



**VIRTUELLE REALITÄT –
WIRKLICHKEIT ALS SCHEIN
EIN BEITRAG ZUM DIALOG
ZWISCHEN EUROPA UND ASIEN**

Karl-Heinz Brodbeck

EINLEITUNG

Durch die neuen Informations- und Computertechnologien ist die »Realität« auf eigentümliche Weise »virtuell« geworden. *Virtuelle Realität* ist ein ebenso häufig verwendetes wie selten *gedachtes* Schlagwort. Eine virtuelle, also eine *scheinbare* Wirklichkeit ist für das gewöhnliche Verständnis immer noch ein Widerspruch. Dieses gewöhnliche Verständnis gründet in einer europäischen Denktradition, die Wirklichkeit auf besondere Weise interpretiert, auf eine Weise, die der asiatischen Tradition völlig zu widersprechen scheint. Man kann sagen, daß für die asiatischen Traditionen die Wirklichkeit immer schon »virtuell« ausgelegt wurde, denn im Hinduismus und im Buddhismus gilt die Welt *als* »virtuelle Realität«, *als* Schein (skr. *maya*). Kann man sagen, daß die neuen Technologien der Vorschein einer völlig veränderten Wirklichkeitsauffassung sind? Um diese Frage beantworten zu können, möchte ich den europäischen Wirklichkeitsbegriff im Licht der veränderten Erfahrungen der wissenschaftlichen und technischen Welt in seinen Grundzügen rekonstruieren und ihn mit dem asiatischen Verständnis vergleichen.

Auch aus ganz anderen Erwägungen drängt sich eine vertiefende Diskussion mit den asiatischen Denktraditionen auf. Die von Nietzsche konstatierte Entwertung der obersten Werte hat hundert Jahre nach ihrer ersten Niederschrift das breite gesellschaftliche Bewußtsein erreicht als »Wertezerfall« und »Sinnkrise«. Die traditionellen Institutionen Europas bemerken mit Unbehagen, daß in dieser Sinnkrise die spirituellen Traditionen Asiens in westlichen Ländern immer zahlreichere Anhänger finden. Obgleich solcher Sinnimport vielfach nur eine »Marktlücke« ausfüllt, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die asiatischen Traditionen Europa auf eine *wesentliche* Weise angehen. Dies reicht zurück bis in die griechischen Anfänge des europäischen Denkens. Von Heraklit sagt Heidegger, er sei eigentlich eine Urmacht Europas, »und zwar in ihrer ersten Auseinandersetzung mit dem Asiatischen.«¹

Die vielfältigen Beziehungen zu Asien, die sich in Platons Philosophie oder in der Gnosis entdecken lassen, haben eher auf unbewußten Tiefenschichten des europäischen Denkens gewirkt. Erst im 19. Jahrhundert setzte eine systematische Erforschung des asiatischen Denkens ein, Originaltexte wurden übersetzt, und viele Philosophen zeigen bleibende Spuren eines unmittelbaren Einflusses, vor allem des Buddhismus. »Wir Buddhaisten!« ruft Schopenhauer im Brief vom 10. Mai 1852 an Adam Ludwig von Voß aus, und Nietzsche sagt in einer Aufzeichnung sogar: »ich könnte der Buddha Europas werden«². Als Karl Eugen Neumann die Reden Buddhas erstmals vollständig ins Deut-

¹ M. Heidegger, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, Gesamtausgabe Bd. 39, S. 134.

² F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe Bd. 10, S. 109.

sche übersetzte, zeigten sich Dichter und Philosophen tief beeindruckt.³ Auch die Angst vor diesem Einfluß ist schon ein Jahrhundert alt.⁴

Die Suche nach der Denktradition Asiens ist also keineswegs nur eine Modeerscheinung der Gegenwart, sie erwächst vielmehr aus jenen Fragen, die sich im Ausgang der abendländischen Philosophie gestellt haben. Um einen Zugang zu diesen Fragen zu finden, möchte ich einen Gegensatz herausgreifen, der das Denken Asiens und Europas auf je eigentümliche Weise trennt und verbindet: den Gegensatz von *Wirklichkeit und Schein*. Hierbei beschränke ich mich, um Beliebigkeit zu vermeiden, nur auf eine Tradition des asiatischen Denkens, auf den Buddhismus. Ich möchte zunächst den Gegensatz von Wirklichkeit und Schein in der europäisch-philosophischen Tradition diskutieren, dann die buddhistische These von der Wirklichkeit *als* Schein vorstellen und schließlich versuchen, Identität und Differenz beider Traditionen herauszuarbeiten.

WIRKLICHKEIT ALS GEGENSTAND

Wirklichkeit« ist die Übersetzung Meister Eckharts für das lateinische Wort *actualitas*, das seinerseits als Übersetzung des griechischen Wortes *energeia* in die Schulphilosophie eingegangen ist. Aristoteles führt den Begriff der *energeia* in seiner Metaphysik wie folgt ein: »Der Ausdruck *energeia* ist von *ergon* (Werk) abgeleitet und zielt auf Vollendung (*teleiosis*)«⁵ Ein Ding ist Wirklichkeit, sofern es ein vollendetes Werk ist. Was heißt das? Es liegt in dieser Bestimmung ein besonderer Denkhorizont, den Platon und Aristoteles teilen. Blickt man nur jeweils auf das vollendete Werk, das Produkt im modernen Verständnis, so bleibt dieser Denkhorizont allerdings verborgen: Platon und Aristoteles denken »Wirklichkeit« im *Denkmodell*⁶ des Arbeitens, des *Handwerkers*. Es ist eine lebensweltliche Erfahrung, von der das klassische griechische Denken seinen Ausgangspunkt nimmt.⁷ Der »Horizont des herstellen-

³ »Nachdem ich einmal angefangen, konnte ich davon gar nicht mehr loskommen. Ein herrlicher Schatz!« sagt z. B. Edmund Husserl; ähnlich äußern sich Hermann Hesse, Stephan Zweig, Gerhard Hauptmann, Thomas Mann, Leopold Ziegler und andere; vgl. H. Hecker, *Die Lehre des Buddha* und Karl Eugen Neumann, Konstanz 1955, S. 6ff.

⁴ »daß dem Christentum vom Buddhismus her eine bedeutende Gefahr droht und daß in apologetischer Weise mehr als bisher geschehen muß, um die weitere Durchsetzung unserer christlichen Kultur von den nihilistischen Lehren des indischen Asketen zu verhindern«, meint R. Falke, *Der Buddhismus in unserem modernen deutschen Geistesleben*, Halle 1903, S. 3, feststellen zu müssen.

⁵ Aristoteles, *Metaphysik IX*, 8; 1050a 20.

⁶ Zu Begriff, Struktur und Funktion von Denkmodellen vgl. K.-H. Brodbeck, *Entscheidung zur Kreativität*, Darmstadt 1995, Kapitel 11.

⁷ Vgl. zu den Situationen des alltäglichen Lebens als Horizont des philosophischen und wissenschaftlichen Fragens E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1977, S. 52f.

den Verhaltens«⁸ ist der verborgene Rahmen, der bereits früh im abendländischen Denken jene Zielrichtung aufweist, die in der modernen Technik offenkundig wird.

Ich will dies zu belegen versuchen. In der Erklärung dessen, was *Ideen* sind, greift *Platon* immer wieder auf die Beispiele des *Handwerks* zurück.⁹ Die Bedeutung von *eidos* (Aussehen, Gestalt) kann keineswegs als einzige für die Ableitung von *idea* herangezogen werden. »Idee« war bei den Hellenen ein Terminus, mit dem Architekten ihre Entwürfe aus verschiedenen Perspektiven zusammenfaßten.¹⁰ Diese Entwürfe wurden beim Auftraggeber (in den griechischen Städten das souveräne Volk) eingereicht, aber nicht von vornherein einem ausgesuchten Architekten übertragen. »Unter den eingereichten Plänen entschied der Rat bzw. das Volk. In Zweifelsfällen konnte ein öffentliches Streitgespräch der Bewerber anberaunt werden.«¹¹

Öffentliche Streitgespräche über verschiedene Ideen, das ist das Neue und Besondere der griechischen Form der Vergesellschaftung. Das Streitgespräch über Ideen ist damit keineswegs nur eine kunstreiche Erfindung, eine literarische Gattung, sondern eine *soziale Struktur*, die *Platon* in der sokratischen Form aufgriff und als Methode in die Philosophie einführte. *Platon* wählte eine Form und Ausdrucksweise, die von seinen Zeitgenossen *verstanden* wurde. Die »Ideen« der Architekten waren Baupläne bzw. Holzmodelle für Tempel und andere Gebäude. Die Handwerker richteten sich nach diesen »Ideen« beim Bau der Gebäude. Andererseits können Baupläne auch getrennt aufbewahrt werden. Beschreibungen können ganz allgemein mündlich oder schriftlich in einer eigenen Sphäre tradiert und erinnert werden (*anamnesis*). Die Ideen als *Pläne* sind *sichtbar* von dem getrennt (*chorismus*), was nach ihrer Anleitung gebaut wird. Es ist die Arbeit oder das Werk (*ergon*) der Handwerker, durch die ein Bauwerk an der Idee »teilhät« (*methexis*). Dies ist die *Situation*, in und aus der *Platon* und *Aristoteles* gedacht haben. Zahlreich sind die unmittelbaren Hinweise auf diesen Denkhorizont,¹² der bei *Aristoteles* bis in die Naturlehre hineinreicht. Noch *Heidegger* bleibt in dieser Tradition, wenn er bei der phänomenologischen Beschreibung von »Sorge« und »Zeug« sagt: »Wir setzen Umwelt und Umgang einfachster Art exemplarisch an: Handwerk und Handwerker.«¹³

Aus dieser Rückerinnerung an den Denkhorizont der (handwerklichen) Arbeit ergibt sich, daß die europäische Denktradition Wirklichkeit stets in einem gewissen Sinne schon *technisch* verstanden hat, als etwas Gewirktes und Veränderbares. Die Grundlegung der Metaphysik erweist sich damit keineswegs als Weltabwendung, vielmehr als Weltzuwendung im eigentlichen Sinn. Man kann, bei aller Problematik des Begriffs,

⁸ M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd. 24, S. 143.

⁹ Vgl. als Beispiel Theätet 146c-147d bei der Einführung des »Wissens«.

¹⁰ H. Lauter, Die Architektur des Hellenismus, Darmstadt 1986, S. 31.

¹¹ Lauter, Architektur, a.a.O., S. 19.

¹² Bei *Platon* finden sich an jenen Stellen, an denen die *Ideen* eingeführt werden, vielfach Phrasen wie »Der Handwerker schaut auf die Idee ...«, *Politeia* X, I 596a. »Worauf blickt wohl der Tischler, wenn er die Weberlade macht?« *Kratylos* 389a usw., die das Denkmodell erkennen lassen, *in dem* die Ideenlehre gedacht wurde.

¹³ M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe Bd. 20, S. 259.

»Meta-Physik« deshalb auch so lesen: Das, was *über* der Physis, über der Natur steht; das, was *Macht* über die Natur hat, was die Natur *bestimmt*. Noch bei Kant wird die Kritik der Metaphysik in diesem Sinne *als* Meta-Physik vorgeführt. Er beschreibt jene Kategorien, die beim Denken der *Natur* dieser jeweils schon vorausliegen im transzendentalen Bewußtsein. »Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.«¹⁴ Die Macht der Idee, der Form *über* die Physis - in der handwerklichen Arbeit augenscheinlich -, ist bis zu Nietzsche, der diese Macht selbst als Seinsgrund ansetzt, das eigentliche Motiv für die Auslegung der Wirklichkeit. In anderer Form trifft dies gleichfalls für den Marxismus zu, der in der Arbeit die Grundkategorie zur Wirklichkeitserkenntnis sieht.

Auch die Theologie blieb nicht unbeeinflusst von diesem grundlegenden Denkhorizont. Bereits Platon hat den Hervorgang der Dinge aus den Ideen als Tat eines Gottes, des *Demiurgen* gedeutet. Er tat dies durchaus im Sinn einer *creatio ex nihilo*, wenn er im *Sophistes* sagt, daß die Lebewesen, Pflanzen, die ganze Erde »nur durch das Wirken eines Gottes aus dem vorherigen Nichtsein in das nachfolgende Sein gelangt« sein können.¹⁵ Die Theologie Platons und des Platonismus bewahrt *in* dieser *creatio* den handwerklichen Horizont. Ich möchte dies an Plotin belegen. »Jede Handlung«, sagt Plotin, »geschieht nach einer Idee, unterscheidet sich aber offenbar von der Idee; aber die Idee und gerade jene, welche mit der Handlung verbunden ist und sie leitet, ist nicht Handlung.«¹⁶ Er betrachtet die Produkte der handwerklichen Kunst und bemerkt: »Die Kunstwerke bestehen aus Erz, Holz oder Stein und sind damit noch nicht vollendet, bis die Kunst der betreffenden Materie die Form verleiht, die sie besitzt, und daraus etwas bildet, eine Bildsäule, oder ein Bett, oder ein Haus.« Und ohne Zögern fährt Plotin fort: »Überträgt man diesen Gesichtspunkt auf die Betrachtung des Weltalls, so wird man sich auch hier bis zum Urgeist erheben und wird in ihm den wahren Schöpfer und Bildner erkennen«.¹⁷ Dasselbe Denkmodell der handwerklichen Analogie findet sich auch noch bei Thomas von Aquin und in der scholastischen Theologie.¹⁸

Gott als Demiurg ist beim Schöpfungsvorgang Architekt und Handwerker in einem. Die Theologie dieser Tradition denkt das Tun Gottes *nach*.¹⁹ Die Aufklärungsphilosophie zieht daraus den Schluß, daß der Mensch dieselben Ideen haben könne, die auch

¹⁴ I. Kant, Prolegomena § 36.

¹⁵ 265c; vgl. die Übersetzung von H. Meinhardt, Stuttgart 1990, S. 183.

¹⁶ Plotin, III. Enneade, Buch 8; vgl. die Übers. v. O. Kiefer Bd. I, Jena und Leipzig 1905, S. 3.

¹⁷ Plotin V. Enneade, Buch 9, aaO. S. 77.

¹⁸ »Gott ist die erste vorbildliche Ursache aller Dinge. Um dies einzusehen (*ad cuius evidentiam*), muß man beachten, daß zur Hervorbringung irgendeines Dinges deswegen ein Vorbild notwendig ist, damit das hervorgebrachte Ding eine bestimmte Form erhält. Der Künstler bringt nämlich eine bestimmte Form in einem Stoff hervor auf Grund eines Vorbildes, auf das er schaut, mag es ein äußeres sein, auf das er schaut, oder ein inneres, in seinem Geist empfangenes.« Thomas von Aquin, Summa Theologica, I 44,3, respondeo, Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 4, S. 12.

¹⁹ Erst bei Hegel wird das auch *bewußt* ausgesprochen, wenn er seine »Logik« »die Darstellung Gottes« nennt, »wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist«; G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik Bd. I, Werke Bd. 5, S. 44.

Gott denkt. Der Mensch wird deshalb, im Umkehrschluß, *selbst* zu einem Schöpfer. »Der Mensch macht (...) sich selbst zur Richtschnur des Weltalls« sagt Giambattista Vico.²⁰ Auch Descartes spricht dies deutlich aus: Aus der Erkenntnis der Gedanken, die bislang Gott vorbehalten waren, kann eine ganz neue Welt erschaffen werden. An die Stelle der »Ideen« treten nun die Naturgesetze. Descartes sagt, daß aus den von ihm gefundenden Prinzipien »vielmehr folgt, als die sichtbare Welt enthält.«²¹ Der »Handwerker« Gott wird vom Techniker abgelöst: Naturwissenschaft und Technik sind es nunmehr, die Wirklichkeit aus der Erkenntnis von Ideen *erschaffen*.

Naturwirklichkeit ist hier das, was durch *Gesetze* beherrscht wird. Die Gesetze sind der Natur nicht auf die Stirn geschrieben. Sie sind aber dem Denken zugänglich. Um *Naturgesetz* zu sein, genügt nicht das bloße Modell. Das Modell muß experimentell *wirklich* sein. Die naturwissenschaftlichen Experimente sind, wenn man so will, *chemisch reines Handwerk*. Alles Beiwerk ist beseitigt, nur das reine Wirken, das reine Funktionieren ist von Interesse. Das Modell dient dem Aufbau der Experimentalsituation, wie das Modell des Architekten beim Hausbau den Arbeitern als Handlungsanleitung dient. Erst im Kontext der bekannten oder vermuteten Strukturen der Natur läßt sich deren *Wirklichkeit* überprüfen. In der Technik werden die Experimentalsituationen, praktischen Zwecken angemessen, auf geeignete Weise wiederholt und der ökonomischen Effizienz unterworfen. Die Struktur des Verhältnisses von Gesetz (»Idee«) und Wirken (Wirklichkeit) bleibt erhalten. Die Technik erscheint - insofern - als praktischer Platonismus, dies aber nur deshalb, weil bereits die frühe platonische Ideenlehre einen »technischen« Denkhorizont kannte. In der modernen Technik hat durchaus die platonische Metaphysik einen weltweiten Eroberungszug angetreten.

Wirklichkeit im abendländisch-europäischen Sinn ist, so können wir kurz zusammenfassen, vor allem und in der Haupttendenz als das verstanden worden, was sich im Horizont des *Tuns* ergibt und was sich diesem Tun *entgegenstellt*. Der Name für diese so ausgelegte Wirklichkeit ist der *Gegen-stand*. Wirklich ist das, was dem Ansinnen der (Natur-)Beherrschung *entgegen* steht. Naturgesetze sind, längst bevor ein Modell entwickelt wird, in diesem Horizont der »wirkenden Gegnerschaft« formuliert. Die Antworten der Natur, die Meßergebnisse, die sich durch das Experiment aus diesem Horizont ergeben, sind *gegenständlich wirklich*. Wird diese Wirkungsmacht ökonomischer Rationalität unterworfen, so sprechen wir von der modernen *Technik*. Es konnte oben vielleicht auch deutlich werden, weshalb jene theologische Tradition, in der die Welt als *Schöpfung* eines *Demiurgen* gedeutet wurde, zur modernen Wissenschaft in Widerstreit geraten konnte: Beide Auslegungen der Wirklichkeit teilen denselben Denkhorizont. Die wissenschaftliche Weltbeschreibung erwies sich aber als die *wirk-samere*. Nur bei einer gemeinsamen Grundlage ist Gegnerschaft überhaupt möglich.

²⁰ G. Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, Reinbek bei Hamburg 1966, S. 23. Vico nennt im Liber metaphysicus (1710) das wahr, was Menschen machen können:, vgl. N. Erny, Theorie und System der Neuen Wissenschaft von Giambattista Vico, Würzburg 1994, S. 39ff. In der Formel »vera quia factum« Vicos spricht sich auch der *unveränderte* Horizont des *Tuns* als Leitbild aus, der schon die aristotelische Philosophie bestimmt; allerdings tritt an die Stelle des Demiurgen das neuzeitliche Ego.

²¹ Descartes, Die Prinzipien der Philosophie II, 4, Hamburg 1965, S. 65.

SCHEIN ALS MEINUNG

Wie wird nun in der abendländischen Tradition der *Schein* bestimmt? Auch hier zeigen sich vielfältige Überlieferungslinien. Gleichwohl läßt sich eine zentrale Bedeutung herausarbeiten. Der Schein wird als *Gegensatz* zur Wirklichkeit gedeutet, als das *Unwirkliche*. Er hat selbst kein Sein und ist durch das Seinsverständnis der Wirklichkeit bestimmt. Die *Negation* der Wirklichkeit wird - in Spinozas Formel - durch das bestimmt, was negiert wird (*negatio est determinatio*). Da die Wirklichkeit, wie ich zu zeigen versuchte, im Horizont des Arbeitens, des Tuns ausgelegt wird als *gelungene* Verwirklichung, kann man sagen: Der Schein als Unwirkliches ist das, was nicht wirkt. Das Unwirkliche ist - vor allem in der Neuzeit - eine leere Hoffnung, die sich nicht erfüllt, die Erwartung eines Funktionierens, das ausbleibt. Eine Wirklichkeit ist nur *scheinbar* - in diesem Sinn gedacht -, wenn sich ihr Wirklichsein nicht erfüllt. Es erfüllt sich nicht, wenn es nicht gelingt, das, was im Schein sich zeigte, als Tatsache, als *Faktum* nachzuweisen. Im »Faktum« liegt aber ein Tun, es rührt her vom *facere*.

Der Schein ist damit, in erster Annäherung an diese Frage, das Nicht-Machbare oder das Nicht-Gemachte. Doch hier zeigt sich eine ernste Schwierigkeit: Wir sagen doch nicht, daß der Schein *nichts* ist. Wie könnte er sonst überhaupt scheinen? Der Schein *ist*, es gibt ihn, nur eben *als* Schein. Der Schein hat, so verstanden, ein positives Sein, ein Sein allerdings, das sich nicht (nicht mehr/noch nicht) auf ein Faktum bezieht. Welches »Sein« kann dem Schein zugesprochen werden? Wenn man Sein = Wirklichkeit setzt, dann wäre der Schein als *Nichtwirklichkeit* logisch mit dem *Nichtsein* identisch - doch wie kann ein Nichtsein *scheinen*?

Auch hier können wir klärend auf Platon zurückgreifen. Platon bestimmt das jeweils Naheliegende, das, was sich in den Sinnen zeigt, als *bloße Meinung* (*doxa*). Meinungen sind wahr oder falsch. Das, was sich nicht auf die Wirklichkeit bezieht, ist *falsch*. Damit steht der Begriff der Wirklichkeit untrennbar in Beziehung zur *Wahrheit*. Eine Meinung ist gleichsam noch neutral, sie kann wahr oder falsch sein. Doch woran erkennen wir ihre Falschheit? Platon sagt: Eine Meinung ist *falsch*, wenn sie in *Widerspruch* zu anderen Meinungen gerät.²² Die Falschheit liegt also in der *Vielheit* der Meinungen über dieselbe Sache: »man bringt sie im Dialog miteinander in Beziehung, bezieht sie auf dasselbe und stellt sie damit einander gegenüber.«²³ Eine Meinung weist sich als *Schein* aus, wenn sie einer anderen Meinung über *dieselbe* Sache widerspricht. Aristoteles greift diesen Gedanken als »Satz vom Widerspruch« auf, trennt ihn aber vom lebendigen Dialog. Sind es bei Platon noch verschiedene Dialogpartner, die über einen Gegenstand in Wider-Spruch *zueinander* geraten, so sind es bei Aristoteles *Sätze* in *einem* Bewußt-

²² Auch im Buddhismus ist dieses Kriterium bekannt, doch der *Referenzpunkt* ist keine bleibende Idee, vielmehr der sich wandelnde, dynamische Schein selbst: »sich widersprechende Meinungen in Beziehung zum selben Augenblick (*ksana*)«, Vasubandhu, Tri-Svabhava-Nirdesa 35; vgl. S. Anacker, *Sevens Works of Vasubandhu*, Delhi 1984, S. 295. Es gibt in einem Moment, an einem Ort viele Welten; der Satz der Identität ist im Buddhismus ebenso ungültig (skr. *an-atman*) wie der Satz vom Widerspruch; vgl. den dritten Teil.

²³ Platon, *Sophistes* 230b; übersetzt v. H. Meinhardt, Stuttgart 1990, S. 63.

sein (dem Selbstgespräch), die einander widersprechen.²⁴ Diese wenig beachtete Differenz wirkte bis in die Gegenwartsphilosophie als fast unmerkliche Reibung, aus der vielfache Gegensätze erwachsen.

Wie ist das zu verstehen? Einmal wird der Schein als Gegensatz der Meinungen verschiedener Menschen (oder Denkschulen) interpretiert, zum anderen ist der Schein die Nicht-Übereinstimmung einer Meinung mit einer *Tatsache*. Ohne auf die in der Wissenschaftstheorie heftig diskutierten »Basisprobleme« eingehen zu können, sei doch das Problem kurz skizziert. Widersprechende Meinungen können nur dann in einem Gespräch, in einem Dialog aufgelöst werden, wenn es *im* Gespräch ein verbindendes, gemeinsames Prinzip gibt, das alle Gesprächspartner anerkennen. Das (im logischen Sinn) schwächste Prinzip ist das demokratische Mehrheitsprinzip. Es verzichtet auf eine Klärung der Meinung und definiert die Mehrheit als *wirksames* Prinzip. Platon selbst glaubte daran, daß Meinungen stets nur *Abweichungen* einer für jeden Geist erkennbaren, objektiven *Idee* sind. Im berühmten Höhlengleichnis beschreibt Platon dies als *Abwendung* von den reinen Ideen hin zur Sinnlichkeit und der ihr zugehörigen dunklen Meinung. Die Falschheit einer Meinung, ihre Scheinhaftigkeit ist die *Unklarheit* (»Schattenhaftigkeit«) der Idee für den Denkenden. Descartes und Spinoza haben, aus dieser platonischen Tradition kommend, die *klare und distinkte* Idee selbst zum Wahrheitskriterium erhoben. Sind solche Ideen aber *nicht* in jedem individuellen Geist »klar und distinkt« gegenwärtig, so ergeben sich vielfache Gegensätze. Einmal entwickelte sich die Theorie vom *Genie*, dem *besonderen* Menschen, der aus irgendeinem Grund zur Ideenschau fähig sei, während die Masse davon getrennt bleibe. Zum anderen entstand parallel dazu die aristotelische Vorstellung, daß Ideen gar nicht getrennt im menschlichen Geist existieren, daß sie vielmehr in den Dingen real vorhanden und deshalb im *tätigen* Kontakt mit den Dingen dem abstrahierenden Intellekt (*nous*) auch erkennbar seien.

Man sollte sich diesen Gegensatz klar vor Augen halten: Wenn die Wirklichkeit als innere Gegenwart von Ideen beschrieben wird, die nur dem denkenden Geist gegeben ist, und die Abweichung davon als *Schein*, als Unwahrheit gedeutet wird, dann führt dies zu einem *personalen* Gegensatz zwischen jenen, die der Ideenschau mächtig sind, und jenen, die im bloß verwirrten Meinen verhaftet bleiben. Auch in der Theologie kehrt dieser Gegensatz wieder als soziale Differenz zwischen jenen, die offenbarte göttliche Weisheit *auslegen*, und jenen, die der Verkündigung durch Stellvertreter bedürfen. Einen Ausbruch aus diesem sozialen Unterschied vollzog nur die Mystik, die sich dieser Weisheit *direkt* und ohne Vermittlung zuwandte. Da offenkundig im Jahrhunderte währenden Streitgespräch der Philosophen, Theologen und Wissenschaftler stets *Meinungsgegensätze* vorherrschten, gibt es keinen Hinweis darauf, daß bislang die Wahrheit *im platonischen Sinn* denkend errungen wurde.

²⁴ »Es ist nämlich unmöglich, daß jemand annimmt, dasselbe sei und sei nicht, wie dies nach Meinung einiger Heraklit vertritt. Doch es ist ja auch nicht notwendig, daß jemand das, was er behauptet, auch so annimmt«, Aristoteles, *Metaphysik* IV, 1005b 20f., S. 89. Diesen »jemand« eliminiert Aristoteles: »Offenbar liegt also jeder Bejahung eine Verneinung gegenüber und jeder Verneinung eine Bejahung, und dies Verhältnis heiße Widerspruch, Bejahung und Verneinung einander entgegengesetzt« *De Interpr.* 6.17 a 26.

Folgt man im Unterschied dazu der aristotelischen Anschauung, wonach die Formen *in* der Natur real sind, so verlagert sich die Frage nach dem Schein auf die *Interpretation* der Empirie. Hier zeigt sich aber ein vergleichbares Bild: Zwar wird nun die Idee nicht mehr als Allgemeines im individuellen Denken gesucht, wohl aber in der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung bleibt aber *gleichfalls* individuell. Es hat sich nämlich gezeigt, daß die Wahrnehmung *keineswegs* einhellig *eine Wirklichkeit* abbildet oder subjektiv zum Erscheinen bringt. Die Skepsis, von Phyrron bis Hume, konnte immer wieder mit Recht betonen, daß die Wahrnehmung weit davon entfernt ist, eine *eindeutige* Wirklichkeit darzubieten. Das analoge Problem der Vielheit abweichender Meinungen von der wahren, identischen und einen Idee zeigt sich hier als das Problem der Vielheit der Wahrnehmungen.

Mehr noch. Da Wahrnehmung immer *interpretierte* Wahrnehmung, also *Erscheinung* ist - Kant hat das mit Nachdruck betont -, führt auch die empirische Orientierung zu einer Vielheit der *Meinungen*. Zerfällt die platonische Deutung der *inneren* Einheit der Wirklichkeit als Idee in die Vielheit der Meinungen jener, die jeweils die Ideen erschauen wollen, so zerfällt in der aristotelischen Deutung die *äußere* Identität des Gegenstandes in die Vielheit der Meinungen über seine Wahrnehmung und ihre Beschreibung. Dies zeigt sich in der Gegenwart ganz alltäglich bei jeder politischen Entscheidung oder bei gerichtlichen Auseinandersetzungen in den Expertengutachten. Es gibt kaum ein Problem, für das sich nicht teilweise diametral widersprechende Expertenmeinungen vorweisen lassen. Jede dieser Meinungen stützt sich auf »Fakten«, orientiert sich also an der »Wirklichkeit«. Dennoch zeigt sich, daß die Vielfalt der Wirklichkeit gerade nicht *eine* ist - wie sonst könnte sie vielfältig in der Wahrnehmung erscheinen? Die Wissenschaftstheoretiker haben daraus ihrerseits vielfache, widersprüchliche und gegensätzliche Konsequenzen gezogen. Während z. B. Karl Popper weiter an *eine* objektive und mit sich identische - wenn auch uns unbekannte - Wirklichkeit glaubt, der man sich in einer Vielzahl stets vorläufiger Vermutungen durch Falsifikation nähert, sieht Thomas S. Kuhn eher die soziale Macht einer Mehrheitsmeinung von Forschern am Werk. Ludwik Fleck betonte bereits lange vor Kuhn und noch ehe Poppers Theorie zu großer Popularität gelangte, daß Ideen (Gesetze) in der Wissenschaft niemals *vollständig* bestätigt oder widerlegt werden können. Sie stellen eine tradierte Last von gewohnten, nicht einfach abzuschüttelnden Begriffen dar. »Erstens gibt es wahrscheinlich keine vollständigen Irrtümer, so wenig wie vollständige Wahrheiten. (...) Zweitens, ob wir wollen oder nicht, wir können nicht von der Vergangenheit - mit allen ihren Irrtümern - loskommen. Sie lebt in übernommenen Begriffen weiter, in Problemfassungen, in schulmäßiger Lehre, im alltäglichen Leben, in der Sprache und in Institutionen. Es gibt keine *Generatio spontanea* der Begriffe, sie sind, durch ihre Ahnen sozusagen, determiniert.«²⁵ Solch eine alte Last von Denkmustern und Gewohnheiten heißt im Buddhismus *samskara* (skr.), durch Handlungen (skr. *karma*) eingeprägte Gewohnheiten.

Es gibt keine endgültige Bestätigung oder Widerlegung von Meinungen (Theorien, Hypothesen usw.), weil der Weg, auf dem eine Meinung akzeptiert oder verworfen wird,

²⁵ L. Fleck, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, Frankfurt 1980, S. 31.

selbst nicht eindeutig ist. Das Wirken, das der Wirklichkeit zugrundeliegt, zeigt schon in ihrer einfachen handwerklichen Form eine seltsame *Offenheit* und *Unbestimmtheit*. Man kann einen Zweck mit vielen Mitteln realisieren, und ein Mittel eignet sich für viele Zwecke. Es gibt jeweils *viele* Techniken, um ein Problem zu lösen, es gibt *viele* Wege. Wenn aber »Wirklichkeit« durch das Wirken bestimmt wird, dann eignet dieser Wirklichkeit, so verstanden, *selbst* etwas Unbestimmtes. Die *Wirklichkeit* ist nicht *ein* Wirken, der Satz vom Widerspruch taugt nicht zu ihrer Beschreibung.

Die Wissenschaften dieses Jahrhunderts haben das auf vielfache Weise zum Ausdruck gebracht. In der Mathematik und Logik zeigte sich, daß selbst »die mathematischen Ideen« nicht frei von Widersprüchen sind; Whitehead und Russell mußten feststellen, daß logische und mathematische Begriffe zu Paradoxien und Widersprüchen führen können. Gödel führte diesen Gedanken fort zu der Aussage, daß Theorien niemals abgeschlossen werden können; es gibt keine *Einheit* eines Theoriensystems. Vor allem aber die Quantenphysik führte zu einem völlig veränderten Bild der unbelebten Natur. Hatte schon die Evolutionstheorie Lamarcks und Darwins die Identität und Einheit der Gattungen und Arten in einen zeitlich unbestimmten Fluß aufgelöst, so entschwand in der Quantenphysik die Einheit des Atoms, schließlich die Einheit jedes Elementarteilchens in einer merkwürdigen Unschärfe. Ein Elementarteilchen existiert erst dann, wenn es (durch Meßgeräte) beobachtet wird. Vergangenheit und Zukunft sind nicht weiter durch Naturgesetze als *eine* Wirklichkeit verknüpft. Die Zukunft ist durch die Unbestimmtheit der Gegenwart vielmehr *notwendig offen*. Verwendet man Meßgeräte, die Wellen messen, so antwortet »die Natur« darauf wellenartig. Verwendet man eine Experimentalanordnung, die *Teilchen* mißt, so zeigen sich Teilchen. Der Glaube an eine *mechanisch determinierte* Wirklichkeit hat, wenigstens in den Naturwissenschaften, der Einsicht weichen müssen, daß das »Wirken«, die »Tatsachen«, die »facts« alles andere als *eindeutige* Antworten zur Beseitigung des Scheins der Meinung sind.

Philosophisch gesprochen, ist der Sinn von »Wirklichkeit« und damit der Gegensatz zum »Schein« selbst fraglich geworden. Heidegger hat in seiner Frage nach dem »Sinn von Sein«²⁶ das Wirklichsein des Wirklichen zur Frage erhoben. Die nachhaltige Erschütterung, die diese Frage in Philosophie und Theologie hervorgerufen hat, kann als Echo auf die offenkundige Zweifelhaftigkeit der unverbrüchlichen Einheit der Wirklichkeit selbst verstanden werden. Heideggers *positive* Antwort auf die offen gewordene Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit, des Seins deutet in eine Richtung, die geradezu nach einem Dialog mit den asiatischen Denktraditionen *ruft*. Heidegger interpretiert die »Wirklichkeit« der griechischen Tradition als *beständige Anwesenheit*, als das *Bleibende* im Vergänglichen. Damit aber das Anwesende überhaupt anwesen kann, bedarf es vorgängig einer Offenheit, eines »Raums«, in den hinein das Anwesende anwest, erscheint. Diese »Offenheit«, diese - wie Heidegger sagt - »Lichtung des Seins« ist das Kernthema seiner Ontologie.

Auch Nietzsches Entwertung der obersten Werte kann sich nur dann vollziehen, wenn der »Raum«, in dem sich so etwas wie »Wertung« vollzieht, zuvor auf merkwürdige Weise *geöffnet* hat. Tatsächlich ist diese Öffnung bereits vielfach in allen Ansätzen

²⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972¹², S. 1.

einer *relativen* Ethik vollzogen worden. Was *negativ* als Umsturz moralischer, philosophischer oder sozialer Ordnungen erschien, zeigte *positiv* zugleich etwas ganz anderes. Daß es in der menschlichen Geschichte eine Offenheit, einen Spiel-Raum gibt, bleibt *als* dieser Spiel-Raum solange verborgen, solange tradierte Systeme in alter *Gewohnheit* den Blick vom Raum auf das ablenken, was ihn erfüllt. Erst wenn sich philosophische, wissenschaftliche oder soziale Systeme *wandeln*, zeigt sich die Frage nach dem »Worin?« dieses Wandels. Dieses »Worin?« war in Asien schon sehr früh das Zentrum des Denkens, etwa im Taoismus, der es als »Tao« beschrieb, oder im Buddhismus, wo der Name »*sunyata*« (Leerheit) dafür verwendet wird.²⁷

Ich will es in einer Metapher ausdrücken: Bevor die Moderne auf vielfältige Weise die traditionell beschriebene Wirklichkeit umstürzte, erschien die Welt wie ein Zimmer mit bestimmter Einrichtung. Die Möbel hatten ihren Platz, auch der vielfältige Hausrat, der in gewohnter Verwendung in diesem Zimmer benutzt wurde. Der völlige Umsturz der Wirklichkeit, das Beseitigen alter und die Einführung neuer Möbel brachte erstmals zu Bewußtsein, daß hier ein *offener Raum* vorliegt, der verändert ausgefüllt werden konnte. Die Entdeckung dieses Spiel-Raums ist das positive Resultat jener vielfach negativ empfundenen Veränderungen einer Moderne, die nun *ihrerseits* dem postmodernen Zweifel unterworfen wird. Diese *Offenheit* ist der Schlüsselbegriff für die Wirklichkeit in der asiatischen, vor allem in der buddhistischen Tradition, der ich mich nun zuwenden möchte.

VIRTUELLE REALITÄT

Es ist ein gemeinsamer Grundzug der *indischen* Philosophie und Religion, daß sie in ihrer übergroßen Mehrzahl die Welt als ein Trugbild (skr. *maya*) betrachtet. Der Schöpfergott, wenn ein solcher angenommen wird, gilt eher als Täuscher, als Zauberer:

»Als Blendwerk die Natur wisse,
Als den Zauberer den höchsten Gott.«²⁸

Nicht *in* der Wahrnehmung gibt es Wahrheit und Falschheit, nicht *im* Denken gibt es wahre und falsche Gedanken, Wahrnehmung und Denken sind in ihrem *Sein* nur scheinhaft, sind wie ein Trugbild. Sie sind auch nicht etwa nur ein Schattenreich, dem ein Lichtreich der Ideen entgegenstände: Jegliche Form ist ihrer Natur nach ein leerer

²⁷ Es gab auch in Europa einen Ansatz, diese Leere zu erfahren. In der Gnosis sagt man z. B., daß der Gottesgeist sich zurückzog und dadurch einen Raum hinterließ (*kenosis*), der dann vom Schattengott Jehova für dessen Schöpfung genutzt wurde. In der Kabbalah kehrt dieser Gedanke im Begriff des »zimzum« wieder, jener Raum, den Gott einräumte, damit die Schöpfung Platz fand; vgl. B. Walker, *Gnosticism*, Wellingborough 1983, S. 36ff.; G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, Frankfurt/M. 1967, S. 285ff.

²⁸ Cvetacvatara-Upanishad 4,10; P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1921, S. 302.

Schein. Es gibt nicht eine *andere* Formenwelt, in deren Licht jeder Schatten beseitigt wäre. Dies, Form und Erscheinung zu sein, ist die Wirklichkeit *als* Schein.

Es gab auch in Indien realistische philosophische Systeme²⁹, sogar im Buddhismus gab es solch eine Strömung.³⁰ Auch können der Konfuzianismus und der Shintoismus als ausgesprochen weltzugewandte Systeme bezeichnet werden. Es wurde sogar vermutet, daß die wirtschaftlich erfolgreicherer Länder Asiens (Japan, China, Korea und andere) weitaus stärker in diesen realistischen Traditionen wurzeln als der wirtschaftlich schwächere indische Subkontinent.³¹ Gleichwohl darf nicht vergessen werden, daß der Zen-Buddhismus Japan, China, Korea und Taiwan auf ganz besondere Weise geprägt hat. Es ist also keineswegs ausgemacht, daß nur jene Länder für die westliche Technik als »praktischer Metaphysik« empfänglich waren, die in ihrer eigenen Tradition ein vergleichbares Wirklichkeitsverständnis wie das der Griechen zeigten. Der Gegensatz von Weltzu- und Weltabwendung kann und darf nicht mit dem Gegensatz von Schein und Wirklichkeit gleichgesetzt werden. Die Differenz ist ein andere, und zum Verständnis dieser Differenz möchte ich die buddhistische Lehre von der »Wirklichkeit« näher vorstellen.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist es besonders wichtig, den Buddhismus nicht am Maßstab der abendländischen Theologie als »Religion« zu messen. Es gibt im Buddhismus keinen Glauben an einen Schöpfergott. Die buddhistische Lehre ist vor allem eine Fülle von Methoden des persönlichen *Geistetrainings*, eine Denkschule also. Sie steht darin der philosophischen Tradition, auch der Hochscholastik, weitaus näher als vielen christlich-ekstatischen Frömmigkeitsformen, z. B. im US-amerikanischen Protestantismus. Der Ausgangspunkt und das besondere Kennzeichen bereits des frühen Buddhismus ist aber die These, daß *alle* Phänomene - Dinge, Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken - gleichermaßen illusionär sind. Buddha sagt:

»Dem Schaumball gleicht dieser Leib,
Der Wasserblase das Gefühl,
Dem Luftbilde die Wahrnehmung,
Dem Pisangstamm die Geistgebilde,
Bewußtsein einem Gaukelwerk.«³²

Es gibt im strengen Sinn in der Vielfalt der Phänomene keine Dualität von wahr und falsch, von gut und schlecht oder von seiend oder nicht-seiend. Dies, daß ein Phänomen überhaupt *ist*, gilt bereits als Schein. Um dies zu verdeutlichen, sei kurz an die Anfänge des Denkens in Griechenland und Indien erinnert. Die abendländische Philosophie

²⁹ Vgl. K. K. Mittal, *Materialism in Indian Thought*, New Delhi 1974; A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, New Delhi 1977.

³⁰ Vgl. M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg 1927. Die Schule der Sarvastivadin stellen z. B. als ersten Grundsatz auf: »Alles existiert« und: »Wie etwas existiert, ebenso existiert es«, aaO., S. 38. Buddha selbst hat allerdings so etwas nie gesagt.

³¹ Vgl. I. Y. Wendt, *Japanische Dynamik und indische Stagnation?* Darmstadt 1978.

³² Samyutta-Nikaya XXII, 95.

gewinnt ihre zentrale Richtung durch die Frage nach dem Sinn des Bleibens (»Sein«) in einer Welt des Wandels. Parmenides sprach dem Wandel, da er das Nichts mit sich führe, jegliches Sein ab, während Heraklit nur dem Wandel selbst ein Sein zusprach. Platon und Aristoteles lösten den Gegensatz von Bleiben und Wandel durch eine Dualität im Sein selbst, die Dualität von Idee und Meinung, von Möglichkeit und Wirklichkeit. Auch die indische Philosophie kann auf analoge Weise in ihren Ursprüngen als Frage nach dem bleibenden Sein im Wandel interpretiert werden. Sie findet im Brahmanismus und in den Upanishaden darauf die Antwort: Die Vielfalt der Erscheinungen ist vergänglich und nichtig, bleibend ist nur eines, der *atman* (skr.). Doch dieser *atman* erscheint nicht. Die von Heidegger entdeckte ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem - wonach das Sein auf keine Weise *ist*, also kein Seiendes ist -, diese Differenz bestimmt das indische Denken bereits in seinem Ursprung. Der *atman*, den man provisorisch mit »Selbst« übersetzen kann, *ist* nicht, er gewährt aber alle Phänomene.³³ Die Nichtigkeit der Weltphänomene wurde *auf den atman* hin bestimmt als *maya*, als Schein. Der Sinn von Sein ist hier das Scheinen selbst.

Die *Einheit des Seienden*, das als All-Lebendiges verstanden wurde, war durch die endlose Wiedergeburt aller Wesen (skr. *samsara*) gewahrt. Da über die Zeit jedes Wesen auf unterschiedliche Weise, auch als Tier und Pflanze, als Gott oder Brahmane, in der Erscheinungswelt auftrat und die Identität des Seins durch die Wiedergeburten gewahrt blieb, war der Kosmos des Lebendigen über die Zeit ohne Unterschied. Diese überzeitliche Einheit des Selbst (*atman*) ist im Brahmanismus das Sein in ontologischer Differenz zum je vergänglichen und scheinbaren Lebewesen. Die Welt kann einem Spielfilm verglichen werden (= *maya*), der auf einer unbeweglichen Leinwand (= *atman*) den Schein des Welttheaters erzeugt. Doch, durchaus vergleichbar der abendländischen Entwicklung, wick diese Einsicht im indischen Denken in die Einheit des Seienden immer wieder zahlreichen Verdinglichungen, die den *atman* fallweise mit dem Atem, dem Raum, dem Licht, einem Gott usw. identifizierten. Der *atman* wurde dann nicht mehr als Sein ausgelegt, er wurde selbst zu einem Seienden. Zudem tat sich in der frühen indischen Kastengesellschaft zwischen jenen, die zur Erkenntnis des *atman* fähig sein sollten (den Brahmanen), und dem gemeinen Volk niederer Kasten eine *soziale* Differenz auf, die bis in die Gegenwart andauert.

Buddhas Lehre kann in ihrer revolutionären Wirkung nur dann verstanden werden, wenn man sie vor diesem Hintergrund sieht. Er verneinte die Möglichkeit, den *atman* auf irgendeine Weise bestimmen oder erkennen zu können. Buddha sagt: Welche Phänomene immer wir heranziehen, sie sind »nicht der *atman*«, sie sind *an-atman*. Dieser philosophische klingende Satz wurde auch zur zentralen spirituellen Praxis: Was immer an Phänomen auftaucht, ob eigen oder fremd, der Übende hat sich immer wieder neu zu überzeugen: »Das bin ich nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein *atman* (Selbst)«. ³⁴ Wenn aber das Wesen der Welt auf keine Weise innerweltlich gezeigt oder erkannt werden kann, kann es auch keine privilegierte soziale Gruppe geben, der diese

³³ Der *atman* wird auch als der geheime (*upanishad*) Sinn des Seins, als »Sein des Seins« (*satyasya satyam*) bezeichnet; vgl. Brihadaranyaka-Upanishad II,1,20.

³⁴ Vgl. Samyutta-Nikaya XXII, 15; Mahavaggo I, 6.

Erkenntnis vorbehalten wäre. Den Gegensatz von individueller Geburt des *atman* und dem Kosmos des Lebendigen als Einheit über die Zeit hob Buddha nicht durch die Hereinnahme der Dualität in den Menschen auf - wie in der griechischen Tradition -, Buddha wies vielmehr den Grund für die Möglichkeit solch einer Dualität selbst zurück.

Buddhas Kritik der überlieferten Lehre der Brahmanen war darin eigentlich radikal, daß sie nicht etwa nur den *atman* als Wesenheit, als Sein vom Seienden *unterschied*, sondern ihm den Charakter, eine *Wesenheit* zu sein, absprach. Nicht dies warf Buddha den Brahmanen vor, daß sie das Wesen des *atman* falsch bestimmt hätten, vielmehr, daß sie ihn *als* Wesen (Sein) bestimmten. Buddha versuchte nicht, die ontologische Differenz nur rein wieder herzustellen, er *verneinte* aber auch nicht den Sinn von Sein (was hieße, den Sinn von Sein als Nichts zu postulieren). Buddha sagte, daß es nur dann zu einer *positiven* Bestimmung oder Definition von so etwas wie einem »Wesen« der Welt (des Seienden) kommen kann, wenn man an einen Unterschied zwischen »ist« und »nicht«, an eine Differenz zwischen »Sein« und »Nichts« glaubt:

»Zu sagen, daß alles ist, ist die eine Übertreibung; zu sagen, daß alles nicht ist, ist die andere Übertreibung. Diese beiden Übertreibungen vermeidet der Vollendete und verkündet die mittlere Lehre.«³⁵

Es geht nicht darum, den *Sinn von Sein* zu ergründen oder zu bestimmen. Buddha weist vielmehr die *Frage* nach einem Sinn von Sein zurück als den *eigentlichen* Irrtum zurück. Mit dieser Zurückweisung ist aber *zugleich* auch die Negation des Seins zurückgewiesen: das Nichts. Buddha behauptet gerade nicht, daß das Sein keinen Sinn habe, daß der Sinn des Seins das Nichts sei, daß also die Wirklichkeit als Schein *nichtig* sei. Dieser *Nihilismus* wird vielmehr ebenso verworfen wie eine positive Ontologie.

Bevor wir den Inhalt dieser mehrfachen Verneinung etwas näher betrachten, möchte ich kurz auf ein verbreitetes Mißverständnis eingehen. In der ersten Begegnung mit dem Buddhismus im 19. Jahrhundert mißinterpretierte man diese Lehre gerade *als* Nihilismus. Das Scheitern einer wirklichen Begegnung kann man darin sehen, daß der Buddhismus dem aufkeimenden Nihilismus in Europa gleichgesetzt wurde; Nachwirkungen dieser Fehldeutung lassen sich bis in die Gegenwart erkennen. Die Interpretation des Buddhismus als Weltablehnung und Nihilismus zieht sich von Dürrings These von der »metaphysischen *Nichtsverhimmelung*«³⁶, über Nietzsches Satz vom »Buddhismus als *passivistischer* Nihilismus«³⁷, den auch Heidegger übernimmt³⁸, bis zu jüngsten Äußerungen von kirchlicher Seite³⁹. Faktisch entspringt diese Fehldeutung der *europäischen*

³⁵ Samyutta-Nikaya, XXII, 90.

³⁶ E. Dürring, *Der Werth des Lebens*, Leipzig 1922⁸, S. 7.

³⁷ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* 12, S. 351.

³⁸ »Je unseiender der Mensch, je weniger er sich auf das Seiende, als welches er sich vorfindet, versteift, um so näher kommt er dem Sein. (Kein Buddhismus! das Gegenteil).« M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 65, S. 170.

³⁹ Johannes Paul II, *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, S. 113.

Gleichsetzung von Schein und Nichtigkeit, nicht der buddhistischen Denktradition. Sie ist ein Erbe des Platonismus, der jede Verneinung des Scheins nur als Bejahung einer getrennten Wirklichkeit denken kann, die ihrerseits mit Wahrheit gleichgesetzt wird. Tatsächlich kannte Buddha selbst bereits diesen Vorwurf, und er entgegnete, daß man ihn »fälschlich, lügenhaft und unwahr beschuldigt, (er) sei ein Nihilist und lehre die Zerstörung, die Vernichtung, die Nichtexistenz des wahren Wesens (pa. *sato sattan-so*).«⁴⁰ Dieses völlig andere und für den Westen neue Denken, das in der Ablehnung des Seins auch das Nichts ablehnt, nannte Buddha »den mittleren Weg«.

DER MITTLERE WEG

Buddha weist also Sein *und* Nichts zurück. Nagarjuna hat dies auf die berühmte Formel gebracht: »Weder Sein noch Nichts, weder beides noch keines von beiden«. ⁴¹ Diese vierfältige Negation verfolgt nicht die Absicht, eine *fünfte* oder weitere Alternative zu etablieren. Das Ziel ist eine völlig andere Blickweise auf das, was erscheint. »Sein« wird gewöhnlich aus einem Zeitverständnis als *Bleiben* von etwas interpretiert, »Nichts« als *Vergehen* von etwas. Das *Ungedachte* hierbei ist weniger das Sein oder das Nichts, auch nicht ein Wesen »die Zeit«, das Ungedachte ist jenes »etwas«, das bleibt oder vergeht. Bleiben oder vergehen kann nur ein abgegrenztes Ding, eine Wesenheit, eine Entität. ⁴² Jeder Seinsbegriff setzt *zuvor* eine Begrenzung, eine Einschränkung der *ganzen* phänomenalen Welt voraus. Man kann nur von der Dauer eines Hauses sprechen, wenn das Haus als logische Einheit vom Grundstück, von den Bewohnern, von der Straße usw. *unterschieden* ist. Solche Unterschiede sind aber immer nur *relativ zu einer Interpretation* möglich. Für ein kleines Kind, einen Vogel oder relativ zu einem Hurrikan gibt es nicht den Unterschied zwischen Haus, Grundstück, Straße usw., den es für unser gewöhnliches Verständnis gibt. Die Aussage, daß irgendein Ding »ist«, basiert auf einer *Abgrenzung*. Diese Abgrenzung ist Menschen und Dingen gleichermaßen eigentümlich. In dieser Abgrenzung wird einem Menschen oder einem Ding ein *getrenntes Selbst* (*atman*) zugesprochen. Buddha zielt also in seiner Zurückweisung von Sein und Nichts mit seiner An-Atman-Lehre auf den irrigen Glauben an ein abgegrenztes Selbst der Menschen oder Dinge.

Wenn »Sein« im Horizont der Zeit ein *Bleiben* bedeutet, dann ist dieses Abgrenzen eine völlig unzureichende Kennzeichnung der *Erscheinungen*. Das ist eine alltägliche Erfahrung der Menschen: Dinge vergehen, Menschen und andere Wesen sterben. An eine Abgrenzung zu glauben, diesen Glauben zu *leben*, kennzeichnet das *gewöhnliche* Leben, nicht nur der Menschen, auch der Tiere, ja im Buddhismus sogar das Leben

⁴⁰ Majjhima-Nikaya 22.

⁴¹ Vgl. Madhyamika-Karika I,1.

⁴² Beim »Et-Was« ist in der deutschen Sprache das sehr schön erkennbar: Eine Wesenheit (ein »Was«) wird besonders und abgegrenzt durch den Besonderungspartikel »Et-«. Man kann das auch an Formulierungen wie »das Wesen *selbst*« erkennen. Dieses »selbst« (skr. *atman*) bleibt in Europa das eigentlich Ungedachte, noch bei Heideggers Formel »das Seyn *selbst*«.

Isvaras, des Schöpfergottes. Wenn die Grenzen aber *vergänglich* sind (skr. *anitya*), wenn ferner die Wesen zugleich an diese Grenzen irrtümlich glauben (skr. *avidya*), dann erleben sie die Welt als beständige Verneinung dieser Meinung, als *Leiden* (skr. *dukkha*). Kein Ding »ist« bleibend. Also sind die gezogenen Grenzen, die *dieses* von *jenem* Seienden unterscheiden, ein je *vergänglicher Schein*. Die Welt ist dynamisches Scheinen.

Was dem mechanistischen Denken bis in die Anfänge dieses Jahrhunderts noch völlig fremd war und zu der oben genannten Fehldeutung der buddhistischen Überlieferung als Nihilismus führte, ist dem gegenwärtigen Denken schon vertrauter. Der Versuch, die Welt auf der Basis einer bleibenden Wahrheit einzurichten, in der wohlunterschiedene Dinge (und Menschen) je ihren Platz haben, dieses historische Experiment der europäischen Geschichte ist wohl gescheitert. Der historische Wandel zeigt, daß unverbrüchlich geglaubte Unterschiede obsolet werden. Keine religiöse, soziale oder wissenschaftliche Ordnung bleibt unwandelbar. Im Gegenteil, der dogmatische Versuch von Grenzziehungen im Namen einer Wahrheit hat sich vielfach gerade in seiner Durchsetzung und seiner zerstörerischen Wirkung als Unwahrheit ausgewiesen. Grenzen werden unaufhörlich durchbrochen, überstiegen und verändert. Das gilt für *begriffliche* Grenzziehungen wie in Wirtschaft und Politik.

Während die abendländische Metaphysik sagt: Beziehungen kann es nur zwischen selbständig seienden Dingen geben, sagt man im Buddhismus: »Ding« ist nichts anderes als unterscheidende Beziehung. Wie ist das gemeint? Dieser Satz gilt *erstens* für die Logik. Wenn man irgendeinen Begriff *definieren* möchte, dann benötigt man *andere* Begriffe. Ein Begriff erhält seine Bedeutung nur dadurch, daß er sich auf andere Begriffe bezieht. Wenn es *letzte, undefinierbare* Begriffe gäbe (Axiome), so könnten sie keinen *Sinn* haben. Denn um einen Sinn zu verstehen und zu erklären, benötigt man *andere* Begriffe. Wenn es aber keine Axiome gibt, sind alle Begriffe zirkulär vermittelt; sie haben keine Einzelbedeutung. Oder: Ihre Bedeutung ist der zirkuläre Prozeß selber. Der genannte Satz gilt *zweitens* auch für physische Ereignisse. Ereignisse sind stets Veränderungen. Veränderungen sind aber immer *relativ* zu anderem (Dingen, Wahrnehmungen etc.). Die Wörter »Veränderung« und »unterschiedene Beziehung zu anderen Dingen« haben dieselbe Bedeutung. »Unterschied« ist »Zeit«. Ein *völlig* isoliertes, nur für sich selbst bestehendes Etwas könnte auf *keine* Weise wirken oder erkannt werden. Ein solches Ding wäre *Nichts*. Grundlegend sind also nicht isolierte, selbstseiende Dinge, die »Wirklichkeit« besteht aus einem Geflecht gegenseitig abhängiger und in gegenseitiger Abhängigkeit entstehender und vergehender Phänomene. Nichts ist je für sich selbst, alles ist *leer* darin, isoliert und für sich selbst zu sein.

Nagarjuna, der auch der zweite Buddha genannt wurde, faßt dies in seinem Hauptwerk, dem »Madhyamika-Karika«, dem Buch über den mittleren Weg, wie folgt zusammen - und diese Verse gelten mit als die schwierigsten in der gesamten buddhistischen Literatur, deshalb bleibt auch diese Übersetzung nur eine provisorische:

»Was immer gegenseitig abhängig entsteht,
das ist die Leerheit.
Dies beruht auf begrifflicher Unterscheidung.

Und das (einzusehen) ist der mittlere Weg.«⁴³

Ich will einen ebenso provisorischen Versuch unternehmen, dies plausibel zu machen. Das, was wir Wirklichkeit nennen, setzt sich - so jedenfalls *glauben* wir gewöhnlich - aus vielen einzelnen Phänomenen zusammen. Wir bemerken aber, daß sich diese Phänomene unaufhörlich verändern. Eine Veränderung ruft die nächste hervor. Wir interpretieren solche Veränderungen als Ursachen und Wirkungen, als gegenseitige Abhängigkeit. Wenn aber alle Phänomene veränderlich und gegenseitig abhängig *sind*, dann sind sie das, *was* sie sind, jeweils nur durch *andere* Phänomene. Also *ist* kein Phänomen für sich *selbst*. Es *ist* gar nicht, wenn man an Dauer denkt, es ist aber auch nicht *Nichts*, denn es erscheint ja. Weil kein Phänomen aus sich selbst und für sich selbst ist, sondern durch je andere Phänomene bedingt wird, deshalb sagt man im Buddhismus, die Phänomene sind *leer* (skr. *sunya*), die Gesamtheit der Phänomene ist also die Leerheit (skr. *sunyata*). Leer worin? Leer an einem getrennten Selbstsein (Wesen, *atman*).⁴⁴ Weder *sind* die Phänomene, noch sind sie *nicht*. Dies, daß wir an unterschiedene Phänomene glauben, hängt davon ab, daß wir sie begrifflich unterscheiden. Verzichtet man darauf, enthält man sich des Urteils über die Phänomene durch »ist« oder »ist nicht«, so entspricht man ihrer eigentlichen Natur, ihrem *dynamischen Scheinen*. Solch eine Einstellung zu den Phänomenen nannte Buddha den »mittleren Weg«. Es ist eine Mitte ohne Extreme, eine Versöhnung ohne Gegner.

In *diesem Sinn* wird im Buddhismus gesagt, die Welt ist nur ein Spiel der Leerheit. Das, was in diesem Spiel-Raum der Leerheit⁴⁵ *scheint und erscheint*, ist die *ganze* Wirklichkeit. Es kann also nicht darum gehen, die Wirklichkeit als *nichtig* zu interpretieren, im Sinne eines *Nihilismus*. Die Wirklichkeit ist wirklich *als* Schein, ihr Wesen ist das Scheinen. Im Unterschied zur europäischen Tradition gibt es aber im Buddhismus keine »Dahinter«, das dieses Scheinen lenkt. Die Realität »ist virtuell«, doch der Computer, das Programm, das diesen Schein erzeugt, ist selbst Schein. Realität ist ein Traum inmitten eines Traums.

WISSEN UND NICHTWISSEN

Bislang haben wir weitgehend die europäische und die indisch-buddhistische Denkform unvermittelt nebeneinander entwickelt, obgleich sich doch einige wechselseitige Fingerzeige ergaben. Ich möchte nun versuchen, die beiden Denkformen nicht nur in einen äußeren Dialog zu bringen, sondern sie aus einer gemeinsamen Perspektive zu vermitteln. Es bieten sich hier zwei Grundbegriffe an: Der Begriff *karma*

⁴³ Nagarjuna, Madhyamika-Karika XXIV, 18. Übersetzungen liegen vor von La Vallée Pussin, Walleser, neuere von Kalupahana, in Teilen von Frauwallner oder Mehlig.

⁴⁴ Die *sunyata* ist somit das direkte Gegenteil von *substantia*, wenn wir Descartes Definition verwenden: »Unter Substanz können wir ein Ding verstehen, das so existiert, daß es zu seiner eigenen Existenz keines anderen Dinges bedarf«, Prinzipien der Philosophie I, 51.

⁴⁵ Vgl. K.-H. Brodbeck, Der Spiel-Raum der Leerheit. Buddhismus im Gespräch, Solothurn-Düsseldorf 1995.

(skr.) und der Begriff *vidya* (skr.). Um mit dem letzten Begriff zu beginnen: Etymologisch läßt sich das griechische Wort *idea* vom indogermanischen Wortstamm *vidya* ableiten. Es heißt in unmittelbarer Bedeutung »sehen«. Das griechische Denken war, die Wortherkunft weist darauf hin, auf dunkle Weise von asiatischen Quellen beeinflusst. Der zweite Begriff *karma* heißt wörtlich »Handeln, Wirken, Arbeit, Tätigkeit«, aber auch »Wirkung«. Man findet in buddhistischen Texten auch oftmals Formulierungen, die man am besten mit »karmische Vision« übersetzen könnte.⁴⁶ Damit ist nichts weniger als die gesamte Welt der Phänomene gemeint.

Und hier zeigt sich nun eine unmittelbare, vielleicht unvermutete Nähe. Ich habe im ersten Abschnitt zu zeigen versucht, daß der Horizont, aus dem das europäische Wirklichkeitsverständnis bis hinein in die Theologie den »Sinn von Sein« interpretierte, die Tätigkeit, das Handeln ist. »Wirklichkeit« ist in diesem Sinn das Gewirkte, Geschaffene. Dieselbe Wortbedeutung, wenn wir zunächst ganz formal argumentieren, kehrt in der Formel von der Wirklichkeit als Schein, als *karmischer Vision* wieder. Handelt es sich hier nur um eine *äußerliche, zufällige* Entsprechung, oder zeigt sich darin vielmehr so etwas wie eine gemeinsame Gesprächsgrundlage, von der aus Europa auf tiefe Weise mit Asien sich verbunden weiß?

Es gibt tatsächlich im Buddhismus Formulierungen, die Anklänge an die abendländische Tradition zeigen. Der buddhistische Philosoph Santiraksita sagt: »Existenz ist Arbeit (Handlung) (skr. *karma*).«⁴⁷ Und Stcherbatsky kommentiert in seiner »Buddhist Logic« diesen Satz: »Es ist eine anthropomorphe Illusion anzunehmen, daß ein Ding für sich existieren könnte, existieren ohne zu wirken, und dann, wie es ist, plötzlich aufsteht und eine Handlung produziert. Was existiert ist immer handelnd.«⁴⁸ Ist hier nicht gesagt, daß das Sein, das Existierende eben als *Wirklichkeit* auszulegen sei? Offenbar verbirgt sich die Schwierigkeit in der Bedeutung des Wortes »Wirklichkeit«. Wenn »Wirklichkeit« mit dem Schein identisch ist, dann ist das Sein, die Existenz selbst nur ein leerer, wiewohl vielfältiger Schein. Wenn man Wirklichkeit aber so betrachtet, wie ich dies oben anhand einiger Hinweise auf den handwerklichen Horizont bei Platon zu zeigen versuchte, dann ergibt sich ein ganz anderer Sinn. Das Handeln, *karma*, ist im Buddhismus immer eine Tat ohne Täter, ohne Subjekt, ohne *atman*. Es ist nicht so, daß *im* Tätigsein des Menschen ein Subjekt, in den Wirkungen der Natur eine Substanz verborgen wäre. »Es gibt« vielmehr *nur* das Tätigsein in vielfacher Verflechtung und wechselseitiger Bedingtheit. Wohl aber gibt es den irrtümlichen *Glauben* an Täter und Substanz der Handlung. Und gerade dieser irrtümliche Glaube (skr. *avidya*) verwandelt das reine Schein der Wirklichkeit in eine Welt des Leidens, und *karma* wird zu einem Verhängnis.

⁴⁶ Vgl. den Abschnitt »*karma*« im Abhidharmakosabhasyam IV, 1a: »Wer schuf die Vielfalt der Welt der Lebewesen (...)? Es war nicht ein Gott, der sie absichtlich geschaffen hat. Die Vielfalt der Welt entsteht aus dem *karma*«. Vgl. L. de La Vallée Poussin, Abhidharmakosabhasyam Vol. II, engl. Übers. v. L. M. Pruden, Berkeley 1988, S. 551.

⁴⁷ Vgl. »Arbeit« (...) ist identisch mit »Sein«. M. Heidegger, Zur Seinsfrage; in: Wegmarken, Frankfurt/M. 1978², S. 394.

⁴⁸ F. T. Stcherbatsky, Buddhist Logic Bd. I, Reprint New Delhi 1984, S. 124.

Wenn es aber gar keine tragende Substanz, kein tätiges Subjekt gibt, dann löst sich die *karmische* »Wirklichkeit« (skr. *samsara*) in *reines* Wirken, in *reines* Scheinen (skr. *nirvana*) auf. Was heißt das? Da jedes Wirken ein »von etwas auf etwas« bedeutet, gibt es *nur* bewirkte Dinge. Es gibt keinen Anfang in diesem Wirken. Aristoteles und ihm nachfolgend Thomas von Aquin sagten: Wenn jedes Bewegte (Bewirkte) durch etwas anderes bewegt wird, dann muß es einen *ersten Beweger* geben. Weshalb? Weil in endlicher Zeit keine unendliche Kette von Bewegungen durchschritten werden könne. Hierauf würde ein Buddhist nun gerade nicht entgegnen: Wohl aber kann in *unendlicher* Zeit eine unendliche Kette durchschritten werden. Auch hier geht es nicht um die Umkehrung einer Aussage, sondern um den illusionären Charakter der *unterscheidenden* Begriffe. Die karmische Vision, die Welt des Wandels hat keinen Anfang, weil »Anfang« dann etwas von ihr Verschiedenes wäre, etwas, das vom Wandel *getrennt* existieren müßte. Deshalb sagt Buddha an vielen Stellen zu derartigen Fragen nur, daß die Differenz gar nicht *gedacht* werden könne, also leer ist.⁴⁹ Zwischen Sein und Nichts, zwischen Ruhe und Bewegung gibt es keine Vermittlung.⁵⁰ Sonst müßte sich das Unbewegliche *bewegen*, um eben Bewegung hervorzubringen. Wenn die Differenz selbst illusionär ist, dann ist jede Vermittlung nur eine Illusion zweiter Ordnung. Es ist also der Glaube an die *Differenz* von Sein und Nichts, der zu einem Glauben an einen Anfang oder einen von der Welt *getrennten* Grund führt.

An Sein und Nichts, damit an eine Trennung von Substanz und Erscheinung oder von Subjekt und Tätigkeit zu glauben, gilt im Buddhismus als *Nichtwissen*. Es entspricht nicht der Dynamik der Welt, in ihr etwas Bleibendes, Bestehendes, Haltbares zu vermuten. Es wäre aber auch verkehrt, nun »das Ganze« im Sinn eines Holismus zu einer solchen Substanz zu machen; Buddhismus ist also auch kein *Pantheismus*. Damit erreichen wir nun den zentralen Punkt: Im Buddhismus werden zwei Wahrheiten behauptet. Es wird gesagt, daß es zwei Wissensformen vom Wandel gibt: *vidya* und *avidya*, Wissen und Nichtwissen, absolute und relative Wahrheit. Und auch hier dürfen wir gerade *nicht* die europäische Denkform damit verknüpfen. Es handelt sich bei *vidya* nicht um eine Wahrheit als eine Meinung, die mit einer Wirklichkeit, einem Faktum, einer Idee *übereinstimmt*. Vielmehr heißt *vidya*, den bleibenden Wandel *nicht* in den (irrtümlichen) Kategorien von Sein und Nichts, Ich und Nicht-Ich, Substanz und Erscheinung etc. auszulegen. An solche Dualitäten zu glauben, ist »Nichtwissen«, besser *verunreinigtes* Wissen. Denn auch das illusionäre Denken in Substanzen und Wesenheiten bezieht sich nicht auf *Nichts*, es bezieht sich auf den Schein, den Wandel. Mehr noch. Gerade *weil* die Lebewesen in diesem Glauben an eine Substanz der Dinge verhaftet sind, *erzeugen* sie diese ganze Wirklichkeit. Und weil es dennoch in dieser dyna-

⁴⁹ Vgl. etwa: »*Unausdenkbar*, ihr Mönche, ist ein Anfang dieser Daseinsrunde, *nicht zu entdecken* ein Beginn der von Unwissenheit gehemmten und von Begehren gefesselten Wesen, die immer wieder Samsara durchheilen, durchwandern«, Samyutta-Nikaya XV, 3. Es geht also jeweils um die Zurückweisung der in jeder Wesenheit liegenden These einer *Selbstnatur* (z. B. Welt *und* Anfang; Natur *und* Naturgesetze, Schöpfung *und* Gott etc., worin stets ein »selbst« mitgedacht ist: die Welt, der Anfang, die Natur, Gott etc. *selbst*).

⁵⁰ Der Versuch Hegels, Sein und Nichts zu vermitteln, beruht auf dem ungedachten Denkmodell des »leeren Anschauens«; vgl. K.-H. Brodbeck, Entscheidung zur Kreativität aaO., Kapitel 12, Beispiel 7.

mischen Wirklichkeit keinen *Halt* gibt, deshalb verursacht der Glaube an einen Halt *in* der Welt unausgesetzt Leiden. Dies, aus dem irrtümlichen Glauben an bleibende Substanzen, an Sein und Nichts, an ein bleibendes Ich zu *handeln*, wird unaufhörlich mit der Erfahrung konfrontiert, daß alle Phänomene *bedingt* sind, also *nicht* bleibend. Und das verursacht Leiden. Somit *ist* die Wirklichkeit des Scheins *Leiden*, weil sie aus dem Nichtwissen, aus *avidya* entspringt.

Hier zeigt sich aber eine vielleicht unvermutete Ähnlichkeit zum europäischen Denken, vor allem zur Philosophie Platons. Platon sagt, daß der Schein einer *Meinung* entspringt, einer irrigen Ansicht. Auch er sagt nicht, daß das, was den Schein ausmacht, ein Nichts wäre, sondern ein Sein *minderen* Ranges (»die Schatten in der Höhle«). Die Meinungen, die sich nur auf die Schattenwelt der Erscheinungen beziehen, sind »verunreinigt«, weswegen Platon den dialogischen Prozeß als *Reinigung* bezeichnet. Platon sagt, eine falsche Meinung einfach mit einer Wahrheit zu konfrontieren, sei nutzlos. Nur wenn der Gesprächspartner *selbst* einsieht, daß seine Meinung unhaltbar ist, dann wird er sie verwerfen. Deshalb sagt Platon:

»So sei es auch mit der Seele: das an sie herangetragene Wissen nütze ihr gar nichts, bevor nicht ein Prüfer den zu Prüfenden bis zur Selbstbeschämung gebracht habe. Dadurch würden die dem Wissen hinderlichen Meinungen ausgetrieben, (der Geprüfte) erschiene gereinigt, er glaube nur noch das zu wissen, was er (auch wirklich) weiß und nicht einen Deut mehr. (...) Aus all diesen Gründen, lieber Theätet, dürfte die prüfende Widerlegung die wichtigste und mächtigste *Reinigung* sein.«⁵¹

So ist Platons *eigentliches* Ziel die *Selbsterkenntnis* desjenigen, der eine irrige Meinung hegt. »Meinung« erscheint als *Unreinheit*. Auch Buddha betont nachdrücklich, daß es auf die je *eigene* Erkenntnis ankomme. Seine Formel lautet: »Seid euch selber Zuflucht, selber Leuchte!«, und Buddha betont: »Nachteilige Dinge, die ihr *selber* als nachteilig erkennt, die gebt auf.«⁵²Doch hier müssen wir auf eine gleichwohl verbleibende Differenz verweisen: Ist für Platon die irrige Meinung die Verdunklung der Idee, die schattenhafte *Abweichung* von der Idee, die ihrerseits ein Sein jenseits der Erscheinungswelt hat, so besteht für Buddha die »Unreinheit«, das Irrige der Meinung gerade darin, an so etwas wie *wirksame* Ideen zu glauben. Der Glaube daran, daß es Ideen (Wesenheiten, Begriffe) *gibt*, und daß dieses »es gibt« im Horizont des *Wirkens* (skr. *karma*) gedacht wird, gerade *darin* besteht *avidya*. Reinigung im Sinne des Buddhismus heißt: Freiwerden von diesen einschränkenden, den bleibenden Wandel der Phänomene *verfehlenden* Gedanken. Wenn der Schein vom Wirken, vom Handeln her interpretiert wird, dann endet das reine Scheinen. Es gibt dann Gegenstände des Handelns, die ihm dienen, und solche, die es hindern. Das gewöhnliche Denken beläßt den Schein nicht in seiner Vielfalt, es bindet ihn ein in die gewöhnlichen Interessen. Werden Ideen nicht als *vidya*,

⁵¹ Theätet 230b-d, Übersetzung H. Meinhardt, Reclam Stuttgart 1990, S. 63f.

⁵² Digha-Nikaya 16 (zusammenfassend zitiert).

als erschautes Scheinen ausgelegt, sondern als *idea*, als eine den Schein beherrschende, getrennte Macht, dann gerät der denkende Geist in den Bann des *karma*, des Handlungshorizonts. Dann gibt es Gegen- und Widerstand der Natur und anderer Menschen, es gibt aus dem *ergreifenden* Unterscheiden geborene Zu- und Abneigung den erscheinenden Menschen und Dingen gegenüber. Das gewöhnliche Denken ist für den Buddhismus deshalb »karmisch verunreinigt«. Der Horizont des Handelns verhindert, das reine Scheinen zu achten und die Dinge nur zu *lassen*, wie dies in der Kunst noch gelingen kann. Dem Denken, das die Welt im Horizont der Veränderung, des Handelns, der Technik auslegt, mangelt die Gelassenheit (skr. *upeksa*).

Das ist der Grund, weshalb das *Geistestraining* als *Reinigung* von trennenden und unterscheidenden Gedanken die zentrale »Praxis« im Rahmen des Buddhismus ist, denn das gewöhnliche, aber auch das philosophische Denken ist beherrscht vom Horizont des Handelns. Wenn es wirkende Ideen gibt, dann sind jene, die zur Ideenschau fähig sind, gleichsam »natürlich« zur Führung der Menschen beauftragt, dann sind sie zur Herrschaft berufen. Sind aber bleibende, wirkende Ideen *selbst* der Irrtum, dann ergibt sich im Gegenteil die für den Buddhismus bekannte und charakteristische Haltung der Toleranz. Da *jede* Meinung ein Irrtum ist, da die Welt des Scheins nur als Illusion dynamisch fortgeht, deshalb gehört keiner Meinung das Privileg, vor anderen bevorzugt zu werden.

Die von verblendeten Wesen handelnd veränderte Welt der Phänomene kennt aber auch keinen *wesentlichen* Unterschied zwischen verschiedenen Gattungen von Lebewesen. Zwar ist die menschliche Existenz durch die Vernunft fähig, Dinge zu erkennen, weshalb Buddha sagt, daß vor allem Menschen fähig sind, die notwendige Reinigung zur Befreiung von der Illusion zu vollziehen. Aber prinzipiell gibt es keine Wesensdifferenz zwischen Menschen und Tieren oder der Natur. Und auch hier zeigt sich ein Unterschied zur europäischen Tradition. *Wenn* die Natur von Ideen (Naturgesetzen) *beherrscht* wird, und wenn nur der *Mensch* zur Ideenschau fähig ist, dann hat er auch das Recht, über die Natur zu *herrschen*, ja, sie als bloßen *Stoff* für seine Zwecke zu behandeln. Dieser *technische* Zugang zur Natur ist eine notwendige Konsequenz aus der Ideenlehre Platons oder einer durch diese Philosophie inspirierten Theologie der Genesis im Alten Testament. Sind es aber umgekehrt gerade die Ideen, die den Schein von Sein und Nichts hervorrufen, gibt es also gar kein »Wesen«, so gibt es auch keine Wesensdifferenz zur Natur. Aus dieser Einsicht erwächst im Buddhismus deshalb eine ganz andere Einstellung zur Natur, die man als prinzipiell friedlich (skr. *ahimsa*) und durch Mitgefühl (skr. *karuna*) bestimmt bezeichnen kann.

SCHLUSSBEMERKUNG

Es gibt in der griechischen Tradition *vor Platon* allerdings einen Philosophen - Anaximander -, vermutlich ein Zeitgenosse Buddhas, der eine merkwürdige Nähe zur asiatischen, besonders zur buddhistischen Tradition aufweist. Wie Buddha sich weigerte, das Wesen des Scheins *positiv* zu bestimmen - er verneinte vielmehr die von den Brahmanen behauptete Weltsubstanz des *atman* in seiner *an-atman*-Lehre -,

ebenso ist auch der Grundbegriff des Anaximander durch eine Negation bestimmt: *apeiron*. Das *apeiron* ist das Un-Begrenzte. Begriffe und Wörter errichten Grenzen; auf sie gestützt errichten die Menschen das Geflecht jener Wesenheiten, denen sie eine vermeinte Natur verleihen. Die Errichtung von Grenzen wird aber vom Wandel Lügen gestraft. Anaximander denkt deshalb die Grenze im Unbegrenzten als *Schuld*. Dinge sind allein durch ihre Grenze schuldig dem je anderen Ding. »Schuld« ist hier ein anderes Wort für »Bedingung« oder *karma*. Sie *schulden* einander jeweils ihre eigene Be-Dingtheit. »Vergehen muß, was geworden ist« sagt Buddha in seinen letzten Worten zu seinen Schülern.⁵³ Wenn man schon von einem »wahren Wesen« sprechen möchte, dann besteht es darin, daß alle Wesenheiten, alle Dinge in ihrer Be-Dingtheit dorthin zurückkehren, woher sie stammen. Für Nagarjuna war dieser Ort die Leerheit. »Untergang« oder »Vergänglichkeit« ist nur ein anderer Begriff für die Leerheit an einer bleibenden, substantiellen Natur der Dinge. Liest man aus dieser Perspektive das »Fragment« des Anaximander, so erscheint es gar nicht mehr fremd und zeigt eine eigentümliche Nähe zu Tradition Asiens:

»Aus welchen Be-Dingungen Dinge ihr Entstehen haben, dorthin findet ihr Vergehen statt, wie es gemäß der Ordnung ist, denn sie leisten einander Recht und Strafe für das Unrecht, gemäß der Ordnung der Zeit.«⁵⁴

⁵³ Digha Nikaya 16.

⁵⁴ Simplicios in Phys. S. 24, 13f.

LITERATURVERZEICHNIS

- Anacker, S., Sevens Works of Vasubandhu, Delhi 1984
- Aristoteles, Metaphysik, übers. v. F. F. Schwarz, Stuttgart 1970
- Brodbeck, K.-H., Entscheidung zur Kreativität, Darmstadt 1995
- Brodbeck, K.-H., Der Spiel-Raum der Leerheit. Buddhismus im Gespräch, Solothurn-Düsseldorf 1995
- Descartes, Die Prinzipien der Philosophie, übers. v. A. Buchenau, Hamburg 1965
- Deussen, P., Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig 1921
- Dühring, E., Der Werth des Lebens, Leipzig 1922⁸
- Erny, N., Theorie und System der Neuen Wissenschaft von Giambattista Vico, Würzburg 1994
- Falke, R., Der Buddhismus in unserem modernen deutschen Geistesleben, Halle 1903
- Fleck, L., Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, Frankfurt 1980
- Hecker, H., Die Lehre des Buddha und Karl Eugen Neumann, Konstanz 1955
- Hegel, G. W. F., Wissenschaft der Logik Bd. I, Werke Bd. 5
- Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 1972¹²
- Heidegger, M., Zur Seinsfrage; in: Wegmarken, Frankfurt/M. 1978²
- Heidegger, M., Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe Bd. 20
- Heidegger, M., Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd. 24
- Heidegger, M., Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 65
- Heidegger, M., Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, Gesamtausgabe Bd. 39
- Husserl, E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hamburg 1977
- Johannes Paul II, Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Hamburg 1994
- Kant, I., Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Werke Bd. V hrsg. v. W. Weischedel, Wiesbaden 1958
- Keith, A. B., Indian Logic and Atomism, New Delhi 1977
- La Vallée Poussin, L. de, Abhidharmakosabhasyam, engl. Übers. v. L. M. Pruden, Berkeley 1988

- Lauter, H., Die Architektur des Hellenismus, Darmstadt 1986
- Mittal, K. K., Materialism in Indian Thought, New Delhi 1974
- Nagarjuna, The Philosophy of the Middle Way (Mulamadhyamakakarika), übers. v. D. J. Kalupahana, New York 1986
- Nietzsche, F., Kritische Studienausgabe hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1966
- Platon, Der Sophist, übers. v. H. Meinhardt, Stuttgart 1990
- Platon, Sämtliche Werke, übers. v. F. Schleiermacher, Hamburg 1957
- Platon, Theätet 146c-147d
- Platon, Sophistes 230b; übersetzt v. H. Meinhardt, Stuttgart 1990
- Plotin, Enneaden, übers. v. O. Kiefer Bd. I, Jena und Leipzig 1905
- Scholem, G., Die jüdische Mystik, Frankfurt/M. 1967
- Stcherbatsky, F. T., Buddhist Logic Bd. I, Reprint New Delhi 1984
- Thomas von Aquin, Summa Theologica, Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 4
- G. Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, Reinbek bei Hamburg 1966
- Walker, B., Gnosticism, Wellingborough 1983
- Walleser, M., Die Sekten des alten Buddhismus, Heidelberg 1927
- Wendt, I. Y., Japanische Dynamik und indische Stagnation? Darmstadt 1978