddha wird (sofern er dies überhaupt jemals wird). Ziel und Mittel sind erst dann philosophisch erfahrbar, *wenn* er das Ziel durch die Mittel erreicht hat. Dies entspricht der Situation in den monotheistischen Religionen.

Der Buddhismus ist also in erster Linie keine Philosophie, sondern eine Religion – alles andere zu behaupten, wäre irreführende Werbung. Dasselbe gilt für den Hinduismus, der viele Lehren mit dem Buddhismus teilt (und auch einige monotheistische Tendenzen aufweist, die sich jedoch nicht gegenseitig ausschließen).

3. Weise Urteile

Es ist wichtig, beides zu bewahren: aufgeschlossen zu sein und einige der Behauptungen von Religionen als denkbar anzuerkennen; gleichzeitig aber auch besonnen zu bleiben und sich vor Augen zu halten, dass manche davon unbewiesen sind. Intoleranz gegenüber Religion ist keine angemessene philosophische Haltung, sondern ein Vorurteil, ein Dogma. Der wahre Philosoph hingegen bleibt nüchtern und lässt sich nicht von emotionalen Vorlieben mitreißen.

Transzendentale Ansprüche können dennoch bis zu einem gewissen Grad beurteilt und klassifiziert werden. Ihre Einordnung ist, könnte man sagen, das Gebiet der Theologie (eines Zweigs der Philosophie).

Wie bereits erwähnt, stehen einige Behauptungen im direkten Widerspruch zu Erfahrung und/oder Vernunft; lässt sich keine Harmonisierung herstellen, muss die Philosophie solche Behauptungen ausschließen. Andere sind zwar logisch denkbar, aber nur entfernt; diese sollten vorerst nicht weiter verfolgt werden. Und schließlich gibt es noch einige, die im gegenwärtigen Wissensstand durchaus möglich sind; diese können als Inspiration und Motivation für säkulare Forschung dienen.

Generell lässt sich sagen, dass es einfacher ist, falsche Behauptungen zu widerlegen, als wahre Behauptungen endgültig zu beweisen.

Jede einzelne Behauptung sollte separat geprüft und bewertet werden. Es ist nicht logisch, eine Lehre pauschal abzulehnen, nur weil man einige Aspekte beanstandet hat (es sei denn, es handelt sich um wesentliche Punkte, ohne die nichts anderes Bestand hat). Bei solchen Untersuchungen ist es ratsam, den Unterschied zwischen einem *Fehlschluss* und einem

Widerlegungsbeweis zu beachten: Die Widerlegung von Prämissen bedeutet nicht zwangsläufig, dass ihre Schlussfolgerungen falsch sind, da sie sich aus anderen Prämissen ableiten lassen könnten.

Bei der Wahl einer Religion orientieren wir uns üblicherweise an den moralischen Empfehlungen *und Verhaltensmustern* ihres Gründers und ihrer Anhänger (sowie – ganz soziologisch betrachtet – an den Traditionen unserer eigenen Familie oder Gesellschaft). Wenn die gegebenen Ratschläge von denjenigen, die sie predigen, auch selbst befolgt werden, ist das schon ein Pluspunkt. Sind die Ratschläge und die gelebte Praxis weise, rein, tugendhaft, gütig und liebevoll usw., haben wir instinktiv mehr Vertrauen. Entdecken wir hingegen Heuchelei oder Destruktivität, stoßen wir uns ab. (Natürlich sind all diese Indizien nicht schlüssig: Sie deuten an, beweisen es aber nicht.)

Doch so sehr wir persönlich auch von einer religiösen Lehre überzeugt sein mögen, ihre Aussagen dürfen nicht dogmatisch als Ausgangspunkt der Philosophie gelten. *Für einen Mystiker mag dies durchaus zutreffen, für uns andere jedoch nicht.* Philosophie ist eine andere Form menschlicher Erkenntnis, mit anderen Zielen und Mitteln. Spiritualität und Rationalität sind weder zwangsläufig miteinander verbunden noch schließen sie sich zwangsläufig gegenseitig aus. Sie mögen sich zwar vermischen, aber niemals völlig verwechseln.

Wenn also jemand eine mystische Erfahrung für sich beansprucht oder sich auf maßgebliche Texte beruft, die auf einer solchen Grundlage beruhen, so kann man seine Philosophie zwar aufmerksam betrachten und bis zu einem gewissen Grad daraus lernen, aber sie ist letztlich für die reine Philosophie irrelevant; oder genauer gesagt, ein solcher Diskurs kann nur dann

teilweise oder vollständig relevant werden, wenn er sich den säkularen Standards der öffentlichen Philosophie unterwirft.

Letzteres kann sich nur auf Erfahrungen und Erkenntnisse beziehen, die leicht reproduzierbar sind, d. h. die für jeden erreichbar sind (mit Ausnahme einer Minderheit mit Organschäden), sofern bestimmte empirische Daten berücksichtigt und induktive sowie deduktive Argumente angewendet werden. Ziel ist die Entwicklung einer potenziell universellen Weltanschauung und eines entsprechenden Verständnisses in einfacher Sprache.

Zugegebenermaßen ist, wie manche argumentieren würden, höhere Philosophie (ähnlich wie höhere Mathematik oder Physik) für die meisten Laien in der Praxis nicht verständlich! Genau wie Meditation oder andere religiöse Techniken nicht leicht zu erlernen sind, erfordert es viel Mühe und Intelligenz, Logik tiefgründig zu studieren und anzuwenden. Darüber hinaus ist der Anfänger, der den Weg der Philosophie beschreitet, ebenso hoffnungsvoll (voller Vertrauen in die letztendlichen Ergebnisse) wie der religiöse Eingeweihte; und in beiden Disziplinen ermutigen ihn kleine Erfolge, weiterzumachen.

Man könnte sich also durchaus die heikle Frage stellen: Worin besteht der Unterschied zwischen dem Elitarismus der Philosophie und dem der Religion? Letztlich vielleicht gar keiner, oder nur ein gradueller Unterschied! Diese Antwort träfe zumindest auf vernünftige Religionen zu. Im Falle unvernünftiger Religionen sollten wir uns jedoch nicht erlauben, daran zu glauben – nicht einmal als entfernte Möglichkeit –, bis sie sich als offenkundig vernünftig erweist, d. h. bis unsere grundlegende Weltsicht durch tatsächliche persönliche Erfahrungen erschüttert wird.

4. Die richtige Einstellung

Es ist unklug, sein Denken und Leben übermäßig in verschiedene Bereiche aufzuteilen; im Extremfall riskiert man eine Art Schizophrenie. Man sollte vielmehr stets versuchen, Rationalität und Spiritualität weitgehend im Einklang zu halten. Der Glaube an religiöse Ideen muss keine Alles-oder-Nichts-Entscheidung sein; man kann sich, geleitet von der Vernunft, entscheiden. Die Vernunft steht dem Glauben nicht prinzipiell entgegen; sie lässt seine wesentlichen Elemente zu.

Die Herausforderung für heutige Religionsphilosophen, die Gott und/oder andere religiöse Vorstellungen wieder in das moderne Denken integrieren möchten, besteht darin, die aktuellen Erkenntnisse der modernen Wissenschaft vollumfänglich anzuerkennen und zu akzeptieren. Es ist sinnlos, einem gebildeten Zeitgenossen erklären zu wollen, dass wissenschaftliche Aussagen – etwa über das Alter und die Größe des Universums, die Evolution der Materie, das Alter und die Geschichte unseres Planeten, die Entwicklung des pflanzlichen und tierischen Lebens darauf oder die Entstehung der menschlichen Spezies – allesamt falsch seien! Solche Argumente sind für den modernen Menschen irrelevant, wenn nicht gar absurd.

Religiöse Ideen haben neben der wissenschaftlichen Weltsicht weiterhin ihren Platz – doch müssen sie sich induktiv anpassen, um zu bestehen. Dies gelingt stets durch die (im Rahmen des Vernünftigen) Nutzung von Lücken im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs, wie dieser auch immer aussehen mag. Anstatt Konflikte zu betonen, sollten Denker nach konzeptionellen Möglichkeiten der Harmonisierung suchen. Echte

Wissenschaftler bleiben aufgeschlossen, wo immer Lücken bestehen.

4. Ohne Selbst

Entnommen aus Phänomenologie (2003), Kapitel 5:5-6 und Anhang 2.

1. Fehlgeleitete Kritiken an der Selbstheit

Seit ich *„Buddhistische Unlogik" geschrieben habe* , habe ich die buddhistischen Argumente gegen das Selbst genauer geprüft, und ich muss sagen, dass sie mich zwar weiterhin zu einem tieferen Verständnis philosophischer Fragen anregen, ich sie aber zunehmend als wenig überzeugend empfinde, insbesondere im Hinblick auf logische Maßstäbe.

Buddhisten betrachten das Selbst als Nicht-Entität, eine Illusion, die durch äußere Umstände („Ursache und Bedingung") entsteht, vergleichbar mit einem Loch in einem Gefüge (aus Materie, Geist oder Ähnlichem). Bislang habe ich jedoch keine überzeugende, detaillierte Formulierung dieser merkwürdigen (aber interessanten) These gefunden, keine klare Aussage, die erklärt, wie ein Nichts scheinbar Bewusstsein, Willen und Werte besitzen kann. Solange eine solche Theorie nicht vorliegt, betrachte ich das Selbst weiterhin als eine Entität (nennen wir sie Seele) mit einer gewissen Substanz (sagen wir, Geist). Ein solches Selbst ist scheinbar individuell, könnte sich aber auf einer tieferen Ebene durchaus als universell erweisen. Die Individuation der Seele könnte eine Illusion aufgrund beschränkter Sichtweise sein, ebenso wie die Individuation materieller Körper.

Kritik am Selbstbegriff ersetzt keine positive Aussage. Zugegebenermaßen ist es schwierig, die Existenz einer Seele mit persönlichen Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsfähigkeiten öffentlich (im Gegensatz zur introspektiven Betrachtung) und zweifelsfrei zu beweisen. Doch diese Theorie bleibt die glaubwürdigste, da die von ihr verwendeten abstrakten Kategorien (Entität, Substanz, Eigenschaft, Kausalität) bereits in anderen Kontexten vertraut und funktional sind. Im Gegensatz dazu bleibt die These der Unpersönlichkeit rätselhaft, so aufgeschlossen wir auch sein mögen. Sie mag für Meditationszwecke nützlich sein, doch als philosophische These erscheint sie unzureichend.

Generell stelle ich fest, dass diejenigen, die die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst rationalisieren wollen, sich zu vagen Formulierungen, unbegründeten Verallgemeinerungen und anderen *Fehlschlüssen hinreißen lassen* . Ein Beispiel dafür ist das Werk *„Lotus im Bach“* von Xing Yun [18], das ich kürzlich wieder gelesen habe. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Werk.

> „Nicht nur sind alle Dinge vergänglich, sondern sie besitzen auch keine Eigenart. Das Fehlen einer Eigenart bedeutet, dass alle Dinge für ihre Existenz von anderen Dingen abhängen. Keines von ihnen ist unabhängig und fähig, ohne andere Dinge zu existieren“ (S. 86–87).

Die Ungenauigkeit des Begriffs „Existenz“ ermöglicht hier Fehlinterpretationen. Das westliche Denken räumt

---

[18] Siehe insbesondere die Kapitel 7-9. (Der Autor ist ein chinesischer buddhistischer Mönch, geboren 1928.)

bereitwillig ein, dass alle (oder vielleicht die meisten) Dinge *entstehen* , *bestehen , vergehen* und nicht mehr *existieren* , bedingt durch das Kommen, die Anwesenheit, das Gehen oder die Abwesenheit verschiedenster anderer Dinge. Das ist jedoch etwas ganz anderes, als zu behaupten, ihr *Sein* selbst sei abhängig: Für uns sind Fakten Fakten, d. h. sobald etwas eine vergangene oder gegenwärtige Tatsache ist, kann nichts diese Tatsache ändern; sie ist von nichts „abhängig". Ich behaupte jedoch, dass Buddhisten dies zu leugnen scheinen und Verwirrung stiften, indem sie die Unterscheidung zwischen Veränderung *in* unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten und Veränderung *innerhalb* derselben Zeit und desselben Ortes verwischen.

> „Die Bedeutung des Wortes ‚Dinge' in diesen Aussagen umfasst alle Phänomene, sowohl geformte als auch formlose, alle Ereignisse, alle mentalen Akte, alle Gesetze und alles andere, was man sich vorstellen kann."

Hier wird angedeutet, dass Vergänglichkeit nicht nur Phänomene betrifft, die streng genommen materielle oder mentale Objekte der Wahrnehmung sind, sondern auch abstrakte Objekte. Begriffe wie „formlos", „Gesetze" und „alles, was man sich vorstellen kann" legen dies nahe. Doch natürlich schwingt in einer solchen Aussage unterschwellig etwas mit, das wir nicht ohne Weiteres zugeben würden, obwohl wir die Vergänglichkeit von Phänomenen ohne Weiteres anerkennen. Der Sinn eines „Gesetzes" besteht gerade darin, dass es inmitten des Wandels eine Konstante ist, etwas, das wir durch unsere Vernunft als gemeinsames Merkmal einer Vielzahl veränderlicher Phänomene begreifen. Das Prinzip der Vergänglichkeit soll nicht

auf Abstraktes anwendbar sein. Es ist ja selbst ein Abstraktum, das als nicht vergänglich gilt!

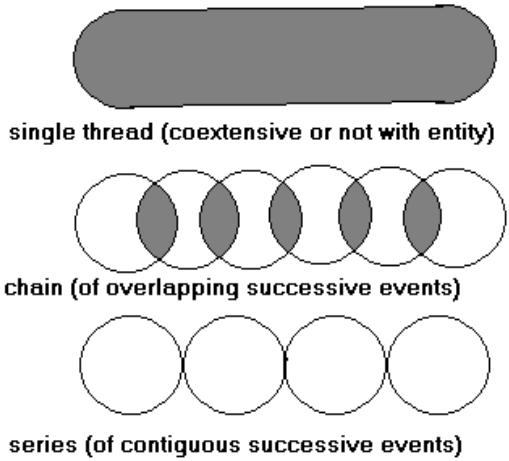
> „Zu behaupten, nichts habe eine Eigennatur, bedeutet, dass nichts eine Eigenschaft besitzt, die über lange Zeiträume Bestand hat. Es gibt keine ‚Natur', die in irgendetwas irgendwo immer gleich bleibt. Wenn die ‚Natur' einer Sache unmöglich gleich bleiben kann, wie kann sie dann überhaupt eine Natur sein? Letztendlich verändert sich alles, und daher kann man von nichts sagen, dass es eine ‚Natur', geschweige denn eine Eigennatur, hat."

Hier verschleiert der Autor die Frage, *wie lange* ein Zeitraum tatsächlich – oder überhaupt – dauern kann. Selbst wenn man zugibt, dass Phänomene unmöglich ewig währen können, bedeutet das nicht, dass sie überhaupt nicht existieren. Wer kann denn behaupten, dass eine Eigenschaft nicht so lange bestehen kann wie das Ding selbst? Beides sind Phänomene, also beide vergänglich – aber nichts schließt aus, dass sie gleich lange andauern. Die empirische Wahrheit ist: Manche Eigenschaften entstehen und vergehen im Laufe der Lebensdauer eines Phänomens, und manche dauern gleichermaßen lange an. Auch die Änderungsraten variieren; sie sind nicht alle gleich. Der Autor versucht offensichtlich, eine Sichtweise zu konstruieren, die seine extreme These stützt.

Wir können uns im Übrigen verschiedene Arten von Kontinuität in der Abfolge von Phänomenen vorstellen (siehe Diagramm unten). Ein wesentliches Attribut eines Dings würde vollständig koexistieren, wie ein zugrundeliegender *Faden* gleicher Zeitlänge. Ein

schwächeres Szenario der Kontinuität wäre eine *Kette* verschiedener Ereignisse, wobei das erste Ereignis zeitlich mit dem zweiten, dieses wiederum mit dem dritten usw. übereinstimmt, ohne dass das erste und dritte, das zweite und vierte usw. eine gemeinsame Zeit hätten. In manchen Fällen kann Kontinuität völlig illusorisch sein, da Ereignisse zeitlich unmittelbar aufeinander *folgen , ohne eine gemeinsame Zeit zu haben.*

Abbildung 1. Drei Arten der Kontinuität



Hsing Yun argumentiert weiter:

> „Der Körper… ist eine Illusion, die durch eine kurzzeitige Vereinigung der physischen und mentalen Bestandteile der Existenz entsteht. So wie ein Haus aus vielen Teilen besteht, die einen bestimmten Schein erzeugen, so ist auch der Körper… Wenn diese Teile getrennt werden, ist nirgends mehr ein Selbstwesen zu finden."

Dass ein Haus oder der menschliche Körper aus vielen trennbaren Elementen besteht, beweist nicht, dass diese Elemente, wenn sie (selbstverständlich in einer bestimmten, geeigneten Weise) zusammenwirken, nicht gemeinsam etwas Neues hervorbringen. Das

Ganze kann mehr sein als die Summe seiner Teile, denn das Ganze ist nicht nur die Summe der Teile, sondern auch deren *Wirkung* . Die Ziegel eines Hauses ergeben nicht einfach nur ein Haus, sondern werden erst durch das Zusammenfügen in bestimmter Weise zu einem Haus; werden sie getrennt (oder falsch zusammengefügt) platziert, bilden sie kein Haus (sondern bestenfalls einen Haufen Ziegel). Ähnlich verhält es sich mit den Atomen, die ein Molekül bilden, den Molekülen, die eine lebende Zelle bilden, und den Zellen, die einen menschlichen Organismus hervorbringen. Auf jeder Ebene findet ein *kausales* Zusammenspiel der Teile statt, das etwas Neues hervorbringt, das mehr ist als die Summe seiner Teile – etwas, das wir das Ganze nennen, mit seinen eigenen, unverwechselbaren Eigenschaften und Merkmalen.

Es ist daher durchaus legitim anzunehmen, dass beim Zusammenwirken von Materie zu einem lebenden menschlichen Körper etwas Neues entsteht, das wir Selbst, Seele oder Geist nennen. Dieses betrachten wir als das Wesen des Menschseins, da wir ihm die Bewusstseins- und Willenskräfte zuschreiben, die wir offenkundig besitzen (und die die uns innewohnende Materie, soweit wir erkennen können, nicht separat aufweist). Dass diese Vorstellung vom Selbst eine Hypothese ist, mag leicht eingeräumt werden; doch für jeden, der sich der induktiven Grundlage des größten Teils menschlichen Wissens bewusst ist, stellt dies keine Kritik dar (alle Wissenschaft entwickelt sich durch Hypothesen). Wichtig ist anzumerken, dass buddhistische Kommentatoren wie dieser Argumente vorbringen, die nicht beweisen, was sie zu beweisen vorgeben.

Hier sind einige weitere Beispiele, die sich auf den Begriff der „Leere“ beziehen:

> „Bedingte Entstehung bedeutet, dass alles aus Bedingungen hervorgeht und nichts eine unabhängige Existenz für sich hat. Alles ist mit allem verbunden und alles ist von allem bedingt. ‚Leere' ist das Wort, das verwendet wird, um die Tatsache zu beschreiben, dass nichts eine unabhängige Natur für sich hat" (S. 94).

Dem Leser sollte hier die Unbestimmtheit von Begriffen wie „Verbindung" oder „Bedingung" auffallen. Sie werden hier ohne Nuancen verwendet, ohne darauf hinzuweisen, dass sehr viele Arten und Grade von Kausalzusammenhängen vorliegen können. Der Eindruck, der beim Leser entsteht, ist, dass alles *gleichermaßen relevant ist.* Alles andere ist miteinander *verbunden* , wie nah oder fern es in Raum und Zeit auch sein mag. Das ist aber nicht nur falsch – es ist begrifflich unhaltbar! Kausalitätsbegriffe entstehen im Bezug auf eine spezifische Beziehung, die manche Dinge zueinander haben *und andere nicht* . Hätten alle Dinge *dieselbe* kausale Beziehung zueinander *,* entstünde kein Begriff einer kausalen Beziehung und wäre auch nicht nötig. Wir können *sehr wohl Man könnte zwar* sagen, die Ursache einer Ursache stehe in einem kausalen Zusammenhang mit dieser, doch die Kausallogik lehrt uns, dass die Ursache einer Ursache nicht immer selbst im strengen Sinne eine Ursache derselben ist. Und selbst wenn sie es ist, dann möglicherweise nicht im gleichen Maße. Daraus folgt, dass Hsing Yun uns hier erneut in die Irre führt.

> „Leere bedeutet nicht Nichtigkeit… alle Dinge haben Sein, weil sie alle voneinander abhängig sind" (S. 97).

Hier wird uns das Bild vermittelt, dass jedes Ding, obwohl es an sich substanzlos ist, Existenz durch seine unendliche Anzahl von Beziehungen (Abhängigkeiten) zu allen anderen Dingen erlangt, die jeweils selbst substanzlos sind. Wir müssen uns fragen: Ist dieses theoretische Szenario plausibel? Ergibt eine Unendlichkeit von Nullen ein Ergebnis ungleich Null? Was sind diese „Beziehungen" zwischen „Dingen"? Sind sie nicht auch „Dinge"? Sind sie nicht auch substanzlos? Was verleiht *ihnen dann* Existenz? Der Begriff der Beziehung impliziert die Präexistenz von Dingen, die miteinander in Beziehung stehen (Terme); wenn alles, was existiert, Beziehungen sind, ist der Begriff dann noch sinnvoll?

Was genau bedeutet eigentlich Interdependenz (oder Koabhängigkeit)? Ist eine Umarmung in der Luft zwischen zwei oder mehr Personen gleichbedeutend mit gegenseitiger Unterstützung? Wenn ich mich nicht selbst unterstützen kann, kann ich dann dich unterstützen? Diese Vorstellung ist unerträglich.

> „Nichts ist unveränderlich oder unveränderlich. Alle Phänomene existieren in einer Abfolge. Sie verändern sich ständig, entstehen und vergehen."

Verweilens einfach aus . Um uns davon zu überzeugen, dass die Welt nichts als Wandel ist, erwähnt er Geburt, Veränderung und Tod – blendet aber die Tatsache des Lebens aus, sei es auch nur für einen kurzen Augenblick! Die Formulierung „sie sind immer" bedeutet nicht zwangsläufig „jeder von ihnen in jedem Augenblick".

> „Aus einer Ursache (einem Samen) entsteht eine Wirkung (eine Frucht), die wiederum die Ursache (den Samen) für eine weitere Wirkung enthält, und so weiter. Die gesamte Phänomenwelt funktioniert genau so“ (S. 98).

Hier werden wir vorschnell zu einer fragwürdigen Verallgemeinerung verleitet. Die Beschreibung des Lebenszyklus mit der Fortpflanzung von Generation zu Generation lässt sich nicht unbedingt auf andere Kausalzusammenhänge übertragen. Die Kausalität in der Welt der unbelebten Materie folgt ihren eigenen Gesetzen, wie beispielsweise Newtons Bewegungsgesetzen. Meines Wissens gibt es darin nichts, was der Fortpflanzung wirklich entspricht. Um uns zu überzeugen, müsste der Autor seine Analogien wesentlich präziser gestalten. Philosophen haben keine literarische Freiheit.

> „Wenn wir einen Körper in seine Bestandteile zerlegen würden, würde der Körper nicht mehr als Körper existieren.“

Und was soll das? Soll das die „Leere“ erklären oder beweisen? Wenn man ein Tier tötet und zerlegt, findet man natürlich weder das Leben noch das Bewusstsein noch die „tierische Natur“ darin. Daraus folgt aber nicht, dass dem Tier diese Dinge fehlen, solange es lebt und gesund ist!

> „Die Bedeutung der Wörter ‚oben‘ und ‚unten‘ hängt davon ab, wo wir uns befinden. Sie haben keine absolute Bedeutung. So verhält es sich mit allen Wörtern und allen Beziehungen zwischen den Dingen“ (S. 99).

Wiederum eine voreilige Verallgemeinerung – von spezifisch relativen Begriffen auf alle Wörter. Jeder Grammatiker weiß, dass relative Begriffe nur eine Art von Begriffen unter vielen sind. Dass erstere existieren, bedeutet nicht, dass letztere denselben Charakter oder dieselben Eigenschaften besitzen. Ähnlich argumentiert Hsing Yun, dass die Relativität eines Wortes wie „Helligkeit“ (unsere Charakterisierung der Helligkeit eines Lichts ist subjektiv und variabel) die Relativität aller Begriffe veranschaulicht. Doch auch hier schließt er von einem offensichtlichen Fall auf alle Fälle, obwohl viele Einschränkungen auf strengeren, wissenschaftlichen Messungen beruhen. Darüber hinaus argumentiert er, indem er beschreibt, wie ein Stück Stoff verschiedene Verwendungsmöglichkeiten haben kann, etwa als Hemd oder als Rock:

> „Es handelt sich in allen Fällen um dasselbe Stück Stoff, aber da es unterschiedlich verwendet wird, haben wir unterschiedliche Bezeichnungen dafür. So ist es mit allen Wörtern; ihre Bedeutung hängt davon ab, wie und wo sie verwendet werden.“

Dies soll uns davon überzeugen, dass Worte „falsch und wankelmütig“ sind und uns helfen, die Leere besser zu verstehen. Doch die Wahrhaftigkeit und Genauigkeit der Sprache stehen hier eindeutig nicht zur Debatte, weshalb die implizite negative Schlussfolgerung unberechtigt ist. Der Beweis liegt darin, dass wir alle seine Beschreibung der veränderlichen praktischen Rolle des Stoffstücks genau verstehen. „Stoff kann als Hemd oder als Rock verwendet werden“ ist ein völlig legitimer Satz, der die

natürliche Modalität „kann“ und zwei disjunkte Prädikate für ein und dasselbe Subjekt enthält (A kann B oder C sein). Wer natürlich davon ausgeht, dass Sprache nur aus Sätzen mit zwei Termen und einer Modalität (A ist B) bestehen kann, wird von komplexeren Situationen verwirrt. Doch wer ein tieferes Verständnis des menschlichen Denkens besitzt, verfällt nicht in törichte Schlussfolgerungen.

Schließlich verweist Hsing Yun auf die „relative Natur unserer Wahrnehmungen“, um die Idee der Leere zu begründen. Er beschreibt zwei Menschen, die einen Schneefall beobachten: einen Dichter, der in seinem warmen Haus sitzt, und einen Obdachlosen, der draußen friert. Der Dichter hofft, dass der Schnee weiterfällt, damit er ihn genießen kann; der Obdachlose hingegen fürchtet, zu erfrieren. Der Autor schließt mit den Worten:

> „Beide sehen dieselbe Landschaft, aber da ihre Bedingungen unterschiedlich sind, nehmen sie sie sehr unterschiedlich wahr.“

Demnach sind Wahrnehmungen „falsch“ und ihnen liegt eine Leere zugrunde. Auch hier ist seine Interpretation der Situation tendenziös und dient dazu, seine vorgefassten Lehrmeinungen zu untermauern. Genauer gesagt: Beide Personen nehmen dieselbe (mehr oder weniger) verschneite Szene korrekt wahr; der Unterschied liegt in ihrer Bewertung der *biologischen Folgen* ihrer Wahrnehmung (oder genauer gesagt, dessen, was sie als Nächstes erwarten). Es gibt keine Relativität der Wahrnehmung! Wir haben zwei völlig legitime Sätze, die beide wahrscheinlich wahr sind: „Ich werde mich über weiteren Schnee freuen“ und „Ich werde vom weiteren Schnee getötet werden“.

Da „ich“ im einen Fall der Dichter und im anderen Fall der arme Mann ist, besteht kein Widerspruch zwischen ihnen.

Auf Grundlage der von uns analysierten Argumente gelangt Hsing Yun zu folgendem Gesamtschluss:

> „Das Universum kann nur existieren, weil alle Phänomene leer sind. Wenn Phänomene nicht leer wären, könnte sich nichts verändern oder entstehen. Sein und Leere sind zwei Seiten derselben Medaille“ (S. 100).

Doch keine seiner Prämissen oder Argumente erlaubt uns, eine solche Schlussfolgerung zu ziehen oder zu erklären. Es ist eine Binsenweisheit, dass man nichts hinzufügen kann, wenn das Glas voll ist, oder dass man sich nicht bewegen kann, wenn kein Platz zum Vorrücken vorhanden ist. Aber darum geht es dem Autor hier nicht; die aufgestellte These ist freilich viel radikaler, wenn auch immer noch weitgehend unklar. Uns werden lediglich dogmatische Aussagen präsentiert, die immer wiederholen, was Buddha angeblich gesagt haben soll.

Ich persönlich bin nach wie vor bereit zu glauben, dass der Buddha etwas Erleuchtendes über die Wechselbeziehungen, die Vergänglichkeit, die Selbstlosigkeit und die Leerheit gesagt hat, aber die verwendeten Worte waren offenbar nicht sehr klar. Ich hoffe nur, dass seine Schwierigkeit lediglich darin bestand, die richtigen Worte für seine Erkenntnisse zu finden, und dass die Argumentation hinter diesen Worten nicht so fehlerhaft war wie jene, die ich bisher in den Kommentaren gefunden habe!

Dennoch sind Sätze wie der folgende aus dem *Blumengirlanden-Sutra* voller Bedeutung und fordern uns auf, weiter zu graben [19]:

> *„Wenn Wind durch Leere weht, bewegt sich eigentlich nichts.“*

2. Was könnte „Leere“ sein?[20]

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die westliche und indische Vorstellung einer „Seele“ mit Aspekten der buddhistischen Idee, dass wir frei von jeglicher Substanz sind, auf eklektische Weise zu verbinden. Was könnte die „Seele“ sein, welchen Platz hat sie in der Welt, wie funktioniert sie? Lässt sich der Begriff der „Leere“ intellektuell interpretieren und klären?

Die buddhistische Vorstellung von „Leere“ (in ihren extremistischen Ausprägungen) überzeugt mich bis heute nicht. Wenn überhaupt etwas leer ist, dann ist es der von ihnen verwendete Begriff der Leerheit selbst – denn sie definieren oder erklären ihn nie *klar* . Die Philosophie kann Ideen, die ewig vage und kafkaeske Anschuldigungen bleiben, nicht beurteilen. Es liegt an den Philosophen der Leerheit, ihre Ideen verbaler auszudrücken.

---

[19] Gibt es beispielsweise einen Bewusstseinszustand, in dem man Raum und Zeit als statisches Ganzes wahrnimmt?

[20] Dieser Essay war ursprünglich für das Buch *„Buddhistische Unlogik“ gedacht* , doch damals entschied ich, dass er nicht ausreichend umfassend und schlüssig war und daher nicht dorthin passte. Ich habe ihn seither etwas überarbeitet.

a. Stellen Sie sich die Seele als eine Entität in der Mannigfaltigkeit vor, aus (sagen wir) spiritueller Substanz, einer sehr feinen Energieform, die sich in gewisser Weise von den Substanzen des mentalen Bereichs (der der Vorstellungen) und des materiellen Bereichs (der der physischen Phänomene, die als der eigene Körper und die Welt jenseits des eigenen Körpers betrachtet werden) unterscheidet.[21]

b. Obwohl der Solipsismus eine logisch nachvollziehbare Annahme ist, ist ebenso denkbar die Vorstellung, dass die Seele eine von vielen in einer großen Anzahl von Seelen ist, die im Meer der Existenz verstreut sind und auch die gröberen mentalen und materiellen Energien umfassen. Diese spirituellen Wesenheiten könnten durchaus gemeinsame Eigenschaften und Verhaltensmuster aufweisen und einander beeinflussen und sich ihrer bewusst werden können.

Diese vielen Seelen könnten Ausdrucksformen ein und derselben einen Seele sein, und auch Geist und Materie könnten Ausdrucksformen dieser einen Seele sein, die sich vielleicht mit (aus hinduistischer Sicht) oder (aus jüdischer Sicht) einer kleinen Ausstrahlung dessen identifizieren ließe, was wir Gott nennen. Alternativ könnten die vielen Seelen auch netzwerkartig miteinander verbunden sein.

Die letztgenannte Sichtweise könnte als buddhistischer gelten, wenn wir uns auf ihre Lehre der „Interdependenz“ konzentrieren. Wir können den Buddhismus jedoch auch mit der Idee einer kollektiven oder Wurzelseele vereinbar sehen, wenn wir seine Lehre von einem „ursprünglichen, gemeinsamen Grund des Geistes“ betrachten. Dies bezieht sich auf

---

[21] Beachten Sie, dass Animisten sogar Pflanzen und Steine als spirituell betrachten.

einen mentalen Ozean, aus dem alle Gedanken kurzzeitig hervorquellen (wie es in der Meditation scheinbar sichtbar wird). Zunächst individuell und psychologisch, wird diese ursprüngliche Substanz schließlich als universell und metaphysisch betrachtet, basierend auf einem positivistischen Argument [22]: Da selbst materielle Empfindungen nur durch den Geist erfasst werden, können wir nur annehmen, dass alles Geist ist. Somit sind nicht nur „Gedanken", sondern alle „Dinge" bloße Turbulenzen in diesem Urmagma. Selbst das individuelle „Selbst" ist lediglich ein Tropfen dieses mentalen Meerwassers, der kurzzeitig die Illusion von Getrenntheit und persönlicher Identität besitzt.

c. Für jede einzelne Seele (wie auch für die größere Seele als Ganzes) könnten Geist, Körper und die darüber hinausgehende Welt aus Materie, Geist und spirituellen Energien lediglich projizierte „Bilder" sein (eine Ansicht, die der von Bischof Berkeley im Westen oder den Yogachara-Philosophen im Buddhismus ähnelt). Dies ist keine Bestätigung meinerseits; ich versuche lediglich, diese Theorie zu entmystifizieren und sie zu berücksichtigen.

Der Begriff „Bild" bezeichnet hier nicht die Abbildung *von* etwas anderem. Solche Bilder sind vielleicht Medien des Selbstausdrucks und des Diskurses der Seele. Das heißt, die „Welt um mich herum" könnte eine Sprache sein, die die Seele erschafft und benutzt, um sich auszudrücken und mit sich selbst (und mit anderen zukünftigen Seelen) zu kommunizieren.

Angenommen, es gibt objektiv betrachtet viele Seelen, so können wir beobachten, dass diese Seelen viele (vielleicht sogar die meisten) ihrer Vorstellungen

---

[22] Wie ich an anderer Stelle deutlich mache, bin ich persönlich von diesem extremen Argument nicht überzeugt.

gemeinsam haben . Dies wirft eine wichtige Frage auf, die häufig im Zusammenhang mit einem solchen Idealismus gestellt wird: *Wenn unsere Welten (einschließlich der physischen Aspekte) persönliche Vorstellungen sind, wie kommt es dann, dass so viele ihrer Inhalte übereinstimmen und wie kann es sein, dass sie denselben „Naturgesetzen" zu unterliegen scheinen?*

Eine mögliche Erklärung wäre, die vielen Seelen als Emanationen einer zentralen Seele (tierisch, menschlich oder göttlich) anzunehmen. In diesem Fall wäre es kein Wunder, dass sie Erfahrungen und Gesetze teilen.

Alternativ könnten wir antworten, dass ähnliche Bilder zufällig (oder aufgrund ihrer Natur und Gewohnheiten) von den vielen Seelen immer wieder projiziert werden. So teilen sie scheinbar (zumindest teilweise) eine Welt, auch wenn diese imaginär ist. Da sie gemeinsame Illusionen haben, teilen sie auch gemeinsame Wahrnehmungen. Dadurch können sie in einer einzigen, scheinbaren „natürlichen Umgebung" regelmäßig interagieren und kollektives Wissen, Gesellschaft, Kultur, Technologie, Ethik, Politik und Geschichte entwickeln. Wir sind also nicht gezwungen, eine gemeinsame, objektive Welt anzunehmen. Es mag durchaus sein, dass jede Seele bestimmte Bilder für sich projiziert, die auch andere Seelen für sich projizieren, und dass diese projizierten Bilder beim Vergleich zufällig übereinstimmen.

d. Betrachtet man die Seele als eine Kugel subtiler Energie, so kann sie durchaus ihre eigene spirituelle „Mechanik" haben – ihre äußeren und inneren Formen und Bewegungen, die Falten und Regungen in ihrem Inneren und an der Schnittstelle mit den mentalen und materiellen (und spirituellen) Energien um sie herum, die Mathematik der Wellen,

die sie und ihre Umgebung durchdringen, wie ein Wesen, das mitten im Meer treibt.

Bewusstsein und Wille , hier als unterschiedliche Projektionskräfte betrachtet, sind die Wege, auf denen die Seele mit sich selbst und ihrer vermeintlichen Umgebung interagiert.

Diese wellenartigen Bewegungsfähigkeiten der Seele unterliegen naturgemäß gewissen Gesetzen. Obwohl die individuelle Seele über einen gewissen Spielraum verfügt, kann sie nicht nach Belieben agieren, sondern neigt dazu, sich unter den meisten Umständen in bestimmten festen oder wiederkehrenden Mustern zu bewegen. Diese (spirituellen, psychologischen) Gesetze werden oft mit anderen Seelen geteilt; doch jede von ihnen kann auch eigene Beschränkungen oder Gewohnheiten haben – was jeder ihre Individualität verleiht. Solche gemeinsamen und individuellen Gesetze sind ihr wahres, zugrunde liegendes Wesen, im Gegensatz zu dem Bild der Natur, das sie möglicherweise projizieren.

Falls die Vielzahl der Seelen durch eine einzige große Seele erklärt werden kann, ist es umso leichter zu verstehen, wie sie gemeinsamen Gesetzen unterliegen können. Die Individualität der fragmentarischen Seelen hingegen bedarf einer Erklärung. Hier müssen wir entweder einen absichtlichen, freiwilligen Machtverzicht seitens der großen Seele annehmen (sodass die kleinen Seelen über ein gewisses Maß an Unwissenheit und Handlungsfreiheit verfügen) oder einen unfreiwilligen Schlaf oder eine Schwäche (wobei letztere These weniger plausibel ist, wenn wir die größere Seele mit Gott gleichsetzen).

Die große Seele als Ganzes kann entweder in ihrem Bewusstsein und Willen Beschränkungen und Kräften unterliegen – oder sie kann unabhängig von solchen natürlichen Einschränkungen oder Bestimmungen,

völlig offen und frei sein. Unser Gottesbild bevorzugt natürlich die letztere Variante – daher die Charakterisierungen als allwissend und allmächtig (und allgütig, vorausgesetzt, das Böse ist eine Abweichung aufgrund von Unwissenheit und Ohnmacht).

e. Das Motiv und das Endergebnis solcher Thesen sind ethischer Natur. Sie zielen darauf ab, Menschen davon zu überzeugen, dass die individuelle Seele Befreiung von den Zwängen und Gewohnheiten erlangen kann, denen sie unterworfen ist, indem sie ihre Einheit mit anderen individuellen Seelen erkennt. „Erkennen“ bedeutet hier, die eigene Individualität zu transzendieren, indem man sich anderer Wesenheiten derselben Substanz oder der kollektiven bzw. Wurzelseele *bewusst wird, sich mit ihnen identifiziert und sich für deren Sache einsetzt* . Somit sind Erleuchtung und Befreiung ein und dasselbe. Letztlich sollen die Individuen ihre Individualität aufgeben und mit allem Sein verschmelzen, indem sie in den Ursprung zurückkehren.

Diese Lehre setzt voraus, dass die individuelle Seele sich selbst konstruiert und die Welt um sich herum erschafft, indem sie sich selbst vom Ganzen abgrenzt. Diese Illusion der Individuation ist die Summe ihrer Kreativität und Aktivität und zugleich ihr entscheidender Irrtum. Die individuelle Seele erschafft natürlich nicht die Welt (die ihr Ursprung ist); aber sie produziert die virtuelle Welt ihrer jeweiligen Weltanschauung, die ihr eigenes Gefängnis und die Grundlage all ihres Leidens, ihres „ *Samsara* “, ist.

Die Erkenntnis der Leerheit des Selbst bedeutet, sich in der Praxis vollkommen bewusst zu werden, dass das begrenzte Selbst Ausdruck der Unwissenheit und Dummheit ist, in der es aufgrund verschiedener Überzeugungen und Handlungen gefangen ist. Die Erkenntnis der Leerheit anderer Entitäten (materieller,

mentaler und spiritueller Art) um einen herum bedeutet, sich in der Praxis vollkommen bewusst zu werden, dass sie Projektionen des begrenzten Selbst sind, insofern eine solche Projektion ein Ganzes in Teile zersplittert. Letztlich wird der Seele auch geraten zu erkennen, dass Seele, Seelen und ihre jeweiligen Projektionen ein Kontinuum bilden.

Diejenigen, die die oben impliziten Versprechen von Erleuchtung und Befreiung abgeben, berufen sich auf persönliche Meditationserfahrungen oder prophetische Offenbarungen. Ich besitze weder solche Erfahrungen noch eine entsprechende Autorität, sondern versuche hier lediglich, diese Lehren darzustellen und zu erläutern, ihre Plausibilität zu prüfen und sie zu verstehen. Meiner Ansicht nach kann niemand, der philosophische Äußerungen tätigt, Sonderrechte für sich beanspruchen; alle Philosophen sind gleichermaßen verpflichtet, klare Ideen und überzeugende Argumente vorzubringen.

f. Der Weg zu einer solchen Erkenntnis führt über Meditation sowie altruistisches und vernünftiges Handeln.

Im Rahmen der oben erwähnten buddhistischen Philosophie des „Ursprungs“ (auch „Buddha-Geist“ genannt) kann Meditation als Versuch verstanden werden, zu jener tiefen, natürlichen, ewigen Ruhe zurückzukehren. Wer diese Bewusstseinsebene erreicht, befindet sich im „ *Nirvana* “. Die Illusion des (partikulären, individuellen) Selbst entsteht durch Störungen [23]und endet mit deren Beruhigung. Die

---

[23] Mir ist nicht klar, wie diese Störungen laut dieser Theorie ursprünglich entstehen sollen. Doch dieses Problem beschränkt sich nicht auf den Buddhismus: Philosophen im Allgemeinen fragen sich, *wie aus dem Einen das Viele wurde* ; Physiker, was *den Urknall auslöste* ; Monotheisten, warum

Lehre, dass das illusionäre Selbst „leer“ ist, bedeutet, dass wir uns nicht mit oberflächlichen, vergänglichen materiellen oder mentalen Regungen identifizieren dürfen, sondern im Buddha-Geist verankert bleiben müssen.

Beispielsweise warnt das tibetische Werk „ *Die Zusammenfassung philosophischer Systeme* [24]“ davor, das Selbst von den „psychophysischen Bestandteilen“ zu unterscheiden oder mit ihnen gleichzusetzen. Ich interpretiere diese Aussage (und ignoriere bewusst ihre paradoxe Intention [25]) so, dass das illusionäre Selbst nichts anderes ist als diese phänomenalen Erscheinungen und daher nicht das wahre Selbst sein kann. Dogmatische Buddhisten [26]beharren provokativ darauf, dass kein wahres Selbst existiert, während gemäßigte Buddhisten es als gleichwertig mit dem universellen, ursprünglichen Grund anerkennen.

Buddhistische Philosophen erkennen im Allgemeinen Wahrnehmung und Konzeption an, ignorieren oder

---

Gott plötzlich beschloss, das Universum zu erschaffen . Eine noch tiefere Frage ist, *wie die Existenz überhaupt entstand* , oder, im Buddhismus, *woher der ursprüngliche Grund kam* .

[24] Siehe Guenther, S. 67.

[25] Nachdem ich mich in meinem Werk „Buddhistische Unlogik“ mit dem Fehlschluss des Tetralemmas auseinandergesetzt habe .

[26] Betrachtet man die Geschichte der indischen Philosophie, fällt unweigerlich das in ihrer Entwicklung vorhandene *Überbietungsstreben auf* . Das Konzept des Samsara (das meines Erachtens ursprünglich als ein Konzept der Totalität, wenn auch eines zyklischen, gedacht war) wurde vom Nirvana (ebenfalls eine Totalität, jedoch jenseits von Zyklen) übertroffen, welches wiederum von dem Konzept „weder Samsara noch Nirvana noch beides“ (der Version des Mittleren Weges) abgelöst wurde. Ähnlich verhält es sich mit dem Konzept des Nicht-Selbst, das das des Selbst übertreffen soll.

verneinen jedoch direktes Selbstbewusstsein. Konsequenterweise lehnen sie jeglichen Anspruch auf eine Seele (spirituelle Substanz) ab, da sie davon ausgehen, dass wir keine wirkliche Erfahrung damit haben. Für sie sind die „psychophysischen Bestandteile“ alles, was wir gewöhnlich erfahren oder über das wir nachdenken, sodass die Seele „leer“ (von allem außer diesen Bestandteilen) und illusionär sein muss (da diese nicht ausreichen, um eine Seele zu konstituieren). Diese Theorie spezifiziert oder erklärt jedoch weder die Art des Bewusstseins, die dem Buddha-Geist zugrunde liegt, noch durch welche Art von Bewusstsein diese „Leere“ erkannt wird.

Eine andere Sichtweise besteht darin, drei Erkenntnisquellen anzuerkennen: die perzeptuelle (die uns materielle und mentale Phänomene vermittelt), die begriffliche (die uns Abstraktes liefert) und die intuitive (die uns Selbsterkenntnis, die Wahrnehmung des Selbst und seiner spezifischen Kognitionen, Willensakte und Wertungen ermöglicht). Demnach sollten wir neben materiellen und mentalen Substanzen auch eine spirituelle Substanz anerkennen (aus der die Seele besteht, die höchste Form des Bewusstseins). Diese letztgenannte Bewusstseinsform könnte nicht nur unsere alltäglichen Intuitionen des Selbst erklären, sondern möglicherweise auch höhere Ebenen der Meditation.

Was wir gewöhnlich als unser „Selbst“ betrachten, ist, wie bereits erwähnt, ein Eindruck oder ein Konzept, basierend auf Wahrnehmung und Vorstellungskraft sowie auf intuitiver Erfahrung. Solange wir zu sehr in den Bereichen der Wahrnehmung und der Konzepte (körperliche Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Emotionen, Worte und Gedanken usw.) verstrickt sind, sind wir verwirrt und identifizieren uns mit einem illusorischen Selbst. Um mit unserem wahren

(individuellen oder letztlich universellen) Selbst in Kontakt zu treten, müssen wir uns stärker auf die Intuition konzentrieren. Mit Geduld und indem wir die sinnlichen und aufregenden Eindrücke loslassen, beginnen wir, die feineren, spirituellen Aspekte der Erfahrung wahrzunehmen. Das ist Meditation.

3. Gefühle der Leere

Es gibt noch eine weitere Bedeutung des Begriffs „Leere“ zu berücksichtigen, die mit den zuvor besprochenen Bedeutungen in Zusammenhang steht. Wir alle kennen das Gefühl *emotionaler* Leere.

Einer der interessantesten und beeindruckendsten Beiträge des Buddhismus zur Psychologie ist meiner Ansicht nach seine Betonung des *Unbestimmten* . *Gefühle der Erschöpfung* , die wir häufig empfinden, wie Unbehagen, Unruhe oder Zweifel, sind wichtige Motive menschlichen Handelns. Etwas scheint zu fehlen, etwas zu fehlen, und drängt uns, etwas dagegen zu unternehmen.

Diese negativen Emotionen, die ich als Leeregefühle bezeichne, sind Ursache oder Ausdruck *samsarischer* Bewusstseinszustände. Dieses abwertende Gefühl der „Leere“ ist nicht mit der gegenteiligen „Leere“ des *Nirvanas zu verwechseln* . Sie könnten jedoch insofern verwandt sein, als die fraglichen Emotionen im Wesentlichen eine Art Schwindelgefühl beim Anblick der Leere darstellen könnten.[27]

---

[27] Diese Emotionen werden als Formen des Leidens (*Dukkha*) und der Verblendung (*Moha*) klassifiziert. Buddhistischen Kommentatoren zufolge entsteht, anstatt mit natürlichem Vertrauen auf dem „ursprünglichen Grund“ des Bewusstseins zu schweben, eine Art Panik, die zu dem Bestreben führt, ein festeres Fundament zu errichten. Um

Die meisten Menschen verspüren oft dieses innere „Loch“, eine unangenehme Leere oder einen Hunger, und verbringen viel Zeit damit, verzweifelt zu versuchen, es abzuschütteln, indem sie krampfhaft nach Linderung suchen. Im schlimmsten Fall fühlen sie sich wie ein Nichts, ohne jegliche persönliche Identität. Verschiedene Menschen (oder ein und dieselbe Person zu verschiedenen Zeiten) reagieren unterschiedlich auf diesen Identitätsverlust oder auf Momente der Langeweile, Ungeduld, Unzufriedenheit oder Unsicherheit. (Weitere Faktoren spielen dabei eine Rolle und bestimmen, wie genau die Reaktion ausfällt.)

Viele suchen nach nutzlosen Ablenkungen und nennen es „Zeitvertreib“; andere verfallen selbstzerstörerischen Aktivitäten. Manche bekommen Heißhungerattacken; andere rauchen, trinken Alkohol oder nehmen Drogen. Manche sehen fern; andere reden viel und sagen nichts; wieder andere bevorzugen Shopping oder Ladendiebstahl. Manche werden wütend und streiten sich mit ihrem Partner oder den Nachbarn, nur um etwas zu tun zu haben, etwas, worüber sie sich auslassen können; andere verwickeln sich in politische Gewalt oder beginnen einen Krieg. Manche werden melancholisch und klagen über Einsamkeit oder Unglück; andere sprechen von Versagen, Depressionen oder Angstzuständen. Manche masturbieren; andere haben Sex mit jedem; andere vergewaltigen jemanden. Manche machen sich Sorgen um ihre körperliche Gesundheit; andere gehen zum Psychiater. Manche werden zu Sportfanatikern; andere verstricken sich in exzessive psychologische, philosophische, spirituelle oder religiöse Beschäftigungen. Manche werden zu Workaholics; andere schlafen den ganzen Tag oder

---

dieses Ziel zu erreichen, greifen wir zu sinnlichen, sentimentalen oder gar sensationellen Bestrebungen.

versuchen, irgendwie in Vergessenheit zu geraten. Und so weiter.

Wie diese unvollständige und unübersichtliche Aufzählung zeigt, lässt sich alles, was wir für Dummheit oder Sünde halten, alle Übel unserer Psyche und Gesellschaft – oder zumindest ein Großteil davon – auf dieses vage, oft unbewusst erlebte, negative Gefühl der Leere und unseren Drang, es auf jede erdenkliche Weise zu „heilen", zurückführen. Wir schüren Begierden, Antipathien oder Ängste, Zwänge, Obsessionen oder Depressionen, um dieses Leiden der gefühlten Leere zu begreifen und zu unterdrücken. Wir füllen unsere Zeit mit Gedanken wie: „Ich glaube, ich verliebe mich" oder „Dieser Typ nervt mich total" oder „Was soll ich bloß tun?" oder „Ich muss dies und jenes tun (oder nicht tun)." Es ist in der Tat alles „viel Lärm um nichts".

Wenn wir von vielen solchen flüchtigen Gefühlen verallgemeinern, könnten wir zu dem Schluss kommen, dass „das Leben keinen Sinn hat". Um es mit William Shakespeare zu sagen:

> *Das Leben ist nur ein wandelnder Schatten, ein armseliger Spieler*
>
> *Der stolziert und ärgert sich seine Stunde auf der Bühne*
>
> *Und dann hört man nichts mehr davon: Es ist eine Geschichte*
>
> *Erzählt von einem Idioten, voller Lärm und Wut,*
>
> *Es bedeutet nichts.*
>
> Macbeth (Akt V, Szene 5).

Natürlich können wir auch positiver reagieren und unserem Leben so einen konstruktiveren Sinn geben. Ich glaube, das wird möglich, *sobald wir diese innere Leere erkennen, wenn wir sie spüren* , und darauf

achten, nicht mit den negativen Reaktionen darauf zu reagieren, zu denen wir unbewusst neigen. Sobald wir verstehen, dass sich dieses Gefühl der Leere nicht mit solch törichten Mitteln überwinden lässt, können wir beginnen, nach Wegen zu suchen, das Leben zu genießen – durch persönliches Wachstum, gesunde Aktivitäten, anderen zu helfen, Lernen, Kreativität, Produktivität und so weiter.

Regelmäßige Meditation ist ein gutes Mittel. Täglich lange still zu sitzen, erleichtert es, emotionale Leere wahrzunehmen und ihr beizubehalten, wenn sie auftaucht. Indem wir diese wiederkehrenden negativen Gefühle relativieren, befreien wir uns allmählich von ihnen. Sie erscheinen uns nur noch flüchtig, schwach und bedeutungslos. Das Leben wird so zu einem Fest der Zeit: Wir nutzen die uns gegebene kurze Zeit, um etwas Schönes daraus zu machen.

5. Das Selbst oder die Seele

Entnommen aus Volition and Allied Causal concepts (2004), Kapitel 16.2 und 16.3.

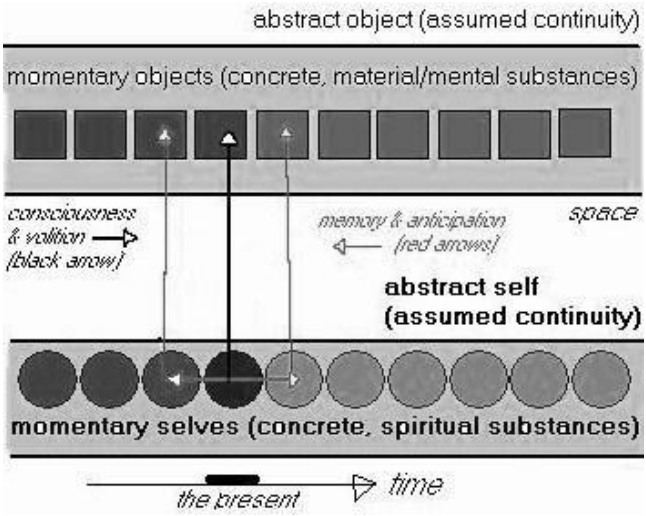
1. Abstraktes *vs.* konkretes Selbst

Ich konnte mir schließlich vorstellen (auf theoretischer Ebene, ohne persönliche Ansprüche auf die betreffende direkte Erfahrung zu erheben), wie die buddhistische Idee der „Leere" des Selbst (in Subjekten und auch in Objekten des Bewusstseins) überzeugend dargestellt und konsequent argumentiert werden könnte, als ich die folgende Passage aus ***Patanjalis Yoga Sutra las*** :

> „Eine Reihe von Bewusstseinszuständen, die eine große Vielfalt an unterschiedlichen Wahrnehmungen erzeugen, scheinen sich zu einem einzigen individuellen Bewusstsein zu verdichten" (IV, 5).

Mir kam der Gedanke, dass die logischen Forderungen, dass jedes Bewusstseinsereignis ein Subjekt (d. h. eine bewusste Seele) sowie ein Objekt (d. h. den Inhalt des Bewusstseins) erfordert und dass jedes Willensereignis einen Akteur sowie eine Handlung erfordert, auch im Kontext der „Leere" des Selbst erfüllt werden könnten, wenn wir das Schema im untenstehenden Diagramm annehmen.

Abbildung 2. Wie momentane Subjekte und Objekte Abstraktionen hervorbringen



Anmerkung: Dies ist eine sehr vereinfachte Darstellung, die der Diskussion dienen soll. Das Selbst besitzt in unserer Erfahrung keine phänomenalen Eigenschaften; daher sind alle seine räumlichen Merkmale hier rein symbolisch. Die Zeichnung soll weder der konkreten noch der abstrakten Seele (bzw. den aufeinanderfolgenden Kreisen und dem sie verbindenden virtuellen Rohr) eine spezifische Form und Größe zuweisen, da das Selbst keine Ausdehnung besitzt. Ebenso ist der Raum zwischen Subjekt und Objekt nicht wörtlich zu verstehen, da das Selbst weder Ort noch

> Entfernung hat [28]. Der schwarze Pfeil symbolisiert Bewusstsein und Willenskraft, die Objekte außerhalb der Seele erforschen und verändern; die roten Pfeile hingegen sind virtuelle Darstellungen von Erinnerung und Antizipation, die durch die Kontinuität der Seele oder zumindest durch die Abfolge von Seelenmomenten die Vergangenheit bzw. die Zukunft erreichen (mehr dazu später).

„Buddhistische Unlogik“ und in *„Phänomenologie“* argumentiert habe , muss Bewusstsein sowohl als Subjekt als auch als Objekt verstanden werden. Wenn etwas erscheint, erscheint es *jemandem* . Andernfalls existiert es lediglich – es „erscheint“ nicht. Patanjali scheint der impliziten objektivistischen Position zuzustimmen, wenn er weiter schreibt:

> „Aber das Objekt ist nicht von den unterschiedlichen Wahrnehmungen der Menschen abhängig; wenn es so wäre, was würde mit ihm geschehen, wenn niemand hinsähe?“ (IV, 16.)

Angenommen, es gäbe ein Subjekt des Bewusstseins und analog dazu einen Akteur des Willens – also mich in meinem Fall, dich in deinem –, dann stellt sich die Frage: Wie lässt sich diese Entität erkennen? Sie scheint keine phänomenalen Eigenschaften zu besitzen,

---

[28] Wir verorten das Selbst oder die Seele grob in unserem Körper (einschließlich des Kopfes), weil es im Zentrum all unserer Sinneserfahrungen zu stehen scheint (hinter den Augen, zwischen den Ohren, in der Nase, unter der Zunge und der Haut), und weil unsere Vorstellungen und verbalen Gedanken alle im Kopf stattfinden.

ist also weder mit den materiellen Sinnen noch auf analoge Weise im Geist wahrnehmbar. Ist sie daher nur durch begriffliche Schlussfolgerungen aus wahrgenommenen Phänomenen erkennbar? Nein – so habe ich in den genannten Arbeiten argumentiert –, dies würde nicht ausreichen, um zu erklären, wie wir routinemäßig Selbsterkenntnis erfahren, also unser Bewusstsein unserer *individuellen* Wahrnehmungs- und Denkprozesse, logischen Einsichten, Entscheidungen und Willensakte, Vorlieben und Gefühle.

Daher benötigen wir *nicht nur ein allgemeines theoretisches Wissen über das Selbst, sondern immer wieder direkten Zugang dazu* . Da dieser direkte Zugang nicht unter „Wahrnehmung“ subsumiert werden kann – da ihm phänomenale Belege fehlen –, muss er anders bezeichnet werden, beispielsweise als „Intuition“. Da das Selbst als Subjekt (oder Akteur) keine der wahrnehmbaren Eigenschaften von Objekten (einschließlich Handlungen) besitzt, ist es substanziell von ihnen zu unterscheiden. Während konkrete Objekte (oder Handlungen) als „materiell“ bezeichnet werden, wenn sie sinnlich, oder als „mental“, wenn sie imaginär sind, sind konkrete Subjekte (oder Akteure) als „spirituell“ (Seelen) zu bezeichnen.

Bis zu der oben erwähnten Erkenntnis, die mir Patanjalis Text vermittelte, nahm ich an, all dies impliziere, dass die Seele eine über einen längeren Zeitraum kontinuierlich existierende Entität sein müsse. In diesem Fall ließe sich die buddhistische Vorstellung, die Seele sei substanzlos, weder begrifflich ausdrücken noch logisch begründen. Doch nun erkenne ich, dass ein Kompromiss möglich ist, der den scheinbaren Widerspruch zwischen theoretischem Konstrukt und vermeintlicher mystischer Erfahrung mildert.

Diese Versöhnung ist möglich, wenn wir klar zwischen der intuitiv erfassten, *momentanen* Existenz der **konkreten Seele** und der angenommenen *kontinuierlichen* Existenz der **abstrakten Seele unterscheiden** . Dieselbe Unterscheidung lässt sich auch für das Objekt treffen – die Wahrnehmung offenbart lediglich dessen momentane, konkrete Existenz, während die scheinbare Einheit seiner momentanen Erscheinungsformen ein Produkt der Abstraktion ist.

genügt es , anzunehmen, dass eine momentane, konkrete spirituelle Substanz sich *in diesem Moment* einer momentanen, konkreten materiellen oder mentalen Substanz bewusst ist; oder ebenso *in diesem Moment* Veränderungen in Materie oder Geist will.

Bezüglich des Bewusstseins kann die momentane Seele *im Augenblick ihres Daseins* gleichermaßen sich selbst, ihre eigenen Handlungen oder Tendenzen (Erkenntnisse, Willensakte und Bewertungen) sowie *vergangene* Momente der Seelenerfahrung mit Objekten, dem Selbst usw. (sofern diese Vergangenheit als Erinnerung in der Gegenwart eingeschrieben ist) und *zukünftige* Momente dieser Art (durch Antizipation, d. h. durch gegenwärtige imaginative Projektion) intuitiv erfassen. Ebenso will die momentane Seele hinsichtlich des Willens alles, was sie im gegenwärtigen Augenblick ihres Daseins tut, und benötigt dazu keine vergangenen oder zukünftigen Momente. All dies ist beabsichtigt und hoffentlich in der obigen Zeichnung verdeutlicht.

Jedes momentane Selbst existiert in der Gegenwart, doch im nächsten Moment existiert faktisch ein anderes momentanes Selbst. Jedes momentane Selbst, das in diesem Moment seine *Formeinheit* mit den vorhergehenden und nachfolgenden momentanen Selbsten erkennt, gewinnt jedoch den falschen

Eindruck, *eins* mit ihnen zu sein, d. h. es identifiziert sich mit ihnen als früheren und späteren Ausdrucksformen oder Teilen seiner selbst. So entsteht die illusionäre Vorstellung, es sei zeitlich ausgedehnt – aufgrund einer Verwechslung zwischen dem abstrakten Selbst und der Summe der konkreten Selbste. Gleiches gilt sinngemäß für Objekte, seien sie geistiger oder materieller Natur.

Aus dieser Sichtweise genügt es anzunehmen, dass Spuren der Vergangenheit durch eine Art „Gedächtnis“ in die Gegenwart übertragen werden, das in aufeinanderfolgenden konkreten Subjekten oder Objekten in ihrer Umgebung eingeschrieben ist. Es besteht daher keine logische Notwendigkeit anzunehmen, dass die verschiedenen Momente in einer einzigen, kontinuierlichen *konkreten* Seele und in kontinuierlichen konkreten Bewusstseinsobjekten miteinander verbunden sind. Wir können die scheinbaren Einheiten des Subjekts (oder des Objekts) im Laufe der Zeit ebenso gut auf *abstrakte* Gemeinsamkeiten zwischen lediglich momentanen konkreten Seelen (oder Objekten) zurückführen.

Dies lässt sich leicht am *Beispiel einer Welle auf See veranschaulichen* . Während sie über die Wasseroberfläche rollt, erscheint sie optisch als ein einziges, zusammenhängendes Gebilde. Bei näherer Betrachtung wissen wir jedoch, dass das Wasser, aus dem die Welle besteht, ständig durch Wasser ersetzt wird, das sich weiter vorn befindet. Das heißt, entgegen dem Anschein bewegt sich das Wasser, aus dem die Welle besteht, nicht mit der Welle mit, sondern bewegt sich lediglich auf und ab. Die „Welle“ ist somit nur eine Abstraktion, also eine mentale Projektion unsererseits, die auf der wahrgenommenen Wiederholung einer bestimmten Form im Laufe der Zeit beruht.

Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass diese Analogie nicht perfekt ist. Denn im Falle einer Wasserwelle existiert jeder Wasseranteil entlang ihres Weges, bevor die Welle ihn durchquert, und existiert auch danach weiter. Im Falle eines Subjekts oder Objekts in der Zeit hingegen ist die Gegenwart der einzige Zustand, in dem Existenz tatsächlich ist – die Vergangenheit existiert nicht mehr, und die Zukunft existiert noch nicht.

Patanjali scheint in dem zuerst zitierten Vers anzunehmen, dass die Zeit tatsächlich in diskrete „Momente" bestimmter Dauer unterteilt ist. Dies steht offenbar im Widerspruch zur Annahme moderner Physiker, dass die Zeit ein unendlich teilbares Kontinuum ist. Die folgenden Verse scheinen seine Position zu bestätigen, dass die Kontinuität eine Illusion ist:

> „Vergangenheit und Zukunft sind einem Objekt immanent und existieren als unterschiedliche Sektoren im selben Strom erfahrungsbezogener Substanzen" (IV, 12). „Ihre Transformationen verschwimmen tendenziell miteinander und verleihen jedem neuen Objekt eine Qualität der Substanzialität" (IV, 14).

Und weiter im Text, genauer gesagt:

> „Man kann erkennen, dass der Fluss in Wirklichkeit eine Reihe diskreter Ereignisse ist, die jeweils dem kleinsten Zeitpunkt entsprechen, in dem eine Form in eine andere übergeht" (IV, 33).

Ich denke jedoch, dass es im vorliegenden Kontext letztlich kaum eine Rolle spielt, ob wir Zeit als eine Abfolge einzelner Ereignisse oder als einen ununterbrochenen Fluss betrachten. Denn wir können die obige Veranschaulichung und Analyse in beiden Fällen anwenden, unabhängig davon, ob wir die Reihe von Kreisen oder Quadraten als lediglich zusammenhängend oder unendlich überlappend annehmen. Vielleicht könnten wir Patanjalis „Moment" als die Zeitspanne erklären, die das Bewusstsein eines Individuums in einem Zug erfassen kann. Das heißt, vielleicht ist die Zeit kontinuierlich, aber unser Bewusstsein funktioniert subjektiv in diskreten Abschnitten.

Wichtig ist, dass wir nun *zwei* Thesen oder theoretische Konstrukte in Bezug auf die gegebenen Daten akzeptieren können.

Die eine ist das gewöhnliche Bewusstsein, das davon ausgeht, dass dem abstrakten Selbst eine kontinuierliche konkrete Entität zugrunde liegt (ebenso verhält es sich mit einem abstrakten Objekt).

Die andere Auffassung, die Buddhisten im Zusammenhang mit tiefer Meditation vertreten, besagt, dass der abstrakten Kontinuität keine konkrete Kontinuität zugrunde liegt (sondern lediglich eine Abfolge einzelner Ereignisse); d. h., dass die scheinbare Kontinuität nicht real, sondern illusionär ist. Oder anders ausgedrückt: Das abstrakte Selbst (oder ebenso das abstrakte Objekt) ist „leer".

Wir müssen an dieser Stelle nicht zwischen diesen beiden Theorien urteilen. Uns interessiert, dass *beide mit* der Forderung vereinbar sind, dass Bewusstsein sowohl ein Subjekt als auch ein Objekt impliziert.

Doch in beiden Fällen ist die *konkrete* Seele *nicht* „leer" – ihr liegt zumindest ein momentanes Wesen

zugrunde. Anders ausgedrückt: Die „momentane konkrete Seele“ bildet die gemeinsame Grundlage sowohl der gewöhnlichen Denkweise (die jedoch unterschiedliche Momente zu einer „kontinuierlichen konkreten Seele“ vereint) als auch der buddhistischen Auffassung (die eine solche Vereinigung ablehnt und die scheinbare Kontinuität als rein abstrakt betrachtet).[29]

Man beachte, dass keine spezielle logische Doktrin nötig ist, um die Behauptung zu erklären, dass einem abstrakten Begriff keine konkrete Einheit zugrunde liegen muss. Ein Beispiel hierfür findet sich in der gängigen Auffassung, dass ein *Klassenbegriff* oder eine Gattungsbezeichnung auf ein gemeinsames Merkmal verweist, ohne (im Gegensatz zur platonischen Vorstellung) einen tatsächlichen, irgendwo existierenden Archetypus zu implizieren. Dies steht im Gegensatz zum *individuellen* Begriff oder Eigennamen, der üblicherweise so verstanden wird, dass alle Objekte, die er gruppiert und bezeichnet, Manifestationen oder Facetten einer einzigen Entität in Raum und Zeit sind. Das folgende Beispiel verdeutlicht dies genauer:

Wenn ich „mich“ im weiteren Sinne betrachte, schließe ich alle Empfindungen ein, die ich zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Stellen meines Körpers spüre, den Anblick meiner Haut, den Klang meiner Stimme, die Gedanken in meinem Kopf usw. Obwohl diese Faktoren zeitlich und räumlich verstreut sind, betrachte ich sie als ein Individuum namens Avi Sion. Darüber

---

[29] Wenn wir in beiden Fällen einen ultimativen Monismus unterstützen wollen, können wir uns alle Instanzen von Subjekt und Objekt sowie das sie verbindende Bewusstsein als „Blasen“ vorstellen, die vorübergehend in einem zugrunde liegenden einheitlichen Substrat aller Existenz auftauchen.

hinaus unterscheidet sich jeder Abschnitt meines Lebens ein wenig vom vorherigen: Die Luft in meinen Lungen, die Nahrung in meinem Magen, das Blut in meinen Adern und so weiter sind ständig in Bewegung. Ebenso verhält es sich im Raum: Kein Querschnitt von mir ist vergleichbar; meine Organe unterscheiden sich, ich bewege meine Arme und Beine usw. Dennoch betrachte ich mich gewöhnlich als singulär; d. h. die Abstraktion „Avi Sion“ bezieht sich in diesem Fall auf eine konkrete „Wurst“ in Raum und Zeit. Ähnlich verhält es sich, wenn ich an einen anderen Menschen, Ihren Hund oder mein Auto denke.

Im Gegensatz dazu besteht bei der Betrachtung von „Klassen“ mit den gebräuchlichen Bezeichnungen „Menschen“, „Hunde“ oder „Autos“ (außer bei Platonikern) keine Absicht, alle Instanzen zu einem einzigen großen Meta-Individuum zu vereinheitlichen. Daher räumen wir allgemein ein, dass es abstrakte Konzepte ohne konkreten Bezugspunkt gibt, die lediglich eine *Ähnlichkeit* zwischen zwei oder mehr konkreten Bezugspunkten bezeichnen. Die buddhistische These besagt, dass dieses Verständnis auch auf den Fall von „Individuen“ anwendbar ist.

Die Diskussion wird komplexer, wenn wir den Faktor Zeit genauer betrachten. Erstens steht in unserer obigen Abbildung der Pfeil, der Bewusstsein und Willen symbolisiert, senkrecht zum Zeitpfeil. Dies impliziert jedoch Synchronizität, d. h., dass diese Beziehungen keine Zeit benötigen, um Subjekt und (äußeres) Objekt bzw. Akteur und (äußere) Handlung zu verknüpfen. Es wäre vielleicht genauer, eine Verzögerung anzunehmen, sodass das Bewusstsein gegenwärtig etwas wahrnimmt, das bereits leicht in der Vergangenheit liegt, und der Wille schließlich etwas beeinflusst, das noch leicht in der Zukunft liegt; wir hätten also zwei divergierende Pfeile. Eine solche

Annahme ist jedoch problematisch, da die Prämisse der Diskontinuität besagt, dass keine Zwischenzeit existiert, kein Sein zwischen den dargestellten Momenten; d. h., dass der gegenwärtige Moment eine unteilbare Einheit bildet.

Zweitens haben wir allzu leichtfertig angenommen, dass Erinnerung und Antizipation irgendwie zeitübergreifend funktionieren können, selbst wenn wir jeden Zeitpunkt als im Wesentlichen unabhängig vom vorherigen oder nächsten betrachten. Die obige Abbildung legt nahe, dass der Erinnerungsprozess über die Kognition der Vergangenheit verläuft, als diese gegenwärtig war, verbunden mit einem Informationstransfer vom vergangenen zum gegenwärtigen Subjekt. Doch auch hier wäre es angesichts der Prämisse der Diskontinuität im Hinblick auf die Retrospektion unangemessen anzunehmen, dass Informationsfluss (Kommunikation) von einem Zeitpunkt zum nächsten, im Einklang mit dem Zeitverlauf, stattfindet. Ebenso kann Antizipation nicht als vorausschauende oder vorausschauende Vision der Zukunft selbst betrachtet werden. Wenn wir jedoch gedanklich eine Vorhersage treffen (z. B. wenn wir es wollen), beabsichtigen wir, sie in eine noch nicht existierende Zukunft zu projizieren; dies ist umso problematischer, da es den Anschein erweckt, als implizieren wir einen Informationsfluss entgegen dem Zeitverlauf.

Als Antwort auf solche Einwände würden einige buddhistische Philosophen erwidern, dass es keinen Raum und somit keine Zeitverzögerung zwischen Subjekt und Objekt gäbe, da beide Teil desselben „Geistes“ seien; oder auch, dass alle Zeitpunkte in Wirklichkeit eins seien, da sie allesamt Illusionen dieses einen „Geistes“ darstellten. Weniger extreme buddhistische Theoretiker würden jedoch eher betonen,

dass die Diskontinuitätsthese nicht einfach bedeutet, dass konkrete Ereignisse (des Subjekts oder Objekts) tatsächlich diskret sind und somit eine Abfolge gesetzloser, spontaner und unzusammenhängender Geschehnisse suggerieren. Nein, es gibt immer noch eine Art von „Kontinuität", die berücksichtigt werden muss. Es ist die „karmische" Komponente – die Vorstellung, dass jedes nachfolgende Ereignis in einer Kette *kausal* durch das vorhergehende (und alle Umweltfaktoren) bestimmt ist.

Was dies genau bedeutet, ist diskussionswürdig. Es ist beispielsweise umstritten, ob freier Wille zugelassen oder Fatalismus impliziert wird. Radikaler betrachtet verliert der Kausalitätsbegriff jedoch jegliche Bedeutung, wenn, wie Buddhisten behaupten, „alles kausal mit allem verbunden ist", *da keine Unterscheidung mehr zwischen Ursachen und Nicht-Ursache oder zwischen Arten und Graden von Kausalität besteht* . Kurz gesagt: Obwohl die Idee plausibel erscheint, wenn wir auf das Bild einer Wasserwelle zurückgreifen (wo „Energie" – wohlgemerkt eine weitere Abstraktion – als durch das Wasser übertragen betrachtet wird), fällt es uns schwer, eine Definition oder ein detailliertes Verständnis von Kausalität zu finden, das der buddhistischen Sichtweise entspricht.[30]

Ein weiterer Aspekt ist erkenntnistheoretischer Natur. Angenommen, wir erleben ausschließlich die unmittelbare Gegenwart, d. h., Erinnerungen und Vorahnungen sind Ereignisse in der Gegenwart, die uns fesseln und uns den Eindruck vermitteln, uns in die Vergangenheit oder Zukunft zu versetzen, stellt sich die Frage: Woher wissen Buddhisten vom Karma, also

---

30 Ich bespreche diese Fragen ausführlicher in meinem Buch *„Die Logik der Kausalität"* , Kapitel 16.3.

davon, dass die Gegenwart eine Folge der Vergangenheit und die Zukunft eine Konsequenz der Gegenwart ist? Mir scheint, dass sie ihrer karmischen Interpretation lediglich eine *adduktive* Legitimität zuschreiben können – also kaum mehr als die erkenntnistheoretische Grundlage der üblichen Annahme von kontinuierlichen Wesenheiten und Seelen! Mit adduktiv meine ich, dass aus einer empirischen Grundlage eine bestimmte Extrapolation abgeleitet wird, etwa in Form einer kohärenten Hypothese, die mit anderen Hypothesen verglichen werden kann. Das heißt, die Karmatheorie ist ebenso sehr ein „begriffliches Konstrukt“ wie die Kontinuitätstheorie, die sie zu ersetzen sucht.

Die These der Diskontinuität erscheint mir weniger glaubwürdig als die der Kontinuität, da sie nahelegt, dass das gesamte Universum (unabhängig von seiner Beschaffenheit oder Größe) in jedem Augenblick augenblicklich verschwindet und wieder auftaucht oder zerstört und neu erschaffen wird. Das bedeutet, dass wir es nicht nur einmal erklären müssen, sondern in jedem Augenblick eine neue Erklärung finden müssen – und dafür haben wir natürlich in keinem Augenblick Zeit.

Existenz des Universums erklären , sondern auch seine scheinbare *Ähnlichkeit* in jedem Augenblick mit früheren Augenblicken – denn es scheint immer Spuren der Vergangenheit zu enthalten (z. B. Fußspuren im Schnee, paläontologische Fossilien, mentale Erinnerungen oder fotografische Aufzeichnungen), die mit der Gegenwart vergleichbar sind (z. B. Du siehst so aus, wie ich dich in Erinnerung habe).

Und schließlich kommt natürlich die komplexere Frage der *Kausalität hinzu* , die erklärt, warum ähnliche Entitäten in ähnlichen Situationen sich ähnlich

verhalten (*Regelmäßigkeit*) und – noch schwieriger – warum manche einzelne Entitäten auf unterschiedliche Weise mit einzelnen Ereignissen verknüpft zu sein scheinen (*Verantwortung*). Die These, dass eine gewisse Kontinuität über die Zeit hinweg besteht, bedarf daher weniger Erklärung und ist, da sie einfacher ist, additiv vorzuziehen.

Obwohl also alles, was wir vom Selbst und der Welt erfahren, tatsächlich nur einen Augenblick lang ist, bleibt die Hypothese der Kontinuität denkbar und ist sogar wahrscheinlicher. Die *erkenntnistheoretische Tatsache der Vergänglichkeit aller Phänomene und Intuitionen schließt die ontologische Möglichkeit gewisser Kontinuitäten zwischen ihnen* nicht per se aus .

Es trifft zu, dass das „Selbst“ insbesondere nur in der Gegenwart existiert und keine Vergangenheit oder Zukunft innerhalb der Gegenwart besitzt, da Erinnerungen und Vorstellungen (einschließlich Zukunftsprojektionen) außerhalb der Seele angesiedelt sind, im Geist entstehen und im Gehirn gespeichert werden. Und tatsächlich sind selbst die gegenwärtigen Eindrücke der Seele von sich selbst (durch Intuition), ihrem Geist (durch innere Wahrnehmung) und ihrem physischen Körper und ihrer Umgebung (durch Sinneswahrnehmung) mit erheblichen Zweifeln behaftet, da sie oft sehr flüchtig und nicht immer klar oder einprägsam sind.

Da die Seele keine Information über sich selbst oder die Außenwelt in sich trägt, gibt es eine gewisse Berechtigung, Vergangenheit und Zukunft – wie im Buddhismus – im Wesentlichen als „illusorisch“ zu betrachten [31]. Letzterer Begriff könnte als etwas

---

[31] Die Betrachtung dieser Illusion wird, glaube ich, *Samapatti genannt* .

übertrieben angesehen werden, da er die These unterstreichen soll, dass sie *bestenfalls ... Induktive Konstrukte* . Die sogenannte „Vergangenheit“ wird aus gegenwärtigen Eindrücken der Gegenwart und scheinbaren gegenwärtigen „Erinnerungen“ an eine vermeintliche „Vergangenheit“ konstruiert – doch nach Überprüfungsverfahren in der Gegenwart erweist sich die vermeintliche Vergangenheit *oft* eher als Fantasie und Selbsttäuschung denn als realistische Einschätzung dessen, was war. Ähnliches, und umso mehr, gilt für die „Zukunft“, die sich nicht nur auf die scheinbare Vergangenheit und Gegenwart bezieht, sondern auch auf beginnende Absichten des eigenen und des Willens anderer (die letztendlich umgesetzt werden können oder auch nicht).

Berechtigte Zweifel an Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft des Selbst und seiner Umgebung dürfen jedoch nicht übertrieben werden, da dies zu einem logischen Widerspruch in sich selbst führen würde. Daher müssen wir anerkennen, dass Bewusstsein stets auf Gewissheiten beruht , was nicht zwangsläufig absolute Gewissheit bedeutet. Die induktiven Konstrukte, die den Großteil unseres Wissens ausmachen, können zwar fehlerhaft sein, doch muss (konsequenterweise) eingeräumt werden, dass sie sich schrittweise der Wahrheit annähern.

2. Über die Seele

Die Seele ist das, was wir als das Wesen des Menschen betrachten, die einheitliche Substanz, die sowohl Subjekt des Bewusstseins als auch Urheber des Willens ist. Diese Seele muss nur während des Lebens des physischen Organismus, der sie trägt, vorhanden sein, nicht davor oder danach.

Ontologisch betrachtet scheint die Frage, ob die Seele vergänglich oder unvergänglich ist, für unsere Untersuchung ihrer kognitiven, willentlichen und evaluativen Fähigkeiten irrelevant. Erkenntnistheoretisch: Wie könnten wir dies überhaupt als Tatsache feststellen? Wenn beide Konzepte keinen Widerspruch enthalten und uns keine unmittelbare Erkenntnis darüber zusteht, müssen wir auf Verallgemeinerungen und Hypothesen zurückgreifen, um dies zu beweisen. Philosophisch gesehen kann die Seele sowohl kurzlebig als auch unsterblich sein; beides ist gleichermaßen möglich. Manche Seelen mögen in unterschiedlichem Maße kurzlebig sein (Tiere, Menschen), andere unsterblich (zumindest die Gottes). Es gibt kein Kausalitätsgesetz und kein Erkenntnisgesetz, das vorschreibt, dass alle Subjekte oder Akteure unvergänglich sein oder gleich schnell altern müssen.

Die Sterblichkeit erscheint empirisch besser begründet – schließlich sterben Menschen und Tiere nachweislich physisch. Wenn die Seele ein Begleitphänomen der Materie ist, ist sie vermutlich sterblich. Unsterblichkeit impliziert buchstäblich ewiges Dasein und nicht bloß ein Leben nach dem Tod für eine gewisse Zeit; dies erscheint als eine sehr unwahrscheinliche Hypothese, es sei denn, wir beziehen uns auf die religiöse Vorstellung, dass die Seele ihren Ursprung in Gott hat und schließlich wieder mit ihm verschmilzt, oder ähnliche Ideen. Die Frage bleibt somit für immer (d. h. solange wir existieren) offen und spekulativ.[32]

---

[32] Beachten Sie, dass ich bezüglich der Erkenntnis der Existenz Gottes der Ansicht bin, dass wir sie weder beweisen noch widerlegen können; siehe dazu mein Werk *„Jüdische Logik“* , Kapitel 14. Meine Ansichten darüber, wie wir üblicherweise zur Erkenntnis des Wesens Gottes gelangen, werden in *„Phänomenologie“* , Kapitel 9,

Ich bin mir nicht sicher, ob das Judentum (zumindest in seinem biblischen Kern) und verwandte Religionen letztlich an die Unsterblichkeit glauben, auch wenn sie an eine Art Seelenwanderung oder zumindest an die Auferstehung der Toten glauben mögen. Das messianische Zeitalter wird eher als eine Zeit glücklichen Daseins für unterschiedliche Individuen dargestellt, nicht als ein Nirwana, in dem alle mit Gott verschmelzen. So wie Gott einst allein war, so wird er auch in Zukunft allein sein: Nur er (oder seine Seele, Pronomen und Substantiv bezeichnen dasselbe) ist ewig. Andererseits, logisch betrachtet, so wie wir vor dem Paradies von Gott kamen, werden wir vielleicht nach dem messianischen Zeitalter tatsächlich zu ihm zurückkehren.

Die in diesem Band vertretene philosophische Position zur Seele besagt, dass sie entweder direkt von sich selbst intuitiv erfasst wird oder zumindest durch ihre Funktionen der Erkenntnis, des Willens und der Wertung impliziert wird, von denen einige sicherlich direkt intuitiv erfasst werden (d. h. erfahren werden, wenn auch nicht als konkrete Phänomene). Diese Position könnte man mit dem cartesianischen „ *Cogito, ergo sum* “ (Ich denke, also bin ich) in Verbindung bringen, wenn man den Begriff „Gedanke“ weit genug versteht und ihn auf die drei Funktionen bezieht. Erkenntnistheoretisch schließe ich daraus, dass ich bin, weil ich Erfahrungen mache, Logik anwende und Begriffe bilde (Erkenntnis), Handlungen beabsichtige oder ausführe (Willen) und Präferenzen ausdrücke (Wertung). Die Ontologie kehrt diese Reihenfolge um und erkennt das Selbst als logisch vor allen solchen

---

dargelegt. Ich behaupte nicht, dass irgendjemand prophetische Erkenntnis erlangt hat, obwohl ich dieser Vorstellung gegenüber aufgeschlossen bin.

„Gedanken“ stehend an, als deren implizites Subjekt oder Handelnder.

Der Begriff der Seele hat zweifellos eine Geschichte. Ich behaupte nicht, sie zu kennen, sondern kann sie nur grob erahnen. Historiker gehen davon aus, dass die Idee einer persönlichen Seele relativ jung ist – sie stammt offenbar aus der Zeit, als die Menschen begannen, ihre Toten zu bestatten oder sie auf andere Weise rituell zu bestatten. Viel später [33]entwickelten Philosophen (insbesondere Aristoteles) die hierarchische Unterscheidung zwischen Pflanzenseele, Tierseele und Menschenseele. Die erste Ebene der Seele (Geburt, Ernährung, Fortpflanzung, Wachstum, Verfall und Tod) fand sich bei Pflanzen, Tieren und Menschen; die zweite Ebene (Bewegung und Empfindung) nur bei den beiden letztgenannten; und die dritte Ebene (Vernunft und außergewöhnliche Freiheit) nur beim Menschen.

Der Buddhismus (oder zumindest einige seiner Strömungen) lehnte die Existenz einer Seele grundsätzlich ab und betrachtete das vermeintliche „Selbst“ im Zentrum des individuellen Bewusstseins als Illusion [34]. Laut der mentalistischen Schule

---

[33] Diese Unterscheidung wurde später von jüdischen Mystikern übernommen, die die Begriffe *Ruach, Nefesch und Neschama verwendeten* (wobei sie diese – so praktisch es auch sein mag – sehr unterschiedlich interpretieren, vermutlich weil die Begriffe in der Bibel, aus der sie stammen, nicht klar definiert und scheinbar austauschbar sind). Ähnliche Vorstellungen finden sich auch in anderen Kulturen, aber auch hier kann ich die Geschichte nur erahnen.

[34] Betrachtet man jedoch einige der Argumente, die zur Unterstützung der Nicht-Selbst-These vorgebracht werden, so ist deren Logik eklatant! Dies gilt insbesondere für die Scheinargumentation des bedeutendsten Philosophen

(Yogacara) basiert das scheinbare Selbst auf acht Bewusstseinszuständen: fünf auf Sinneswahrnehmungen, der mentalen Fähigkeit, diese zu korrelieren und zu interpretieren (vergleichbar mit dem „gesunden Menschenverstand“ Aristoteles’), und zwei weiteren. Der siebte Bewusstseinszustand (*Manas*) bezeichnet die trügerische Vorstellung eines getrennten Selbst, die zu Hochmut, Egoismus und ähnlichen Leiden führt. Der achte Bewusstseinszustand (*Citta* oder *Alayavijnana*) gilt als Speicher des Karmas und ermöglicht so die Verzögerung der Folgen von Handlungen.

Das „siebte Bewusstsein“ kann also grob mit dem gewöhnlichen Konzept der gegenwärtigen Seele gleichgesetzt werden, obwohl es als Illusion bezeichnet

---

der Madhyamika-Schule, des Inders Nagarjuna (2. Jh. n. Chr.). Ein Beispiel, das ich kürzlich in einem Buch des Dalai Lama (S. 54–55) fand: „Die Vaibhashikas verstehen das endgültige Nirvana daher als das vollständige Aufhören des Individuums. Ein bekannter Einwand Nagarjunas lautet: … [Wenn dem so ist,] erreicht niemand jemals das Nirvana, denn mit dem Erreichen des Nirvanas hört das Individuum auf zu existieren.“ Nagarjuna ist ein Scherzkeks, der gerne mit Worten spielt (siehe mein Werk *„Buddhistische Unlogik* “ für viele weitere Beispiele). Er suggeriert hier, dass „Erreichen“ nur durch Veränderung denkbar sei (wobei das Subjekt im Wesentlichen dasselbe bleibt, sich aber oberflächlich verändert). Es ist jedoch logisch durchaus denkbar, dass das Individuum beim Übergang ins Nirvana verschwindet: Dies wäre schlicht ein Fall von Mutation (bei dem das einstige Subjekt zu einem späteren Zeitpunkt etwas völlig anderes wird). An der genannten Vaibhashika-Position ist nichts Absurdes. (Nebenbei bemerkt: Diese Position ist analog zu der weiter oben erwähnten theistischen Vorstellung der Wiederverschmelzung mit Gott.)

wird [35]; und das „achte Bewusstsein“ kann letztlich mit dem religiösen Konzept einer Seele verglichen werden, die von Körper zu Körper weitergeht, wobei eher eine Übertragung von Potenzialität als die Fortsetzung der tatsächlichen Existenz gemeint ist.

3. Über das Göttliche

Diese Reihe ließe sich durch die Vorstellung des „Ursprungs“ oder „Ursache“ des Bewusstseins und der Existenz, des Nirvanas des Einheits- und Nicht-Geistes, vervollständigen – was als mit unserem Gottesbegriff verwandt betrachtet werden könnte. Obwohl Buddhisten dies wahrscheinlich ablehnen würden, erscheint die Analogie treffend, da sie das Wiederauftreten und die Einheitlichkeit bestimmter Konzepte in allen menschlichen Kulturen aufzeigt.

Eine weitere indische Kultur, der Hinduismus, sowie andere Völker und Philosophien betrachten Gott offener als die Seele des Universums, den gemeinsamen Ursprung aller individuellen Seelen. Im Judentum und verwandten Religionen wird Gott als bewusste Präsenz dargestellt, die die ganze Welt (im kognitiven und willentlichen Sinne sowie im wertenden Sinne des Gesetzgebers) lenkt, ähnlich wie jeder von uns eine Seele hat, die über seine eigene kleine Welt herrscht. Manche vertreten, wie bereits

---

35 Der Vorwurf der Illusion rührt daher, dass sie den Begriff des Selbst als Produkt der Konzeption *aus mentalen und sensorischen Wahrnehmungen* (d. h. *Dharmas* , Phänomenen) betrachten, anstatt, wie ich vorschlage, als etwas, das durch direkte Selbstintuition (d. h. Erfahrung mit einem *nicht*- phänomenalen Inhalt) erkannt wird.

erwähnt, die Ansicht, dass unsere eigene Seele lediglich ein Funke [36]von Gottes Seele ist.

Manche betrachten Gott als transzendent, andere als immanent. Letztere setzen Gott letztlich mit der Natur gleich, im Sinne des Pantheismus (man denke hier an Baruch Spinoza). Der menschliche Glaube an Gott hat sich möglicherweise historisch aus dem Animismus entwickelt, der selbst wohl eine Verallgemeinerung der vagen Vorstellung einer persönlichen Seele darstellt.

Völker, die im Einklang mit der Natur lebten (beispielsweise die indigenen Völker Nordamerikas), neigten dazu, in allem Leben und in der gesamten Natur eine *allumfassende* Göttlichkeit wahrzunehmen. Alles hatte eine Seele – ein plätschernder Bach oder ein tosender Ozean, ein majestätisch unbeweglicher Berg, ein Kieselstein, der den Hang hinabrollt, die Sonne, der Mond, der weite Himmel, mal blau, mal grau und regnerisch, ziehende Wolken und Donner am Himmel, der Wind, der durch den Wald streicht, eine aufblühende Knospe, ein kreisender Adler, ein umherstreifender Puma, auffliegende Feldmäuse, ein springender Fisch. Gott war überall zu sehen und zu erfahren.

Solche Vorstellungen könnten sich im Laufe der Zeit konkretisiert haben, etwa durch den Glauben an *einzelne* „Geister", die in Steinen, Bäumen, Flüssen oder Bergen wohnen. Jedem dieser Dinge wurde Bewusstsein und Willen zugeschrieben, so wie die Menschen diese Kräfte auch in sich selbst spürten (wahrscheinlich lange bevor sie ihnen Namen gaben). Man versuchte dann, mit unbelebter Materie wie mit Tieren zu kommunizieren, beispielsweise um respektvoll um Erlaubnis zu bitten, mit ihr in

---

[36] Die Idee eines „Funkens" stammt aus der lurianischen Kabbala.

irgendeiner Weise zu interagieren. Oder man musste sie überlisten oder bekämpfen, um ihren Wünschen nachzukommen. Schließlich wurden diese kleinen, verstreuten „Götter“ mit nach Hause genommen oder zumindest in Form von Stein- oder Holzidolen dargestellt (wie offenbar in Afrika).

Manche Götter, wie etwa jene der nordischen Völker, mögen sich natürlich aus historischen Persönlichkeiten entwickelt haben – Königen oder Helden, die in Erzählungen überliefert wurden und schließlich zu überlebensgroßen Mythen wurden. Später, wie in Griechenland und Rom, entstanden abstraktere Götter, die weite Bereiche der Welt (wie den Himmel oder das Meer) oder menschliches Handeln (wie Liebe oder Krieg) repräsentierten.

Letztendlich entstand, offenbar dank der Hebräer, *der Monotheismus* , also der Glaube an einen einzigen, allumfassenden Gott. Das vom Patriarchen Abraham gegründete Judentum entwickelte sich einige Jahrhunderte später zu einer stärker organisierten Nationalreligion [37]. Durch Christentum und Islam, beides viel spätere Abspaltungen des Judentums, gewann der abstrakte Monotheismus schließlich in weiten Teilen der Welt an Bedeutung. Das Christentum ist dem Judentum in mancher Hinsicht näher, in anderer weiter entfernt als der Islam. Ersteres ist expliziter in jüdischen Textdetails verwurzelt, während letzterer sie eher als implizite Grundlage nutzt. Das Christentum bewahrt einige konkrete Vorstellungen

[37] Eine konkretere, „monotheistische“ Religion, die ausschließlich die Verehrung der Sonne umfasste, entstand um diese Zeit kurzzeitig in Ägypten. Doch die Frage ist: Wer inspirierte wen? Es ist durchaus ebenso denkbar, dass ein kleines ausländisches Kontingent (hebräische Sklaven) die größere Mehrheit (einen Teil der Ägypter) kulturell beeinflusste.

und Bilder in Bezug auf seinen Gründer Jesus, während der Islam – wie das Judentum – jegliche Vergöttlichung oder Darstellung ablehnt.

Noch heute ist beispielsweise in Indien das Pantheon der Götter und die Allgegenwart ihrer Darstellungen beeindruckend. Obwohl der Hinduismus schon lange den Gedanken des abstrakten Monotheismus entwickelt hat, ist er nicht exklusiv. Der Buddhismus seinerseits erreichte ein hohes Maß an Abstraktion, ohne ihn jedoch als Gott zu personifizieren (zumindest nicht ursprünglich, obwohl viele buddhistische Strömungen den Gründer Buddha in der Praxis mit Gott gleichsetzen). Dies steht im Einklang mit der buddhistischen Lehre, dass selbst die menschliche Seele letztlich „leer" von Persönlichkeit ist. Buddhisten sind jedoch weiterhin vom alten Götzendienst beeinflusst, wie die Buddha-Statuen zeigen, die sie verehren (und in die sie gedanklich eine „Seele" projizieren) [38].

Der jüdische Monotheismus besagt nicht, dass Gott die Seele der Natur sei. Die Natur (*hateva*) wird mitunter als einer der „Namen" Gottes bezeichnet – dies wird jedoch (z. B. von Maimonides) so interpretiert, dass die Natur in Gottes Macht steht. Im Judentum ist Gott *absolut abstrakt und ohne jegliche konkrete Manifestation* – keine Inkarnation in menschlicher oder

---

[38] Fairerweise muss man sagen, dass Statuen und flache Bilder für manche Meditierende keine Verehrungsobjekte, sondern lediglich Hilfsmittel sind, um die dargestellte Stille und Konzentration zu erreichen. Man müsste die einzelnen Meditierenden nach ihren wahren Absichten fragen. Dennoch erscheint es wahrscheinlich, dass jemand, der mit der Absicht der Nachahmung beginnt, eine emotionale Bindung zu dem dargestellten Objekt entwickelt und es schließlich personifiziert und verehrt. Was, gelinde gesagt, absurd ist.

anderer Gestalt und nichts, was durch ein Bild dargestellt werden könnte. Genauer gesagt: Gott ist rein geistig und niemals materiell. Dennoch ist er der Schöpfer der Natur und bleibt in ihr allwissend und allmächtig. Allwissend – nicht nur im Sinne des Wissens um das Allgemeine (wie Aristoteles annahm), sondern auch im Sinne des Wissens um jedes Einzelne; und somit fähig, bis ins kleinste Detail für seine Vorsehung zu sorgen – wie es der Allmacht entspricht.

Dies ist vergleichbar mit der menschlichen Seele, die keine [39]eigenen phänomenalen Aspekte besitzt, obwohl sie die phänomenale Welt erkennen und mit ihr interagieren kann. Die Analogie ist jedoch nicht vollständig, da das Judentum lehrt, dass die Welt nicht Gottes Körper ist und dass die Menschen ihre Körper nicht selbst erschaffen haben, sondern Gott sowohl ihre Körper als auch ihre Seelen erschaffen hat (Genesis 2,7).

> „Und Gott der HERR bildete den Menschen aus Staub vom Erdboden und blies ihm den Odem des Lebens in die Nase; und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen."

Für Juden ist es also denkbar, dass Gott ewig ist, die Menschen aber nicht; und es ist auch denkbar, dass Gottes „Einhauchen von Leben" in uns darin bestand,

---

[39] In dieser Hinsicht weist das Judentum Ähnlichkeiten mit dem Buddhismus auf; im Gegensatz zum Buddhismus erkennt das Judentum jedoch eine nicht-phänomenale, „spirituelle" Substanz für die Seele an. Eine weitere mögliche Analogie besteht zwischen dem „ *Ayin* " (Nichtexistenz, Nichtsein) der jüdischen Kabbala und der „ *Shunyata* " (Leere) des Buddhismus.

unsere Körper mit einem Teil seiner ewigen Seele zu beleben.

Wie diese Überlegungen zeigen, sind die Geschichte des Seelenbegriffs und des Gottesbegriffs eng miteinander verflochten. Eine der Funktionen von Religion und/oder Metaphysik besteht darin, Ursprünge für Seele und Gott vorzuschlagen und zu erklären, wie sie erkannt werden können.

Katholische Christen verwenden in unterschiedlichem Maße *materielle* Darstellungen Jesu in ihren Häusern, Kirchen und Prozessionen. Dies mag historisch gesehen ein Erbe der Darstellung und Verehrung römischer Kaiser sein, die weit verbreitet und in der vom Christentum eroberten Welt als normal galt. Protestanten haben später aus verschiedenen (politischen wie spirituellen) Gründen größtenteils auf dreidimensionale Skulpturen und Puppen verzichtet, greifen aber weiterhin auf *mentale* Darstellungen sowie zweidimensionale Bilder zurück. Hinduismus und einige Formen des Buddhismus verwenden ebenfalls Inkarnationen zahlreicher Gottheiten, indem sie ihnen eine körperliche Gestalt verleihen oder sie sich konkret vorstellen.

Dies sind *Wahrnehmungsvorstellungen* von Göttlichkeit. Judentum und später Islam schreiben Gott auf Grundlage der Erzählungen in ihren heiligen Schriften (Tora bzw. Koran) wahrnehmbares *Verhalten* in Form von offenkundigen Wundern zu (sei es die Entsendung eines Engels, eine prophetische Vision oder ein Rechtsbeschluss). Sie schließen jedoch jede physische oder mentale Vorstellung von Gott aus, die sie als „Götzendienst“ verurteilen. Die in ihren heiligen Schriften überlieferten und später durch Auslegungskommentare bekräftigten Gottesvorstellungen sind im Wesentlichen *begrifflicher Natur* .

Als Philosophen könnten wir fragen: Was ist die Begründung für die Verehrung von Statuen oder anderen Darstellungen? Betrachtet der Verehrer das materielle (oder mentale) Objekt selbst als das, was er verehrt (Fetischismus), oder als die angestrebte Göttlichkeit enthaltend, als deren Ausstrahlung oder Kanal zu ihr – oder dient das konkrete Objekt lediglich als Gedächtnisstütze oder als praktisches Mittel, die persönliche Aufmerksamkeit auf eine weit darüber hinausgehende Göttlichkeit zu richten?

Um das mit Sicherheit herauszufinden, müsste man in die Köpfe der Menschen blicken (denn ihre eigenen Selbstreflexionen und mündlichen Berichte sind nicht unbedingt verlässlich). Ich vermute, dass es sehr unterschiedliche Auffassungen gibt; manche Menschen interpretieren es eher wörtlich, andere sind sich der möglichen Unterschiede bewusster. Die spirituelle Frage ist: Beschwert diese Praxis die Seele und hindert sie daran, sich zum Formlosen zu erheben?[40]

Ich möchte hinzufügen, dass ich persönlich vermute, dass Menschen, die an eine oder mehrere Inkarnationen Gottes, an enge Götter oder Idole glauben, und sogar Atheisten oder Agnostiker *oft oder zumindest gelegentlich* ihre Augen zum Himmel erheben und beten, um Gott anzurufen oder ihm zu danken. Das

---

[40] Der eigentliche Zweck des Götzendienstes besteht meiner Ansicht nach darin, den Menschen vermeintliche Darstellungen von Göttern oder Gott *einzuprägen* . Es ist eine wirkungsvolle Form der Werbung, die eine psychische Abhängigkeit vom Götzenbild erzeugt, sodass man sich in verschiedenen Situationen freiwillig oder unfreiwillig daran erinnert und sich an es wendet. Davon profitiert übrigens auch die Geistlichkeit, die das Götzenbild pflegt und verehrt; fairerweise muss man jedoch sagen, dass die Mitglieder dieser Klasse selten heuchlerisch, sondern selbst wahre (ja, meist sogar wahrere) Gläubige sind.

heißt, die prinzipielle Zugehörigkeit zu einer nicht- oder nicht ganz monotheistischen Lehre schließt die gelegentliche Intuition und Praxis des Monotheismus nicht aus. Es geht hier nicht um den kulturspezifischen Namen der Gottheit oder die damit verbundenen theoretischen Konstrukte, sondern um die tatsächliche Absicht der betenden Seele im jeweiligen Moment. Ich denke, dass alle oder die meisten Menschen dieses Verständnis und diese Reaktion gemeinsam haben.

Der philosophische Theismus oder die Theologie bietet keine Erzählungen oder Geschichten über Gott; sie ist daher selbstverständlich frei von jeglichen konkreten Vorstellungen. Sie besteht aus offenen, sich wandelnden *Spekulationen* allgemeiner Art darüber, ob *im Rahmen der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnisfähigkeiten* die Existenz – oder Nichtexistenz – eines abstrakten Gottes mit Sicherheit erkannt werden kann.

Außergewöhnliche Erkenntnisformen (die angeblich beispielsweise durch Prophetie oder Meditation erlangt werden) sind nicht undenkbar, aber für uns Normalsterbliche schwer zu beweisen; daher bleiben sie Spekulationen. Aufrichtige Philosophen sind in dieser Frage unvoreingenommen und lassen Raum für Zweifel. Dennoch gelingt es ihnen, schlüssige Theorien zu formulieren, die über Gott und die Seele zutreffen *könnten* . Auf dieser Grundlage sind, obwohl Dogmen nicht zugelassen werden, verschiedene *persönliche Glaubensrichtungen* möglich.

Auf diese Weise kann die Philosophie, ohne eine bestimmte religiöse Doktrin aufzuzwingen, die Religion vor der Vernichtung durch Pseudo-Denker bewahren. Hier wird die Religion von allem Fremden (was sie in Verruf gebracht hat) befreit und auf bestimmte, durch den philosophischen Diskurs bestätigte Kernaussagen beschränkt. Die spirituelle

Dimension des menschlichen Daseins wird so bestätigt und bekräftigt.

6. „Alles verursacht alles."

Entnommen aus Buddhist Illogic (2002), Kapitel 8 (Teil) und The Logic of Causation (2003), Kapitel 10.1 (Teil) und 16.3.

Eine grundlegende Lehre des Buddhismus ist die Idee, dass „alles alles verursacht" oder „alles durch alles bedingt ist". Dies ist die Idee der universellen Wechselbeziehung (oder Interdependenz); es ist die Idee, dass nichts unabhängig von etwas anderem existiert, dass alle Dinge für ihre Existenz voneinander abhängen . Dies ist wohlgemerkt eine radikalere These als die in den meisten westlichen Philosophien verbreitete Behauptung, dass „alles eine Ursache (oder mehrere Ursachen) hat".

Auf den ersten Blick erscheint die buddhistische Vorstellung von universeller Kausalität zwar nachvollziehbar, aber nicht unbedingt tiefgründig. Bei näherer Betrachtung erweist sie sich jedoch als logisch unmöglich – also als blanker Unsinn. Dies wird in den folgenden Auszügen aus früheren Büchern deutlich.

1. Die Idee der gegenseitigen Abhängigkeit

Der buddhistische Gedanke der „wechselseitigen Abhängigkeit" lässt sich grob so formulieren: *Jedes Ding existiert nur in Beziehung zu anderen;* und Da jedes Ding wiederum nur in Beziehung zu anderen existiert, *steht jedes Ding in Beziehung zu allen anderen* . Die hier primär gemeinte Beziehung ist die Kausalität. Wir neigen dazu, jedes Ding als fähig zu

isolierter Existenz im Universum zu betrachten und die vielfältigen Verbindungen zwischen ihm und anderen Dingen zu ignorieren oder zu vergessen. Wir sehen den Wald vor lauter Bäumen nicht und konzentrieren uns gewohnheitsmäßig auf einzelne Ereignisse, wodurch wir den Überblick und die langfristige Perspektive verlieren.

Nehmen wir zum Beispiel eine Pflanze. Ohne Sonnenlicht, Erde und Wasser, von denen sie abhängt, ohne frühere Generationen derselben Pflanze, ohne die Ereignisse, die ihre Fortpflanzung ermöglichten, ohne die Bahnen jedes einzelnen Atoms, aus dem die Pflanze besteht und das sie nährt, und ohne die kosmischen Umwälzungen, die zur Entstehung unseres Planeten, seiner Erde, seines Wassers, der Sonne, der lebenden Materie und so weiter *bis ins Unendliche führten* , gäbe es keine Pflanze. Sie existiert nicht unabhängig, sondern steht nur aufgrund einer Vielzahl von Ursachen und Bedingungen vor uns. Und so sind auch diese Ursachen und Bedingungen ihrerseits bloße Details in einem universellen Gefüge des Seins.

Buddhisten betrachten das Konzept der Koabhängigkeit offenbar als zwangsläufige Folge des Kausalitätsbegriffs. Doch bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass diese Lehre lediglich eine spezielle These innerhalb der Kausalitätsthese darstellt. Das heißt, Koabhängigkeit impliziert zwar Kausalität, aber Kausalität impliziert nicht Koabhängigkeit. Darüber hinaus handelt es sich um eine vage These, die einige fragwürdige Verallgemeinerungen beinhaltet. Das oben genannte typische Beispiel für Koabhängigkeit legt drei Schlussfolgerungen nahe:

- Alles hat eine Ursache (oder ist eine Wirkung).
- Alles hat eine Wirkung (oder ist eine Ursache);

und vielleicht das Radikalere,

- Alles verursacht alles und wird durch alles verursacht.

Die ersten beiden Aussagen bilden zusammen das, was wir **das „Kausalitätsgesetz** " nennen. Es ist wichtig zu verstehen, dass diese Aussagen nicht zwangsläufig aus dem Kausalitätsbegriff folgen. Letzterer setzt lediglich voraus, dass in der Erfahrung *eine gewisse* Regelmäßigkeit des Zusammenwirkens von Ereignissen gefunden wird, aber er impliziert nicht, dass *jedes* Ereignis in der Erfahrung regelmäßig mit einem oder mehreren anderen Ereignissen zusammenwirkt. Der *Kausalitätsbegriff* ist gültig, hat aber spezifische Anwendungsbereiche; das *Kausalitätsgesetz* folgt nicht automatisch – es ist lediglich eine *Verallgemeinerung* von Erfahrungen mit dieser Eigenschaft auf alle existierenden Dinge. Es mag durchaus Dinge geben, bei denen kein regelmäßiges Zusammenwirken gefunden wird und die daher verallgemeinert als ursachen- und/oder wirkungslos gelten. Ein Universum, in dem sowohl Kausalität als auch Nicht-Kausalität vorkommen, ist durchaus denkbar. Darüber hinaus impliziert die erste Aussage nicht logisch die zweite und umgekehrt – wir können uns also Dinge mit Ursachen, aber ohne weitere Wirkung vorstellen, und Dinge mit Wirkungen, aber ohne vorhergehende Ursachen.

„Frühe Buddhisten", so Cheng, „glaubten an die objektive, notwendige, ewige und universelle Gültigkeit des Kausalitätsprinzips." Viele westliche Philosophen stimmten dem zu, wenn auch nicht alle. Heute gehen die meisten Physiker davon aus, dass es zumindest auf Quantenebene und vielleicht sogar beim Urknall Ereignisse ohne erkennbare Ursache gab. Ob Ereignisse ohne Wirkung postuliert werden, ist mir nicht bekannt. Jedenfalls sehen wir, dass selbst auf

physikalischer Ebene der Zufall als Möglichkeit, wenn nicht gar als Gewissheit, anerkannt wird. Das Kausalitätsgesetz kann uns weiterhin als Arbeitsprinzip dienen und uns dazu anhalten, sorgfältig nach Ursachen und Wirkungen zu suchen, darf aber keinesfalls als *a priori* universelle Wahrheit betrachtet werden. Die Kausallogik muss aufgeschlossen bleiben, da diese „Gesetze" ohnehin nur Verallgemeinerungen – induktive, nicht deduktive Wahrheiten – sind.

Das soeben erwähnte Kausalitätsgesetz ist bestenfalls ein Gesetz der *Kausalität* . Philosophen, die den *Willen anerkennen* [41], können ein solches Gesetz nicht konsequent als universell für alle Existenzformen aufrechterhalten, sondern nur im mechanistischen Bereich physischer und psychischer Ereignisse. Was willentliche Ereignisse betrifft: Wenn wir anerkennen, dass ein Mensch (oder ein gleichwertiges geistiges Wesen, ein höheres Tier oder Gott) ein physiologisches Ereignis (z. B. eine physische Bewegung) oder ein psychisches Ereignis (z. B. eine Vorstellung, eine mentale Projektion) oder sogar eine andere Seele (zumindest im Sinne der Fortpflanzungsentscheidung) willentlich herbeiführen kann, müssen wir dies als Ausnahme von einem solchen universellen Kausalitätsgesetz betrachten.

Wenn wir bedenken, dass der Wille stets von Erfahrung oder Vernunft *beeinflusst wird* , könnten wir ein analoges Kausalitätsgesetz formulieren. Einfluss ist

---

41 Und zumindest einige Buddhisten scheinen das zu glauben. Zum Beispiel die Aussage im *Dhammapada* (V. 165): „Das Böse geschieht aus sich selbst, und man leidet selbst; aus sich selbst geschieht das Böse nicht, und durch das eigene Selbst wird man rein. Das Reine und das Unreine kommen aus einem selbst; niemand kann einen anderen reinigen." – Diese Aussage scheint die Existenz eines Selbst mit Verantwortung für seine Handlungen zu implizieren.

jedoch nicht mit Kausalität zu verwechseln; er bestimmt nicht den Willen, der frei bleibt, sondern stärkt oder schwächt ihn lediglich und erleichtert oder vereinfacht seine Wirkung in eine bestimmte Richtung. Darüber hinaus ist es nicht offensichtlich, dass Wille nicht „nihilistisch", also ohne jeglichen Einfluss, entstehen kann; er kann durchaus frei sein, nicht nur Einflüssen zu widerstehen, sondern auch ohne jegliches Motiv zu wirken. Im letzteren Fall wäre das Kausalitätsgesetz bestenfalls ein Wirkungsprinzip, keine universelle Tatsache, dass Willenskraft ein Motiv erfordert.

Betrachten wir nun die extremere Aussage, dass „alles alles verursacht und von allem verursacht wird", die (fälschlicherweise) als Folge von Wechselwirkungen interpretiert werden könnte. Dies zu sagen bedeutet paradoxerweise (was Nagarjuna zweifellos gern getan hätte!), dass *nichts irgendetwas verursacht oder von irgendetwas verursacht wird* – denn Kausalität ist eine Beziehung, die sich durch das Erkennen von Regelmäßigkeiten *im Gegensatz zu* Unregelmäßigkeiten ergibt. Wenn alles regelmäßig mit allem koexistieren würde, könnten wir Kausalität gar nicht erst erkennen. Daraus folgt, dass eine solch extreme Version des Kausalitätsgesetzes logisch unhaltbar ist. Kausalität kann nicht implizieren, dass „alles alles verursacht" oder „alles von allem verursacht wird" – und die Verneinung der letzteren Aussagen verneint nicht das Konzept selbst. Das Konzept leitet sich nicht von einem solchen Gesetz ab, sondern unabhängig von der Beobachtung von Regelmäßigkeiten in der Erfahrung; unsere Fähigkeit, solche Regelmäßigkeiten aus der Masse der Erfahrung herauszulesen, impliziert, dass es auch Unregelmäßigkeiten gibt; daher kann eine solch extreme Aussage nicht konsequent aufrechterhalten

werden. Wir müssen daher einräumen, dass Dinge nicht unendlich viele Ursachen oder Wirkungen haben.

Obwohl „alles verursacht alles“ „Koabhängigkeit“ impliziert, impliziert diese nicht zwangsläufig Ersteres; daher widerlegt unsere Widerlegung der umfassenderen Aussage nicht die Koabhängigkeit an sich, sondern lediglich eine mögliche (extreme) Auslegung davon. Meine Kritik an der Koabhängigkeit wäre folgende: Zunächst einmal verwenden die dargelegte Doktrin und die zu ihrer Untermauerung angeführten Beispiele den Begriff der Kausalität nicht präzise genug. Erstens *ist Kausalität, wie bereits erwähnt, ein weit gefasster Begriff, der eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Beziehungen umfasst* .

- Kausalität oder „mechanistische“ Kausalität innerhalb der materiellen und mentalen Bereiche, wobei die Kausalität selbst viele Unterarten aufweist;
- Willenskraft oder Handeln der Seelen auf der materiellen, mentalen oder spirituellen Ebene, wobei der Wille viele Freiheitsgrade besitzt; und
- Einfluss, womit die durch materielle, mentale oder spirituelle Wesenheiten auferlegten Einschränkungen des Willens gemeint sind.

Die Lehre von der Koabhängigkeit übergeht die tiefgreifenden Unterschiede zwischen diesen verschiedenen Bedeutungen der Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“ und verwendet sie so, als wären sie in all ihren Anwendungen einheitlich.

Negationen von Kausalbeziehungen sind im weiteren Sinne als solche zu verstehen . Selbst wenn ein Philosoph eine, zwei oder alle drei dieser (positiven) Beziehungen bezweifelt, muss er sie berücksichtigen. Begriffe wie „Zufall“ oder „Spontaneität“ sind nicht einfach und lassen sich nur durch Negation von

Kausalitätsbegriffen definieren; ebenso setzt der Begriff „Determinismus“ den Begriff „freier Wille“ voraus. Nur im Gegensatz zu Kausalitätsbegriffen kann Nicht-Kausalität klar begriffen werden. Darüber hinaus ignoriert die Koabhängigkeit, dass *manche* Dinge nicht (positiv) kausal miteinander verbunden sind, selbst wenn sie (positive) kausale Beziehungen zu anderen Dingen haben. *Dass etwas* eine *Ursache oder Wirkung haben muss, bedeutet nicht, dass es* dieses oder jenes *spezifische Ding als Ursache oder Wirkung hat; es gibt immer noch Dinge, zu denen es nicht kausal verbunden ist* . Wenn alles in der gleichen positiven Kausalbeziehung zu allem stünde und es keine negative Kausalbeziehung gäbe, gäbe es so etwas wie Kausalität nicht, nichts Herausragendes, das man sich vorstellen könnte.

Zweitens, betrachtet man Ketten (oder, im Diskurs, Syllogismen) von Kausalbeziehungen, so stellt man fest, dass *die Ursache einer Ursache nicht notwendigerweise selbst eine Ursache ist* , zumindest nicht im selben Sinne oder im selben Maße. Beispielsweise lässt sich in Bezug auf Kausalität formal beweisen: Wenn A eine vollständige Ursache von B und B eine vollständige Ursache von C ist, dann ist A auch eine vollständige Ursache von C. Ist A jedoch eine vollständige Ursache von B und B eine partielle Ursache von C, so folgt daraus nicht, *dass* A überhaupt eine Ursache von C ist. Ähnlich verhält es sich, wenn man verschiedene Arten von Kausalität vermischt (z. B. Kausalität und Willensbildung in Reihe), so zeigt sich, dass Kausalität nicht ohne Weiteres, weder in gleicher Weise noch überhaupt, übertragen wird. Es ist daher logisch falsch, aus der bloßen Abfolge von Kausalbeziehungen auf die Übertragung von Kausalität zu schließen, wie es die Theorie der Koabhängigkeit tut.

Drittens neigen diejenigen, die die Koabhängigkeit vertreten, dazu, *beide Richtungen einer Kausalbeziehung als gleichwertig zu betrachten* . Wenn sie also sagen, „alles steht in kausaler Beziehung zu allem“, scheinen sie anzudeuten, dass Ursache und Wirkung mehr oder weniger dasselbe sind. Doch etwas kann nur dann als Ursache für Dinge gelten, die zeitlich nach ihm oder in der begrifflichen Hierarchie unterhalb von ihm geschehen, und als Wirkung für Dinge, die davor oder darüber geschehen. Oberhalb und unterhalb von ihm sind nicht gleichzusetzen. Daher darf „Interdependenz“ nicht zu wörtlich genommen werden, und „Kausalbeziehung“ darf nicht zu vage verwendet werden, ohne die Unterscheidung zwischen kausaler und wirkungsmäßiger Beziehung zu beachten.

Viertens legt die Lehre der Koabhängigkeit ein oder mehrere Kausalitätsgesetze nahe oder fordert diese gar. Wie bereits weiter oben erörtert, ist jedoch aus dem Kausalitätsbegriff logisch kein universelles oder beschränktes Kausalitätsgesetz zwingend, obwohl ein solches Gesetz als hypothetisches Prinzip induktiv zu bestätigen wäre. Der Kausalitätsbegriff fordert lediglich, dass *eine* Kausalität vorliegt, ohne *deren Ausmaß zu bestimmen* . Obwohl Koabhängigkeit also Kausalität impliziert, impliziert Kausalität nicht zwangsläufig Koabhängigkeit.

Fünftens wird das Konzept der „Koabhängigkeit“ im Gegensatz zum Konzept der „ *Selbstständigkeit* “ verteidigt. Etwas Selbstständiges würde „von sich aus“ existieren, *ohne Entstehung, Unterstützung oder Zerstörbarkeit* , ohne „kausale Bedingungen“. Der Buddhismus betont, dass (abgesehen vielleicht von der letztendlichen Realität) nichts im Universum diese Eigenschaft besitzt, die das gewöhnliche Bewusstsein im Buddhismus angeblich aufweist. Tatsächlich ist die

Behauptung, die Menschen glaubten gemeinhin an die Selbstständigkeit von Entitäten, falsch – sie ist vielmehr ein Konstrukt der früheren indischen Philosophie.

Man geht im Allgemeinen davon aus, dass die meisten Dinge einen Ursprung haben (der sie ins Dasein ruft) und dass alle einmal entstandenen Dinge in statischen Beziehungen zu anderen Existierenden stehen (einer Unendlichkeit von Beziehungen zu allen anderen Dingen, wenn wir sowohl positive als auch negative Beziehungen als „Beziehungen" zählen). Weiterhin wird angenommen, dass die Existenz von Dingen üblicherweise von der Anwesenheit oder Abwesenheit anderer Dinge abhängt (d. h., wenn einige der letzteren kommen oder gehen, können auch die ersteren verschwinden). Zweifelhaft ist jedoch meiner Ansicht nach die vage, implizite Annahme der Koabhängigkeitslehre, wonach ein Ding, *solange* es anwesend ist, also während seiner tatsächlichen Existenz, gewissermaßen nur relativ existiert, d. h., ohne die anderen, im selben Moment anwesenden Dinge könnte es nicht bestehen.

Dies ist im Wesentlichen keine Lehre von der Relativität des Bewusstseins oder des Subjekts (auch wenn der Yogachara-Buddhismus dies behaupten mag), wohlgemerkt, sondern eine existenzielle Unfähigkeit, allein zu bestehen. Dies ist der Aspekt der Wechselbeziehung, den das westliche Denken, das gewöhnliche Bewusstsein, ablehnen würde. In unserer Welt existiert ein Ding [42], *sobald* es ist, und *solange* es ist, *unabhängig von* den Ursachen seines Entstehens oder seines Aufhörens, unabhängig von anderen

---

42 Wir können uns übrigens eine Welt vorstellen, in der nur eine einzige Sache existiert, ohne dass irgendetwas davor, gleichzeitig damit oder danach existiert.

Dingen, die mit ihm in der Zeit koexistieren, und seinen Beziehungen zu diesen Dingen oder davon, ob es ein Objekt des Bewusstseins ist. Es ist eine vollbrachte Sache, eine unveränderliche historische Tatsache, die durch nichts in der Zukunft beeinflusst werden kann. Man kann nicht sagen, dass es in dem von Buddhisten implizierten Sinne von irgendetwas „abhängig" ist, denn *nichts könnte diese Tatsache aufheben oder umkehren* .

Was der Buddhismus hier zu leugnen scheint, ist die Aussage „Fakten sind Fakten", ungeachtet ihrer Umstände und ob sie erkannt werden, sei es korrekt oder unvollkommen. Es ist eine Leugnung der *Existenz von Erscheinungen, unabhängig von ihrem Inhalt und ob sie real oder illusionär sind* . Wir können eine solche Abweichung vom Gesetz der Identität nicht akzeptieren.

Diese Überlegungen führen mich zu dem Schluss, dass „Koabhängigkeit" schwer zu formulieren und zu begründen ist, wenn überhaupt möglich. Dennoch betrachte ich sie als eine nützliche Betrachtungsweise, ein wertvolles, grobes und praktisches heuristisches Prinzip. Um ehrlich zu sein, bleibe ich auch offen für die Möglichkeit, dass sie auf einer tieferen Ebene meditativer Einsicht, die ich noch nicht erreicht habe, mehr Bedeutung und Gültigkeit erlangt.

2. Schlussfolgerungen der ersten Studienphase

Es muss klargestellt werden, dass diese Forschung keine bloße Neuordnung von Informationen und Symbolen darstellte. Sie verfolgte *sowohl praktische als auch theoretische* Ziele.

Die praktischen Fragen betreffen das alltägliche Denken über Ursache und Wirkung. Eine der zentralen Fragen, die wir gestellt haben, war, wie Sie sich erinnern werden, *ob die Ursache einer Ursache selbst eine Ursache dieser Sache ist oder nicht, und wenn ja, ob im gleichen oder in geringerem Maße* . Um diese Frage der Kausalketten (oder Wirkungsketten) geht es im Kern der Untersuchung kausaler Syllogismen. Unsere sachliche Forschung hat gezeigt, dass es absurd ist, von gewöhnlichem Denken ohne solch geduldige formale Überlegungen korrekte Ergebnisse zu erwarten. Die Antwort auf die Frage nach den Ketten ist eindeutig und entscheidend: **Die Ursache einer Ursache ist nicht notwendigerweise selbst eine Ursache, und wenn sie eine Ursache ist, muss sie nicht im gleichen Maße eine Ursache sein** . Sobald die wissenschaftliche Tragweite dessen verstanden ist, wird die Bedeutung solcher Forschung deutlich.

Doch diese syllogistische Frage war nicht die einzige, die behandelt wurde. Wir haben im Zuge dessen viele weitere Untersuchungen von praktischem Nutzen durchgeführt. Die Definitionen der Kausalitätsbestimmungen mittels **Matrizen** können sowohl Laien als auch Wissenschaftlern helfen, bestimmte Kausalbeziehungen zu klassifizieren, indem sie einfach das Vorhandensein *und Fehlen verschiedener Elemente beobachten* . Verallgemeinerungen können sich daraus ergeben, sollten aber stets durch weitere empirische Beobachtung (zumindest durch Aufmerksamkeit, gegebenenfalls durch aktive Experimente) überprüft und bei Vorliegen neuer Daten angepasst werden.

Ein weiteres interessantes Ergebnis war die Klärung der Beziehungen zwischen positiven und negativen, absoluten und relativen Kausalitätsaussagen: Beispielsweise **können wir partielle oder**

kontingente Kausalität bejahen, während wir sie für ein bestimmtes Komplement verneinen . Ein sehr wichtiges Prinzip – das wir in diesem Band angenommen, aber nicht bewiesen haben, da der Beweis erst in einer späteren Forschungsphase möglich ist – ist, dass *(absolute) „alleinige Bestimmungen" logisch unmöglich sind* . Dies bedeutet, dass wir in der Praxis davon ausgehen können, dass, **wenn überhaupt Kausalität vorliegt, diese in einer der vier „gemeinsamen" Bestimmungen begründet sein muss** .

Ein weiterer wichtiger Befund ist, dass **Nicht-Kausalität die Verneinung der vier Gattungen (oder vier Arten) der Kausalität bedeutet** . Bevor diese endgültig verneint werden können, ist ein langer Prozess empirischer Überprüfung notwendig, bei dem das Vorhandensein und Fehlen von Elementen oder deren Negationen in allen logisch möglichen Konjunktionen beobachtet werden. In der Praxis ist es daher genauso schwierig, Nicht-Kausalität zu beweisen wie Kausalität! Tatsächlich erfordert der Beweis von Nicht-Kausalität eine wesentlich sorgfältigere Datenanalyse als der von Kausalität. Natürlich gehen wir in der Praxis (wie bei jeder Induktion) von der Abwesenheit von Kausalität aus, außer wenn ihre Anwesenheit bewiesen wird. Wollen wir die Angelegenheit jedoch genauer untersuchen, ist ein erheblicherer Aufwand erforderlich.

Nun zur theoretischen Bedeutung unserer Ergebnisse. Mit „theoretisch" meine ich hier: relevant für philosophische Diskussionen und Debatten über Kausalität. Da wir uns bisher ausschließlich mit Kausalität befasst und Willensakte sowie verwandte Ursache-Wirkungs-Beziehungen außer Acht gelassen haben, können wir nicht von Kausalität im weitesten Sinne sprechen.

Unsere Perspektive verdeutlicht, dass **die Existenz von Kausalität unbestreitbar ist** , sobald wir sie als eine Reihe von erfahrungsbasierten Ja/Nein-Antworten auf einfache Fragen begreifen, ganz abgesehen von Verweisen auf eine zugrundeliegende „Kraft“ oder einen „Zusammenhang“ (der später als Erklärungshypothese diskutiert werden könnte). Betrachten wir Kausalität positivistisch und vermeiden wir metaphysische Diskussionen, die zur Mystifizierung neigen, so ist sie eine einfache Angelegenheit. *Kausalität ist eine Abstraktion, die auf phänomenologisch evidenten Daten basiert* . Sie ist eine Zusammenfassung von Daten.

Es ist nicht rein empirisch im Sinne eines Konzepts, das lediglich *die Anwesenheit* von Phänomenen zusammenfasst. Es beinhaltet ein rationales Element, da es auch *die Abwesenheit* von Phänomenen zusammenfasst. Affirmation kann lediglich die Anerkennung des empirisch Offensichtlichen sein. Negation hingegen ist, wie ich in meinem Werk *„Phänomenologie“ betont habe* [43], teils rational (es wird die Frage gestellt: Ist das, woran ich mich erinnere oder was ich mir vorstelle, nun sinnlich präsent?), teils empirisch (die Antwort lautet: Nein: Ich sehe, höre oder spüre auf andere Weise nichts, was diesem Bild entspricht!). Abwesenheit existiert nicht unabhängig wie Anwesenheit, sondern bezeichnet eine empirisch enttäuschte mentale Erwartung.

Liest man Debatten zwischen Philosophen (zum Beispiel die von David Hume), könnte man den Eindruck gewinnen, Nicht-Kausalität sei ein selbstverständliches Konzept, während Kausalität definiert und begründet werden müsse. Wie wir hier

---

[43] Dieses letzte Kapitel der ersten Phase wurde 2003 nach der Veröffentlichung von *Phenomenology geschrieben* .

jedoch gesehen haben, *lässt sich Nicht-Kausalität nur im Zusammenhang mit Kausalität verstehen und beweisen* . Bevor wir uns eine Welt ohne Kausalität vorstellen können, müssen wir zunächst verstehen, was wir unter Kausalität verstehen, ihre verschiedenen Bestimmungsformen, ihre Wechselwirkungen usw. Sobald wir dies tun, ist die Existenz von Kausalität bereits offensichtlich. Das bedeutet jedoch nicht, dass Nicht-Kausalität nicht existiert. Ganz im Gegenteil. Da, wie wir gesehen haben, einige formale Prozesse wie Syllogismen mit Kausalitätsprämissen zu keinem eindeutigen Ergebnis führen, können wir sagen, dass die Existenz von Kausalität die Existenz von Nicht-Kausalität impliziert! Diese Erkenntnis hat zwei Aspekte:

(a) Der unmittelbare Aspekt ergibt sich aus der Tatsache, dass die Ursache einer Ursache nicht notwendigerweise selbst deren Ursache ist: **Zwei beliebige Dinge können kausal miteinander verbunden sein oder auch nicht** . Diese Erkenntnis ist wichtig, um der buddhistischen Vorstellung, dass „alles durch alles verursacht wird“, zu widersprechen. Die Möglichkeit der Unabhängigkeit von *manchen Dingen schließt jedoch die Abhängigkeit von anderen* nicht aus . Jedes der beiden zufällig ausgewählten Dinge kann durchaus andere Ursachen und Wirkungen haben als das jeweils andere.

(b) Ein radikalerer Aspekt ist die Frage der Spontaneität oder des völligen Fehlens von Kausalität . Wir können dieses Thema hier nur anreißen, da wir uns bisher ausschließlich mit Kausalität befasst haben. Unsere formale Untersuchung der Kausalität hat jedoch deutlich gemacht, dass wir nicht ohne Weiteres sagen können, ob Spontaneität in diesem Sinne möglich

> ist oder nicht. Soweit ich sehe **, gibt es kein „Kausalitätsgesetz“, das Spontaneität ausschließt** , also dass „alles eine Ursache hat“. Nichts, was wir bisher gefunden haben, impliziert ein solches universelles Gesetz; es lässt sich nur durch Verallgemeinerung bestätigen. Spontaneität (Zufall, das Unvorhergesehene) bleibt denkbar.

Ich denke, der Punkt ist klar: Formale Forschung wie die vorliegende hat sowohl praktischen als auch theoretischen Wert. Lassen Sie uns nun erläutern, warum die bisher durchgeführte Forschung unzureichend ist.

3. Schlussfolgerungen der zweiten Studienphase

Die Lehre von der universellen Verursachung besagt, dass jedes Existierende in *mindestens einer oder mehreren ursächlichen Beziehungen* zu anderen Existierenden steht. Üblicherweise wird dies gemäßigt verstanden, sodass *nur einige andere Dinge* jedes andere verursachen. Der Buddhismus hingegen interpretiert es strenger, indem er davon ausgeht, dass *alle anderen Dinge* jedes andere verursachen. Diese „universelle Verursachung“ wird als die **gegenseitige Abhängigkeit** aller Dinge bezeichnet.

Wir gehen üblicherweise davon aus, dass nur Vergangenheit und Gegenwart Gegenwart und Zukunft verursachen können; und tatsächlich sollte dieses Prinzip primär so verstanden werden. Manche gehen jedoch noch weiter und behaupten, die Zeit sei durch Kausalität transzendiert, und buchstäblich alles bedingt alles; ich bin mir nicht sicher, ob der Buddhismus so weit geht. Man beachte auch, dass der Buddhismus sein Prinzip der Interdependenz in Wahrheit restriktiv

versteht, nämlich nur auf *die Dharmas anwendbar* , also die vergänglichen Phänomene, die die Welt der Erscheinungen ausmachen; im höheren oder tieferen Bereich des ruhenden und undifferenzierten „Urgrundes“ gibt es keine Kausalität.

Nebenbei bemerkt: Diese Version des „karmischen Gesetzes“ muss von der engeren Aussage unterschieden werden, der die meisten von uns zustimmen, dass *Handlungen Konsequenzen haben* . Letzteres impliziert jedoch nicht Ersteres! Ich glaube vielmehr, dass die Buddhisten mit ihrem Karmagesetz eigentlich meinten, dass jedes menschliche (oder andere lebende) Wesen gewissermaßen in wiederkehrenden Verhaltensmustern gefangen ist, aus denen es nur sehr schwer (oder gar unmöglich) auszubrechen ist. Dies ist ein anderes Thema, das nicht die Kausalität, sondern den Willen betrifft.

Das ist der Sinn des „Rades“: Unsere kulturellen und persönlichen Gewohnheiten sowie unsere körperlichen Grenzen beeinflussen unser Verhalten fortwährend und werden durch Wiederholung verstärkt. Um sie zu verändern, bedarf es viel Meditation und langfristiger Korrekturmaßnahmen; sie lassen sich nicht durch sofortige Maßnahmen oder bloße Willenskraft überwinden. Wir tragen somit eine karmische Last mit uns herum, die wir meist unverändert durch unser Leben begleiten; sie mag durch anhaltende Anstrengung leichter werden, doch mit der Zeit wird sie eher schwerer.

Untersuchen wir die Behauptung „Alles verursacht alles“ logisch, so zeigt sich, dass, wenn alles kausal mit allem anderen verbunden ist, nichts ohne eine solche Verbindung zu irgendetwas anderem existieren kann, geschweige denn ohne kausalen Zusammenhang zu irgendetwas überhaupt. Diese Doktrin leugnet also faktisch *die Existenz relativer wie absoluter*

Nicht-Kausalität , was in der westlichen Kultur niemand zugeben würde. Um sie objektiv zu bewerten, betrachten wir die Ergebnisse dieses Bandes noch einmal.

Zunächst sei zur Verteidigung des Konzepts der Interdependenz daran erinnert, dass wir bei der Diskussion der Bedeutung des „letzten Modus“ in einer beliebigen großen Matrix (Modus Nr. 16 für zwei Elemente oder Nr. 256 für drei usw.), der jede Kombination der betreffenden Elemente oder deren Negationen als *möglich deklariert* (Code 1 in jeder Zelle des Modus), festgestellt haben, dass Unsicherheit darüber besteht, ob dies Kausalität (oder allgemeiner: Zusammenhang) oder deren Fehlen anzeigt. Könnte der letzte Modus formal in *allen* Fällen Kausalität anzeigen, müssten alle Kontingente im Universum als kausal miteinander verbunden betrachtet werden (d. h. *je zwei zufällig ausgewählte Kontingente* könnten als kausal verbunden angenommen werden, insbesondere im Sinne der partiellen Kontingentbestimmung **pq**).

Da jedoch ein solcher formaler Beweis fehlt und die Idee ohnehin dem gesunden Menschenverstand (zumindest dem von Nicht-Buddhisten) widerspricht, gingen wir davon aus, dass die Logik aufgeschlossen bleiben und die Möglichkeit einer alternativen Interpretation zulassen muss: dass zwei Dinge kausal miteinander verbunden sein können oder nicht (d. h. relative Nicht-Kausalität ist möglich), und dass Spontaneität (d. h. absolute Nicht-Kausalität) in einigen Fällen zumindest denkbar ist. In diesem Kontext bleibt die buddhistische These der Interdependenz jedoch ein legitimes formales Postulat. Wohlgemerkt: Es handelt sich lediglich um eine mögliche alternative Hypothese; und für die meisten Beobachter (beispielsweise diejenigen unter uns, die an den freien Willen glauben, sowie Physiker, die die

Heisenbergsche Unschärferelation verdinglichen) ist sie nicht sehr wahrscheinlich.

Ein wichtiger formaler Kritikpunkt am Konzept der Interdependenz betrifft die Art und den Grad der damit gemeinten Kausalität. Der Begriff „Ursachen“ in „Alles verursacht alles“ ist sehr vage. Ist ausschließlich Kausalität gemeint, unter Ausschluss des Willens? Und wenn Kausalität gemeint ist, schließt dies dann nicht auch Prävention mit ein? Werden die verschiedenen Arten von Kausalität anerkannt, also starke (vollständige und/oder notwendige) sowie schwache (teilweise und/oder kontingente)? Die traditionell dem Buddha zugeschriebene Definition von Kausalität lautet:

> „Wenn dies ist, dann ist auch jenes; wenn dies entsteht, dann entsteht auch jenes. Wenn dies nicht ist, dann ist auch jenes nicht; wenn dies aufhört, dann hört auch jenes auf.“

Diese Definition legt nahe, dass ausschließlich vollständige notwendige Kausalität gemeint ist. Andere Diskussionen innerhalb des Buddhismus deuten jedoch darauf hin, dass diese Definition lediglich als Paradigma, als offensichtlichster Fall, zu verstehen ist und dass partielle und kontingente Kausalität in der Praxis ebenfalls anerkannt wird, wie die Verwendung des Plurals im Ausdruck „Ursachen und Bedingungen“ belegt. Prävention kann formal als durch Negation eines Elements in all diesen Konzepten subsumiert betrachtet werden. Einige Diskurse scheinen auch Willensfreiheit zu akzeptieren, doch dies muss uns hier nicht weiter beschäftigen. Konzentrieren wir uns daher auf Kausalität im weitesten Sinne, so lässt sich folgende Kritik formulieren.

Wenn alles mit allem kausal zusammenhängt, dann *wäre die einzig denkbare Art von Kausalität schwach (sowohl partiell als auch kontingent)* . Denn starke Kausalität (vollständig und/oder notwendig) impliziert zwangsläufig eine gewisse Exklusivität der Beziehung zwischen den Elementen. Sind alle Elemente in gewissem Maße an der Existenz eines bestimmten Elements beteiligt, so kann keine dieser Ursachen als überwiegend gelten. Daher scheint mir diese buddhistische Lehre der multilateralen Kausalität letztlich zu erfordern, dass alle bilateralen Kausalbeziehungen schwach sind, und gibt letztlich starke Bestimmungen (einschließlich Mischungen) auf, insbesondere die stärkste Bestimmung (die sie ursprünglich zu Recht als Definition von Kausalität beanspruchte).

Eine Möglichkeit, die Implikation der Interdependenztheorie als „universelle Schwachstelle“ zu zeigen, lässt sich folgendermaßen beschreiben: Wenn wir Interdependenz für *alle* „Dinge“ annehmen, also nicht nur für erfahrungsbezogene Dinge (*Dharmas*), sondern auch für abstrakte, geraten wir in *formale* Schwierigkeiten, sobald wir die Stärke bestimmter Kausalbeziehungen voraussetzen. Denn dann zählen auch solche abstrakten Beziehungen (d. h. Kausalitäten) als „Dinge“ und unterliegen somit der Interdependenz. Wir könnten uns daher fragen, wie eine Ursache vollständig oder notwendig sein kann, wenn diese Beziehung selbst von einer weiteren Ursache abhängt: Wir sind gezwungen, unserer Prämisse zu widersprechen und zu folgern, dass die Ursache nicht so vollständig oder notwendig ist, wie sie schien.

Ich nehme an, der vorgeschlagene Sachverhalt (universelle Interdependenz) ist formal denkbar, doch ich sehe nicht, auf welcher Grundlage wir eine so

radikale Ablehnung einer Vielzahl von Modi (d. h. aller alternativen Modi bezüglich der starken Bestimmungen) zulassen könnten. Solange keine vernünftige formale oder empirische Grundlage geliefert wird, gibt es keine Rechtfertigung für eine solch radikale Maßnahme: Sie käme einer Voreingenommenheit gleich. Die buddhistische Behauptung basiert natürlich auf einer meditativen Erfahrung; da diese jedoch esoterisch und nicht jedem Beobachter ohne Weiteres zugänglich ist, müssen wir kritisch bleiben und sie als spekulativ betrachten. Wir können sie nicht kategorisch aus soliden rationalen Gründen ausschließen, aber wir können sie auch nicht einfach unkritisch übernehmen.

Man muss sich bewusst machen, dass Kausalität ein begriffliches Objekt und keine Wahrnehmung ist. Bevor wir eine kausale Beziehung zwischen zwei oder mehr Wahrnehmungen (und erst recht zwischen Begriffen) erkennen können, müssen wir die Wahrnehmungen voneinander unterscheiden (und sie im Falle von Begriffen durch Vergleich und Gegenüberstellung vieler Wahrnehmungen begriffen). Kausalität beinhaltet auch Negation, die ein Produkt rationaler wie empirischer Faktoren ist. Wenn wir uns also der Frage der Kausalität im Hinblick auf die phänomenologische Ordnung der Dinge nähern, müssen wir erkennen, dass es sich um ein eher *abstraktes Konzept höherer Ordnung handelt* , das jedoch für die Organisation von Wissen von grundlegender Bedeutung ist. Es ist nichts, was wir direkt sehen oder auf andere Weise wahrnehmen können. Aus diesem Grund dürfen wir skeptisch bleiben, ob es einen plötzlichen Erkenntnisblitz gibt, der die kausalen Beziehungen aller Dinge im Universum augenblicklich offenbart.

Obwohl die Theorie der Interdependenz formal keine Widersprüche aufwirft, gibt es guten Grund, sie im Hinblick auf die normale Entwicklung menschlichen Wissens zu bezweifeln. Kausalzusammenhänge werden üblicherweise nur schrittweise erkannt, durch sorgfältige Beobachtung und Analyse konkreter Daten, die stets überprüft und revidiert werden, sobald neue Daten vorliegen und mögliche Widersprüche auftreten. Unser Verstand ist weder allwissend noch starr deduktiv, sondern kumulativ und flexibel induktiv: Wir gehen nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum vor und passen unsere Positionen fortwährend an neue Erkenntnisse und logische Einsichten an. Daher können wir uns nicht ohne Weiteres auf pauschale Aussagen wie die über die Interdependenz verlassen.

Natürlich würden manche Philosophen einwenden, dass Kausalität an sich eine vom Menschen geschaffene Illusion sei, da reine Erfahrung nur *undifferenzierte Präsenz offenbare* . Die Differenzierung in „unterschiedliche“ Wahrnehmungen, die Feststellung, dass bestimmte gesuchte Dinge „abwesend“ sind, und die Konzeptualisierung auf der Grundlage von „Ähnlichkeiten und Unterschieden“ sind allesamt Akte der Vernunft. Wenn man tatsächlich alle wahrgenommenen Erscheinungen als bloße Wellenbewegungen in einem einzigen, ansonsten einheitlichen Substrat der Existenz betrachtet (dem „Urgrund“ der Buddhisten oder dem Einheitlichen Feld der Physiker), dann sind die Grenzen, die wir für individualisierte Dinge wahrzunehmen oder zu begreifen glauben, in Wirklichkeit bloße Fiktionen, und alle Dinge (einschließlich unserer Vorstellungen von Kausalität) sind letztlich in einem sehr realen Sinne eins.

Bleiben wir also in beiden Fällen aufgeschlossen und gehen wir unbeschwert weiter. Ich möchte nur noch kurz meine Gedanken zu den buddhistischen Vorstellungen von Interdependenz hinzufügen, die diese Vorstellung in mir geweckt haben. Diese Vorstellung wird oft mit Kausalketten begründet [44]. Ich habe mir die Welt daher als ein großes Gewässer vorgestellt, beispielsweise den Genfersee. Laut dieser Theorie breitet sich eine Störung an einer beliebigen Stelle des Sees schließlich im *gesamten* See aus, wenn auch immer schwächer, aber nie vollständig. Dieses Bild habe ich dann zur formalen Bewertung in die Sprache der Kausalketten übersetzt.

Betrachtet man die Ergebnisse der Makroanalyse, würde man sofort antworten, dass die buddhistische Erwartung falsch ist. Wie wir gesehen haben, ist die Ursache einer Ursache nicht notwendigerweise selbst eine Ursache dieser Sache; und selbst wenn sie eine Ursache ist, dann nur in geringerem Maße. Viele Syllogismen erster Figur führen zu keiner kausalen Schlussfolgerung, obwohl ihre Prämissen vereinbar sind. Einige führen zwar zu einer Schlussfolgerung, diese ist aber oft weniger eindeutig als die Prämissen. Daher haben wir formale Gründe, die Idee der Interdependenz zu bezweifeln, wenn sie so verstanden wird, dass „die Ursache einer Ursache wiederum selbst eine Ursache dieser Sache ist“.

Dennoch dachte ich beim Betrachten der Bewegungen im See, dass an dieser Behauptung etwas Wahres dran ist. Ich überlegte dann, ob wir nicht „ *Ordnungen der Kausalität* “ einführen sollten – und postulieren könnten, dass selbst wenn „A die Ursache von B und B die Ursache von C ist, A aber syllogistisch gesehen

---

[44] Siehe beispielsweise Thich Nhat Hanh, *Das Herz des Verstehens* .

nicht die Ursache von C ist“ in einem gegebenen Fall im Sinne der Kausalität erster Ordnung zutrifft, man dennoch sagen kann, dass A die Ursache von C in der Kausalität zweiter Ordnung ist. Und wir könnten vielleicht fortfahren und erklären, dass wir, wenn Letzteres (also die Ursache einer Ursache von) in einem gegebenen Fall nicht anwendbar ist, auf eine Kausalität dritter Ordnung zurückgreifen könnten usw. So könnten wir, in dem Versuch, allen Theorien Glaubwürdigkeit zu verleihen, den buddhistischen Begriff als einen abgeschwächten Kausalitätsbegriff erklären.

Diese Idee erschien mir eine Zeit lang plausibel, bis ich mich mit Mikroanalyse befasste. In diesem Ansatz werden Schlussfolgerungen anhand alternativer Wirkungsweisen gezogen. Es gibt keinen Raum für eine fantasievolle, abstraktere, zusätzliche Ordnung der Kausalität: Das Ergebnis wäre identisch, immer noch dieselbe Anzahl (eine oder mehrere) legitimer alternativer Wirkungsweisen. Es wäre sinnlos, neue (engere oder breitere) Mengen alternativer Wirkungsweisen zu erfinden und diesen Gruppen neue Namen zu geben. Wir könnten bestenfalls alle Wirkungsweisen in einer großen Matrix (mit Ausnahme der ersten, die nur aus Nullen besteht) als Indizien für eine „Kausalität“ (im maximalen Sinne) betrachten und somit sagen, dass jede alternative Wirkungsweise, die sich am Ende einer syllogistischen Schnittmenge findet, „ *Restkausalität* “ ist.

Doch nachdem wir diesen Schlusspunkt erreicht haben, erkennen wir, wie banal der Vorschlag ist.

4. Schlussfolgerungen der dritten Studienphase

Wir sollten hier auch die kognitive Rolle vermeintlicher Kausalitätsgesetze erwähnen. Gesetze, die Raum und Zeit betreffen, haben wir bereits kurz besprochen.

Früher galt eine gewisse Übereinstimmung zwischen Ursache und Wirkung offenbar als wichtiges Kausalitätsgesetz. Die Befürworter dieses Kriteriums dachten wohl, dass Nachkommen Gemeinsamkeiten mit ihren Eltern aufweisen. Manche gingen aber noch weiter und nahmen an, dass die Substanz (und schließlich auch einige andere Merkmale) von Ursache und Wirkung identisch sein müssten. Obwohl dieses Kriterium in der Biologie oder anderen spezifischen Bereichen anwendbar sein mag (beispielsweise könnte der Energieerhaltungssatz in der Physik so interpretiert werden), gilt es allgemein nicht als universell. Formal sehe ich keine Grundlage dafür.[45]

---

[45] Wenn wir die Geschichte der Kausalitätsgesetze genauer betrachten wollen, müssten wir unter anderem das hinduistisch-buddhistische Karmagesetz erwähnen, demzufolge gute und schlechte Taten früher oder später erwünschte bzw. unerwünschte Folgen für einen selbst haben. Es ist die weitverbreitete Vorstellung, dass „was man sät, das erntet man“. Obwohl ich zustimme, dass dies empirisch manchmal, häufig oder sogar meistens zutrifft, muss man einräumen, dass es sich nicht immer durch Beobachtung bestätigen lässt – es ist also bestenfalls eine hoffnungsvolle Verallgemeinerung (für ein Leben nach dem Tod), die einen positiven moralischen Einfluss haben soll. Jedenfalls sehe ich keine formale Grundlage dafür. Dasselbe gilt für Belohnung oder Bestrafung durch Gott – auch wenn es durchaus wahr sein mag, lässt es sich nicht ohne Weiteres durch Beobachtung oder formale Mittel beweisen; es bedarf eines Glaubensakts, um daran zu glauben (ich glaube aus

Das am häufigsten herangezogene Kausalitätsgesetz (zumindest im westlichen Denken) besagt, dass alles eine Ursache hat. Obwohl es offensichtlich zutrifft, dass die meisten Dinge Ursachen haben, und der Glaube an dieses Gesetz uns oft dazu motiviert, nach Ursachen zu suchen oder sie zu postulieren (d. h. selbst wenn keine offensichtlich ist, können wir die Existenz einer Ursache annehmen), haben wir in unserer Untersuchung keine *formalen* Gründe gefunden, ein solches Gesetz als universell zu bestätigen. Die Anerkennung der Kausalität zwingt uns logisch nicht dazu, ihre Universalität anzuerkennen. Dies beweist nicht, dass sie nicht empirisch universell ist; und es hindert uns nicht daran, eine solche Universalität als adduktive Hypothese zu formulieren. Jedenfalls scheint es heute, wie die Quantenphysik und die Urknallkosmogonie belegen, unter Wissenschaftlern allgemein angenommen zu werden, dass dieses Gesetz tatsächlich nicht universell ist (was nicht bedeutet, dass es nicht sehr weit verbreitet anwendbar ist).

Ich frage mich ohnehin, ob es jemals wirklich als universell galt. Im 19. Jahrhundert wurde dieses Gesetz zwar für physikalische Phänomene als allgemeingültig angenommen – nicht aber unbedingt für mentale. Der menschliche Wille galt gemeinhin als Ausnahme, d. h. die Willensfreiheit wurde von den meisten anerkannt. Paradoxerweise wurde im ikonoklastischen 20. Jahrhundert, während die Universalität dieses Kausalitätsgesetzes für materielle Dinge verneint wurde, alles darangesetzt, es in Bezug auf den Menschen zu bekräftigen und damit die Willensfreiheit vehement zu leugnen [46].

---

diesem Grund). Jedenfalls kann Letzteres kaum als Kausalitätsgesetz bezeichnet werden, da der freie Wille Gottes an der Herbeiführung der Wirkung beteiligt sein soll.

[46] Tatsächlich waren beide Veränderungen (meiner Ansicht nach) bewusst oder unbewusst von demselben

Intellektuelle Moden ändern sich offensichtlich. Was mich betrifft: Auch wenn ich die Möglichkeit einräume, dass dieses Gesetz nicht universell für Materie gilt, habe ich keinen Zweifel daran, dass es auf den menschlichen Willen nicht anwendbar ist [47].

Ein weiteres vermeintliches Kausalitätsgesetz, das hier (aufgrund des aktuellen Interesses in einigen Kreisen) Erwähnung finden sollte, ist die buddhistische Vorstellung, dass „alles durch alles verursacht wird". Wie ich in diesem Band gezeigt habe, ist diese Idee universeller „Interdependenz" logisch unhaltbar. Sie ist *formal* unsinnig. Tatsächlich wird man bei kurzem Nachdenken (ohne komplexe formale Analyse) erkennen, dass die Bejahung von Interdependenz die

---

verwerflichen Wunsch motiviert, die Menschheit zu schwächen. Ihre Befürworter sagten den Menschen im Grunde: „Ihr könnt die Materie nicht beherrschen (da sie letztlich keinem Gesetz unterliegt) und ihr könnt euch selbst nicht beherrschen (da ihr keinen freien Willen habt) – also gebt es auf." Menschen, die diesen Unsinn glaubten (einschließlich seiner Verfechter), wurden *dadurch* zu schwächeren Menschen. Tugend wurde verhöhnt und Laster gefördert. Die beschämenden Folgen dieser Politik sehen wir heute überall um uns herum.

[47] Ich erörtere dieses Thema an anderer Stelle, in meinem Werk *„Volition and Allied Causal Concepts"* . Es sei erwähnt, dass ein Analogon zum Kausalitätsgesetz oft, bewusst oder unbewusst, für den Geist postuliert wird. Wir neigen dazu anzunehmen, dass jeder Willensakt eine Ursache hat, im Sinne von *Beeinflussung oder Motivation* durch etwas. Obwohl dies weitgehend zutrifft, würde diese Annahme, wörtlich genommen, rein willkürliche Willensakte ausschließen; daher zweifle ich daran, aus Gründen, die ich in dem genannten Buch erläutert habe. Verwechseln Sie jedenfalls nicht dieses „Gesetz des Einflusses" mit dem hier diskutierten „Kausalitätsgesetz". Es handelt sich um zwei sehr unterschiedliche Formen der Kausalität, die nicht gleichgesetzt werden können.

Leugnung von Kausalität oder zumindest ihrer Erkennbarkeit bedeutet. Jeder Begriff beruht auf unserer Fähigkeit, die Anwesenheit und Abwesenheit des begriffenen Dings zu unterscheiden; ist es überall gleich, kann es nicht unterschieden werden. Ich denke, der buddhistische Philosoph Nagarjuna hat dies erkannt; und dies würde erklären, warum er sich letztlich für die These der Nicht-Kausalität entschied. Das bedeutet jedoch nicht, dass Kausalität logisch geleugnet werden kann: Wie bereits erläutert, ist dies nicht möglich.

Nun gut. Gibt es denn „Kausalitätsgesetze“? Natürlich gibt es die, und zwar viele! Jede Erkenntnis zur formalen Logik der Kausalität in diesem Band ist ein Kausalitätsgesetz, ein bewiesenes Gesetz. Beispielsweise ist die Tatsache, dass nicht alle positiven kausativen Syllogismen zu einer positiven Schlussfolgerung führen, ein wichtiges Kausalitätsgesetz. Es lehrt uns, dass die Ursache einer Ursache nicht notwendigerweise selbst die Ursache dieser Sache ist.

7. Das Selbst verstehen

Entnommen aus Meditationen (2006), Kapitel 8-9, 12.

1. Das individuelle Selbst im Monismus

Akzeptiert man die monistische These [die in den vorangegangenen Kapiteln kurz beschrieben wurde], so können wir verstehen, dass unser jeweiliges scheinbares individuelles Selbst, ob es nun als Seele (Entitäten mit einer von Geist und Materie unterschiedenen spirituellen Substanz) oder als etwas gänzlich Nicht-Substantielles (wie der Buddhismus nahelegt) betrachtet wird, eine relative Existenzweise im Vergleich zur Seele Gottes (in monotheistischen Religionen) oder zum zugrunde liegenden Urgrund dieses Seins oder dem Tao (in konkurrierenden Lehren) hat.

Wenn unser Selbst relativ zu einem absoluten Selbst (oder einem „Nicht-Selbst“, im Buddhismus) ist, dann ist es *eine Illusion* . Inwiefern? Man könnte sagen, die Illusion besteht darin, das Besondere künstlich vom Allgemeinen abzugrenzen – also in einem parakognitiven, gewissermaßen willkürlichen Akt der ***Individuation*** . Offenbar haben sich winzige Teile der ursprünglichen Totalität den falschen Eindruck gemacht, von ihrem gemeinsamen Ursprung abgeschnitten zu sein. Sie (das heißt wir alle) haben den Kontakt zu ihrer wahren Identität verloren und sind durch ihre begrenzte Sichtweise in dem Glauben verstrickt, eine *separate Identität zu besitzen* .[48]

---

[48] Anders als Bischof Berkeley, der annahm, wir seien Ideen im Geiste Gottes, wird hier die Auffassung vertreten,

Um die Illusion der Um die Individuation zu verdeutlichen, können wir auf Wellen in einem Gewässer verweisen. Eine Welle ist offensichtlich eins mit dem Gewässer, doch wir umreißen sie gedanklich künstlich und grenzen sie konventionell ab, geben ihr den Namen „die Welle“ und behandeln sie als etwas anderes als das Wasser. *Es gibt zwar eine Erhebung im Wasser; aber in Wirklichkeit sind die Grenzen, die wir ihr setzen, willkürlich.* Ähnlich verhält es sich mit allen materiellen, mentalen und spirituellen Dingen.

Die **buddhistische** These zu diesem Thema weicht im Allgemeinen etwas davon ab, da alle empirischen Erscheinungen des Selbst rein phänomenal sind. Und da Phänomene vergänglich sind wie Rauchschwaden – sie entstehen (wir wissen nicht woher – also aus dem Nichts), verweilen nur vorübergehend, verändern sich dabei ständig und verschwinden schließlich (wir wissen nicht, wohin – also ins Nichts) –, können wir keine Beständigkeit dahinter oder darunter annehmen. Unser individuelles Selbst ist daher substanzlos; und ebenso gibt es keine universelle Seele.

Diese These ist hinsichtlich der Vergänglichkeit von Phänomenen selbstverständlich hinreichend empirisch; doch (meiner Ansicht nach) weist sie eine begriffliche Lücke auf. Man könnte einwenden, dass sie jede Vorstellung von zugrundeliegender Konstanz ohne ausreichende Begründung ablehnt (d. h. durch einen *Fehlschluss*); stattdessen könnte man eine zugrundeliegende Substanz (materiell, mental oder spirituell) befürworten, mit ebenso unzureichender

---

wir seien gewissermaßen Ideen in unserem eigenen Geist. Gott hat uns zwar erschaffen und unsere scheinbare Individualität ermöglicht, doch er macht sich keine Illusionen über unsere Getrenntheit. Wir selbst, in unserer begrenzten und daher verzerrten Perspektive, verkennen uns als Individuen.

oder vielleicht sogar besserer Begründung (nämlich, dass dies dazu beiträgt, mehr Dinge zu erklären).[49]

Des Weiteren können und müssen wir logischerweise annehmen, dass wir uns unserer selbst nicht nur durch die Wahrnehmung äußerer und innerer Phänomene bewusst sind, sondern auch durch eine andere, direkte Art der Erkenntnis, die wir „Intuition“ nennen können, *nicht-phänomenaler Aspekte. Es gibt keinen Grund, spontan anzunehmen, dass nur phänomenale Aspekte existieren und direkt erkennbar sind. Vielmehr müssen wir die Intuition anerkennen, um zu erklären, wie wir wissen, was wir in konkreten Fällen* wahrgenommen, gewollt oder wertgeschätzt haben . Begriffliche Mittel können solche Einzelheiten *nicht* vollständig erklären; sie können nur Allgemeines hervorbringen.

Obwohl ich die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst verstehe und respektiere, glaube ich persönlich an die Spiritualität des individuellen Selbst und an Gott. Ich möchte darüber hinaus folgende Argumente anführen: Zunächst einmal schließen diese Vorstellungen (von Seele und Gott) den Begriff der „Leere“ nicht logisch aus, sondern *schließen ihn ein* ; das heißt, es bleibt wahr, dass sich einzelne Seelen und die universelle Seele *nicht* auf phänomenale Erfahrungen reduzieren lassen.

Darüber hinaus ist der Monotheismus logisch überzeugender, da die buddhistische These etwas als gegeben voraussetzt, was die Gottesthese zu erklären versucht. Die manifesten Tatsachen von Bewusstsein, Willenskraft und Werturteilen in uns, also in scheinbar endlichen Individuen, bleiben im Buddhismus unerklärt, wohingegen die monotheistische These davon ausgeht, dass die persönlichen Fähigkeiten des

---

[49] Wir werden das Thema der Vergänglichkeit später noch weiter erörtern.

Einzelnen von den entsprechenden Fähigkeiten Gottes stammen. Das heißt, da endliche Seelen (letztlich illusorische) Bruchteile Gottes sind, leiten sich ihre Erkenntnis-, Willens- und Werturteilsfähigkeiten (obwohl proportional endlich) von denselben Fähigkeiten (in einem unendlich größeren Maßstab) der Gesamtseele, also Gottes, ab.

Tatsächlich könnten Buddhisten entgegnen, dass dieses Argument zwar die drei menschlichen Kräfte auf die entsprechenden (größeren) Kräfte Gottes *reduziert* , aber die Existenz ebendieser Kräfte in Ihm unerklärt lässt. Sie sind zwar Ableitungen im Menschen, aber dennoch primäre Kräfte in Gott.

Ja, aber es bleibt ein Unterschied. Der Monotheismus sieht die ultimative Quelle als personifiziert an, während der Ursprung im Buddhismus unpersönlich ist. Im Monotheismus gibt es ein „Wer“, im Buddhismus hingegen höchstens ein „Was“. Es erscheint mir unwahrscheinlich, dass eine Person aus einem Nicht-Personen hervorgehen sollte. Vielmehr muss die individuelle Seele dieses Gefühl persönlicher Identität in Form eines Spiegelbilds der Persönlichkeit der universellen Seele besitzen.

Aber in Wahrheit können wir die beiden Lehren intellektuell durchaus miteinander vereinbaren, wenn wir anerkennen, dass solche Argumente letztlich nur verbale Unterscheidungen sind und dass wir vielmehr ihre Gemeinsamkeiten und Komplementaritäten betonen sollten.[50]

---

[50] Selbstverständlich möchte ich mit dieser Aussage keinesfalls alle unter dem Begriff Buddhismus zusammengefassten Glaubensvorstellungen und Praktiken uneingeschränkt befürworten. In früheren Arbeiten habe ich beispielsweise meine Vorbehalte gegenüber der Verehrung von Statuen (Götzendienst) geäußert. Selbst aus buddhistischer Sicht ist dies eine befremdliche und spirituell

Der offensichtliche Meditationserfolg von Buddhisten schließt jedenfalls nicht logisch aus, dass ihre Lehre, die Seele und Gott ablehnt, ein Interpretationsfehler sein könnte – schließlich berichten auch andere Religionen von Meditationserfolgen, obwohl sie andere Interpretationen zugrunde legen. Wenn wir all diese menschlichen Behauptungen wohlwollend als gegeben hinnehmen, müssen wir logischerweise schlussfolgern, dass eine ***korrekte Interpretation für den Meditationserfolg nicht notwendig ist*** .

Dies legt nahe, dass Meditation letztlich unabhängig von theologischen Auseinandersetzungen ist. Selbst konkurrierende, ja sogar widersprüchliche Lehren können – je nach kulturellem oder persönlichem Kontext – gleichermaßen hilfreich sein. Meditation ist daher letztlich eine pragmatische Angelegenheit; sie benötigt keine bestimmten Dogmen, um ihre Wirkung zu entfalten. Ganz gleich, welcher Religion Sie angehören oder nicht angehören, fügen Sie einfach eine Zutat hinzu: Meditation. Diese einfache Maßnahme wird mit der Zeit ganz natürlich Wunder bewirken.

Die moderne **säkularistische** Leugnung einer spirituellen Substanz (einer Seele im Menschen und in Gott) lässt sich wie folgt darstellen. Es handelt sich hierbei um eine materialistische Philosophie, die allein dem Phänomenalen (und den daraus abgeleiteten begrifflichen Schlussfolgerungen) eine feste Realität zuschreibt. Das materielle Phänomen wird als exklusiv für alles andere betrachtet, obwohl Säkularisten auf Nachfrage eine Art zusätzliche, mentale Substanz

---

hinderliche Praxis (da sie die Projektion des „Selbst“ auf rein physische Körper beinhaltet). Darüber hinaus sehe ich nicht, wie dies eine Verbesserung gegenüber der Gottesverehrung darstellen kann. Wenn Hingabe etwas Gutes ist, dann ist die Gottesverehrung sicherlich ihr schönster Ausdruck.

anerkennen, die sie sich als eine Art „Bewusstseinswolke“ vorstellen, die im Kopf bestimmter materieller Wesen (d. h. zumindest des Menschen und möglicherweise höherer Tiere) schwebt.

Diese Substanz wird als eine Art Epiphänomen bestimmter Materiekombinationen aufgefasst (nämlich jener, aus denen ein lebender menschlicher Körper und insbesondere sein neurologisches System bestehen). Sie betrachten den Geist im Grunde als eine verfeinerte Form von Materie. Die Vertreter dieser These unterscheiden nicht klar zwischen dem Stoff der Erinnerungen, Träume und Vorstellungen einerseits und demjenigen, der diese inneren und (über die Sinne) auch äußere Phänomene erlebt, andererseits. Daher lehnen sie jegliche Vorstellung einer zusätzlichen spirituellen Substanz oder Seele als Wesen des Selbst ab.

Diese Philosophie ist daher aus zwei Gründen angreifbar. Erstens gelingt es ihr nicht, mentale Erfahrungen klar und unvoreingenommen zu analysieren und daraus die notwendigen Schlüsse zu ziehen. Insbesondere fehlt die Unterscheidung zwischen dem intuitiv erfassten „erkennenden, wollenden und wertenden Selbst“ und seinen „wahrgenommenen mentalen (und sensorischen) Erfahrungen“, also die Unterscheidung zwischen Seele und Geist innerhalb der Psyche. Zweitens tendiert der Säkularismus zwar in Bezug auf die Materie zum Monismus, lehnt aber eine ähnliche monistische Extrapolation in Bezug auf die Seele ab und leugnet somit Gott.

Heutige Säkularisten geben sich natürlich als „Wissenschaftler“ aus [51]und verleihen ihrer Doktrin

---

[51] Manche sind tatsächlich Wissenschaftler – in ihrem jeweiligen Fachgebiet, wie etwa der Physik. Das berechtigt

dadurch Prestige unter Nicht-Philosophen und oberflächlichen Philosophen. Doch diese Haltung ist im strengen Sinne des Wortes nicht wissenschaftlich. *Die Physik hat bis heute keine einzige mathematische Formel hervorgebracht, die die Reduzierbarkeit von Leben, Geist, Bewusstsein oder Seele auf Materie beweist.* Materialisten *nehmen lediglich an* , dass eine solche universelle Reduktionsformel „eines Tages" bewiesen werden wird. Mag sein; doch bis dahin können sie sich nicht logisch auf ihre Annahme berufen, als wäre sie eine unumstößliche Tatsache.

Sie *glauben,* ihr Materialismus werde sich mit Sicherheit irgendwann als allumfassend erweisen – doch diese Erwartung und Hoffnung entbehrt, um es noch einmal zu betonen, jeglicher wissenschaftlichen Grundlage! Sie ist nichts weiter als ein Produkt ihrer Fantasie, ein Akt des Glaubens, ein bloßes hypothetisches Postulat. Säkularismus ist somit *nichts anderes als eine Religion* , keine exklusive Schlussfolgerung der Wissenschaft.

„Wissenschaft" definiert sich ausschließlich durch Strenge in der kognitiven Methodik, ohne Vorurteile. Sie verlangt, dass alle verfügbaren Daten in unsere Theorien einbezogen und von diesen angemessen erklärt werden . Echte Philosophen lassen sich nicht von der intellektuellen Aggressivität jener einschüchtern, die behaupten, Wissenschaft sei ausschließlich materialistisch.

---

sie jedoch nicht zu uneingeschränkter Freiheit im allgemeinen Feld der Philosophie. Ich denke hier an Hubert Reeves, der im Fernsehen den Atheismus als unumstößliche Tatsache darstellt, als sei jede andere Ansicht schlichtweg undenkbar. Laien sollten sein Prestige und seine Medienpräsenz nicht mit einer logischen Bestätigung seiner Ansicht verwechseln. Der zugrundeliegende Fehlschluss ist ein *Ad-hominem* -Argument.

Im Falle der materialistischen Theorie wurden die offenkundigen Daten über Leben, Geist, Bewusstsein und Seele von ihren Verfechtern kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn berücksichtigt. Sie wurden schlichtweg ignoriert, verdrängt. Das ist keine Wissenschaft – das ist Sophistik. Spekulative Annahmen müssen als solche anerkannt werden. Und zwei Spekulationen, die gleichermaßen zu den verfügbaren Daten passen, sind vor wissenschaftlicher Beurteilung gleichwertig.

2. Der Eindruck von sich selbst

Was verstehen wir unter „ **dem Selbst** “? Dieser Begriff bezieht sich in erster Linie auf ***das, was zu sein scheint. Zu erkennen, zu wollen und zu bewerten*** in jedem Augenblick. Das heißt, diese Funktionen scheinen zu jedem Zeitpunkt von einem einzigen Punkt oder Ort tief in den eigenen körperlichen und geistigen Erfahrungen auszugehen, die wir jeweils „Ich“ oder „mich“ oder „mich“ nennen.

Das Selbst ist das Bewusstsein, das Erlebende, das Empfindende, das Fühlende, das Vorstellende, das Denkende, das Mögende oder Begehrende, das Wünschende oder Hoffende, das Handelnde usw. … oder das, das sich solcher Funktionen enthält. Somit ist das Selbst das Subjekt des Bewusstseins, der Akteur

[52]willentlicher Handlungen und der Wertende von Werturteilen.

Es ist ein Beobachtungsfehler zu behaupten, dass Kognitionen, Willensakte und Wertungen ohne eine Person, die erkennt, will oder wertend handelt, stattfinden können. Eine klare und ehrliche Beobachtung erkennt, dass das Besondere an diesen Ereignissen ihre Relativität mit einem Selbst ist.

Das Selbst ist Gegenstand unmittelbarer, subjektiver Erfahrung oder Selbstintuition und nicht zu verwechseln mit Phänomenen, die auf Sinnesempfindungen oder mentalen Erfahrungen beruhen. Es ist nicht bloß etwas, das begrifflich aus solchen erfahrenen Phänomenen abgeleitet wird, sondern etwas *Nicht-Phänomenales* , das selbst erfahren wird.

Man beachte: Unser „Ich“ ist kein einzelnes Phänomen, keine Ansammlung von Phänomenen und auch keine bloße Abstraktion phänomenaler Erfahrungen; es ist eine fortwährende, nicht-phänomenale Erfahrung. (Es mag jedoch durchaus sein, dass das Selbst sich selbst transparent wäre, wenn es nicht phänomenalen Erfahrungen unterworfen wäre, die es durch Bewusstsein,

---

[52] Es ist wichtig zu beachten, dass der Begriff „Agent“ hier lediglich den Handelnden bezeichnet – den Akteur, den Ausführenden der Tat. Handlungsfähigkeit impliziert hier Willensfreiheit – eine Maschine (oder jede andere deterministische Entität) gilt nicht als Akteur ihrer Handlungen, außer im metaphorischen Sinne. Darüber hinaus ist die umgangssprachliche Bedeutung von Handlungsfähigkeit als „Handeln im Auftrag eines anderen“ hier *nicht* gemeint, obwohl eine solche Instrumentalisierung logisch unter willentliches Handeln fällt.

Willenskraft und Bewertung erkennen und verarbeiten müsste [53].)

Das Selbst, wie es hier technisch definiert ist, *existiert zumindest für einen Augenblick* . Logisch folgt aus solchen punktuellen Daten nicht zwangsläufig, dass die zu verschiedenen, selbst aufeinanderfolgenden Zeitpunkten intuitiv erfassten Selbste ein und dasselbe Selbst sind. Die *Kontinuität* des Selbst ist also ein zusätzlicher, vielleicht eher konzeptioneller Gedanke – obwohl wir im Allgemeinen (mit Ausnahme der Buddhisten) dieser Vorstellung zustimmen.

Dies impliziert wiederum nicht zwangsläufig die Ewigkeit seit Anbeginn oder bis zum Ende der Zeit – obwohl viele (aber längst nicht alle) Menschen dieser Vorstellung zustimmen. Neben unseren punktuellen und kontinuierlichen Selbstkonzepten ist auch zu beachten, dass wir das Selbst als etwas *Kumulatives betrachten* – unsere vergangenen, momentanen Selbstbilder scheinen sich mit der Zeit anzuhäufen und uns mit zunehmendem Alter mit Verantwortung zu belasten.

Selbstbewusstsein bedeutet hier wohlgemerkt einfach „Bewusstsein des Selbst“ – also bezogen auf jeden reflexiven Bewusstseinsakt, in dem das Selbst sowohl Subjekt als auch Objekt ist, was vermutlich ein direkter und unmittelbarer kognitiver (intuitiver) Akt ist. Selbstbewusstsein kann auch das Bewusstsein (also auch hier Intuition) einer der drei Funktionen des

---

[53] In diesem Sinne kann man sagen, dass das Selbst „relativ“ ist – nicht, dass seine Existenz (solange sie auftritt) nicht „unabhängig“ wäre, sondern dass *sein eigenes Bewusstsein seiner eigenen Existenz* von äußeren Reizen abhängig ist.

Selbst bedeuten, nämlich Kognition, Willensbildung und Wertung.[54]

Diese drei Funktionen bzw. Ausdrucksformen des Selbst funktionieren nicht unabhängig voneinander, sondern sind auf vielfältige Weise miteinander verknüpft. Sie können gleichzeitig oder in komplexen Ketten auftreten. Kognition ist die primäre Funktion, kann aber auch nach Willenshandlungen (z. B. Recherchen) und Werturteilen (z. B. der Entscheidung über ein Forschungsthema) erfolgen. Willenshandlungen setzen in der Regel vorausgehende Kognition voraus, können aber auch willkürlich erfolgen. Werturteile stellen eine besondere Form der Willenshandlung dar, da sie eine Wahlmöglichkeit impliziert; und sie implizieren stets Kognition, sei es

---

[54] Der Begriff „Selbstbewusstsein“ wird in Philosophie und Wissenschaft mitunter auch für das Bewusstsein verwendet, sich eines anderen Objekts bewusst zu sein – also für das „Bewusstsein des Bewusstseins“. Letzteres kann ein augenblickliches Ereignis sein, ermöglicht dadurch, dass das Subjekt seine Aufmerksamkeit teils auf ein Objekt, teils auf sein Bewusstsein dieses Objekts richtet; oder es kann eine Zeitverzögerung beinhalten, vorausgesetzt, das Subjekt ist sich zunächst eines Objekts bewusst und wird sich etwas später rückblickend dieses ersten Bewusstseins wieder bewusst (entweder direkt, während es noch in seinem Bewusstsein „nachhallt“, oder indirekt durch das Langzeitgedächtnis). Eine andere, umgangssprachlichere und abwertendere Bedeutung des Begriffs „Selbstbewusstsein“ bezieht sich auf das Bewusstsein, von einer oder mehreren anderen Personen beobachtet zu werden, was uns dazu veranlasst, uns unbeholfener zu verhalten, also ohne unsere gewohnte Spontaneität oder Natürlichkeit, weil wir unseren Willen einsetzen, um sicherzustellen, dass der Beobachter ein bestimmtes (in welchem Sinne auch immer) „günstiges“ Bild von uns erhält.

auch nur das Bewusstsein, etwas zu bewerten (in der Regel aber auch das Bewusstsein verschiedener zu berücksichtigender Aspekte).

Die oben vorgeschlagene Definition des Selbst bezieht sich auf das Wesen des Selbstseins. Im Verhältnis zu diesem essentiellen Selbst ist alles andere „die Außenwelt", „Objekt", „das Andere". Es ist unser tiefstes Inneres, tiefer noch als Geist und Körper. Aspekte von Geist und Körper werden umgangssprachlich oft ebenfalls als Selbst bezeichnet, doch dies ist irreführend. Das Selbst, wie es hier verstanden wird, kann daher mit dem gleichgesetzt werden, was wir gemeinhin als „ **Seele** " bezeichnen, ohne die Frage, als was eine solche angenommene Entität interpretiert werden könnte, vorwegzunehmen.

Eine weit verbreitete Theorie besagt, dass die Seele aus einer nicht-materiellen, man könnte sie „spirituellen" Substanz besteht. Diese könnte sowohl räumliche als auch zeitliche Verortung und Ausdehnung besitzen oder auf eine bestimmte Weise zeitlich, aber nicht räumlich verortet und ausgedehnt sein [55]. Eine andere Sichtweise sieht sie als eine Art „Knoten" im Gefüge der Raumzeit, einen Knoten mit anderen Eigenschaften als die sogenannter materieller Entitäten. Einige Philosophen (insbesondere Buddhisten und Materialisten) leugnen die Existenz der Seele gänzlich [56].

Ungeachtet der theoretischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Traditionen hinsichtlich der

---

55 Oder wir könnten es dem Dichter Khalil Gibran gleichtun und die Seele als „ein grenzenloses und unermessliches Meer" betrachten.

56 Meiner Meinung nach gelingt es ihnen jedoch nicht, die Besonderheiten von Kognition, Willensbildung und Wertung angemessen zu erklären.

Existenz und Natur des Selbst herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass es in der Praxis – also während der Meditation – wichtig und notwendig ist, das Selbst zu vergessen, wenn nicht gar auszulöschen. Dies ist natürlich keine leichte Aufgabe. Gerade in den frühen Phasen der Meditation, wenn wir erschrocken feststellen, welch gewaltige Gedankenwirren unsere Ego-Sorgen ständig auslösen, erscheint es wie eine unmögliche Mission. Doch es gibt Wege und Mittel, um das gewünschte Ergebnis schrittweise zu erreichen.

Im tiefsten Sinne muss man irgendwann *aufgeben Die Subjekt-Objekt- oder Selbst-Andere-Trennung* . Wenn der Monismus als die höchste philosophische Wahrheit gilt, dann muss es tatsächlich eine Ebene der Wirklichkeit geben, auf der sich diese Dualität merklich auflöst. Praktisch gesehen kann man die Erfahrung der Einheit logisch gesehen nicht erwarten, solange man nicht die Bindung an die gängige Vorstellung von der Dualität zwischen Selbst und Anderem bzw. Subjekt und Objekt losgelassen hat.

Eine solche Hingabe ist weder eine psychologische Unmöglichkeit noch eine künstliche geistige Akrobatik. Dies wird deutlich, wenn wir bedenken, dass die Subjekt-Objekt- oder Selbst-Andere-Unterscheidung Vernunft *,* also einen rationalen Akt , darstellt [57].

So wie unsere Vernunft äußere Erfahrungen in verschiedene Sinnesmodalitäten unterteilt oder jede Modalität in verschiedene Qualitäten und Maße (z. B. im visuellen Bereich: Farben und Intensitäten, Formen und Größen); oder wie sie zwischen äußeren und inneren Erfahrungen unterscheidet (z. B. zwischen physischem Sehen und mentalen Visionen), so ist auch unsere Vernunft für den Eindruck von Selbst und

---

57 Siehe meine *Betrachtungen* , Kapitel 9.

Anderem verantwortlich. Dies bedeutet nicht, dass unsere Vernunft eine falsche Unterscheidung erfindet und eine Illusion erzeugt; vielmehr bedeutet es, dass ohne die Betrachtung eines vernunftbegabten Subjekts eine solche Unterscheidung im Universum niemals entstehen würde.

Diese Erkenntnisse legen nahe, dass die Subjekt-Objekt-Unterscheidung [58]*nicht epistemologisch widerlegt werden muss,* um zu erkennen, dass wir uns letztendlich (und sei es nur im Laufe der Meditation) von dieser automatischen Reaktion befreien können. Wir möchten die Unterscheidung irgendwann aufgeben, nicht weil sie an sich falsch oder schlecht ist, sondern weil wir sie überwinden und in die geistige Ruhe des nicht-diskriminierenden Bewusstseins gelangen wollen.

Beim Meditieren erscheint das eigene „Selbst“ meist als allgegenwärtige und gewichtige Erfahrung, die sich von relativ äußeren mentalen und materiellen Erfahrungen unterscheidet. Erkennt man jedoch, dass diese Selbsterfahrung ein rationales (d. h. rationales) Produkt ist, eine mentale Unterteilung der natürlichen Einheit aller Erfahrung im jeweiligen Augenblick, so kann man dieses Selbstgefühl tatsächlich abschütteln – oder genauer gesagt, einfach loslassen – und *alle Erfahrungen als Einheit erfahren* .[59]

---

58 Die Buddhisten halten es für ungültig – ich würde jedoch zumindest argumentieren, dass es eine gewisse Glaubwürdigkeit besitzt, wie jede Erscheinung, solange sie nicht zu einem Widerspruch führt. Ich würde sogar so weit gehen und behaupten, dass jeder Versuch einer solchen Widerlegung ungerechtfertigt und logisch unmöglich ist.

59 Dies wäre natürlich ein Aspekt der gesamten „Integration“ (was im Sanskrit *Samadhi ,* im Chinesischen *Wu und im Japanischen Satori genannt wird*).

Wohlgemerkt, die Aufgabe besteht nicht darin, den rationalen Akt der Trennung *nachträglich* zu dekonstruieren oder die verlorene Einheit von Selbst und Anderem durch ein gedankliches Zusammenfügen oder Verschmelzen wiederherzustellen, oder so zu tun, als existiere das Subjekt oder das Objekt nicht. Vielmehr muss der Meditierende seine Seele in den vorrationalen Zustand versetzen, in dem die Zergliederung der Erfahrung *noch nicht* stattgefunden hat. Es ist kein Ort der Gegenkommentare, sondern ein Ort des Schweigens (weder verbal noch nonverbal). Es ist der Zustand ursprünglicher Erfahrung, in dem der mentale Reflex des Sortierens von Daten noch nicht einmal eingesetzt hat.

Alles wird so angenommen, wie es erscheint. Ein Eindruck von sich selbst entsteht, im Gegensatz zu einem Eindruck von anderen? Gut und schön – es bedarf keiner Betonung oder Anmerkung. Es wird einfach erfahren. Wenn keine Unterscheidungen getroffen werden, gibt es keine Unterscheidungen. Wir bleiben aufmerksam, das ist alles. Wir genießen die Szenerie. Unsere Wahrnehmung ist phänomenologisch.

In der reinen Erfahrung mag das, was wir „Vielfalt“ nennen, durchaus sichtbar sein, doch ist es untrennbar mit der essentiellen „Einheit“ verbunden. Hier sind Wesen und Manifestation eins. Hier bilden Subjekt und Objekt ein natürliches Kontinuum. Die Gesamtheit ist in Harmonie, voller Leben. Sie ist, was sie ist, was auch immer sie sein mag.

Bevor man diese Stufe der ganzheitlichen Erfahrung erreicht, muss man natürlich lange und hart an sich selbst arbeiten.

3. Das Ego unterscheiden

Das Selbst wurde oben – aus philosophischer Sicht – als *das vermeintliche Subjekt der Erkenntnis und Akteur des Willens und der Wertung definiert* . Im allgemeinen Sprachgebrauch identifizieren sich die meisten Menschen jedoch mit weit mehr als dieser minimalen Definition. Um dies zu verdeutlichen, ist es daher sinnvoll, zwei Bedeutungen des Begriffs zu unterscheiden.

Im eigentlichen Sinne bezeichnet der Begriff „Selbst“ das, was gemeinhin als Seele oder Person bezeichnet wird. Umgangssprachlich ist der Begriff weiter gefasst und schließt das ein, was Intellektuelle als „ **Ego** “ bezeichnen. Letzteres – wiederum aus philosophischer Sicht – bezieht sich auf die materiellen und mentalen Phänomene, die zwar tatsächlich *mit* unserem Selbst in Verbindung gebracht werden, die wir aber fälschlicherweise *damit gleichsetzen* . Mit dem Begriff „Ego“ meinen wir daher alle Aspekte des übergeordneten Selbst *außer* der Seele; also alle äußeren Aspekte der Erfahrung, die gemeinhin fälschlicherweise als Teil des Selbst betrachtet werden.

Dies dient lediglich dazu, zu erkennen und zu betonen, dass wir häufig Fehlbestimmungen hinsichtlich dessen, was das Selbst ausmacht, begehen [60]. Wenn wir ein

---

[60] Das Wort „Ego“ bedeutete ursprünglich im Lateinischen „Ich“. Heutzutage wird es im Englischen üblicherweise in dem abwertenden Sinne verstanden, den ich in diesem Essay verwende. Ich teile nicht die Auffassung der psychoanalytischen Theorie, die das Ego als ein Segment der Psyche darstellt, das „zwischen Person und Realität vermittelt“. Ein solcher Begriff ist für mich konzeptionell inkohärent, da er diesem vermeintlichen Segment eine separate Persönlichkeit (d. h. ein Selbst) zuschreibt, denn „vermitteln“ impliziert kognitive, willentliche und

kohärentes philosophisches System entwickeln wollen und die Problematik phänomenologisch betrachten, müssen wir das Selbst im Sinne der Seele (d. h. Subjekt/Agens) als Kernbedeutung des Begriffs anerkennen. Letzteres ist eine nicht-phänomenale Entität, die sich deutlich von allen materiellen und mentalen Phänomenen unterscheidet, die Menschen gemeinhin als ihr Selbst betrachten.

Wir neigen dazu, unseren Körper, einschließlich seiner sensorischen und motorischen Fähigkeiten, als unser Selbst oder zumindest als einen Teil davon zu betrachten. Doch viele Körperteile können funktionsunfähig oder abgetrennt sein, und wir bleiben dennoch präsent. Umgekehrt kann unser Nervensystem intakt sein, ohne dass wir daran beteiligt sind. Daher ist es unzutreffend, unser Selbst mit unserem Körper gleichzusetzen.

Dennoch ist es gerechtfertigt, uns mit unserem Körper zu identifizieren, denn wir haben offensichtlich eine besondere Beziehung zu ihm: Wir haben mehr Einfluss auf ihn und mehr Macht über ihn als über jeden anderen Körper. Unser Leben nimmt im Kontext dieses Körpers Gestalt an. Deshalb nennen wir ihn „unseren" Körper, was Besitz oder Abgrenzung impliziert.

Eine ähnliche Analyse des Geistes führt zum selben Schluss. Wohlgemerkt, mit „Geist" meine ich lediglich die scheinbaren mentalen *Phänomene* von Erinnerung und Vorstellungskraft (Umstrukturierungen von Erinnerungen), die den materiellen Phänomenen, die scheinbar durch den Körper erfahren werden

---

evaluative Fähigkeiten. Das Ego der Psychoanalytiker birgt einen Zirkelschluss, da es die Frage aufwirft: Wer oder was vermittelt zwischen Person und Realität, und auf welcher Grundlage? Der allgemeine Sinn von „Ego" ist, würde ich sagen, semantisch näher am „Es" der Psychoanalyse.

(einschließlich des Körpers selbst, versteht sich), ähneln und aus ihnen hervorzugehen scheinen. Der Geist ist kein Subjekt, sondern ein bloßes (nicht-physisches) Objekt; ein Geist besitzt kein eigenes Bewusstsein, nur ein Subjekt hat Bewusstsein.

Dieser eingeschränkte Begriff des Geistes darf nicht mit dem umfassenderen, üblicherweise damit gemeinten Sinn verwechselt werden, der auch das einschließt, was wir hier als Seele bezeichnen. Ich halte diese Klarstellung des Begriffs „Geist" für sehr wichtig, da Philosophien „des Geistes", in denen dieser Begriff ungenau und mehrdeutig verwendet wird, zwangsläufig inkohärent sind [61].

Die Verbindung von Seele und Geist bezeichne ich als „Psyche". Unterhalb der Psyche, auf einer unbewussten Ebene, liegt natürlich das Gehirn bzw. das zentrale Nervensystem, das eine wichtige Rolle bei der Entstehung mentaler Vorgänge spielt, obwohl es nicht zur Psyche, sondern zum *Körper gezählt wird* . Manches, was wir als „Geist" bezeichnen, sollte korrekterweise als Gehirn bezeichnet werden.

Der Begriff „Unbewusstes" bezieht sich wohlgemerkt auf *potenzielle* (aber nicht aktuell reale) *Bewusstseinsinhalte. Im Gehirn* (und möglicherweise im gesamten Nervensystem) werden beispielsweise potenzielle Erinnerungen gespeichert. Solche Elemente werden nur insofern als Bewusstsein bezeichnet, als sie möglicherweise eines Tages als mentale Objekte des Bewusstseins in Erscheinung treten könnten; streng

---

61 Der mehrdeutige Gebrauch des Begriffs „Geist" verleitet einige Philosophen zu syllogistischen Schlussfolgerungen, die den Fehlschluss der vier Begriffe beinhalten. Dabei hat der mittlere Begriff in der Ober- und Unterprämisse unterschiedliche Bedeutungen, sodass die Schlussfolgerung ungültig ist.

genommen sollten sie jedoch nicht als Bewusstsein bezeichnet werden. Der Begriff „Unbewusstes“ ist zudem sprachlich ungenau, da das Bewusstsein selbst sich niemals etwas bewusst ist – wir, die Subjekte, sind uns mentaler Elemente bewusst (mentale Entsprechungen von Sinnesphänomenen sowie Ideen und Emotionen).

Der Begriff „Geist“ bezeichnet somit eine Ansammlung flüchtiger Phänomene ohne direkten Zusammenhang, die in unserer Vorstellungswelt (bzw. unserem „inneren Ohr“) nacheinander auftreten, aber keine mentale Kontinuität aufweisen. Ihre einzige Kontinuität besteht vermutlich darin, dass sie aus demselben zugrundeliegenden materiellen Gehirn hervorgehen. Der Geist kann nicht mit dem Selbst gleichgesetzt werden, da mentale Ereignisse lediglich als Objekte des Bewusstseins und des Willens erfahren werden und nicht als Subjekt und Handelnder solcher psychischer Ereignisse. Darüber hinaus kann der Geist vorübergehend aufhören, Bilder oder Töne darzustellen, ohne dass unser Selbstgefühl verschwindet.

Dennoch gehört unser Geist nur uns. Nur wir erleben unmittelbar, was in ihm vorgeht, und nur wir haben direkte Macht über seine Fantasien. Selbst wenn es Wissenschaftlern eines Tages gelingen sollte, in die Gedanken anderer Menschen einzudringen und Wege zu finden, deren Inhalte zu beeinflussen, bleibt jede Person in einem privilegierten Verhältnis zu ihrem Geist. Daher ist es angebracht, unseren Geist als „unseren“ zu bezeichnen, so wie wir unseren Körper als „unseren“ bezeichnen.

Das Selbst im umgangssprachlichen Sinne ist demnach eine Ansammlung dreier Dinge: Seele, Geist und Körper – also spiritueller, mentaler und materieller Erfahrungen. Bei näherer Betrachtung zählt jedoch nur

die Seele als eigentliches Selbst. Das Ego, bestehend aus Geist und Körper, ist zwar unser ganzes Leben lang mit unserem eigentlichen Selbst (der Seele) verbunden, sollte aber nicht mit diesem gleichgesetzt werden. Das Ego ist lediglich ein Anhängsel des Selbst oder der Seele, etwas Zufälliges (oder bestenfalls Nebensächliches).

Dies sollte jedoch nicht so verstanden werden, als ob die Seele keinen Anteil am Ego hätte. Viele der physischen und mentalen Eigenschaften, die das Ego ausmachen, sind zumindest teilweise auf vergangene Entscheidungen und Handlungen der Seele zurückzuführen. Die Seele trägt somit einen gewissen Anteil am Ego; dieses ist im Grunde ein kumulativer Ausdruck der Seele. Manche Menschen haben ein großes, gemeines Ego, was ihnen schadet; andere haben ein kleineres, freundlicheres Ego, was ihnen zugutekommt. Darüber hinaus neigt die Seele dazu, im Kontext des Egos oder dessen, was sie als Ego wahrnimmt, zu agieren.

Psychologisch betrachtet ist das Ego ein bestimmtes Selbstbild, für dessen Konstruktion und Festhalten man Motive findet. Es ist ein mentales Konstrukt, das sich aus selektiv aus Körper und Geist gewonnenen Bildern zusammensetzt – manche basieren auf Fakten, manche sind imaginär. Verglichen mit der Realität kann dieses Selbstbild überhöht (schmeichelhaft, anmaßend) oder abwertend (anspruchslos, selbstmitleidig) sein. Idealerweise sollte das eigene Selbstbild natürlich realistisch sein; das heißt, man sollte stets nach Klarheit streben.

8. Meditation über das Selbst

Entnommen aus Meditationen (2006), Kapitel 13, 31-32.

1. Das Ego ablegen

Praktisch gesehen bedeuten solche Erkenntnisse, dass wir unser Verständnis von „persönlicher Identität“ nach und nach klären müssen. Wir erkennen allmählich, insbesondere mithilfe der Meditation, welch unverhältnismäßige Aufmerksamkeit unseren materiellen und mentalen Erfahrungen zuteilwird und welchen Manipulationen wir sie unterziehen.

Aufgrund der Vielfalt und Intensität unserer Sinnes- und Geisteseindrücke verwechseln wir uns von Geburt an mit den Phänomenen, die auf uns einwirken. Weil sie so laut sind, so auffällig um uns herumtanzen und so schwer auf uns lasten, glauben wir, unsere körperlichen und geistigen Erfahrungen seien alles, was es gibt, und identifizieren uns mit ihnen. Erschwerend kommt hinzu, dass diese Selbstidentifikation selektiv und oft irreführend ist.

Es erfordert Anstrengung, einen Schritt zurückzutreten und zu erkennen, dass körperliche und geistige Phänomene nur flüchtige Erscheinungen sind und dass unser Selbst nicht das Phänomen selbst ist, sondern derjenige, der es erlebt. Auch wenn dieses Selbst nicht-phänomenal ist (nennen wir es Seele oder wie wir wollen), muss es wieder in die Betrachtung einbezogen werden. *Wir mögen uns mit unseren körperlichen und geistigen Phänomenen assoziieren, aber wir dürfen uns nicht mit ihnen identifizieren* . Es

lässt sich nicht leugnen, dass unsere Identität gegenwärtig eng mit einem bestimmten Körper, Geist, sozialen Umfeld usw. verbunden ist – aber das macht diese Dinge nicht zu einem Teil von uns.

Nach und nach wird deutlich, dass unsere persönliche Verwirrung mit diesen relativ äußeren Faktoren unserer Existenz die Ursache vieler Schwierigkeiten in unserem Verhältnis zum Leben ist. Wir klammern uns an unsere Körperlichkeit oder Psychologie oder an eitle Fragen des sozialen Status und verlieren die Erkenntnis, wer (und tiefergehend, wer) wir wirklich sind.

Um solche schädlichen Illusionen zu bekämpfen und die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind, muss man an sich selbst arbeiten. Man muss versuchen, den Einfluss des Egos zu verringern.

Konkret gilt es, die Tendenzen zu Egoismus und Egoismus zu überwinden. Egoismus bezeichnet die ästhetische Seite des Ichs, also unsere narzisstischen Sorgen um Aussehen und Position, unser Verlangen nach Bewunderung und Überlegenheit sowie unsere Angst vor Verachtung und Minderwertigkeit. Egoismus hingegen bezeichnet die ethische Seite des Ichs, also unseren materiellen und intellektuellen Besitzdrang und unseren Schutzdrang.

Es geht um das richtige Maß. Ein Mindestmaß an Selbstliebe und Egoismus mag biologisch notwendig und normal sein, doch ein Übermaß dieser Eigenschaften ist zweifellos schädlich für einen selbst und für andere. Ungezügelte Ego-Sorgen verursachen viel tägliches Leid. Egoismus führt zu ständiger Verärgerung und Verbitterung, während Egoismus allerlei Ängste und Sorgen zur Folge hat.

In diesem Punkt herrscht in allen Traditionen Einigkeit: Ohne die Überwindung des Egozentrismus ist keine

große spirituelle Errungenschaft möglich. Selbstwertgefühl und Selbstvertrauen sind wertvolle Eigenschaften, doch man muss Hochmut durch Bescheidenheit und Arroganz durch Demut ersetzen. Meditation kann uns bei dieser schwierigen Aufgabe enorm helfen.

Natürlich *ist es niemand anderes als das Selbst (d. h. die Seele), das egozentrisch ist!* Das Ego ist keine andere Entität, die mit der Seele in einem gespaltenen Selbst konkurriert, kein „Bösewicht", dem man die Schuld zuschieben kann. Wir können niemandem außer unserer Seele die Schuld für unsere psychischen Schwächen geben, deren Wille im Wesentlichen frei ist. ***Das Ego hat kein eigenes Bewusstsein und keinen eigenen Willen: Es hat kein Selbst.***

Das Ego *erscheint tatsächlich als* ein konkurrierendes Selbst, denn – und nur solange und in dem Maße – identifizieren wir (unser Selbst oder unsere Seele) uns mit ihm. Es ist wie eine leblose Maske, die den Anschein von Leben erweckt, wenn wir unser wahres Gesicht mit ihr verwechseln. Doch wir sollten uns nicht täuschen lassen: Wir sind es, die leben, nicht die Maske.

Vielmehr sind Körper und Geist (d. h. die Faktoren, die das Ego ausmachen) mechanistische Bereiche, die die Seele stark und mitunter negativ *beeinflussen* . Sie erzeugen natürliche Neigungen wie Hunger, Sexualtrieb oder das Bedürfnis nach sozialer Zugehörigkeit, die mitunter den höheren Interessen der Seele zuwiderlaufen. Aus diesem Grund betrachten wir unser spirituelles Leben gemeinhin als einen Kampf gegen unsere Ego-Neigungen.

Nicht alle egoistischen Neigungen sind natürlich. Vieles, was wir für notwendig halten, lässt sich in Wirklichkeit problemlos entbehren. Wie man so schön sagt: „Alles Kopfsache." Heutzutage würden wir oft

hinzufügen: „Das ist doch nur Medienrummel“, letztlich aus kommerziellen oder politischen Gründen. Man macht aus einer Mücke einen Elefanten. Manche glauben beispielsweise, sie kämen ohne Zigarette oder Alkohol nicht durch den Tag, dabei ist es nicht nur einfach, auf solche Substanzen zu verzichten, sondern man fühlt sich ohne sie sogar viel besser.

Oft werden natürliche Neigungen als Vorwand für unnatürliche Neigungen benutzt. Wenn man beispielsweise zwischen dem natürlichen Hungergefühl im Magen und dem mentalen Verlangen nach Genuss unterscheidet, kann man die Kalorienzufuhr erheblich reduzieren und eine schmerzhafte Gewichtszunahme vermeiden. Ebenso sollte das natürliche sexuelle Verlangen zur Fortpflanzung und als Ausdruck von Liebe nicht mit den von der Pornoindustrie geschürten körperlichen Begierden verwechselt werden, die verheerende spirituelle Folgen haben.

Der Kampf gegen egozentrische Neigungen sollte daher nicht als Kampf gegen die Natur dargestellt werden – vielmehr ist er zumeist ein Kampf gegen Wertillusionen, gegen Torheit. Besonders unnatürliche Tendenzen, die Menschen annehmen oder zu denen sie gezwungen werden, stellen ein Problem dar. Dieser künstliche Aspekt des Egos ist am problematischsten. Und der erste Sieg in diesem Kampf ist die Erkenntnis: „Das bin nicht ich, das gehört mir nicht.“

Sobald man aufhört, sich mit dem Ego zu verwechseln, sobald man aufhört, dessen schädliche Neigungen als die eigenen zu betrachten, wird es viel leichter, es zu neutralisieren. Es besteht kaum noch Notwendigkeit, negative Einflüsse zu „bekämpfen“ – man kann sie einfach als Störungen ignorieren, die den eingeschlagenen Weg nicht beeinflussen können. Das Ego muss nicht unterdrückt werden – es wird einfach

als irrelevant erkannt. Es wird durch die bloße Offenbarung seiner grundlegenden Schwäche besiegt.

Meditation lehrt diese kraftvolle Haltung der *Gelassenheit* . Man sitzt da (und verbringt schließlich sein ganzes Leben damit), beobachtet, wie Störungen kommen und gehen, ungerührt, frei von all ihrem Drängen und Ziehen. Die Seele bleibt unbeteiligt, zufrieden mit ihrer Erhabenheit, findet keinen Wert in unreinen Kräften und ist daher von ihnen völlig unbeeinflusst.

Dies sollte natürlich kein weiterer „Egotrip" sein. Es ist keine Rolle, die man spielt, um sich selbst zu täuschen und die eigene Eitelkeit zu befriedigen. Im Gegenteil, man erlebt diese Meditation als „Selbstverleugnung" oder „Selbstenthalt", als ob man für die Störungen transparent geworden wäre, als ob man nicht mehr da wäre, um von ihnen beeinflusst zu werden.

Genauer gesagt handelt es sich um eine Ego-Abkehr, da man aufgehört hat, sich mit den dem Ego innewohnenden Kräften zu identifizieren. Diese Abkehr sollte natürlich nicht mit Vermeidung verwechselt werden. Es ist der Verzicht auf törichte psychologische Spielchen – was jedoch voraussetzt, sehr wachsam zu sein, um sie zu erkennen und zu beobachten, wenn sie auftreten.

Schwierige Askeseübungen sind nicht nötig. Man muss lediglich achtsamer und aufrichtig engagiert sein; dann kann man auftauchenden negativen Tendenzen geschickt ausweichen oder sie sanft abwehren. Da man tiefen inneren Frieden gefunden hat, lässt man sich von ihnen nicht beeindrucken und hegt kein persönliches Interesse daran.

Viele Menschen investieren viel Zeit und Mühe, um anderen materiell oder in ihrer Bildung zu helfen. Dies gilt zu Recht als wirksames Mittel gegen Egozentrik,

obwohl man sich stets der Möglichkeiten für versteckten Egoismus und Selbstsucht bewusst sein sollte, die solche Bestrebungen bieten.

Geht man davon aus, dass der Monismus die wahre Philosophie ist, erscheint es logisch, „Altruismus“ als höchste ethische Verhaltensweise zu befürworten. Dieser moralische Maßstab wird jedoch oft missverstanden und so interpretiert, als bedeute er, die Interessen anderer zu berücksichtigen und die eigenen zu ignorieren. Eine solche Auffassung wäre simplistisch, wenn nicht gar unehrlich. Wenn wir alle eins sind, schließt dieses „Alles-Eins“ uns selbst mit ein und nicht aus.

Daher würde ich sagen, dass altruistisches Verhalten zwar höchst lobenswert und bewundernswert ist, die Arbeit an sich selbst jedoch eine unerlässliche Voraussetzung darstellt. Wenn man die volle Verwirklichung erreicht hat, kann man sich selbst wohl weitgehend vergessen und sich ganz anderen widmen – bis dahin muss man aber seinen berechtigten Bedürfnissen Beachtung schenken, schon allein deshalb, weil man selbst am besten dazu in der Lage ist.

2. Mit oder ohne Selbst

Ich habe einmal Folgendes erlebt: Als ich aus der Meditation erwachte, spürte ich, wie mein Geist spürbar in seine gewohnten Verhaltensmuster zurückfiel, so wie man in ein bequemes, vertrautes Sofa sinkt. Diese Erkenntnis legt mir nahe, dass unsere Ich-Identität eine Art „mentaler Lebensraum“ ist, ein Set mentaler Parameter, an die wir uns klammern, weil wir es gewohnt sind. Doch die Meditation lehrt uns, dass diese Tendenz nicht unvermeidlich ist – wir

können vom Sofa aufstehen, und wenn wir unbedingt irgendwo sitzen müssen, dann woanders.

Die sogenannte „Angst vor Erkenntnis“ ist womöglich nichts anderes als die zentripetale Kraft, die uns in unsere gewohnte Identität zurückzieht. Das individuelle Selbst fühlt sich sicher in der Ego-Hülle, die es zu seinem Schutz errichtet hat; sie hindert das Bewusstsein daran, seine gewohnte, begrenzte Sichtweise zu verlassen und sich zu einer universellen Perspektive zu erheben. Ohne diese Tendenz zum Widerstand gegen Veränderung fürchten wir, dass unser „Ich“ sich plötzlich auflösen und uns schutzlos zurücklassen könnte.

Man sollte seine Meditation nicht auf metaphysischen oder anderen ideologischen Vorurteilen gründen. Meditation sollte ein Prozess der freien Entdeckung sein, nicht das Aufzwingen vorgefasster Meinungen. Ich sehe es so: Wenn es eine wichtige, grundlegende Wahrheit gibt, wird sie sich mir irgendwann auch offenbaren. Das ist keine Haltung mangelnder Demut oder mangelnden Glaubens, sondern Ausdruck des Respekts vor der Wirksamkeit und Universalität der Meditation.

Dies ist meine Haltung gegenüber der buddhistischen Lehre vom „Nicht-Selbst“ (*Anatman*). Wenn der Buddha durch tiefe Meditation erkannte, dass es keine Seele gibt, dann sollte jeder Mensch mit der Zeit ebenfalls dazu fähig sein (vorausgesetzt, er geht mit ähnlichem Eifer vor). Aus rein diskursiver, philosophischer Sicht bin ich persönlich (wie bereits oben und in früheren Schriften erläutert) von dieser Vorstellung nicht überzeugt.

Dieser Widerstand gegen Argumente, die mir nicht gänzlich logisch erscheinen, hindert mich jedoch nicht daran, zuzustimmen, dass es bei der Meditation manchmal angebracht ist, *sich so zu verhalten. Als*

hätte man kein Selbst . Obwohl ich glaube, dass es das Selbst ist, das sich so verhält, halte ich es dennoch für möglich, sich quasi-selbstlos zu verhalten. Daher kann die buddhistische Lehre, dass hinter unserem Eindruck, ein Selbst zu haben, letztlich nichts anderes steckt als vergängliche Erscheinungen, als praktische Anleitung dienen, ohne als theoretisches Dogma akzeptiert werden zu müssen.

Denn Selbstlosigkeit, im hier gemeinten Sinne, ist in der Tat meditativ, psychologisch und moralisch wertvoll, wenn nicht gar unerlässlich. Um kognitiv wahrhaft „im Hier und Jetzt“ zu sein, müssen Sie lernen, all die Erinnerungen und Erwartungen auszublenden, die Ihre phänomenale Identität oder Ihr Ego ausmachen. Ja, selbst Ihre tiefste Seele, das, was in Ihnen erkennt, will und wertschätzt, muss darauf verzichten, ihre intuitiv erfasste Präsenz spürbar zu machen. Indem Sie *de facto, wenn nicht de jure, abwesend werden* , schaffen Sie Raum für reine Erfahrung.

In der Meditation hoffen wir also auf eine scheinbare, wenn nicht gar echte Selbstauflösung. Wir versuchen, den kognitiv prägenden Eindruck des Selbst zu überwinden und eine gewisse Transparenz des Seins zu erlangen. Unser Ego (das oberflächliche Selbst), das eine Ansammlung von Phänomenen darstellt – darunter all unsere Wahrnehmungsmodalitäten, Körperempfindungen, Emotionen, Fantasien, unsere Lebensmotive, die Menschen, an die wir denken usw. –, sollte im Laufe der Meditation verschwinden. Ebenso sollte unsere Seele (das tiefere Selbst), die unser Bewusstsein, unser Wollen und unsere Wertvorstellungen umfasst und durch intime Intuitionen erfasst wird, schließlich verschwinden.

Ein solches Verschwinden muss nicht bedeuten, dass die Seele tatsächlich aufgelöst ist. Sie mag vorhanden

sein und dennoch nicht mehr in Erscheinung treten. Das Subjekt des Bewusstseins ist tatsächlich präsent, aber sein Bewusstsein richtet sich nicht auf sich selbst (wie es sonst üblich ist). Es findet eine Aufgabe der Subjektivität zugunsten der Objektivität statt; eine Art Selbstverleugnung. Man hört auf, in seinem eigenen Bewusstsein eine Person zu sein, und konzentriert sich auf das, was gerade präsent ist.

In diesem Zustand der Versenkung [62]haben Sie keinen Namen, keine Charakterzüge, keine Vergangenheit, keine Zukunft, keine Geschichte, keine Familie, keine Aufzeichnungen, keine Absichten, nichts, worüber Sie nachdenken oder was Sie tun könnten, keine Liebe und keinen Hass, keine Wünsche und Ängste, keine Tugenden und Laster. Darüber hinaus vergessen Sie Ihre bewusste Präsenz, Ihren Willen, da zu sein, Ihre Werturteile – und Sie sind einfach. Dieser Zustand der Selbstvergessenheit ermöglicht ein umfassenderes Bewusstsein, denn Selbstbewusstsein neigt dazu, unseren Blick zu beschränken.

Es mag durchaus sein (erlauben Sie mir, dies zumindest als denkbar anzudeuten), dass das buddhistische Dogma des „Nicht-Selbst“ eine bewusste doktrinäre Lüge ist, die vom Gründer der Religion oder späteren Autoritäten in bester Absicht verbreitet wurde – basierend auf der Annahme, dass diese Lehre, selbst wenn sie logisch unhaltbar ist, für die Meditation *nützlich ist* , da *der Glaube daran* die Selbstauflösung erleichtert. Die Absicht hinter dieser Lehre war nicht, eine theoretische Wahrheit auszudrücken, sondern vielmehr, bei möglichst vielen Menschen eine *praktische* Konsequenz zu erzielen. Es ging darum, ein

---

62 Angenommen, es ist tatsächlich möglich – ich kann es nicht aus erster Hand bestätigen.

Ziel zu erreichen – nämlich Menschen zur Erkenntnis zu verhelfen.

Wenn der Glaube an die Nichtexistenz eines Selbst leichter zu einem Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein und somit zu einem universellen Bewusstsein führt, könnten Lehrer den Menschen einen Gefallen tun, indem sie ihnen die Nichtexistenz eines Selbst erklären. Sie könnten aber auch einräumen, dass es ein Selbst gibt oder zumindest dessen Existenz *andeuten* , und den Menschen raten, sich so zu *verhalten, als* gäbe es keines. Selbst wenn die erstgenannte Methode effizienter sein mag, kann die letztgenannte dennoch wirksam sein. Das Endergebnis mag dasselbe sein, auch wenn wir im einen Fall wie Kinder und im anderen wie Erwachsene behandelt werden.

Es besteht kein Zweifel, dass – nicht nur in der Sitzmeditation, sondern auch in Bewegungsmeditationen und im Alltag – ein falsches Selbstbewusstsein die Klarheit des Bewusstseins und die Geschmeidigkeit der Handlungen beeinträchtigen kann. Da das Selbst ein Hindernis für die höchste Erkenntnis darstellt, muss es auf die eine oder andere Weise aufgehoben werden. Eine einfache Lösung besteht darin, die Existenz des Selbst zu leugnen. Ein anderer, wenn auch anspruchsvollerer Ansatz ist, so zu tun, *als* gäbe es kein Selbst.

Selbst wenn wir die buddhistische Vorstellung der Leerheit (Nicht-Wesenheit oder Nicht-Identität) nicht vollständig akzeptieren, können wir dennoch von ihr profitieren und unser Selbst unauffällig und unaufdringlich gestalten. Die hier vorgeschlagene alternative Methode erscheint logisch legitim, da sie anerkennt, dass der Suchende – außer durch Hörensagen (Berichte angeblich verwirklichter Vorgänger) – nicht im Voraus wissen kann, ob ein Selbst existiert oder nicht.

Die *Anatman* -Lehre ist deduktiv wenig überzeugend; daher lässt sie sich, wenn überhaupt, nur induktiv, durch persönliche Beobachtung, beweisen. Die Frage nach Selbst versus Selbstlosigkeit stellt zwar eine Hürde dar, darf aber nicht zu einem unüberwindbaren Hindernis werden. Wenn die Verwirklichung tatsächlich ein menschliches Potenzial ist, kann diese Hürde ohne Dogmen überwunden werden. Wenn also der Glaube an Selbstlosigkeit hilfreich ist, ist ein gewisser Glaube daran letztlich genauso gut.

Bezüglich der obigen Ausführungen zum Thema Selbst lässt sich folgender Einwand erheben: Wie steht es mit der hinduistisch-jüdischen Lehre vom universellen Bewusstsein, nämlich dem Bewusstsein des großen Selbst hinter allen individuellen Selbsten, also dem (soweit möglich) Bewusstsein Gottes? Wie lässt sich diese metaphysische Interpretation mit der buddhistischen Empfehlung vereinbaren, das Selbst zu vergessen (die auf der Verneinung jeglicher Substanz eines Selbst beruht)?

Man könnte argumentieren, dass selbst wenn die letztendliche Erkenntnis das Bewusstsein Gottes ist (die Wirklichkeit des Selbst hinter all den illusionären kleinen Selbstbildern), es dennoch notwendig erscheint, die gewohnheitsmäßige, beharrliche Fixierung auf „Ich, mich und mein“ zu überwinden. Und tatsächlich, betrachtet man die moralischen Gebote des Judentums – sowie des Christentums, des Islams und des Hinduismus –, so ist die Betonung von Bescheidenheit, Demut und Altruismus überall deutlich erkennbar. Das bedeutet: Überwindet Egoismus, Selbstsucht und Egoismus und betrachtet die Dinge umfassender und großzügiger.

Wenn wir darüber nachdenken, wird deutlich, dass ein Gottesbewusstsein, in welchem Ausmaß auch immer, ohne die Aufgabe jeglicher Einbildung, jeglichen

Stolzes und jeglicher Arroganz unmöglich ist. Niemand wagt es, seinem Schöpfer und Richter auf Augenhöhe zu begegnen. Man muss eine Haltung tiefer Ehrfurcht und vollkommener Unterwerfung einnehmen; jeglicher Respektlosigkeit oder Trotz wäre verhängnisvoll. Selbst im Zen-Ansatz herrscht eine Haltung vollkommener Einfachheit und Bescheidenheit. „Du wirst niemals in den Himmel kommen“, während du wie gewohnt dein Ego zur Schau stellst.

3. Ob Geist oder Materie

Man beachte, dass ähnliche Argumente auch in anderen metaphysischen Bereichen Anwendung finden. Beispielsweise kann die „Nur-der-Geist“-Lehre (Mentalismus) der Yogacara-Schule dem Meditierenden helfen, sich von der scheinbaren Materie und materiellen Belangen zu distanzieren. Dieser Nutzen hängt jedoch nicht von der wörtlichen Wahrheit der Lehre ab; es genügt, sie lediglich als Werkzeug zu betrachten. Auf spirituellen Wegen ist Pragmatismus gefragt, und man sollte sich nicht in Streitigkeiten verstricken.

Es mag genügen, so zu denken und zu handeln, als existiere Materie nicht, um dieselben meditativen Vorteile zu erzielen. Selbst wenn man die Existenz von Materie als die induktiv am besten begründete Hypothese betrachtet, die alle verfügbaren Daten am besten erklärt, behält man die geistige Kraft, diese theoretischen Überzeugungen während der Meditation beiseitezulegen und den Geist flexibel auf die von der Yogacara-Lehre beabsichtigte Sichtweise auszurichten, um so tiefere Einsichten zu gewinnen.

Die Lehre, dass unsere Erfahrung selbst im Wachzustand „nur ein Traum, eine Illusion“ sei, lässt

sich in modernen (computerzeitalterlichen) Begriffen so umformulieren: Alles, was vor uns erscheint, ist „nur eine virtuelle Welt“. Wir können phänomenale Erscheinungen mit einer Art riesigem Hologramm vergleichen, einem dreidimensionalen Film „ohne Substanz“ – der aber dennoch dieselben Emotionen, Wünsche und Reaktionen aller Art in uns hervorruft wie die „reale Welt“.

Die Gleichsetzung von Illusion und Realität ist zumindest im Hinblick auf die Modalitäten des Sehens und Hörens denkbar, denn es ist introspektiv offensichtlich, dass wir uns Bilder und Töne erträumen können, die genauso klar sind wie jene, die wir scheinbar wahrnehmen.

Doch im Falle von Berührungsempfindungen (sowie Geruchs- und Geschmacksempfindungen) bin ich mir nicht so sicher, ob wir sie mental perfekt reproduzieren *können , selbst in den lebhaftesten Träumen. Ich bin mir aber auch nicht sicher, ob es unmöglich ist* . Meiner Ansicht nach herrscht diesbezüglich eine Unsicherheit, denn es ist schwer zu sagen, ob die taktilen (oder geruchlichen oder geschmacklichen) Phänomene, die wir in Träumen (oder im Wachzustand, in der Erinnerung oder in der Vorstellung) erleben, tatsächlich mentaler Natur sind (Erinnerung) – oder einfach nur physische Ereignisse (gegenwärtige Empfindungen), die wir (bewusst oder verbal) auf bestimmte Weise interpretieren.

Wenn ich beispielsweise in meinem Traum ein Mädchen küsse – erzeuge ich dann in meinem Geist ein Phänomen, das dem Gefühl ihrer Lippen auf meinen vergleichbar ist, oder *interpretiere ich lediglich* die Empfindungen auf meinen (einsamen) Lippen als gleichwertig mit der Berührung der Lippen eines Mädchens? Das sind zwei völlig unterschiedliche Szenarien. Denn wenn ich mir Berührung vorstellen

kann (wie ich mir Sehen oder Hören vorstelle), verschwimmt die phänomenologische Unterscheidung zwischen Geist und Materie. Wenn Berührung (usw.) jedoch nicht mental reproduzierbar ist, sollte uns eine genaue Beobachtung ermöglichen, zwischen Traum und Wachzustand zu unterscheiden.

Wir sollten daher zwei Arten von Erinnerung unterscheiden: die Fähigkeit zum Abruf und die bloße Wiedererkennung. Beim Abruf kann der ursprüngliche Eindruck (scheinbar auf einer physischen Empfindung beruhend) manchmal willentlich oder unwillkürlich in einem relativ virtuellen Bereich (d. h. dem scheinbaren Bewusstsein) vollständig reproduziert werden. Bei der bloßen Wiedererkennung fehlt die Fähigkeit, den ursprünglichen Eindruck nachzuerleben. Tritt jedoch ein ähnlicher Eindruck auf, verfügt man (aus irgendeinem Grund) über genügend Erinnerung an den ursprünglichen Eindruck, um den späteren Eindruck mit dem früheren in Beziehung zu setzen und sie als ähnlich zu bezeichnen [63].

Doch selbst wenn wir solche Unterscheidungen nutzen, um zwischen scheinbarer Materie und scheinbaren Geistesphänomenen zu differenzieren, bieten sie uns kein Mittel, um zwischen Mentalismus und Materialismus zu urteilen. Denn die Vertreter der Theorie des reinen Geistes können leicht argumentieren, dass es sich um scheinbare Unterscheidungen innerhalb des Bereichs des Geistes handelt; das heißt, Erinnerung und Wiedererkennung könnten im Rahmen des Mentalismus zwei Kategorien von Ereignissen sein. Sie könnten ebenso gut als Kategorien im materialistischen Rahmen betrachtet werden. Daher verfügen wir über keine

---

63 Das heißt, wir „ahnen“ eine vage Vertrautheit, können sie aber nicht eindeutig feststellen.

phänomenologischen Mittel, um zwischen den beiden Theorien zu entscheiden.

Daher ist die Frage nach Geist und Materie (die Metaphysikern so am Herzen liegt) für den Meditierenden völlig irrelevant. Ob sich metaphysisch herausstellt, dass Geist Materie ist oder Materie Geist, oder ob ein radikaler Abgrund zwischen ihnen besteht, spielt für den Meditierenden keine Rolle. Meditation ist eine phänomenologisch orientierte Disziplin. Ob ein Objekt gelb oder rot ist, ist für den Meditierenden von keiner großen Bedeutung; ihn interessiert nur, wie es erscheint. Ebenso wenig ist der metaphysische Unterschied zwischen Geist und Materie für ihn von großer Bedeutung.

Phänomenologisch betrachtet scheint es offensichtlich, dass Geist und Materie keine völlig unverbundenen Bereiche der Erscheinung sind.

(a) Sie enthalten vergleichbare Phänomene (d. h. die darin enthaltenen Bilder und Töne scheinen einander zu ähneln).

b) Ihre „Räume“ überschneiden sich teilweise (man beachte die Tatsache der Halluzination, d. h. die Projektion mentaler Bilder außerhalb des Kopfes – wie z. B. wenn man die Brille abnimmt und sie trotzdem noch aufzusetzen scheint).

(c) Darüber hinaus scheinen Geist und Materie kausale Zusammenhänge zu haben – insofern, als unsere Erinnerungen (und damit unsere Vorstellungen) durch unsere materiellen Wahrnehmungen verursacht zu sein scheinen; und insofern, als wir Veränderungen im materiellen Bereich bewirken, nachdem wir uns solche Veränderungen mental vorgestellt haben (z. B. bei technologischen Erfindungen).

(d) Selbst wenn wir behaupten wollten, Geist und Materie seien grundverschiedene Substanzen, müssten

wir einräumen, dass ihnen die Tatsache der Existenz gemeinsam ist. Ebenso erscheint die Frage, ob Geist der Materie oder Materie dem Geist untergeordnet ist, letztlich irrelevant. Letztendlich handelt es sich um eine rein verbale Frage. Ob die Antwort nun so oder so lautet, ändert nichts an den Tatsachen.

Meditation ist keine Suche nach der Antwort auf die Frage nach dem Wesen aller Dinge [64]. Gleichwohl sollte diese Aussage nicht die Möglichkeit ausschließen, dass ein vollkommen erleuchteter Mensch etwas im Zusammenhang mit der Materie-Geist-Frage erfährt und dies kommentieren möchte.

Anstatt uns während der Meditation mit solchen philosophischen Rätseln aufzuhalten, sollten wir vielmehr immer wieder unendlich über das Geheimnis des Bewusstseins und des Willens staunen. Wie kommt es, dass Seiendes anderen Seienden „erscheinen"? Ein Teil der Welt scheint einen anderen Teil von sich selbst oder gar sich selbst zu „kennen"! Ob diese Erscheinung nun einen Augenblick währt, ein ganzes Leben oder ewig – es ist ein wahrhaft wundersames Ereignis! Ebenso erstaunlich ist es, dass manche Wesenheiten in der Natur sich selbst oder andere Wesenheiten scheinbar bis zu einem gewissen Grad beeinflussen können, sei es durch Kausalität oder (noch erstaunlicher) durch Willenskraft!

Solche Fragen werden in diesem Kontext nicht leichtfertig oder in der Hoffnung auf philosophische

---

64 Soweit ich das beurteilen kann, haben einige Buddhisten, insbesondere jene der Zen-Schule, dieselbe Gleichgültigkeit gegenüber dem Thema gezeigt. Einige buddhistische Philosophen hingegen debattieren seit Jahrhunderten darüber. Das ist überraschend. Vielleicht waren diese Mönche einfach nur neugierig oder suchten Unterhaltung.

Antworten gestellt, sondern um sich des Wunders von Bewusstsein und Willen bewusst zu werden und wachsam zu bleiben. Man sollte solche Kräfte nicht als selbstverständlich ansehen, sondern sich des eigenen Bewusstseins und der eigenen Bewusstseinswahl bewusst sein. Zumindest bis zu einem gewissen Grad, aber nicht so sehr, dass die Meditation zu einem bloßen Streben wird. Ungeachtet der jeweiligen Inhalte des Bewusstseins und dessen Beschaffenheit bleibt die Tatsache des Bewusstseins an sich äußerst interessant [65].

Philosophen, die sich ausschließlich mit dem Geist beschäftigen (und zu dieser Kategorie gehören nicht nur Yogacara-Buddhisten, sondern im Westen auch Persönlichkeiten wie Hume und Berkeley), haben vorgeschlagen, dass wir nur mentale Phänomene wahrnehmen, indem sie argumentierten, dass alle sogenannten materiellen Phänomene durch lokale Sinnesorgane, Empfindungen und das Gehirn verarbeitet werden müssen, bevor der Wahrnehmende auf sie zugreifen kann.

Diese Doktrin ist wackelig, unter anderem weil sie von der Gültigkeit unserer wissenschaftlichen Wahrnehmungen der Sinnesorgane und -prozesse ausgeht und letztlich die Realität eben jener empirischen Daten leugnet, auf denen sie beruht. Das heißt, ihre Verfechter hinterfragen ihre eigenen Informationsquellen nicht kritisch.

---

[65] Manche nennen dies das „Feld des Geistes“; doch obwohl der Begriff „Geist“ hier dem häufigen umgangssprachlichen Gebrauch entspricht, würde ich diesen Ausdruck vermeiden und den umfassenderen Begriff „Feld des Bewusstseins“ bevorzugen, wobei ich den Begriff Geistesfeld dem mutmaßlichen Substrat mentaler Phänomene, d. h. einer spezifischen Kategorie von Bewusstseinsinhalten, vorbehalte.

Unser erster Einwand ist jedoch nicht das wichtigste logische Argument dagegen. Der Hauptgrund für die Instabilität dieser Doktrin liegt in einem anderen erkenntnistheoretischen Irrtum. Mentalisten begehen denselben Fehler wie Materialisten – einen typischen Irrtum des naiven Realismus. Beide gehen davon aus, dass ihre Doktrin die einzig mögliche Schlussfolgerung aus den vorliegenden Daten darstellt. Doch wie die Tatsache zeigt, dass beide Schulen dieselben empirischen Daten heranziehen, lassen diese Daten beide Interpretationen zu.

Die Frage lässt sich nicht deduktiv, sondern nur induktiv lösen. Die einzige Möglichkeit zur Entscheidung besteht darin, beide Theorien als wissenschaftliche Hypothesen zu betrachten und sie im Lichte der Gesamtheit der laufenden empirischen Forschung zu bewerten. Das heißt, nur durch einen systematischen, ganzheitlichen und schrittweisen Ansatz, den wir neutral als subtilen Realismus bezeichnen könnten. Dies ist natürlich der phänomenologische Ansatz.

In der Phänomenologie liegt der Schwerpunkt auf *den Erscheinungen an sich* , ohne sich unmittelbar mit ihrem letztendlichen Status als Realität oder Illusion, als mental oder materiell oder mit anderen derartigen fundamentalen Charakterisierungen von Daten zu befassen. Phänomene *als* Phänomene – und ebenso Intuitionen *als* Intuitionen – sind immer wahr. Jede Erscheinung, für sich genommen, *ist* genau das, was sie zu sein *scheint* .

Das Problem der Falschheit (im Gegensatz zur Wahrheit) entsteht erst dann, wenn Erscheinungen nicht mehr *wörtlich genommen werden* und wir einige von ihnen verwenden , *um andere zu bezeichnen* , sodass wir ihren Wahrheitswert im Verhältnis zueinander beurteilen müssen. Aus diesem Grund

bietet uns die Phänomenologie die wohl solideste Grundlage für jede Philosophie oder Wissenschaft.

9. Unbeständigkeit

Entnommen aus Meditationen (2006), Kapitel 10-11, 14.

1. Vergänglichkeit: Konzept und Prinzip

Buddhistische Meditierende messen dem Prinzip der Vergänglichkeit große Bedeutung bei. Sie sind der Ansicht, dass man, wenn man erkennt, dass „alles vergänglich ist", bereits auf dem besten Weg zur Verwirklichung ist oder diese bereits erreicht hat.

Das vom Buddhismus vorgeschlagene Prinzip sollte (meiner Ansicht nach) jedoch kritischer betrachtet werden, als es seine Befürworter bisher getan haben. Sie haben es als selbstverständlich vorausgesetzt, dass ein solches Prinzip unmittelbar, durch direkte Erfahrung, erkennbar sei, und den damit verbundenen *erkenntnistheoretischen Fragen nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt* .

Zweifellos erleben wir Vergänglichkeit – etwa gegenwärtige Veränderungen – häufig direkt . Während wir Veränderungen im Allgemeinen (wenn sie auftreten) rational als *augenblickliche* Ersetzung einer Sache durch ihre Negation analysieren könnten, ereignen sich viele Phänomene des Wandels offensichtlich im gegenwärtigen *Moment* (über einen längeren Zeitraum). Wenn Sie beispielsweise einen rennenden Hund beobachten, erleben Sie diesen Anblick nicht als eine Reihe aufeinanderfolgender Standbilder des Hundes in verschiedenen Positionen,

sondern als eine kontinuierliche Abfolge von Bewegungen.

Eine gute Meditation über diese offensichtliche Vergänglichkeit ist die Meditation über Wasser [66]. Man sitzt oder steht ruhig vor einem Gewässer (dem Meer, einem Fluss, einem See, einer Pfütze) und beobachtet die Bewegungen auf seiner Oberfläche – Spiegelungen, Wellen, Strömungen, Regentropfen – und lauscht den Geräuschen. Ich empfinde diese Übung als wohltuend und eine große Quelle des Verständnisses für das Leben.

Wir müssen jedoch bedenken, dass der Begriff der Vergänglichkeit ein breiteres Spektrum an Erfahrungen umfasst: Er schließt Veränderungen ein, die im gegenwärtigen Moment nicht spürbar sind, sondern erst im Laufe der Zeit durch den Vergleich von Situationen erschlossen werden, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten erlebt wurden, seien diese nun aufeinanderfolgend oder nicht. Solche Schlussfolgerungen setzen ein Rückgriff auf die Erinnerung oder die Interpretation anderer gegenwärtiger Spuren vergangener Ereignisse voraus. Wieder andere Veränderungen werden noch indirekter, vorwiegend durch begriffliche Mittel, erkannt.

---

[66] Der griechische Philosoph Heraklites muss diese Meditation praktiziert haben, denn er schrieb angeblich: „Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen.“ Diese Meditation wird häufig praktiziert, oft unbewusst. Andere, ähnlich natürliche Meditationen bestehen darin, fallenden Regen, Wind in den Bäumen, ziehende Wolken, flackerndes Kerzenlicht oder die Funken und Flammen eines Lagerfeuers oder Kaminfeuers zu beobachten. „Beobachten“ bedeutet hier natürlich nicht nur die Wahrnehmung von Formen und Farben, sondern auch von Geräuschen, Berührungen, Temperaturen, Oberflächen usw.

Allgemein gesprochen (d. h. alle Arten von Erfahrung unter einem Begriff zusammenfassend): Wir erfahren zunächst die undifferenzierte Totalität und unterteilen sie dann (nahezu automatisch) mittels mentaler Projektionen. Anschließend gruppieren wir diese Unterteilungen begrifflich neu, indem wir sie vergleichen und gegenüberstellen. Die buddhistische Philosophie erkennt diese Analyse an und befürwortet sie: Die Unterteilung und Begriffsbildung des phänomenologisch Gegebenen ist, da sind wir uns alle einig, Vernunft (d. h. rationales Handeln); es ist die Vernunft (d. h. die Vernunftfähigkeit), die gedanklich aus dem Einen Vieles „macht".

Aus dieser Erkenntnis folgt (so könnte man argumentieren), dass *Vergänglichkeit nicht als primäre Gegebenheit betrachtet werden kann* , sondern als Ergebnis der imaginierten Unterteilung und begrifflichen Neugruppierung des ursprünglich Erlebten verstanden werden muss. Selbst die gedankliche Isolierung und Klassifizierung einer unmittelbar erfahrenen Veränderung als „Veränderung" ist eine Schlussfolgerung. Umso mehr ist die „Vergänglichkeit" jeder Gesamtheit der Erfahrung, Augenblick für Augenblick, eine Idee, die durch die Unterscheidung aufeinanderfolgender Erfahrungsmomente entsteht; d. h. durch das Vertrauen auf die Erinnerung und den Vergleich der scheinbar erinnerten Erfahrung mit der gegenwärtig erlebten.

Der letztgenannte Akt erfordert, wohlgemerkt, die Aufteilung der „gegenwärtigen Erfahrung" in zwei Teile: eine innere, „erinnerte" Erscheinung und eine eher „aktuelle" (innere und/oder äußere) Erscheinung. Dies ist rationales Handeln; daher wird „Vergänglichkeit" tatsächlich nie direkt erfahren (im Gegensatz zu buddhistischen Behauptungen). Phänomenologisch geht Einheit der Vielfalt voraus;

daher kann die Erfahrung von Vielfalt logisch nicht als Widerspruch zum Glauben an die zugrunde liegende Einheit angesehen werden.

Dieses Argument ist kein Beweis für Substanz, dient aber zumindest dazu, die buddhistische Ablehnung von Substanz zu entkräften. Es ebnet den Weg für ein Befürworten von Substanz [67]durch adduktive Mittel, d. h. durch eine legitime Hypothese, die durch eine umfassende Betrachtung aller Erfahrungen und aller Erfordernisse ihrer konsistenten Konzeptualisierung bestätigt werden soll.

Ich möchte betonen, dass ich hier die Gültigkeit des *Konzepts* der Vergänglichkeit nicht infrage stelle, sondern lediglich darauf hinweise, dass „Vergänglichkeit" ein Konzept ist. Da es auf der Erfahrung von Veränderung beruht, ist es durchaus ein gültiges Konzept. Dies gilt unabhängig davon, ob diese Veränderung als real oder illusionär betrachtet wird: Es genügt, dass sie phänomenologisch auftritt, damit ein Konzept davon gerechtfertigt ist.

Das *Prinzip* der Vergänglichkeit ist mehr als nur ein bloßer Begriff. Es ist eine *Verallgemeinerung* dieses Begriffs. Es ist nicht einfach die Aussage, dass Wandel existiert – es ist die Aussage, dass nur Wandel existiert, d. h., dass sich alles ständig verändert und es keine zugrundeliegende Ruhe gibt. Nun *lässt sich eine solche allgemeine Aussage logisch nicht allein durch*

---

[67] Es ist wichtig zu beachten, dass eine zentrale Frage der Substanztheorie darin besteht, ob wir eine einzige, undifferenzierte Substanz oder eine Vielzahl unterschiedlicher Substanzen vertreten. Die Annahme von Substanz bedeutet nicht zwangsläufig, die letztere, pluralistische Auffassung zu befürworten. In der Physik würde die unitäre Substanztheorie besagen, dass Materie aus einer einzigen Substanz besteht, die auf vielfältige Weise schwingt.

Erfahrung beweisen . Es gibt keine erkenntnistheoretisch denkbare Möglichkeit, wie der Buddha in Meditation dieses (oder irgendein anderes) Prinzip *direkt erfahren* könnte .

Dieses Prinzip (wie jedes andere) *lässt sich zwar* theoretisch als universell bestätigen, *jedoch nur* mithilfe der adduktiven Methodik. Es muss als Hypothese betrachtet werden, die anhand neuer Erfahrungen immer wieder überprüft und hinsichtlich ihrer Erklärungskraft mit konkurrierenden Hypothesen verglichen wird. Das Ergebnis ist somit bestenfalls *eine induktive Wahrheit* , keine reine Erfahrung oder eine reine Deduktion aus Erfahrung.

Darüber hinaus beinhaltet das Prinzip der Vergänglichkeit neben der Verallgemeinerung von konkreten Veränderungserfahrungen auf ein metaphysisches Prinzip der Allgegenwart des Wandels eine zweite grundlegende Verallgemeinerung. Da es sich um ein negatives Prinzip handelt, beinhaltet es den Verallgemeinerungsakt, der jeder Negation innewohnt; das heißt, die Verallgemeinerung von „Ich fand keine Beständigkeit in meiner gegenwärtigen Erfahrung“ zu „Es gab keine Beständigkeit in meiner gegenwärtigen Erfahrung zu finden“.

Obwohl die Schlussfolgerung einer Negation durch eine solche Verallgemeinerung prinzipiell nicht logisch ungültig ist, *handelt es sich um eine induktive, nicht um eine deduktive Schlussfolgerung* . Sie steht von Anfang an mehr oder weniger gleichberechtigt mit der konkurrierenden Spekulation, dass möglicherweise eine Art zugrundeliegende Permanenz existiert. Letztere positive Hypothese könnte ebenso gut (und wird manchmal auch) als Postulat aufgestellt werden, um schrittweise mithilfe adduktiver Mittel zu zeigen, dass sie der negativen Annahme vorzuziehen ist.

Selbst in der Meditation treten Konstanten neben veränderlichen Phänomenen auf, wenn wir ihnen Aufmerksamkeit schenken. Meditiere ich beispielsweise über Wasser, kann ich über die Unbeständigkeit seiner Oberfläche nachdenken; ich kann aber auch über die zugrundeliegende Konstanz (zumindest während meiner Meditation) des Horizonts oder der Küstenlinie, der Felsen darin oder drumherum oder einfach des Wassers selbst, seiner Farbe und Konsistenz usw. nachdenken. Ich kann später außerdem entdecken, dass Wasser einheitlich aus H_2O besteht ·

So betrachtet ist der Status des Prinzips der Vergänglichkeit deutlich weniger gesichert. Es wäre unehrlich, ein solches Prinzip als absolute Wahrheit darzustellen, die direkt erkennbar oder durch eine Art unfehlbare Analyse von Erfahrung gewonnen werden könnte.

All dies soll die wichtigen moralischen Lehren, die sich aus der Beobachtung der Vergänglichkeit ziehen lassen, nicht schmälern. Ein „Prinzip“ der Vergänglichkeit lässt sich durchaus formulieren, wenn wir es eher heuristisch als hermeneutisch verstehen – also als nützliche Faustregel, die uns hilft zu erkennen, dass es sinnlos ist, weltlichen Dingen Bedeutung beizumessen, und uns dazu anspornt, nach höheren Werten zu streben. Schönheit ist vergänglich; Freuden sind flüchtig. Das Leben ist kurz, und es gibt viel spirituelle Arbeit zu leisten…

Im Hinblick auf die Aussage über die Vergänglichkeit ist es relevant zu fragen, ob die konkreten Daten (Erfahrungen, Erscheinungen), auf die sich Bezug nimmt, phänomenal oder nicht-phänomenal sind, d. h. ob sie physisch oder mental gesehen, gehört, gefühlt, gerochen oder geschmeckt werden können oder ob sie vielmehr intuitiv erfasst werden. Die Feststellung, dass

die vorliegenden Daten phänomenal und somit besonders vergänglich sind, schließt nicht aus, dass im Hintergrund auch relativ weniger vergängliche, nicht-phänomenale Daten eine Rolle spielen könnten. Das heißt, auch wenn gegenwärtige Objekte als vergänglich wahrgenommen werden, folgt daraus nicht, dass derjenige, der sie wahrnimmt, ebenfalls vergänglich ist.

Natürlich können Daten, unabhängig davon, ob sie phänomenal sind oder nicht, vergänglich sein. Vergänglichkeit kennt jedoch Abstufungen. Daten können nur kurzzeitig auftreten oder sich über einen längeren Zeitraum kontinuierlich erstrecken. Die Frage lautet hier nicht „vergänglich oder ewig", wie manche buddhistische Philosophen sie darzustellen scheinen, sondern „momentan oder kontinuierlich" – wobei die Ewigkeit den Extremfall der Kontinuität darstellt. Es ist analytisch fehlerhaft, Existenzperioden, die länger als ein bloßer Augenblick und kürzer als die Ewigkeit sind, beiläufig zu ignorieren oder auszuschließen.

Darüber hinaus lässt sich, wie bereits erwähnt, die zugrundeliegende Behauptung, alle Phänomene oder gar alle nicht-phänomenalen Ereignisse seien vergänglich, nicht direkt beobachten, sondern nur durch Verallgemeinerung begründen. Solche ontologischen Aussagen sind nicht *a priori* logisch notwendig – sie sind epistemologisch zwangsläufig induktiv. Selbst wenn alle bisher von uns wahrgenommenen Erscheinungen vergänglich erscheinen, mag es dennoch ewig existierende Dinge geben, die wir aufgrund unserer eigenen Vergänglichkeit nicht beobachten können.

Umgekehrt könnte nur ein ewiges Wesen die Ewigkeit *erfahren* – und ein solches Wesen bräuchte dazu eine Ewigkeit (nicht nur ein paar Stunden, Tage oder Jahre

der Meditation)! [68]Dies schließt jedoch nicht aus, dass man bestimmten Dingen auf begrifflich-deduktiver Basis Ewigkeit zuschreiben kann. So kann ich beispielsweise die Gesetze des Denkens als ewig wahr bejahen, da sie unumstößlich sind; oder ich kann wiederum alle Widersprüche oder Ausschlüsse einer Mitte als ewig falsch bejahen.

Buddhisten schreiben – implizit, wenn nicht explizit – dem existentiellen Grund, aus dem alle vergänglichen Phänomene hervorgehen, eine Art Ewigkeit zu. Das heißt, obwohl einzelne Existenzformen durchaus vergänglich sein mögen, ist die Existenz an sich ewig.

---

[68] Ich bin mir der Richtigkeit dieser Aussage nicht sicher. Ich habe in der Vergangenheit argumentiert (unter anderem, um die Lehre zu stützen, dass Gott die Zukunft kennt), dass diese Frage von der Zeitspanne abhängt, die ein Betrachter in einem Augenblick erfassen kann. Je höher die spirituelle Ebene, desto länger ist ein solcher „Moment". Gott, der „über allem" steht und die höchste spirituelle Perspektive einnimmt, kann die gesamte Zeit (alles, was wir unter Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einordnen) als den gegenwärtigen Augenblick sehen. Entsprechend verlängert sich die Gegenwart, wenn wir Menschen meditieren; der „Moment", den unsere Aufmerksamkeit gleichzeitig erfassen kann, erweitert sich. Daher muss man (möglicherweise) nicht ewig warten, um die Ewigkeit zu erfahren, sondern kann sie letztendlich durch spirituelle Erhebung erlangen. Dies könnte die Erfahrung des „ewigen Jetzt" sein, von der viele Menschen berichten. Beachten Sie außerdem, dass wir, wenn wir diese Hypothese akzeptieren, sie nicht nur auf äußere Ereignisse (d. h. phänomenale physische und mentale Erfahrungen), sondern auch auf innere Erfahrungen (d. h. Intuitionen von Kognitionen, Willenshandlungen und Selbstbewertungen) anwenden müssen. Letzteres ist schwieriger, problematischer, da es impliziert, dass *das eigene* Sein und die eigene Erfahrung bereits verbraucht sind, d. h. alles auf die Gegenwart komprimiert. Aber warum nicht?

Ihr Argument ist daher nicht als Leugnung jeglicher Beständigkeit gedacht (wie es oft dargestellt wird), sondern vielmehr als Leugnung der Beständigkeit einzelner Existenzformen, also Fragmente des Ganzen. Und aus dieser Perspektive ist ihre Einsicht natürlich völlig richtig.

2. Nicht eine Essenz, sondern eine Entität

Buddhistische Philosophen haben die Idee der Vergänglichkeit betont, um die Existenz von „Wesenheiten“ sowohl im objektiven als auch im subjektiven Bereich zu verneinen. Eine vergängliche Essenz ist jedoch kein Widerspruch in sich. Das bedeutet, dass die Frage nach den Essenzen komplexer ist als eine bloße Frage der Vergänglichkeit. Sie berührt mehrere erkenntnistheoretische und ontologische Aspekte. Einige dieser Aspekte haben wir in den vorangegangenen Kapiteln bereits angesprochen.

In Bezug auf den objektiven Bereich, der die materiellen und mentalen Objekte der Erfahrung umfasst, d. h. die Phänomene, die scheinbar durch die Sinne oder im Geist erfahren werden, argumentieren sie, dass wir niemals feste „Wesenheiten“ wahrnehmen, sondern nur sich ständig verändernde Phänomene; woraus sie schließen, dass die Objekte, auf die wir uns beziehen, „leer“ sind.

Als Antwort darauf würde ich sagen, dass es stimmt, dass viele Menschen sich vorzustellen scheinen, dass die „Entitäten“, auf die wir uns in unseren Gedanken beziehen (z. B. ein Hund), einen unveränderlichen Kern haben (nennen wir ihn „Hundehaftigkeit“), der konstant bleibt, während die oberflächlichen Veränderungen und Bewegungen stattfinden, die wir

beobachten, und der es uns ermöglicht, eine Reihe von Einzelheiten unter einer gemeinsamen Überschrift zu klassifizieren (d. h. alle bestimmten Hunde als „Hunde“).

Doch wenn wir unsere Denkprozesse genauer betrachten, müssen wir diese Sichtweise natürlich etwas modifizieren. Wir „definieren“ ein bestimmtes Objekt, indem wir uns auf eine scheinbar konstante Eigenschaft (oder eine Kombination von Eigenschaften) beziehen – die vorzugsweise real und statisch ist, obwohl es sich (nebenbei bemerkt) auch um eine gewohnheitsmäßige Handlung, eine sich wiederholende Bewegung oder ein bloßes Potenzial handeln kann.

Es ist auch zu beachten, dass mehrere Eigenschaften als Definition in Frage kommen können – solange jede Eigenschaft während der gesamten Existenz des Objekts konstant und exklusiv für dieses ist. Die definierende Eigenschaft sticht nicht in irgendeiner Weise hervor, und in manchen Fällen können wir durchaus willkürlich eine von mehreren möglichen Eigenschaften auswählen.

Definitionen sind jedoch nie so direkt und einfach, wie es manchmal scheinen mag. Sie erfordern eine komplexe rationale Tätigkeit, die den Vergleich verschiedener Aspekte und Phasen des einzelnen Objekts, den Vergleich dieses Objekts mit anderen, die ihm in mancher Hinsicht ähnlich, in anderer aber verschieden erscheinen, sowie den Vergleich dieser Objektklasse mit allen anderen umfasst. Die als Definition verwendete Eigenschaft ist daher nur durch komplexe begriffliche Mittel erkennbar.

Unsere gedankliche Trennung einer Eigenschaft vom gesamten Objekt oder der gesamten Objektgruppe ist daher ein Konstrukt. Darüber hinaus erweckt die Bezeichnung aller scheinbar ähnlichen Vorkommen

dieser Eigenschaft als „eine“ Eigenschaft den Eindruck objektiver Einheit, obwohl diese Einheit in Wirklichkeit nur in der Vorstellung des Betrachters existiert (was sie jedoch nicht unwirklich macht). Kurz gesagt, die Definition ist lediglich eine Abstraktion. Sie existiert zwar in gewisser Weise im Objekt als Ganzem, ist aber nur durch Erkenntnis und Schlussfolgerung vom Ganzen unterscheidbar.

Die materiellen und mentalen Objekte, die wir wahrnehmen, sind daher letztlich nichts anderes als mehr oder weniger willkürliche Ansammlungen von Phänomenen, aus denen wir eines oder mehrere nach verschiedenen Kriterien als „wesentlich“ auswählen. Das „Wesen“ ist ein Potenzial, das sich nur relativ zu einem rationalen Beobachter verwirklichen kann; es besitzt keine eigenständige Existenz, wenn kein Beobachter anwesend ist. Definitionen ermöglichen uns zwar ein gedankliches Verständnis von Objekten, ersetzen diese aber nicht.

Ein Objekt ist nicht *nur* seine Definition. Es ist die Summe unzähliger Eigenschaften und Ereignisse, die mit ihm in Verbindung stehen; manche davon treffen während seiner gesamten Existenz auf es zu (sei diese vorübergehend oder ewig), andere nur während eines Teils seiner Existenz (d. h. sie haben eine kürzere Dauer). Obwohl die definierende Eigenschaft allgemein (und exklusiv) für das definierte Objekt sein muss, bedeutet dies nicht, dass Eigenschaften, die nicht zur Definition verwendet werden können, nicht gleichermaßen zu dem Objekt „gehören“.

Es ist unverzeihlich naiv, sich das Wesen einer Entität als eine Art Schattenbild des mit ihr identischen Objekts vorzustellen. Tatsächlich ist die Entität eins – unabhängig davon, welche Umstände sie konstituieren. Die Unterscheidung eines Wesens ist ein pragmatisches Maß, das für Erkenntniszwecke notwendig ist – sie

impliziert nicht, dass die betreffende Eigenschaft tatsächlich eine separate Existenz besitzt. Die gewählte Eigenschaft ist notwendigerweise ein Aspekt unter vielen; sie mag nur ein winziger Ausschnitt der gesamten Entität sein.

Wir stimmen daher möglicherweise ohne Weiteres mit Buddhisten darin überein, dass benannte oder gedachte Objekte „leer" sind; d. h., dass es unzutreffend ist, jedem Objekt einen definierenden, konstanten Kern zuzuschreiben, sei er phänomenal oder nicht-phänomenal. Doch die Buddhisten gehen noch einen Schritt weiter und wenden dieselbe Argumentation auf das Subjekt (oder die Seele) an – und hier könnten unsere Meinungsverschiedenheiten radikaler ausfallen.

Sie implizieren, dass das Subjekt der Erkenntnis selbst durch Phänomene erkannt wird, also wie jedes andere Objekt. Diese Vorstellung erscheint zunächst plausibel, da sie das Subjekt mit seinen „inneren", mentalen Phänomenen verwechseln . Doch obwohl solche Phänomene [69]*im Vergleich zu den im Körper oder*

---

[69] Siehe die buddhistische Lehre der Fünf Komponentengruppen. In dieser Lehre sind die vierte und fünfte Gruppe, die die „Determinanten" und das „Erkennungsvermögen" umfassen, besonders irreführend, da Erkenntnis, Willen und Wertung – die drei Funktionen des Selbst – dort ohne Erwähnung des Selbst als gewöhnliche Phänomene dargestellt werden. Das heißt, die Lehre begeht einen *Grundsatzfehler (petitio principii)* , indem sie psychische Ereignisse so beschreibt, dass die verbale Anerkennung des zugrunde liegenden Selbst bewusst ausgelassen wird, um so den (vorhergesehenen) Schluss zu ziehen, dass es kein Selbst gibt. Es wird beispielsweise keine Erklärung dafür gegeben, wie wir den Unterschied zwischen zwei phänomenal identischen Handlungen erkennen, indem wir die eine als wirklich vom eigenen Willen bestimmt betrachten und die andere als reaktives oder zufälliges

darüber hinaus wahrgenommenen physischen Phänomenen tatsächlich innerlich sind , sind sie streng genommen äußerlich im Vergleich zur „Seele“.

Wer ein wenig nachdenkt, würde beispielsweise den Stoff eines Traums nicht als sein eigenes Selbst betrachten. Sein Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein von etwas noch Innererem als der Materie der Fantasie. Er ist es, der die Fantasie erlebt und hervorbringt. Die Seele ist kein Phänomen – sie hat keinen Geruch, keinen Geschmack, keine Festigkeit, keine Melodie und keine Farbe; sie ist etwas *Nicht* -Phänomenales.

Das Selbst wird nicht als Objekt mentaler Phänomene wahrgenommen (wie die Buddhisten annehmen), sondern intuitiv erfasst, indem sich ein Subjekt selbst wahrnimmt (zumindest wenn es andere Dinge wahrnimmt oder sich durch Willenskraft oder Wertung ausdrückt). Unsere Seele ist keine vermeintliche „Essenz“ unserer mentalen *Phänomene* ; sie ist eine völlig andere Art von Erfahrung.

Natürlich ließe sich argumentieren, dass – selbst wenn man annimmt, dass Erkenntnis-, Willens- und Wertungsakte nicht-phänomenale Ereignisse sind, die durch Selbstintuition erfasst werden – solche Akte lediglich momentane Ereignisse darstellen, die nicht notwendigerweise eine zugrundeliegende nicht-phänomenale Kontinuität (ein bleibendes Selbst) implizieren. Zugegebenermaßen impliziert die Tatsache, dass wir die Akte des Selbst weder physisch noch mental sehen, hören, riechen, schmecken oder

---

Ereignis – denn eine solche Differenzierung (die notwendig ist, um den Grad der Verantwortung zu messen) ist nur mittels Selbsterkenntnis möglich, d. h. Introspektion in das eigene nicht-phänomenale Selbst, und sie haben dogmatisch im Voraus beschlossen, die Existenz eines erkennenden, wollenden und wertenden Selbst nicht zu akzeptieren.

berühren können, logisch gesehen nicht, dass das Selbst dauerhaft ist.

Es ist jedoch zu beachten, dass dieses letzte Argument für die Möglichkeit der Vergänglichkeit des Selbst spricht – es widerlegt nicht die Existenz eines Selbst (ob dauerhaft oder kurzlebig), das jedem Akt der Erkenntnis, des Willens oder der Bewertung zugrunde liegt. Das heißt, diese Funktionen sind undenkbar ohne *jemanden, der* sie erlebt, will und wählt, selbst wenn es denkbar ist, dass diese Person nicht länger als diesen Moment existiert.[70]

Zu leugnen, dass Erkenntnis, Willenskraft und Werturteile notwendigerweise ein Selbst voraussetzen, bedeutet, diese scheinbaren Ereignisse einem ätiologischen Regime des natürlichen Determinismus oder der Spontaneität zu unterwerfen. Dies subsumiert den Willen unter mechanistischer Kausalität oder zufälligem Ereignis – d. h. es leugnet faktisch die Existenz des freien Willens.

Ebenso impliziert es, dass Wissen nichts anderes ist als die Speicherung von Symbolen in einer Maschine (als ob die im Computer gespeicherten „Informationen“ ohne menschliches Verständnis irgendeinen Wissenswert hätten, d. h. als ob ein Computer überhaupt *wissen könnte*). Und wiederum impliziert es, dass Wertschätzung oder Abwertung für ein Lebewesen (und insbesondere für ein

---

[70] Beachten Sie bitte, dass ich bewusst die *Möglichkeit* der Vergänglichkeit des Selbst erwähne; dies schließt jedoch nicht die gleichwertige Möglichkeit seiner Vergänglichkeit aus. Die bloße Tatsache, dass die Erkenntnisse, Willensakte und Wertungen des Selbst vergänglich sind, erlaubt uns an sich keine Schlussfolgerung hinsichtlich der Vergänglichkeit oder Beständigkeit des Selbst. Für die letztgenannte Schlussfolgerung sind weitere Überlegungen erforderlich.

empfindungsfähiges Wesen) nicht relevanter ist als für einen Stein.

Die faktische Abschaffung dieser drei Kategorien (d. h. Wissen, Wollen und Wertschätzen) durch Buddhisten (und übrigens auch durch extreme Materialisten) entbehrt jeder logischen Rechtfertigung, da sie völlig im Widerspruch zur allgemeinen Erfahrung steht.

Die Verwirrung mag zum Teil durch Mehrdeutigkeit verursacht oder aufrechterhalten werden. Da wir den Begriff „Geist“ – oder alternativ manchmal auch „Bewusstsein“ – oft in einem weiten, umfassenden Sinn verwenden, der auch die Seele einschließt, könnte man annehmen, die Seele sei in ihrer Substanz mit mentalen Phänomenen vergleichbar. Doch Seele und Geist sind, wenn überhaupt, nur räumlich verwandt. Die Seele besteht nicht aus mentaler Materie oder Bewusstsein – sie nutzt das Bewusstsein, um mentale und physische Ereignisse (und letztlich ihr innerstes Selbst) zu beobachten.

Das Selbst oder die Seele ist keine Abstraktion von mentalen oder physischen Phänomenen. Sie empfängt und erkennt mentale und materielle Informationen (und sie wählt und will indirekt mentale und materielle Ereignisse) – aber sie ist nicht identisch mit solchen Informationen (oder Ereignissen).

Lediglich intuitiv erfasste Vorgänge der Erkenntnis, des Willens und der Wertung können als wirkliche Bestandteile und direkte Verantwortlichkeiten der Seele betrachtet werden. Selbst hier wäre es unzutreffend, die Seele zwangsläufig mit diesen Funktionen gleichzusetzen. Ein solcher positivistischer Ansatz ist eine Hypothese, die induktiv nur dann angenommen werden sollte, wenn wir keinen triftigen Grund finden, die Alternativhypothese zu vertreten, dass die Seele mehr ist als die Manifestation ihrer Funktionsweise.

Die unvermeidliche Vergänglichkeit der phänomenalen Welt impliziert daher nicht zwangsläufig eine ähnliche Vergänglichkeit des Selbst. Selbst wenn man materielle und mentale Objekte als „leer“ betrachtet, folgt daraus nicht, dass das Selbst ein Nicht-Wesen ist, also als eigenständige Einheit nicht existiert. Das Selbst ist keine materielle oder mentale Substanz oder Entität – sondern eine nicht-phänomenale Substanz und Entität. Wir können diese eigenständige Substanz durchaus als „spirituell“ und diese Entität als „Seele“ bezeichnen.

Es ist wichtig zu beachten, dass eine solche Kategorisierung die zuvor dargelegte Vorstellung nicht ausschließt, dass die Abspaltung der individuellen Seele von der universellen geistigen Substanz oder der universellen Seele letztlich eine Illusion ist. Wir können die Seele daher durchaus als in ihrer Individualität vergänglich betrachten, während wir ihre geistige Substanz als ewig ansehen.

Bei näherer Betrachtung entspricht dies im Wesentlichen unserer Sichtweise auf die Phänomenwelt – als bestehend aus vergänglichen, illusionären Einzelwesen, die in einem permanenten, realen, universellen Substrat entstehen. Ihre Illusionalität beruht hauptsächlich auf der Konventionalität ihrer individuellen Grenzen.

An diesem Punkt stehen wir also vor zwei „monistischen“ Bereichen: dem einen, der materielle und mentale Phänomene hervorbringt, und dem anderen, der spirituelle Wesenheiten (Seelen) hervorbringt. Offensichtlich ist ein solcher doppelter „Monismus“ logisch nicht schlüssig! Wir müssen daher annehmen, dass diese beiden scheinbar sich überschneidenden Bereiche letztlich in Wirklichkeit ein und dasselbe sind.

Wir sind also vielleicht wieder am Ausgangspunkt angelangt, und unsere Ansichten decken sich

letztendlich doch weitgehend mit denen der Buddhisten. Wir sollten den Schwerpunkt stattdessen vielleicht auf unsere Unterschiede hinsichtlich der *Kontinuität legen* .

Gemäß der buddhistischen Lehre besitzt das Selbst keine Kontinuität; das heißt, unser heutiges Selbst ist nicht dasselbe wie unser gestriges oder morgiges. Aus dieser Perspektive sind sie kausal *miteinander verbunden* , insofern frühere Ansammlungen von Phänomenen, die ein Selbst konstituieren, spätere „verursachen“ – doch es gibt keinen *beständigen Faden* , der als zugrundeliegende Einheit identifiziert werden könnte. Es handelt sich nicht um eine bloße Abfolge völlig voneinander unabhängiger Ereignisse; aber es besteht auch keine essentielle Identität zwischen den Ereignissen.

Viele (mich eingeschlossen) lehnen diese Theorie jedoch aus verschiedenen Gründen ab. Zwar lässt sich logischerweise annehmen, dass das Selbst (d. h. Subjekt und Handelnder zu sein) in jedem Augenblick punktuell ist, ohne seine Ausdehnung über ein ganzes Leben hinweg vorauszusetzen, doch muss man erkennen, dass eine solche Annahme jegliche logische Möglichkeit eines Konzepts moralischer Verantwortung für vergangene Handlungen ausschließt.

Wenn man nicht mehr dieselbe Person ist wie jene, die in der Vergangenheit eine gute oder schlechte Tat begangen hat, kann niemand mehr für sich beansprucht oder belohnt werden, und niemand kann mehr eines Verbrechens beschuldigt oder bestraft werden. Streng genommen existiert der Täter einer Tat rückwirkend nicht mehr. Ebenso kann niemand etwas gewinnen oder verlieren, wenn er handelt, da er, bis die Folgen seines Handelns eintreten, bereits nicht mehr existiert.

In einem solchen System würden jegliche persönliche Moral und der gesellschaftliche Frieden vollständig zerstört. Es gäbe keine Rechtfertigung mehr, Laster zu meiden oder nach Tugend zu streben. Selbst das Streben nach spiritueller Verwirklichung wäre absurd. Natürlich gibt es Menschen, denen diese Aussicht nichts ausmacht, da sie sie von allen moralischen Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten befreit und ihnen freie Hand lässt.

Es ist höchst zweifelhaft, dass der Buddhismus (angesichts seiner allgemeinen Anliegen und Ziele) eine solche nihilistische These stützt [71]. Jedenfalls kann ein solcher Standpunkt angesichts der obigen Beobachtungen und Argumente nicht als glaubwürdig gelten.

3. Linderung des Leidens

Viele Menschen sehen Meditation als kurzzeitige Oase der Ruhe, als Zuflucht vor der Hektik des Alltags, als Mittel gegen die Belastungen des Lebens. Sie nutzen sie, um etwas Ruhe und Gelassenheit zu finden, sich wieder zu zentrieren und ihre Selbstbeherrschung zurückzugewinnen, um besser mit ihrem Leben zurechtzukommen. Doch wer regelmäßig, über einen längeren Zeitraum und ausreichend Zeit täglich meditiert, wird mit Sicherheit auch die tiefergreifenden spirituellen Vorteile entdecken.

Ein allgemeines Ziel der Meditation, das wir bisher noch nicht erwähnt haben, ist die Linderung von Leiden. Wir alle erfahren in unterschiedlichem Ausmaß und zu verschiedenen Zeiten unseres Lebens Leiden –

---

[71] Der buddhistische Philosoph Nagarjuna scheint es jedoch zu genießen.

und niemand mag es wirklich [72]. Der Wunsch, Leiden zu vermeiden oder sich davon zu befreien, ist oft der primäre Impuls oder das Hauptmotiv für Meditation, bevor wir eine umfassendere Perspektive (wie beispielsweise „spirituelle Entwicklung“) auf diese Praxis entwickeln.

Daher wird „Befreiung“ oft zunächst als „Befreiung vom Leiden“ verstanden, bevor man sie als „Befreiung von Willensfesseln“ begreift. Diese beiden Interpretationen stehen nicht so im Widerspruch zueinander, wie es scheinen mag, denn Leiden ist *ein negativer Einfluss*. *Aus freiem Willen* , erleben wir also die Befreiung vom Ersteren, wenn wir uns vom Ersteren befreien. Zufriedenheit, das Gegenteil von Leiden, bedeutet ein harmonisches Leben.

Der Zusammenhang zwischen Meditation und Linderung von Leiden ist nicht immer einfach und direkt. Zwar macht Meditation mit der Zeit immun gegen viele Störungen, doch kann sie uns zunächst eine Zeit lang empfindlicher dafür machen [73]. In einem unbewussteren Zustand funktionieren unsere Fähigkeiten weniger präzise, sodass wir weniger empfinden. Mit der Verfeinerung unserer Fähigkeiten und dem wachsenden Bewusstsein nehmen wir

---

72 Nicht einmal Masochisten, die eine Art von Schmerz als Linderung einer anderen Art von Schmerz nutzen. Beispielsweise suchen sie körperlichen Schmerz, um sich nicht mit Schuldgefühlen auseinandersetzen zu müssen oder um ein unangenehmes Kindheitserlebnis zu vergessen.

73 Ein Meditierender nimmt ein plötzliches lautes Geräusch wie eine Explosion kaum wahr, empfindet aber „Musik“ wie Rock oder Techno (mit wenigen Ausnahmen) als völlig unerträglich! Im Gegensatz dazu könnte ein Nicht-Meditierender bei einer Explosion vor Schreck aufspringen, empfindet aber Musik aus der Supermarktdose als entspannend.

naturgemäß klarer wahr. Aus diesem Grund kann innerer Frieden für Meditierende mitunter sogar etwas beängstigend sein, und sie können eine gewisse Abneigung dagegen entwickeln, ähnlich wie jemand, der vorsichtig eine Oberfläche meidet, die er statisch aufgeladen vermutet [74]. Auch Frieden will gewöhnungsbedürftig sein.

Leiden sollte nicht mit Schmerz verwechselt werden, sondern bezeichnet vielmehr unsere psychische Reaktion auf Schmerzempfindungen. Manche Menschen können mit empfundenem Schmerz überhaupt nicht umgehen, während andere, obwohl sie denselben Schmerz empfinden, ihn nicht so stark empfinden. Leiden bezieht sich zudem nicht nur auf erlebten Schmerz, sondern kann auch den Mangel an Freude bezeichnen; also die Frustration darüber, die ersehnte oder erwartete Freude nicht zu erlangen oder eine vorübergehend vorhandene Freude verloren zu haben.

All dies betrifft natürlich sowohl psychischen als auch körperlichen Schmerz oder Genuss. Schmerz oder Genuss können als rein physische Empfindung empfunden werden (z. B. ein verbrannter Finger oder ein Hungergefühl); oder als instinktive Empfindung, die im Körper auftritt, aber eine psychische Ursache hat (z. B. kalte Angst im Bauch oder warme Liebe in der Brust); oder wiederum als rein psychische

---

[74] Dieser Widerstand wird als „Angst vor der Erleuchtung“ bezeichnet. Tatsächlich kennen die meisten Menschen, die von Meditation gehört, sich aber nie getraut haben, sie auszuprobieren, diese Angst. Sie befürchten, sich in der Flut der Erleuchtung zu verlieren und zu ertrinken. Und tatsächlich werden sie das – in dem Sinne, dass sie ihre Individualität einbüßen. Doch man muss verstehen, dass diese Aussicht nicht beängstigend, sondern ein Grund zur Freude ist.

Erfahrung (z. B. ein vages Gefühl von Niedergeschlagenheit oder Euphorie).

Leiden bezieht sich primär auf tatsächlichen Schmerz; oft aber auch auf erinnerten oder erwarteten Schmerz. So kann man beispielsweise jahrelang unter einer traumatischen Kindheitserfahrung leiden; oder man leidet in Erwartung einer großen und schwierigen Aufgabe, die bald ansteht. Leiden kann sich auch auf abstrakte oder gedankliche Dinge beziehen, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig. Man kann beispielsweise unter der allgemeinen Ungerechtigkeit des Lebens leiden. In all diesen Fällen werden jedoch konkrete negative Gefühle empfunden, und das Leiden kann sich darauf beziehen.

Die buddhistische Lehre stellt das menschliche Leiden in den Mittelpunkt. Dies wird in den Vier Edlen Wahrheiten deutlich, die vom Gründer dieser Religion gelehrt wurden: (1) Das Leben ist Leiden, d. h. Leiden in irgendeiner Form ist für fühlende Wesen wie uns unvermeidlich; (2) dieses Leiden hat eine Ursache, nämlich unsere *Anhaftung* an die Dinge dieser Welt, unser Verlangen nach Vergnügen und unsere Abneigung gegen Schmerz; (3) wir können vom Leiden befreit werden, wenn wir uns von seiner Ursache (der Anhaftung) befreien; und schließlich führt der Weg zur Befreiung vom Leiden über den Achtfachen Pfad.

Zu den letztgenannten Mitteln gehört Meditation als ein sehr wirksames Werkzeug, um die eigenen Anhaftungen zu erkennen und sich von ihnen zu lösen. Sobald man mit der Meditation beginnt, entdeckt man ihre Kraft, uns gegenüber Schmerz oder Lustlosigkeit

relativ gleichgültig zu machen – d. h. uns weniger leicht und intensiv leiden zu lassen.[75]

Buddhisten argumentieren darüber hinaus, dass das größte Hindernis für die Befreiung vom Leiden der Glaube an ein Selbst ist – denn ein Selbst zu haben bedeutet , *partikulare Interessen zu haben* und daher Schmerz zu erfahren, wenn diese Interessen (früher oder später unausweichlich) enttäuscht werden, und Freude, wenn sie (vorübergehend) befriedigt werden. Daraus folgt ihrer Ansicht nach, dass die Befreiung vom Leiden (die dritte Edle Wahrheit) undenkbar wäre, wenn die „Leere“ des Selbst nicht betont würde. Denn nur ein „Nicht-Selbst“ kann frei sein von den Schlägen, die einer vergänglichen Welt wie der unseren innewohnen.

Ich möchte dieser Lehre jedoch widersprechen, nicht um sie kategorisch abzulehnen, sondern um darauf hinzuweisen, dass eine alternative Lehre ebenso möglich ist. Aus monotheistischer Sicht ließe sich argumentieren, dass die individuelle Seele, wenn sie in der universellen Seele, die Gott ist, wieder aufgeht, möglicherweise frei von jeglicher Unterwerfung unter die Unwägbarkeiten dieser materiell-mentalen Welt ist. Die Illusion der Individuation, nicht die vermeintliche Illusion des Selbst, könnte als hinreichende Ursache für Leiden angesehen werden; und die Beseitigung dieser Ursache könnte genügen, um das Leiden zu beseitigen.

---

[75] Im Yoga wird eine Haltung namens *Pratyahara* gelehrt , die darin besteht, sich klar auf den empfundenen Schmerz zu konzentrieren und dessen Ausmaß und Intensität ruhig einzuschätzen. Nach einer Weile verschwindet der so betrachtete Schmerz meist oder erscheint zumindest weniger dringlich. Es handelt sich also um eine Art Loslassen oder Überwinden des Schmerzes – nicht durch Vermeidung, sondern durch Auseinandersetzung damit.

Ich betone es nochmals: Die Debatte über das Selbst ist theoretischer Natur und hat (meiner Ansicht nach) keinen Einfluss auf die Wirksamkeit der Meditation.

Die praktische Lehre aus der buddhistischen Philosophie liegt in der Bedeutung der Anhaftung für die menschliche Psyche. Zentral ist die Erkenntnis, dass die Wurzel des Leidens im Streben nach vermeintlichen Freuden oder der Vermeidung von Schmerzen liegt. Angst, Frustration, Ärger, Wut, Enttäuschung, Depression – solche Gefühle sind unter dem Einfluss der Anhaftung angesichts der Vergänglichkeit aller weltlichen Werte unvermeidlich.

Wer nach weltlichen Vergnügungen strebt, dem folgt unweigerlich Schmerz. Gelingt das Streben nach Vergnügen, ist dieser Erfolg zwangsläufig nur von kurzer Dauer, und man ist dazu verdammt, das bestehende Vergnügen zu verteidigen oder es erneut zu suchen, um den Verlust nicht zu bereuen. Bleibt das Streben nach Vergnügen erfolglos, erfährt man den Schmerz, das Gewünschte nicht erreicht zu haben, und ist dazu verdammt, es immer wieder zu versuchen, bis man Erfolg hat. Ebenso ist die Vermeidung von Schmerz eine endlose, ständige Aufgabe – ein Schmerz an sich.[76]

Es ist daher ratsam, sich von Anhaftung zu distanzieren und eine distanziertere Haltung gegenüber den

---

[76] Leiden nimmt viele verschlungene Formen an. Man denke beispielsweise an die Frustration eines reichen Mannes, der bereits alles besitzt, was er sich nur wünschen könnte, und daher nichts Neues findet, wofür er sein Geld ausgeben könnte. Er ist nicht frei von materiellen Bindungen; er verfügt über die notwendigen Mittel, doch die Welt hat ihm nichts Neues oder Weiteres zu bieten. Das ist eine Gefahr des Reichtums – denn in solchen Situationen neigt man dazu, sich neuen, immer perverseren Sinnesreizen zuzuwenden.

niederen Aspekten des Lebens zu entwickeln. Dies bewahrt nicht nur vor zukünftigem Leid, sondern setzt auch die Energie für das Streben nach dauerhaften spirituellen Werten frei.

Meditation hilft uns (dem Selbst, der Seele), die in Körper und Geist erlebten Gefühle zu objektivieren und so zu transzendieren. Dies lässt sich durch den Vergleich zweier propositionaler Formen verdeutlichen:

- „Ich fühle [dieses oder jenes Gefühl]“, und
- „Ich erlebe [ein bestimmtes Körper-Geist-Gefühl]“.

Diese beiden Sätze mögen auf den ersten Blick gleichwertig erscheinen – doch ihre unterschiedliche Struktur soll wichtige semantische Unterschiede verdeutlichen. In (a) ist das Subjekt „ich“ ein unbestimmter Begriff, und Verb und Prädikat werden wörtlich genommen. In (b) ist das Subjekt „ich“ ein spezifischerer Begriff, und Verb und Prädikat sind differenzierter zu verstehen.

In (a) betrachtet das Subjekt das Empfinden eines Gefühls als eigenständigen Akt, als eine Erweiterung seiner selbst. In (b) beansprucht das Subjekt lediglich die kognitive Tatsache des Erlebens für sich und betrachtet alles andere als bloßes Objekt im Verhältnis zu diesem ausschließlich kognitiven Akt. Die Bedeutung von „Ich“ ist daher in den beiden Sätzen deutlich unterschiedlich: In (a) ist das Ego gemeint, in (b) hingegen das Selbst oder die Seele.

Dies soll veranschaulichen, dass wir, um Gefühle zu transzendieren, sie objektivieren und unser „Ich“ oder Selbst genauer mit unserer spirituellen Dimension (oder Seele) identifizieren müssen, anstatt mit unserem Körper und Geist.

10. Unlogischer Diskurs

Entnommen aus Logischen und spirituellen Betrachtungen (2008-9), Buch 3, Kapitel 8-10 und Anhang 1.

1. Das Spiel des Übertrumpfens

Wer den Satz vom Widerspruch und/oder den Satz vom ausgeschlossenen Dritten für entbehrlich hält, hat die eigene Erkenntnisbildung nicht ausreichend beobachtet und analysiert. Er hält sie für bloßes Wortspiel und behauptet, manche Dinge könnten „sowohl A als auch nicht A“ und/oder „weder A noch nicht A“ sein. Doch er achtet nicht darauf, wie dieses Urteil entsteht und selbst beurteilt wird.

Sie betrachten Aussagen wie „A ist A“ usw. [77]als verbale Aussagen wie jede andere und glauben, sie könnten sie wie alle anderen verneinen, indem sie sagen „A ist nicht A“ usw. Tatsächlich ist Verneinung aber als rationaler Akt nicht möglich, ohne *die Bedeutung der Verneinung zu akzeptieren, die dem zweiten und dritten Gesetz des Denkens* im Vergleich zum ersten Gesetz des Denkens innewohnt. Um überhaupt sinnvoll „nicht“ sagen zu können, muss ich zunächst akzeptieren, dass „A nicht nicht A sein kann“ und dass „es keine dritte Alternative zu A und nicht A gibt“.[78]

---

[77] Übrigens fällt mir auf, dass heutzutage im Internet die drei Denkgesetze (LOT) der Kürze halber als LOI, LNC und LEM bezeichnet werden. Na ja, warum nicht?

[78] Manche Logiker akzeptieren den Satz vom Widerspruch als unumgänglich, halten aber den Satz vom

Der Versuch, eine andere (weniger anspruchsvolle) Definition von Negation einzuführen, ist unmöglich, denn wahre Negation müsste weiterhin gedacht werden (wenn auch unbewusst oder mit anderen Worten). Die Erfindung einer „mehrwertigen Logik“ oder einer „Fuzzy-Logik“ kann die standardmäßige zweiwertige Logik nicht ersetzen – diese bleibt weiterhin wirksam, wenn auch unbewusst und ohne Worte. Wir können nicht begrifflich denken, ohne zu bejahen und zu verneinen; wir können es nur vortäuschen.

Viele „moderne“ Logiker sind so sehr in der symbolischen Logik gefangen, dass sie den Bezug zur eigentlichen Bedeutung ihrer Symbole verloren haben. Daher erscheinen ihnen die Symbole „X“ und „nicht X“ ebenso äquivalent wie „X“ und „Y“. Für klassische Logiker hingegen besteht zwischen einem Term und seiner Negation eine besondere Beziehung. Die Negation von X bezieht sich auf *alles außer* X, also auf alles, was im gesamten Universum existiert oder existieren könnte, außer X.[79]

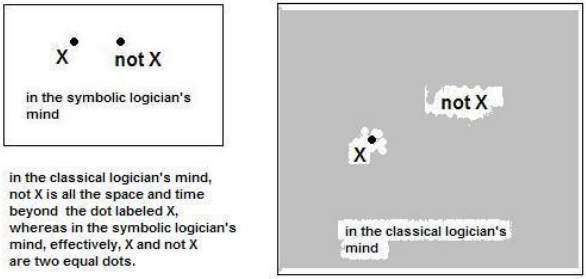
---

ausgeschlossenen Dritten für verzichtbar: Diese moderne Auffassung ist ziemlich töricht. *Beide* Sätze sind sowohl in der deduktiven als auch in der induktiven Logik notwendig und werden angewendet. Sie dienen nicht nur der Validierung (z. B. von Syllogismen oder Fakultätsinduktionen), sondern regen auch zu Fragen und Forschung an (z. B. Was impliziert dies? Oder: Welche Kausalbeziehung lässt sich daraus ableiten?). Darüber hinaus sind sie spiegelbildlich zueinander, ergänzen sich, um alle Möglichkeiten auszuschöpfen, und implizieren letztlich einander; beide implizieren wiederum das Identitätsgesetz und werden von diesem impliziert.

[79] Beachten Sie, dass Unterschied nicht Unvereinbarkeit bedeutet. Zwei Dinge, beispielsweise X und Y, können unterschiedlich, aber dennoch kompatibel sein – oder sich sogar gegenseitig bedingen. Wir können zwei Dinge (oder Eigenschaften von Dingen) durchaus

Das folgende Diagramm veranschaulicht, wie unterschiedlich diese Menschen Negation visualisieren:

Abbildung 3. Visualisierungen der Negation



Wenn jemand „X“ und „nicht X“ gedanklich als gleichwertig betrachtet, versteht er offensichtlich nicht, warum sie nicht beide gleichzeitig bejaht oder verneint werden können; das zweite und dritte Denkgesetz erscheinen ihm voreingenommen und konventionell. Um zu einer rationalen Sichtweise zurückzukehren, muss sich diese Person der radikalen Absicht des Negationsakts bewusst werden; er lässt keinen Raum für Vermischungen oder weitere Zusätze.

---

unterscheiden, selbst wenn sie stets gemeinsam auftreten und nirgendwo sonst zu finden sind. Ihr unabdingbares Zusammentreffen schließt nicht aus, dass sie einen empirischen oder intellektuellen Unterschied aufweisen, der es uns erlaubt und uns dazu anregt, sie unterschiedlich zu benennen und zu sagen, dass X nicht dasselbe ist wie Y. In diesem Fall schließt X als solches Y aus, und nicht X als solches schließt Y ein, obwohl wir sagen können, dass X Y impliziert und nicht X nicht Y impliziert.

Die bipolare Logik ist keine bloße „Konvention“, denn eine Konvention setzt voraus, dass wir zwischen zwei oder mehr Alternativen wählen können, während Bipolarität die einzige Möglichkeit rationalen Denkens darstellt. Wir einigen uns nicht willkürlich auf Bipolarität, da sie der Fragestellung selbst innewohnt. Etwas als konventionell zu bezeichnen, bedeutet bereits, den Konflikt zwischen dieser Konvention und ihrer Negation sowie das Fehlen jeglichen verständlichen Zwischenzustands anzuerkennen.

Das Motiv mancher Denker, die Denkgesetze (d. h. die Gesetze der korrekten Bejahung und Verneinung) zu leugnen, ist schlichtweg ein egozentrischer Ehrgeiz, das System zu überlisten oder, genauer gesagt (im Falle westlicher Philosophen), Aristoteles (der diese Gesetze als Erster explizit zum Gegenstand der Forschung gemacht hat) zu übertreffen. „Du sagst X? Ich setze noch einen drauf und sage Nicht X (usw.) – und zeige damit, dass ich der Größte bin!“

Das ist keine bloße Perversität, sondern eine Art natürlicher Verneinungsinstinkt, der außer Kontrolle geraten ist. Denn paradoxerweise liegt die Verneinung bestimmter Annahmen (einschließlich der Annahme, es gäbe drei Denkgesetze) im Wesen des begrifflichen Wissens selbst, in einem Schutzmechanismus, der sicherstellt, dass alle alternativen Interpretationen von Tatsachen berücksichtigt werden. Genau das ist die Fähigkeit zur Negation – jene Fähigkeit, die die Notwendigkeit der Denkgesetze überhaupt erst entstehen lässt! Das Problem ist hier, dass sie gegen sich selbst gerichtet wird – sie wird überstrapaziert, auf absurde Weise angewendet.

Das lässt sich endlos fortsetzen. Angenommen, ich sage „A“ (was „A, aber nicht nichtA“ bedeutet), Sie antworten „nicht A“ (was „nichtA, aber nicht A“

bedeutet) [80]; ich erwidere „sowohl A als auch nichtA“, Sie widersprechen „weder A noch nichtA“; was haben wir damit gesagt oder erreicht? Vielleicht sage ich nun: „alle vier Alternativen“; und Sie antworten: „keine dieser vier Alternativen“. Dann übertrumpfe ich Sie mit der Behauptung: „beide letzten beiden Alternativen“ und Sie antworten: „keine von beiden“. Und so weiter. Wohin und wozu?

Eine komplexere Variante desselben Wettstreits lässt sich unter Bezugnahme auf die Gesetze des Denkens spielen:

1. A ist A (Bestätigung des Identitätsgesetzes).
2. A ist nicht A (Verleugnung des Identitätsgesetzes).
3. Sowohl (1) als auch (2). A ist A, und A ist nicht A. (Ungeachtet des Satzes vom Widerspruch).
4. Weder (1) noch (2). A ist nicht A, und A ist nicht nicht A (abgesehen vom Satz vom ausgeschlossenen Dritten).
5. Sowohl (3) als auch (4).
6. Weder (3) noch (4).
7. Sowohl (5) als auch (6).
8. Weder (5) noch (6).
9. Und so weiter und so fort.

---

80 Beachten Sie, dass wir, sobald wir die logische Möglichkeit von „A und nichtA“ (oder von „nichtA und nicht nichtA“) zulassen, nicht mehr allein von „A“ (oder „nichtA“) sprechen können, da dann unklar ist, ob wir „A mit nichtA“ oder „A ohne nichtA“ (usw.) meinen. Dies zeigt, dass wir normalerweise mit „A“ „ *im Gegensatz zu* nichtA“ meinen – wir betrachten widersprüchliche Begriffe nicht als vereinbar.

So verhält es sich mit dem ersten Denkgesetz; und analog mit den beiden anderen. Wir haben nicht nur die Wahl zwischen vier Alternativen (den ersten vier der obigen Liste), einem sogenannten „Tetralemma“, sondern eine unendliche Auswahl an Verneinungen von Verneinungen von Verneinungen… *Wie könnten wir die Bedeutung all dieser Alternativen überhaupt bewerten, ohne die Denkgesetze anzuwenden? Sie wären alle bedeutungslos, da jede vorgeschlagene Interpretation wiederum verneinbar wäre.*

Der Versuch, anstelle der Standardlogik (der aristotelischen Logik) eine radikal „alternative Logik“ vorzuschlagen, bedeutet somit *das Ende jeglicher verständlicher Logik* , die Auflösung jeglicher Rationalität. Es handelt sich nicht um eine sinnvolle Option, sondern um eine nutzlose Manipulation bedeutungsloser Symbole. Nichts davon ergibt Sinn; es ist nichts weiter als das Aneinanderreihen von Worten, um eine optische Illusion von Tiefe zu erzeugen. Menschen, die sich auf solch törichte Spielchen einlassen, sollten ganz klar nicht den Status eines „Logikers“ erhalten.

2. Im buddhistischen Diskurs

Die Ablehnung (eines oder mehrerer) Denkgesetze durch einige westliche Logiker ist zumeist naives Symbolspiel ohne tiefgründige erkenntnistheoretische oder ontologische Reflexion; von ganz anderer Art ist die Ablehnung dieser Gesetze in manchen buddhistischen Schriften [81]. Doch mit etwas

[81] Ich verallgemeinere hier natürlich etwas, um es zu verdeutlichen. Es gibt selbstverständlich versiertere westliche Logiker und weniger versierte orientalische (einschließlich buddhistische) Logiker. Ein Beispiel für

Nachdenken lassen sich die scheinbaren Widersprüche in ihrem Diskurs auflösen.

Wenn buddhistische Philosophen Aussagen der Form „nicht X und nicht nicht X“ treffen, sollten diese nicht (oder nicht immer) als Antinomie oder Ablehnung der Denkgesetze verstanden werden. Vielmehr handelt es sich um verkürzte Ausdrücke, die Folgendes bedeuten: „Suche nicht nach X und suche nicht nach nicht X“, oder „Denke nicht an X und denke nicht an nicht X“, oder „Sag nicht an X und sage nicht an nicht X“, oder „Hänge nicht an X und hänge nicht an nicht X“ usw.[82]

So verstanden, erscheinen Aussagen der oberflächlichen Form „weder X noch nicht X“ (oder in manchen Fällen ähnlich „sowohl X als auch nicht X“) durchaus logisch. Denn die Gesetze des Denkens verneinen nicht, dass man *nach „X“ und nach „nicht X“ suchen kann* , oder auch nach „sowohl X als auch nicht X“ oder gar nach „weder X noch nicht X“. Gleiches gilt für das *Denken* dieses oder jenes, das *Behaupten* dieses oder jenes, das *Festhalten* an diesem oder jenem usw.

Die Gesetze der Logik besagen lediglich, dass man nicht gleichzeitig nach X suchen und *nicht* nach X suchen kann usw. Sie besagen nicht, dass man nicht gleichzeitig nach X suchen und *nicht nach* X suchen kann usw. Letzteres bedeutet lediglich, dass die Frage, ob X existiert oder nicht, ungelöst bleiben sollte . Ein ungelöstes Problem ist keine Antinomie. Wir können höchstens sagen, dass der Buddhismus uns

---

Letzteres habe ich in früheren Arbeiten ausführlich behandelt: Nagarjuna.

[82] Hier ein Beispiel für die Empfehlung, Behauptungen über Wahrheit oder Falschheit zu vermeiden: „Weder bejahen noch verneinen… und du bist bereits so gut wie erleuchtet.“ *Sutra der Höchsten Weisheit* , Vers 30 – in Jean Eracle (meine Übersetzung aus dem Französischen).

möglicherweise dazu auffordert, solche Unsicherheit als endgültig zu akzeptieren, während die westliche Logik empfehlen würde, weiter nach einer Lösung zu suchen.

In manchen Fällen sind die scheinbaren Widersprüche und Einschlüsse von Mittelbegriffen in der buddhistischen Philosophie (und ähnlich in einigen anderen Texten) rein verbaler Natur. Sie beruhen auf *Ungenauigkeiten im verbalen Ausdruck* , wodurch wichtige implizite Aspekte der eigentlichen Bedeutung ausgelassen werden. Der Grund für diese verbale Kürze liegt darin, dass der Fokus solcher Aussagen eher *heuristisch* als *existenziell ist* . Sie sind lediglich als „geschickte Mittel“ (zum Ziel der Verwirklichung) gedacht, nicht als faktische Beschreibungen. Das heißt, sie geben dem Subjekt Anweisungen für *sein* Vorgehen (kognitiv, willentlich oder wertend), anstatt ihm zu erklären, wie die Dinge *sind* .

Um ein konkretes Beispiel aus der buddhistischen Literatur zu nennen, zitiere ich die folgende Passage aus der Bodhidharma zugeschriebenen *Erweckungspredigt :*

> „ Die Sterblichen erschaffen immer wieder den Geist und behaupten, er existiere. Die Arhats hingegen verneinen ihn und behaupten, er existiere nicht. Bodhisattvas und Buddhas aber erschaffen den Geist nicht und verneinen ihn auch nicht. Das ist es, was mit dem Geist gemeint ist, der weder existiert noch nicht existiert … der Mittlere Weg. ‘‘[83]

[83] S. 53. Diese Passage ist besonders deutlich in ihrer Erklärung von „existiert weder noch nicht“ als genauer „wird weder geschaffen noch negiert“. Während Ersteres logisch widersprüchlich ist, trifft Letzteres tatsächlich nicht

Wenn wir mit einem ungelösten Widerspruch oder einem ungelösten Problem jeglicher Art konfrontiert werden, befinden wir uns aus der Perspektive des Wissens vor einer Leere. Diese „Leere“ kann mit Angst betrachtet werden, als Abgrund, als Mangel an Mitteln, um die Herausforderungen des Lebens zu meistern. Oder sie kann als etwas Sinnvolles gesehen werden, als eine willkommene Gelegenheit, furchtlos in die Unendlichkeit einzutauchen. Die erstgenannte Haltung ist die Grundlage der westlichen Wissenschaft, die letztgenannte der Zen-Meditation.

Oder betrachten wir erneut folgendes Zitat aus der Lehre des Huang Po:

> „Wenn ihr nur die Konzepte von Existenz und Nicht-Existenz in Bezug auf absolut alles vermeidet, werdet ihr den Dharma erkennen.“ (S. 43.)

Auch hier ist die Bedeutung eindeutig. Der Zen-Meister leugnet weder Existenz noch Nichtexistenz oder beides; er fordert uns lediglich auf, Urteile wie „Dies existiert“ oder „Dies existiert nicht“ zu vermeiden, die jeder Begriffsbildung innewohnen. Er bezeichnet solche Urteile als „Dualismus“, da sie eine Entscheidung zwischen zwei Alternativen erfordern. Huang Pos Aussage ist also kein formal widersprüchlicher ontologischer Satz, sondern ein auf *den ersten Blick* schlüssiges erkenntnistheoretisches Gebot, sich nicht damit zu befassen, ob das Erlebte real oder irreal ist.

---

zu. Hier wird, einfach ausgedrückt, Nichteinmischung befürwortet.

Zugegebenermaßen [84]interpretieren manche Buddhisten eine solche Aussage so, als ob Existenz nicht existiere, oder dass sie gleichzeitig existiere und nicht existiere, oder weder existiere noch nicht existiere. Doch nach den Maßstäben des gesunden Menschenverstands existiert Existenz – d. h. alles, was ist, ist (Aristoteles' Identitätsgesetz). Jede klare Leugnung dieser fundamentalen Wahrheit wäre widersprüchlich – sie würde die Tatsache und die Implikationen ihrer eigenen Aussage bewusst ignorieren (d. h., dass eine Aussage getroffen wurde, die eine Wahrheit behauptet, von jemandem gegenüber usw.).

Genauer gesagt, müssen wir im vorliegenden Kontext anerkennen, dass ***alles, was aber erscheint, mit Sicherheit existiert.*** – unabhängig davon, ob es letztendlich als real oder illusorisch beurteilt wird. Auf dieser Grundlage können wir Huang Po (zumindest in dem oben zitierten Text) vernünftigerweise so interpretieren, dass er einfach sagt: „Frage nicht, ob etwas Bestimmtes (oder Allgemeines) existiert oder nicht, oder ob es real ist oder nicht, denn solche Fragen lenken deine Aufmerksamkeit von einer viel wichtigeren Erkenntnis über das Wesen des Seins ab.“

---

[84] Tatsächlich gehört auch Huang Po dazu, denn an anderer Stelle erklärt er fromm: „ *Vom Anfang bis zum Ende hat nicht einmal das kleinste Körnchen von etwas Wahrnehmbarem jemals existiert oder wird jemals existieren* “ (S. 127). Dies ist eine Verneinung jeglichen Scheins, selbst als solchen. Natürlich ist eine solche Position unhaltbar, denn die Existenz des bloßen Scheins ist logisch unbestreitbar – worüber redet er sonst? Bevor man überhaupt etwas verneinen kann, muss man etwas bejahen können. Auch der Akt der Verneinung selbst ist ein Akt des Existierens.

Es sei hinzugefügt, dass Huang Pos Position zwar auf den ersten Blick schlüssig erscheint, bei näherer Betrachtung jedoch nicht. Streng genommen kann er keine Aussage treffen, ohne Begriffe zu verwenden, und wir können ihn nicht verstehen, ohne unser Begriffsvermögen einzusetzen. Jeder Diskurs ist begrifflich, selbst anti-begrifflicher. Das heißt, indem er die Abkehr von Begriffen predigt, *praktiziert er in Wirklichkeit nicht, was er predigt* .

Dies zeigt, dass selbst vermeintlich erleuchtete Personen Begriffe zur Kommunikation benötigen und dass diese Begrifflichkeit (den Aussagen derer, die sie praktizieren, zufolge) ihre Erleuchtung offenbar nicht beeinträchtigt. Begriffe können also der Erleuchtung nicht grundsätzlich schaden, und die Behauptung, sie müssten vermieden werden, ist in sich widersprüchlich! Dies ist kein Wortspiel (wie manche vielleicht argumentieren mögen) – es ist eine logische Erkenntnis, die nicht einfach ignoriert werden kann. Man kann bestenfalls gegen übermäßige Begrifflichkeit argumentieren.

In jedem Fall muss verstanden werden, dass die buddhistische antikonzeptuelle Philosophie auf die psychologische Entwicklung abzielt: Sie ist primär ein Weg. Ihr Fokus liegt darauf, wie man auf alltägliche Erfahrungen reagiert, um die dahinterliegende, letztendliche Wirklichkeit zu erkennen. Sie bezieht sich auf das Objekt (X oder Nicht-X) nicht unabhängig (wie in der westlichen Logik), sondern als Objekt *des Subjekts* (d. h. vom Subjekt-Akteur gesucht, gedacht, beansprucht oder ihm zugeordnet). Diese Subjektivität (d. h. die Abhängigkeit vom Subjekt-Akteur) bleibt oft implizit, gerade weil sie so allgegenwärtig ist. Dennoch

gibt es Kontexte, in denen die Intention objektiver ist [85].

Es ist außerdem zu beachten, dass viele der Widersprüche und Paradoxien, die buddhistische Philosophen in ihren Diskursen erzeugen, auf ihrer Tendenz beruhen, scheinbar allgemeine Aussagen zu treffen, die sich letztlich als nicht allumfassend erweisen. Obwohl sie davon überzeugt sind, dass die Welt als Ganzes mehr umfasst, als allgemein ersichtlich ist, formulieren sie ihre Vorstellungen von der phänomenalen Welt als *uneingeschränkte Universalsätze* . Für diese Tendenz gibt es zahlreiche Beispiele.

„Alles ist unwirklich“, heißt es im *Dhammapada* (V. 279). Alles als unwirklich oder illusorisch zu bezeichnen, ist natürlich *in der Vorstellung möglich, also verbal* – indem man das Prädikat „unwirklich“ oder „illusorisch“ aus seinen ursprünglichen Anwendungsbereichen herausnimmt und es auf „alle“ Dinge anwendet. Dieser Manipulation liegt *eine Analogie zugrunde* – die Aussage, dass wir, so wie innerhalb der Welt der Erscheinungen manche Dinge als unwirklich und illusorisch gelten, eine größere Welt projizieren können, in der die gesamte gegenwärtige Welt der Erscheinungen unwirklich erscheint.

Dies erklärt, wie Menschen diese oft wiederholte buddhistische Aussage aufnehmen, d. h. warum sie denkbar und potenziell plausibel erscheint. Sie stellt jedoch keine logische Rechtfertigung dafür dar. Die einzig mögliche Rechtfertigung wäre die persönliche Erfahrung einer Sphäre jenseits der gewöhnlichen Erfahrung. Selbst dann wäre die logisch konsistente Formulierung der Aussage: „Alle gewöhnliche

---

[85] Zunächst einmal ist die Behauptung, ein Mittel sei geschickt, eine Art sachliche Beschreibung.

Erfahrung ist unwirklich“ (denn die Aussage „alle“ müsste logischerweise auch die außergewöhnliche Erfahrung einschließen).

Ein weiteres häufig anzutreffendes Beispiel lautet: „Das Leben ist Leiden [86].“ Diese Aussage trifft leider nur allzu gut auf die Welt zu, die wir gewöhnlich erleben, also die Welt der materiellen und mentalen Phänomene. Wer aufmerksam ist, erkennt, dass wir im Hintergrund unseres Daseins stets ein gewisses Unbehagen verspüren. Kein irdisches Glück ist jemals vollkommen, schon allein deshalb, weil es vergänglich ist. Selbst sexuelle Lust oder der Orgasmus – die immer mehr meiner Zeitgenossen als die höchste Ekstase und das Ziel des Daseins zu betrachten scheinen – sind in gewisser Weise mit Schmerz verbunden [87].

Der Buddhismus hat große Weisheit bewiesen, indem er die Tatsache des Leidens betont hat, denn sobald wir dies erkennen, sind wir durch diese einfache Erkenntnis bereits auf dem besten Weg, vom Leiden befreit zu werden. Wer die Hölle besucht, erwartet dort nicht den Himmel; ebenso ist es natürlich, in dieser Zwischenwelt Leid zu erfahren. Früher litt ich sehr, wenn Menschen mit Ungerechtigkeiten oder anderen abscheulichen Taten ungestraft davonkamen; aber in

---

86 Die übliche Übersetzung des Sanskrit-Begriffs lautet *Dukkha* . Dieser Begriff bezeichnet nicht nur körperliche und seelische Schmerzen, sondern im weiteren Sinne auch geistige Mängel und Störungen, mangelnde Zufriedenheit und Unzufriedenheit, Unglück und das Fehlen vollkommenen inneren Friedens.

87 Wenn wir aufmerksam genug sind, bemerken wir den Schmerz, der mit sexuellen Gefühlen einhergeht. Nicht nur einen Schmerz aufgrund von Frustration, sondern eine Komponente körperlichen Schmerzes inmitten des scheinbaren Vergnügens.

letzter Zeit sage ich mir einfach: „Nun, ich bin im Samsara, und das ist normales Verhalten im Samsara [88]– solange ich hier bin, muss ich mit solchen unangenehmen Erfahrungen rechnen und sie hinnehmen!“

Die Aussage „Das Dasein ist Leiden“ ist logisch betrachtet fehlerhaft und führt daher zwangsläufig zu Paradoxien. Denn wenn wir (wie Buddhisten) glauben, dass Leiden letztendlich überwunden werden kann (insbesondere mit dem Erreichen des Nirvanas), muss die Wahrheit über das Leiden weniger allgemein formuliert werden: „ *Das weltliche* Dasein ist Leiden“. Die übliche Formulierung der ersten Edlen Wahrheit, „Das Dasein ist Leiden“, ist nicht so umfassend gemeint, wie sie scheint – denn gemäß der dritten Edlen Wahrheit verschwindet das Leiden mit der Erleuchtung. Um die erste mit der zweiten in Einklang zu bringen, muss sie daher restriktiver formuliert werden.

Ein weiteres Beispiel für die Tendenz, die Erfahrung der Erleuchtung künstlich als Teil der Welt als Ganzes auszuklammern, ist die Vorstellung, Erleuchtung führe uns „jenseits von Gut und Böse“. Dies ist logisch falsch – wenn wir Erleuchtung als das höchste Gut, das *summum bonum , betrachten* (was wir tun, wenn wir die Menschen dazu anhalten, sie allen anderen Bestrebungen vorzuziehen).

Der Ausdruck „jenseits von Gut und Böse“ soll das praktische Problem unterstreichen, dass das Streben nach dem Guten ebenso sehr eine Form der Anhaftung

---

88 Oder, um es jüdisch auszudrücken: „Ich bin im *Exil* (hebräisch: galut), und solche Unannehmlichkeiten sind hier zu erwarten.“ Nebenbei bemerkt: Es besteht eine enge Analogie zwischen dem buddhistischen Konzept des Samsara und dem kabbalistischen Konzept des Galut.

darstellt wie die Vermeidung des Bösen. Das Streben nach weltlichen Gütern ist letztlich schlecht, weil es uns an diese Welt bindet und uns dem Bösen in ihr aussetzt. Und selbst das Streben nach Befreiung von dieser Welt, also nach einem jenseitigen Gut, ist problematisch, da es die falsche Haltung beinhaltet, eine klammernde Haltung, die dem Erfolg nicht förderlich ist. All dies ist richtig, führt aber zu einem Paradoxon.

Um Missverständnisse zu vermeiden, müssen wir unser Ziel schlicht als „jenseits *des Strebens nach dem* Guten und der Vermeidung des Bösen“ formulieren. Das heißt, wir müssen anerkennen, dass Nirvana im wahrsten Sinne des Wortes „gut“ ist, während das, was wir in der Welt des Samsara als „gut“ bezeichnen (z. B. Wohlstand, Macht, sinnliche Genüsse usw.), kaum besser ist als das, was wir als „schlecht“ bezeichnen. Alternativ sollten wir zwischen dem Guten im absoluten Sinne (dem Gut des Nirvanas) und dem Guten im relativen Sinne (den Gütern innerhalb des Samsara) unterscheiden. Relative Güter wären dann aus absoluter Sicht als weniger gut einzustufen.

Die Folge dieses Perspektivenwechsels ist, dass wir die Existenz nicht mehr als grundsätzlich schlecht (aufgrund des Leidens) betrachten, sondern als grundlegend gut (da das Nirvana allem samsarischen Dasein zugrunde liegt). Unsere gängige Sichtweise und Lebensweise ist gewissermaßen ein Irrtum, der uns viel Leid zufügt; kehren wir jedoch zu korrekter Erkenntnis und korrektem Verhalten zurück, erfahren wir das natürliche Gute im Kern aller Dinge. Hier sind das trügerische Gut und Böse des Alltäglichen

bedeutungslos, und wir sind vollkommen im wahren Guten verankert.[89]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass buddhistische Diskurse häufig zu Paradoxien oder Widersprüchen führen, da sie auf konventioneller Terminologie beharren und Verallgemeinerungen treffen, die nur einen Teil der Gesamtheit der Erfahrung erfassen (nämlich den weltlichen, unter Ausschluss des überweltlichen). Um die durch solche Diskurspraktiken verursachten doktrinären Probleme zu vermeiden, müssen wir entweder die verwendeten Begriffe in ihrer jeweiligen konventionellen Bedeutung klar definieren oder zu allgemein formulierte Aussagen präzisieren (d. h. solche, die die Erkenntnisse der Erleuchtung nicht explizit berücksichtigen).

3. Das, was nicht mit einem Spaten bezeichnet wird, als Spaten bezeichnen

Der Buddhismus weist seit seinen Anfängen zweifellos eine Mischung aus Logik und Unlogik in seinen Lehren auf. Betrachtet man seine vier philosophischen Hauptschulen – Abhidharma, Prajnaparamita, Madhyamika und Yogacara –, so neigte Madhyamika am ehesten dazu, die drei Denkgesetze (Identität, Widerspruchsfreiheit und Ausschluss des Mittleren) zu

---

89 Man könnte S. Suzuki so lesen, als ob er im Grunde dasselbe aussagt, wenn er sagt: „Weil wir im Moment nicht gut sind, wollen wir besser werden, aber wenn wir den transzendentalen Geist erreichen, gehen wir über die Dinge hinaus, wie sie sind und wie sie sein sollten. In der Leere unseres ursprünglichen Geistes sind sie eins, und dort finden wir vollkommene Gelassenheit“ (S. 130).

verwerfen [90]. Dieser Trend begann jedoch bereits in der früheren Prajnaparamita, wie Beispiele aus dem *Diamant-Sutra* [91]zeigen.

In diesem Sutra finden sich durchaus Beispiele für gültige logische Argumente. So gibt es beispielsweise in Abschnitt 12 ein gut formuliertes A-fortiori-Argument [92]: „Wo immer dieses Sutra oder auch nur vier Zeilen davon gepredigt werden, wird dieser Ort von allen Wesen geachtet werden… Wie viel mehr [verehrungswürdig] erst recht derjenige, der dieses Sutra auswendig lernen und rezitieren kann…!“ Wir finden aber auch klare Widersprüche, wie etwa: „Der Dharma… ist weder fassbar noch unergründlich“

---

90 Siehe dazu meine Arbeit *„Buddhistische Unlogik“* sowie meine Kommentare zu Nagarjunas Rede in meinen „ *Ruminations“* , Teil I, Kapitel 5. Ich möchte betonen, dass es mir in all diesen Kritiken, sowohl in der bisherigen als auch in der vorliegenden, nicht darum geht, den Buddhismus an sich abzulehnen, sondern vielmehr zu zeigen, dass er mit der Vernunft vereinbar ist. Ich halte die Haltung vieler buddhistischer Philosophen, die die Verwirklichung (d. h. Erleuchtung, Befreiung, Weisheit) scheinbar ohne die Ablehnung der Logik für unmöglich halten, für völlig unnötig und kontraproduktiv. Mein Leitprinzip ist stets, dass beide durchaus vereinbar sind und dass die Vernunft (neben Moral und Meditation) ein wesentliches Mittel zu diesem erstrebenswerten Ziel darstellt.

91 Gemessen an der Sanskrit-Sprache, der zentralen Bedeutung des Bodhisattva-Ideals und anderen Schwerpunkten ist dieses Sutra ein Mahayana-Text. Es wird angenommen, dass es um 350 n. Chr. in Indien verfasst wurde, obwohl mindestens eine Autorität ein Entstehungsdatum bereits um 150 n. Chr. vermutet. Zum Vergleich: Nagarjuna, der Begründer der Madhyamika-Philosophie, wirkte um 150–200 n. Chr.; somit wurde dieser Prajnaparamita-Text etwa im selben Zeitraum, wenn nicht sogar deutlich später, geschrieben.

92 Mu Soeng, S. 111.

(obwohl „nicht fassbar“ impliziert, dass er unergründlich ist, und „nicht unergründlich“ impliziert, dass er fassbar ist).

Doch das *Diamant-Sutra* verwendet wiederholt eine Argumentationsform, die ich als Logiker als eine weitere Facette der buddhistischen Unlogik einstufen würde. Sie besagt: „ **Was X genannt wird, ist in Wirklichkeit nicht X; deshalb wird es X genannt** “ (oder manchmal: „ **Was X genannt wird, ist in Wahrheit nicht X; es ist lediglich ein Name, weshalb es X genannt wird** “).

In dem besagten Sutra finden sich über zwanzig Beispiele für dieses Argument. Hier eines: „Was der Tathagata Prajnaparamita, die höchste, transzendentale Weisheit, genannt hat, ist in Wirklichkeit nicht Prajnaparamita und wird deshalb Prajnaparamita genannt.“ Hier ein weiteres: „… was als Wesen bezeichnet wird, ist in Wahrheit kein Wesen. Es ist lediglich ein Name. Deshalb hat der Tathagata von ihnen als Wesen gesprochen.“[93]

Was ich hier in Bezug auf diese Art von Diskurs infrage stelle, ist lediglich die Verwendung von „ *deshalb* “ oder „ *weshalb* “ [94]. Ich bestreite nicht, dass

---

[93] In Mu Soeng: S. 145 bzw. 151. Ich entdeckte ein ähnliches Argument in einem anderen Mahayana-Text: „Und weil für sie [die Bodhisattvas] das Training im Nicht-Training besteht, sagt man, dass sie trainieren“ (meine Übersetzung aus einer französischen Übersetzung) – zu finden in Kapitel 2, Vers 33 des „Sutra der Worte des Buddha über die höchste Weisheit“ (siehe Eracle, S. 61).

[94] Vorausgesetzt natürlich, die Übersetzung in dieser Ausgabe ist korrekt (und sie scheint durchaus seriös zu sein; siehe S. ix des Vorworts). Mein Punkt ist, dass kein Logiker jemals ein solches Argument formal validiert hat; und tatsächlich ist es formal ungültig, da die Schlussfolgerung einer Prämisse widerspricht.

man etwas mit einem unpassenden Namen bezeichnen kann oder dass Worte niemals genau das ausdrücken können, was man eigentlich sagen will. Aber zu behaupten, man benenne etwas X, *weil* es nicht X ist – das ist absurd und unhaltbar.

Das ist nicht einfach nur „die Dinge beim Namen nennen" – es bedeutet, etwas als Spaten zu bezeichnen, obwohl man es nicht für einen Spaten hält! Das widerspricht, zumindest oberflächlich betrachtet, der Logik. Wenn die Bezeichnung nicht zutrifft, warum sollte man sie dann verwenden? Und warum sollte man sich dieser skrupellosen Verdrehung rühmen und „deshalb" sagen?

Zu sagen, etwas sei „nicht wirklich X", impliziert, dass der Begriff X eine Bedeutung hat, die dem betrachteten Gegenstand nicht zutrifft. Warum sollte man in diesem Fall genau diesen Gegenstand entgegen jeder Logik „X" nennen? Warum nicht einfach „nicht X" (oder einen anderen, spezifischeren Namen dafür erfinden) und so einen Widerspruch vermeiden?

Aussagen wie „Das ist nur ein Name" sind ohnehin widersprüchlich, da sie ja Namen verwenden, die durchaus Bedeutung vermitteln. Der Satz suggeriert, dass keine Wörter eine gültige Referenz haben, und stützt sich gleichzeitig auf die Wirksamkeit der verwendeten Wörter, um seine verschiedenen Intentionen zu kommunizieren. Es ist eine Aussage, die versucht, sich der Kritik zu entziehen, die sie an *allen* Aussagen als solchen übt.

In den obigen Beispielen beruht die Argumentation auf unserem Verständnis von Begriffen wie „Prajnaparamita" (d. h. Vollkommenheit der Weisheit) oder „Wesen" – und versucht gleichzeitig, genau dieses Verständnis zu entkräften. Daher kann man nicht behaupten, dass sie etwas Verständliches vermittelt.

Zweifellos können wir die letztendliche Wirklichkeit (oder Gott) nicht angemessen in Worte fassen. Doch es bleibt wahr, dass wir die Unaussprechlichkeit verbal ausdrücken können (wie im vorhergehenden Satz geschehen). Es ist nicht nötig, Worte an sich abzuwerten, um ihre Grenzen anzuerkennen.

Darüber hinaus ist es höchst zweifelhaft, dass solche paradoxen Aussagen (wie „Benenne dies X, *denn* es ist nicht X“) psychologisch zielführend sind, um Erleuchtung zu erlangen; sie verwirren und lähmen lediglich den rationalen Verstand. Anstatt den forschenden Geist zum Schweigen zu bringen, regen sie ihn unbewusst mit unbeantworteten Fragen an. Solche unsinnigen Aussagen sind das Produkt einer bedauerlichen Modeerscheinung, die sich im Buddhismus zu einer bestimmten Zeit entwickelte [95].

Diese Art intellektueller Perversität erschien manchen postmodernen Denkern im Westen heute tiefgründig, gerade weil eine logische Antinomie nichts impliziert – und diese Bedeutungsleere (fälschlicherweise) mit der allen Phänomenen zugrunde liegenden Leere gleichgesetzt wird. Die durch die Antinomie entstehende Wissenslücke erweckt den Anschein von Bedeutungsfülle, ist aber in Wirklichkeit nur ein Beweis für Unwissenheit. Merken Sie sich das gut.

Es sei hinzugefügt, dass der meditative Akt tatsächlich eine Art strukturelles Paradoxon birgt – doch die im *Diamant-Sutra* verbreitete Tendenz, die Dinge nicht beim Namen zu nennen, ist nicht dieses Paradoxon. Das Paradoxon besteht darin, dass wir, wenn wir durch

---

[95] Obwohl sie in der früheren Abhidharma-Literatur und der späteren Yogacara-Literatur nicht völlig fehlen, sind sie in einigen Prajnaparamita-Literaturen (einschließlich des *Diamant-Sutra*) nicht ungewöhnlich und in der Madhyamika-Literatur eher häufig.

Meditation nach Erleuchtung streben, diese nicht erreichen können, da unser Ego (das an diesem transzendentalen Wert wie an einem weltlichen Objekt festhält) dadurch aufrechterhalten wird; dennoch ist Meditation der beste Weg zur Erleuchtung. Daher müssen wir es einfach tun – uns hinsetzen und unsere angeborene Erleuchtung (unsere Buddha-Natur) schließlich erstrahlen lassen.

Man sollte sich auch daran erinnern, dass der Buddhismus ursprünglich von einem starken Realismus geprägt ist. Er ist im Wesentlichen ein Streben nach Wirklichkeit. Aus dieser Perspektive kann der buddhistische Begriff des „So-Seins“ als Bekenntnis zum Gesetz der Identität verstanden werden. Der erleuchtete Mensch ist derjenige, der die Dinge im Besonderen wie im Allgemeinen *so wahrnimmt, wie sie wirklich sind* .

Dies wird beispielsweise im folgenden Zen-Dialog deutlich. Ein Mönch fragte Li-shan: „Was ist der Grund [für Bodhidharmas Kommen aus dem Westen, d. h. von Indien nach China]?“, worauf der Zen-Meister antwortete: „Einfach weil die Dinge so sind, wie sie sind.“ D. T. Suzukis Kommentar besagt, dass sich dies auf „Soheit“ bezieht [96].

Nachtrag (2010) zum Diskurs des Diamant-Sutras. Obwohl seine Form paradox ist, erscheint er verständlich. Wie lässt sich das erklären? Welche Logik liegt der Argumentation zugrunde, die Menschen dazu bringt, einen solchen Diskurs trotz formaler Mängel zu akzeptieren? Ich kann dies anhand eines weiteren Beispiels eines solchen Diskurses beantworten, der vom genannten Sutra inspiriert ist. In „ *Die Zen-Lehre des Huang Po“* (S. 64–65) findet sich

---

96 Die *Zen-Lehre des Nicht-Denkens* , S. 93.

folgender Diskurs, übersetzt von John Blofeld: „Die grundlegende Lehre des Dharma besagt, dass es keine Dharmas gibt, doch diese Lehre vom Nicht-Dharma ist an sich ein Dharma; und nun, da die Lehre vom Nicht-Dharma überliefert wurde, wie kann die Lehre vom Dharma ein Dharma sein?“ (Blofeld erklärt, dass er das Wort „Lehre“ anstelle von „Dharma“ verwendet hat, um die Verwirrung des chinesischen Originalsatzes zu vermeiden.)

Warum ist diese Aussage einigermaßen verständlich? Ich formuliere sie etwas um (die eckigen Klammern stammen von mir): „Die grundlegende Lehre des Dharma besagt, dass es keine [verbalen] Dharmas gibt, doch diese Lehre vom Nicht-Dharma ist an sich ein Dharma; und da nun die Lehre vom Nicht-Dharma [wortlos] überliefert wurde, wie kann die Lehre vom Dharma ein [verbales] Dharma sein?“ Anders ausgedrückt: Die nonverbale Dharma-Übertragung *kann nicht* durch eine verbale Übertragung, wie die vorliegenden Worte, ersetzt werden. Solche Worte können lediglich über die eigentliche Dharma-Übertragung sprechen oder sie ansatzweise beschreiben, aber sie nicht ersetzen. Dharma-Übertragung ist *nur* nonverbal möglich. Wie man sieht, entsteht das Paradoxon nur durch unzulängliche Verbalisierung (wenn nicht gar durch eine Vorliebe für paradoxe Aussagen). Die zugrunde liegende Idee (dass die Übertragung des Zen-Geistes nur wirksam wortlos erfolgen kann) ist nicht paradox. Es ist durchaus verständlich (es besteht sicherlich keine natürliche Notwendigkeit, dass eine bloße Beschreibung ausreicht) und es kann sogar ohne Paradoxien verbalisiert werden (wie hier geschehen).

11. Ursache und Veränderung

Entnommen aus Logischen und spirituellen Betrachtungen (2008-9), Buch 3, Kapitel 11-14.

1. Buddhistische Kausalitätstheorie

Während Skeptiker wie Hume der Ansicht waren, dass *nichts eine Ursache hat* , oder zumindest, dass wir, falls etwas etwas anderes verursacht, nichts darüber wissen können, ging die buddhistische Philosophie ins entgegengesetzte Extrem und vertrat die Auffassung, dass *alles mit allem verbunden ist* , und behauptete, dass diese universelle Wahrheit durch erleuchtete Erkenntnis und nicht bloß durch Induktion erkennbar sei.

Diese Philosophie der „Interdependenz“ oder „Koabhängigkeit“ klingt auf den ersten Blick einleuchtend, denn sie impliziert, dass keiner von uns eine Insel für sich ist. Sie ist eine ethische Lehre gegen Egoismus und Verantwortungslosigkeit. Wir alle sind Teil eines komplexen Beziehungsgeflechts, und niemand kann sich auf wahre Unabhängigkeit von uns anderen berufen. Wir sollten einander dankbar sein und uns liebevoll helfen. Idealistisch ausgedrückt: Jeder ist ein unverzichtbarer Teil von mir.

Doch rein logisch betrachtet ist diese Ansicht schwer zu halten. Denn wenn alles kausal miteinander verbunden wäre, könnten wir Ursachen und Wirkungen nicht induktiv bestimmen, da wir niemals eine Ursache oder Wirkung „entfernen“ oder „hinzufügen“ könnten! Wir wären somit einer unserer wichtigsten

wissenschaftlichen Methoden, der Kausallogik, beraubt.

Um Kausalität zu erkennen, müssen wir die Auswirkungen eines Phänomens (sagen wir X) sowohl in seiner Anwesenheit als auch in seiner Abwesenheit betrachten. Wir müssen verschiedene Situationen experimentell untersuchen. Die Auffassung, dass alles sowohl Ursache als auch Wirkung von allem ist, impliziert jedoch, dass für jedes X sowohl X als auch seine Negation immer kausal präsent sein müssen. Ein universeller Widerspruch scheint erforderlich zu sein; das heißt, alle Widersprüche müssen gleichzeitig existieren und gleichermaßen wirksam sein.

Man könnte bestenfalls sagen, dass diese These impliziert, dass nichts in einer vollständigen und notwendigen Kausalbeziehung zu irgendetwas anderem steht, sondern dass alle Dinge auf der Grundlage partieller und kontingenter Kausalität miteinander verbunden sind. Natürliche Spontaneität und freier Wille sind selbstverständlich von dieser These ausgeschlossen; sie ist im Wesentlichen deterministisch. Aber ist es überhaupt möglich, sich partiell-kontingente Kausalität ohne vollständige und notwendige Kausalität vorzustellen? Ich glaube nicht. Selbst wenn es argumentierbar wäre, gäbe es keinen logischen Weg, es zu beweisen.

Logisch betrachtet kann eine solche Behauptung nur eine willkürliche Annahme sein. Daraus folgt, dass die von Buddhisten postulierte universelle Wechselwirkung, wenn überhaupt, nur rein intuitiv erkennbar ist – ein wissenschaftlicher Beweis ist unmöglich. Darüber hinaus impliziert diese universelle Intuition die Allwissenheit über alle Dinge, überall und zu jeder Zeit. Und obwohl wir Gott eine solche Erkenntnisfähigkeit zuschreiben und Buddhisten davon ausgehen, dass ein Mensch sie durch Erleuchtung

erlangen kann, ist Allwissenheit etwas, dem wir im Alltag nicht begegnen und dessen Beweis wir nicht kennen.

In einer früheren Arbeit [97]habe ich erläutert, warum die buddhistische Lehre der Koabhängigkeit nicht als Widerspruch zum Identitätsgesetz „Fakten sind Fakten“ verstanden werden darf. Ich möchte dies hier wiederholen, da meine Erkenntnis den Kern der Bedeutung von Koabhängigkeit trifft. Die Befürworter der Koabhängigkeit argumentieren explizit mit *diachronen* Beispielen (Sonnenlicht bewirkt Pflanzenwachstum, Pflanzen ernähren Tiere usw.), also über die Zeit hinweg; implizit meinen sie jedoch *synchron* , also in der Gegenwart.

Das ist die versteckte Lüge dieser Doktrin: die Unterstellung, die Gegenwart existiere nicht fest und endgültig, sondern sei von Dingen außerhalb (Vergangenheit oder Zukunft) abhängig. In Wahrheit aber: Sobald die Gegenwart existiert, bedarf sie keiner weiteren Stütze; sie ist einfach da, Punkt. Die Koabhängigkeit impliziert, dass selbst die gegenwärtige Existenz irgendwie unsicher sei. Natürlich ist es gerade dieser Widerspruch, der die Koabhängigkeit für postmoderne Leser so emotional anziehend macht und sie von jeder anderen Kausalphilosophie unterscheidet.

Ich möchte betonen, dass ich nicht behaupte, Kausalität erfordere Veränderung. Wir können Kausalität zwischen statischen Objekten herstellen – indem wir auf verschiedene Instanzen einer Klasse verweisen, also mithilfe des extensionalen Kausalitätsmodus. Der natürliche Kausalitätsmodus hingegen impliziert zugrundeliegende Veränderungen in Individuen – selbst wenn wir ihn verbal als Beziehung statischer

---

97 *Buddhistische Unlogik* , Kapitel 8.

Merkmale ausdrücken, meinen wir damit die Veränderung von Anwesenheit zu Abwesenheit oder umgekehrt dieser Merkmale.

Das Paradoxe an der These der Koabhängigkeit ist ihre Behauptung, Kausalität sei ohne räumliche und zeitliche Unterschiede möglich, also ausschließlich im Hier und Jetzt. Dies ist eine logisch undenkbare und unerkennbare Form der Kausalität. Es sollte kaum nötig sein zu erwähnen, dass die Gegenwart, einmal eingetreten, abgeschlossen ist; sie kann weder von der Gegenwart noch von der Vergangenheit oder der Zukunft beeinflusst werden. Die Vergangenheit ist, einmal vergangen, nicht mehr veränderbar. Die Zukunft ist das Einzige, was potenziell veränderbar ist[98].

Wir können diese logischen Erkenntnisse nutzen, um die buddhistische Auffassung von der Existenzweise der Seele zu widerlegen. Buddhisten vertreten die Ansicht, die Seele habe aufgrund ihrer Wechselbeziehung mit allem anderen keine wirkliche Existenz (an sich, als Essenz). Sie argumentieren, die Seele habe tatsächliche Ursachen ihrer Entstehung in der Vergangenheit (z. B. Eltern, Nahrung usw.) und mögliche Ursachen ihres Untergangs in der Zukunft (z. B. verschwindet die Seele mit dem Tod des Körpers). Doch in Wahrheit ändern solche rückblickenden und zukünftigen Kausalitäten nichts an der Tatsache, dass die Seele, sobald sie existiert, solange sie existiert, unabhängig von allem anderen existiert.

---

[98] Und das auch nur unter der Annahme eines gewissen Indeterminismus; andernfalls, wenn die Zukunft unausweichlich ist, kann sie kaum als veränderlich gelten. Zwar stellen sich Science-Fiction-Fans und einige Wissenschaftstheoretiker gerne Zeitreisen vor, doch ist deren empirische Möglichkeit bis heute nicht nachgewiesen, weshalb sie nicht ernst genommen werden kann.

Die Verfechter der Idee, die Existenz der Seele sei unwirklich, profitieren offenbar von der Verwechslung zweier Begriffe: ontologischer und epistemologischer Abhängigkeit. Zwar deuten nachweisbare vergangene Ursachen auf das hin, was sie „abhängiges Entstehen“ nennen, doch lassen sich zukünftige Ursachen nicht durch Antizipation demselben Konzept zuordnen. Sie könnten bestenfalls als Fälle „abhängiger Auslöschung“ beschrieben werden! Nur weil in unserem gegenwärtigen Denken die Existenz des Objekts (hier der Seele) im Zentrum einer Vielzahl vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Ursachen steht, folgt daraus nicht, dass all diese Faktoren gleichermaßen als gegenwärtige Ursachen betrachtet werden können.

Dennoch ist es möglich und wertvoll, die ganze Welt als einen einzigen großen Ozean zu betrachten und alles darin scheinbar Befindliche als komplexe Wellen und Wirbel seines Wassers, die sich ständig im Wandel befinden. Dieses Bild wird häufig in buddhistischen Lehren angeführt, scheinbar zur Rechtfertigung der Idee der gegenseitigen Abhängigkeit sowie der Vergänglichkeit und anderer Konzepte.

So wie in einem großen Gewässer – einem Meer, einem See oder einem Fluss – alle Wellen, obwohl sie sich drehen und kräuseln, untrennbar mit dem Ganzen verbunden sind, so bilden auch die Wellen von Materie, Geist und Seele im Universum ein kontinuierliches Ganzes. Das vielfältige, veränderliche Viele ist letztlich ein harmonisches Ganzes. Alle Unterteilungen des Einen in Raum und Zeit sind Illusionen oder künstliche Projektionen eines Beobachters. Hinsichtlich der gegenseitigen Abhängigkeit gilt: Ein Druck an einem beliebigen Ort des Ganzen beeinflusst zwangsläufig alle anderen Orte.

Dieses Bild vereint die scheinbar widersprüchlichen Ansichten der griechischen Philosophen Heraklit und Parmenides. Die heraklitische Philosophie betont Erscheinung, Materialität, Vielfalt und Wandel: „Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen“ (oder auch nur einmal), denn bis man es tut, haben sich sowohl man selbst als auch der Fluss verändert. In der parmenideischen Philosophie wird das Gegenteil betont: „Alles ist ein und dasselbe.“ Auf den ersten Blick scheinen diese Ansichten widersprüchlich – die eine pluralistisch und relativistisch, die andere monistisch und absolutistisch; doch mithilfe des Bildes eines Gewässers lassen sie sich miteinander vereinbaren und ergänzen.

Zunächst scheint diese Analogie zum Wasser eine universelle Grundsubstanz – einen angenommenen „Äther“ – vorauszusetzen. Doch wie Einstein bereits gezeigt hat, ist die Lichtgeschwindigkeit in alle Richtungen gleich und weist keinen Doppler-Effekt auf; daher kann es keinen Äther geben! Alles ist also eins und eins ist nichts! Diese interessante Entdeckung der modernen Wissenschaft scheint die viel ältere buddhistische Ansicht zu bestätigen, dass der universelle Ozean ein Ozean der Leere (*Shunyata*) ist. Auch das Judentum kennt die Vorstellung, dass das Ganze ursprünglich Nichts (*Yesh me-Ayin*) war.

Wie dem auch sei, wir müssen die Welt, wie sie sich uns darstellt, in all ihrer Vielfalt, ihrem Wandel und ihren Kausalzusammenhängen betrachten und mit ihr umgehen. Und diese Aufgabe muss verantwortungsvoll erfüllt werden – also glaubwürdig, empirisch und logisch. Vage, blumige, idealistische Äußerungen genügen nicht, so poetisch sie auch klingen mögen.

Im Hinblick auf die Interdependenz muss daher betont werden, dass wir formal mit Hilfe des kausativen Syllogismus zeigen können, dass die Ursache einer

Ursache nicht notwendigerweise selbst als Ursache angesehen werden kann – so ist das Bild einer winzigen Bewegung in einem Teil des Ozeans, die Auswirkungen auf alle anderen Teile hat, falsch.[99]

2. Eine formale Logik des Wandels

In der Vergangenheit habe ich [100], in Anlehnung an Aristoteles und Darwin, drei Formen des Wandels zur logischen Betrachtung vorgeschlagen. Und zwar:

a) *Veränderung* , ausgedrückt als „X wird zu Y“, bedeutet, dass etwas zu einem Zeitpunkt als X und nicht als Y charakterisiert ist und zu einem späteren Zeitpunkt sowohl als X als auch als Y. Dies impliziert, dass das betreffende Objekt zwar während des gesamten betrachteten Zeitraums X bleibt, aber nacheinander nicht Y und dann Y ist. Es handelt sich also lediglich um eine Änderung der Attribute (von Y zu Y), ohne dass sich das Wesen des Objekts ändert (X bleibt konstant).

b) *Mutation* , ausgedrückt als „X wird zu Y“, bedeutet, dass etwas zu einem Zeitpunkt als X (und nicht Y) und zu einem späteren Zeitpunkt als Y (und nicht X) charakterisiert ist. Dies impliziert, dass das betreffende Objekt nicht durchgehend X oder Y bleibt, sondern nacheinander X und dann Y ist (diese beiden Charakterisierungen sind unterschiedlich oder unvereinbar). Dies bedeutet Metamorphose oder grundlegende Veränderung

---

99 Für eine ausführlichere Diskussion dieser Fragen siehe mein Buch *„Die Logik der Kausalität“* , insbesondere die Kapitel 10 und 16.

100 Siehe mein Buch *„Future Logic“* , Kapitel 17, und *„Volition and Allied Causal Concepts“* , Kapitel 14.

(von X zu Y), insofern das betreffende Objekt hier durch sein Sein als X oder Y definiert wird.

c) *Evolution* , ausgedrückt als „X entwickelt sich zu Y“, bedeutet, dass *eine Menge* von Dingen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt als X (und nicht als Y) charakterisiert sind, zu einem späteren Zeitpunkt *eine andere Menge von Dingen hervorbringt,* die als Y (und nicht als X) charakterisiert sind. Hierbei ist zu beachten, dass die unter die Klassen X und Y zusammengefassten Individuen unterschiedliche Entitäten darstellen, obwohl zwischen ihnen eine signifikante kausale Beziehung besteht. Beispielsweise sind in der Evolution einer lebenden Art die früheren Individuen (die X) im späteren Stadium (unter den Y) nicht mehr vorhanden, aber sie sind ihre biologischen Vorfahren.

Die ersten beiden Formen des Wandels lassen sich gegenseitig ausdrücken. „X wird zu Y (nachdem es nicht Y war)“ kann als „X + nichtY wird zu X + Y“ formuliert werden; und umgekehrt kann „X wird zu Y“ als „Etwas wird zu nichtX + Y (nachdem es X + nichtY war)“ formuliert werden. Dies soll verdeutlichen, dass die Unterscheidung zwischen Attribut- und Wesensveränderungen relativ ist und davon abhängt, worauf man sich als Grundlage des Wandels konzentriert: Im Falle der Veränderung ist die Grundlage konkret das Etikett „X“, während sie im Falle der Mutation eher vage „etwas“ ist.

Während die ersten beiden Formen des Wandels in der aristotelischen Logik zu finden sind, wurde die dritte Form (in der westlichen Philosophie [101]) erst durch Darwin und danach vollständig formuliert. Evolution

---

101 Abgesehen von einigen vagen kurzen Aussagen ähnlicher Art in der altgriechischen Philosophie.

wird oft mit Mutation verwechselt, doch handelt es sich eindeutig um zwei sehr unterschiedliche logische Konzepte. Dabei spielen zwei grundverschiedene Arten der Subsumtion eine Rolle.

Mutation betrifft ein *einzelnes* Individuum, das sich von seinem Ausgangszustand (X) zu seinem Endzustand (Y) weiterentwickelt. Im Plural (d. h. einige oder alle X werden zu Y) bezieht sich diese Form auf viele Individuen. Evolution hingegen bezieht sich auf Gruppen, sodass die Individuen zu Beginn der Veränderung (X) *nicht* mit denen am Ende (Y) identisch sind. Letzteres impliziert nicht nur eine qualitative Veränderung derselben Individuen, sondern vielmehr eine Veränderung der Individuen selbst. Dennoch besteht zwischen den beiden Gruppen eine kausale Beziehung, eine Art *Kontinuität* ; deshalb spricht man davon, dass sich die eine Gruppe zur anderen entwickelt hat.

Diese drei Formen des Wandels scheinen unseren gesamten üblichen Diskurs über Wandel abzudecken. Oberflächlich betrachtet erscheint diese Analyse des Wandels unanfechtbar; doch wie wir nun sehen werden, ist es möglich, sie grundlegend zu kritisieren.

3. Buddhistische Kritik am Wandel

Die obige, von der aristotelischen Logik inspirierte Analyse von Veränderung und Mutation weist eine Schwäche auf: Sie bezieht sich auf „etwas“, eine zugrundeliegende, beständige Essenz oder ein statisches Substrat inmitten der betrachteten Veränderungsformen. Daher definierten wir Veränderung als „ *etwas* ist zu einem Zeitpunkt als X und nicht als Y und zu einem späteren Zeitpunkt als X und Y charakterisiert“ und Mutation als „ *etwas* ist zu einem Zeitpunkt als X (und nicht als Y) und zu einem

späteren Zeitpunkt als Y (und nicht als X) charakterisiert".

Im Falle einer Veränderung behält das betreffende Ding während des gesamten Veränderungsprozesses die Eigenschaft X; im Falle einer Mutation hingegen ist die einzige implizite Konstante die Eigenschaft des Seins. Dieses relativ konstante „Etwas" inmitten des Wandels mag auf den ersten Blick offensichtlich erscheinen, ist aber bei näherer Betrachtung angreifbar. Es ist zumindest ein Element unserer Analyse, das diskutiert und begründet werden muss, sofern wir keinen Grund finden, es entschieden abzulehnen.

Die Alteration wird als bloße Änderung des Prädikats dargestellt, die Mutation hingegen als radikalere Änderung der Definition. In beiden Fällen wird jedoch vorausgesetzt, dass es etwas gibt, dem diese sich ändernden Prädikate und Definitionen zugeschrieben werden, etwas, das während solcher Änderungen so einheitlich ist, dass wir es weiterhin mit demselben Etikett bezeichnen können (d. h. „X" bei der Alteration oder „etwas" bei der Mutation).

Der buddhistische Kritiker würde einwenden, dass es unzulässig sei, eine solche zugrundeliegende Konstanz anzunehmen, ohne sie zuvor nachzuweisen; und dies scheine angesichts der Vergänglichkeit aller erfahrenen Dinge schwierig zu sein. Er würde argumentieren, dass Wandel im Allgemeinen eher dem Muster der Evolution als dem der Veränderung oder Mutation entspricht. Denn im evolutionären Modell beziehen sich die beiden Terme der Aussage nicht auf dieselben Einzelfälle, sondern auf Fälle, die einem ständigen Wandel unterliegen und die durch bloße kausale Abfolge, nicht aber durch einheitliche Identität miteinander verbunden sind.

Veränderungen und Mutationen sind natürlich auch im Verlauf evolutionärer Veränderungen in der Praxis

vorhanden (z. B. sind bei der Evolution von Arten die Individuen einer Art in jedem Stadium selbst Veränderungen und Mutationen unterworfen), aber solche zugrunde liegenden Ereignisse bleiben in der formalen Darstellung der Evolution implizit, denn selbst wenn man sich solche individuellen Veränderungen als völlig abwesend vorstellte, bliebe die Definition der Evolution anwendbar, vorausgesetzt, frühere Arten erzeugten spätere.

Das evolutionäre theoretische Modell könnte somit als universell gelten, wenn wir nicht (wie Aristoteles) annehmen, dass sich Individuen durch Wandel und Mutation verändern, sondern (wie Buddhisten vorschlagen) davon ausgehen, dass wir es mit Abfolgen individueller Erscheinungsformen zu tun haben, die wir als kausal miteinander verbunden betrachten können. Auf dieser Grundlage, und nicht aufgrund der Annahme einer Konstanz der Identität, behält ein Individuum über die Zeit denselben Namen.

Das heißt, mein Hund von gestern ist nicht derselbe Hund wie mein Hund von heute oder morgen, sondern jedes seiner momentanen Erscheinungen (von seiner Geburt bis zu seinem Tod) ist die Folge einer früheren Erscheinung und bedingt wiederum eine spätere. Aus diesem Grund kann ich all diese scheinbar zusammenhängenden Erscheinungen wiederholt als „mein Hund“ bezeichnen. Streng genommen ist ein Ausdruck wie „mein Hund“ also immer im Präsens gemeint, doch können verschiedene Instanzen der Gegenwart im Laufe der Zeit unter bestimmten logischen Bedingungen (z. B. kausaler Kontinuität) zusammengeführt werden, und der Ausdruck wird dann auf die gesamte Existenz meines Hundes verallgemeinert, als wäre er ein einziges, unveränderliches Wesen.

Darüber hinaus könnte man argumentieren, dass auch das, was „mein Hund“ (also ich) sagt, im Wandel begriffen und im Laufe der Zeit nicht immer gleich bleibt. Diese buddhistische Perspektive beinhaltet zwar berechtigte Kritik, weist aber selbst Schwächen und sogar Mängel auf.

Die größte Schwäche dieses Konzepts liegt in der Annahme eines kausalen Zusammenhangs zwischen aufeinanderfolgenden Ereignissen. Was ist hier unter Kausalität zu verstehen – und auf welcher Grundlage soll ein solcher Zusammenhang zwischen Ereignissen hergestellt werden? Anders gefragt: Wie erlangen wir theoretisches Wissen über Kausalität an sich und wie erlangen wir Wissen darüber in einem konkreten Fall? Denn Kausalität (oder zumindest Kausalität) lässt sich niemals anhand einzelner Instanzen erkennen, sondern nur durch Verallgemeinerungen – und um verallgemeinern zu können, müssen wir bestimmte Regelmäßigkeiten annehmen.

Demnach scheint unsere Erkenntnis und unser Konzept von Kausalität logisch nach unserer Erkenntnis und unserem Konzept von Identität zu liegen und nicht davor (wie die buddhistische Kritik fordert). Es gibt kein unmittelbares und unumstößliches Wissen über Ähnlichkeit oder Kausalität; beides sind Schlussfolgerungen, d. h. logische Formate oder Modelle, die wir (das erkennende Subjekt) zunächst anhand von Erscheinungen erproben, um diese nach und nach rational zu ordnen. Diese Schlussfolgerungen sind induktive Hypothesen, die widerspiegeln, was uns in einem bestimmten Stadium unserer Wissensentwicklung anwendbar und wahr erscheint, wobei wir offen für mögliche Anpassungen und Korrekturen bleiben, falls sich die Dinge später anders darstellen.

Darüber hinaus muss man sich bewusst machen, dass der Diskurs des buddhistischen Kritikers begrifflicher und verbaler Natur ist. Es stellt sich die Frage: Entzieht sich die vom Kritiker selbst aufgestellte These der Kritik, mit der sie gestützt wird? Anders gefragt: Wenn wir dieselbe Kritik auf den Diskurs des Kritikers anwenden, gelangen wir dann nicht zu denselben Zweifeln? Die Antwort ist eindeutig: Ja.

Da der Diskurs des Kritikers selbst verbal ist, impliziert er stillschweigend eine gewisse Einheitlichkeit inmitten des Wandels, selbst wenn er diese Einheitlichkeit explizit als „bloß verbal“ ablehnt. Schon die Anerkennung einer rein verbalen Einheitlichkeit bedeutet, Einheitlichkeit an sich anzuerkennen. Könnten wir nicht einmal von zwei Wörtern sagen, dass sie in Form und Inhalt „eins“ sind, wäre jeglicher Diskurs unmöglich. Ist verbale Einheitlichkeit möglich, so lassen sich auch andere Arten von Einheitlichkeit postulieren. Da der Kritiker auf Worte zurückgreift, muss er die logischen Konsequenzen dieses Vorgehens anerkennen [102].

Was die buddhistische Behauptung betrifft, dass „alles im ständigen Wandel ist“, so darf diese nicht naiv akzeptiert werden, selbst wenn sie von ihren Befürwortern als Inbegriff der Weisheit dargestellt wird. Empirisch betrachtet erleben wir in einem bestimmten Augenblick, den unser Bewusstsein als „Gegenwart“ umfasst, sowohl veränderliche als auch unveränderliche Phänomene. Letztere können sich wiederum im nächsten Augenblick oder zu einem

---

102 Dies war es natürlich, was der indische Philosoph Nagarjuna nicht anerkennen wollte. Stattdessen kritisierte er andere mithilfe der Logik, während er für seine eigenen Ansichten eine Sonderstellung einnahm, die von der Logik ausgenommen sei. Eine solche *selektive* Logik kann man nicht wirklich als Logik bezeichnen.

späteren Zeitpunkt verändern; doch der Vergleich beinhaltet Erinnerung und die Annahme des Zeitablaufs und ist daher nicht rein erfahrungsbasiert, sondern auch wertend. Wir mögen zwar Veränderungen in einem bestimmten Augenblick erfahren, doch viele der Veränderungen, die wir „erleben", vollziehen sich im Laufe der Zeit und sind daher nicht rein empirisch.

Betrachten wir die Existenz aller Phänomene im Laufe der Zeit aus der Distanz, könnten wir durchaus zu dem Schluss kommen, dass alles, was wir erleben, dem Wandel unterliegt. Wir müssen jedoch anerkennen und bedenken, dass *die Veränderungsraten* verschiedener Phänomene stark variieren. Während sich das eine verändert, bleibt etwas anderes scheinbar unverändert. Während sich ein Teil von etwas verändert, bleibt ein anderer Teil scheinbar unverändert. Es herrscht nicht die völlige Anarchie, die der Ausdruck „Alles verändert sich" impliziert. Wir können daher gedanklich für eine gewisse Zeit an etwas festhalten, selbst wenn wir nicht alles festhalten können.[103]

Dieses „Festhalten" kann der zugrundeliegende Gegenstand einer Aussage über Veränderung oder Mutation sein. Solche Aussagen sind somit logisch begründet.

4. Unterschiedliche Wissensebenen

Tatsächlich nehmen wir alle Erscheinungen in unterschiedlicher Hinsicht als gleich und/oder

---

103 Ich weiß zum Beispiel, dass mein Computer eines Tages den Geist aufgeben wird, aber solange er da ist, kann ich ihn nutzen und mich auf ihn verlassen. Ich gehe davon aus, dass mein Leben länger sein wird als die Lebensdauer meines Computers, denn Menschen leben in der Regel länger als Maschinen.

verschieden wahr. Dies ist eine grundlegende Gegebenheit unserer alltäglichen Erfahrung, die wir anerkennen müssen, auch wenn wir einräumen, dass sie nicht in allen Fällen als notwendigerweise wahr gilt. Und diese Einschränkung ist keine transzendentale Erkenntnis, sondern lediglich ein Produkt alltäglicher Erfahrung – nämlich, dass uns etwas, das uns auf den ersten Blick ähnlich erschien, später (bei näherer Betrachtung oder Reflexion) als verschieden erschien, oder umgekehrt.

Die Grundlage unserer rationalen Ordnung von Erfahrung ist die Erfahrung selbst. Wir erkennen erst viel später, nach eingehender philosophischer Reflexion, dass sie rationale Ordnung beinhaltet; anfänglich aber handeln wir instinktiv und glauben daran. Die Einstufung dieser anfänglichen Rationalität als naiv ist nur *durch* ebendiese Fähigkeit möglich; es gibt keine andere, höhere Fähigkeit, die dies vermag. Die Feinheit der Unterscheidung zwischen reiner und rational geordneter Erfahrung ist *selbst ein Produkt dieser* rationalen Ordnung und kann weder zu deren Rechtfertigung noch zu deren Kritik herangezogen werden.

Sobald wir diese natürliche Ordnung der Dinge verstanden haben, können wir beginnen, die Entwicklung und Bestätigung menschlichen Wissens zu begreifen. Um zu vermeiden, oberflächlich logische, aber im Grunde unlogische Theorien zu übernehmen, müssen wir jedes vorgeschlagene Argument oder jede Erklärung stets an sich selbst überprüfen. Durch solch reflexives Denken sparen wir uns viel Zeit und Mühe. Dies führt zu der Erkenntnis, dass menschliches Wissen im Wesentlichen induktiv und nicht deduktiv ist. Deduktive Logik kann uns zwar helfen, absurde und unpassende Konstrukte zu eliminieren, doch eine positive Theorie beruht hauptsächlich auf schrittweiser

Induktion, indem sie Erfahrung nutzt, um Ideen durch Versuch und Irrtum zu formen und weiterzuentwickeln.

Das dem Wandel zugrunde liegende „Etwas“ (nach aristotelischer Auffassung) erscheint durch die Erfahrung gerechtfertigt, dass bei der Wahrnehmung der Welt um uns herum oder in uns in jedem Augenblick manche Aspekte des gesamten Erfahrungsfeldes (einschließlich aller Sinnesorgane) im Fluss zu sein scheinen, während andere statisch erscheinen. Es gibt keinen Grund, den Fluss als real anzuerkennen und gleichzeitig die Evidenz unserer Sinne hinsichtlich der unveränderlichen Aspekte zu leugnen. Wir müssten einen sehr überzeugenden Grund vorbringen, um eine solche unterschiedliche Bewertung zuzulassen. Ohne Rechtfertigung wäre eine solche unterschiedliche Behandlung willkürliche Voreingenommenheit. Daher ist es logisch, beide Wahrnehmungen *von Anfang an als gleichermaßen empirische Gegebenheiten anzuerkennen* .

Wir könnten dennoch, *in einem viel späteren Stadium der Erkenntnisordnung* , im Sinne einer Theorie, die den Regeln der induktiven Logik unterliegt, eine letztendliche Realität postulieren, die an sich statisch ist, aber veränderliche Erscheinungen hervorbringt – oder umgekehrt, postulieren, dass in Wirklichkeit nichts als Wandel existiert. Da die letztere Aussage jedoch in sich widersprüchlich ist (da sie selbst scheinbar bis zu einem gewissen Grad statisch ist), wäre es klüger, die erstere anzustreben. Dennoch muss der letzteren ernsthafte Beachtung geschenkt werden, denn sie hat als Beschreibung unserer Erfahrungswelt viel zu bieten.

Sowohl Wandel als auch Stillstand sind in unserer Erfahrung unmittelbar erfahrbar. Sie sind konkrete, wahrnehmbare Gegebenheiten im physischen und mentalen Erfahrungsbereich. Dies ist eine

phänomenologische Wahrheit, unabhängig davon, welche begrifflichen Theorien wir später darüber entwickeln mögen. Wenn ich schaue, höre oder auf andere Weise physisch wahrnehme oder mental projiziere, sehe, höre usw. ich manchmal statische Dinge, manchmal Ereignisse in Bewegung, manchmal beides, und niemals keines von beidem (außer in der intuitiven Erfahrung, die nicht phänomenologisch ist).

Veränderung ist kein bloßes, aus Erfahrung entstandenes Begriffskonstrukt – sie wird selbst erfahren. Ebenso ist Stille kein bloßes, aus Erfahrung entstandenes Begriffskonstrukt – sie wird selbst erfahren. Obwohl Stille und Veränderung also Gegensätze sind, sollten wir keines von ihnen durch die Negation des anderen definieren. Sie sind zunächst unabhängige Wahrnehmungen. In jedem Augenblick kann ich statische Dinge, sich verändernde Dinge und teils dies, teils das wahrnehmen. Die Begriffe, die wir von Veränderung und Stille haben, sind spätere Ableitungen dieser Wahrnehmungen. Nur auf begrifflicher Ebene korrelieren Veränderung und Stille als Gegensätze.

Diese Nuance zwischen Wahrnehmung und Begriff muss verstanden werden, um irreführende Analysen des Statischen und Veränderlichen zu vermeiden, die das eine auf das andere oder umgekehrt reduzieren. Solche Analysen sind Theorien – zu unterscheiden von den erfahrungsbezogenen Tatsachen von Stillstand und Veränderung. Solche Theorien sind nicht nötig, um die Existenz von Stillstand oder Veränderung zu beweisen – ihre Existenz ist durch direkte Beobachtung in jedem Augenblick bereits belegt. Das bloße Auftreten von Stillstand und Veränderung genügt, um die Begriffe von Stillstand bzw. Veränderung zu rechtfertigen.

Es genügt, dass Stille *scheinbar ist,* um ihre Existenz kategorisch anzuerkennen; und es genügt, dass

Veränderung *scheinbar ist* , um ihre Existenz kategorisch anzuerkennen. Ihre Begründung ist vorbegrifflich, phänomenologisch und geht allen erkenntnistheoretischen oder ontologischen Hypothesen voraus. Dies gilt selbst dann, wenn wir auf einer fortgeschritteneren Erkenntnisstufe annehmen, dass scheinbar statische Phänomene in Wirklichkeit von Veränderung geprägt und somit im Wesentlichen illusionär sind, oder alternativ, dass scheinbar veränderliche Phänomene in Wirklichkeit von Stille geprägt und somit im Wesentlichen illusionär sind.

Wir müssen diese Position eingestehen; andernfalls könnten wir nicht erklären, warum oder wie die Dinge überhaupt als statisch oder veränderlich *erscheinen* .

Obwohl der Tisch, den ich gerade betrachte, scheinbar statisch ist, lehrt mich die Wissenschaft, dass er unter der Oberfläche, auf immer mikroskopischeren Ebenen, aus Molekülen besteht, die wiederum aus vibrierenden Atomen aufgebaut sind, welche sich ihrerseits in subatomare Teilchen in Bewegung zerlegen lassen. Selbst wenn ich die wissenschaftliche Theorie als richtig akzeptiere, muss ich zugeben, dass der Tisch mir in meiner Wahrnehmung statisch erscheint. Das begriffliche Wissen, das mir die Wissenschaft über den Tisch vermittelt, hebt meine Wahrnehmung *nicht auf* , sondern ergänzt sie.

Auch wenn ich weiter behaupten könnte, dass die von der Wissenschaft postulierten Veränderungen selbst nur einige der Bewegungen eines einzigen, universellen Seinsgefüges darstellen – darf eine solche letztlich monistische Philosophie nicht so ausgelegt werden, dass sie die beobachtete Tatsache veränderlicher Phänomene auf der Wahrnehmungsebene oder die in wissenschaftlichen Beschreibungen dessen, was unter der Oberfläche statischer oder veränderlicher Phänomene vor sich geht, erfasste Tatsache des

Wandels ungültig macht. Der Monismus ist eine Philosophie, ein theoretisches Konstrukt, das [104]die Tatsachen des Wandels erklären und nicht auslöschen soll.

Wenn wir durch Meditation schließlich zu einer direkten Erfahrung der essentiellen Einheit und Ruhe aller Dinge gelangen, könnte eine solche mystische Erfahrung nicht als Aufhebung niederer Erfahrungen von Wandel und Stille oder Theorien über solche Erfahrungen angesehen werden.

Beachten Sie auch, dass sich alle obigen Ausführungen auf Einheitlichkeit und Vielfalt, Frieden und Konflikt, Ewigkeit und Zeitlichkeit sowie alle derartigen grundlegenden Dualitäten übertragen lassen. Auf keiner Ebene des Seins oder des Wissens können die darüber, darunter oder daneben liegenden Ebenen als ausgelöscht betrachtet werden; sie alle existieren nebeneinander. Dies mag paradox erscheinen, ist aber der einzige Weg, Gegensätze zu überbrücken.

---

[104] Der Monismus könnte beispielsweise die Unterschiede zwischen Materie, Geist und Seele durch die Annahme unterschiedlicher Bewegungsgrade oder -formen erklären. Stellt man sich die grundlegende Struktur der Existenz wie ein Meer vor, so könnte Materie durch große Wellen und Strömungen, Geist durch kleine Schwingungen und Seele beispielsweise durch Rotationen repräsentiert werden. Mit dieser Analogie lässt sich grob vorstellen, wie diese drei „Substanzen“ zwar sehr unterschiedlich, aber im Wesentlichen gleich sein können. (Dieses Beispiel soll die Möglichkeit anderer, besserer Modelle nicht ausschließen.)

12. Vergänglichkeit und Seele

Aus Logischen und spirituellen Betrachtungen (2008-9), Buch 3, Kapitel 15-16, 20.

1. Unbeständigkeit

Der Mensch ist wie ein Hauch, seine Tage wie ein flüchtiger Schatten . (Ps. 144)

Die Vergänglichkeit [105]des weltlichen Daseins wird im Buddhismus zu Recht betont; sie wird jedoch falsch formuliert, wenn es heißt „Alles ist vergänglich“ (oder etwas Ähnliches), denn „alles“ schließt formal die Aussage selbst ein und impliziert somit deren Vergänglichkeit, obwohl die Aussage als unveränderliches Gesetz gemeint ist – ein Widerspruch. Dieser Widerspruch lässt sich vermeiden, indem man die Aussage lediglich relativiert und sagt: „Alles *in dieser Welt* ist vergänglich“, was bedeutet, dass jenseits der materiellen und mentalen Phänomene eine Art von Stabilität existiert.

Buddhisten erkennen die Existenz einer zugrundeliegenden oder transzendentalen Konstanz an, wenn sie vom „Urgrund des Seins“ oder von unserer „Buddha-Natur“ sprechen – gleichzeitig halten sie aber doktrinär an der Idee der universellen Vergänglichkeit fest. Von diesem Dogma weichen viele nicht ab, obwohl manche, wenn sie unter Druck gesetzt werden, einräumen, dass es „zwei Wahrheiten“ gibt: die

105 *Anitya* in Sanskrit.

Wahrheit der Vergänglichkeit in dieser Welt und die Wahrheit der Beständigkeit im Jenseits.

Das heißt, während die Welt der Materie und des Geistes (erkennbar durch sinnliche und mentale Wahrnehmung) tatsächlich vergänglich ist, ist die Welt des Geistes (erkennbar durch intuitives Bewusstsein) frei von Veränderungen.

Nehmen wir zum Beispiel ein Auto. Wenn wir den Lack zerkratzen oder ein Rad austauschen, ist es dann ein anderes oder dasselbe Auto? Üblicherweise würden wir es weiterhin als „dasselbe“ Auto betrachten, nur hinzufügen, dass der Lack zerkratzt oder das Rad ausgetauscht wurde. Wenn das aber stimmt, dann würden wir, wenn wir nacheinander alle Teile austauschen, ein völlig anderes Auto als „dasselbe“ Auto bezeichnen, obwohl am Ende keines seiner Teile mehr vorhanden ist!

Eine solche Analyse zeigt, dass es absurd ist, materielle – oder auch mentale – Objekte so zu benennen, als wären sie konstant, obwohl sie es nie sind. Daraus ergibt sich die Frage: Wo ziehen wir die Grenze? Wie viele Veränderungen sind damit vereinbar, das Auto als „dasselbe“ Individuum zu bezeichnen, und wie viele zwingen uns, es als „anderes“ Individuum zu betrachten? Jede Antwort darauf wäre natürlich willkürlich!

Diese Erkenntnis war zentral für Buddhas Lehre, dass phänomenale Objekte bloße Zusammensetzungen ohne bleibendes Wesen sind. Es gibt keinen „Geist“ eines Autos, der einem scheinbar einzelnen Auto zugrunde liegt und bestehen bleibt, während sich die einzelnen Teile des Autos verändern (was unweigerlich geschieht). Dasselbe gilt für jedes einzelne Teil des Autos: Ein Rad ist beispielsweise selbst nur eine Zusammensetzung aus Metall- und Gummiteilen. Es gibt kein konkretes Phänomen, auf das wir zeigen und

„das Auto“ oder „das Rad“ nennen könnten. Dasselbe gilt für mentale Objekte wie Erinnerungen, Vorstellungen, Erwartungen und Träume.

Daraus folgt, dass unsere Benennung materieller und mentaler Objekte ein konventioneller Akt ist, der einer kritischen Prüfung nicht standhält. Das einzelne Objekt erscheint *scheinbar* von Moment zu Moment „dasselbe“, weil wir *eine Ähnlichkeit* zwischen unseren Wahrnehmungen zu aufeinanderfolgenden Zeitpunkten annehmen. Doch diese Ähnlichkeit ist eine abstrakte Wahrheit, die erst durch unsere Fähigkeit ermöglicht wird, Wahrnehmungen zu vergleichen und Gemeinsamkeiten zwischen ihnen zu finden. Sie ist keine konkrete Wahrheit – es gibt keine phänomenale, zugrundeliegende Einheit. Somit ist der Anschein von Gleichheit in diesem Sinne eine Illusion und keine Realität.

Dieses Argument ist jedoch nicht gänzlich überzeugend. Erstens, weil es eine Extrapolation von einer erkenntnistheoretischen Beschränkung (unserer Unfähigkeit, ein Wesen zu erkennen) auf eine ontologische Annahme (dass es kein Wesen gibt) beinhaltet. Dies wird als Deduktion dargestellt, obwohl es sich lediglich um eine Hypothese handelt – und die induktive Logik erlaubt es uns weiterhin, die Gegenthese aufzustellen, dass es eine Art von Einheit gibt, sofern wir dafür günstigere Belege und Argumente vorbringen.

Zweitens lässt sich feststellen, dass beim Übergang von einer Zusammensetzung des Objekts zu einer anderen (z. B. ein Auto mit einem alten und dann mit einem neuen Rad) eine gewisse Kontinuität in Form von *Überlappungen besteht* (d. h. einige Autoteile scheinen unverändert). Wir könnten nicht *alle* Autoteile *gleichzeitig austauschen* und das neue Konstrukt als „dasselbe“ Auto bezeichnen (d. h. dasselbe einzelne

Auto, selbst wenn es sich um dieselbe Fahrzeugart handelt); die vorherigen Bestandteile müssten augenblicklich verschwinden und durch neue „ersetzt“ werden – und selbst dann (wenn wir dies tatsächlich beweisen könnten) würden wir zögern, die beiden Inkarnationen als „dasselbe“ Individuum zu bezeichnen.

Dies trifft zumindest auf Materie zu; das heißt, in unserer Erfahrung von Materie begegnen wir keinen komplexen Dingen, die plötzlich entstehen oder verschwinden oder sich in etwas völlig anderes verwandeln. Solch ein unberechenbares Verhalten erleben wir jedoch in Träumen oder Tagträumen – und zwar deshalb, weil wir im mentalen Bereich frei sind, jedes beliebige Ding mit jedem anderen *gleichzusetzen* . Selbst wenn mentale Szenarien willkürlich sind, folgt daraus nicht, dass das, was wir so beabsichtigen, tatsächlich gleich ist.

Die nächste Frage lautet: Gibt es ***irreduzible Primärelemente*** , also Phänomene (materieller oder mentaler Natur), die nicht selbst aus anderen Phänomenen zusammengesetzt sind? Einige buddhistische Philosophen (der Abhidharma-Schule) vertreten die Auffassung, dass es ursprüngliche Bausteine geben müsse (im Sanskrit als „ *svabhaha“* , „Eigensein“ oder „Selbstnatur“, bezeichnet [106]), aus denen alle anderen Dinge der Welt bestehen; andere (vorwiegend der Mahayana-Schule) hingegen vertreten die Ansicht, dass die Unterteilung von Materie und Geist in einfachere Bestandteile unendlich sei.

---

106 Ich finde es ermüdend, wie viele Menschen den Ausdruck „Selbstnatur“ immer wieder fromm wiederholen, als hätte er eine eindeutig festgelegte Bedeutung. Er ist alles andere als eindeutig und kann daher nicht einmal als logischer Maßstab dienen, wie ihn manche Buddhisten verwenden.

Die erstgenannte Ansicht lässt sich mit dem Atomismus [107]der Antike und der frühen Neuzeit vergleichen, die letztgenannte mit neueren Ansätzen der modernen Wissenschaft, die immer tiefer in die Materie vordringen und kein Ende finden.

Ich möchte klarstellen, dass die sogenannte aristotelische Logik, entgegen der gängigen Behauptung ihrer Gegner, nicht auf dem Glauben an „Wesenzen“ beruht. Der Begriff ist zunächst einmal mehrdeutig: Bezieht er sich auf konkrete Einzeldinge (d. h. nicht reduzierbare Primärphänomene) oder auf Abstraktionen (d. h. gedachte Kommensurabilität)? Wenn wir mit Essenzen Abstraktionen meinen, ist klar, dass Logik ohne sie überflüssig und unmöglich wäre. Meinen wir aber konkrete Urbestandteile, so gelten die Denkgesetze gleichermaßen, ob sie nun bejaht oder verneint werden. Sie beeinflussen nicht das Ergebnis unendlicher Unterteilung, sondern verdeutlichen einige potenziell absurde Gedankengänge.

Zum einen wirkt die Vorstellung unendlicher Unterteilung, wenn sie auf die Spitze getrieben wird,

---

[107] „Atom“ bedeutet wörtlich „unteilbar“; der Begriff wird hier im allgemeinen Sinne verwendet, nicht in dem spezifisch materiellen Sinn, den Demokrit oder Dalton im Sinn hatten. Die Idee des Atomismus besagt, dass es unteilbare Bestandteile der Materie (und letztlich, so könnte man hinzufügen, des Geistes) gibt, deren Bewegungen und Verbindungen alle Entitäten und Zustände der materiellen (und analog dazu der mentalen) Welt erklären. Wenn Atome einen Anfang hatten, entstanden sie alle gemeinsam; und wenn sie jemals ein Ende haben, werden sie alle gemeinsam vergehen; so dass sie, solange die Welt existiert, im Grunde ungeboren, unbedingt und unzerstörbar sind. Dies wird zur Stützung der Hypothese postuliert, dass Atome, selbst wenn sie unterschiedlicher Art sind, sich weder qualitativ verändern noch quantitativ zunehmen oder abnehmen, sondern sich lediglich bewegen.

nihilistisch, und tatsächlich sind manche so weit gegangen, indem sie schlussfolgerten, dass buchstäblich nichts (oder „Leere“) die Wurzel allen Seins sei. Doch ein solcher Schluss ist nicht nur paradox, sondern auch durch die Prämissen nicht gerechtfertigt. Denn selbst wenn wir immer kleinere oder einfachere Bestandteile finden, folgt daraus nicht, dass diese Bestandteile jemals nicht existent werden. Es handelt sich um einen Trugschluss, ähnlich der Annahme, dass die unendliche Teilbarkeit des Raumes letztlich Unterteilungen ohne Ausdehnung impliziert oder dass eine Unendlichkeit von Nullen jemals etwas mehr als Null ergeben kann.

Wer behauptet, man könne Dinge immer weiter unterteilen, also jedes Phänomen unendlich oft in noch feinere Phänomene zerlegen, verkennt, dass diese Behauptung eine Illusion und Verallgemeinerung ist. Denn in Wahrheit erfolgt die Unterteilung *gedanklich* , nicht physisch; und sie wird nur *wenige Male wiederholt* , nicht unendlich oft (was ja ewig dauern würde). Leerheit ist in diesem Sinne keine Erfahrung, sondern bestenfalls eine rationale Wahrheit; und sie ist nicht einmal eine deduktive Gewissheit, sondern lediglich eine Verallgemeinerung. Somit ist Leerheit bestenfalls eine induktive Wahrheit.

Um die Leere als unumstößliche Tatsache zu behaupten, müsste man buchstäblich und nachweislich *allwissend sein* und die gesamte Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und alles andere vor jeglichen empirischen Bemühungen kennen. Man kann etwas nicht unterteilen, wenn man nicht weiß, worin man es unterteilen soll; um beispielsweise zu sagen, dass weißes Licht eine Mischung verschiedener Lichtfarben ist, müsste man mit einem Prisma experimentiert haben.

Des Weiteren kann Leerheit nicht als einmalige *Erfahrung beansprucht werden* , da sie durch Negation als Abwesenheit von „Essenz“ (oder „Selbstnatur“) definiert wird. Negation ist ein grundlegender Akt der Vernunft; sie ist nichts, was man jemals direkt erfahren kann, kein positives Phänomen. Um also zu behaupten, dass das, was der Buddha erfahren hat, genau Leerheit war, müsste man der Leerheit einen positiven Charakter zuschreiben; andernfalls müsste man einräumen, dass sein Vernunftvermögen beteiligt war.

Ein weiterer Trugschluss dieser Sichtweise ist die Annahme, dass „Beziehungen“ irgendwie realer seien als die Dinge (oder Nicht-Dinge), auf die sie sich beziehen. Es wird behauptet, nichts existiere für sich allein, sondern alles existiere in Abhängigkeit von anderen Dingen oder von allem anderen (Theorie der Koabhängigkeit oder Interdependenz) – doch die hier erwähnten kausalen Abhängigkeitsbeziehungen scheinen implizit unabhängig zu existieren! Oberflächlich betrachtet scheinen die Abhängigkeiten aller Dinge voneinander aufgrund der Verwendung vermeintlich „fester“ Begriffe ihre angebliche Leere zu stützen – doch wendet man dieselbe Analyse auch auf diese Beziehungsannahmen an, bleibt alles ohne Grundlage.

Wer diese Ansicht vertritt, verkennt, dass der Begriff „Dinge“ nicht die „Abhängigkeiten“ umfasst – also nicht so umfassend, wie es zunächst scheint. Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass mit „Dingen“ die konkreten Objekte der Erfahrung, also Phänomene, gemeint sind, während mit den „Beziehungen“ zwischen Dingen Abstraktionen gemeint sind, die durch die Begriffsbildung entstehen. Letztlich lautet ihre These also, dass Begriffe „realer“ seien als Wahrnehmungen! Dies steht im krassen Gegensatz zur induktiven Logik, für die phänomenale

Daten jeder rationalen Ordnung und Organisation vorausgehen und sie rechtfertigen.

Ein plausiblerer Standpunkt, der die beiden Thesen miteinander vereint, besteht in der Annahme eines Monismus – also der Vorstellung, dass alle Dinge Ausdruck ein und desselben einen Seins sind. Wir müssen diese letztendliche Seinsmatrix nicht als buchstäblich substanziell betrachten, wie es die Alchemisten der Vergangenheit taten, als sie von einer *Prima Materia sprachen* . Auf materieller Ebene hat sich die Idee eines „Äthers“ (einer Art kosmischer Flüssigkeit) aufgrund der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit als unhaltbar erwiesen; und die sie ersetzende Idee der „Felder“ ist noch immer recht abstrakt und bedarf ontologischer Klärung.

Was den Stoff des Geistes betrifft, so könnte man annehmen, es handle sich um eine Art verfeinerte Materie, oder umgekehrt, doch diese Frage bedarf noch der Klärung. Ein Problem bei der Aufstellung einer solchen Gleichung besteht darin, dass wir gemeinhin annehmen, der „Geist“ (d. h. die Substanz mentaler Objekte wie Erinnerungen, Träume, Vorstellungen und Erwartungen) sei stärker vom Bewusstsein und seinem Subjekt abhängig als die „Materie“.[108]

---

[108] Materielle Objekte scheinen unabhängiger von ihren Betrachtern zu sein als mentale Objekte, da zwei oder mehr Personen dasselbe materielle Objekt sehen können (es befindet sich im öffentlichen Raum), und wenn eine Person aufhört, es zu betrachten, sehen die anderen es weiterhin. Ein mentales Objekt hingegen wird nur von einer Person wahrgenommen (es befindet sich im privaten Raum) und existiert nicht, wenn diese Person es nicht wahrnimmt. Während ein materielles Objekt scheinbar kein Produkt eines Betrachters oder Nervensystems ist, wird ein mentales Objekt als willentlich vom Betrachter oder zumindest vom zugehörigen Gehirn erzeugt betrachtet. Es ist jedoch zu

In jedem Fall muss eine Art letztendlicher Einheit aller Phänomene vorausgesetzt werden. In diesem monistischen Modell (im Gegensatz zu den pluralistischen und nihilistischen Hypothesen) ist die scheinbare Vielfalt und Variabilität des Phänomenalen lediglich ein „Ausdruck" des absoluten Einen [109]. Das Phänomenale ist die Oberfläche des Seins, das Eine hingegen seine Tiefe. Wie auch immer die Existenzweise dieses Einen beschaffen sein mag (ob als spirituell oder energetisch verstanden), es bleibt konstant, selbst wenn es vielfältige Phänomene hervorbringt.

Wenn „alles tatsächlich Eins ist", dann sind „alle Namen fälschlicherweise trennend" und „alle Phänomene voneinander abhängig" (oder zumindest alle von derselben gemeinsamen Quelle abhängig). Daher sollte der Monismus für die buddhistischen Philosophen, die die oben beschriebenen Ansichten vertreten, akzeptabel sein. Er ist auch für ihre Kritiker akzeptabel – denn wir können sagen, dass auf der Ebene des Einen Namen fälschlicherweise trennend und Phänomene voneinander abhängig sind; auf der pluralistischen Ebene gemeinsamer Phänomene

---

beachten, dass es im Falle des Geistes nicht korrekt ist zu sagen, dass das Bewusstsein seinen Inhalt beeinflusst – vielmehr entsteht der mentale Inhalt unmittelbar vor seiner Wahrnehmung (obwohl eine solche Entstehung frühere Akte des bewussten Denkens erfordern kann). Die damit verbundene „Subjektivität" ist also nicht extrem – es gibt ein mentales Objekt, das gewissermaßen vom Subjekt und seinem Bewusstsein davon getrennt ist.

[109] Einen solchen Monismus meinen die Buddhisten vielleicht in ihrem Konzept des *Dharmakaya , obwohl sie, wenn man sie danach fragte, wahrscheinlich darauf bestehen würden, diesen ursprünglichen Grund des Seins mit Sunyata (Leere)* gleichzusetzen .

hingegen sind Namen wertvoll und extreme Abhängigkeit irreführend.[110]

Nebenbei bemerkt: Der spirituelle Ausdruck des Glaubens an den Monismus ist die Gleichmut.

2. Buddhistische Leugnung der Seele

Die gleiche Analyse wie oben lässt sich auch auf den Menschen anwenden, allerdings nur bedingt. Wenn wir uns mit unseren körperlichen und geistigen Erfahrungen identifizieren, gelangen wir zu dem Schluss, dass auch wir zusammengesetzte Wesen ohne Essenz sind! Die meisten Buddhisten belassen es dabei und erklären, dass wir daher kein Selbst haben. Doch hier begehen sie einen Fehler, denn es ist falsch, unsere Erfahrung mit Menschen auf ihre materiellen und geistigen Manifestationen zu beschränken [111]; wir sind uns offensichtlich mehr bewusst. Unsere spirituellen Erfahrungen müssen ebenfalls berücksichtigt werden – und in diesem Fall müssen wir anerkennen, dass wir (durch eine Erfahrungsweise, die wir Apperzeption oder Intuition nennen könnten) unser „Selbst“ (oder unseren Geist oder unsere Seele) wahrnehmen können.

Tatsächlich stimmen Buddhisten dieser Ansicht zu, wenn sie anerkennen, dass wir potenziell oder

---

110 Dies entspricht im Großen und Ganzen der buddhistischen Lehre von den Zwei Wahrheiten.

111 Wie bereits erwähnt, werden die Begriffe „Selbst“, „Bewusstsein“ und „Geist“ im Buddhismus in *Kapitel V der Phänomenologie* und in Kapitel 12 teils als gleichbedeutend, teils aber auch mit leicht unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. Aufgrund dieser Unklarheit werden falsche Theorien aufgestellt und viele Widersprüche bleiben unentdeckt.

letztendlich alle Buddhas sind [112]– dies ist im Grunde ein Eingeständnis der Existenz einer Seele, obwohl die meisten diese Schlussfolgerung dogmatisch ablehnen würden. Manche sagen kategorisch, dass es keine Seele gibt; andere hingegen ziehen es vor, sich kryptischer auszudrücken und sagen: „Es gibt und es gibt nicht; und es gibt weder noch es nicht [113].“ Logisch betrachtet müssen diese beiden (oder mehr) Positionen jedoch als gleichwertig angesehen werden, da sie im

---

[112] Ich gebe Ihnen ein Beispiel (obwohl mir viele begegnet sind). S. Suzuki schreibt: „Es ist also unbedingt notwendig, dass jeder an nichts glaubt. Aber ich meine damit nicht die Leere… Dies wird Buddha-Natur oder Buddha selbst genannt“ (S. 117).

[113] Um fair zu sein, siehe Mu Soeng, S. 125. Laut diesem (ausgezeichneten) Kommentator war die *Anatman* -Lehre nie als „metaphysische Aussage“, sondern als „therapeutisches Mittel“ gedacht. Er schreibt: „Der Buddha reagierte auf die brahmanische Formulierung einer permanenten Entität, des Selbst oder Atman, mit Schweigen, ohne dafür oder dagegen Stellung zu beziehen.“ Logisch betrachtet würde dies bedeuten, dass der Buddhismus die Frage des Selbst lediglich als *problematisch ansieht* , ohne sie zu bejahen oder zu verneinen. In meinen eigenen Lektüren buddhistischer Texte habe ich jedoch häufiger eine assertive *Verneinung* des Selbst oder ein „sowohl ja als auch nein, und/oder weder ja noch nein“ gefunden, als lediglich eine Vermeidung der Frage nach dem Selbst. Eine weitere Anmerkung, die hier angebracht ist: Die Idee eines Selbst sollte nicht mit der brahmanischen Idee eines *permanenten* Selbst gleichgesetzt werden; letztere ist eine spezifischere Idee als erstere, und die Verneinung der letzteren impliziert logisch nicht die Verneinung der ersteren. Ich unterstütze die Idee eines *vergänglichen* individuellen Selbst und schreibe Beständigkeit allein dem universellen Selbst (d. h. dem Transzendenten oder Gott) zu. Diese (und viele andere) Nuancen sollten nicht außer Acht gelassen werden.

Wesentlichen besagen, dass die Behauptung, eine Seele existiere, falsch ist.

Aber seien wir dabei: Unsere Körper und Geister sind zusammengesetzt und vergänglich, wie Autos oder Träume, aber wir unterscheiden uns dadurch, dass wir ein relativ beständiges Selbst besitzen. (Ich sage „relativ beständig", um zu betonen, dass die individuelle Seele nicht als absolut ewig betrachtet werden muss, obwohl die gemeinsame Quelle aller spirituellen Substanz – die viele von uns mit Gott identifizieren [114]– notwendigerweise absolut ewig ist.)

Unter dem Selbst (oder Geist oder Seele) verstehen wir *das Subjekt des Bewusstseins* (d. h. die Person, die erlebt, erkennt, wahrnimmt, begreift, weiß usw.) und *den Akteur des Willens und der Wertung* (d. h. die Person, die wünscht, will, wertschätzt usw.). Beachten Sie diese Definition, die von jenen, die die Existenz des Selbst leugnen, oft ignoriert wird.

Eine Maschine, ein Computer oder ein Roboter hat kein Selbst – wir (Menschen und zumindest höhere Tiere) haben es offensichtlich: Das wissen wir alle. Dieses Selbst, das wir kennen, ist nicht unser Ego (eine Ansammlung von Aspekten unseres Körpers und Geistes), obwohl die meisten von uns dazu neigen, unser Selbst mit unserem Ego zu verwechseln.

Das uns bekannte Selbst manifestiert sich in jedem Akt der Erkenntnis, des Willens oder der Wertung als dasjenige, das diesen Akt ausführt. Obwohl es nicht phänomenal ist, können wir uns seiner durchaus bewusst sein. Obwohl es nicht phänomenal ist, steht das Selbst in Beziehung zu Phänomenen (zu denen seines eigenen Körpers und Geistes sowie zu solchen, die weiter entfernt liegen), entweder als deren Zeuge

---

[114] Die Gründe hierfür finden sich in meinen *Meditationen* , Kapitel 8.

(d. h. durch Erkenntnis), indem es von ihnen betroffen oder (wenn es sie erkennt) von ihnen beeinflusst wird oder indem es sie beeinflusst (durch Willenskraft). Doch obwohl es so in unterschiedlichem Maße mit Phänomenen in Beziehung steht, ist es nicht mit ihnen identisch und darf nicht mit ihnen identifiziert werden.

Die buddhistische Verneinung des Selbst wird als empirisch dargestellt: Die eigene körperliche und geistige Erfahrung wird sorgfältig untersucht, und dabei werden ausschließlich vergängliche Phänomene beobachtet. Ich behaupte jedoch, dass eine solche Analyse auf unvollständigen Daten beruht – sie berücksichtigt nicht das intuitive Selbstbewusstsein des Subjekts und Handelnden. Das Selbst wird aus Vorurteil willentlich ignoriert, anstatt es aufgrund unvoreingenommener Beobachtung zu verneinen. Das Nicht-Selbst ist hier keine Schlussfolgerung, sondern eine Prämisse – ein Dogma, eine Ideologie.

Darüber hinaus muss betont werden, dass die Negation eines jeden Begriffs (sei es „Selbst“ oder ein anderer) logisch nicht rein empirisch erfolgen kann. Wir nehmen niemals etwas Negatives wahr, sondern suchen lediglich nach dem entsprechenden Positiven, finden es aber nicht und schließen daraus *induktiv* , dass das Negierte nicht existiert. Diese Schlussfolgerung ist nicht endgültig – es handelt sich um eine Hypothese, die später widerlegt werden kann, wenn neue Daten sie widerlegen oder wenn eine alternative Hypothese durch die Evidenz häufiger gestützt wird.

Das Nicht-Selbst kann also – wie im Buddhismus dargestellt – kein rein empirisches Produkt tiefer Meditation sein; logisch betrachtet macht seine Negativität es notwendigerweise zu einem *rationalen* Konstrukt. Es ist daher keine absolute Wahrheit, sondern lediglich eine Verallgemeinerung von „Ich habe fleißig gesucht, aber bisher kein Selbst gefunden“

zu „Es gab kein Selbst zu finden“. Es ist nicht perzeptuell, sondern *konzeptuell* – eine These wie jede andere, die Zweifel und Debatten aufwirft und eines Beweises bedarf (zumindest im induktiven Sinne). Findet sich in seiner Gegenthese kein Widerspruch, kann die Idee eines Selbst durchaus berechtigt aufrechterhalten werden.

Auch wenn wir also anerkennen, dass Körper und Geist keine Essenz besitzen, können wir dennoch von der Existenz einer Seele sprechen. Die Seele ist nicht als Essenz der Phänomene von Körper und Geist zu verstehen, sondern als eine eigenständige, nicht-phänomenale Entität, die in [115]diesen Phänomenen wohnt, sie durchdringt oder sie auf irgendeine Weise umfasst. Körper und Geist bilden lediglich den weltlichen Wirkungsbereich der Seele, also einen bestimmten Bereich der Welt, über den die individuelle Seele [116]besondere Bewusstseins- und Willenskräfte besitzt.

Diese Ansicht stimmt zumindest insofern mit den Befürwortern der Leerheitstheorie überein, als dass das Selbst nicht mit Körper und Geist verwechselt werden

---

115 Wir neigen dazu, die Seele als etwas Kleines zu betrachten, etwas, das irgendwo im Körper liegt oder bestenfalls mit ihm deckungsgleich ist. Wir sollten aber zumindest die Möglichkeit des Gegenteils in Betracht ziehen – nämlich, dass die Seele im Vergleich zum Körper enorm ist, dass der Körper also nur ein kleiner Teil der Seele oder ein unbedeutendes Anhängsel von ihr ist. Unsere Vorstellung von ihrer relativen Größe hängt in Wahrheit davon ab, welche Bedeutung wir ihnen beimessen, also wie häufig wir unser Interesse auf das eine oder das andere richten.

116 Oder die individualisierte Seele. Ich sage das, um zu betonen, dass die individuelle Seele als künstliche Unterteilung der universellen Seele (oder Gottes, im jüdischen Sinne) betrachtet werden kann.

darf. Auch die Tatsache, dass die Seele nicht-phänomenal ist, also weder eine materielle noch eine mentale Entität, schließt natürlich nicht aus, dass auch sie „essenzlos“ sein könnte. Doch während sie behaupten, das Selbst existiere nicht, würden wir darauf bestehen, dass die individuelle Seele, selbst wenn sie leer ist, offensichtlich existiert – genauso wie Körper und Geist offensichtlich existieren, unabhängig davon, was wir über sie sagen.[117]

Es ist jedenfalls offenkundig absurd, wie die Buddhisten behaupten oder andeuten, dass *ein Nicht-Existierendes* denken kann, es existiere, und (nach Erleuchtung) erkennen kann, dass es nicht existiert! Ein Nicht-Existierendes kann weder denken noch etwas erkennen; es ist weder ein Wesen noch ein Ding – es ist überhaupt nichts. Ein Existierendes hingegen kann sehr wohl (wie diese existierenden Buddhisten es tun) denken, es existiere nicht, und anderen solchen Unsinn! Die Nicht-Selbst-Ansicht entbehrt jeder Logik.

Die Idee des Nicht-Selbst kann als Unterstützung des Materialismus (im weitesten Sinne des Begriffs, der auch mentale Phänomene als Teil der Materie einschließt) betrachtet werden. Deshalb finden viele Menschen sie heute ansprechend: Sie wollen die Forderungen und Zwänge der Ethik monotheistischer Religionen ablehnen, aber dennoch Spiritualität in ihrem Leben bewahren oder einführen und verabschieden sich daher von der Idee der Seelenverleugnung.

---

117 Meiner Ansicht nach existiert alles, was auch nur den Anschein erweckt, tatsächlich (wenn auch nur scheinbar). Doch ist es real oder eine Illusion? Diese Frage ist diskussionswürdig und hängt von vielen logischen Faktoren ab.

Selbstverleugnung in der Meditation und im weiteren Sinne im Verlauf der spirituellen Entwicklung nicht schmälern . Ich stimme der buddhistischen Lehre vollkommen zu, dass das Selbst ab einem gewissen Punkt ein Hindernis für die Erleuchtung darstellt und wirksam vergessen werden muss, um die Dinge so zu betrachten, wie sie sind.[118]

Meiner Ansicht nach muss die These vom Nicht-Selbst nicht wörtlich genommen werden. Ich denke, Buddhisten formulierten sie als *Upaya* , ein geschicktes Mittel [119], um das Vergessen des Selbst zu erleichtern. Es ist leichter zu vergessen, was man für nicht existent hält, als das, was man für existent hält. Soweit ich das beurteilen kann (in meinem jetzigen Entwicklungsstadium), bietet der Unglaube an das Selbst zwar einige praktische Vorteile, aber keine ausreichende theoretische Begründung für eine solche Lehre.

Umgangssprachlich sagen wir, unser Geist sei „leer“, wenn er für eine Weile frei von Gefühlen und Gedanken ist, was gelegentlich ganz natürlich vorkommt. In diesem Zustand sind wir in der Regel weniger abgelenkt und können alles, was sich uns bietet, beobachten, ohne in die Wahrnehmung einzugreifen. Manchmal erleben wir diese alltägliche Geistesleere eher als eine Art kurzzeitige Abkapselung oder gar Entfremdung von der Welt um uns herum,

---

[118] Das Judentum stimmt dieser erkenntnistheoretischen und ethischen Haltung zu, wie beispielsweise diese Aussage des Baal Schem Tov belegt: „Bevor du Gott finden kannst, musst du dich selbst verlieren.“ (Aus: *Eine Sammlung jüdischer Zitate.*)

[119] Letztlich interessiert sich der Buddhismus nicht für beschreibende Philosophie; sein Anliegen ist unsere spirituelle Befreiung. Wenn eine Idee als Mittel zu diesem Zweck wirksam ist, wird sie gelehrt.

etwa wenn unser Blick schweift und wir einfach nur ins Leere starren.

Der buddhistische Begriff der Leerheit ist natürlich weitaus komplexer, wenngleich er nicht völlig unabhängig davon ist. Objektiv angewendet, auf Dinge jenseits oder innerhalb des Geistes, bedeutet er, dass diese ohne Rückgriff auf überlagerte Kategorien oder Hypothesen betrachtet werden. Subjektiv angewendet impliziert er, dass das Selbst eine Illusion des Bewusstseins ist, d. h. dass unsere Wahrnehmung einer erkennenden Seele ebenfalls nur eine überlagerte Idee ist.

Aber ist diese buddhistische Behauptung einfach so hinzunehmen, oder gelingt es ihnen, sie auf irgendeine Weise unumstößlich zu beweisen? Die bloße Tatsache, dass diese Lehre einst verkündet und im Laufe der Jahrhunderte von vielen Autoritäten immer wieder aufgegriffen wurde, macht sie an sich noch lange nicht zu einer unumstößlichen Wahrheit. Wir müssen es dürfen, daran zu zweifeln, Fragen dazu zu stellen und Einwände dagegen zu erheben – ohne als Ketzer oder Dummköpfe beschimpft zu werden.

3. Die Gesetze des Denkens in der Meditation

Die drei Denkgesetze werden von vielen heutigen Kommentatoren gemeinhin [120]als (bestenfalls) nur für rationale Diskussionen relevant angesehen und als irrelevant oder gar im Widerspruch zur Meditation und erst recht zu deren Ziel, der Erleuchtung, stehend betrachtet. Nichts könnte der Wahrheit ferner liegen, wie im Folgenden erläutert wird.

---

[120] Nach den Beiträgen und Diskussionen im Internet zu diesem Thema zu urteilen.

Die Denkgesetze sind im Wesentlichen „moralische“ Gebote an den Denkenden, die ihn zu bestimmten kognitiven Haltungen in allen Denkprozessen verpflichten. Sie fordern den Denkenden auf, sich anzustrengen, um maximale Effizienz und Genauigkeit seiner Gedanken zu gewährleisten. Der „metaphysische“ Aspekt der Denkgesetze ist Grundlage und Ergebnis dieses praktischen Aspekts.[121]

1. **Das Identitätsgesetz** ist eine allgemeine Position des „Realismus“.

   Im *diskursiven Denken* bedeutet dies: sich den Tatsachen zu stellen; sie zu beobachten und darüber nachzudenken; die Faktizität der Erscheinungen als solche und die der damit verbundenen logischen Argumente anzuerkennen; die Dinge so zu akzeptieren, wie sie sind (oder zumindest so, wie sie im Moment zu sein scheinen), dass die Dinge so sind, wie sie sind, d.h. was auch immer sie gerade sind; und so weiter.

   Offensichtlich sind diese kognitiven Tugenden gleichermaßen auf *die Meditationspraxis anwendbar* , die **Achtsamkeit** , Empfänglichkeit und Klarheit erfordert. Das Gegenteil dieser Haltungen sind Ausflüchte, Vorurteile und Obskurantismus, die zu „Trägheit und Trägheit“ führen [122].

   Im Höhepunkt der Meditation, im *Erleuchtungserlebnis* , äußert sich dies (angeblich) als Bewusstsein des „So-Seins“ der „letzten Wirklichkeit“.

---

[121] Man könnte auch sagen, dass die beiden Aspekte „gleichzeitig entstehen“, sich gegenseitig bedingen und gleichermaßen wichtig sind. Ich möchte hier jedoch die psychologische Seite des Themas hervorheben.

[122] Siehe Kamalashila, S. 253 .

2. **Das Gesetz des Widerspruchs** ist eine allgemeine Haltung der „Kohärenz“ (die ein Aspekt des „Realismus“ ist).

   Im *diskursiven Denken* bedeutet dies: allen einzelnen Erscheinungen zunächst Glauben zu schenken, zwei widersprüchliche Erscheinungen jedoch nicht als beide wahr (oder real) zu akzeptieren, sondern eine oder beide in die Kategorie der Falschheit (oder Illusion) einzuordnen; alle scheinbaren Widersprüche aufzulösen oder zu überwinden; Konsistenz in den eigenen Konzepten und Theorien anzustreben; widersprüchliche Ideen als absurd und Selbstwidersprüche als unhaltbaren Unsinn abzulehnen; und so weiter.

   Offensichtlich sind diese kognitiven Tugenden gleichermaßen auf *die Meditationspraxis anwendbar, die* **Harmonie** , Ausgeglichenheit und inneren Frieden [123]erfordert . Das Gegenteil dieser Haltungen sind Konflikt, Verwirrung und Neurose (oder Wahnsinn), die zu „Ruhelosigkeit und Angst“ führen .

   Auf dem Höhepunkt der Meditation, im *Erleuchtungserlebnis* , äußert sich dies (angeblich) in der „Einheit“ (Monismus oder Monotheismus) der „letzten Wirklichkeit“.

3. **Das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten** ist eine allgemeine Haltung der „Neugier“ (die auch ein Aspekt des „Realismus“ ist).

   Im *diskursiven Denken* bedeutet dies: sich mit Forschung und Studium zu beschäftigen, um Wissenslücken zu schließen und den Horizont zu erweitern; zu spekulieren und zu theoretisieren, aber immer unter der Aufsicht und Leitung der

---

123 Siehe Kamalashila, S. 249.

> Rationalität; Fantasiefluchten, die Verzerrung von Tatsachen und Lügen gegenüber sich selbst und/oder anderen zu vermeiden; die Notwendigkeit zu akzeptieren, letztendlich konkrete Entscheidungen zu treffen; und so weiter.
>
> Offensichtlich sind diese kognitiven Tugenden gleichermaßen auf *die Meditationspraxis anwendbar, die* **Klarheit , Urteilsvermögen und Verständnis** erfordert . Das Gegenteil dieser Haltungen sind Unwissenheit, Unsicherheit und Verblendung, die zu „Zweifel und Unentschlossenheit“ führen [124].
>
> Auf dem Höhepunkt der Meditation, im *Erleuchtungserlebnis* , wird dies (angeblich) als die „Allwissenheit“ der „letzten Wirklichkeit“ ausgedrückt.

Daher schlage ich vor, dass wir, anstatt die Denkgesetze aufzugeben, wenn wir vom gewöhnlichen Denken zur Meditation und von dieser zur Erleuchtung übergehen, an ihnen festhalten sollten, wohl wissend, dass sie sich auf jeder spirituellen Stufe etwas anders ausdrücken. Während sich das Bewusstsein im diskursiven Denken durch intellektuelle Aktivität äußert, ist der Ansatz in der Meditation sanfter und subtiler, und in der Erleuchtung erreichen wir reine Kontemplation.

Wenn diese endgültige Erkenntnis erreicht ist [125], werden die Gesetze des Denkens nicht verletzt,

---

124 Siehe Kamalashila, S. 258.

125 Ich fasse meine Ausführungen, gestützt auf meine begrenzte Erfahrung, aber auch aus der logischen Erwartung einer Konsistenz zwischen allen Seinsebenen heraus, zusammen. Ich denke, viele sachkundigere Menschen würden den hier gegebenen Beschreibungen der höheren Sphären zustimmen.

sondern aufs Äußerste deutlich. „So-sein“ ist das Wesen der Existenz; es ist die tiefste Schicht der Identität, nicht die Abwesenheit jeglicher Identität. „Einheit“ ist nicht Koexistenz oder Verschmelzung von Gegensätzen, sondern die Auflösung oder Überwindung aller Gegensätze. „Allwissenheit“ leugnet nicht gewöhnliche Erfahrung und Erkenntnis, sondern ist deren vollster Ausdruck und deren umfassendstes Verständnis. Was auf niedrigeren Ebenen des Seins und Wissens dunkel, widersprüchlich und unsicher erscheint, wird auf der höchsten Ebene vollkommen.[126]

Jene Lehrer oder Kommentatoren, die behaupten, die Gesetze des Denkens würden außer Kraft gesetzt, sobald wir den gewöhnlichen Diskurs transzendieren, interpretieren ihre Erfahrungen schlichtweg falsch. Entweder handelt es sich bei ihrer Erfahrung nicht um eine wahre „Erkenntnis“, oder ihre spezifische Interpretation dieser Erkenntniserfahrung ist lediglich ein fehlerhafter nachträglicher Gedanke, der nicht als Teil der eigentlichen Erfahrung betrachtet werden sollte.

---

[126] Buddhistische Philosophen, insbesondere Mahayana-Philosophen, betonen oft, dass Nirvana (die gemeinsame Grundlage allen Seins) und Samsara (die Vielfalt wechselnder Erscheinungen) letztlich ein und dasselbe sind. Selbst wenn wir dies anerkennen, müssen wir uns ihres scheinbaren Unterschieds bewusst bleiben. Der Kern der philosophischen Idee des Monismus („Nirvana“) besteht natürlich darin, die Widersprüche und Lücken aufzulösen, die der Erfahrung der Pluralität („Samsara“) innewohnen. Gleichzeitig steht die Einheit des Nirvana in gewisser Weise im Konflikt mit der Vielfalt des Samsara. Wir müssen diese Spannung gewissermaßen anerkennen und gleichzeitig ignorieren. In Wahrheit bleibt all dies auf einer gewissen Ebene ein ungelöstes Problem.

Anstelle der Gesetze der Identität, des Widerspruchsfreiheit und des Ausschlusses jeglicher Mitte schlagen sie *ein Gesetz der Nicht-Identität, ein Gesetz des Widerspruchs und ein Gesetz der eingeschlossenen Mitten vor!* Ihnen zufolge ist die letztendliche Realität, dass nichts eine Identität besitzt, alle Widersprüche harmonisch nebeneinander existieren und es neben einem Ding und seiner Negation noch andere Alternativen geben kann!

Sie führen als Beweise die buddhistischen Prinzipien des Nicht-Selbst, der Vergänglichkeit und der gegenseitigen Abhängigkeit an.

Aber sie können nicht behaupten, etwas habe keinerlei „Natur“, denn was ist dann dieses „Etwas“, von dem sie sprechen? Wenn es tatsächlich nicht existiert, warum und wie diskutieren wir überhaupt darüber, und wer sind wir? Sicherlich räumen dieselben Leute die Existenz einer Art „letzter Realität“ ein – sei es auch nur eines einzigen, unendlichen, universellen Substrats [127]. Sie nennen es „Leere“ oder „unvollständig“, aber

---

[127] Das „große Selbst“ oder der „Ozean der Beständigkeit“, um es mit Dogens Worten zu sagen (S. 267). Dogen behauptet hier nicht, dass es so etwas nicht gäbe, sondern betont, dass wir – anders als manche behaupten – nach dem Tod nicht *automatisch* dorthin zurückkehren, sondern gemäß unserem jeweiligen Karma verschiedenen Wiedergeburten unterliegen. Er deutet an, dass die Erkenntnis dieses Zustandes hart erkämpft werden muss und nicht jedem geschenkt wird. Manche identifizieren diese zugrunde liegende, letztendliche Realität mit dem „ *Deus sive Natura* “ von Baruch Spinoza (Holland, 1632–1677). Ich möchte jedoch hinzufügen, dass ich Spinozas Gleichsetzung von Gott und Natur nicht teile, da sie impliziert, dass Gott wie die Natur dem Determinismus unterliegt. Für mich, wie im normativen Judentum, ist Gott der freie, willentliche Schöpfer der Natur. Er ist ihr zugrunde und umfasst sie. Sie ist lediglich ein Produkt Seiner

eine solche Negation ist logisch nicht haltbar, ohne zuzugeben, dass etwas Positives negiert wird; eine Negation kann niemals eine primäre Gegebenheit sein.

Man könnte ähnlich argumentieren, dass „Vergänglichkeit“ die Vergänglichkeit *von* etwas und „Interdependenz“ die gegenseitige Abhängigkeit zweier oder mehrerer Dinge bedeutet . Sie können nicht von unendlicher Vergänglichkeit sprechen, ohne die zeitliche Ausdehnung von etwas – sei es auch nur vorübergehend – anzuerkennen; und sie können nicht von universeller Interdependenz sprechen, ohne kausale Zusammenhänge zwischen tatsächlichen Tatsachen zuzulassen.

Hier besteht leider die Tendenz, Wörter zu verwenden, ohne auf ihre relationalen Implikationen zu achten. Ein weiteres Beispiel dafür ist, von „Bewusstsein“ (oder Wahrnehmung, Denken oder einem ähnlichen kognitiven Akt) zu sprechen, ohne zuzugeben, dass dies das Bewusstsein *von* etwas (einem Objekt) *durch* etwas (das Subjekt) impliziert.

Dies geschieht bewusst, um dem ideologischen Vorurteil zu entsprechen, dass es kein erkennendes Selbst und nichts zu erkennen gäbe. Um den Handelnden, der eine Handlung will, nicht erwähnen zu müssen, wird der Wille verschleiert und die Handlung als spontan oder mechanisch dargestellt. Sie weigern sich anzuerkennen, dass *jemand* leidet, denkt, meditiert oder Erleuchtung erlangt.

Eine weitere häufig geäußerte Behauptung ist, dass unsere alltägliche Welterfahrung im Vergleich zur letztendlichen Realität einem Traum gleicht. Daraus wird geschlossen, dass die Gesetze des Denkens im Traum nicht gelten. Doch tatsächlich besteht selbst im

---

Schöpfung und nur ein winziger Teil oder Aspekt Seiner selbst.

Traum, obwohl Bilder und Töne kommen und gehen und sich scheinbar vermischen, bei genauer Beobachtung kein Widerspruch. Auch der Unterschied zwischen Traum und Wachzustand ist nicht im eigentlichen Sinne ein Widerspruch, da sie als unterschiedliche Seinsbereiche erfahren werden.

Widerspruch ist, außer in Worten (oder Absichten), nicht einmal denkbar . Wir können uns *einen* Widerspruch im Sinne Aristoteles' (das Sein und Nichtsein in jeder Hinsicht) nicht einmal vorstellen. Wir können nur *sagen (oder vage glauben)* , dass es einen gibt. Natürlich begegnen wir häufig scheinbaren Widersprüchen, aber das beweist nicht deren tatsächliche Existenz. Es ist eine Illusion, ein Konflikt zwischen verbalen Interpretationen oder ihren nonverbalen Entsprechungen.

Wir formulieren Theorien; sie führen zu Widersprüchen; wir korrigieren die Theorien, sodass sie keine Widersprüche mehr aufweisen. Wir passen unsere rationalen Konstrukte an die Erfahrung an. Wir schließen nicht aus Widersprüchen in unserem Wissen auf die Existenz von Widersprüchen. Wir hinterfragen und korrigieren unser Wissen, anstatt unsere Überzeugungen der Realität aufzuzwingen. Das ist Vernunft, geistige Gesundheit. So schreitet Wissen voran, durch diese Dialektik von These, Antithese und Synthese.

13. Epistemologischer Status

Entnommen aus Logischen und spirituellen Betrachtungen (2008-9), Buch 3, Kapitel 17-19 und Anhang 2.

1. Der Status der Sinneswahrnehmungen

Ich möchte hier einige weitere Aspekte der Kontroverse zwischen Materialismus und Mentalismus beleuchten [128]. Es sei darauf hingewiesen, dass beide Ansichten hier mentale Phänomene anerkennen: Die mentalistische (oder rein mentalistische) Sichtweise akzeptiert mentale Phänomene unter Ausschluss materieller, während die materialistische Sichtweise (im hier verstandenen Sinne [129]) materielle Phänomene akzeptiert, ohne mentale Phänomene aus der Welt

---

128 Siehe auch meine früheren Kommentare zu diesem Thema in *Future Logic* (Kapitel 60-62), *Buddhist Illogic* (Kapitel 4 und 5), *Phenomenology* (Kapitel I-IV), *Ruminations* (Kapitel 2, Abschnitte 16 und 17) und *Meditations* (Kapitel 32).

129 Die sogenannte „Materie-Hypothese“, in der modernen Philosophie und Psychologie als Behaviorismus bekannt, ignoriere ich bewusst, da sie eindeutig unwissenschaftlich ist. Sie ignoriert alle mentalen Phänomene und behandelt sie als nicht existent (und nicht nur als verfeinerte Formen von Materie). Mentale Phänomene sind phänomenologische Gegebenheiten und können nicht einfach als irrelevant abgetan werden. Dass wir sie bis heute nicht materiell erfassen und messen können, rechtfertigt keine materialistische These, da dies ein Zirkelschluss wäre.

auszuschließen (obwohl sie deren Auftreten auf „Geisteswesen“ wie das unsere beschränkt).

Ist Sinneswahrnehmung objektiv (und daher gültig) oder subjektiv (und daher ungültig)? Anders gefragt: Ist die Welt, die wir scheinbar durch unsere Sinnesorgane wahrnehmen, materiell oder ebenso mental wie die Phänomene, die wir uns vorstellen? Die meisten Menschen, darunter auch die meisten Wissenschaftler und Philosophen, akzeptieren die Dinge zunächst so, wie sie scheinen, und entscheiden sich für die materialistische These. Einige Philosophen, wie George Berkeley im Westen oder die Yogacara-Schule im Osten, würden jedoch argumentieren, dass diese vermeintlich naheliegende Schlussfolgerung voreilig sei, und bevorzugen die mentalistische Alternative.

Letztere legen nahe, dass der gesamte Begriff der Sinnesorgane fehlerhaft ist, denn wenn wir annehmen, dass es ein erkennendes Wesen gibt, das in einem physischen Körper mit Sinnesorganen eingeschlossen ist und durch die Informationen über andere physische Körper jenseits davon erlangt werden, dann sind die Informationen, die das Subjekt-Wesen tatsächlich erkennt, nicht die *physischen Objekte,* die angeblich mit den Sinnesrezeptoren in Kontakt stehen, sondern *mentale Informationen. Produkte* solcher vermeintlicher Objekte am anderen Ende des Empfindungsprozesses, d.h. direkt gegenüber dem erkennenden.

Wenn wir also nicht physische Objekte, sondern deren vermeintliche mentale Produkte wahrnehmen, folgt daraus, dass alle unsere Wahrnehmungsobjekte rein mentaler Natur sind und keines materiell. Das heißt, selbst unser scheinbarer Körper (einschließlich der Sinnesorgane) ist letztlich ein reines mentales Phänomen; und es gibt keinen Grund anzunehmen,

dass die scheinbar dahinterliegende materielle Welt etwas anderes als mental ist.

Das heißt, dieser Argumentation folgend, muss die Unterscheidung zwischen Mentalem und Materiellem als absurde Idee verworfen werden, und nur mentale Objekte dürfen als real gelten. Phänomene, die üblicherweise als materiell eingestuft werden, sind ebenso mental wie Vorstellungen (wenn auch vielleicht weniger leicht zu kontrollieren). Ihr Erscheinungsbild ist durchaus real, ihre Materialität jedoch illusionär. Somit ist der Materialismus eine naive Philosophie, und der Mentalismus die richtige Lehre.

Ich habe in der Vergangenheit stets argumentiert, dass dieses skeptische Argument logisch *widersprüchlich ist* , da es von der Annahme ausgeht, dass der Körper und seine Sinnesorgane materiell existieren, und mit dem Schluss endet, dass es keinen solchen materiellen Körper und keine solchen Sinnesorgane gibt. Eine Schlussfolgerung kann den Prämissen, aus denen sie abgeleitet ist, nicht widersprechen – daher muss dieses Argument selbst logisch fehlerhaft sein.

Mir kommt nun der Gedanke, dass mein Gegenargument möglicherweise unfair ist, und ich möchte es daher überdenken. Mir ist bewusst geworden, dass es formal zulässig ist, wenn eine Schlussfolgerung ihren Prämissen widerspricht – genau das ist die Bedeutung (einzelner) paradoxer Aussagen. Eine Aussage der Form „Wenn P, dann nicht P“ ist logisch völlig legitim (sofern sie nicht von einer zweiten Aussage der Form „Wenn nicht P, dann P“ begleitet wird, denn in diesem Fall liegt ein unlösbares Doppelparadoxon, also ein Widerspruch, vor). Die

logische Schlussfolgerung von „Wenn P, dann nicht P“ (allein [130]) ist die kategorische Aussage „Nicht P“.

Im vorliegenden Fall lautet die Prämisse P: „Es gibt einen materiellen Körper mit Sinnesorganen“, und die Schlussfolgerung NotP lautet: „So etwas gibt es nicht“ – und eine solche Schlussfolgerung ist durchaus denkbar und nach den Gesetzen des Denkens legitim. Anstatt also das Argument der Skeptiker als widersprüchlich zu betrachten, könnte man argumentieren, dass sie gezeigt haben, dass der Materialismus in sich paradox und somit widersprüchlich ist, und zu Recht den Schluss gezogen haben, dass der Mentalismus die einzig in sich konsistente These der beiden ist!

Ich habe diese Argumentation jedoch von Anfang an durchschaut, als ich in meiner „ *Logik der Zukunft* “ (Kapitel 62) argumentierte, dass die Lösung dieses Problems darin bestünde, die Vorstellung zu verwerfen, dass das, was wir wahrnehmen, wenn wir materielle Objekte scheinbar mit den Sinnen erfassen, mentale Bilder solcher Objekte seien. Ich glaube, dies ist ein Denkfehler bezüglich der Natur der Sinneswahrnehmung, der logischerweise zu Skepsis führt. John Locke beging diesen Fehler, und David Hume erkannte ihn schnell (konnte ihn aber nicht korrigieren).[131]

---

130 D.h. nur in Verbindung mit „Wenn nicht P, dann nicht-dann P“.

131 Im Übrigen wurde in der westlichen Philosophie der Aufklärung (die natürlich nicht mit dem buddhistischen Verständnis von höchster Erkenntnis verwechselt werden darf) der Begriff „Empfindung“ zu vage verwendet. Es wurde nicht groß zwischen Tast-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen einerseits und Seh- und Hörempfindungen andererseits unterschieden.

[Man beachte, dass wir sprachlich dazu neigen, die Sinne Tastsinn, Geruch und Geschmack miteinander in Verbindung zu bringen. So kann im Englischen „feeling“ Berührungsempfindungen (einschließlich heißer und kalter Geschmacksrichtungen), Empfindungen von Körperfunktionen (Verdauung, Sexualität usw.), viszerale Empfindungen (körperlich, mentalen Ursprungs) oder vage mentale Emotionen bezeichnen; und „sensing“ kann sich auf physische Empfindungen oder vage mentale Ahnungen beziehen. Auch im Französischen entspricht das Wort „ *sentir* “ nicht nur den Wörtern „fühlen“ und „spüren“, sondern auch „riechen“ (woher das englische Wort „scent“).]
Die drei erstgenannten Sinnesempfindungen lassen sich jedoch weitaus leichter falsch interpretieren als die beiden letztgenannten. Beispielsweise fällt es uns Menschen viel schwerer, jemanden anhand von Berührungs-, Geruchs- oder Geschmacksempfindungen zu identifizieren als anhand von Seh- oder Hörempfindungen. Damit meine ich, dass uns Berührungsempfindungen (usw.) in der Regel Aufschluss über den Zustand *unseres eigenen Körpers geben. Verursacht durch einen anderen, äußeren Körper* , wohingegen Sehen und Hören *Aspekte des äußeren Objekts selbst sind* , die wir (das Subjekt) irgendwie wahrnehmen. Zumindest erscheint uns dies auf den ersten Blick so. Wir müssen uns natürlich von einem solchen naiven Realismus zu einem differenzierteren Realismus entwickeln. In jedem Fall hat jede Sinneswahrnehmung ihren Wert, und sie sollten nicht alle über einen Kamm geschoren werden.
Übrigens ist der Begriff „Ideen“ in dieser Schule ein weiterer unklarer Begriff. Er wurde oft undifferenziert verwendet, mal für Wahrnehmungserinnerungen, mal für visuelle oder auditive Projektionen, mal für begriffliche Konstrukte, ob verbal oder nicht. Dabei haben diese verschiedenen mentalen „Entitäten“ ganz unterschiedliche Bedeutungen für die Wissensbildung. Empirische Daten haben eindeutig mehr Gewicht als abstraktere Aussagen. Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von „Empfindungen“ und „Ideen“ ist entscheidend, wenn wir die Bestandteile von Wissen präzise bewerten wollen.

Locke handelte in guter Absicht und wollte den gesunden Menschenverstand rechtfertigen; doch sein Szenario war unvollkommen durchdacht und führte zwangsläufig zu Berkeleys radikaler Schlussfolgerung. Es gibt jedoch einen logischen Ausweg aus diesem Problem: Man muss sich die Sinnesorgane so vorstellen, dass sie uns die materiellen Objekte *selbst* oder (genauer) zumindest bestimmte Aspekte von ihnen wahrnehmen lassen, und nicht nur irgendwelche mentalen Produkte davon. Wenn man darüber nachdenkt, erkennt man, dass wir im Allgemeinen genau das annehmen, wenn wir die Welt um uns herum wahrnehmen.

Dieses Szenario ist natürlich schwer zu erklären, liefert aber eine mögliche Rechtfertigung für den Materialismus (eine in sich schlüssige, nicht-naive Variante) und somit eine wirksame Verteidigung gegen die skeptische Schlussfolgerung des Mentalismus. Auf diese Weise wird das dem naiven Materialismus innewohnende Paradoxon weder ignoriert noch geleugnet, und dennoch wird daraus nicht die mentalistische Schlussfolgerung abgeleitet, da eine dritte These aufgestellt wird.

direkte Wahrnehmung ermöglicht (*vielleicht durch die Erzeugung von Eine Art physische Struktur im Gehirn dient als Durchgang für das Bewusstsein des Subjekts, um in direkten Kontakt mit dem wahrgenommenen Objekt zu treten* . Diese These ist, wohlgemerkt, durch ihre bloße Formulierung nicht endgültig bewiesen; aber sie trägt zumindest dazu bei, die mentalistische Lehre in Zweifel zu ziehen.

Auf diese Weise stehen uns zwei konkurrierende Hypothesen zur Verfügung, die beide scheinbar gleichermaßen die Erfahrung erklären; und die Frage nach der Materialität versus Mentalität der Objekte bestimmter Wahrnehmungen wird somit neu

aufgeworfen. Die Problematik wandelt sich von einer deduktiven (die den Mentalismus begünstigt) zu einer induktiven (in der beide Lehren zumindest gleichermaßen denkbar sind).

Anschließend führe ich weitere Argumente an, um die Vernünftigkeit der materialistischen Sichtweise zu belegen. Da die Unterscheidung zwischen Materie und Geist selbst auf dieser Sichtweise beruht, kann sie von Mentalisten nicht dazu verwendet werden, alle Objekte als mental statt materiell zu deklarieren. Ausgehend von ihrer Sichtweise würde eine solche Unterscheidung gar nicht erst entstehen, und wir hätten kein Verständnis für die unterschiedlichen Bedeutungen dieser beiden Begriffe.

Darüber hinaus habe ich vorgeschlagen, dass sich diese Unterscheidung phänomenologisch erklären lässt, indem man argumentiert, dass mentale Phänomene lediglich visuell und/oder auditiv sind, ihnen aber andere phänomenale Qualitäten fehlen. Mentale Phänomene entsprechen jenen, die durch Sehen und Hören erfahren werden, während Berührungs-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen scheinbar keine Entsprechungen im Geist haben. Unsere Erinnerungen können sie zwar erkennen, aber scheinbar nicht reproduzieren.

Anders ausgedrückt: Wir erkennen Materialität möglicherweise durch Berührungs- [132], Geruchs- und

---

132 Insbesondere der Tastsinn. Man beachte, dass eine Bedeutung des Begriffs „Substantialität“ die Härte eines materiellen Objekts bei Berührung beschreibt. Feststoffe sind am substanziellsten und widerstehen jedem Druck. Flüssigkeiten hingegen sind aufgrund ihrer Nachgiebigkeit etwas weniger substanziell, Gase am wenigsten. Doch alle Aggregatzustände lassen sich auch bis zu einem gewissen Grad durch andere Sinnesempfindungen wie Wärme und Kälte usw. wahrnehmen.

Geschmacksempfindungen, vorausgesetzt, der mentale Bereich verfügt nicht über diese spezifischen Phänomene. Visuelle und auditive Phänomene sind ambivalent, d. h. sie könnten sowohl materiell als auch mental sein; die anderen Modalitäten hingegen (so meine vorsichtige Annahme) sind eindeutig materiell.

Eine Erklärung hierfür könnte sein, dass Tastsinn, Geruchssinn und Geschmackssinn biologisch grundlegender sind, während Seh- und Hörsinn evolutionär höher entwickelt sind. Erstere sind eher qualitativer Natur und beziehen sich auf Lust und Schmerz; sie sind auf jedes empfindungsfähige Wesen anwendbar, während letztere eher räumlich und zeitlich ausgerichtet sind und somit auf eine komplexere Lebensform hindeuten.

Es ist außerdem wichtig zu beachten, dass Mentalisten das Bewusstsein mentaler Objekte als weniger erklärungsbedürftig ansehen als das Bewusstsein materieller Objekte. Für sie ist sinnliches Wissen aufgrund der Distanz des erkennenden Subjekts zu diesen Objekten schwer zu erklären; mentale Objekte hingegen sind leichter erkennbar, weil sie uns näher sind. Oder falls die Distanz für sie keine Rolle spielt, gehen sie vielleicht davon aus, dass der Erkennende aus derselben Substanz wie die mentalen Objekte besteht.

Wir müssen uns jedoch bewusst machen, dass das Bewusstsein mentaler Objekte genauso wunderbar, geheimnisvoll und wundersam ist wie das Bewusstsein physischer Objekte.

Es ist ein Irrtum, mentale Objekte als aus demselben Stoff bestehend wie das erkennende Selbst zu betrachten (weil wir diese Dinge umgangssprachlich als Bestandteile des „Geistes“ oder der Psyche zusammenfassen). Mentale Objekte wie Erinnerungen, Vorstellungen oder Ideen sind selbst nicht bewusst: Sie

sind immer Objekte, niemals Subjekte des Bewusstseins; daher können sie nicht wesensmäßig mit der Seele gleichgesetzt werden, die sie erkennt.

Was die Entfernung betrifft: Auf welcher Grundlage werden physische Objekte als weiter entfernt betrachtet als mentale Objekte? Solche räumlichen Überlegungen sind nur möglich, wenn wir die Seele in einem Kontinuum verorten, das mentale und materielle Objekte umfasst. Doch in Wahrheit glauben wir nicht strikt an ein Kontinuum, das mentalen und materiellen Objekten gemeinsam ist, obwohl manche mentalen Projektionen (Halluzinationen) mitunter denselben Raum wie physische Dinge zu bewohnen scheinen. Darüber hinaus kennen wir den genauen „Ort" der Seele nicht: Befindet sie sich im Herzen oder im Gehirn, ist sie mit dem Körper deckungsgleich oder außerhalb von ihm – oder liegt sie in einer ganz anderen Dimension des Seins?

Es sei hinzugefügt, dass das Selbstbewusstsein, also die Selbsterkenntnis durch das Selbst, sich im Wesentlichen nicht von diesen beiden Bewusstseinsarten unterscheidet: Lediglich die Objekte *unterscheiden sich in den drei Fällen. Das heißt, ob die Objekte mentaler, materieller oder spiritueller Natur sind, das Bewusstsein bleibt ein und dieselbe besondere Beziehung. Dieselbe Überlegung gilt auch für das letztendliche transzendentale Bewusstsein, also das Bewusstsein Gottes oder des Letzten Grunds des Seins – auch dies ist Bewusstsein. Ungeachtet der Art des jeweiligen Objekts bleibt das Bewusstsein wunderbar, geheimnisvoll und erstaunlich.*

Die Annahme, Mentalismus statt Materialismus zu vertreten, ist daher für die Erkenntnistheorie nicht so bedeutsam, wie es zunächst scheinen mag. Der scheinbare Glaubwürdigkeitsgewinn durch einen

solchen Paradigmenwechsel verfliegt, sobald wir uns der Frage zuwenden: Was aber ist Bewusstsein?

2. Der Status von Träumen und Tagträumen

Brauchen wir logischerweise einen absoluten Bezugsrahmen, um alle anderen mit ihnen zu vergleichen und zu behaupten, dass ein Bezugsrahmen relativ ist? Wäre dies der Fall, wäre Einsteins Relativitätstheorie der Raumzeit undenkbar. Er könnte nicht behaupten, alle Bezugssysteme seien relativ. Doch er leitet diese Behauptung nicht deduktiv *aus* einer privilegierten Position ab. Vielmehr sagt er, dass wir (aufgrund der gleichen Messung der Lichtgeschwindigkeit in alle Richtungen) keinen absoluten Bezugsrahmen etablieren können und daher gezwungen sind, jedes von uns verwendete Bezugssystem als relativ zu betrachten. Dies ist ein *induktives* Argument, das auf Verallgemeinerungen bestehender empirischer Erkenntnisse beruht.

Es bleibt denkbar, dass Wissenschaftler in der Zukunft andere physikalische Mittel entdecken, um ein absolutes Bezugssystem zu etablieren. Dieselbe Argumentation lässt sich auf Heisenbergs Prinzip anwenden, das die Unmöglichkeit der gleichzeitigen und exakten Bestimmung von Ort und Impuls eines Elementarteilchens betrifft. Auch dies ist ein theoretisches Prinzip, das auf praktischen Überlegungen beruht. Es basiert auf einer Verallgemeinerung der Negation von „ist nicht gefunden“ zu „kann nicht gefunden werden“ – doch es bleibt, wenn auch unwahrscheinlich, denkbar, dass diese Regel in Zukunft außer Kraft gesetzt wird, falls wir eine andere Methode zur Durchführung der erforderlichen Messungen finden.

Diese Beispiele aus der Physik können uns helfen, ein metaphysisches Problem zu beleuchten. Können wir, wie manche Philosophen, logisch behaupten, dass „alles eine Illusion ist“ (oder „das Wachleben nur ein Traum ist“ oder ähnliche skeptische Aussagen)? Auf den ersten Blick erscheint eine Aussage wie „alles ist eine Illusion“ widersprüchlich und daher eindeutig falsch, da „alles“ formal die Aussage selbst einschließen muss, die dadurch als Illusion deklariert wird. Versuchen wir jedoch, das Problem weniger deduktiv anzugehen und die Aussage als Produkt der Induktion zu betrachten.

Wir können eine Erfahrung als Traum bezeichnen, weil wir eine andere, nicht-traumhafte Erfahrung als Bezugspunkt haben. Meistens bemerken wir *nach* dem Aufwachen: „Ach, ich habe nur geträumt.“ Ausnahmsweise kommt es vor, dass wir uns *während* eines Traums bewusst werden, dass wir träumen, und wir können uns sogar aus dem Traum heraus zwingen (ich habe das selbst schon mehrmals erlebt). In beiden Fällen bezeichnen wir unsere Schlaferfahrung nur deshalb als „Traum“, weil wir uns an eine alternative, wache Erfahrung erinnern. Der Begriff des Traums selbst scheint auf einem solchen Vergleich zu beruhen.

Oder etwa nicht? Beim Vergleich von Wach- und Schlaferfahrungen gehen wir davon aus, dass erstere realer sind als letztere und klassifizieren sie daher als „real“ und letztere als „illusorisch“. Doch worauf basiert diese Unterscheidung? Unvoreingenommen betrachtet, könnten wir argumentieren, dass (zumindest anfänglich) beide Erfahrungszustände gleichwertig sind (im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen Realität und Illusion), d. h., dass es keinen Grund gibt, dem einen den Vorrang vor dem anderen einzuräumen. Phänomenologisch gesehen sind sie gleichwertig. Wir können nicht sagen, welcher Zustand realer oder

illusionärer ist, und müssen daher schlussfolgern, dass beide gleichermaßen unsicher sind.

Ein gutes Argument für diese Ansicht ist die Beobachtung, dass uns die meisten Träume im Traum durchaus glaubwürdig erscheinen. Das beweist *unsere angeborene Leichtgläubigkeit* , wie leicht wir Erlebnisse für bare Münze nehmen. Angesichts unserer naiven Gutgläubigkeit im Schlaf könnten wir uns fragen, ob unsere Leichtgläubigkeit im Wachzustand nicht genauso töricht ist und ob unser scheinbares Leben vielleicht auch nur ein Traum ist.

Dies ist vielleicht die beabsichtigte Bedeutung von Aussagen wie „Alles ist Illusion“ – sie deuten auf unsere Unfähigkeit hin, einen absoluten Bezugsrahmen zu finden, den wir als „Realität“ bezeichnen könnten. Die Antwort auf einen solchen Einwand wäre jedoch folgende: Anders als manche Philosophen behaupten, bezeichnen wir in der Praxis nicht bestimmte Aspekte unserer Erfahrung mit Gewissheit und endgültig als „Realität“ und stufen andere als „Illusion“ ein. Solche Urteile sind nicht absolut, sondern können durch induktives Denken revidiert werden.

Das Grundprinzip der Induktion besteht darin, dass jede Erscheinung als „Realität“ anzusehen ist, *bis* – und wenn überhaupt – Konflikte zwischen bestimmten Erscheinungen oder zwischen bestimmten Erscheinungen und logischen Überlegungen uns zwingen, die betreffende Erscheinung dem Status einer „Illusion“ zuzuordnen.

Auf den ersten Blick können wir Realität und Illusion nicht unterscheiden. Wir vergeben die Etiketten „Realität“ und „Illusion“ nicht von einem privilegierten, neutralen Standpunkt aus, sondern gehen zunächst davon aus, dass alles, was wir (scheinbar) erleben, real ist. Nur im äußersten Notfall bezeichnen wir manche Erfahrungen als illusionär. Und

selbst dann können spätere Erkenntnisse oder logische Schlussfolgerungen uns dazu bringen, unsere Meinung zu ändern und zu entscheiden, dass das, was illusionär schien, real war und das, was real schien, illusionär.

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Charakterisierungen des Erscheinungsbildes ist somit im Wesentlichen eine ganzheitliche, hypothetische Schlussfolgerung und keine unumstößliche Prämisse. Je mehr Daten wir bei der Urteilsbildung berücksichtigen, desto sicherer werden die Urteile. Die Ausgangsannahme ist, dass ein Erscheinungsbild real ist. Doch die anfängliche Glaubwürdigkeit ist bedingt, da sie bestätigt werden muss und fortan nicht mehr in Frage gestellt werden darf.

Das ist offensichtlich, denn unser Wissen basiert allein auf unseren Erfahrungen (physischen, mentalen oder nicht-phänomenalen) und unserer Vernunft (um diese Erfahrungen zu ordnen). Wir verfügen über Gegebenheiten und eine Methode, doch der Weg zur Gewissheit ist ein langer, weitgehend induktiver Prozess.

Zunächst (naiv) erscheinen uns Erscheinung, Existenz und Wirklichkeit ein und dasselbe. Nach und nach (mit zunehmender Differenziertheit) unterscheiden wir Erscheinungen als erkannte Existenzformen und Wirklichkeiten als Erscheinungen, die sich im Laufe der Zeit hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit anderen Erfahrungen und logischen Überlegungen bewährt haben. Illusionen sind Erscheinungen, die in irgendeiner Prüfung versagt haben.

Vergleich und Kontrast spielen eine wichtige Rolle bei der Unterscheidung zwischen Wach- und Traumerlebnissen. Da erstere greifbarer und regelmäßiger erscheinen als letztere, bezeichnen wir erstere als „Realität“ und letztere als „Traum“. Beide Erfahrungsbereiche müssen berücksichtigt werden,

bevor wir diese Klassifizierung vornehmen können, und es sind die *darin erkennbaren, wahrgenommenen Merkmale* , die uns zu diesem rationalen Urteil führen. Somit bleibt die Möglichkeit für eine weitere Bewertung zu einem späteren Zeitpunkt offen – beispielsweise, wenn wir auf einen dritten Erfahrungsbereich stoßen, der noch realer erscheint als die beiden vorherigen.

Dies ist die Behauptung der Mystik – dass es eine höhere Wirklichkeit gibt, im Vergleich zu der (wenn wir sie durch Prophezeiung, Meditation oder andere Mittel erreichen) die gewöhnliche Erfahrung nur wie ein bloßer Traum erscheint (man beachte die Sprache der Analogie). In diesem Kontext ist es vollkommen legitim zu sagen: „Alles ist Illusion“, genauer gesagt: „Alles, *was zur gewöhnlichen Erfahrung gehört,* ist illusorisch“, also im Vergleich zu allem, was zur außergewöhnlichen Erfahrung gehört. Die Aussage ist logisch widerspruchsfrei, da sie in ihrer Aussage nicht so allgemein ist, wie es in ihrer kurzen Formulierung den Anschein hat.

Nach induktiver Logik müsste jemand, der *ausschließlich* Träume erlebt, diese Erfahrung natürlich als Realität betrachten. Ebenso ist jemand, der noch nie eine mystische Erfahrung gemacht hat, verpflichtet anzunehmen, dass seine gewöhnliche Wacherfahrung die Realität ist.

Daraus folgt, dass nur jemand, der selbst eine dritte, radikal andere Erfahrung gemacht hat, berechtigterweise behaupten kann, unsere gewöhnliche Erfahrung sei einem Traum ähnlich. Wer diese Behauptung wiederholt, *ohne selbst die entsprechende außergewöhnliche Erfahrung gemacht zu haben, drückt lediglich seinen (religiösen) Glauben aus. Der erkenntnistheoretische Status eines solchen Glaubens ist nicht gleichzusetzen mit dem einer persönlichen*

Erfahrung. Es handelt sich um einen vorläufigen Glauben, einen Akt der Hoffnung (oder Furcht), der indirekt auf den Berichten anderer beruht – aber nicht auf einem Glauben, der direkt auf eigener Erfahrung basiert.

Man beachte, dass es auch ohne Bezugnahme auf mystische Erfahrungen nicht falsch ist zu sagen, dass der Großteil unserer Wacherfahrung dem Träumen gleichkommt. Denn was ist Träumen im Schlaf? Eine Reihe mentaler Projektionen; das Erfinden fantasievoller Szenarien. Und tatsächlich ist dies genau das, womit die meisten von uns den größten Teil unserer Wachzeit verbringen: Wir projizieren mentale Bilder oder Geräusche, betrachten Daten, die entweder direkt aus unserem Gedächtnis stammen oder indirekt durch das Umordnen solcher Erinnerungen gewonnen werden. Daher kann man mit Fug und Recht sagen, dass wir träumen, selbst wenn wir es Tagträumen nennen.

Letztendlich träumen wir nur in den seltenen Momenten *nicht* , in denen wir tatsächlich vollkommen im *Hier und Jetzt* der direkten Erfahrung aufgehen!

Doch jenen, die behaupten, mystische Erfahrungen einer transzendentalen Realität gemacht zu haben, zufolge, ist selbst dieses „Hier und Jetzt“ (bestehend aus materiellen und/oder mentalen Phänomenen) als Traum zu betrachten. Diese Aussage ist radikal metaphysisch oder transzendent, denn sie postuliert, dass alle phänomenalen Erfahrungen traumähnlich sind. Demnach sind Träume im Schlaf Phantasmen innerhalb eines größeren Traums, und auch das Erleben im Wachzustand ist Teil dieses größeren Traums.

Menschen berufen sich naiv auf ihren vermeintlich physischen Körper, um ihren Anspruch auf materielle Realität zu untermauern, übersehen dabei aber, dass sie im Traum meist durch ein mentales Körperbild

repräsentiert werden. Wenn ihnen dieser imaginäre Körper im Traum glaubwürdig erscheint, warum sollte ihnen dann nicht auch der vermeintlich physische Körper im Wachzustand fälschlicherweise glaubwürdig erscheinen?

Die Materialität und ihre Unterscheidung von der Mentalität müssen letztlich als begriffliche Hypothese verstanden werden, die wir philosophisch annehmen können, weil sie unsere Erfahrungswelt (unabhängig von ihrer Natur oder ihrem Status) auf intelligente und konsistente Weise ordnet. Sie ist kein Axiom, kein ontologisches Prinzip, sondern ein ordnendes Prinzip, das Zweifel zulässt und das wir aufgrund seiner anhaltenden intellektuellen und praktischen Nützlichkeit und seines Erfolgs im Allgemeinen bevorzugen.

Nachtrag (2010) zum Thema Träume. Wie entstehen **die Inhalte unserer Träume** ? Die meisten Menschen gehen davon aus, dass Träume aus wiederaufbereiteten Erinnerungen an Empfindungen, Gefühle, Geräusche, Bilder und Gedanken bestehen, möglicherweise beeinflusst durch unbewusste kreative Eingriffe während des Träumens. Anders ausgedrückt: Die Trauminhalte werden teils mehr oder weniger zufällig vom Gehirn generiert, teils aber auch vom Träumer selbst im Halbschlaf willentlich geformt. Ich finde diese traditionelle Erklärung nicht gänzlich überzeugend. Sie ist zwar größtenteils richtig, aber ich denke, sie reicht nicht aus, um die Komplexität von Träumen zu erklären.

Wenn ich meine Träume betrachte, die Vielfalt und Komplexität der darin vorkommenden Akteure und Szenarien, bin ich verblüfft darüber, dass sie weitaus fantasievoller erscheinen als alles, was ich im Wachzustand hervorbringen kann. Ich vermute, dass es

da *noch einen äußeren Einfluss geben muss* – durch Telepathie. Ich glaube, im Schlaf verflechten wir unsere Gedanken mit denen anderer Menschen.

3. Der Status der Konzeptionen

Der **Begriff** einer Sache (oder mehrerer Dinge), nennen wir sie X, ist die Gesamtheit aller Beobachtungen, Überzeugungen, Gedanken, induktiv oder deduktiv bewiesenen Erkenntnisse, Meinungen und Vorstellungen, die wir (als Einzelpersonen oder kollektiv) im Laufe der Zeit in Bezug auf die betreffende(n) Sache(n) *angesammelt haben.* – Nennen wir diese kognitiven Ereignisse oder Intentionen: A, B, C, D usw. Beachten Sie genau, dass sich das Etikett „X" auf die Objekte X bezieht, die durch das Konzept von X intendiert werden, nicht auf den mentalen Apparat oder die Idee, durch die wir diese Objekte kennen oder zu kennen glauben.

Obwohl wir umgangssprachlich sagen, dass X A, B, C, D… „enthält", ist ein Konzept nicht als Gefäß zu verstehen, das eine Anzahl relevanter mentaler Entitäten enthält, wie etwa ein Korb mit Äpfeln und Orangen. Vielmehr lässt es sich als eine Sammlung von Pfeilen begreifen, die auf verschiedene wahrgenommene Phänomene, Objekte der Intuition und verwandte Abstraktionen verweisen, welche gemeinsam unsere Gesamtvorstellung von X prägen. Unser Konzept von X (einer Person oder Art) ist die Summe unserer Überzeugungen darüber.

Der Begriff X sollte nicht mit seiner Definition (wie es Kantianer tun) und noch weniger mit dem Namen „X" (wie Nominalisten) gleichgesetzt werden. Der Name ist lediglich ein physisches oder zumindest gedankliches Etikett, das es uns ermöglicht, uns leichter auf den Begriff oder genauer auf seinen Inhalt (d. h. die damit

bezeichneten Objekte) zu konzentrieren. Die Definition umfasst nicht X als Ganzes, sondern besteht aus einigen *exklusiven und universellen Merkmalen* von X (z. B. A) neben anderen (z. B. B, C, D usw., die ebenfalls charakteristisch und stets vorhanden sein können oder nicht). Ein Aspekt wird als definierend ausgewählt, weil dies für komplexe Denkprozesse hilfreich ist. Definition ist somit etwas sowohl Empirisches als auch Rationales.

Die Definition „X ist A" ist daher keine Tautologie, sondern enthält Information. Sie beinhaltet zwei Aussagen: die Prädikation „X ist A" und die Behauptung „A ist die Definition von X". Letztere ist eine *zusätzliche* Aussage; sie impliziert die erstere, aber nicht umgekehrt. Wir können wissen, dass X A ist, ohne bereits darüber nachzudenken oder fälschlicherweise anzunehmen, dass A die beste Definition von X ist. Unsere Vorstellung von X wäre gleichbedeutend mit A, wenn alles, was wir über X wüssten oder dachten, A wäre; dies ist zwar theoretisch denkbar, aber eindeutig ein sehr unwahrscheinliches Szenario. In der Praxis umfasst unsere Vorstellung von X viel mehr, nämlich B, C, D usw.

Wir erlangen den Begriff des Menschen nicht durch die Definition „vernunftbegabtes Tier", sondern durch die gesammelten *Erfahrungen* der Menschen. Die Definition ist lediglich ein späterer Ansatz, mit dem wir versuchen, das Wesen des Menschseins – oder zumindest des Menschen – zu erfassen. Die vorgeschlagene Definition selbst ist ein Produkt der Erfahrung und keine *a priori* oder willkürliche Konstruktion. Wir mögen lange Zeit eine vage Vorstellung von X haben, ohne eine adäquate Definition dafür gefunden zu haben. Wenn wir eine Definition finden, ist diese nicht unbedingt endgültig. Sie ist eine Hypothese. Sie könnte sich als

unzureichend erweisen (zum Beispiel, wenn vernunftbegabte Tiere auf anderen Planeten gefunden würden), in welchem Fall weitere Unterscheidungsmerkmale oder eine völlig neue Definition des Menschen vorgeschlagen werden müssten.

Es sei nebenbei bemerkt: Eine **Tautologie** liegt vor, wenn das Prädikat bereits im Subjekt oder das Konsequens im Antezedens *explizit genannt ist. So sind beispielsweise „X ist X", „XY ist Y", „Wenn X, dann X" und „Wenn X + Y, dann Y" allesamt Tautologien. Daraus folgt jedoch nicht, dass solche Aussagen logisch als notwendigerweise wahr gelten* . Ihre Wahrheit hängt von der tatsächlichen Existenz des Subjekts oder der Wahrheit des Antezedens ab. Denn Letzteres kann rein hypothetisch sein, wie beispielsweise in „Einhörner haben nur ein Horn". Daher ist eine Tautologie kein Wahrheitsbeweis.

Offensichtlich ist eine Definition wie „Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen" im strengen Sinne keine Tautologie. Manche betrachten Definitionen dennoch als implizite Tautologien, indem sie den Begriff erweitern. Sie gehen davon aus, dass der definierte Begriff mit seiner Definition identisch ist. Dem stimme ich natürlich aus den bereits genannten Gründen nicht zu. Dennoch ist zu beachten: Wenn eine Tautologie im Falle expliziter Tautologien, wie eben erläutert, kein Beweis für Wahrheit ist, gilt dies umso mehr für implizite.

Durch Definitionen versuchen wir, das **Wesen** der Dinge zu erfassen. Das Wesen eines konkreten Dings ist selten, wenn überhaupt, selbst etwas Konkretes, also empirisch Evidentes. In den meisten oder allen Fällen sind Wesenheiten *Abstraktionen* . Wir können kein einheitliches mentales Bild oder eine platonische Idee des Menschen entwickeln, die alle einzelnen Menschen

repräsentiert oder widerspiegelt. Wir weisen lediglich in die allgemeine Richtung des Begriffs der Menschlichkeit, indem wir den Menschen als vernunftbegabtes Wesen definieren, aber wir können ihn nicht konkretisieren. Die Bestandteile „vernunftbegabt“ und „Tier“ sind ihrerseits ebenso abstrakt oder sogar noch abstrakter. Diese wichtige Erkenntnis lässt sich am besten anhand geometrischer Konzepte veranschaulichen.

Der Begriff des Dreiecks umfasst alle möglichen physischen oder gedachten Dreiecke, die bereits bekannten und die noch unbekannten, sowie all ihre scheinbaren Eigenschaften und Zusammenhänge. Fragt man Sie nach dem Wesen eines Dreiecks, werden Sie sich wahrscheinlich ein bestimmtes Dreieck vorstellen und zeichnen. Doch dies ist nicht das Wesen, sondern *ein Beispiel* – ein bloßes Beispiel. Es gibt kein konkretes Dreieck, das alle möglichen Dreiecke enthält. Das Wesen der Dreieckigkeit existiert nicht konkret; es ist lediglich eine Abstraktion, eine verbale oder intentionale Konstruktion. Mit dem „Wesen“ eines Dreiecks meinen wir also „ ***das, was allen Dreiecken gemeinsam ist*** “ – doch wir wissen, dass wir eine solche Entität weder gedanklich noch physisch erzeugen können.

Das Wesen in solchen Fällen ist also nur etwas, das in der Ferne vage angedeutet wird. Wir können es nicht wirklich erzeugen, sondern bestenfalls ein bestimmtes Dreieck. Wir können das Dreieck natürlich verbal definieren als „eine geometrische Figur, die aus drei Linien besteht, die sich an ihren Endpunkten treffen“ oder Ähnliches. Doch eine solche verbale Definition verschleiert den Begriff der „Linie“, der wiederum nur durch Beispiele konkretisiert werden kann; sie schiebt die Verantwortung lediglich ab. Sie reduziert das Problem (des dreieckigen Wesens) auf ein anderes

Problem (das des linearen Wesens), löst es aber nicht wirklich. Dies ist vielleicht der Grund, warum viele Logiker und Philosophen den Nominalismus bevorzugen. Wir sollten uns davon jedoch nicht zu Skepsis verleiten lassen.

Rationales Wissen beruht auf der Annahme, dass Einzelheiten, die *uns* „etwas deutlich Gemeinsames" zu haben scheinen *, tatsächlich* etwas deutlich Gemeinsames aufweisen. Wir schließen vom Schein auf die Wirklichkeit, zumindest hypothetisch – also in der Annahme, dass wir, sobald wir eine konkrete Beobachtung oder einen logischen Grund finden, der dies erfordert, den Schein als Illusion entlarven werden. Diese Vorgehensweise ist nichts anderes als *die Anwendung des Induktionsprinzips* auf die Frage der Begriffsbildung. Es ist logisch unmöglich, gegen dieses Prinzip zu argumentieren, ohne sich explizit oder implizit darauf zu stützen, da jede solche Argumentation letztlich induktiv ist. Ebenso lässt sich jede vermeintliche Theorie, die unserem Glauben an Abstraktes widerspricht, leicht widerlegen und verwerfen, da sie selbst begrifflich ist.

Das Wesen eines Individuums ist das, was ihm in allen möglichen Veränderungen innewohnt; das Wesen einer Art ist das, was allen ihren möglichen Ausprägungen gemeinsam ist. In beiden Fällen muss das Wesen in diesem Ding oder dieser Art von Ding und in keinem anderen zu finden sein. Obwohl wir in der Regel, wenn überhaupt, empirisch nichts finden können, was dieser Definition von Wesen entspricht, nehmen wir an, dass jedes Ding oder jede Art einen solchen Kern besitzt, *da wir es sonst nicht als ein und dasselbe* Ding oder dieselbe Art erkennen könnten. Diese Annahme beruht auf unserer Fähigkeit, Ähnlichkeiten und Unterschiede zu erkennen. Durch diese Einsicht „weisen" wir auf ein

Wesen hin – obwohl wir dieses Wesen nicht tatsächlich erfahren.

Da ähnliche Dinge (das Individuum zu verschiedenen Zeiten oder die vereinzelten Exemplare derselben Art) *in dieselbe Richtung zu weisen scheinen, schließen wir durch Extrapolation, dass sie auf etwas Gemeinsames (das scheinbare Wesen)* hinweisen . Dies stellt eine Art Verdinglichung dar – nicht zu etwas Konkretem, sondern zu etwas „Abstraktem". Insofern steckt etwas Wahres in dem, was buddhistische Philosophen sagen, nämlich dass Wesenheiten „leer" sind. Wir sollten jedoch nicht wie einige von ihnen aus dieser Leerheit den negativen Schluss ziehen, dass Wesenheiten „nicht wirklich existieren". Denn wir können, wie bereits erwähnt, das Induktionsprinzip anwenden, um unseren Schluss zu begründen. Solange wir abstrakte Existenz nicht mit konkreter Existenz verwechseln, begehen wir dabei keinen Fehler.

Wir können eine solche Erkenntnis von Wesenheiten *als Begriffserkenntnis oder begriffliche Einsicht bezeichnen* . Dies bedeutet, dass wir, analog zu unseren kognitiven Fähigkeiten der Wahrnehmung phänomenaler Konkreta und der Intuition nicht-phänomenaler Konkreta, auch über eine kognitive Fähigkeit der Begriffserkenntnis verfügen, durch die wir die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Objekten „sehen". Wohlgemerkt, es wird nicht behauptet, dass diese Einsicht immer wahr sei – sie kann durchaus *mitunter falsch sein* , aber sie kann nicht ohne Widerspruch in sich selbst als immer falsch erklärt werden. Ihre prinzipielle Richtigkeit wird durch das Induktionsprinzip überprüft, genau wie die prinzipielle Richtigkeit der Erfahrung überprüft wird. Das heißt, wir können in jedem gegebenen Fall annehmen, dass eine solche begriffliche Einsicht wahr

ist, solange es keinen erfahrungsbezogenen oder rationalen Grund gibt, sie als falsch anzusehen.

Es ist sehr wichtig, all dies zu verstehen, denn alles rationale Wissen basiert darauf.

14. Geist und Seele

Aus Logischen und spirituellen Betrachtungen (2008-9), Buch 4, Kapitel 7, 10-11.

1. Siehe den Geist

Nach einer Sammlung von Essays, die Bodhidharma zugeschrieben werden [133], war dessen Lehre der Zen-Meditation recht introvertiert. Er betont immer wieder die Sinnlosigkeit physischer Handlungen und Rituale und hebt die Notwendigkeit hervor, *den Geist zu „betrachten* “, um Erleuchtung/Befreiung zu erlangen. Diese Botschaft wird im gesamten Werk in verschiedenen Worten wiederholt. Zum Beispiel:

> „Reagieren, Wahrnehmen, die Augenbrauen hochziehen, blinzeln, Hände und Füße bewegen – all das ist deine auf wundersame Weise bewusste Natur. Und diese Natur ist der Geist. Und der Geist ist der Buddha… Wer

---

133 *Die Zen-Lehre Bodhidharmas* besteht aus vier Essays. Wie der Übersetzer Red Pine gehe auch ich davon aus, dass Bodhidharma selbst der Autor ist; doch wer der oder die Autor(en) ist/sind, ist letztlich nicht von großer Bedeutung: Irgendein Mensch (oder mehrere) hatte diese interessante Lehre zu übermitteln. Mir ist aufgefallen, dass D. T. Suzuki in seiner „ *Ersten* Essayreihe *zum Zen-Buddhismus“* (S. 178) sechs (nicht nur vier) Bodhidharma-Essays erwähnt, die in Japan heute recht bekannt und beliebt sind. Obwohl Suzuki den Zen-Geist all dieser Essays anerkennt, hält er nur zwei von ihnen für wahrscheinlich vom ersten Patriarchen des Zen verfasst.

> seine eigene Natur erkennt, findet den Weg… ist ein Buddha.“ (S. 29.)

Dies impliziert, dass Buddhaschaft (die höchste Erkenntnis) nicht etwas Fernes ist, wie der Gipfel eines hohen, schwer zu besteigenden Berges. Sie ist etwas Nahes, erreichbar durch eine bloße Änderung der Perspektive. Das heißt, die Trennung zwischen Samsara und Nirvana ist hauchdünn: Auf der einen Seite befindet man sich im Samsara, auf der anderen im Nirvana. In seinen Worten:

> „Den Blick durch das Alltägliche hindurch und die Erhabenheit zu erkennen, ist weniger als ein Wimpernschlag entfernt. Die Erkenntnis ist jetzt.“ (S. 113.)

Der Übergang lässt sich nicht durch aufwendige äußere Handlungen erreichen, sondern durch höchste Aufmerksamkeit. Daher erklärt er:

> „Wer Segen sucht, indem er sich auf äußere Werke anstatt auf die innere Entwicklung konzentriert, versucht das Unmögliche.“ (S. 95.)

Trotzdem bleibt der Rat, den Geist zu betrachten, angesichts der Mehrdeutigkeit des Begriffs „Geist“ etwas schwer verständlich. Denn „Geist“ umfasst (meiner Ansicht nach) im weitesten Sinne jeden Aspekt der Psyche.

a. Das *wahre Selbst* (oder die Seele oder der Geist) ist Subjekt aller Bewusstseinsakte (d. h. jeglicher Art von Wahrnehmung) und Urheber aller Willensakte

und Werturteile (Wertschätzung oder Abwertung von Dingen). Diese „Entität“ besitzt keine phänomenalen Eigenschaften („leer“ im buddhistischen Sprachgebrauch) und wird daher eher intuitiv erfasst als wahrgenommen.

b. Die *Fähigkeiten oder inneren Akte* dieses Selbst – nämlich Bewusstsein, Willenskraft und Werturteil. Diese intentionalen Äußerungen des wahren Selbst sind an sich frei von jeglichen phänomenalen Aspekten und werden daher eher intuitiv erfasst als wahrgenommen. Hier müssen wir sorgfältig zwischen dem *Faktum* (oder der Beziehung) des Bewusstseins und dem *Inhalt* (oder Objekt) des Bewusstseins unterscheiden [134]sowie das bewusste Subjekt vom jeweiligen Akt des Bewusstseins. Ähnliche Unterscheidungen gelten für Willenskraft und Werturteil.

c. Das *illusionäre Selbst* (oder Ego) ist eine Ansammlung von Körper- und Geistesphänomenen, mit denen sich das wahre Selbst gewohnheitsmäßig (zumindest teilweise) irrtümlich identifiziert. Diese zusammengesetzte „Entität“ umfasst eine Vielzahl wechselnder mentaler Phänomene (z. B. mentale Projektionen, Erinnerungen, Vorstellungen, Konzepte, verbale Beschreibungen, Emotionen) und physischer Phänomene (Empfindungen, Sinneswahrnehmungen, körperliche Gefühle) und wird üblicherweise mit dem wahren Selbst verwechselt. Das Ego verfestigt sich ständig in

---

[134] Es gibt kein Bewusstsein ohne Inhalt (d. h. Objekt); man ist sich hier eines anderen Aktes des Bewusstseins bewusst, dessen Inhalt wiederum etwas anderes ist.

unserer Denkweise, wenn wir nicht aktiv gegen diese scheinbar natürliche Tendenz ankämpfen [135].

d. Die *physische Infrastruktur* der Psyche und ihre Funktionsweise, d. h. das Nervensystem einschließlich Gehirn, Rückenmark und Nerven, sowie die physiologischen Merkmale des Menschen, die an sensorischen, motorischen und emotionalen Funktionen beteiligt sind. Dies ist eine Bedeutung oder ein Aspekt des umgangssprachlichen Begriffs „Geist"; er entspricht mitunter der Bedeutung des spezifischeren Begriffs „Unbewusstes". Es ist angemessen, diese physischen Strukturen und Vorgänge dem Geist zuzuordnen, insofern sie offenbar die Schnittstelle zwischen der materiellen und der mentalen und spirituellen Welt bilden; der Geist wird von ihnen genährt und gestützt und wirkt durch sie auf den Körper und die Welt jenseits von ihm ein.

Beachten Sie den Unterschied zwischen den letzten beiden dieser Faktoren der Psyche. Der dritte bezieht sich auf innere Phänomene, eine private subjektive Selbstwahrnehmung (die wiederum soziale Auswirkungen haben kann), während sich der vierte auf objektive Phänomene bezieht (die selbst für den Besitzer des Körpers nur von außen erkennbar sind).[136]

---

135 Meditation ist das wirksamste Mittel, um unsere angeborene Neigung zur Egobildung zu überwinden. Dennoch kann man jederzeit in alte Ego-Gewohnheiten zurückfallen; neulich zum Beispiel sah mich eine junge Frau auf eine bestimmte Weise an, und ich fühlte mich geschmeichelt und fasziniert.

136 In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die letztgenannte „Objektivität" nicht mit einem ausschließlichen Wahrheitsmaßstab zu verwechseln, wie es manche moderne „Wissenschaftler" tun. Dieser

Wenn Bodhidharma nun empfiehlt, „den Geist zu betrachten“, meint er offensichtlich nicht den dritten Aspekt der Psyche, den wahrgenommenen (phänomenalen) Aspekt; das Ego ist (zu Recht) der *Schrecken* des Buddhisten.

Manchmal scheint er sich auf den vierten Aspekt des Geistes zu beziehen, das Geheimnis der wortlosen Macht des Geistes über den Körper; zum Beispiel, wenn er behauptet, dass kein verblendeter Mensch „die Bewegung seiner eigenen Hände und Füße versteht“, oder, um es deutlicher zu sagen:

> „…jede Bewegung, jeder Zustand ist ein Produkt deines Geistes. In jedem Augenblick, wo die Sprache nicht hinkommt, ist das dein Geist.“[137]

Behaviorismus, der unter dem Deckmantel des Positivismus oder radikalen Empirismus vertreten wird, ist eine unwissenschaftliche, ideologische Position, die treffender als engstirnig oder extrem materialistisch beschrieben werden könnte. Er ist erkenntnistheoretisch fehlerhaft, da seine Vertreter einen Großteil der alltäglichen persönlichen Erfahrung (nämlich introspektive Daten) bewusst ignorieren und ihre Theorien auf der Grundlage einer willkürlichen Auswahl von Erfahrungsdaten (nämlich physikalischen Phänomenen) formulieren. Tatsächlich bedeutet diese antiphänomenologische Doktrin nichts anderes, als dass die Bequemlichkeit bestimmter Laboranten zur Philosophie des Geistes erhoben wird! Das psychologische Motiv hinter dieser Doktrin ist eine Krankheit, die heutzutage immer mehr Menschen befällt: eine tiefe persönliche *Angst vor Introspektion* – also davor, sich mit den mentalen und spirituellen Aspekten der eigenen Psyche auseinanderzusetzen.

[137] S. 23. Das erinnert mich an Tai Chi, eine Meditation über Bewegung, über die Beziehung zwischen Geist und körperlicher Bewegung. Ähnliches gilt für Yoga.

Bodhidharma scheint sich aber hauptsächlich entweder auf den ersten oder den zweiten der oben genannten Faktoren zu beziehen – also auf die intuitiv erfassten (nicht-phänomenalen) Aspekte der Psyche.

> „Wenn du nur das innere Licht deines Geistes konzentrieren und seine äußere Erleuchtung betrachten kannst, wirst du die drei Geistesgifte vertreiben und die sechs Räuber ein für alle Mal vertreiben. Und mühelos wirst du in den Besitz einer unendlichen Anzahl von Tugenden, Vollkommenheiten und Toren zur Wahrheit gelangen.“ (S. 113.)

Manchmal scheint sein Schwerpunkt auf dem wahren Selbst zu liegen; etwa wenn er schreibt: „Kein Karma kann diesen wahren Körper einschränken“ (S. 21), „Erwache zu deinem ursprünglichen Körper und Geist“ (S. 31); „Dein wahrer Körper hat keine Empfindungen usw.“ (S. 39) oder weiter (wobei er die nicht-phänomenale Natur des wahren Selbst betont):

> „Der Buddha ist dein wahrer Körper, dein ursprünglicher Geist. Dieser Geist hat keine Form und keine Eigenschaften, keine Ursache und keine Wirkung, keine Sehnen und keine Knochen… Aber dieser Geist ist nicht außerhalb des materiellen Körpers… Ohne diesen Geist können wir uns nicht bewegen. Der Körper hat kein Bewusstsein.“ (S. 43.)

Manchmal scheint es um die Akte des Bewusstseins und die damit verbundenen Akte des Willens und der Wertung dieses wahren Selbst zu gehen; zum Beispiel:

> „Sprache und Verhalten, Wahrnehmung und Begriff sind allesamt Funktionen des bewegten Geistes. Jede Bewegung ist Bewegung des Geistes. Bewegung ist seine Funktion… Dennoch bewegt sich der Geist weder noch funktioniert er, denn das Wesen seiner Funktion ist Leere, und Leere ist im Wesentlichen bewegungslos.“ (S. 43–44)

All dies führt mich zu der Idee einer Meditation, die aus „Gewahrsein des Bewusstseins“ besteht. In dieser Meditation konzentriert man sich auf *das Bewusstsein* selbst und/oder auf *die Tatsache des Bewusstseins* (im Gegensatz zu dessen Inhalt). Alle materiellen oder mentalen [138]Phänomene, die unsere Aufmerksamkeit erregen, ignorieren wir einfach und richten unsere Aufmerksamkeit stattdessen auf *unser Bewusstsein* ihrer Existenz. Die Objekte kommen und gehen während der Meditation, doch das Subjekt und das Bewusstsein bleiben bestehen und werden beständig fokussiert.

Man könnte vorschlagen, den Schwerpunkt eher auf das Gewahrsein als auf die bewusste Person zu legen, da im letzteren Fall die Gefahr besteht, sich auf eine egozentrische Selbstwahrnehmung anstatt auf das wahre Selbst zu fixieren. Meine Erfahrung zeigt zudem, dass meditative Einsicht ihren Höhepunkt erreicht, wenn der Eindruck des Selbst zu

---

[138] Im engeren Sinne von „Geist“ – bezogen auf *phänomenale* Ereignisse (Erinnerungen, Vorstellungen, Träume, verbale Gedanken usw.). Nebenbei bemerkt: Umgangssprachlich bezeichnet der Begriff „Geist“ oft auch den *mentalen Raum* , die angenommene Ausdehnung, *in der* mentale Phänomene auftreten.

verschwinden scheint; man begegnet der Welt um sich herum unbeschwert von einer fremden Präsenz. Selbst wenn das Selbst also nicht wirklich abwesend ist (da es ja bewusst ist), ist es am besten, sich so zu verhalten, *als* existiere es nicht. Daher sollten wir diese Übung genauer als Meditation über das Gewahrsein bezeichnen.

Sei dir des Wunders deines Bewusstseins bewusst, ob es nun nach außen oder nach innen gerichtet ist. Bodhidharma sagt: „ *Buddha* ist Sanskrit für das, was ihr *bewusst nennt, wundersam bewusst* . “ [139]Das Staunen beim Beobachten des Bewusstseins ist, wie er deutlich macht, wesentlich für die Erleuchtung [140].

---

[139] Wortwörtlich aus der vorliegenden Übersetzung; auf S. 29.

[140] Es ist interessant, nebenbei zu erwähnen, wie weit diese Sichtweise von der einiger Buddhisten (vielleicht eher dem Hinayana-Buddhismus zugehörig) abweicht, die Erleuchtung als das tatsächliche *Erlöschen* des Bewusstseins (und des Willens sowie aller anderen Aspekte des Selbst) verstehen. Für Bodhidharma (einen Mahayana-Lehrer) besteht das Ziel darin, einen Gipfel des Bewusstseins zu erreichen, nicht *das Unbewusste* . Der Unterschied liegt möglicherweise in einer unterschiedlichen Interpretation der Lehre der zwölf *Nidanas* (über die Kausalkette des Samsara). Demnach sind die ersten drei Ursachen in der Kette Unwissenheit, Handlungen und Bewusstsein; diese beziehen sich eindeutig auf mangelndes spirituelles Verständnis, auf Handeln in Übereinstimmung mit diesem Unverständnis und auf das enge und trügerische Bewusstsein, das aus solchem Handeln entsteht. Nicht das Bewusstsein *an sich* ist das Problem (wie manche anscheinend meinen), sondern das *begrenzte und einschränkende* Bewusstsein der gewöhnlichen Existenz. Die Lösung liegt daher nicht in der Vernichtung des Bewusstseins, sondern in seiner maximalen Intensivierung und Erweiterung. Somit ist Bewusstsein als solches kein Wert, sondern ein Wert. (Entsprechend dieser

Kultiviere dieses Staunen. Nimm das Bewusstsein nicht als selbstverständlich hin und mache es dadurch für sich selbst unsichtbar. Erkenne das Wunder, dass etwas (du) etwas anderes sehen kann (was auch immer du betrachtest, einschließlich dir selbst). Wow! Wie ist so etwas möglich?

Anfangs erfordert diese Meditation Anstrengung; doch man kann schließlich einen mühelosen Zustand der Konzentration erreichen, der als Kontemplation bezeichnet werden kann. Es ist wichtig zu beachten, dass das wahre Objekt dieser Meditation über das Bewusstsein selbst nicht phänomenal ist – es besitzt keine visuellen, auditiven, taktilen, gustatorischen oder olfaktorischen Eigenschaften. Es ist wahrhaft spirituell und rein immateriell und wird daher mit einem transparenten, leeren Raum verglichen.

Natürlich ist es wenig sinnvoll, die eigene Achtsamkeit nur kurzzeitig wahrzunehmen; man muss diese Anstrengung eine Zeitlang aufrechterhalten. Gleichzeitig sollte man sich davor hüten, daraus eine „Erwerbsgedanke“ zu machen [141], also die Anstrengung selbst zur Ablenkung werden zu lassen. Man kann in der Meditation keine Ergebnisse erzwingen, sondern muss sanft und mit einer gewissen Gelassenheit vorgehen.

Ich habe diese Achtsamkeitsmeditation in letzter Zeit wiederholt selbst ausprobiert und sie scheint ein wirksamer Weg zu sein, flüchtige Wahrnehmungen,

---

unterschiedlichen Interpretation betrachtet der Hinayana-Zweig die Leerheit als Nichts, also wörtlich als etwas Negatives, wohingegen der Mahayana-Zweig ihre positive Bedeutung als die allen Dingen zugrunde liegende „Buddha-Natur“ betont.)

[141] Ratschläge, die in seinen Büchern häufig zu finden sind, stammen von einem modernen Schüler Bodhidharmas, Shunryu Suzuki.

Vorstellungen und Gedanken loszulassen und einen erweiterten, kontemplativen Geisteszustand zu erreichen. Obwohl ich noch nicht behaupten kann, die erhabene Erfahrung der Geisteserkenntnis, von der Bodhidharma berichtet, gemacht zu haben, empfand ich sie als lohnenswert.

2. Siehe die Seele

Obwohl Bodhidharma, wie bereits erwähnt [142], mitunter von einem Selbst im Sinne einer Seele zu sprechen scheint, können wir mit Sicherheit annehmen, dass er als orthodoxer Buddhist nicht wörtlich an eine Seele glaubte. Hätte man ihn gefragt, wer oder was den Geist betrachtet, hätte er vermutlich mit „der Geist" geantwortet. Wenn ich hier also die Frage der Seele erneut aufwerfe, möchte ich ihm keinen solchen Glauben unterstellen, sondern lediglich als unabhängiger Philosoph meine Meinung äußern.

Wie bereits erwähnt, stimme ich zu, dass es ratsam ist, *nicht* direkt über das Selbst im Sinne der Seele zu meditieren. Der Grund dafür ist, dass wir Unerleuchteten leicht unser wahres Selbst mit unserem illusionären Selbst verwechseln. Das illusionäre Selbst ist so überwältigend präsent in unserem Bewusstsein, dass wir es nicht einfach ignorieren können. So können wir, in der Hoffnung, uns meditativer Höhen zu erheben, leicht in einem niedrigen Bewusstseinszustand versinken!

Aus diesem Grund schlug ich vor, dass wir bei unserem Versuch, „den Geist zu betrachten", über die Tatsache unseres Bewusstseins meditieren, anstatt über die Person, die sich dessen bewusst ist. Dies ist, denke ich, zumindest in den frühen Phasen der Meditation

142 Im ersten Abschnitt des vorliegenden Kapitels.

gültig, bis wir ein relativ hohes Bewusstseinsniveau erreichen.

Da ich aber Grund zur Annahme habe, dass eine Seele existiert, muss ich solche meditative Zurückhaltung als vorübergehendes „zweckmäßiges Mittel“ betrachten, nicht als absolutes Tabu. Es erscheint daher legitim, nun vorzuschlagen, dass man, sobald man einen gewissen Grad an innerem Frieden und meditativer Intensität erreicht hat, seine Aufmerksamkeit durchaus auf sich selbst im Sinne der Seele richten kann.

Dies wäre also ein sechster Aspekt und die letzte Stufe unserer vorgeschlagenen Meditation über Achtsamkeit: sich schließlich der eigenen Achtsamkeit bewusst zu werden. Man sollte dies nicht nur tun, weil Achtsamkeit logisch unvorstellbar ist, ohne dass jemand sich seiner selbst bewusst ist, sondern auch, weil diese wahre Art von Selbstbewusstsein tatsächlich subtil in all unseren Achtsamkeitsübungen, im Alltag wie in der Meditation, präsent ist und daher anerkannt und konzentriert werden sollte.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Bodhidharmas Rat, „den Geist zu betrachten“, erscheint angesichts der Mehrdeutigkeit des Begriffs „Geist“ vage und unpraktikabel. Von den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs meinte er wahrscheinlich „die Tatsache des Bewusstseins“ und/oder „das Bewusste“. Demnach lautete sein Rat, genauer formuliert, *das Betrachtende* und/oder *den Betrachtenden zu betrachten* . Um die Entwicklung des Egos zu vermeiden, schlug ich vor, mit der ersten dieser Bewusstseinsformen zu beginnen und die zweite später zu versuchen.

Die buddhistische Vorstellung eines bewussten „Nicht-Selbst“ (*Anatman*) ist, zumindest meiner Ansicht nach, logisch undenkbar. Dieses sogenannte Nicht-Selbst wird stillschweigend verdinglicht, obwohl seine Existenz bestritten wird. Zu behaupten, wir

hätten kein wirkliches Selbst im Kern unseres Bewusstseins (und unserer Willensakte und Wertvorstellungen), bedeutet, uns zu bloßen, leblosen Objekten zu erklären. Zu behaupten, etwas wahrhaft Abwesendes könne bewusst sein (und Willen und Wertvorstellungen haben), bedeutet, zu leugnen, dass bestimmte Objekte über solche Kräfte verfügen, während andere Objekte diese Kräfte nicht besitzen.

Zu leugnen, dass „wir" eine Seele haben, also dass wir Seelen *sind* , bedeutet, uns zu bloßen Dingen oder, noch extremer, zu Nichts zu degradieren. Es ist dann diskursiv unangebracht, „wir" (oder irgendein anderes Substantiv oder Pronomen) zu verwenden – dennoch verwenden diejenigen, die solche Behauptungen aufstellen, weiterhin diese Sprache. Entweder sind sie sich des darin liegenden Paradoxons nicht bewusst, oder der Widerspruch stört sie nicht.

Buddhisten behaupten, dass im Moment der Erleuchtung das Selbst (d. h. das scheinbare wahre Selbst, ganz zu schweigen vom grobstofflicheren, illusionären Selbst) *erlischt* . Sie behaupten, Erleuchtung sei genau das Eintreten und Erleben dieses Erlöschens des Selbst. Danach existiere „man" als Nicht-Selbst („im" Nirvana), wenn überhaupt (d. h. nicht mehr, wenn „man" die letzte Stufe, das *Parinirvana , erreicht*). Doch solche Vorstellungen sind logisch nicht zu verteidigen.

Denn es stellt sich die Frage: Woher wissen *wir* von einem solchen Erlöschen? Nicht aus eigener Erfahrung, da wir noch nicht erleuchtet sind. Also nur vom Hörensagen [143]. Wenn dem so ist, wer hat es uns

---

143 Hörensagen hat natürlich einen gewissen logischen Wert, stellt aber im strengsten Sinne kein Wissen dar. Es dient dazu, eine Hypothese zu bestätigen, kann sie aber nicht endgültig beweisen. Denn selbst wenn das, was der Zeuge

erzählt? Buddhisten behaupten: Der Buddha selbst hat es uns erzählt (zuerst und dann vielleicht andere Lehrer, die *den Bodhi erlangt hatten*). Schön und gut – aber wenn mit dem Erreichen der Erleuchtung sein scheinbares (reales wie auch illusionäres) Selbst vollständig erloschen war, dann war er nicht mehr da und konnte uns nichts mehr berichten.

Wenn er hingegen zurückkehrte und die Erinnerung an sein Erleuchtungserlebnis mit sich trug, dann war er nicht gänzlich ausgelöscht. Denn zurückzukehren und von einer vergangenen Erfahrung zu sprechen, impliziert eine Art *Kontinuität* , schließt also ein wirkliches Auslöschen aus (was logischerweise einen radikalen Bruch mit der Existenz bedeuten würde). Kurz gesagt, die bloße Vorstellung, dass uns ein Zeuge im Nachhinein von einem Auslöschen des Selbst berichtet, ist paradox und unhaltbar.

Die Idee des Auslöschens kann diskursiv nur als eine Hypothese Dritter, als eine begriffliche Projektion eines Beobachters, als bloße Theorie oder Spekulation akzeptiert werden. Sie lässt sich nicht *konsequent* als subjektiver Bericht aufrechterhalten, der auf direkter Erfahrung tatsächlicher Auslöschung beruht. Daher hält die streng buddhistische Vorstellung eines Nicht-Selbst einer logischen Prüfung nicht stand und muss entschieden zurückgewiesen werden. Denn es gibt ein schlüssigeres Alternativpostulat: dass wir alle eine Seele haben, dass wir Seelen sind.

Es muss nach der Erleuchtung irgendeine Art von Rest geben, sonst wüssten wir nichts davon. Das bedeutet

---

erlebt haben will, absolut wahr ist (sagen wir, in Gottes Augen), folgt daraus nicht, dass sein aufrichtiger Glaube daran logisch unanfechtbar ist; und selbst wenn er es wäre, folgt daraus nicht, dass wir (andere Menschen) seine Aussage als Tatsache ansehen können.

jedoch nicht, dass dieser Rest ein fortbestehendes individuelles Selbst ist; es genügt, dass der Rest das große gemeinsame Selbst ist, von dem jedes individuelle Selbst nur ein winziger Funke ist, der künstlich durch Unwissenheit abgegrenzt wird. Wenn diese Illusion der Trennung zusammenbricht, tritt die Erleuchtung ein, das individuelle Selbst verschwindet, aber seine zugrunde liegende universelle Persönlichkeit bleibt bestehen.

Um die Logik dieses Erleuchtungsbegriffs zu verdeutlichen, kann man es mit einem Regentropfen vergleichen, der ins Meer zurückfällt. Sobald er in die größere Wassermasse eintaucht, verschwindet er als einzelner Tropfen. Er ist augenblicklich eins mit dem Meer. Dennoch kann er – zumindest für einen kurzen Augenblick – unversehrt geborgen werden.

In ähnlicher Weise kann der Rest der spirituellen Existenz anfänglich von seiner Erleuchtungserfahrung berichten, obwohl sich letztendlich alle seine Grenzen auflösen und er vollständig mit seiner Quelle verschmilzt.

Diese Quelle nennen wir, unseren Traditionen folgend, Gott. Buddhisten bezeichnen sie als Buddha-Natur, Buddha-Geist oder Urgeist; Hindus nennen sie Brahman; und jede andere Religion hat ihre eigene(n) Bezeichnung(en). Die Bezeichnung selbst ist, denke ich, weniger wichtig als das, worauf sich das Wort bezieht; mich interessieren weniger die religiösen Traditionen als vielmehr ihre tiefere Bedeutung.

Wenn Buddhisten die Befreiung aus der karmischen Welt anstreben, suchen sie nicht die völlige Vernichtung, den absoluten Tod [144]. Vielmehr streben

---

144 Wenn dem so wäre, könnten diejenigen, die nicht an die Wiedergeburt glauben, einfach Selbstmord begehen

sie nach etwas, das sie Glück oder Nirvana nennen. Es ist eine Existenzform, eine Art „höheres Leben“, das jedoch nicht dem Leiden des Samsara unterworfen ist. Nirvana ist gewiss etwas Jenseitiges, frei von allen phänomenalen Eigenschaften und Ereignissen; das bedeutet aber nicht, dass es völlig nichts ist, ein nihilistisches Nichtsein. Es ist, sagen wir, eine rein spirituelle Existenz (was auch immer das bedeuten mag).

Nachdem ich zu diesem Schluss gekommen bin, erkenne ich, dass mein Denken zu diesem Thema der höheren hinduistischen Philosophie (wie dem Advaita Vedanta) näher steht als dem Buddhismus. Ich kann die im Hinduismus (wie auch im Christentum) so weit verbreitete Avatar-Idee, also die Vorstellung, dass Gott sich in menschlichen oder anderen Formen inkarnieren kann und dies auch tut, niemals akzeptieren. Für mich als rationalen Philosophen ist dies eine logisch unhaltbare Vorstellung; das Ganze kann nicht zu einem Teil werden. Viele Ideen der hinduistischen Philosophie sind jedoch in der Tat tiefgründig und vernünftig.

3. Die buddhistische Seelenlosigkeitstheorie

Eine der zentralen und charakteristischen Thesen des Buddhismus ist die Theorie der „Nicht-Seele“ (oder *Anatta* auf Pali, *Anatman* auf Sanskrit). Sie ist Teil der umfassenderen These, dass nichts ein wirkliches Wesen besitzt; die individuelle Seele oder das Selbst wird hier als Sonderfall des Wesensbegriffs, also als das Wesen einer Person, verstanden.

---

und mit dieser Welt abschließen, ohne meditieren und ihr Verhalten ändern zu müssen.

Die buddhistische Lehre von der Nicht-Essenz entstand als Reaktion auf eine These, die als „Eternalismus“ bezeichnet wurde und in der damaligen indischen Philosophie offenbar als Norm galt. Diese These besagte, *dass „Dinge“ aus ewigen, unveränderlichen „Essenz“-Elementen bestünden, also aus substanziellen und kausal unabhängigen Entitäten* . Ähnliches gilt für den Sonderfall der Seelen.

Die buddhistische Lehre von der Existenz nicht von Wesenheiten basierte auf der Annahme, dass der Glaube an solche „Wesenheiten“, insbesondere der Glaube an Seelen (als Wesenheiten unserer körperlichen und geistigen Existenz), die Wurzel unserer Gefangenschaft im Samsara (d. h. unserer grundlegenden Unwissenheit und unseres Leidens) ist, sodass der Verzicht darauf uns ins Nirvana führen (d. h. uns erleuchten und befreien) würde.

In der westlichen Philosophie gab es eine dem Eternalismus sehr ähnliche Theorie, nämlich die „Monadologie“ von Gottfried Leibniz. Diese war natürlich eine extremistische ontologische Idee, die auf einer simplistischen Interpretation der Prädikation beruhte: Das Prädikat sei buchstäblich „im Subjekt enthalten“. Das heißt, alles, was von etwas prädikierbar ist, müsse „Teil seiner Natur“ sein und sei daher untrennbar mit ihm verbunden und ihm eigentümlich – sodass die Welt aus einer Vielzahl ewiger Substanzen bestehe, von denen jede eine Insel für sich sei.

Im Gegensatz zu einer solch unzutreffenden Philosophie erscheint die buddhistische Gegentheorie *auf den ersten Blick tatsächlich* als lobenswerte Verbesserung. Doch ich behaupte, die Theorie des Eternalismus dient dem Buddhismus als bequeme philosophische Ablenkung. Sie entspricht gewiss weder dem gesunden Menschenverstand noch der wissenschaftlichen Weltsicht (die vom Buddhismus

faktisch ignoriert werden); und die buddhistische Erwiderung stellt eine weitere extremistische Position dar (in die entgegengesetzte Richtung), die die Existenz jeglicher Essenzen gänzlich leugnet, indem sie angeblich alles in der Welt auf ein unendliches Geflecht wechselseitiger Abhängigkeiten reduziert (die Theorie der Koabhängigkeit oder Interdependenz).

Obwohl Buddhisten einwenden würden, ihre These sei nicht das gegenteilige Extrem, nämlich der Nihilismus, sondern ein Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen, ist es schwer nachzuvollziehen, wie man sie nicht als extreme Ansicht einstufen könnte. Es stimmt, dass es in diesem Kontext zwei, ja sogar drei buddhistische Positionen gibt. Die eine, dem Theravada-Zweig zugeschrieben, geht letztlich von einer totalen Leere aus (dem Erlöschen in der Meditation); die andere, dem Mahayana-Zweig zugeschrieben, von einem letztendlichen Ursprung (einer Art zugrundeliegender universeller spiritueller Substanz, die jedoch fromm als „leer“ oder „unvollständig“ bezeichnet wird); und die dritte, von Zen-Anhängern vertretene Position, die weder das eine noch das andere ist, also eine Zwischenstellung zwischen den beiden vorherigen Positionen einnimmt (und somit eher dem „Mittelweg“ entspricht).

Von diesen drei Ansätzen erscheint die genannte Mahayana-Hauptströmung am wenigsten nihilistisch, da sie eine Art realer Existenz – nämlich die Existenz des „Urgrundes“ – zulässt. Logisch betrachtet müsste diese monistische These (der ich persönlich zustimme) jedoch als eine Art ewigistische Philosophie eingeordnet werden, da der Urgrund jenseits der Vergänglichkeit liegt. Vergängliche Erscheinungen entspringen ihm fortwährend, doch er ist überall und ewig ein und dieselbe ruhige Fülle. Daher können die beiden anderen buddhistischen Thesen, die deutlich

anti-eternalistisch sind, vernünftigerweise eher als nihilistisch denn als Mittelweg betrachtet werden.

Die gängige Ansicht (der die meisten von uns bewusst oder unbewusst anhängen) ist in solchen Fragen eher unverbindlich. Sie stellt einen Mittelweg dar, ohne Vorurteile. Sie zieht keine voreiligen Schlüsse. Sie reduziert weder alles auf unabhängige Substanzen noch auf voneinander abhängige Nicht-Substanzen, sondern bleibt offen dafür, dass in der realen Welt vielleicht beide Extreme vorhanden sind, und darüber hinaus noch weitere Möglichkeiten. Auf einer wissenschaftlicheren Ebene wird diese gängige Ansicht zum Ansatz der „Naturgesetze" – der Idee, dass es verschiedene Seinsgrade und Abhängigkeitsformen gibt, die (zumindest im physikalischen Bereich, möglicherweise auch im mentalen) am besten durch quantitative Formeln ausgedrückt werden.

Aus dieser gewöhnlichen Perspektive scheint es konkrete „Substanzen" in der Welt zu geben, doch nicht alles lässt sich auf dieses Konzept reduzieren. Zudem müssen materielle Dinge nicht zwangsläufig dauerhaft sein; vielmehr ist ein Wandel von einer Form in eine andere möglich. Die Physik setzt jedoch als eine ihrer Grundvoraussetzungen den Erhaltungssatz von Materie und Energie voraus – also dass die Gesamtmenge an physikalischer Substanz konstant ist. Darüber hinaus existiert das Vergängliche nur für eine gewisse Zeit. Dinge, die existieren, müssen eine gewisse Zeit lang existieren (manche länger, manche kürzer) – logisch gesehen können sie nicht so vergänglich sein, dass sie überhaupt nicht existieren.

Jedenfalls ist der Begriff der Essenz in unserem allgemeinen Verständnis sicherlich nicht mit dem der Substanz gleichzusetzen. Essenzen sind selten Substanzen, sondern meist Strukturen oder Prozesse, die in den jeweiligen Phänomenen allgemein und

ausschließlich präsent zu sein scheinen und daher zu deren Definition herangezogen werden. Essenzen sind in der Regel *Abstraktionen* , d. h. rationale Einsichten oder Konzepte, und keine konkreten Wahrnehmungen oder Objekte der Wahrnehmung. Abstraktion beansprucht die Gültigkeit von Einsicht, ohne sich wörtlich in der Realität zu verorten; obwohl sie ein Subjekt voraussetzt, interpretiert sie das Objekt prinzipiell korrekt. Man kann Abstraktion als solche nicht leugnen, ohne auf Abstraktionen zurückzugreifen – eine solche skeptische Position wäre daher logisch unhaltbar.

Im Gegensatz dazu sind die scheinbaren oder vermeintlichen Wesenheiten der Dinge im Buddhismus *konventionell* oder sogar *rein nominell* , und Seelen bilden hier keine Ausnahme. Mit „konventionell“ (und erst recht mit „nominal“) ist gemeint, dass wir, die wir an Wesenheiten oder Seelen glauben, diese Vorstellung auf die Realität projizieren, obwohl die Realität selbst so etwas nicht enthält. In der buddhistischen Erkenntnistheorie nutzen Menschen ihren Verstand üblicherweise konventionell (oder unter dem negativen Einfluss von Worten) auf diese Weise und projizieren Dinge auf die Realität, die in ihr nicht vorhanden sind.

Wie (so könnte man fragen) wissen wir, dass die Realität nicht so ist, wie sie dem gewöhnlichen Verstand erscheint? Laut dieser Theorie wissen wir dies durch erleuchtetes Bewusstsein. Die buddhistische Erkenntnistheorie verwirft zwar das gewöhnliche Bewusstsein, bekräftigt aber die optimistische Vorstellung, dass wir es transzendieren und die Dinge so sehen können, wie sie sind. Dies lässt sich übrigens mit der Kantischen Erkenntnistheorie vergleichen und gegenüberstellen, die zwar ebenfalls behauptet, unser phänomenales Wissen sei unvollkommen, die Vollkommenheit des noumenalen Wissens aber

ausdrücklich als außerhalb unserer Reichweite ansieht. Während Kants Theorie in sich widersprüchlich ist, trifft dies auf die buddhistische Theorie nicht zu.

Beachten Sie dennoch den Unterschied zwischen gewöhnlichem Abstraktionismus und buddhistischem Konventionalismus oder Nominalismus. Für Buddhisten, wie auch für Kant, *erfindet unser Geist* Abstraktionen ohne objektive Grundlage; wohingegen Abstraktion in der gewöhnlichen rationalen Erkenntnistheorie *ein Akt rationaler Einsicht ist* – sie erfasst also etwas Objektives, das kein reines Produkt der Fantasie ist.

Neben der genannten erkenntnistheoretischen Erklärung bzw. Begründung ihrer These von der Nicht-Seele stellen buddhistische Philosophen verschiedene ontologische Behauptungen und Argumente auf. Ihnen zufolge fehlt allen Dingen, einschließlich scheinbarer Seelen, das Wesen, da sie vergänglich und diskontinuierlich sind. Dies sei leicht zu beobachten und ohnehin logisch beweisbar – und zudem jedem Erleuchteten einleuchtend.

Was die Beobachtung betrifft, behaupten sie (ähnlich wie später David Hume), überall in sich selbst nach einer Seele gesucht und nie eine gefunden zu haben. Die Seele ist daher (für sie) eine Illusion konventionell denkender Menschen, die von ihrem Ego (körperlichen und geistigen Erscheinungen des Selbst) getäuscht werden und glauben, dass etwas (d. h. jemand) im Zentrum all ihrer Erfahrung und ihres Denkens steht.

Wir müssen jedoch anmerken, dass es sich hierbei natürlich nicht um eine reine Beobachtung der Abwesenheit einer Seele handelt, sondern um eine Verallgemeinerung aus einer Reihe von Fällen, in denen die Existenz einer Seele nicht eindeutig nachgewiesen werden konnte. Diese Verallgemeinerung der Negation mag zwar zutreffen,

besitzt aber nicht denselben epistemologischen Status wie eine positive Beobachtung. Die Behauptung der Nichtexistenz einer Seele ist weder empirisch noch logisch zwingend. Zumindest nicht aus der Sicht eines unerleuchteten Menschen; und es ist schwer vorstellbar, wie ein erleuchteter Mensch sich einer ebenso weitreichenden Verallgemeinerung entziehen könnte.

Darüber hinaus können wir ihre Schlussfolgerung und ihr Hauptargument in Frage stellen, indem wir darauf hinweisen, dass es absurd ist, die Seele im phänomenalen Bereich zu suchen (d. h. in Bezug auf wahrgenommene sinnliche Qualitäten wie Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, taktile Empfindungen, ob mental oder physisch), wenn die Seele zufällig eine nicht-phänomenale Entität ist (etwas Intuitives, das an sich keine phänomenalen Aspekte hat).

Es sei zudem klargestellt, dass unsere Seele zwar eine immaterielle, spirituelle Substanz im Zentrum einer Vielzahl mentaler und physischer Phänomene ist, aber nicht deren „Essenz“ oder definierendes Merkmal darstellt. Unsere Seele ist „wir“, unser Selbst – Gegenstand unserer Erkenntnisse und Urheber unserer Willensakte und Werturteile. Es ist ein intellektueller Irrtum, uns mit Dingen gleichzusetzen, die lediglich mit uns verbunden sind. Wir sind weder eins mit unserem Geist und/oder Körper noch Teil von ihnen, sondern etwas Jenseitiges, obwohl wir in ihrer Mitte existieren und auf vielfältige Weise mit ihnen interagieren.

Was die Vergänglichkeit betrifft, so vertreten Buddhisten offenbar die Auffassung, dass unsere Seele, da sie stets einen scheinbaren Anfang (Geburt) und ein scheinbares Ende (Tod) hat, notwendigerweise eine Illusion ist. Ihrer Ansicht nach – die die allgemeine Annahme der altindischen Philosophie widerspiegelt –

ist alles Vorübergehende (oder Vergängliche) notwendigerweise eine Illusion; nur das Dauerhafte (oder Ewige) ist real. Darüber hinaus ist ihrer Ansicht nach nichts ewig – womit sie sicherlich meinen, dass nichts Phänomenales ewig ist; denn sie glauben gewiss an die Ewigkeit der Erleuchtung oder der zugrunde liegenden „Natur des Geistes“ oder des „Grundes allen Seins“ –, selbst wenn sie dieses universelle Substrat letztlich als „leer“ bezeichnen.

Diese Ansicht ist jedoch angreifbar. Realität bedeutet, eine Tatsache zu sein, also einzutreten oder eingetreten zu sein. Wie lange diese Tatsache andauert, war oder sein wird, ist für ihren Status als Tatsache irrelevant. Eine Illusion ist etwas, das man für wahr hält oder hielt, aber nicht ist oder war. Realität mit Ewigkeit und Illusion mit Vergänglichkeit gleichzusetzen, bedeutet, zwei unterschiedliche Dinge zu verwechseln. Mir ist noch nie ein überzeugendes Argument begegnet, warum solche Gleichsetzungen überhaupt angebracht sein sollten. Sicherlich kann man sich ewige Illusionen und vergängliche Realitäten vorstellen. Daher sollten wir bedenken, dass die Frage nach der Beständigkeit der Seele, also ob die Seele ewig ist oder so kurzlebig wie Körper und Geist, nichts mit ihrer Realität oder Illusion zu tun hat.

Das buddhistische Argument gegen die Seele stützt sich auch auf die allgemeine Idee der Diskontinuität, also die Vorstellung, dass sich alles ständig verändert und daher nichts jemals von einem Moment zum nächsten als „ein und dasselbe“ bezeichnet werden kann. Diese Idee wird als Beobachtung präsentiert – ist aber offenkundig nur eine Hypothese, eine Abstraktion, die aus einer Beobachtung abgeleitet wird. Angesichts der beobachteten Tatsache des Wandels kann man ebenso gut annehmen, dass Paaren von Momenten eine Art Kontinuität zugrunde liegt. Da wir tatsächlich nur

die aufeinanderfolgenden Momente erfahren, ist die Frage, ob sich im nächsten Moment noch ein Rest des jeweiligen Moments findet, diskussionswürdig. Von Diskontinuität zu sprechen bedeutet also bereits, etwas jenseits der Beobachtung *anzunehmen* .

Selbst bei einer scheinbaren Diskontinuität lässt sich daraus nicht mit Sicherheit schließen, dass *tatsächlich* eine Diskontinuität vorliegt – geschweige denn, dass dies in allen Fällen zutrifft. Diskontinuität ist eine *Abstraktion* der Erfahrung; sie ist kein reiner Gegenstand der Erfahrung. Zudem bleibt der Begriff der *universellen* Diskontinuität stets zweifelhaft, da er eine induktive Annahme darstellt – bestenfalls eine bloße Verallgemeinerung. Darüber hinaus ist die innere Konsistenz dieses Konzepts unsicher, da es eine *Beständigkeit* der Diskontinuität über die Zeit impliziert. Das heißt, wenn wir Abstraktion als notwendigerweise eine Art Kontinuität (sei es des Objekts oder des Subjekts) implizierend betrachten, ist der Begriff der Diskontinuität in seiner extremsten Form widersprüchlich.

Diese Erkenntnis ist besonders relevant im Fall der Seele, die hier sowohl Subjekt als auch Objekt ist. Wir können unmöglich mit Sicherheit behaupten, die Seele sei diskontinuierlich (d. h. eine Abfolge einzelner, momentaner Seelen), denn eine solche Aussage setzt voraus, dass die Seele die Diskontinuität so weit *überwinden kann* , dass ihre Diskontinuität erkannt wird. Das heißt, um eine solche Behauptung aufzustellen, müsste die Seele (als Subjekt) *in der Zeit präsent sein* , die zwei oder mehr ihrer angeblich nur momentanen Instanzen oder Segmente umfasst (d. h. die Seele als Objekt). Dies ist offenkundig ein Widerspruch in sich. Daher hält das buddhistische Argument für die These, die Seele sei nicht existent, einer ernsthaften logischen Prüfung nicht stand.

Eine weitere buddhistische Behauptung bezüglich der Seele besagt, dass sie einer „bedingten Entstehung“ oder „Bedingung“ unterliegt – d. h., dass ihre tatsächliche Existenz als Seinseinheit, als Faktum, isoliert unmöglich ist, sondern nur in Beziehung zu allen anderen Dingen (die ihrerseits ebenfalls voneinander abhängig sind). Diese Theorie – dass alles im Universum nur in Gegenwart von allem anderen im Universum existieren kann und dass ein kleineres Universum (das nur eines dieser Dinge oder einige, aber nicht alle davon enthält) unvorstellbar ist) ist jedoch reine Spekulation; sie ist in keiner Weise bewiesen.

Darüber hinaus stellt sich erneut die Frage nach der Widersprüchlichkeit dieser Theorie. Wenn sie, wie alles Sublunare, abhängig oder bedingt ist – und das ist sie sicherlich, insbesondere im Hinblick auf menschliche Erfahrung und Denken –, wie kann sie dann als universelle und ewige Wahrheit beansprucht werden? Jede Behauptung, das Relative sei absolut, erscheint paradox und zweifelhaft. Es bedarf eines absoluten Bezugspunktes für das Relative. Zu behaupten, alles sei von allem abhängig und umgekehrt, bedeutet immer noch, dieses komplexe Geflecht interdependenter Dinge als unabhängig zu betrachten. Und wenn dies wiederum keine unumstößliche Tatsache ist, muss es etwas anderes sein. Absoluter Relativismus ist unmöglich!

Der Glaube, dass etwas „sowohl A als auch Nicht-A“ oder „weder A noch Nicht-A“ sein kann, scheint das Wesen aller Mystik (im abwertenden Sinne) zu sein. Die Behauptung, keine Aussage zu treffen, ist selbst eine Behauptung – dieser Logik kann man nicht entkommen. Zu behaupten, alles sei Illusion, bedeutet, dies als Tatsache darzustellen – also als etwas, das nicht illusionär ist. Zu behaupten, es gäbe nichts, keine

Person, im Kern unseres Seins, mag auf den ersten Blick logisch möglich erscheinen, also nicht widersprüchlich – bis wir fragen, wer diese Behauptung aufstellt und an wen sie gerichtet ist. Unbelebte Objekte kümmern sich nicht um solche Fragen. Ein Nicht-Selbst kann weder getäuscht werden noch seine Täuschung erkennen. Jedes Auftreten von Erkenntnis, Bewertung oder Willensakt impliziert ein Selbst.

15. Historische Perspektiven

Entnommen aus Logischen und spirituellen Betrachtungen (2008-9), Buch 4, Kapitel 12-15, und Buch 3, Kapitel 21.

1. Buddhistische Historizität

Der Buddhismus entstand im Nordosten Indiens um das 6. oder 5. Jahrhundert v. Chr. Er entwickelte sich natürlich nicht in einem kulturellen Vakuum. Indien besaß bereits eine reiche religiöse Kultur, die auf den Veden und Upanishaden basierte und die die Grundlage für andere Religionen, insbesondere den Hinduismus, bildete.

Es scheint eine historische Tatsache zu sein, dass der Buddhismus von einem Mann namens Siddhartha Gautama gegründet wurde, obwohl sich Historiker über die genauen Lebensdaten uneinig sind; die meisten von ihnen, in Indien und im Westen, gehen davon aus, dass er zwischen 563 und 483 v. Chr. lebte, andere, in Japan, gehen von 448 bis 368 v. Chr. aus.[145]

Wie dem auch sei, es erscheint plausibel anzunehmen, dass der Buddhismus mit den Lehren dieses einen Mannes begann und sich im Laufe der Zeit ausbreitete und weiterentwickelte. Daraus folgt natürlich nicht, dass alle überlieferten Geschichten über ihn historisch korrekt sind, noch dass alle in seinem Namen getätigten Aussagen tatsächlich von ihm stammen.[146]

---

145 Laut der Encyclopaedia Britannica.

146 Das folgende Beispiel veranschaulicht die Ungenauigkeit der traditionellen Informationsüberlieferung: Dogen schreibt an einer Stelle (S. 242): „Seit dem

Philosophisch bedeutsamer ist die Frage, ob die Behauptung dieses Mannes, „vollständige Erleuchtung und Befreiung“ erlangt zu haben, der Wahrheit entspricht. Kein Historiker kann diese Frage je beantworten. Es ist nicht auszuschließen, dass eine solche metaphysische Erfahrung und ein solches Ereignis für den Menschen möglich ist, doch wäre es schwer, dies zu beweisen oder zu widerlegen. Derjenige, der einen solchen „Buddha“-Status für sich beansprucht, kann nur von einer anderen Person mit demselben Privileg wirklich verstanden und gerechtfertigt werden; alle anderen können dies nur glauben oder ablehnen.

Es verhält sich wie mit jedem Zeugen: Der Zeuge war anwesend und hat gesehen und gehört, was er behauptet; doch die anderen, die nicht dabei waren, müssen erst noch entscheiden, ob sie ihm Glauben schenken. Seine Aussage stützt die Hypothese, beweist sie aber nicht endgültig. Wir müssen die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass er sich missverstanden oder getäuscht hat, übertrieben oder gelogen hat, um andere zu beeindrucken oder zu manipulieren, oder dass Berichte über ihn verzerrt wurden oder werden. Solche Dinge kommen vor, auch heute noch; und in früheren Zeiten war die Grenze zwischen Fakt und Fiktion vielleicht noch fließender.

Ungeachtet der spekulativen Voraussetzungen erscheint es gerechtfertigt, diesen Mann weiterhin konventionell als „Buddha“ (den Erleuchteten) zu bezeichnen. Insofern die Lehre des Buddhismus auf dem Glauben an bestimmte metaphysische Möglichkeiten beruht,

---

Pari-Nirvana des Buddha sind 2200 Jahre vergangen.“ Angenommen, es handelt sich nicht um einen Übersetzungs- oder Tippfehler, und bedenkt man, dass dieser Text im Jahr 1246 n. Chr. verfasst wurde, so irrte sich Dogen um etwa 500 Jahre!

muss sie als Religion betrachtet werden. Gleichwohl beinhaltet sie auch tiefgründige philosophische Einsichten und Diskussionen und kann daher auch als Philosophie angesehen werden.

Diese philosophische Tradition ist sehr breit gefächert und vielfältig und unterliegt sehr unterschiedlichen Interpretationen. Ich behaupte nicht, mehr als einen Bruchteil dieses Forschungsgebiets zu kennen, fühle mich aber dennoch berechtigt, meine Überlegungen zu dem Wenigen, das ich weiß, mitzuteilen. Zunächst einmal könnte dies als Aufzeichnung der allmählichen Aneignung oder Ablehnung buddhistischer Ideen durch einen Einzelnen betrachtet werden. Darüber hinaus sehe ich mich jedoch aufgrund der originellen und umfassenden logischen Werkzeuge, die ich anwende, zum Kommentar veranlasst.

Ich wurde mitunter für meine Kritik an Nagarjunas Philosophie kritisiert, da man mir vorwarf, sie nicht korrekt wiederzugeben. Meine Antwort lautet jedoch stets: Obwohl ich nicht garantieren kann, dass meine Argumente uneingeschränkt auf Nagarjunas Philosophie in ihrer Gesamtheit anwendbar sind, stehe ich dennoch zu ihrer Anwendbarkeit auf die Ideen, die ich unter dem Begriff „Nagarjunas Philosophie“ präsentiert habe. Aus philosophischer Sicht sind meine Argumente interessant und stichhaltig, auch wenn aus historischer Perspektive einige Fragen offen bleiben mögen. Schließlich vertreten auch Historiker unterschiedliche Interpretationen.

Die Philosophie befasst sich mit Ideen, und die Frage, wer sie genau wann formuliert hat, ist weniger wichtig. Ein Philosoph (X) kann eine Idee darstellen, analysieren und kritisieren, ohne absolut genau wissen zu müssen, ob seine Formulierung exakt mit der ursprünglichen Formulierung einer historischen Person (Y) übereinstimmt. Solange wir verstehen, dass die

Idee in ihrer jetzigen Form betrachtet und diskutiert wird, ist die Darstellung philosophisch vertretbar. Historiker mögen darüber debattieren, ob X' Darstellung exakt Y's ursprünglicher Idee entspricht und inwieweit X' Ausführungen für Y's Philosophie relevant sind, doch dies ist eine historische, keine philosophische Debatte.

Hinsichtlich der Glaubwürdigkeit des Buddhismus können wir auch Fragen aus der spezifischen Perspektive des Judentums (und seiner Ableitungen: Christentum, Islam und deren jeweiliger Ableitungen) stellen. Eine entscheidende Frage wäre: Wenn der Anspruch des Buddhismus auf Erleuchtung und Befreiung wahr ist, warum wurde ein solch bedeutender spiritueller Durchbruch der Menschheit in der jüdischen Bibel und späteren Schriften weder vorhergesagt noch erwähnt? Eine weitere Frage wäre: Wenn Buddha so hohe spirituelle Höhen erreichte, warum begegnete er Gott nicht oder erwähnte er keine Begegnung mit ihm?

Dies sind natürlich Fragen für diejenigen, die sich für den jüdischen (oder christlichen oder muslimischen) Glauben entscheiden, denn der Buddhist würde das Versäumnis der jüdischen Traditionen, die Erleuchtung Buddhas vorherzusehen oder zu bemerken, oder das Versäumnis Buddhas, Gott anzuerkennen, einfach als deren Problem und nicht als sein eigenes betrachten.

Ich persönlich ziehe es vor, beiden Seiten gegenüber aufgeschlossen zu bleiben und die positiven Lehren beider Seiten hervorzuheben, anstatt die Konflikte zwischen West und Ost zu betonen. Es ist eine historische Tatsache, dass sich verschiedene Teile der Menschheit spirituell unterschiedlich entwickelt haben – und das mag durchaus Gottes Wille sein. Unsere Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen, und vielleicht gelangen wir alle noch zu einer Einigung.

Wir können sicherlich voneinander lernen und uns gegenseitig bereichern, und die gegenwärtige Phase der Globalisierung kann uns allen spirituell zugutekommen.

2. Über buddhistische Götzenverehrung

Nach der Lektüre einiger historischer Kommentare von Mu Soeng, wie beispielsweise dem folgenden, fühle ich mich in meiner Überzeugung bestärkt, dass der Buddhismus ursprünglich und in seinem Wesen nicht götzendienerisch ist.[147]

---

147 Ich möchte betonen, dass ich mit diesem Begriff keinesfalls den Buddhismus als Ganzes oder Buddhisten im Allgemeinen herabsetzen möchte. Meine Sorge um „Götzendienst“ ist natürlich Ausdruck meiner jüdischen Wurzeln und Werte (beginnend mit den ersten beiden der Zehn Gebote). Ich gebe offen zu, dass ich solche Verhaltensmuster für albern und fehl am Platz halte. Dennoch hege ich großen Respekt und Bewunderung für die grundlegenden buddhistischen Glaubensinhalte und Praktiken. Wenn ich die Geschichten oder Schriften vergangener buddhistischer Lehrer lese, bin ich sofort überzeugt, dass sie große Persönlichkeiten waren, zutiefst moralisch und spirituell bedeutsam. Darüber hinaus hindert mich meine Ablehnung des Götzendienstes nicht daran, den künstlerischen Wert buddhistischer Statuen und Tempel zu schätzen, von denen ich einige (insbesondere Angkor) besucht habe. Vielleicht sollten wir daher sagen, dass der Buddhismus (wie das Christentum) *trotz* der Formen des Götzendienstes (Vergöttlichung von Menschen und Verehrung von Statuen), die sich mit ihm verbunden haben, Respekt verdient. Juden sollten auf jeden Fall stets wachsam bleiben und sich davor hüten, sich in irgendetwas verwickeln zu lassen, das auch nur im Entferntesten an Götzendienst erinnert.

> „Für die Sthaviras war Buddha Shakyamuni eine historische Persönlichkeit – ein großer Lehrer, aber keine Gottheit. Die Mahayana-Anhänger hingegen sahen den Buddha als transzendentales Prinzip und nicht als bloßes Individuum in der phänomenalen Welt.“ (S. 19.)

Dies bestätigt, dass die Vergöttlichung dieses leibhaftigen Lehrers ein spätes Ereignis in der buddhistischen Geschichte ist – sie fand erst einige Jahrhunderte später statt. Es sei darauf hingewiesen und betont, dass eine solche Vergöttlichung logisch *im Widerspruch zur* Kernbotschaft von Siddhartha Gautama (dem Begründer des Buddhismus) stand.

Warum? Weil die Botschaft dieses Lehrers lautete, dass er, *ein bloßer Mensch* , Samsara (den Kreislauf des Karmas) überwinden und Nirvana (die Freiheit) erlangen könne. Sollte sich herausstellen, dass dieser vermeintliche Mensch gar *kein Mensch, sondern ein „Gott“ war,* der die Menschheit retten wollte oder dazu vorherbestimmt war, dann wäre der praktische Beweis für die Möglichkeit der Befreiung *der Menschen* vom Kreislauf von Geburt und Tod nicht erbracht worden!

Wenn er, wie spätere Buddhisten ihn darstellten, ein Gott war, dann war sein existenzieller Zustand nicht mit dem eines Menschen vergleichbar, und man könnte durchaus argumentieren, dass seine Leistung von anderen Menschen nicht wiederholt werden konnte. Der Kern seiner Geschichte besteht darin, dass ein gewöhnlicher Mensch durch seine eigene Intelligenz und Anstrengung, selbst ohne die Anleitung eines erfahrenen Lehrers [148], Erkenntnis erlangen und alles

---

148 Siehe *Dhammapada,* Vers 353: „Ich selbst habe den Weg gefunden. Wen soll ich Lehrer nennen?“ Der Autor

Leid für immer überwinden kann. Diese Geschichte zu verändern, hieße, ihren Kern zu verfehlen.

Manche würden natürlich argumentieren, dass er zwar bei seiner Geburt kein Gott in Menschengestalt war, aber durch das Erreichen der Buddhaschaft und insbesondere am Ende seines Lebens (beim Eintritt ins *Parinirvana*) „göttlich“ wurde. Auch dieses Szenario war jedoch eine spätere, von tiefer Frömmigkeit geprägte Interpretation der Ereignisse.

> „…der Aufstieg des Andachtskults im Mahayana. …um die Zeit des Beginns unserer Zeitrechnung wurden im Nordwesten Indiens unter griechischem und mediterranem Einfluss erstmals Buddha-Statuen geschaffen. Im frühen Buddhismus, wie auch in der zeitgenössischen Upanishad-Literatur, wird die Idee eines Personenkults missbilligt. Im alten Indien erfolgte die Verehrung einer heiligen Person durch die Anbetung eines Gedenkschreins (Stupa) und nicht durch die Verehrung eines physischen Bildes.“ (S. 91.)

Ursprünglich war der Buddhismus keine Religion der Hingabe, sondern der Moral und Meditation. Er bestand nicht in der Verehrung Buddhas (als Gott oder später als Gott) oder einer Vielzahl von Buddhas, sondern darin, seinem Beispiel (als erfolgreicher spiritueller Forscher und Lehrer) zu folgen. Die Verehrung von Statuen Buddhas und anderer Figuren des buddhistischen Pantheons (als spezifische Form

---

(vermutlich der Buddha) fügt hinzu: „Wen soll ich lehren?“ – was darauf hindeutet, dass diese Errungenschaft nicht einfach wie Mathematik oder Englisch gelehrt werden kann.

der Hingabe) war offenbar ein separates und noch späteres Phänomen.

Wie das obige Zitat nahelegt, könnte es sein, dass Götzendienst kein in Indien heimisches religiöses Verhaltensmuster war, sondern aus dem Westen importiert wurde. Man hätte annehmen können, dass Götzendienst in Indien eine ältere kulturelle Gewohnheit war (angesichts seiner heutigen Verbreitung), doch Historiker haben offenbar [149]keine Belege für eine solche Hypothese gefunden. Es bleibt jedoch festzuhalten, dass in nördlicheren und östlicheren Regionen Asiens hinduistische oder andere Formen des Götzendienstes der Ankunft des Buddhismus vorausgegangen sein könnten und dass der Buddhismus sie lediglich integrierte.

In diesem Zusammenhang müssen wir wohl die geographischen Entwicklungen des Theravada- und Mahayana-Buddhismus unterscheiden. Der Mahayana-Buddhismus, der von Anfang an selbst relativ idolatrisch geprägt war, verschmolz leichter mit bereits bestehenden lokalen Götzendiensten; wohingegen der Theravada-Buddhismus, obwohl ursprünglich relativ weniger idolatrisch, zunächst die ihm begegnenden lokalen Bräuche tolerierte und sie als menschliche Schwächen betrachtete, mit denen er sich

---

149 Laut Mu Soengs Darstellung. Anmerkung: In meinem *Werk „Buddhistische Unlogik“* , Kapitel 10, ging ich davon aus, dass die Verehrung von Statuen in Indien vor dem Aufkommen des Buddhismus stattfand. Götzendienst ist ohnehin ein weit gefasster Begriff, der sich nicht auf die Verehrung von Statuen beschränkt. Er umfasst alle Formen polytheistischer Verehrung und sogar die Vorstellung einer Inkarnation eines einzigen Gottes. In diesem Sinne war die religiöse Kultur Indiens (nämlich der Vedismus), die dem Buddhismus vorausging, sicherlich von Götzendienst geprägt.

auseinandersetzen musste, um schrittweise die Befreiung zu erreichen.

An dieser Stelle können wir Stephen Batchelor [150]in Bezug auf Tibet im neunten Jahrhundert zitieren, um die Verbreitung und Anpassung des Buddhismus zu veranschaulichen:

> „Padmasambhavas Darstellung des Buddhismus durch tantrische Gottheiten und Kräfte fand bei den Tibetern großen Anklang. Die darauffolgende weite Verbreitung tantrischer Praktiken lässt sich vermutlich auf die angeborene spirituelle Veranlagung der Tibeter zurückführen, religiöse Wahrheiten, die verkörpert und personifiziert sind, leichter aufzunehmen. So wurden die Lehren des Buddhismus für die Tibeter lebendig und hörten auf, bloß abstrakte Ideen und Doktrinen zu sein.“ (S. 48)

Jedes Volk und jede Kultur hat zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte ihre spezifischen spirituellen Prägungen. Diese bestimmen zum Teil, welche Einflüsse übernommen, wie sie interpretiert und was sie ablehnt oder verwirft. Auch dies lässt sich am Beispiel Tibets veranschaulichen. So schreibt Batchelor:

> „Die Tibeter scheinen von den Lehren der beiden großen, jenseits der Grenze in China blühenden Lehrtraditionen völlig unberührt geblieben zu sein. Auch die in den Theravada-Schulen Sri Lankas und

150 In seiner Einleitung.

> Südostasiens verbreitete Kommentartradition war ihnen unbekannt. Das bemerkenswerteste Beispiel für den Widerstand der Tibeter gegen andere Formen des Buddhismus findet sich jedoch in ihrer Reaktion auf den Versuch, die Chan-Schule (Zen) im achten Jahrhundert aus China einzuführen.“ (S. 64.)

Die obige Kritik am Mahayana-Buddhismus trifft möglicherweise auf den Chan-Buddhismus (Zen) zu. Obwohl in den modernen Zen-Meditationszentren, die ich besucht habe, Buddha-Statuen ausgestellt waren, ist die Philosophie des Zen im Wesentlichen nicht-andächtig oder sogar anti-andächtig. Dies lässt sich beispielsweise durch den folgenden Auszug aus der traditionell Bodhidharma zugeschriebenen [151]*Blutstrom-Predigt belegen* :

> „Doch die Verblendeten erkennen nicht, dass ihr eigener Geist der Buddha ist. Sie suchen unaufhörlich im Außen. Sie hören nie auf, Buddhas anzurufen oder sie zu verehren… Verfällt nicht solchen Illusionen… Selbst wenn plötzlich ein Buddha oder Bodhisattva vor euch erscheinen sollte, ist keine Ehrfurcht nötig. Unser Geist ist leer und birgt keine solche Form… Warum Illusionen verehren, die aus dem Geist geboren sind? Diejenigen, die

[151] Der mutmaßliche indische Begründer des Chan-Buddhismus in China (*ca.* 490–528 n. Chr.). Einige moderne Gelehrte schreiben diese Predigt späteren Mönchen zu, möglicherweise „der Oxhead-Zen-Schule, die im siebten und achten Jahrhundert blühte“, so der Übersetzer Red Pine, obwohl er die traditionelle Zuschreibung akzeptiert (siehe seine Einleitung).

> verehren, wissen es nicht, und diejenigen, die es wissen, verehren es nicht.“ (S. 25, 27)

Diese Passage argumentiert eindeutig, dass die Anhaftung an religiöse Visionen und insbesondere an Darstellungen dem buddhistischen Kernglauben widerspricht. In der *Durchbruchspredigt* antwortet der Zen-Meister auf die Frage, ob das „Gießen von Statuen“ und andere äußere Praktiken, die in einigen Sutras gelehrt werden, für das Erreichen der Erleuchtung von Nutzen seien, dass es sich dabei lediglich um „Metaphern“ handle; er erklärt:

> „Die erhabene Gestalt des Tathagata lässt sich nicht durch Metall darstellen. Diejenigen, die nach Erleuchtung streben, betrachten ihren Körper als den Schmelzofen, den Dharma als das Feuer, die Weisheit als das Handwerk und die drei Lehrsätze und sechs Paramitas als die Gussform. Sie schmelzen und verfeinern die wahre Buddha-Natur in sich und gießen sie in die durch die Disziplinregeln geformte Gussform. Indem sie in vollkommener Übereinstimmung mit der Lehre Buddhas handeln, erschaffen sie auf natürliche Weise ein vollkommenes Abbild.“ (S. 95–96)

Beachten Sie genau den Ausdruck „in sich selbst“. Immer wieder betont er die Überflüssigkeit und Nutzlosigkeit jeglicher äußerer Werke und Taten; das Wesen des Weges besteht darin, an sich selbst zu arbeiten, von innen heraus.

Auch heute noch scheinen einige Buddhisten, zumindest einige Zen-Lehrer, die Götzenverehrung

abzulehnen. Man beachte beispielsweise die Aussage von Shunryu Suzuki:

> „In unserer Praxis gibt es kein … besonderes Verehrungsobjekt. … Joshu, ein großer chinesischer Zen-Meister, sagte: ‚Ein Buddha aus Ton kann nicht durch Wasser gehen; ein Buddha aus Bronze kann nicht durch einen Ofen gehen; ein Buddha aus Holz kann nicht durch Feuer gehen.'" (S. 75.)

3. Buddhistischer Messianismus

Mu Soeng schreibt außerdem:

> „Die Vorstellung vergangener Buddhas war höchstwahrscheinlich schon zu Shakyamunis Lebzeiten akzeptiert… Im ersten Jahrhundert n. Chr. scheint die Vorstellung von vergangenen und zukünftigen Buddhas fest etabliert gewesen zu sein. Wir können nur spekulieren, welchen Einfluss das Konzept des kommenden Weltenretters (*Sayosant*) aus der persischen Religion des Zoroastrismus auf diese Entwicklungen ausgeübt haben könnte." (S. 55.)

Was die Idee eines Weltenretters, also die messianische Idee, betrifft, so stimme ich nicht zu, dass sie wahrscheinlich importiert wurde. Es ist dem Buddhismus immanent, ja eine grundlegende

Gegebenheit, dass Buddha Shakyamuni [152], indem er seinen eigenen Weg zur Verwirklichung fand (vorausgesetzt, er fand ihn) und diesen Weg dann anderen lehrte, den Weg für die gesamte Menschheit ebnete und ihr den Weg zur Erlösung wies. Per Definition ist seine Leistung (sofern sie tatsächlich stattfand) außergewöhnlich und von universeller Bedeutung.

Die Überlieferung besagt, dass er sich mit seiner persönlichen Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten hätte zufriedengeben können; doch aus Mitgefühl (*Karuna*) für alle Lebewesen verschob er seinen endgültigen Tod (*Parinirvana*), um ihnen zuvor zu helfen. Wir können ihn daher als selbstlosen Menschen betrachten, der andere retten wollte, und anerkennen, dass der Buddhismus von Anfang an ehrgeizige soteriologische Motive verfolgte.

Dies bedeutet nicht, dass Shakyamunis Durchbruch zwangsläufig einzigartig war. Es gibt keinen logischen Grund, auszuschließen, dass es vor ihm Buddhas gab oder dass es nach ihm weitere geben wird. Im Gegenteil: Angenommen, Shakyamunis Errungenschaft war „natürlich“ (im weitesten Sinne, unter Berücksichtigung der Transzendenz der immanenten Natur, d. h. der physischen und mentalen Identität), dann wären vergangene und zukünftige Buddhas möglich und wahrscheinlich.

Shakyamuni war möglicherweise der erste Buddha, oder es gab vor ihm andere, deren Existenz und mögliche Lehre keine historischen Spuren hinterlassen haben. Was zukünftige Buddhas betrifft, so deutet allein die Tatsache, dass Shakyamuni lehrte, darauf hin,

---

[152] Dieser Name bedeutet einfach „der Weise aus Shakya“ und bezieht sich auf seinen Herkunftsort.

dass er davon ausging, dass auch andere die Buddhaschaft erlangen könnten.

Aus dieser Perspektive erscheint das Mahayana-Ideal des Bodhisattva als eine völlig natürliche Entwicklung. Indem er durch seinen Altruismus sein *Parinirvana verzögerte,* um zu lehren, gab der Buddha das Beispiel dieser Praxis. Im Laufe der Zeit wurde das Bodhisattva-Ideal jedoch möglicherweise ins Extreme getrieben. Wie Mu Soeng hervorhebt:

> „Man glaubte, der Bodhisattva verkörpere nicht nur Mitgefühl, sondern auch freiwilliges Leiden. Manchmal wurde die Entschlossenheit des Bodhisattva in beinahe christlichen Begriffen ausgedrückt. Die Vorstellung des leidenden Erlösers mag im Nahen Osten bereits vor dem Christentum in irgendeiner Form existiert haben, doch tauchte sie im Buddhismus erst nach der christlichen Ära auf. Der leidende Bodhisattva ähnelt der christlichen Gottesvorstellung in Gestalt Jesu, der sein Leben für andere gab, so sehr, dass wir die Möglichkeit nicht ausschließen können, dass der Buddhismus diese Lehre vom Christentum übernommen hat, das ab dem dritten Jahrhundert n. Chr. in Persien weit verbreitet war.“ (S. 55)[153]

---

153 Die christliche Trinitätslehre ist eine weitere Lehre, die eine sehr enge Parallele im Buddhismus aufweist, nämlich den *Trikaya* (den drei Körpern Buddhas). Die Ähnlichkeit zwischen „Vater, Heiliger Geist und Sohn“ (erwähnt in Matthäus 28,19 und 2. Korinther 13,14) und „ *Dharmakaya* , *Samboghakaya* und *Nirmanakaya* “ (siehe Mu Soeng, S. 89–90) ist frappierend, obwohl sich zweifellos einige Unterschiede feststellen lassen. Auch hier ist es umstritten, ob ein Einfluss in die eine oder andere Richtung

Meiner Meinung nach gibt es in der ursprünglichen Lehre des Buddhismus wenig, was diese spezielle Entwicklung rechtfertigen würde. Obwohl Shakyamuni das Beispiel des Altruismus anführte, ging er nicht bis zum Extrem der persönlichen Aufopferung, also des großen Leidens für andere. Diese Vorstellung könnte sogar als dem ursprünglichen Buddhismus widersprechend betrachtet werden, der ja schließlich ein Weg zur Überwindung und Vermeidung von Leid sein soll. Seine Lehre war positiv, darauf ausgerichtet, die Menschen gesund und glücklich zu machen und ihnen keine Schwierigkeiten zu bereiten. Der Buddha blieb, Berichten zufolge, sein ganzes Leben lang gelassen.

Wir sollten hier vielleicht zwei Arten des Leidens für andere unterscheiden. Jemand, der anderen helfen möchte, kann dabei unbeabsichtigtes oder zufälliges Leiden in Kauf nehmen. Das damit verbundene Leiden ist nicht *an sich* das Mittel zum Zweck der Hilfeleistung, sondern lediglich eine bedauerliche Nebenwirkung. Ein Kriegsheld beispielsweise zieht als Erster in die Schlacht, um seinen Kameraden den Weg zu ebnen; er weiß, dass er getötet oder verwundet werden kann, aber das ist nicht seine Absicht; im Gegenteil, je unversehrter er davonkommt, desto besser (denn dann kann er weiterkämpfen).

Ganz prosaisch betrachtet, trägt man vielleicht die Einkaufstasche einer alten Dame, um ihre Muskelschmerzen zu lindern. Das christliche Ideal ist jedoch etwas anderes – es geht vielmehr darum, „das

---

vorlag oder ob es sich um eine ähnliche Reaktion des menschlichen Intellekts auf dasselbe Problem der Vereinigung handelt. Das Judentum hingegen kennt kein trinitarisches Gottesbild.

Leid anderer auf sich zu nehmen“. Das bedeutet nicht nur, anderen ihre Lasten abzunehmen (die ihnen Leid zufügen), sondern ihr Leid an ihrer Stelle zu tragen. Jesus am Kreuz wird als jemand dargestellt, *der anstelle der* Sünder leidet, damit diese nicht den Preis für ihre Sünden zahlen müssen. Dies ist ein besonderes Konzept von Altruismus, das vermutlich nicht ursprünglich im Buddhismus vorgesehen war.

Ich sehe nicht, welchen Nutzen Leid an sich haben kann. Um jemanden vom Leid zu befreien, muss man die Ursachen dieses Leidens beseitigen. Ein solches Eingreifen kann mitunter eigenes Leid verursachen – und es ist leicht, die Tugend, den Wert und die Schönheit solcher selbstloser Taten zu erkennen. Wer die Relativität und Vergänglichkeit dieser Welt begreift, fürchtet sich nicht vor einem solchen persönlichen Opfer. Doch nicht das eigene Leid lindert das Leid desjenigen, dem man hilft, sondern das wirksame Handeln. Die Rolle des Bodhisattva besteht nicht im Leiden, sondern im Wirken [154].

4. Assimilation des Buddhismus

Die Ausbreitung des Buddhismus im Westen wird zwangsläufig in vielerlei Hinsicht Neues hervorbringen. Shunryu Suzuki [155]räumte dies ein, als er zu seinen Schülern sagte: „Hier in Amerika können wir Zen-Buddhisten nicht auf dieselbe Weise

---

154 Leiden beim Helfen ist nicht unbedingt ein Beweis für außergewöhnliche Güte; oft ist es lediglich ein Zeichen von Inkompetenz. Manchmal werden Risiken eingegangen, die zu persönlichem Leid, Schaden oder Zerstörung führen können, doch dies ist meist auf mangelnde Fähigkeiten zurückzuführen. Tragödien deuten in der Regel auf Schwäche und Versagen hin.

155 S. 133.

definieren wie in Japan… Ihr seid auf dem Weg, einen passenden Lebensweg zu finden."

Dies wäre kein Phänomen, das allein dem Buddhismus vorbehalten ist, sondern betrifft jede Religion oder jedes kulturelle Produkt. Man kann beispielsweise die Ausbreitung des Christentums nach Afrika, Südamerika und Asien beobachten. In jedem Fall lassen sich deutliche Unterschiede zum europäischen Ursprung feststellen. Und tatsächlich gibt es selbst unter Europäern (und Nordamerikanern) verschiedene Ausprägungen des Christentums. Dasselbe gilt für den Buddhismus in Asien und dürfte auch für den Buddhismus in Nordamerika und Europa gelten.

Wie verbreitete sich der Buddhismus nach Westen? Zunächst kamen Europäer in Asien mit dem Buddhismus (und anderen orientalischen Religionen) in Kontakt. Einige zeigten dort Neugier und Lernbereitschaft und brachten schließlich mündliche Überlieferungen, Praktiken und Texte nach Europa. Sie hielten Vorträge, verfassten Artikel und Bücher und gaben so die buddhistischen Ideen weiter. Dokumente wurden sowohl von Westlern als auch von Asiaten so gewissenhaft wie möglich übersetzt. Schließlich kamen einige Asiaten nach Europa und Nordamerika, um persönlich zu lehren.

Übersetzung ist ohne Interpretation unmöglich. Jeder Lehrer trägt einen großen Teil der Tradition in sich, aber auch einen kleinen Teil seiner persönlichen Interpretation. Wenn eine Religion oder ein kulturelles Produkt in eine neue Region oder ein neues Land gelangt, vermischt es sich zwangsläufig mit der lokalen Kultur, wodurch eine neue Variation des Themas

entsteht [156]. So puristisch die Rezipienten auch sein mögen, ihre Sichtweise wird unweigerlich von ihren kulturellen Wurzeln geprägt sein. Dies gilt für Völker – und für Individuen.

Manche Menschen suchen sich aus den Importen das heraus, was ihnen gefällt, während andere versuchen, sich ganz der Orthodoxie anzupassen. Doch unabhängig vom äußeren Anschein vollzieht sich in jedem Menschen ein alltäglicher Prozess der Aneignung neuer Ideen. Jeder muss die neue Sichtweise entsprechend seinen persönlichen psychologischen und intellektuellen Gegebenheiten verarbeiten. Manchmal kommt es früher oder später zu einer Ablehnung; manchmal werden die Bedürfnisse des Einzelnen weitgehend befriedigt.

Meine eigenen Schriften zum Buddhismus können daher als Ausdruck meiner persönlichen Reaktionen als westlicher und jüdischer Philosoph, insbesondere aber als Logiker, auf diese neue Ideenwelle zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort verstanden werden. Ich stehe nicht auf einem Podest. Ich erhebe keinen Anspruch auf Überlegenheit oder Allwissenheit, sondern teile lediglich meine Gedanken mit – bewerte, kritisiere, lobe, verwerfe, adaptiere und verknüpfe sie offen, wie es mir angemessen erscheint. Da ich mich nicht täuschen oder einschüchtern lassen möchte, versuche ich, nichts als selbstverständlich anzusehen; ich bewahre mir jedoch einen offenen Geist und eine demütige Lernbereitschaft.

Ich habe im Laufe der Zeit viel gelernt und war oft angenehm überrascht und berührt. Ich bin stets dankbar für jedes Wissen, jede Weisheit und jede Tugend, die

---

156 Ein interessantes Beispiel, aufgrund seines offenkundigen und extremen Eklektizismus, ist die Cao-Dai-Religion in Vietnam.

mir vermittelt wurde. Der Buddhismus – und der Orient im Allgemeinen – hat uns zweifellos viel zu lehren. Ich glaube jedoch nicht, dass er allwissend und immun gegen Feedback und Korrektur ist. Ich bin überzeugt, dass die philosophische und spirituelle Begegnung von Ost und West beiden Seiten zugutekommen kann; es ist keine Einbahnstraße. Mit zunehmender Reife können wir gemeinsam ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Richtung entwickeln.

5. Vernunft und Spiritualität

Im Judentum praktizieren die Rabbiner in den meisten ihrer Diskurse bewusst den Grundsatz des Widerspruchsfreiheit (und die anderen Denkgesetze); in einigen Fällen jedoch vernachlässigen sie diese Tugend.

Es kommt beispielsweise häufig vor, dass gleichermaßen angesehene Kommentatoren unterschiedliche Interpretationen desselben Textes vertreten; dennoch werden beide Positionen als traditionell und wahr anerkannt, um jeglichen Anschein zu vermeiden, ein bedeutender Rabbiner könnte sich irren. In solchen Fällen wird argumentiert, dass die verschiedenen, selbst widersprüchlichen Perspektiven das Gesamtverständnis des Textes vertiefen und bereichern. In nicht-juristischen Kontexten (*Haggada*) *besteht ohnehin keine dringende Notwendigkeit, sich für die eine oder andere Auslegung zu entscheiden; in juristischen Kontexten (*

Halacha) hingegen wird eine Entscheidung oft durch Mehrheitsentscheidung getroffen [157].

Wie ich in meiner *„Jüdischen Logik" gezeigt habe* , stehen einige der im Talmud verwendeten hermeneutischen Prinzipien nicht im Einklang mit der Syllogistik; manche führen zu einem *Fehlschluss* , manche sogar zu einem Widerspruch. In solchen Fällen tritt der Widerspruch auf formaler Ebene innerhalb einer einzelnen Argumentationslinie auf (und nicht im Verhältnis zu widersprüchlichen Ansätzen); dennoch wird die Schlussfolgerung oft als Gesetz akzeptiert, weil die (fehlerhafte) Argumentationsform als traditionell und göttlich gegeben gilt.

Interessanterweise gibt es in diesem Zusammenhang jedoch ein talmudisches Gesetz [158]über zwei Personen, die einen Gebetsschal finden und ihn gemeinsam vor das Rabbinatsgericht bringen, wobei beide ihn als ihr Eigentum beanspruchen (nach dem Prinzip „Wer findet, darf behalten"); es ist diesen Personen nicht erlaubt, beide zu schwören, ihn zuerst gefunden zu haben, da diese Eide im Widerspruch zueinander stünden und dies zumindest einen von ihnen zu einem nutzlosen Gebrauch des Namens Gottes machen würde (eine schwere Sünde).

Dieses jüdische Gesetz zeigt, dass die Rabbiner letztlich gezwungen sind, das logische Gesetz des Widerspruchs als verbindlich anzuerkennen, d. h. als Indiz für die objektive Realität.

---

157 Obwohl in einigen Fällen Jahrhunderte später verstreute Gruppen von Juden unterschiedliche Interpretationen derselben Entscheidung verfolgen.

158 Leider kann ich die genaue Mischna-Stelle im Moment nicht finden, aber ich habe gehört, wie zwei Rabbiner darüber diskutierten.

Auch im Buddhismus gibt es viele Lehrer, die betonen, wie wichtig es ist, bodenständig zu bleiben, selbst wenn man sich in weltlichen Träumen verliert. Sie lehren, dass das Gesetz des Karmas weder ignoriert noch geleugnet werden darf [159]– das heißt, man sollte nicht so handeln, als gäbe es keine Naturgesetze und alles sei erlaubt. Verantwortungsloses Handeln ist töricht und mitunter sogar kriminell. Ich würde dazu auch die Einhaltung der Denkgesetze zählen; denn ohne das Bewusstsein, die Harmonie und die Klarheit, die sie gebieten, wäre ein gesunder Respekt vor der Kausalität nicht möglich.

Gerade in diesem Moment der Philosophiegeschichte ist es wichtig, dass die Menschen die Gefahr erkennen, alle oder auch nur einige der Denkgesetze zu leugnen. Angesichts des gegenwärtigen Einflusses östlicher Philosophien, insbesondere des Buddhismus, sind manche angehende Philosophen und Logiker (vielleicht aufgrund oberflächlicher Lektüre) versucht, solch provokante Positionen einzunehmen, um modern und fortschrittlich zu wirken. Doch obwohl ich voraussage, dass die westliche Philosophie durch diesen Einfluss ungemein bereichert wird, warne ich davor, unsere Rationalität bedingungslos aufzugeben, was nur verheerende Folgen für die Menschheit haben kann.

Logik ist eine der größten Errungenschaften des Menschen, eine Errungenschaft der Evolution. Doch es stimmt: Logik allein, ohne Meditation, Moral und

---

159 Ich nenne Ihnen beispielsweise Dogen, der unter Berufung auf Baizhang („Ignoriert nicht Ursache und Wirkung“), Nagarjuna („Leugnet nicht Ursache und Wirkung in diesem weltlichen Bereich … im Bereich der Praxis“), Yongjia („Oberflächliches Verständnis der Leerheit ignoriert Ursache und Wirkung“) und andere diejenigen anprangert, „die Ursache und Wirkung leugnen“ (S. 263-9).

andere menschliche Werte, kann nicht das Beste im Menschen hervorbringen. So isoliert betrachtet, kann sie Menschen scheinbar zu engstirnigen und sterilen Ansichten und zu verkümmerten Persönlichkeiten führen. Letztendlich sind solche Menschen jedoch einfach nur geistig arm – ihr Zustand ist nicht der Logik an sich anzulasten. Vielmehr missverstehen sie die Logik; sie haben ein fehlerhaftes Verständnis von ihr – meist ein übermäßig deduktives, unzureichend induktives.

Die gegenwärtigen Missstände unserer Gesellschaft sind nicht auf einen Überschuss an Logik zurückzuführen. Vielmehr ist unsere Gesellschaft zunehmend von Unlogik geprägt. Viele Medien, Politiker und Pädagogen verdrehen die Wahrheit nach Belieben, und die Menschen lassen sich irreführen, weil ihnen die nötige logische Fähigkeit oder Ausbildung fehlt, um Lügen und Manipulationen zu durchschauen. Rationalität bedeutet nicht, engstirnig, starrköpfig oder verschlossen zu sein, wie ihre Gegner behaupten – im Gegenteil, sie bedeutet, sich um spirituelle Gesundheit zu bemühen oder diese zu bewahren. Die Vernunft aufzugeben, bedeutet, psychische Erkrankungen und gesellschaftlichen Zerfall heraufzubeschwören. Auf die Spitze getrieben, wäre Unvernunft ein sicheres Rezept für Wahnsinn und soziales Chaos.

Aristoteles' Antwort auf Irrationalität bestand im Wesentlichen darin, unser Denken zu schulen und zu verbessern. Ich glaube nicht, dass dies die alleinige, vollständige Lösung für die menschliche Existenz ist – aber sie ist sicherlich *Teil* der umfassenden Lösung. Logik ist nur ein Werkzeug, das wie jedes Werkzeug ungenutzt, unzureichend, falsch oder missbraucht werden kann. Logik kann nur Meinungen hervorbringen, aber wie bereits erwähnt, hilft sie dabei,

die bestmögliche Meinung im Kontext des jeweils verfügbaren Wissens zu entwickeln. Sie ist keine Zauberei – nur harte Arbeit, die viel Studium erfordert.

Rationalismus wird mitunter fälschlicherweise mit „Szientismus“ verwechselt, jener starren Denkweise und jenem engstirnigen Glaubenssystem, das die Menschheit in die spirituelle Sackgasse von Materialismus und Amoralität führt. Aufgrund dieser falschen Annahme möchten manche den Rationalismus abschaffen; sie halten ihn für ein Hindernis für spirituelles Wachstum. Im Gegenteil: Rationalität ist geistige Gesundheit und Ausgeglichenheit. Sie bedeutet, sich nicht von sinnlichen Verlockungen – oder spirituellen Fantasien – täuschen zu lassen. Sie bedeutet, stets klar und aufgeschlossen zu bleiben.

Die „wissenschaftliche“ Herangehensweise im besten Sinne des Wortes sollte hier betont werden. Zunächst einmal sollte man nicht mehr als Rohdaten betrachten, als man selbst tatsächlich erfahren hat. Das intellektuelle Verständnis von Erleuchtungsbehauptungen Buddhas oder anderer Personen ist nicht gleichbedeutend damit, dieses angebliche Ereignis selbst erlebt zu haben; solche Hörensagen sollten stets mit Vorsicht betrachtet werden. Glaube darf nicht mit Wissenschaft verwechselt werden; viele Überzeugungen, die mit der Wissenschaft vereinbar sind, können zwar durchaus als Glaubenssätze verstanden werden, müssen aber auch als solche anerkannt werden.

Beachten Sie bitte, dass dies nicht bedeutet, dass wir für immer an oberflächlichen Erscheinungen als einziger und endgültiger Wahrheit festhalten müssen. Es mag durchaus eine „noumenale“ Ebene der Realität geben, die jenseits unserer gewöhnlichen Erfahrung und der rationalen Schlussfolgerungen liegt, die wir üblicherweise daraus ziehen. Dennoch sind wir logisch

verpflichtet, unsere gegenwärtige Erfahrung und unser Denken ernst zu nehmen, bis wir persönlich mit dem in Berührung kommen, was angeblich jenseits liegt. Diejenigen von uns, die das Noumenale noch nicht erreicht haben, mögen im Grunde „unwissend“ sein (wie der Buddhismus lehrt), aber es wäre töricht, unsere gegenwärtige Erfahrung und Logik vor einer solchen persönlichen Erkenntnis zu leugnen.

Weisheit ist ein fortwährendes, demütiges Streben. Viele Philosophen und Mystiker begehen den Fehler, nach einer sofortigen und unumstößlichen Antwort auf alle möglichen Fragen zu gieren. Sie können die menschliche Fehlbarkeit und die Notwendigkeit, damit umzugehen, nicht akzeptieren, indem sie sich der Wahrheit im Laufe der Zeit annähern. Ich behaupte, dass wir selbst in der endgültigen Erkenntnis verpflichtet sind, unsere Erfahrung zu bewerten und zu entscheiden, was sie ist.

Der phänomenologische Ansatz und die induktive Logik sind daher eine bescheidene, unprätentiöse Methode. Wichtig ist, stets klar zu bleiben und sich nicht von Äußerlichkeiten oder gar Fantasien mitreißen zu lassen. Selbst nach beeindruckenden Meditationserfahrungen sollte man den Bezug zu den übrigen Erfahrungen nicht verlieren, sondern die gewonnenen Erkenntnisse zu gegebener Zeit sorgfältig in einem breiteren Kontext bewerten. Logik ist kein Hindernis zur Wahrheit, sondern der beste Weg, um sicherzustellen, dass wir uns nicht töricht von der Realität entfernen. Rationalität ist weise.

16. Die Fünf-Skandhas-Lehre

Dieser Essay, der einem noch unveröffentlichten Buch entnommen ist, wurde 2016 erstmals als Leseprobe im Blog des Autors veröffentlicht. Hier die Abschnitte 1 und 2.

In diesem Essay setze ich mich kritisch mit der buddhistischen Lehre der fünf Skandhas auseinander. Diese Lehre wird Buddha selbst zugeschrieben und gilt als Kernbestandteil des Buddhismus [160]. Meiner bescheidenen Meinung nach sollte ihr jedoch angesichts ihrer offenkundigen intellektuellen Grenzen kein so hoher Stellenwert eingeräumt werden. Der Buddhismus und sein Begründer haben der Welt weitaus intelligentere Ideen zu bieten. Daher sollte die vorliegende Kritik an der Lehre der fünf Skandhas nicht als generelle Kritik am Buddhismus oder seinem Begründer verstanden werden.

Obwohl die fünf Skandhas in der Literatur häufig erwähnt werden, werden sie selten klar definiert und erläutert. Das Sanskritwort *Skandha* (Pali: *Khanda*) bedeutet „Aggregat“ und bezieht sich offenbar auf einen Baustein, sei es des Geistes oder der Welt. Im Sanskrit lauten die fünf Skandhas: *Rupa, Vedana, Samjna, Samskara, Vijnana* (im Pali: *Rupa, Vedana,*

---

160 Laut dem entsprechenden Wikipedia-Artikel behauptet der amerikanische buddhistische Mönch Thanissaro in „ *Eine Handvoll Blätter“* , Band 2, 2. Auflage 2006, S. 309, dass der Buddha „niemals eine ‚Person‘ anhand der Aggregate definiert“ habe und dass diese Lehre nicht panbuddhistisch sei. Meiner Meinung nach könnte er damit Recht haben (ich habe es nicht selbst gesehen).

Sanna, Sankhara, Vinnana). In den Dutzenden englischen Texten, die ich im Laufe der Jahre gelesen habe, sind diese Begriffe unterschiedlich übersetzt und – bis auf wenige Ausnahmen – kaum erklärt worden. Es bleibt unklar, ob es sich im Wesentlichen um phänomenologische, psychologische, metaphysische, ontologische oder epistemologische Begriffe handelt. Die vorgeschlagenen Interpretationen unterscheiden sich erheblich von Text zu Text. Da es sich jedoch um eine wichtige Lehre im Buddhismus handelt, lohnt es sich, sie zu analysieren und zu bewerten.

1. Meine eigene phänomenologische Lesart

Bevor ich die normativen Interpretationen dieser Begriffe untersuche, möchte ich Ihnen meine ersten Interpretationen vorstellen, auch wenn ich einräume, dass sie historisch größtenteils ungenau sind. So kann der Leser meinen Gedankengang nachvollziehen. Als ich in buddhistischen Schriften zum ersten Mal auf die fünf Skandhas stieß, verstand ich sie als eine Art *Phänomenologie* , also als eine Liste der verschiedenen Kategorien des Seins oder Erscheinens. Diese Liste legt eine ontologische und epistemologische Theorie nahe, da sie die Kategorien auf bestimmte Weise unterscheidet und miteinander verknüpft. Betrachten Sie dazu folgenden Text:

- *Rupa , üblicherweise mit „Form“ übersetzt, könnte sich auf die scheinbar äußere und materielle Welt* beziehen , die alle Phänomene in Bewegung und Form umfasst, die wir mit unseren Sinnen – Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten – wahrnehmen. Diese Erfahrungswelt ist quantitativ überwältigend und nimmt den größten Teil unserer

Existenz ein, ist aber natürlich nicht die ganze Geschichte, nicht unsere ganze Welt.

- *Vedana* , üblicherweise mit „Empfindung“ oder „Gefühl“ übersetzt, kann genauer auf die Phänomene bezogen werden, die *wir in unserem Körper erfahren* . In gewisser Weise gehören diese zur äußeren, materiellen Welt, da unser Körper ja Teil von ihr ist; andererseits sind sie uns näher (d. h. innerlicher) und weniger materiell (d. h. sie beinhalten Phänomene, die sich deutlich von denen unterscheiden, die wir außerhalb unseres Körpers wahrnehmen). In diesem Kontext sind unsere Berührungsempfindungen von Körpern außerhalb unseres eigenen Körpers Gefühle, ebenso wie all die unzähligen körperlichen Empfindungen, die wir in unserem Körper erleben, wie z. B. sexuelle Gefühle (Lust, Befriedigung), Verdauungsempfindungen (Hunger, Durst, Sättigung, Magenschmerzen, Empfindungen beim Wasserlassen oder Stuhlgang usw.) und Empfindungen in anderen inneren Organen (Kopfschmerzen, Herzklopfen, Sodbrennen, Muskelkrämpfe, Nervenschmerzen usw.). Hierzu zählen auch körperliche emotionale Reaktionen wie Liebe (ein Kribbeln oder Wärmegefühl im Herzbereich), Angst (ein Kribbeln oder Wärmegefühl im Magenbereich) usw. Kurz gesagt, alle Freuden und Schmerzen, die wir körperlich empfinden können, unabhängig davon, ob sie physischen oder psychischen Ursprungs sind. Ebenfalls darunter fallen unsere Willensempfindungen (Akte des Willens), also das Gefühl, unsere Körperteile und unseren gesamten Körper im Raum zu bewegen; und somit auch unsere Willensempfindungen (Vorwillensbewegungen, Einstellungen,

Absichten). Es ist jedoch zu beachten, dass Willensbewegungen und Absichten zwar phänomenale Aspekte haben können, aber im Wesentlichen nicht-phänomenal sind; d. h. sie werden intuitiv erfasst und nicht bewusst wahrgenommen.

- *Samskara* , üblicherweise als „geistige Formationen“ und manchmal als „Willensimpulse“ übersetzt, kann als Bezeichnung für *die inneren Phänomene verstanden werden, die wir durch unser Gedächtnis und unsere Vorstellungskraft erfahren* (wobei letztere die willentliche oder unwillkürliche Manipulation von Erinnerungsinhalten zur Erzeugung neuer Bilder, Klänge usw. umfasst). Dazu gehören Visualisierungen, Gedankenklänge, Träume (im Schlaf) und Halluzinationen (letztere stärkere Projektionen von Vorstellungen, scheinbar in den Raum, in dem die Materie existiert). Diese Phänomene ähneln den als äußerlich und materiell erfahrenen Phänomenen, da auch sie Form, Farbe, Klang usw. besitzen, werden aber als wesentlich andersartig, aus einem anderen „Stoff“ bestehend, erlebt, so sehr, dass wir ihnen einen anderen Namen geben (sie werden als mental, im Gegensatz zu materiell, charakterisiert), selbst wenn wir die mentalen Phänomene oder Phantasmen als Ableitungen der materiellen Phänomene (durch die Erinnerung an Erfahrungen) betrachten. Solche mentalen Phänomene können offensichtlich nachfolgende, offenkundigere Handlungen bedingen und beeinflussen (sie auf unterschiedliche Weise anregen oder anderweitig beeinflussen).
- *Samjna* , üblicherweise mit „Wahrnehmung“, aber oft auch mit „Apperzeption“, „Konzeption“ oder

„Kognition“ übersetzt, kann als Bezeichnung für unsere verschiedenen *Erkenntnisobjekte verstanden* werden, d. h. für alles, was wir intuitiv erfassen (nicht-phänomenale Konkrete), alles, was wir scheinbar durch die physischen Sinne oder mental durch Erinnerung und Vorstellungskraft wahrnehmen (phänomenale Konkrete), und alle Abstraktionen und Theorien (basierend auf den vorhergehenden Elementen), die wir durch begriffliche Einsicht und logisches Denken konstruieren (einschließlich Negation, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit usw.). Somit umfasst *Samjna* unsere nicht-phänomenalen Eindrücke (Apperzeptionen), unsere phänomenalen Erfahrungen (Wahrnehmungen) und die daraus hervorgehenden Konzepte und Gedanken (Konzeptionen), durch die wir nicht nur Dinge erfahren, sondern sie auch ordnen und miteinander in Beziehung setzen und sie so in unterschiedlichem Maße verstehen (oder von ihnen verwirrt werden). Daher ist zu beachten, dass sich *Samjna* auf Objekte im Kontext ihrer Erkenntnis konzentriert, d. h. als Inhalte der Erkenntnis (und nicht als Objekte losgelöst von der Erkenntnis).

- *Vijnana* , üblicherweise mit „Bewusstsein“ übersetzt, könnte sich auf *den Akt der Erkenntnis* , das Erkennende, im Gegensatz zu seinem Objekt (Inhalt) und seinem Subjekt (dem scheinbar erkennenden Selbst) beziehen. Das Bewusstsein muss gesondert aufgeführt werden, da es sich wesentlich von allen anderen Kategorien unserer Aufzählung unterscheidet. Um eine vollständige Aufzählung zu gewährleisten, müsste dieser Begriff meiner Ansicht nach sowohl die *Beziehung der Erkenntnis* als auch *das scheinbare Subjekt umfassen. Das Selbst oder die Seele,* die durch sie

> mit dem Objekt verbunden ist. Dies bezieht sich auf das Selbst, das wir alle intuitiv erfassen – auch wenn Buddhisten dessen Realität ablehnen und es als Illusion betrachten. Dieses Verständnis ist der buddhistischen Praxis nicht völlig fremd, die die Begriffe „Bewusstsein" und „Geist" oft mehrdeutig verwendet und damit manchmal (wenn auch meist ohne es offen zuzugeben) das Selbst (d. h. das Bewusste) meint [161]. Darüber hinaus sollte betont werden, dass das Selbst nicht nur erkennt, sondern auch will und bewertet – d. h., dass *Willenskraft und Werturteil* ebenso zu seinen Fähigkeiten gehören wie die Erkenntnis, und dass diese drei Fähigkeiten voneinander abhängig sind und nicht ohne einander existieren.

Das heißt, aus unserer heutigen Perspektive: Während *Rupa* sich auf äußere und materielle Objekte bezieht, *Vedana* genauer auf körperliche Objekte und *Samskara* auf mentale Objekte, und während *Samjna* dieselben Objektkategorien als Inhalte kognitiver Akte identifiziert, bezieht sich *Vijnana* auf die impliziten Akte des Erkennens (und Wollens und Wertens) sowie auf die spirituellen Wesenheiten (uns selbst), die scheinbar daran beteiligt sind. Daraus ergibt sich, dass sich die verschiedenen hier aufgeführten phänomenologischen Kategorien teilweise überschneiden: *Rupa* umfasst zumindest einen Teil von *Vedana* , *Samskara* ist eine Folge von *Rupa* und *Vedana* , *Samjna* schließt die vorhergehenden Erfahrungen ein und ergänzt sie um ihre komplexeren begrifflichen und rationalen Produkte, während

---

[161] Ich habe in meinen früheren Schriften oft auf die Unbestimmtheit der Begriffe Geist und Bewusstsein im Diskurs buddhistischer Philosophen hingewiesen und dort erklärt, wie diese Unbestimmtheit es ihnen ermöglicht, mit vielen Fehlschlüssen davonzukommen.

Vijnana den Fokus auf das Subjekt und die Beziehung des Bewusstseins (sowie des Willens und der Wertung) zwischen diesem und den verschiedenen konkreten und abstrakten Objekten legt.[162]

Die obige phänomenologische Darstellung ist, um es zu wiederholen, lediglich meine persönliche Interpretation: So habe ich in der Vergangenheit die Fünf-Skandhas-Lehre im Lichte der dafür im Englischen verwendeten Terminologie interpretiert. Auf diese Weise würde ich, vor dem Hintergrund meines philosophischen Hintergrunds, eine Theorie des Wissens und des Seins entwickeln, wenn ich gezwungen wäre, diese fünf vorgegebenen Begriffe zu verwenden, selbst in dem Bewusstsein, dass eine solche Theorie einige nicht-orthodoxe Perspektiven beinhaltet.

2. Eine orthodoxere psychologische Lesart

Buddhisten und andere Kommentatoren stellen diese Begriffe jedoch in einem ganz anderen Licht dar. Ich werde als Ausgangspunkt einen interessanten Beitrag von Caroline Brazier in ihrem Buch „ *Buddhistische Psychologie“ zu diesem Thema verwenden* . Betrachten wir zunächst diesen *psychologischen* Ansatz, der meiner Meinung nach der ursprünglichen Intention der

---

[162] Beachten Sie, dass in meiner Auflistung *Samjna nach Samskara* steht , was nicht der üblichen Reihenfolge entspricht. Ich hätte *Samjna auch* nach *Vijnana platzieren können* , da letztere Kategorie Erkenntnisobjekte hinzufügt, die von ersterer berücksichtigt werden. Da *Vijnana jedoch* auch *Samjna* als eines seiner Objekte umfasst, da letztere Bewusstsein und ein bewusstes Subjekt beinhaltet, erscheint die gewählte Reihenfolge am logischsten.

Fünf-Skandhas-Lehre nahekommt, da es im Buddhismus darum geht, Menschen zu erleuchten und zu befreien, anstatt sie lediglich zu informieren, um ihre Neugier zu befriedigen. Sie schreibt:

> „Die Skandhas sind die Stadien eines Prozesses, in dem das Selbstgefängnis geschaffen und aufrechterhalten wird. In jedem Stadium wird die Wahrnehmung von persönlichen Agenden durchdrungen, die zu Verzerrungen führen. Selbsttäuschung herrscht vor… Jeder von uns sucht fortwährend nach Bestätigung dafür, dass er die Person ist, für die er sich gehalten hat. Situationen, die diesen Prozess stören, werden vermieden oder umgedeutet, und das Selbst erscheint substanzieller“ (S. 92–93).

Ihre Darstellung der Phasen lässt sich wie folgt zusammenfassen (in ihren eigenen Worten): Die erste Phase ist *Rupa* , das heißt, wir suchen in allem, womit wir in Berührung kommen, nach Hinweisen auf unser Selbst; wir klammern uns an alles Mögliche, weil es unseren Glauben an ein Selbst und sogar an eine spezifische Identität, an der wir festhalten, bestärkt. Als Nächstes folgt *Vedana* , unsere unmittelbaren Werturteile gegenüber Dingen, denen wir begegnen (Menschen, Ereignisse usw.). Wir finden sie vielleicht anziehend, abstoßend oder verwirrend – in jedem Fall reagieren wir instinktiv darauf, was unser weiteres Verhalten beeinflusst. Die dritte Phase ist *Samjna* , das darin besteht, weitere Fantasien und Gedanken um die Dinge zu spinnen, denen wir bereits begegnet sind und auf die wir zunächst reagiert haben. Dadurch verfallen wir unbewusst bestimmten Verhaltensmustern. *Samskara* bezeichnet diese Handlungs- und

Denkreaktionen, die wir durch wiederholte Entscheidungen in der Vergangenheit quasi automatisch verinnerlicht haben. Schließlich kommt noch *Vijnana hinzu* , was im weiteren Sinne die Mentalität (Perspektiven und Strategien) bezeichnet, die wir annehmen, um sicherzustellen, dass wir in allen Lebenslagen gut ausgestattet und geschützt sind.

Diese fünf Stadien bilden einen Teufelskreis, da die späteren Stadien die früheren beeinflussen und verstärken. Sie sorgen dafür, dass wir in den Kreislauf von Geburt, Leiden und Tod geraten und darin gefangen bleiben. Wichtig ist, dass diese psychologische Beschreibung uns unsere gewohnten Verhaltensmuster bewusst machen soll, damit wir mit der Zeit lernen, diese zu kontrollieren und zu verändern und so Erleuchtung und Befreiung zu erlangen. Brazier formuliert es so: „Buddhismus bedeutet nicht, sich einfach treiben zu lassen. Es geht darum, den Kurs zu ändern“ (S. 95). In diesem Ansatz ist die Skandhas-Lehre eher praktischer als theoretischer Natur. Sie ist ein „geschicktes Mittel“ und keine akademische Abhandlung. Sie befasst sich mit den Wegen, auf denen wir gewöhnlich unser „Selbst“ formen und aufrechterhalten.

Zweifellos erscheint diese Lehre sehr tiefgründig und wertvoll [163]. Die Frage, die sich uns nun stellt, ist jedoch, ob sie vollständig zutrifft. Anders ausgedrückt: Angenommen, die obige Skizze gibt die buddhistische Theorie der menschlichen Psychologie korrekt wieder, entspricht dies der tatsächlichen Funktionsweise des gewöhnlichen (unerleuchteten, unbefreiten) Menschen? Brazier, ein überzeugter Buddhist, nimmt dies recht unkritisch hin. Ich würde antworten, dass diese Theorie

---

163 Eines, das in der Meditation verwendet werden kann und zweifellos auch verwendet wird.

zwar teilweise richtig erscheint, aber sicherlich nicht vollständig. Auf den ersten Blick haben wir hier das Bild eines Menschen vor uns, der (grob gesagt) sehr engstirnig (*rupa*), instinktiv (*vedana*), irrational (*samjna*), gewohnheitsmäßig (*samskara*) und egoistisch (*vijnana*) ist. Dies mag auf manche Menschen zutreffen und teilweise auf uns alle, aber es ist sicherlich kein vollständiges Bild der gewöhnlichen menschlichen Psyche.

Was in diesem Bild deutlich fehlt, sind die höheren Fähigkeiten des Menschen – seine Intelligenz, seine Vernunft und sein freier Wille. Man könnte argumentieren, dass diese höheren Fähigkeiten im Hintergrund vorhanden sind, in der Annahme, dass Menschen sich ihres besagten niederen psychologischen Verhaltens bewusst werden können (und es gelegentlich auch tun) und sich bemühen, es zu überwinden. Doch wenn dem so ist, sollte dies explizit in die Beschreibung aufgenommen werden. Das heißt, Intelligenz, Vernunft und freier Wille sollten als zusätzliche Skandhas dargestellt werden. Doch sie werden nicht so dargestellt – es wird nicht deutlich gemacht, dass Menschen weiser handeln, die Fakten einer Situation objektiv und intelligent betrachten und durch bewusstes Denken entscheiden können, wie sie am besten reagieren, und dies mit bewusstem Willen umsetzen können. Jedenfalls werden diese höheren Fähigkeiten von den meisten Menschen routinemäßig genutzt, und zwar nicht nur zum Zweck der Erlangung von Erleuchtung und Befreiung.

Warum werden diese höheren Fähigkeiten, die durchaus verbreitet sind, wenn auch in unterschiedlichem Maße, in der buddhistischen Lehre nicht als integrale Bestandteile der menschlichen Psyche erwähnt? Ich vermute, der Hauptgrund liegt darin, dass das Selbst (oder die Seele) dogmatisch

ausgeklammert werden muss [164]. Die zentrale Säule der buddhistischen Theorie von Erleuchtung und Befreiung besagt, dass unser Glaube an ein Selbst die tiefe Ursache all unseres Leidens ist, da ein Selbst notwendigerweise an seine eigene Existenz gebunden ist. Der Ausweg aus diesem Leiden besteht darin, zu erkennen, dass wir kein wirkliches Selbst besitzen und uns daher an nichts binden müssen. In diesem Kontext muss die menschliche Psyche zwangsläufig als im Wesentlichen reaktiv und hilflos beschrieben werden, wie ein Schiff ohne Steuermann, dem Wind und der Strömung ausgeliefert. Der Buddhismus sieht den Menschen jedoch als fähig an, diese Begrenzungen zu überwinden, indem er den vom Buddha im Dharma gelehrten Wegen und Mitteln folgt. Aber meiner Meinung nach werden die psychologischen Prozesse, die mit der Selbstverbesserung einhergehen, nicht vollständig aufgeklärt, was zweifellos auf die Unmöglichkeit zurückzuführen ist, sie verbal präzise und allgemein zu beschreiben.

Brazier beschreibt im Folgenden, wie die buddhistische Psychologie die Transzendierung der Skandhas konzipiert. Sie tut dies anhand der Transformation der „fünf allgegenwärtigen Faktoren“ in „fünf seltene

---

164 Es ist interessant festzustellen, wie moderne Physiker, Biologen, Psychologen und Philosophen in ihren jeweiligen Darstellungen von Welt, Leben und Menschheit die menschliche Seele und ihre Funktionen der Erkenntnis, des Willens und der Wertung gleichermaßen beharrlich ignorieren. Während der Buddhismus jedoch sein Dogma des Nicht-Selbst verteidigen will, verfolgen moderne „Wissenschaftler“ das Ziel, ihr Dogma des universalen Materialismus und Determinismus zu verteidigen. Der intellektuelle Fehler besteht in beiden Fällen darin, die Dinge bewusst zu vereinfachen, um sie besser in die eigene Lieblingstheorie einzufügen.

Faktoren“ durch „spirituelle Praxis“. Diese Darstellung lässt jedoch offen, *wer* diese spirituelle Praxis ausübt und *welche Fähigkeiten* dabei eine Rolle spielen. Sie berücksichtigt nicht, dass die beteiligte Person (das Selbst) die Notwendigkeit und den Weg zu einer solchen Transformation (durch Intelligenz und Vernunft) erkennen und diese dann (durch komplexe willentliche Gedanken und Handlungen) herbeiführen muss. Dem Selbst und seinen höheren Fähigkeiten wird nicht die gebührende Anerkennung zuteil (da eine solche Anerkennung, wie bereits erläutert, dem buddhistischen Dogma des Nicht-Selbst widersprechen würde). Dieser Fehler findet sich nicht nur in Braziers Darstellung, sondern in allen orthodoxen buddhistischen Lehrmeinungen.

Verständlicherweise lehnt der Buddhismus, insbesondere der Zen-Buddhismus, übermäßigen Intellektualismus ab. Intelligenz, Vernunft und freier Wille sind zwar im Prinzip wertvoll, da sie der menschlichen Weiterentwicklung dienen; doch im Übermaß – oder gar missbraucht – können sie Illusionen und Leid verstärken. Der Intellekt kann zwanghaft dazu genutzt werden, komplexe Netze zu spinnen, die das Opfer von der Realität entfernen, anstatt es ihr näherzubringen. Durch einen solchen Überschuss können wir immer künstlicher und von unserer wahren Natur entfremdet werden. An dieser Gefahr besteht kein Zweifel; sie ist beobachtbar. Doch Intellektualismus erklärt sicherlich nicht alles, was unsere höheren Fähigkeiten betrifft. Sie spielen zweifellos eine wichtige Rolle für unser Verständnis und unser Verhalten, sowohl im Alltag als auch in langfristigen, bewusst spirituellen Bestrebungen.

Darüber hinaus müssen wir uns fragen, ob die Lehre der fünf Skandhas, selbst wenn man sie wörtlich nimmt, wirklich schlüssig ist. Uns wird erklärt, dass

Rupa darin besteht, Dinge in Bezug auf das Selbst und nicht objektiv zu betrachten, dass *Vedana* aus unmittelbaren Vorlieben oder Abneigungen besteht, dass *Samjna* aus dem Bilden von Assoziationen besteht, dass *Samskara* aus Konditionierung besteht und dass *Vijnana* aus egoistischer Mentalität besteht – und all das wird als einfach und mechanisch dargestellt. Aber ist es das wirklich? Die buddhistische Lehre selbst lehrt uns, dass diese Vorgänge miteinander verbunden sind, also Stadien eines Prozesses darstellen. Daher müssen ihnen jeweils komplexe Mechanismen zugrunde liegen. *Rupa* setzt ein gewisses Selbstbewusstsein und ein gewisses Identitätsgefühl voraus, um relevante Informationen auswählen zu können. *Vedana* , so augenblicklich es auch erscheinen mag, kann nicht unmittelbar sein, da es durch die unbewusste Werteskala der betreffenden Person gefiltert werden muss. *Samjna* setzt voraus, dass es ältere mentale Inhalte gibt, mit denen es neue mentale Inhalte verknüpft. *Samskara* bezieht sich auf Gewohnheiten, die eine Programmierung durch Wiederholung implizieren. Und *vijnana* impliziert wiederum die Speicherung von Informationen und Bewertungen.

Selbst wenn wir annehmen, dass die fünf Skandhas allgemeine *Tendenzen* der menschlichen Psyche widerspiegeln, ist es introspektiv offensichtlich, dass das Selbst in jeder dieser Phasen durch freien Willen auf der Grundlage rationaler Überlegungen und bewusster Wertungen eingreifen kann. Das heißt, angesichts der Egozentrik des *Rupa* können wir uns dennoch für eine objektivere Betrachtung entscheiden; angesichts gedankenloser Wertungen des *Vedana können wir uns dennoch* für eine ausgewogenere Bewertung entscheiden; angesichts wilder Assoziationen des *Samjna* können wir uns dennoch für

eine präzisere Einordnung entscheiden; angesichts unserer schlechten *Samskara*- Gewohnheiten können wir uns dennoch für die Versuchung oder die Überwindung von Widerständen entscheiden; angesichts des angeborenen *Vijnana* -Egoismus können wir uns dennoch für ein Handeln mit Blick auf das große Ganze entscheiden. Die menschliche Psyche ist keine mechanische Puppe, die von unkontrollierbaren Kräften gesteuert wird – in ihrem Zentrum befindet sich eine verantwortliche Seele, die (sowohl unmittelbar als auch allmählich) ihren Willen dem Rest der Psyche aufzwingen kann. Buddhisten können all dies nicht konsequent leugnen, da sie an die Selbstverbesserung glauben und diese befürworten, wie der Edle Achtfache Pfad deutlich macht.

3. Eine schlicht mechanistische These

Dies führt uns zum Kern der Sache, dem stillschweigenden *Determinismus* der Fünf-Skandhas-Lehre. Buddhisten verstehen die Skandhas als *Dharmas* , also als „eine Reihe aufeinanderfolgender, unpersönlicher Augenblicke“, wie Vasubandhu es ausdrückte [165]. Niemand bewirkt

---

165 Zitiert oder paraphrasiert (nicht eindeutig) in *„Buddhistische Schriften“* , herausgegeben von Edward Conze. Vasubandhu war ein buddhistischer Mönch und bedeutender Philosoph, der im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. in Gandhara (einem Königreich im heutigen Pakistan und Afghanistan) wirkte. Seine philosophische Position gilt heute, zumindest im Mahayana-Buddhismus, als normativ. Sie wurde jedoch von der Hinayana-Schule der Personalisten abgelehnt, die ab 300 v. Chr. über viele Jahrhunderte bestand und zahlreiche Mönche umfasste (z. B. schätzungsweise 30 % der 200.000 Mönche Indiens im 7. Jahrhundert). Siehe S. 190–197.

sie, sie geschehen einfach, jedes durch die vorhergehenden und die nachfolgenden Ereignisse bedingt. Sie geschehen auch niemandem persönlich, selbst wenn es den Anschein hat. Sie sind zwar „mit Leiden verbunden“, aber niemand leidet darunter. Logisch betrachtet ist in dieser Auffassung psychologischer Prozesse kein Platz für eine Person, die tatsächlich erkennt, versteht, bewertet, argumentiert, entscheidet, wählt und handelt. Nicht nur die Person wird entfernt, sondern auch die Akte der Erkenntnis, Bewertung und des Willens. Sie werden gleichsam zu bloßen, kurzzeitigen Störungen im Bewusstsein reduziert [166]. Sie sind keine besonderen *Beziehungen mehr* zwischen einem Subjekt oder Urheber und anderen Dingen im Geist oder Körper. Diese Doktrin ist im Grunde eine plumpe Verdinglichung von Dingen, die definitiv keine Entitäten sind.

Die fünf Skandhas stellen eindeutig eine mechanistische These dar, auch wenn sie durch den buddhistischen Glauben an die Möglichkeit von Erleuchtung und Befreiung unterschwellig abgeschwächt wird. Logisch betrachtet ist diese spirituelle Erlangung selbst lediglich das Produkt einer Kette unpersönlicher mentaler Ereignisse, die niemand auslöst und von denen niemand profitiert [167]. Dieser

---

166 Moderne „Wissenschaftler“ (ich setze das Wort bewusst in Anführungszeichen, um Kritik zu kennzeichnen) würden im Wesentlichen dasselbe sagen, die elektrischen Störungen aber auf der eher physischen Ebene des Gehirns und des Nervensystems verorten. Die Vorstellung, der Geist sei eine Art hochentwickelter Computer, ist aus genau denselben Gründen unhaltbar wie die Idee der Skandhas.

167 Eine gewisse Victoria Lavorerio schrieb in einem Aufsatz mit dem Titel „Das Selbst im Buddhismus“: „Wenn wir Descartes folgen und sagen, dass dort, wo ein Gedanke

Zustand soll durch „tiefe Meditation“ erkannt werden, ohne dass jedoch klar wird, wer meditiert, mit welchen Fähigkeiten oder zu welchem Zweck. Objektiv betrachtet kann selbst die tiefste Meditation die Wahrheit der angeblichen Erkenntnisse nicht garantieren, sondern muss sie einer logischen Überprüfung gemäß den Gesetzen des Denkens unterziehen. Wissenschaftliches Denken kann tiefe Erkenntnisse oder darauf basierende Offenbarungen nicht unkritisch hinnehmen; es verlangt eine rationale Bewertung aller Behauptungen.

Tatsächlich, selbst wenn man den von der Skandhas-Lehre beschriebenen psychologischen Prozessen einen wahren Kern zuschreibt, müssen sie enger gefasst als Prozesse der *Ich* -Bildung und nicht so radikal als Prozesse der *Selbsterschaffung betrachtet werden* . Sie beziehen sich nicht darauf, wie „wir“ (ein nie erklärter, aber immer wieder verwendeter grammatikalischer Begriff) uns die Existenz des Selbst oder der Seele vorstellen, sondern darauf, wie wir (die wahrhaft existierende Seele, unser wahres Selbst) ein bestimmtes Selbstbild konstruieren und aufrechterhalten, *das* wir für schmeichelhaft oder bestätigend halten. Was in ehrlicher, undogmatischer Meditation deutlich wird, ist, dass solche Prozesse zwar unser geistiges und körperliches Verhalten *beeinflussen können* , also uns Dinge erleichtern oder

---

ist, auch ein Denker ist, würde der Buddhist antworten: ‚Wo ein Gedanke ist, da ist ein Gedanke.‘“ Diese Aussage ist zwar durchaus geistreich, aber natürlich unsinnig, da die Autorin die logischen Widersprüche der buddhistischen These von der Nicht-Seele nicht erkennt (und das, obwohl sie einige meiner Argumente dazu zitiert), sondern sich lediglich modisch positionieren will. Siehe ihren Aufsatz hier:
http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

erschweren, sie aber normalerweise nicht *bestimmen* . Ein Einfluss, wie stark er auch sein mag, kann immer (mit der entsprechenden Haltung und Anstrengung) überwunden werden. Fast in jedem Augenblick unseres Daseins haben wir die Freiheit, diesen mentalen Kräften zu widerstehen oder ihnen nachzugeben. Wenn wir uns nur bemühen, achtsam zu sein, zu urteilen und so gut wie möglich einzugreifen, bleiben oder werden wir zu wirksamen Herren unseres Schicksals.

Nur weil wir als Individuen existieren und über Erkenntnis-, Wertungs- und Willensfähigkeiten verfügen, können wir die in der Fünf-Skandhas-Lehre beschriebenen unpersönlichen Kräfte beobachten, identifizieren, verstehen und überwinden. Daher stellt diese Lehre, weit davon entfernt, eine vollständige Auflistung der grundlegenden Bausteine der menschlichen Psyche zu sein, bestenfalls nur oberflächliche Aspekte weitaus komplexerer Vorgänge und Strukturen dar. Die Auflistung ist nicht nur unvollständig, da sie den menschlichen Selbst und seine höheren Fähigkeiten nicht explizit erwähnt, sondern auch ihre Darstellung der fünf niederen Fähigkeiten (selbst wenn man deren Existenz annimmt) ist recht oberflächlich. Aus all diesen und weiteren Gründen halte ich die Fünf-Skandhas-Lehre der menschlichen Psychologie für unzureichend.

Was Erleuchtung, Befreiung und Weisheit betrifft, so sind diese ohne eine Seele und ihre Erkenntnis-, Willens- und Wertungsfähigkeiten unmöglich. Erleuchtung bedeutet vollkommene Erkenntnis durch die Seele, also ein Bewusstsein, das so hoch, weit, tief und präzise ist, wie es für den jeweiligen Menschen möglich ist. Befreiung bedeutet vollkommener Willen durch die Seele, also ein Wille, der so frei von Hindernissen und so kraftvoll ist, wie es für den jeweiligen Menschen möglich ist. Weisheit bedeutet

vollkommene Wertung durch die Seele, also ein umfassendes Verständnis von Gut und Böse, verbunden mit einem dementsprechend tugendhaften und nicht lasterhaften Verhalten. Erleuchtung, Befreiung und Weisheit sind Konzepte, die nur auf empfindungsfähige Wesen anwendbar sind (insbesondere auf Menschen und andere Tiere und vielleicht in gewissem Sinne auch auf Pflanzen); sie sind irrelevant für nicht-spirituelle Wesenheiten (d. h. materielle und/oder mentale Wesenheiten ohne Seele, wie Skandhas, Computer oder Fantasiewesen).

17. Die Fünf-Skandhas-Lehre (Fortsetzung)

Dieser Essay, der einem noch unveröffentlichten Buch entnommen ist, wurde 2016 erstmals als Leseprobe im Blog des Autors veröffentlicht. Hier die Abschnitte 3 und 4.

1. Die metaphysischen Aspekte

Die *Encyclopaedia Britannica* (EB) definiert die Skandhas als „die fünf Elemente, die die gesamte geistige und körperliche Existenz eines Individuums zusammenfassen". Sie listet sie auf als „(1) Materie oder Körper, die manifeste Form der vier Elemente – Erde, Luft, Feuer und Wasser; (2) Empfindungen oder Gefühle; (3) Wahrnehmungen von Sinnesobjekten; (4) mentale Formationen; und (5) Gewahrsein oder Bewusstsein der anderen drei mentalen Aggregate [d. h. Punkte 2–4]".

In den meisten mir bekannten Darstellungen wird diese Theorie als Beschreibung dessen präsentiert, was eine Person ausmacht. Einige Darstellungen wenden sie jedoch weiter an und betrachten die fünf Skandhas als die Bestandteile der Phänomenwelt. In jedem Fall enthält diese Theorie eindeutig eine ontologische These, da sie zwei Arten von Phänomenen anerkennt: das Materielle (das erste Skandha) und das Mentale (die anderen vier Skandhas) [168]. Darüber hinaus ist

---

168 Ich nehme an, dass die Yogacara-Schule, die sich auf den Geist konzentriert, die Auffassung vertritt, dass Materie eine Art mentales Phänomen ist. In diesem Fall

anzumerken, dass die obige Definition, da sie die „vier Elemente“ erwähnt, eine physikalische Theorie beinhaltet – eine zugegebenermaßen sehr vage und nach heutigen Maßstäben eher nutzlos [169]. Zweitens hat die Skandhas-Lehre einige erkenntnistheoretische Implikationen, da sie Empfindungen oder Gefühle, die Wahrnehmung von Sinnesobjekten usw. identifiziert – und damit unsere Fähigkeit impliziert, solche Dinge zu erkennen *,* vermutlich durch Introspektion.

Die genannte Quelle (EB) erklärt ferner: „Das Selbst (oder die Seele) kann weder mit einem einzelnen Teil identifiziert werden, noch ist es die Summe aller Teile. Alle Individuen unterliegen einem ständigen Wandel, da die Elemente des Bewusstseins niemals gleich sind. Der Mensch lässt sich mit einem Fluss vergleichen, der seine Identität bewahrt, obwohl die Wassertropfen, aus denen er besteht, von Augenblick zu Augenblick variieren.“ Diese Aussage bildet das metaphysische Element der Skandhas-Lehre, da sie wichtige

---

würden sie vermutlich argumentieren, dass die Skandhas-Theorie nicht nur die Persönlichkeit, sondern die gesamte Phänomenwelt betrifft.

169 Es ist natürlich bemerkenswert, dass die Tatsache, dass diese vereinfachte, wenn auch uralte und weit verbreitete Theorie der Physik (mit Bezug auf die „Elemente“ Erde, Luft, Feuer und Wasser oder ähnliche Konzepte) vom Buddhismus vertreten wird, beweist, dass diese Lehre nicht das Produkt einer „Allwissenheit“ ist. Selbst wenn der Buddha sie formuliert oder akzeptiert hat, kann man ihm nicht Allwissenheit unterstellen, da sie die physische Welt nicht präzise beschreibt. Daher ist es berechtigt, auch an seiner Allwissenheit in Bezug auf das Verständnis der mentalen oder spirituellen Welt zu zweifeln. Man könnte natürlich argumentieren, dass er sich lediglich auf die Vier-Elemente-Lehre berief, weil sie zu seiner Zeit allgemein anerkannt war, quasi als „geschicktes Mittel“, ohne sie befürworten zu wollen.

Behauptungen über das Wesen des Individuums (d. h. der Person) enthält.

Diese Erklärung erinnert uns daran, dass *das philosophische Motiv* der Skandhas-Lehre darin besteht, die buddhistische Behauptung zu untermauern, dass wir kein Selbst und keine Seele (*Anatta*) besitzen. Gemäß dieser Lehre sind wir lediglich Ansammlungen der fünf genannten materiellen und mentalen Phänomene, die sich in einem ständigen Wandel befinden und sich als Abfolge von Ereignissen entfalten, wobei jedes neue Ereignis durch die vorhergehenden und die nachfolgenden verursacht wird. Es wird betont, dass keines der Skandhas das Selbst ist, und auch ihre Summe ist nicht das Selbst. Das Selbst ist auch nicht von ihnen getrennt. Was wir als Selbst bezeichnen, ist lediglich eine Illusion, die dadurch entsteht, dass wir diese fortlaufenden, kausal verknüpften Ereignisse vermischen und ihnen einen Namen geben.

Die Idee des Nicht-Selbst wird üblicherweise dadurch ausgedrückt, dass der Mensch „leer vom Selbst“ ist. Dies wird als ein Aspekt einer umfassenderen metaphysischen Lehre der letztendlichen „Leere“ (*Shunyata*) dargestellt, die auf alle Dinge in der phänomenalen Welt anwendbar ist. Ursprünglich, so meine These, versuchte das buddhistische Denken, das Selbst, das wir alle natürlicherweise zu haben glauben, durch die fünf Skandhas zu *ersetzen* . Da die Lehre der letztendlichen Leere auf das scheinbare Selbst angewendet werden musste, wurde eine Erklärung des scheinbaren Selbst durch die Lehre der fünf Skandhas geliefert. Das Selbst existiert nicht wirklich; es erscheint nur durch das Zusammenspiel der fünf Skandhas zu existieren. Die Konsistenz erforderte jedoch, dass *auch die fünf Skandhas leer sind* . Dies

wurde später beispielsweise im *Herz des Prajnaparamita-Sutra anerkannt* , wo es heißt:

> „Form ist Leere, Leere ist Form… Dasselbe gilt für Gefühle, Wahrnehmungen, mentale Formationen und Bewusstsein.“[170]

, auch die Leerheit der fünf Skandhas, durch die uns das Selbst zu existieren scheint, obwohl es in Wirklichkeit leer ist, bestätigt. Alles Phänomenale ist leer, und dies schließt auch die Skandhas ein. Man könnte sich daher fragen (zumindest ich): *Wenn die Skandhas gleichermaßen leer sind, welchen ideologischen Nutzen haben wir dann von ihnen? Warum können wir nicht einfach die Existenz des Selbst oder der Seele anerkennen und* sie *ebenfalls als „leer“ bezeichnen?* Dies ist natürlich ein wesentlicher Fehler in der Skandhas-Lehre – er zeigt, dass deren Idee *logisch redundant ist* . Wenn das Motiv dahinter die Erklärung der Leerheit des Selbst war, war sie nicht nur unnötig, sondern nutzlos, da auch die Leerheit der Skandhas anerkannt werden musste! Logisch betrachtet hat die Skandhas-Hypothese die Dinge keineswegs vereinfacht, sondern verkompliziert.

Anders ausgedrückt, hätte das Herz-Sutra ebenso gut lauten können: „Das Selbst ist Leerheit, und Leerheit ist Selbst“ oder sogar: „Die Seele ist Leerheit, und Leerheit ist Seele.“ Und tatsächlich ließe sich argumentieren, dass die Seele, da sie substanzloser (weniger phänomenal) als die Skandhas ist, der Leerheit näher steht als die Skandhas.

---

170 Vollständig wiedergegeben in Thich Nhat Hanhs „ *Das Herz des Verstehens“* .

2. Seele und Leere

Offensichtlich gilt es hier zwei Begriffe zu klären: (a) Seele und (b) Leerheit. Darüber hinaus müssen wir (c) deren Wechselbeziehung untersuchen.

(a) Der Begriff ***Seele*** bezeichnet eine spirituelle Substanz, also eine Substanz, die sich von den Substanzen unterscheidet, die materielle oder mentale Dinge zu besitzen scheinen. Die Seele hat keine phänomenalen Eigenschaften – keine Form oder Farbe, keinen Klang, keinen Geschmack, keinen Geruch, keine Härte oder Weichheit, keine Wärme oder Kälte usw. Das heißt, sie kann weder durch äußere Wahrnehmung (mithilfe der fünf Sinnesorgane) noch durch innere Wahrnehmung (mithilfe des sprichwörtlichen inneren Auges und seiner Analoga, des inneren Ohrs usw.) erfasst werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht auf andere, geeignete Weise – die wir als *Apperzeption* oder *Intuition bezeichnen können – erfasst werden kann* .

Nur weil die Seele nicht phänomenal ist, *heißt das nicht,* dass sie nicht existiert. Buddhisten können diese Argumentation offenbar nicht nachvollziehen. Im Westen hatte David Hume (Schottland, 1711–1776) offensichtlich dasselbe Problem. Als er in sich selbst blickte, konnte er nur Bilder und Gedanken wahrnehmen, aber keine Seele. Offensichtlich findet man nichts, wenn man am falschen Ort oder auf die falsche Weise sucht. Sucht man in einem Feld von Phänomenen nach etwas Nicht-Phänomenalem, findet man es nicht. Sucht man mit den Ohren nach Farben oder mit der Nase nach Tönen, findet man sie nicht. Um die Seele zu spüren, braucht man lediglich intuitive Achtsamkeit. Wir alle sind uns unserer selbst ständig bewusst, auch wenn wir nicht genau

lokalisieren können, wo sich dieses Selbst befindet. Es bedarf keiner fortgeschrittenen Meditationsmethoden, um sich seiner Seele bewusst zu sein – es ist ein alltägliches, gewöhnliches Phänomen.

Ich möchte betonen, dass ich nicht wie René Descartes (Frankreich, 1596–1650) die Auffassung vertrete, die Seele sei durch Schlussfolgerungen , etwa durch das berühmte *„Cogito ergo sum" („Ich denke, also bin ich"), erkennbar. Natürlich können wir die Seele auf rationalem Wege, also durch abstrakte Theorien,* erfassen – unsere primäre und wichtigste Erkenntnisquelle ist jedoch die direkte persönliche *Erfahrung* , die man als Apperzeption oder Intuition bezeichnen kann. Mein Ansatz ist daher nicht ausschließlich rationalistisch, sondern vorwiegend empiristisch. In diesem Punkt unterscheidet sich meine Seelenlehre grundlegend von der cartesianischen sowie der buddhistischen.

Gemäß buddhistischer Lehre kann man die Seele in der Meditation nicht wahrnehmen; bei aufmerksamer Beobachtung findet man lediglich verschiedene mentale Phänomene (genauer gesagt die fünf Skandhas). Ich entgegne jedoch, dass die Seele offenkundig ein *nicht-phänomenales* Objekt ist und nicht mit solchen sichtbaren Phänomenen verwechselt werden sollte. Wir alle besitzen fast immer, wenn nicht sogar ständig, ein mehr oder weniger ausgeprägtes *Selbstgefühl* , ganz ohne Meditation.

Dies wird schon dadurch deutlich, dass jeder den Begriff „Selbst" versteht. Der Buddhismus erkennt dieses Selbstgefühl zwar an, hält es aber absurderweise – geradezu dogmatisch – für eine Illusion. Nachdem er dieses wichtige Gefühl (die Intuition) von vornherein als irrelevant abgetan hat, ist es nicht verwunderlich, dass er inmitten der Phänomene des Geistes (der fünf Skandhas) keine Seele (d. h. das menschliche Selbst)

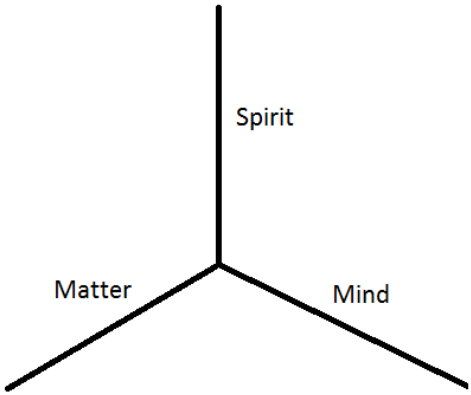
finden kann! Man beachte: **Der Buddhismus hat kein stichhaltiges Argument für seine These von der Nichtexistenz einer Seele** . Er *begeht einen Zirkelschluss* , indem er das Selbstgefühl als Illusion bezeichnet, weil er an die Nichtexistenz eines Selbst glaubt, und behauptet, durch Introspektion zu wissen, dass es kein Selbst gibt, während er die alltägliche Erfahrung des Selbst, die wir alle machen, einfach ablehnt. Aufgrund dieses offenkundigen Denkfehlers, wenn nicht gar einer dogmatischen Unehrlichkeit, verstrickt sich der Buddhismus in viele logische Widersprüche.

So wie man visuelle Phänomene nicht mit dem Gehör oder auditive Phänomene mit dem Sehvermögen erfassen würde, ist es absurd, spirituelle Dinge (die Seele und ihre vielfältigen Akte des Bewusstseins, des Willens und der Wertung) mit den Sinnen oder durch die Beobachtung mentaler Phänomene zu erfassen. Jede Erscheinungsform hat ihr entsprechendes Erkenntnisorgan. Für spirituelle Dinge ist allein die Intuition (oder Apperzeption) angemessen.

Um zu verstehen, wie die Seele scheinbar inmitten von Körper und Geist (also körperlichen und geistigen Phänomenen) existieren und dennoch unsichtbar, unhörbar usw. (also nicht-phänomenal) sein kann, stellen Sie sich einen dreidimensionalen Raum vor (siehe Abbildung unten). Nehmen wir an, zwei Dimensionen repräsentieren Materie und Geist, die dritte den Spirit. Offensichtlich finden sich die Phänomene des Geistes nicht in der Materiedimension und umgekehrt. Ebenso wenig findet sich die Seele in den Dimensionen der Materie und/oder des Geistes, egal wie sehr man dort nach ihr sucht. Warum? Ganz einfach, weil ihr Platz woanders ist – in der spirituellen Dimension, die senkrecht zu den beiden anderen steht. Daher ist es durchaus legitim, von einem Bewusstsein

der Seele zu sprechen, selbst wenn man zugibt, dass sie keine phänomenalen (materiell-geistigen) Eigenschaften besitzt.

Abbildung 4. Materie, Geist und Seele als drei Dimensionen der Existenz dargestellt



Beachten Sie bitte, dass *die obige Darstellung des Spirituellen in einer anderen Dimension lediglich bildlich zu verstehen ist und nicht wörtlich genommen werden sollte, da der Dimensionsbegriff selbst ein materiell-mentales Konzept ist, das auf der Wahrnehmung und Projektion von Raum basiert* . Selbst die Vorstellung von Zeit als vierter Dimension im Verhältnis zu den drei Raumdimensionen ist nur eine Analogie; umso mehr ist die Vorstellung von Geist als einer weiteren Dimension (oder vielleicht einer Reihe von Dimensionen) etwas künstlich. Die einfache Wahrheit ist, dass **Geist nicht wirklich oder vollständig in materiellen oder mentalen Begriffen ausgedrückt werden kann, da er so grundlegend**

anders, wahrhaft *sui generis ist* . Wir könnten ebenso gegen das Bild des Geistes als einer eigenständigen Dimension (oder einer Reihe von Dimensionen) im Vergleich zur Materie einwenden, doch der Geist hat einige phänomenale Eigenschaften mit der Materie gemeinsam, während vom Geist überhaupt nichts Phänomenales gesagt werden kann. Um es also zu wiederholen: Die obige Analyse dieser drei Bereiche in Bezug auf Dimensionen ist *lediglich eine praktische Metapher* .

Darüber hinaus wäre es erkenntnistheoretisch durchaus legitim, die Existenz der Seele auf rein abstrakten, begrifflichen Grundlagen zu behaupten. Dies lässt sich mit den Prinzipien der Adduktion begründen. Man kann eine Entität postulieren, wenn diese Annahme dazu dient, verschiedene beobachtbare, konkrete Phänomene zu erklären. Im Falle der Seele handelt es sich bei den betreffenden „Phänomenen“ um unsere alltäglichen Erfahrungen von Erkenntnis, Willenskraft und Werturteil. Diese Erfahrungen sind größtenteils intuitiv, hinterlassen aber ihre deutlichen Spuren im Bereich von Geist und Körper. Wir erleben Erkenntnis, wann immer wir etwas wahrnehmen oder begreifen. Wir erleben Willenskraft, wann immer wir denken oder handeln. Wir erleben Werturteile, wann immer wir etwas mögen oder nicht mögen. Die Seele erklärt all diese Erfahrungen mithilfe einer zentralen Entität. Dies ist vergleichbar damit, beispielsweise in der Astronomie einen für unsere Teleskope unsichtbaren Planeten zu entdecken, indem man die Verschiebung anderer Himmelskörper um ihn herum beobachtet. Dies ist induktive Logik.

Doch in Wahrheit ist die Seele keine bloße Abstraktion; sie ist etwas Konkretes (wenn auch Spirituelles), das wir mithilfe unserer Intuition direkt erfassen können. Ein Fehler, den Buddhisten begehen,

ist die Verwechslung von Wesenheit und Entität. Die Existenz einer Seele ist keine Aussage über die Essenz, sondern über die Entität. Die Seele ist nicht die Essenz des Körpers oder gar des Körper-Geist-Komplexes – sie ist eine eigenständige Entität, die auf irgendeine Weise inmitten dieser Phänomene existiert, sie beeinflusst und von ihnen beeinflusst wird (und vielleicht auch von ihnen beeinflusst wird), aber nicht dieselbe Natur wie sie besitzt. Sie ist eine Substanz, aber eine ganz andere und immaterielle Substanz, wie bereits erwähnt. Die Seele als Entität oder Substanz zu bezeichnen, ist in Wahrheit nichts anderes als *eine Metapher* – analoges Denken. Die Seele unterscheidet sich so sehr von den anderen Bestandteilen der Welt, dass sie nur durch Analogie beschrieben werden kann – sie lässt sich nicht auf etwas anderes, das wir kennen, reduzieren.

Diesen philosophischen Irrtum können wir beispielsweise im *Milinda-panha beobachten* , einem nicht-kanonischen, aber orthodoxen Theravada-Text (Pali) [171]. Hier befragt Milinda Nagasena, nachdem dieser seine Existenz geleugnet hat. Er stellt ihm sehr treffende Fragen wie: Wer isst denn, praktiziert spirituelle Übungen, bewahrt Moral, erwirbt Verdienste usw.? Nagasena antwortet mit dem Beispiel eines Streitwagens und erklärt, dass kein Teil des Wagens als der Wagen selbst gelten kann, auch nicht die

---

171 Siehe Conze, S. 147–151. Der Dialog ist hier vollständig wiedergegeben. Milinda (griechisch Menander) war der „griechische Herrscher eines großen indo-griechischen Reiches [nämlich Baktrien] im späten 2. Jahrhundert v. Chr.“ Nagasena war ein hochrangiger buddhistischer Mönch. Der Text wurde laut EB „in Nordindien, vermutlich im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. (und möglicherweise ursprünglich in Sanskrit) von einem unbekannten Autor verfasst.“

Kombination aller Teile. Milinda, dessen Fragen durchaus treffend waren, lässt sich von Nagasenas Antworten leicht täuschen. Doch (meiner Meinung nach) müssen wir uns nicht täuschen lassen.

Zunächst einmal kann ein Streitwagen nicht mit einem Menschen verglichen werden. Wir betrachten einen Streitwagen nicht als Person, aus dem einfachen Grund, dass er keine Erkenntnis-, Willens- und Wertungsfähigkeiten besitzt. In einem Streitwagen nach einer Entsprechung zur Seele zu suchen, ist ein Trugschluss. Zwar besitzt ein Streitwagen keine so genannte „Kernentität" und kein einzelnes Teil oder eine Kombination seiner Teile kann ihn definieren, doch hat er dennoch ein Wesen. Ein Streitwagen, als von Menschenhand geschaffenes Objekt, definiert sich durch seinen Zweck oder Nutzen – als von Pferden gezogene Kutsche für Transport und Reisen, insbesondere im Krieg, bei der Jagd oder im Rennsport. Sein Wesen ist eine *Abstraktion* , keine konkrete Entität. Selbstverständlich müssen alle notwendigen Teile vorhanden sein, um einen funktionsfähigen Streitwagen zu bilden, doch diese Teile können beliebig gegen andere, *ähnliche Teile ausgetauscht werden* (nicht jedoch gegen andere, unähnliche: z. B. kann man ein Rad nicht durch einen Schuh ersetzen). Die einzige Konstante ist der besagte abstrakte Zweck oder Nutzen.[172]

Dieselbe Argumentation gilt offensichtlich nicht für Personen. Nagasenas Argumentation ging also am Kern der Sache vorbei. Wie bereits erwähnt, ist die Seele keine Essenz, sondern ein spiritueller Kern. Sie kann daher weder als eine der fünf Skandhas noch als

---

172 Auch ein Fluss, obwohl nicht künstlich angelegt, lässt sich mithilfe von Abstraktionen definieren. Dies bezieht sich auf die von EB zuvor vorgeschlagene Analogie.

deren Summe betrachtet werden, wie die Buddhisten zu Recht betonen. Entgegen der buddhistischen Lehre kann sie jedoch als ein Teil des gesamten Menschen, nämlich der spirituelle Teil, angesehen werden; genauer gesagt, sollte sie als der Kern betrachtet werden, also als der spezifische Teil, der dem Ganzen allein Persönlichkeit oder Selbstbewusstsein verleiht. Dies gilt insbesondere dann, wenn wir uns fragen, woher unsere Seele bei unserer Geburt kam, ob sie nach dem Tod weiter existiert, wohin sie geht, falls sie fortbesteht, ob sie vergänglich ist und so weiter.

Dies führt uns zu der Frage, *ob die Seele ewig oder vergänglich ist* , oder (in westlicher Terminologie) ob sie unsterblich oder sterblich ist. Ewig würde bedeuten, dass sie seit Anbeginn der Zeit existiert und bis zum Ende der Zeit existieren wird. Vergänglich würde bedeuten, dass sie für einen kürzeren Zeitraum existiert, auch wenn dieser sehr lang sein kann. Vergänglich könnte bedeuten, solange der gegenwärtige Körper lebt, oder es könnte viele Leben umfassen – mit oder ohne physischen Körper.

Es scheint, als ob die indische Philosophie keinen Platz für temporäre Seelen kannte, sondern nur für ewige Seelen oder Seelenlosigkeit – in Bezug auf die Seele galt ein Alles-oder-Nichts-Prinzip [173]. Diese Trennung ist jedoch philosophisch unhaltbar. Es ist denkbar, dass die Seele ein Epiphänomen des lebenden menschlichen (und allgemeiner tierischen oder zumindest höher entwickelten) Körpers ist, das mit ihm entsteht und mit ihm vergeht. Oder es mag sein, dass diese temporäre Seele länger währt, von Körper zu Körper wandert

---

[173] In der hinduistischen Bhagavad-Gita beispielsweise sagt Krishna über das *Atman (die individuelle Seele): „ungeboren, unsterblich; niemals aufhörend, niemals beginnend; unsterblich, ungeboren; für immer unveränderlich.“ (Das Lied Gottes: Bhagavad-Gita* .)

oder vielleicht sogar ohne Körper existiert. Wir wissen es nicht (zumindest ich nicht); sicher ist jedoch, dass diese gedanklichen Möglichkeiten nicht ignoriert werden können. Die nicht-buddhistische Menschheit hat sie jedenfalls für denkbar gehalten, da viele Religionen auf solchen alternativen Glaubensvorstellungen basieren.

Was die ewige Seele betrifft, stellt sich die Frage, ob sie aus dem (angeblichen) Kreislauf von Geburt und Tod befreit werden kann. Bedeutet die Ewigkeit der Seele logischerweise ihre ewige Gefangenschaft im Leiden? Ich sehe keinen Grund dafür. Es ist denkbar, dass die ewige Seele einst glücklich war, dann ins Leiden geriet, sich aber durch spirituelle Übungen aus dieser Lage befreien kann. Ihre Befreiung mag sogar von einem spirituellen Programm wie den Vier Edlen Wahrheiten des Buddhismus abhängen; also von der Erkenntnis, dass sie sich in einem Teufelskreis des Leidens befindet, dass dieses Leiden durch Anhaftung verursacht wird und durch Loslassen geheilt werden kann und dass dieses Loslassen durch den Edlen Achtfachen Pfad kultiviert werden kann. Daher widerspricht die Behauptung einer ewigen Seele dem Buddhismus nicht grundsätzlich. Ich befürworte dies nicht, sondern weise lediglich darauf hin, dass es sich entgegen etablierter Dogmen konsequent vertreten lässt.

Sicher ist jedenfalls, dass die Idee der Seelenlosigkeit logisch unhaltbar ist. Buddhisten haben sich den damit verbundenen logischen Problemen nie wirklich gestellt und ehrlich versucht, sie zu lösen. Stets hemmt sie die Angst, von ihren Glaubensgenossen als ketzerische Verfechter „falscher Ansichten“ angesehen zu werden. Daher wiederholen sie immer wieder die Lehre von der Seelenlosigkeit und versuchen, sie zu rechtfertigen (mit absurden Mitteln wie dem Tetralemma, das die absurde

Idee aufstellt, dass etwas gleichzeitig sein und nicht sein kann oder dass etwas gleichzeitig nicht sein und nicht nicht sein kann). Die Verwendung der Fünf-Skandhas-Lehre zur Erklärung der (angeblichen) Illusion des Selbst überzeugt, wie oben gezeigt, keinen unvoreingenommenen Beobachter. Buddhistische Prediger sagen, man solle den Buddhismus nicht einfach glauben, sondern die Fragen selbst durchdenken, dann werde man die Logik dahinter erkennen. Doch wenn jemand dies tut, zu einem anderen Schluss kommt und eines ihrer Klischees ablehnt, reagieren sie verblüfft, wenn nicht gar feindselig.

Tatsächlich ist es unmöglich, eine glaubwürdige Theorie der menschlichen Psyche zu formulieren, ohne die Existenz einer Seele in ihrem Zentrum anzuerkennen. *Jemand* muss leiden und dem Leiden entfliehen wollen. Ein maschinenartiges Wesen kann nicht leiden und keine spirituellen Praktiken ausüben, um das Leiden zu überwinden. Spirituelle Praxis bedeutet – und kann nur bedeuten – die Praxis eines spirituellen Wesens, also einer Seele mit Erkenntnis-, Willens- und Wertungsvermögen. Diese Fähigkeiten lassen sich nicht mit elektrischen Signalen im Gehirn oder Ereignissen in den Skandhas gleichsetzen. Sie sind *einzigartig* , höchst wundersam und geheimnisvoll und nicht auf mechanische Prozesse reduzierbar. Erkenntnis ohne Bewusstsein *eines Subjekts* (eines erkennenden Wesens) ist ein Widerspruch in sich; Willen ohne einen frei handelnden *Akteur* (einen Handelnden) ist ein Widerspruch in sich; Wertung ohne *jemanden, der ein Risiko eingeht* (der etwas gewinnen oder verlieren kann), ist ein Widerspruch in sich. Dies ist nicht bloße Grammatik; es ist Logik.

Eine wichtige Frage bezüglich der Seele ist, ob sie während ihrer gesamten Existenz dieselbe bleibt oder

sich im Laufe der Zeit spirituell verändert (zum Guten oder Schlechten). Diese Frage ist bedeutsam, da sie Verantwortung und Belohnung oder Bestrafung (Karma im Buddhismus) beeinflussen kann. Angenommen, die Seele ist für ihre Willensakte *zum Zeitpunkt* dieser Handlungen verantwortlich, ist es dann gerecht, dass sie die Konsequenzen *erst später trägt* ? Soll ich im Alter für die Laster meiner Jugend büßen, denen ich nicht mehr nachgehe, oder die verspäteten Belohnungen für meine jugendlichen Tugenden erhalten, selbst wenn ich diese nicht mehr besitze? Wenn die Seele sich im Laufe der Zeit nicht verändert, wäre die Antwort offensichtlich ja. Entwickelt oder degeneriert die Seele jedoch im Laufe der Zeit, mag die Antwort auf den ersten Blick negativ erscheinen. Kann man in einem solchen Fall noch von *derselben Person sprechen* ?

Für dieses Problem lassen sich verschiedene Lösungsansätze vorschlagen. Zunächst sollten wir betonen, dass ein Großteil der karmischen Last (im Guten wie im Schlechten) unseres Lebens in unserer mentalen und körperlichen Dimension, in unserem Geist und Körper, verankert ist. Die hier gestellte Frage ist, ob ein Teil der karmischen Last auch in unserer spirituellen Dimension, unserer Seele, liegt. Wenn wir davon ausgehen, dass die Seele beständig ist, müssen wir alle scheinbaren spirituellen Veränderungen, die mit ihr zusammenhängen, in ihrem mentalen und physischen Umfeld verorten. So verfügt dieselbe Seele als Säugling über eingeschränktere Fähigkeiten wie Gehen, Sprechen usw.; als Erwachsener erreichen ihre intellektuellen und körperlichen Kräfte ihren Höhepunkt; im Alter nehmen sie allmählich ab.

Wer tugendhaft denkt und handelt, wird wahrscheinlich ein angenehmes inneres und vermutlich auch äußeres Leben führen; wer hingegen verdorben denkt und

handelt, wird wahrscheinlich ein unangenehmes inneres und vermutlich auch äußeres Leben haben. Doch was geschieht in einem vermeintlichen Jenseits, wenn die Seele ohne Körper und Geist ist? Die Entscheidungen, die ein Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt trifft, spiegeln seine gesamten Umstände zu diesem Zeitpunkt wider. Wenn ich über die Zeit hinweg derselbe bleibe, würde ich prinzipiell, wenn ich in dieselben Umstände zurückversetzt würde, auf dieselbe Weise reagieren. Dies scheint dem Prinzip des freien Willens zu widersprechen, demzufolge die Seele ungeachtet der äußeren Einflüsse frei wählen kann – und daher letztlich unvorhersehbar ist.

Eine bessere Position wäre möglicherweise die, die der Buddhismus im Kontext der Fünf-Skandhas-Lehre vorschlägt. Ich beziehe mich auf das von Vasubandhu erläuterte „Last-Sutra“ [174]:

> „Die in der Vergangenheit stattgefundenen Prozesse verursachen Leid bei denen, die ihnen folgen. Die vorhergehenden Skandhas werden daher als die ‚Last‘ bezeichnet, die nachfolgenden als ihr ‚Träger‘ [der Last].“

Wir könnten denselben Gedanken auf die Seele (anstelle der Skandhas) übertragen und sagen, dass ihre gegenwärtige Existenz durch ihre vergangene bedingt ist und sie somit im Grunde immer eine Fortsetzung ihrer Vergangenheit darstellt, indem sie nicht nur ihre Existenz, sondern auch ihr gutes und schlechtes Karma weiterträgt. Auf diese Weise bleibt die Seele (der „Träger“), selbst wenn sie innere Veränderungen durchgemacht hat, für ihre vergangenen Taten (die „Last“) verantwortlich. Die Vergangenheit prägt sich

174 In Conze, erneut (S. 195).

kumulativ in Gegenwart und Zukunft ein. In diesem Fall müssen wir uns fragen: Welche Veränderungen sind in einer Seele möglich? Ist sie nicht ein einheitliches Wesen? Kann sie überhaupt Teile haben? Dies würde uns scheinbar wieder zu einer psychologischen Beschreibung zurückführen, wie sie etwa in der Fünf-Skandhas-Theorie vorgeschlagen wird!

Ich möchte jedoch anmerken, dass solche Fragen im spirituellen Bereich unangebracht sind, da dieser sich nicht mit dem materiellen und mentalen Bereich vergleichen lässt. Die Seele ist nicht phänomenal, daher kann man sie sich weder als etwas mit Größe, Form oder gar einem exakten Ort vorstellen, noch als etwas, das an Inhalt zu- oder abnimmt – diese und ähnliche Konzepte stammen aus dem phänomenalen Bereich. Wir sollten vielmehr akzeptieren, dass wir die Seele ebenso wenig beschreiben können wie ihre tiefsten Funktionsweisen ergründen können. So wie Erkenntnis, Willen und Werturteil *einzigartige* Weltereignisse sind, so ist auch die Seele zu besonders, um in simple Analogien zu passen.

Es sei hinzugefügt, dass die hier vorgeschlagene Seelenauffassung in vielerlei Hinsicht der buddhistischen Vorstellung von der Buddha-Natur nicht unähnlich ist. Man beachte die folgenden brillanten Aussagen von Son Master Chinul [175]:

> „Der materielle Körper ist vergänglich, er wird geboren und stirbt. Der wahre Geist ist wie der Raum, unendlich und unveränderlich…“
>
> Der materielle Körper besteht aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer und Luft. Seine Substanz ist empfindungslos; wie kann er also

175 Korea, 1158-1210.

> wahrnehmen oder erkennen? Das, was wahrnehmen und erkennen kann, muss deine Buddha-Natur sein…
>
> In den Augen nennt man es Sehen. In den Ohren nennt man es Hören… In den Händen greift und hält es fest. In den Füßen geht und läuft es… Die Eingeweihten wissen, dass dies die Buddha-Natur ist, das Wesen der Erleuchtung. Diejenigen, die es nicht wissen, nennen es die Seele…
>
> Da es keine Form hat, kann es dann Größe haben? Da es keine Größe hat, kann es dann Grenzen haben? Weil es keine Grenzen hat, hat es weder Innen noch Außen. Da es weder Innen noch Außen hat, gibt es weder Fern noch Nah. Ohne Fern und Nah gibt es weder Dort noch Hier. Da es weder Dort noch Hier gibt, gibt es weder Gehen noch Kommen. Da es weder Gehen noch Kommen gibt, gibt es weder Geburt noch Tod. Da es weder Geburt noch Tod gibt, hat es weder Vergangenheit noch Gegenwart…[176]

Offensichtlich entspricht der „wahre Geist“, der „dem Raum gleicht“, die „Buddha-Natur“, die allein „wahrnehmen und erkennen“ kann, das, was sieht, hört, greift und geht, also das, was Subjekt von Bewusstseinsakten und Urheber von Willensakten ist, dem, was wir gemeinhin Seele nennen, selbst wenn der Autor sich weigert, es so zu bezeichnen. Bemerkenswert ist, dass dieser Autor, trotz des buddhistischen Dogmas, dass kognitive und Willensakte kein Selbst implizieren, anscheinend das

---

176 *Klassiker des Buddhismus und Zen* , Bd. 1. S. 417-419, 424.

Gegenteil behauptet (obwohl er die Existenz eines Selbst tugendhaft ablehnt). Ist der Unterschied zwischen diesen Konzepten also rein verbaler Natur? Ich würde sagen: nein. Die Vorstellung von der Seele suggeriert Individuation (in einem gewissen realistischen Sinne), wohingegen die Buddha-Natur eine universellere Bedeutung hat (wobei scheinbare Individualität als gänzlich illusorisch betrachtet wird).

(b) Betrachten wir nun das buddhistische Konzept der ***Leerheit*** . Vorab sei angemerkt, dass ich keinerlei Anspruch auf ein höheres Bewusstsein erhebe und kein Interesse an fantasievollen metaphysischen Spekulationen mit hochtrabenden Worten habe. Ich schreibe als logischer Philosoph, als ehrlicher, einfacher Mensch, der die Wahrheit ohne Schnickschnack finden will. Die meisten Buddhisten verstehen unter „Leerheit“ nicht buchstäbliche Leere oder Nichtexistenz. Möglicherweise haben einige Hinayana-Denker den Begriff so verstanden, doch meines Wissens betrachteten Mahayana-Denker ihn positiver (oder ambivalenter) als „weder Existenz noch Nichtexistenz“. Letzteres soll sowohl den übermäßigen Glauben an die Existenz der phänomenalen Welt (Eternalismus) als auch den übermäßigen Glauben an ihre Nichtexistenz (Nihilismus) ablehnen. Es ist als goldene Mitte – als „mittlerer Weg“ – gedacht.

Was das Konzept des „Mittleren Weges“ betrifft, ist es jedoch ungenau (und geradezu verworren), wie Buddhisten es tun, zu behaupten, diese Leerheit sei „nicht-dualistisch“. Dies impliziert, dass sie buchstäblich alle Gegensätze *einschließt* und somit einen wirksamen Widerspruch zulässt. Man kann lediglich sagen, dass die Leerheit alles umfasst, was positiv und *wirklich ist* – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So wie das Wirkliche niemals

widersprüchlich ist, so wie Widersprüche in der Realität zu keiner Zeit und an keinem Ort vorkommen (nicht einmal im Geiste, wenn man darüber nachdenkt), so lässt die Leerheit keine Widersprüche zu. Widerspruch ist eine Illusion, und jede Behauptung darüber ist notwendigerweise falsch. „Nicht-dualistisch“ bedeutet (genauer) einheitlich und undifferenziert. Es bezieht sich auf das tatsächliche Positive, nicht auf ein eingebildetes Negatives.

Oft wird impliziert, dass die Leere dem Absoluten, dem Unendlichen, der Letzten Wirklichkeit, dem ursprünglichen oder urtümlichen Grund des Seins oder des Geistes, dem Einen, dem Nichts, dem Noumenon und so weiter entspricht. Dieses Konzept und ein Teil der dafür verwendeten Terminologie sind natürlich auch anderen Philosophien und Religionen nicht völlig fremd.

Seit ihren vorsokratischen Anfängen suchte die griechische Philosophie nach der grundlegenden Einheit des Vielen, nach dem, was unter der vielfältigen Erscheinungswelt liegt, nach dem gemeinsamen Fundament aller Dinge, die wir gemeinsam erfahren, nach dem Ursprung und dem Ziel der Dinge. Diese Ideen gipfelten im Neuplatonismus der Spätantike und kehrten im späten Mittelalter und in der Renaissance in verschiedenen Kontexten in die westliche Philosophie zurück. Vergleichbare Vorstellungen finden sich auch im Judentum, Christentum und Islam sowie natürlich in anderen indischen Religionen, insbesondere im Hinduismus – vor allem in ihren jeweiligen mystischen Strömungen. Die griechische Philosophie hat diese verschiedenen Religionen selbstverständlich beeinflusst, und sie haben sich in dieser Hinsicht nachweislich auch gegenseitig beeinflusst. Zweifellos gab es auch Einflüsse vom und zum Buddhismus, wie das oben

erwähnte *Milinda-panha* , ein Dialog zwischen einem griechischen König und einem buddhistischen Mönch, belegt.

Bezüglich unserer Körper oder der Materie im Allgemeinen wird oft argumentiert, dass sie zwar unterschiedlich „substanziell“ erscheinen (einschließlich Gase und Flüssigkeiten neben Feststoffen), wir aber, wenn wir ihre Zusammensetzung genauer untersuchen, wie es uns heutzutage möglich ist, größtenteils leeren Raum vorfinden, mit nur sehr wenigen Massenteilchen, die ohnehin nur Energiepakete sind, die durch immaterielle Kraftfelder verbunden sind. Die naheliegende Antwort darauf ist jedoch, dass dies immer noch kein völliges Nichts wäre; d. h. selbst wenn Materie nicht so voll und substanziell ist, wie sie zunächst erscheint, bedeutet das nicht, dass sie völlig leer *ist* .

Dennoch glaube ich nicht, dass sich das buddhistische Konzept der Leerheit, angewendet auf die Materie, auf diesen leeren Raum mit seiner seltenen Substanz bezieht. Vielmehr meint es meiner Ansicht nach den angenommenen universellen und einheitlichen gemeinsamen Grund aller Dinge, der als *reines Sein vor jeder Differenzierung* in verschiedene Entitäten, Eigenschaften oder Ereignisse begreifbar ist. Dieses ursprüngliche Sein lässt sich weder beschreiben noch lokalisieren, denn dies hieße, ihm einen bestimmten Charakter oder Ort zuzuschreiben und andere auszuschließen.

Was mentale Phänomene betrifft, womit ich die Inhalte von Erinnerungen und daraus abgeleiteten Phantasmen meine, die scheinbar in unserem Kopf entstehen, so scheinen sie viel weniger substanziell als materielle Phänomene zu sein. Dennoch sind sie *phänomenal* , insofern wir sie als Farben, Formen, Klänge und vielleicht auch (obwohl ich mir da nicht sicher bin) als

Gerüche, Geschmäcker und Berührungsempfindungen wahrnehmen. In diesem Zusammenhang müssen wir auch auf konkrete Gefühle und Emotionen achten, die in unserem Körper oder Kopf auftreten und die wir zusammenfassend als Tastempfindungen bezeichnen würden.

Es ist bemerkenswert, welche Bedeutung der Tastsinn für unser Verständnis von Materie hat: Die „Festigkeit", die wir Materie zuschreiben, definiert sich durch den Widerstand, den wir beim Drücken, Ziehen oder Quetschen *erfahren* , sowie durch die *relative* Dauer des jeweiligen Objekts. Ungeachtet des tatsächlichen Leerraums in der Materie bleibt die Erfahrung von Festigkeit (in unterschiedlichem Maße) bestehen und prägt maßgeblich unser Verständnis von „Materialität". Mentale Phänomene erscheinen in diesem Kontext weit weniger „fest" als materielle, da sie sich schneller auflösen und relativ formbarer (und in mancher Hinsicht weniger formbar) sind. Das buddhistische Adjektiv „leer" sollte nicht als „ohne Festigkeit" verstanden werden, denn Festigkeit (wie soeben erläutert) ist eine *phänomenologische* Gegebenheit und kann daher nicht geleugnet werden.

Meiner Ansicht nach müssen wir darüber hinaus auch Objekte der Intuition wie Selbst, Bewusstsein, Willen und Wertung als mentale „Phänomene" im erweiterten Sinne (genauer: „Erscheinungen") betrachten, obwohl sie völlig *nicht-phänomenal sind* , d. h. ohne Farbe, Form, Klang usw. All diese Existenzformen können, und umso mehr, als leer angesehen werden, wenn wir den Begriff, wie oben dargelegt, richtig verstehen.

Im Buddhismus wird gelehrt, dass diese Wurzel und Grundlage allen Seins, die sowohl immanent als auch transzendent ist, durch Meditation erkannt werden kann, zumindest wenn diese Meditation ihr Ziel der Erleuchtung erreicht. Darin unterscheidet sich der

Buddhismus von der Kantischen Philosophie, die die noumenale Sphäre als prinzipiell unerreichbar für den menschlichen Erkenntnisapparat ansieht (obwohl Kant [177]paradoxerweise allein durch die Formulierung seiner Theorie behauptete, zumindest etwas *davon zu wissen*).

Dennoch stimmen beide in vielen Punkten überein, etwa in der Charakterisierung der Phänomenwelt als illusionär, während die Noumenalität als real gilt. Klar ist, dass sich die Leere auf ein universelles und einheitliches Substrat bezieht, das von vollkommener Ruhe und Stille geprägt ist und dennoch all die Vielfalt und Bewegung, die wir oberflächlich wahrnehmen, beherbergt und sogar hervorbringt. Die Welt der Phänomene ruht auf der Noumenalität wie die Wellen auf dem Ozean. Wasser und Wellen sind im Wesentlichen eins, lassen sich aber durch Abstraktion unterscheiden; ebenso verhält es sich mit der Noumenalität und der Phänomenalität.

der Wechselbeziehung aller Dharmas erwähnt . Laut dieser Theorie ist alles durch alles andere bedingt; nichts kann für sich allein bestehen. Genau deshalb kann man sagen, dass alles (d. h. alle Dinge in der Welt der Phänomene) leer ist – weil es kein „eigenes Sein“ (*Svabhaha*) besitzt. Das bedeutet, dass nicht nur wir Menschen und alle fühlenden Wesen leer sind, sondern auch Pflanzen und unbelebte Dinge. Das mag auf den ersten Blick einleuchtend klingen, doch die Vorstellung der Wechselbeziehung hält einer ernsthaften logischen Prüfung nicht stand. Die Behauptung, alles sei die Ursache von allem, impliziert, dass zwischen buchstäblich *zwei beliebigen* Dingen zumindest eine partielle, bedingte Kausalbeziehung besteht. Eine solche Kausalbeziehung muss jedoch gewissermaßen

177 Immanuel Kant (Deutschland, 1724–1804).

exklusiv sein, um überhaupt existieren zu können [178]. Die von buddhistischen Philosophen vertretene Idee ist daher in Wirklichkeit ein Trugschluss, ein „gestohlenes Konzept".

Es sei außerdem darauf hingewiesen, dass der Begriff „Leere", sofern er negativ, also als Hinweis auf Existenzlosigkeit, gemeint ist , notwendigerweise *begrifflich ist* . Wir können zwar sagen, dass Sein aus dem Nichtsein entsteht und zu diesem zurückkehrt, doch muss anerkannt werden, dass dies nicht durch direkte Erfahrung, sei sie alltäglich oder meditativer Natur, sondern nur durch begriffliche Einsicht erfasst werden kann. Der einfache Grund dafür ist, dass Negation nicht Gegenstand von Wahrnehmung oder Intuition sein kann, sondern nur durch *induktives Schließen* aus einer erfolglosen Suche nach etwas Positivem erkannt werden kann [179]. Nur Positives kann erfahren werden. Alle negativen Begriffe sind logisch gesehen notwendigerweise begrifflich; ja, Negation ist eine der Grundlagen des begrifflichen Denkens. Daher ist jede Behauptung, man habe in den tiefsten Ebenen der Kontemplation das Nichts, das der Existenz zugrunde liegt, *rein erfahren* , unglaubwürdig: Denken (selbst wenn es wortlos ist) war mit Sicherheit beteiligt.

Im Buddhismus ist der Ursprung etwas Unpersönliches, was manche als eine Art Pantheismus verstehen mögen. In den oben genannten großen Religionen wird der Ursprung mit Gott gleichgesetzt. Meiner Meinung nach ist diese Gleichsetzung glaubwürdiger, denn ich sehe nicht, wie die bewusste, willensstarke und wertende individuelle Seele aus

---

[178] Eine vollständige Widerlegung finden Sie in meinem Buch *„Die Logik der Kausalität"* , Kapitel 16.3.

[179] Siehe meine *Betrachtungen* , Kapitel 9.

etwas Größerem hervorgehen könnte, das nicht selbst im Wesentlichen bewusst, willensstark und wertend ist. Da diese Fähigkeiten über der unpersönlichen Natur stehen, muss ihre letztendliche Quelle sie potenziell ebenfalls besitzen. In der jüdischen Kabbala beispielsweise wird die menschliche Seele als ein Funke der göttlichen Seele betrachtet (quasi ein Abbild des Göttlichen). Wir sind nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, da wir wie er Seele, Erkenntnis, Willen und Werturteil besitzen, wenn auch in verschwindend geringem Maße im Vergleich zu seiner Allwissenheit, Allmacht und Allgüte. In jedem Fall besteht jedoch eine beachtliche Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Philosophien und Religionen.

(c) Betrachten wir nun die Seele *im Kontext der* Leerheit. Ist der Begriff des Selbst oder der Seele logisch vereinbar oder (wie die Buddhisten behaupten) unvereinbar mit dem der Leerheit? Kann eine Seele Befreiung von ihren Begrenzungen und ihrem Leiden erlangen, oder ist sie zwangsläufig in ewiger Knechtschaft von Geburt und Tod gefangen, verblendet durch endloses Greifen und Festhalten an Nichtigem? Ist Befreiung nur möglich, indem wir unseren Glauben an die Seele aufgeben? Stimmt die Antwort auf diese Fragen mit dem Buddhismus überein, erscheint die Lehre der fünf Skandhas nützlich; kann sich eine Seele jedoch (durch welche Anstrengungen auch immer spirituelle Praxis auch sein mag) vom Phänomenalen lösen und das Noumenale erreichen, so erscheint diese Lehre bestenfalls überflüssig, wenn nicht gar lächerlich.

Betrachten wir zunächst eine vergängliche Seele (unabhängig davon, ob ihre Existenz auf ein einziges Leben beschränkt ist oder mehrere Leben umfasst, ob

in einem Körper oder körperlos). Eine solche Seele ist notwendigerweise, wie alle anderen vergänglichen Wesen mit Anfang und Ende, aus der Leere entstanden und kehrt zur Leere zurück; sie ist vom Ungeschaffenen und Unbedingten Einen erschaffen und bedingt. Darüber hinaus könnte eine vergängliche Seele sogar als ewig betrachtet werden, insofern sie an der Ewigkeit Anteil hat, nicht nur während ihrer vorübergehenden, manifesten Existenz als eigenständige Entität, sondern auch vor ihrer Erschaffung und nach ihrer scheinbaren Zerstörung, wenn sie noch oder wieder ein undifferenzierter Teil des ursprünglichen Grundes ist. Somit besteht kein Problem, außer der Frage, wie man sie tatsächlich befreien kann (was natürlich keine leichte Aufgabe ist).

Ein Problem könnte eher im Hinblick auf eine ewige Seele liegen, und dies ist zweifellos der Grund, warum Buddhisten der Idee des Selbst (das sie, wie wir uns erinnern, als notwendigerweise ewig betrachteten) misstrauten. Das Problem lautet: Wenn die individuelle Seele (oder irgendetwas anderes) in Ewigkeit neben der ultimativen Realität existiert, wie kann sie dann jemals mit ihr verschmelzen? Für eine Seele, die definitionsgemäß ewig von der Leerheit getrennt ist, scheint kein Weg zur Befreiung denkbar. Doch selbst hier könnte man argumentieren, dass die Trennung der individuellen Seele von der universellen Einheitsmatrix nur eine Illusion ist; d. h., dass diese unzerstörbare Seele in Wahrheit in Ewigkeit eine ständige Ausstrahlung aus dem Abgrund ist und stets in ihm eingebettet ist. Was eine Illusion (z. B. eine Fata Morgana oder ein Spiegelbild) illusorisch macht, ist nicht ihre Dauer (ein Sekundenbruchteil oder eine Milliarde Jahre), sondern ihre Relativität (eine Fata Morgana entsteht durch die Lichtbrechung einer Oase, ein Spiegelbild des Mondes durch die Reflexion des

Mondlichts). Tatsächlich ließe sich also sogar eine ewige Seele mit der Leere vereinbaren. Ich behaupte nicht, dass die Seele in diesem Sinne notwendigerweise ewig ist, sondern weise lediglich darauf hin, dass dies denkbar wäre.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Skandhas-Idee im Hinblick auf das Erfordernis der Leerheit keinerlei Nutzen bringt. Sie ist sogar höchst irreführend, da sie auf falschen Annahmen über andere Lehrmeinungen beruht. Buddhisten klammern sich verzweifelt an diese Idee, ohne sie jedoch wirklich zu rechtfertigen. Mein Standpunkt ist, dass wir logisch betrachtet durchaus behaupten können, dass Menschen eine Seele haben, und gleichzeitig die orthodoxe buddhistische Vorstellung ablehnen können, dass unser Selbst nichts anderes als eine Ansammlung vergänglicher, unpersönlicher Ereignisse ist, ohne dabei die metaphysische Lehre aufzugeben, dass der spirituellen Existenz (d. h. der Existenz jeder Seele) die hier verstandene „Leere“ zugrunde liegt.

So wie wir sagen können, dass scheinbar substanzielle materielle oder konkrete mentale Phänomene letztlich leer sind, so können wir auch sagen, dass die Seele, aus der jeder von uns besteht, auf ihre eigene, verfeinerte, spirituelle Weise „substanziell“ und zugleich letztlich leer ist, d. h. im Grunde nur Teil des universellen und einheitlichen Grunds allen Seins. Anders ausgedrückt: Entgegen der Vorstellung buddhistischer Philosophen ist es nicht notwendig, die Existenz der Seele zu leugnen, um ihre „Leerheit“ zu bejahen, genauso wenig wie es notwendig ist, die Existenz des Körpers oder des Geistes zu leugnen, um deren „Leerheit“ zu bejahen. Das heißt, es besteht keine logische Notwendigkeit, die Idee der fünf Skandhas anzunehmen, wenn deren Zweck lediglich darin besteht, „Leerheit“ zu bejahen.

3. Abschließend

Tatsächlich ist die These von der Nichtexistenz der Seele voller Widersprüche. Buddhisten lehren uns, Befreiung zu erlangen, behaupten aber gleichzeitig, dass wir gar nicht *existieren* . Wir sollen bewusst sein, doch gleichzeitig wird uns die Fähigkeit zur Erkenntnis abgesprochen – d. h., dass die Seele *Subjekt* kognitiver Prozesse ist. Wir sollen uns um Befreiung bemühen, doch gleichzeitig wird uns der Besitz des Willens abgesprochen – d. h., dass die Seele *frei* über Willensakte entscheiden kann. Wir sollen weise Entscheidungen im Leben treffen, doch gleichzeitig wird uns das Recht auf Werturteile abgesprochen – d. h., dass die Seele zu *unabhängigen Urteilen fähig ist. und objektive* Bewertung.

Die These von der Nichtexistenz der Seele wird trotz dieser Paradoxien, die buddhistischen Philosophen von Anfang an wohlbekannt waren, aufrechterhalten. Was bedeutet Spiritualität ohne Geist (Seele, Selbst)? Wer kann befreit werden, wenn es niemanden gibt, der befreit werden könnte? Warum und wie sollten wir spirituelle Praktiken ausüben, wenn wir nicht nur nicht existieren, sondern auch kein Bewusstsein, keinen Willen und keine Wertung besitzen? Warum sollten wir uns die Mühe machen, Erlösung vom Leiden zu finden, wenn wir gar nicht leiden? Wer schreibt all dies, und wer liest es? Die These von der Nichtexistenz der Seele ist schlichtweg unhaltbar. Man kann zwar behaupten, die Seele sei letztlich im genannten Sinne „leer“, doch die These von fünf Skandhas anstelle einer Seele ist logisch unhaltbar.

Wir haben gesehen, dass die Fünf-Skandhas-Lehre keine akkurate Beschreibung der menschlichen Psyche in ihrer Gesamtheit darstellen kann. Sie ist keine

umfassende phänomenologische Darstellung, da sie die wichtigsten höheren Fähigkeiten des Menschen – Intelligenz, Rationalität und freien Willen – außer Acht lässt. Sie konzentriert sich ausschließlich auf einige wenige Aspekte der menschlichen Psychologie, die fünf Skandhas, ohne die edlere Seite der Menschheit, die die Befreiung von solchen Kleinlichkeiten erst ermöglicht, offen anzuerkennen. Sie erhebt metaphysische Ansprüche mit ontologischen und erkenntnistheoretischen Implikationen – insbesondere die Vorstellung, dass wir seelenlos und ohne Persönlichkeit seien –, doch erweist sich diese Vorstellung als nicht stichhaltig gegenüber logischer Prüfung, da sie auf Zirkelschlüssen und voreiligen Schlüssen beruht.

Obwohl die These der fünf Skandhas zunächst wie eine wichtige Beobachtung und Idee erschienen sein mag, die die allgemeinere buddhistische Lehre von der Leerheit anwandte und untermauerte und zugleich eine spirituell nützliche Beschreibung der menschlichen Psychologie lieferte, erweist sie sich im Nachhinein als ein recht begrenztes und wenig durchdachtes Glaubensbekenntnis. Das heißt nicht, dass sie völlig wertlos ist, sondern vielmehr, dass sie weit weniger Bedeutung hat, als ihr zugeschrieben wird.

Gleichwohl möchte ich hinzufügen, dass die gegenwärtige Kritik an dieser einen Lehre innerhalb der buddhistischen Psychologie und Philosophie keine generelle Abwertung oder Ablehnung dieser Lehren darstellt. Im Gegenteil, die buddhistische Psychologie und Philosophie haben dem Weisheitssuchenden weit mehr zu bieten als diese eine Lehre. Sie sind reich an tiefgründigen Einsichten in die menschliche Psyche und Existenz, von denen jeder Mensch profitieren kann. Dies zeigt sich bereits in den Vier Edlen Wahrheiten, dem ersten Lehrsatz des buddhistischen

Denkens. Diese erkennen das menschliche Leiden an, identifizieren dessen psychologische Ursache im Festhalten an allerlei eitlen Dingen und verkünden die Möglichkeit der Linderung des Leidens durch ein festgelegtes Programm spiritueller Übungen.

Im Buddhismus wird der menschliche Geist als von zahlreichen kognitiven, willentlichen und emotionalen Problemen geplagt angesehen. Die Wurzel menschlichen Leidens liegt in einer tiefen Unwissenheit und Illusion über sich selbst und die Welt, in der man sich plötzlich und unerklärlicherweise wiederfindet. Daraus entstehen allerlei unkluge Begierden, darunter Gier (nach Essen, nach materiellem Besitz) und Lust (nach sexueller Befriedigung, nach Macht) sowie Abneigungen (Ängste, Hass). Letztere verleiten Menschen zu egoistischem Handeln (im pathologischen Sinne des Wortes), in manchen Fällen zu Unehrlichkeit oder gar Gewalt (Kälte und Grausamkeit) und im Allgemeinen zu Dummheit. Doch der Buddhismus bietet Wege zur Heilung dieser Krankheiten, weshalb seine Sichtweise im Wesentlichen positiv ist.

Der Buddhismus hat eindeutig einen besonders „psychologischen“ Lebensansatz. Er zeichnet sich zudem durch seine pragmatische, urteilsfreie Herangehensweise an die Spiritualität aus, was zweifellos erklärt, warum er heutzutage viele Menschen im Westen anzieht. Anders als die meisten anderen großen Religionen, insbesondere das Judentum und seine christlichen und islamischen Abspaltungen, versucht er nicht, Schuldgefühle für Sünden zu erzeugen, sondern ermutigt die Menschen vielmehr, ihre Probleme aus rationalem Eigeninteresse anzugehen. Er ist daher in vielerlei Hinsicht weniger emotional und rationaler.

Auch das Judentum beinhaltet psychologische Lehren, wenn auch vielleicht in geringerem Umfang. Ein zentrales Merkmal der jüdischen Psychologie ist die Vorstellung, dass der Mensch zwei angeborene Neigungen besitzt – einen guten Trieb (*Yetzer Tov*) und einen schlechten Trieb (*Yetzer Ra'*) [180]. Diese beiden Neigungen *beeinflussen* den Menschen im Laufe seines Lebens (sowohl des physischen als auch des spirituellen) zum Guten oder zum Schlechten, *beherrschen ihn aber niemals* vollständig, denn der Mensch ist mit freiem Willen begabt. Das bedeutet, dass ein Mann oder eine Frau, zumindest ab dem Erwachsenenalter, stets für seine oder ihre Entscheidungen verantwortlich ist. Dieser ethische Glaube an die Entscheidungsfreiheit und die persönliche Verantwortung ist im Judentum seit seinen Anfängen verankert, wie der folgende Bibelvers verdeutlicht: „ *Die Sünde lauert vor der Tür, und nach dir verlangt sie; aber du sollst über sie herrschen.* “

---

180 Diese psychologische These der zwei Neigungen steht natürlich im Gegensatz zu drei anderen Thesen: dass der Mensch nur eine positive Neigung (Optimismus), nur eine negative Neigung (Pessimismus) oder gar keine natürliche Neigung (Neutralität) besitzt. Dies ist ein interessantes Thema, das einer ausführlicheren Diskussion bedarf. Der Unterschied zwischen diesen vier Thesen ist irrelevant, wenn man bedenkt, dass es hier um *Einflüsse* auf die Seele geht und nicht um Determinismus oder Fatalismus; die Seele bleibt frei zu entscheiden, ob sie sich in größerem oder geringerem Maße in die eine oder andere Richtung beeinflussen lässt. Ich denke, der Kern der jüdischen Lehre ist folgender: dem Einzelnen bewusst zu machen, dass er ständig verschiedenen Einflüssen ausgesetzt ist, guten wie schlechten, und dass es weise ist, sich stets *mit* den positiven zu identifizieren und die negativen *zu meiden* ; d. h. das wahre, tiefste Verlangen seiner Seele als das Gute und das Schlechte als trügerischen Unsinn zu betrachten.

(Gen 4,7) [181]Im Wissen um die Willensfreiheit kann man alle negativen Einflüsse überwinden und dem ewigen Leben entgegenstreben.

Im Buddhismus lässt sich eine ähnliche Möglichkeit der vollen Verantwortung für das eigene Leben bereits im ersten Kapitel des *Dhammapada* (1:1-2) erkennen: „ *Wenn ein Mensch mit unreinem Geist spricht oder handelt, folgt Leid… Wenn ein Mensch mit reinem Geist handelt, folgt Freude* .“ Obwohl die Lehre der fünf Skandhas den Eindruck erweckt (wie oben gezeigt), dass man für seine Taten nicht verantwortlich ist, zeigt sich hier, dass dies nicht die eigentliche Botschaft des Buddhismus ist. Dieser fordert generell starke spirituelle Anstrengungen zur Selbstbefreiung und damit zur Befreiung aller fühlenden Wesen.

---

[181] Der Gedanke der „Neigung zum Bösen“ lässt sich auch auf die Bibel zurückführen, genauer gesagt auf Gen 8,21, wo Gott sagt: „Das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ (Dies wird nach der Sintflut gesagt; zuvor, in Gen 6,5, heißt es pessimistischer: „Alles Trachten der Gedanken seines Herzens ist nur böse den ganzen Tag.“ Kommentatoren erklären den Unterschied damit, dass die Sintflut den Menschen weiser gemacht habe. Möglicherweise hat der Unterschied zwischen den Begriffen „das Trachten des menschlichen Herzens“ und „das Trachten der *Gedanken des* menschlichen Herzens“ eine Bedeutung.)

Hauptreferenzen

Eine Sammlung jüdischer Zitate. Herausgegeben von Joseph L. Baron. Lanham, MD: Jason Aronson Inc., 1996.

Batchelor, Stephen (Hrsg.). *Das Juwel im Lotus: Ein Leitfaden zu den buddhistischen Traditionen Tibets.* London: Wisdom, 1987.

Bhagavad-Gita, Das Lied Gottes . Markham, Ont., Kanada: Mentor, 1972.

Blofeld, John. Übers. *Die Zen-Lehre des Huang Po: Über die Übertragung des Geistes* . New York: Grove, 1958.

Bodhidharma. *Die Zen-Lehre des Bodhidharma* . Übersetzt von Red Pine. New York: North Point, 1989.

Brazier, Caroline. *Buddhistische Psychologie* . London: Robinson, 2003.

Buddhistische Schriften . Herausgegeben und übersetzt von Edward Conze. Harmondsworth, Mexiko: Penguin, 1959.

Cheng, Hsueh-li. *Leere Logik: Madhyamika-Buddhismus aus chinesischen Quellen* . Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Klassiker des Buddhismus und Zen , Bd. 1. Übersetzt von Thomas Cleary. Boston: Shambhala, 2005.

Dalai Lama, Seine Heiligkeit. *Die Transformation des Geistes* . London: Thorsons, 2000.

Dhammapada, Das . Juan Mascaro, Übers. Harmondsworth, Mexiko: Penguin, 1973.

Dogen. *Die Erleuchtung entfaltet sich: Die wesentlichen Lehren des Zen-Meisters Dogen* . Hrsg. von Kazuaki Tanahashi. Boston: Shambala, 2000.

Eracle, Jean. *Enseignements du Bouddha* . Paris: Librio, 2005.

Gibran, Khalil. *Der Prophet* . London: Heinemann, 1972.

Guenther , Herbert V. *Buddhistische Philosophie: Theorie und Praxis.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972.

Hsing , Yun. *Lotus in a Stream.* Übersetzt von Tom Graham. Trumbull, CT: Weatherhill, 2000.

Kamalashila (Anthony Matthews). *Meditation: Der buddhistische Weg zu innerer Ruhe und Einsicht* . Birmingham: Windhorse, 1992.

Mu Soeng. *Das Diamant-Sutra: Eine Transformation unserer Weltwahrnehmung* . Boston: Wisdom, 2000.

Nhat Hạnh, Thich. *Das Herz des Verstehens* . Berkeley, Ca.: Parallax, 1988.

Patanjali. Yoga Sutra. Sanskrit-Englische Übersetzung & Glossar. Chip Hartranft. Internet: www.arlingtoncenter.org, 2003.

Suzuki, DT. *Essays in Zen Buddhism. Erste Reihe* . (1949). *Zweite Reihe* . (1953). London: Rider, 1970, 1980.

Suzuki, DT. *Die Zen-Lehre des Nicht-Denkens.* Hrsg. von Christmas Humphreys. York Beach, ME.: Weiser, 1972.

Suzuki, Shunryu. *Zen-Geist, Anfängergeist.* New York: Weatherhill, 1970.

Trungpa, Chögyam. *Das Spiel der Illusion.* Shambhala: Boston, 1994.

Werke von Avi Sion

Avi Sion ist Autor mehrerer Werke über Logik und Philosophie: *Future Logic* (1990); *Judaic Logic* (1995); *Buddhist Illogic* (2002); *Phenomenology* (2003); *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010); *Volition and Allied Causal Concepts* (2004); *Ruminations* (2005); *Meditations* (2006); *Logical and Spiritual Reflections* (2008-9); *A Fortiori Logic* (2013).

Diese Werke können kostenlos unter www.TheLogician.net und www.AviSionBooks.com eingesehen werden.

Die logische Kritik buddhistischer Lehren kann kostenlos online gelesen werden unter: www.avisionbuddhism.bravesites.com.

Eine vollständige Liste der Websites von Avi Sion finden Sie unter: www.avisionlinks.bravesites.com.

Avi Sion ist für Fragen oder Anmerkungen unter folgender Adresse erreichbar: avi-sion@thelogician.net