

Erkenntnis, Sinnesrealität und letzte Wirklichkeit in der buddhistischen Logik nach Th. Stcharbatsky

Th. Stcharbatskys „Buddhist Logic“ (Leningrad 1932, 2 Bde.) ist meiner Kenntnis nach die umfassendste westliche Darstellung buddhistischer Philosophie. Das gesamte Werk umfasst rd. 1.000 Seiten. Der erste Band gibt eine Zusammenschau der Entwicklung und inhaltlichen Struktur buddhistischer Logik und weist an vielen Stellen auch auf Entsprechungen und Bezüge zur abendländischen Philosophie hin, ohne jedoch dabei den originellen und eigenständigen Charakter der altindischen Philosophie und buddhistischen Logik in Frage zu stellen. Band 2 enthält eine Übersetzung von Dharmakirtis Abhandlung über Logik sowie andere Originaltexte zur buddhistischen Philosophie und Logik. Um den Rahmen eines lesbaren und allgemeinverständlichen Exzerpts nicht zu sprengen, wird sich auf die Skizzierung einiger wesentlicher Grundgedanken im Blick auf das Transzendenzproblem beschränkt.

Stcharbatskys strukturierende Kerngedanken kreisen um das Problem der Einheit der letzten Wirklichkeit und ihre dualistische Aufspaltung im erkennenden Zugriff auf sie. Sein Werk beschreibt die Antinomien und logischen Probleme, die aus diesem Zugriff resultieren und die in unseren Köpfen als Zweiteilung der Wirklichkeit in Geist und Materie, in Denken und Welt, als cartesianischer Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* prägende Gestalt angenommen haben. Immer wieder führt es uns zurück an den Punkt, wo alle Subjekt-Objekt-Spaltung ihren Ausgang nimmt: jenes Gewahrsein des reinen Seins, das jenseits aller Worte liegt.

Mit buddhistischer Logik bezeichnet Stcharbatsky das vor allem von den Meistern Dignaga und Dharmakirti zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert in Indien geschaffene System der logischen Urteilsbildung sowie die damit verbundene Theorie der sinnlichen Wahrnehmung, ausgehend von der „reinen Empfindung“. Nach Stcharbatskys Auffassung ist dieses eigenständige System offensichtlich nicht mit dem Buddhismus als Religion, d.h. dem Erlösungspfad verknüpft; vielmehr handele es sich um eine allgemeine Logik des menschlichen Geistes, basierend auf den Kategorien von Wahrheit und Irrtum. Das Ziel der buddhistischen Logik liege darin, das Beziehungsgefüge zwischen der sich in fortwährender Bewegung befindlichen Realität und den statischen Konstruktionen des Denkens zu erklären. (S.2). An anderer Stelle stellt er jedoch fest, dass alle Systeme der indischen Philosophie gleichzeitig immer auch Erlösungslehren waren. (S.195). Im Unterschied zur europäischen Philosophie ist im Buddhismus, wie überhaupt im indischen Denken, das Problem der letzten Realität immer im Zusammenhang mit der Perspektive einer Erlösung vom Leiden der Welt thematisiert worden. Das Problem der transzendenten Realität hat hierbei doppelten Charakter: einmal als letztlich zugrundeliegendes Element der Evolution jedweder Lebensprozesse und zum anderen als dem schließlichen Erlöschen allen evolutiv-nären Werdens in der friedlichen Stille des Nirvana.

Das Umfeld: die frühe indische Philosophie

Bevor Stcharbatsky mit der eigentlichen buddhistischen Logik beginnt, wirft er zunächst einen Blick auf das geistige Umfeld, in dem sie entstand: die frühe indische Philosophie und ihre Heilslehren. Einen prägenden Einfluss auf die verschiedenen Phasen buddhistischer Philosophie sieht er u.a. von den „Materialisten“ (Carvaka-Barhapatya), den Jainisten, der Sankhya-Philosophie und dem Nyaya-Vaisesika-System ausgehen. Die Materialisten leugneten - analog ihren europäischen Antipoden - die Existenz irgendwelcher spiritueller Kräfte. Daher kannten sie weder Gott noch Seele. Den Geist fassten sie als bloßes Produkt der Materie auf, gerade wie Weingeist das Resultat eines Gärungsprozesses ist. Sie leugneten höhere Lebensziele und sahen in der Verfolgung individueller Eigeninteressen das Ziel des Lebens. Dementsprechend verkündeten sie: „Dein Tod ist Dein Nirvana - es gibt kein anderes.“ Im Kontrast dazu entwickelten die Jainisten eine Theorie spiritueller Existenz, die auch Pflanzen sowie nicht-organische Stoffe umfasste. Die Seele galt ihnen als semi-materielle Substanz, die sich mit der Entwicklung des Körpers entfaltet. Ein moralischer Lebenswandel öffnete den physischen Körper für subtile seelische Ströme und ermöglichte so Reinigung und den Übergang der Seele in den höchsten Erlösungszustand des Nirvana. Das Samkya-System verbindet die Vorstellung einer Pluralität individueller Seelen mit einem Modell des evolutionären Prozesses. Am Anfang befindet sich alle Materie in einem undifferenzierten Gleichgewichtszustand. Mit dem Beginn der Evolution nun wird dieser Gleichgewichtszustand aufgebrochen und die Materie gerät in einen Zustand unaufhörlicher Bewegung, bis sie schließlich am Ende dieses Prozesses wieder zum Zustand der Ruhe und des Gleichgewichts zurückkehrt. Die Seele repräsentiert das klare, nie erlöschende Licht, welches diesen Prozess erhellt und seine gedankliche Reflexion ermöglicht. Die Verbindungslinie zwischen dem vollkommenen bewegungslosen Geist und dieser in fortwährender Unruhe pulsierenden Materie bildet den Schwachpunkt des Samkya-Systems, der dann auch zur Zielscheibe buddhistischer Kritik wurde. Die Vertreter des Nyaya-Vaisesika-Systems waren „Realisten“, die die äußere Wirklichkeit als genuine Realität ansahen. Erkennen war für sie nicht introspektiv, sondern auf die externe Realität gerichtet. Auch alle universellen Merkmale und begrifflichen Unterscheidungen haben nach dieser Schule ihren Ursprung in Gegebenheiten der äußeren Welt, nicht aber in konstruktivistischen Akten unserer Wahrnehmung und unseres Denkens. Ausgehend von ihrer Konzeption empirischer Weltwahrnehmung entwickelten sie ein Schema logischer Urteilsbildung, mit dem sich auch die frühen buddhistischen Logiker auseinandersetzten (S.15-27).

Verschiedene Phasen buddhistischer Philosophie

Der frühe Buddhismus beginnt mit einer minutiösen Analyse der menschlichen Persönlichkeit (pudgala), ausgehend von den Elementen, aus denen sie zusammengesetzt ist. Die äußere Welt wird als abhängiger, die Sinnesdaten konstituierender Teil der Persönlichkeit ebenso in ihre Elementarfaktoren zergliedert. Letztlich gibt es weder Dinge noch Substanzen, sondern lediglich separate Elemente, das momentane Aufblitzen energetischer Wirkkräfte, die sich zu einem Strom existentieller Momente verdichten, ohne jedoch über irgendwelche inhärente Substantialität zu verfügen. Mit der Entwicklung des Mahayana-Buddhismus ändert sich diese fundamentalphilosophische Konzeption. Jetzt wird auch die Realität der Elemente bestritten, die nach Auffassung der frühen Buddhisten die Wirklichkeit konstituieren. Im frühen Buddhismus wurde den Elementen ein unabhängiges Sein zugebilligt. Nunmehr wird unter Verweis auf eben diese Unabhängigkeit, die Realität dieser Faktoren bestritten. Nach dem Prinzip des „Entstehens in Abhängigkeit“ könne es keine nicht-bedingten Daseinsfaktoren geben. Stcharbatsky spricht vom Übergang eines „radikalen Pluralismus“ zu einem „radikalen Monismus“; die buddhistische Erkenntnislehre nimmt nunmehr eine Form an, die gedankliche Nähe zum europäischen Idealismus aufweist.

In der später folgenden Lehre vom universellen Speicherbewusstsein (alaya vijana) schließlich verdichtet sich das äußere Universum der realen Dinge zum riesigen mentalen Pool des universellen Bewusstseins, in dem alle potentiellen Realitäten schlummern und durch karmische Wirkkräfte ins Leben gerufen werden können. (S.2-14).

Wissen und Wirklichkeit

Das Kernproblem buddhistischer Logik ist die Frage nach der Zuverlässigkeit unseres Wissens. Um zu einem Verständnis mentaler Phänomene zu gelangen, die allen zielgerichteten Willenshandlungen vorhergehen, werden daher die Quellen unseres Wissens, unserer Wahrnehmungen, Empfindungen, Reflexe, Konzeptionen, Schlussfolgerungen und Urteile zum Gegenstand der Untersuchung genommen. Quelle wirklichen Wissens kann nur die eindeutige, widerspruchsfreie Erfahrung sein, weil widersprüchliche Erfahrungstatbestände ja offensichtlich kein eindeutiges, zielgerichtetes Handeln erlauben. Wirkliches Wissen kann daher nur solches genannt werden, das praktische Wirksamkeit entfalten kann. Doch es gibt noch ein zweites Kriterium echten Wissens. Es hat seinen Ausgangspunkt im Unterschied zwischen Erkennen und Wiedererkennen. Wirkliches Erkennen ist nur der einmalige Moment, in dem ein Objekt zum ersten Mal wahrgenommen wird und ins Bewusstsein tritt. Alle daran anschließenden, andauernden Erkenntnisakte sind daher bloß Vorgänge des Wieder-In-Erinnerung-rufens und der Rekonstruktion des erstmaligen Erkenntnisvorganges. Die buddhistische Erkenntnislehre sieht in dem, was wir gemeinhin Objekte nennen, nur Momente, d.h. Ketten von Ereignissen mit nur unbeständigem Charakter, und unterscheidet dabei zwischen den Sinnen und dem Verstand als den zwei unterschiedlichen Instrumenten der Erkenntnis. Der erste Akt im Erkenntnisvorgang ist immer die unmittelbare Wahrnehmung. Nur solange noch keine Begriffsbildung und kein intellektuelles Konzept dieses unmittelbaren Wahrnehmens ordnet und strukturiert, bildet es die Quelle echter, widerspruchsfreier Erfahrung. Der zweite Akt, die begriffliche Einordnung und kognitive Verarbeitung des unmittelbaren Wahrnehmens ist das Wiedererkennen und Einordnen des Erkenntnisobjekts und damit schon per se die Ursache widersprüchlicher Urteilsbildungen. Alle kognitiven Muster des Wiedererkennens und Verarbeitens gelten als unreal im Vergleich zur unmittelbaren Wahrnehmung. Als wirksam und real gilt nur die Gegenwart, das Hier und Jetzt; alle Strukturierungsmomente aus der Vergangenheit oder Zukunft, alles Mentale, Verallgemeinerte oder Begriffliche gilt im Vergleich zur direkten Erfahrung als sekundäre Realität, als Quelle nur indirekten Wissens. Für die buddhistischen Logiker gibt es daher zwei Arten von Realität: eine letzte oder absolute Realität, die nur im reinen Gewahrsein erfahren werden kann, und eine konditionierte oder empirische Realität, wie sie über Begrifflichkeiten und objektivierte Schemata gebildet wird. Entsprechend diesen zwei Realitätsebenen wird auch zwischen zwei entsprechend unterschiedlichen Quellen unseres Wissens unterschieden. Jeder Erkenntnisakt besteht aus einem sensiblen und einem intelligiblen Teil. Was durch die Sinne erkannt wird, ist unmittelbar und ohne Unterscheidung, was hingegen durch Unterscheidung und logische Urteilsbildung erkannt wird, kann nicht Erkenntnisobjekt der Sinnesorgane sein. Die Sinne erkennen die reine Wirklichkeit, das „Ding an-sich“, frei von allen Begriffen, Relationen und allgemeinen Charakterisierungen. Es ist erst der Verstand, der aus der Schau der reinen Wirklichkeit die gegenständliche, begriffliche Realität erbaut, in der die Dinge Name und Form haben, in der sie nach Nützlichkeit und Schädlichkeit für uns attribuiert werden und somit über endlose Reihen des Wiedererkennens schließlich eine Objektwelt entsteht, die den Schein einer letztlichen Seinshaftigkeit vorspiegelt, letztlich jedoch nur Geschöpf unserer produktiven Imagination ist. Weil alle diese Schöpfungen der nicht-sinnlichen Verstandessphäre entstammen und somit von der ursprünglichen Wirklichkeit

immer schon getrennt sind, haftet ihnen nach buddhistischer Logik das Merkmal der Selbst-Widersprüchlichkeit an. Daraus folgt, dass Widerspruchsfreiheit zum letztgültigen Kriterium zur Bestimmung von Wahrheit und Wirklichkeit wird. Liegt das Erkenntnisobjekt in der Sinnessphäre, so kann es über die Sinnesorgane erkannt werden. Buddha nennt als Beispiel den Test der Echtheit von Gold. Der erfahrene Goldschmied erkennt es am Aussehen und durch die Berührung oder auch den Klang, den es erzeugt. Hier ist die logische Schlussfolgerung das ausschlaggebende Kriterium: Gold hat einen bestimmten Klang, andere Elemente erzeugen einen anderen Ton. Also kann durch vergleichende Unterscheidung bestimmt werden, ob der hier hörbare Ton durch Gold erzeugt wurde oder nicht. Ist das Erkenntnisobjekt hingegen transzendental, dann ist das Merkmal der Widerspruchsfreiheit das Testkriterium. Das Karmagesetz, das moralische Handeln, oder die Erlangbarkeit des Nirvana können nicht experimentell geprüft werden, aber sie sind nicht widersprüchlich und können aus diesem Grunde akzeptiert werden. Alle transzendenten Objekte, die „Dinge-an-sich“ gelten nicht nur als die letztlich einzig realen Objekte, sondern als die Realität selbst (S.58-78).

Das unmittelbare Sein

In Übereinstimmung mit der Lehre von den zwei Quellen des Wissens erklärt Dignaga auch den Doppelcharakter der äußeren Welt: diese zerfällt in das Partikulare und das Allgemeine, den Teil und das Ganze. Ersteres korrespondiert mit dem sinnlichen Begreifen der Wirklichkeit, letzteres mit der geistigen Tätigkeit des Bewusstseins, dem Verstand. Stcharbatsky weist hier auf Entsprechungen zur europäischen Philosophie hin, in der es eine ähnliche Unterscheidung zwischen sensibler und intelligibler Welt gibt. Nach buddhistischer Ansicht ist die Essenz der wahrnehmbaren Wirklichkeit Bewegung, eine kinetische Wirklichkeit. Es sind die Momente wechselseitiger Abhängigkeit, die in ihrer ständigen und ununterbrochenen Aufeinanderfolge erst die Illusion von Stabilität und Dauer erzeugen. Eine solche Vorstellung der Wirklichkeit findet sich auch im Denken des altgriechischen Philosophen Heraklit, der einst feststellte, dass sich alle Dinge im Fluss permanenter Veränderung befinden. Durch die Reduzierung aller äußeren Objekte auf Sinnesdaten, ist der jeweilige Augenblick direkt nur als unmittelbare Empfindung zugänglich. Damit kommt allen Objekten, die uns dabei berühren, eine immer nur momentane Existenzweise zu. Die Konstanz und Dauer von Objekten kann nicht aus unmittelbarer Empfindung resultieren, sondern ist erst das Ergebnis mentaler Konstruktion und kreativer Imagination, also Resultat eines Weggehens vom Punkt des unmittelbaren sensuellen Kontaktes. Der Modus universeller Jetztzeit impliziert weiterhin, dass jede Ausbreitung des Raumes und jede sequentielle Abfolge von Ereignissen, jenseits dieses Moments unmittelbarer Schau der Wirklichkeit, nur von sekundärer, weil konstruierter Wirklichkeit sind. Zeit, Raum und Bewegung gelten daher nicht als Eigenschaften der Wirklichkeit an sich, sondern als Konstruktionen unserer weiterzeugenden Imagination. Während der frühe Buddhismus noch von der Vorstellung eines unveränderlichen, allumfassenden Raumes ausging, waren die späteren Buddhisten mit dem Problem des Beweises der Realität äußerer Objekte jenseits des Wirkpunktes oder genauer Realisierungspunktes („point instant“ - Stcharbatsky selbst nennt hier mehrfach das deutsche Wort „Kraftpunkt“) unmittelbarer Wirklichkeitserfahrung konfrontiert. Da allein dieser echten Realität zugebilligt wurde, sanken nun auch Raum und Zeit in die Sphäre sekundärer Wirklichkeit ab. Die letzte Wirklichkeit ist nicht-konstruiert und unmittelbar. Zugleich ist sie in höchstem Maße wirksam, denn sie bildet die reale Basis aller unserer Konstruktionen. Die Auffassung der letzten Wirklichkeit als Punkt, als Wirk- bzw. Realisierungsursprung hat die naturgemäße Kritik zur Folge gehabt, dass eine solche

Auffassung höchster Realität als quasi mathematischer Kraftpunkt, ja selbst eine konstruktivistische Leistung darstelle, und somit die letzte Wirklichkeit selbst ins Reich des Sekundären, weil modellierbaren trete, wodurch sie faktisch zu Fiktion würde. Demgegenüber haben die buddhistischen Logiker erklärt, dass die höchste Realität, als wirksamer Ausgangspunkt aller konstruierten Realität weder begrifflich angemessen repräsentiert noch bezeichnet werden kann. Alles Benennbare geht auf gedankliche Konzeptionen zurück, alles was Begriff, Gedanke oder Konzept ist, hat Konstruktcharakter und ist nicht unmittelbar. Die höchste Wirklichkeit liegt jenseits all dessen. Sie ist unaussprechbar. Das buddhistische Wirklichkeitskonzept hat später noch verschiedene Differenzierungen erfahren. So unterscheidet die Yogacara-Schule zwischen drei Realitätsebenen: der absoluten Existenz, der reinen Imagination und der kontingenten Realität dazwischen. Die absolute Existenz ist der Kraftpunkt unmittelbarer Wirklichkeit. Reine Imagination bezeichnet „irreale“ Wirklichkeitsvorstellungen („eine Blume im Himmel“), während mit „kontingenter Realität“ die Ebene kollektiv als „real“ aufgefasster Wirklichkeit bezeichnet wird. (S.79-118).

In Europa findet sich in der Monadenlehre von Leibniz ebenfalls die Vorstellung der letzten Wirklichkeit als „Kraftpunkt“. Leibniz sah in den Monaden selbständige, substantiell raumlose Einzelwesen, die in jedem Augenblick alles, was zum Universum oder zum Seienden gehört, vorstellen. In jedem dieser Einzelwesen spiegelt sich nach Leibniz Ansicht der gesamte Makrokosmos. Als Möglichkeit sind sie ewig, als Wirkliches jedoch treten sie ständig in veränderte Zusammenhänge ein und entstehen und vergehen somit ständig. Wie die buddhistischen Logiker sah auch Leibniz die reine Wirklichkeit als wirksam an. Er ordnete ebenso die Phänomene der Dauer, Ausbreitung und Bewegung der relativen Wirklichkeit zu, da diese im Feld reiner Wirklichkeit keine Existenzgrundlage finden können. Hier endet allerdings auch die Analogie. Die Leibnizsche Monade als Kraftwesen (Leibniz selbst beschrieb eine Hierarchie der Monaden mit der höchsten Monade Gott an der Spitze) sowie erste Essenz der Wirklichkeit gewinnt praktisch die Eigenschaft einer unveränderlichen Seele. Der Buddhismus hingegen kennt keine „ewigen“ Kraftpunkte. (S.201f).

Kausalität

Kern buddhistischen Kausalitätsdenkens ist die Lehre vom „abhängigen Entstehen“. Die buddhistische Kausalitätstheorie ist die direkte Konsequenz der Lehre universeller Augenblicklichkeit. In letzter Analyse ist die Wirklichkeit auf Kraftpunkte (oder besser Realisierungspunkte) zurückführbar, die nur entstehen und existieren, solange sie Wirksamkeit entfalten. Existenz ist daher letztlich nichts anderes, als die Wirksamkeit dieser Punkte. Da alle Dinge immer nur von momentaner Existenz sind, kann kein Objekt wirklich ein anderes hervorbringen; denn Stabilität und Dauer sind nur Konstruktionen unseres Geistes, aber keine reale Eigenschaft der Objekte. In anderen Worten: Die Wirklichkeit ist letztlich dynamisch und nicht statisch, sie besteht aus Sequenzen unabhängiger Realisierungspunkte als Bestimmungsmomente aller Kausalität. In jedem konkreten Ereignis ist immer die Totalität aller Ursachen des Universums präsent. Die Theorie vom Entstehen der Dinge in Abhängigkeit unterteilt sich in eine allgemeine und in eine besondere Lehre, wobei die besondere als Weiterentwicklung der allgemeinen aufgefasst werden kann. Die allgemeine Lehre enthält eine detaillierte Zählung, Klassifikation und Definition aller Existenz konstituierenden Elemente. In der besonderen Lehre über das abhängige Entstehen werden die Momente von Willensfreiheit und moralischem Handeln thematisiert. Nach buddhistischer Ansicht gibt es ja bekanntlich weder Seele noch Ich oder Persönlichkeit, sondern was

letztlich existiert, sind nach frühbuddhistischer Auffassung bloß separate physische und mentale Elemente, die sich in wechselseitiger Abhängigkeit formieren und schließlich wieder voneinander lösen. Es gibt zwar auf Kausalität gegründete moralische Gesetzmäßigkeiten, Leidenszustände und letztlich Erlösung, aber kein Subjekt des Handelns, keinen letztlich wirklich Leidenden und daher auch keinen Erlösten. Die Gesamtheit des phänomenalen Lebens repräsentiert sich in einem zwölffachen Kausalnexus, dessen zentrales Element geistige Blindheit ist. Sie bildet den verursachenden Faktor für das in Gang kommen von Willensregungen, die schließlich in die Bildung pränataler Kräfte münden, aus denen dann die Formation eines physischen Körpers und die Herausbildung der Sinnesorgane resultiert. Mit der Bildung des Körpers entwickeln sich Bewusstsein, Begehrungsvermögen, Kontakt mit der externen Wirklichkeit und schließlich der Zugriff auf Objekte der äußeren Welt. Begehren verstärkt sich in Verlangen nach gewünschten Objekten; die Versagung des Verlangens, das Nichterreichen-Können des Begehrten führt zu leidhaften Zuständen. So ist Unwissenheit die Ursache für Willensregung, Willensregung die Ursache für das Begehren nach körperlicher Manifestation, der stoffliche Körper die Grundlage des Begehrungsvermögens, das Begehrungsvermögen die Wurzel des Leidens. Kurz gesagt: Geistige Blindheit ist die Ursache der körperlichen Existenz, gerade wie Alter Leiden und Tod unvermeidbare Ergebnisse physischer Geburt sind. Letztlich gibt es nur das Zusammenspiel dieser Ursache-Wirkungsketten, aber keine Persönlichkeit als Handlungsträger, denn es gibt nicht den kleinsten Teil von Existenz, der auch nur einen Augenblick überdauert. Jeder neue Augenblick ist nichts weiter als das Ergebnis der wechselseitigen Abhängigkeit früherer. Das Nicht-Erkennen dieser Wahrheit mündet in falsche Ansichten über die Stabilität, Dauer und Konstanz äußerer Objekte sowie eines beharrenden Ichs und bildet die Ursache der Verhaftung an illusionäre und unfassbare Objekte und damit die Quelle vielfältigen Leidens.

Im Rahmen dieses Kausalitätsmodells stellt sich die Frage nach freiem Willen und Entscheidungsfreiheit. Wenn es niemanden gibt, der entscheidet, dann wären letztlich alle Ereignisse schon im Vorhinein entschieden. Tatsächlich gab es Zeitgenossen des Buddha, die einen extremen Determinismus verkündeten und dementsprechend jede wirklich freie Willensentscheidung sowie jede echte moralische Verantwortlichkeit leugneten und alle Dinge für letztlich unveränderlich hielten. Demgegenüber hat Buddha die Freiheit der Willensentscheidung gerade aufgrund des Wirkens der Karmakausalität begründet. Der Schlüssel zum Verstehen dieser Ansicht liegt in der buddhistischen Konzeption von Freiheit. Dem Buddhismus ist die empirische Existenz gleich einem Zustand von negativer Verhaftung und Verstrickung, vergleichbar einem Gefängnis. Das Leben selbst ist ein Strom ständiger Bewegung, der letztlich in seine eigene Aufhebung, in die Erlösung des Nirvana mündet. Aber in diesem Strom gibt es weder ein Ich noch eine „Persönlichkeit“, die erlöst werden müsste, sondern nur das permanente Nacheinander der Ereignisse. Gäbe es nur ein einziges singuläres Moment in diesem Strom, etwa in Form eines unveränderlichen, unbedingten Selbst, dann wäre an diesem Glied die Kette des abhängigen Entstehens gebrochen, und folglich wäre dieses Selbst dann unbedingt und absolut und damit im Gegensatz zum unbedingten „Rest“ der Wirklichkeit. Wo immer ein freier Wille handelt, dort gibt es Früchte dieses Handelns. Stcharbatsky unterscheidet hier zwischen schwächeren und stärkeren Willensregungen. Ist der Willensimpuls schwach, dann erscheint die Handlungskonsequenz quasi mechanisch, beispielsweise in unseren körperlichen Funktionen oder bei unseren gewöhnlichen Beschäftigungen. Erst bei stärkeren Willensimpulsen erfahren wir das eigentliche Wirken des Karmagesetzes. Aber auch die starke Willensregung bleibt innerhalb der Grenzen der Notwendigkeit; sie ist nicht planlos, sondern durch das Ensemble äußerer Umstände konditioniert. Der sog. freie Wille ist daher

letztlich nichts anderes als eine kräftige Willensregung und die Karmalehre nichts anderes als ein spezieller Fall des allgemeinen Kausalitätsgesetzes. Buddhistisches Kausalitätsdenken und das Konzept der Selbstlosigkeit findet auch in der europäischen Philosophiegeschichte entsprechende Parallelen. Sehr deutlich ist die Übereinstimmung mit dem Sensualismus Machs: Werden alle Spekulationen über die Existenz des Ego aufgegeben, dann bleiben die Kausalgesetze, die Gesetzmäßigkeiten funktionaler Abhängigkeit und Wechselwirkung zwischen den separaten Elementen der Existenz im mathematischen Sinne. Der Buddhismus hat diese Elemente der Existenz bis auf den extremen Ausgangszustand zurückgeführt: den Punkt ihrer realen Wirksamkeit. Auch J.S. Mill Bestimmung der Substanz als permanente Möglichkeit impermanenter (d.h. momentaner) Empfindung oder Kants Auffassung von Materialität als Kategorie, konstruiert durch die allgemeine Natur unseres Verstandes auf der Basis der Mannigfaltigkeit der Sinneserfahrung, wie auch B. Russells Sicht von Substanz als „string of events“, die sich erst im menschlichen Geist zu „pieces of matter“ formieren, weisen alle erstaunliche Ähnlichkeiten zur buddhistischen Sicht der Wirklichkeit auf. Im Einzelnen betrachtet, zeigen sich jedoch auch beträchtliche Unterschiede. So werden zum Beispiel die singulären Ereignisse in Russells „string of events“ als schnelle, aber nicht unmittelbare Veränderungen definiert, die durch jeweils kurze Zeitintervalle voneinander getrennt sind. Vom Standpunkt der letzten Wirklichkeit aus gesehen, ist es jedoch völlig gleichgültig, ob ein Ereignis kurze oder längere Zeit dauert, entscheidend ist, dass es überhaupt dauert. Entweder gibt es Dauer in der Wirklichkeit oder es gibt sie nicht - das ist die eigentliche Differenz! Während Russell den Wirkpunkt des unmittelbaren Augenblicks nur für eine Sache mathematischer Zweckmäßigkeit hält, steht er im buddhistischen Denken für die transzendente Realität selbst: Es gibt keine andere wirkliche Realität als eben diesen „Punkt“, alles andere, ob von kürzerer oder längerer Dauer, ist bloß Konstrukt unseres Geistes. (S.119-145).

Sinneswahrnehmung

Eine Definition der wahren Natur eines Objekts kann nach buddhistischer Ansicht nicht gegeben werden. Entweder ist das Objekt bekannt, dann ist eine Definition überflüssig, oder es ist unbekannt, dann ist jedes begriffliches Bestimmen ohnehin nutzlos, weil unmöglich. Das „Ding an-sich“, seine Essenz, kann niemals ausgedrückt werden, darin stimmt die buddhistische Philosophie mit Kant überein. Alles was wir wissen und worüber wir etwas aussagen können, sind lediglich die relationalen Verknüpfungen. Hinsichtlich der Quellen der Erkenntnis unterscheidet Dignaga zwischen Wahrnehmung und logischem Schließen. Erkenntnis, die sich auf Wahrnehmung gründet, ist zunächst unmittelbar und nicht-konstruiert (soweit es sich um erstmalige und nicht um wiederkehrende Wahrnehmungsakte handelt, wie oben beschrieben). Auf Wahrnehmung folgt zwar die Konstruktion eines Bildes, Images oder eine Einordnung des Wahrgenommenen, aber der unmittelbare Akt des Wahrnehmens ist zunächst frei von allen Konstruktionen. Jede sinnliche Erkenntnis zerfällt somit in zwei Phasen: einen Akt reiner Wahrnehmung und einen folgenden Akt produktiver Imagination. Der erste Akt sinnlicher Wahrnehmung ist immer eine Schau unmittelbarer Wirklichkeit, den unser Wissen nicht erreichen kann und der daher im empirischen Sinne unreal ist. Obwohl er die Bedingung all unseres realen und konsistenten Wissens bildet, ist er selbst transempirisch, aber er ist nicht irrational, wie eine „Blume im Himmel“. Sinneswahrnehmung gilt als Quelle vertrauenswürdigem Wissen, unter der Voraussetzung, dass es nicht auf illusionäre Empfindungen der Sinnesorgane zurückgeht. Die reine Wahrnehmung kennt keine Dauer. Ihr bezeichnendes Merkmal ist die äußerste Augenblicklichkeit, und daher rührt, dass sie empirischer Erkenntnis verschlossen und unaussprechbar ist. Das Bewusstsein, reduziert auf seinen äußersten Ausgangspunkt, stürzt somit in

Leerheit, in den Augenblick reiner Wahrnehmung, die absolute Jetztzeit. Die Unterscheidung zwischen reiner Wahrnehmung und logischem Denken führt uns somit zu zwei unterschiedlichen Quellen der Erkenntnis, die sich nicht hinsichtlich quantitativer Möglichkeiten unterscheiden, sondern substantiell, in dem Sinne, dass die eine jeweils die Negation der anderen bildet.

Auch in der europäischen Geistesgeschichte ist das Verhältnis dieser beiden Formen der Erkenntnis seit jeher Gegenstand leidenschaftlicher Diskussionen gewesen. Es ist bekanntermaßen das Ideengebäude Kants, welches seinen Differenzierungsreichtum gerade aus dieser Dualität schöpft. Während Kant jedoch die Kategorien von Raum und Zeit zu den a priori aller Erfahrung erklärt, die aller empirischen Realitätserfahrung immer schon zugrunde liegen, halten die buddhistischen Logiker Raum und Zeit nicht für originäre Eigenschaften unseres Geistes, sondern wie alle anderen sensiblen und abstrakten Formbildungen auch, für Schöpfungen unserer produktiven Imagination. Über das Problem der Wechselwirkung zwischen Wissen und Wahrnehmung gibt es hingegen korrespondierende Auffassungen. „Anschauung ohne Begriff ist blind“, sagt Kant, und Dharmottara stellt fest, dass reine Wahrnehmung ohne Wahrnehmungsurteil sei, als wenn letztlich überhaupt nichts existieren würde. Reine Wahrnehmung ist grundsätzlich unaussprechlich, denn sie steht jenseits aller Unterscheidungen. Nehmen wir etwas Blaues wahr, so wissen wir auf dieser Ebene nicht, dass dieses blau ist. Sobald wir das Wahrgenommene als „blau“ mitteilen, treffen wir eine Unterscheidung, und zwar mit dem nicht-blau als Gegenstück. Eine solche Unterscheidung kann aber nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung kommen, sondern erfordert das Differenzierungsvermögen des Intellekts, also einen Akt konstruktiver Imagination. (S.146-180).

Negation

Ein nicht vorhandener Gegenstand existiert nur in unserem Vorstellungsvermögen. Von ihm kann keine direkte Empfindung ausgehen. Ein positives Wahrnehmungsobjekt hingegen, das eine Sinneserfahrung auslöst, kann vom Verstand als Nicht-Vorhandensein eines anderen Objekts interpretiert werden, dessen Gegenwart somit negiert wird. Negation ist daher niemals eine ursprüngliche Geisteshaltung - wie es die reine Empfindung immer ist - sondern vielmehr das Resultat eines intellektuellen Prozesses, der die Erinnerungsfunktion einer früheren Wahrnehmung nunmehr unter negativen Vorzeichen aktualisiert. Die Feststellung eines abwesenden Bechers ist eine Konstruktion unseres Verstandes, nicht aber eine unmittelbare Wahrnehmung der Sinne, denn das Bild eines Bechers muss als unabdingbare Voraussetzung zuerst als geistiges Konstrukt vorliegen. Negation verweist somit auf einen Erkenntnisakt logischen Schließens, der in einem sichtbaren und einem unsichtbaren, einem imaginierten und einem nicht-imaginierten Teil seine Grundlage hat. Negation ist in der buddhistischen Logik somit nicht die Abwesenheit von Wissen oder Erkenntnis, sondern die ausdrückliche Erkenntnis einer positiven Realität. Sie steht für die Gegenwart eines reinen Punktes, wie auch für die Tatsache seiner Negation. Die Unwirklichkeit oder Nicht-Realität, die auf den ersten Blick scheinbar in einem Negationsakt erkannt wird, erweist sich somit als imaginierte Nicht-Realität. Negation ist somit Imagination, aber eine produktive Imagination, in die wir als Erkenntnisquelle Vertrauen setzen dürfen, weil sie unser zielgerichtetes Handeln steuern kann. (S.363-367).

Widerspruch

Der Ursprung des Widerspruchs ist das unterscheidende Denken. Im dem Moment, in dem wir sagen „Das ist blau“ unterscheiden wir in einen begrenzten Teil von blau und einen

weniger begrenzten Teil von „nicht-blau“. Jedes konstruktive Denken schafft somit von Beginn an Unterscheidungen und löst dadurch die reine Empfindung auf, die frei von allen Unterscheidungen ist. Die Bildung eines Widerspruchs ist folglich nicht anderes als ein Ausdruck dafür, dass alles Erkennen relativ und Dichotomien erzeugend ist: Wir können die Objekte der Wirklichkeit aktiv nur erkennen, definieren und konstruieren, indem wir gegenüberstellen was ist und was nicht ist. Jedes Erkenntnisobjekt zerfällt somit in zwei Hälften: in einen positiven Teil und in seine Negation. Auf der Grundlage dieser Elementarunterscheidung von Existenz- und Nicht-Existenz können sich sodann weitere Unterscheidungsmerkmale wie Ähnlichkeit oder Gegensätzlichkeit differenzieren. Diese Lehre steht nicht im Widerspruch zu der Ansicht, dass alle Dinge wesenlos und im ständigen Fluá sind. Man könnte ja einwenden, dass solche Unterscheidungen eine Objektidentität voraussetzen, d.h. dass sich jedes Objekt im Universum vom anderen unterscheidet und somit eine Identität mit sich selbst besitzen muss. Sind aber alle Dinge wesenlos und ohne unveränderlichen und bleibenden Kern, dann kann es eine keinerlei wirkliche Identität geben. Wenn in Raum und Zeit die Dinge im Prozess ständiger Veränderung sind, kann niemals der gleiche Gegenstand positiv wahrgenommen oder negiert werden. Die buddhistischen Logiker weisen daher darauf hin, dass jede Entstehung und Bildung von Widersprüchen bloß Resultat kognitiver Akte, d.h. Funktion unseres unterscheidenden Geistes ist, aber nichts über die letzte Wirklichkeit der Dinge sagen kann, die jenseits aller Dualität und aller Unterscheidungen liegt. Konstanz und Identität sind Vorstellungen in unserem Kopf, aber keine Momente der äußeren Wirklichkeit. Daher gibt es in der buddhistischen Logik anstelle des Identitätsgesetzes das Gesetz der identischen Konstruktion (kalpana) oder identischen Objektivation. Identische Objekte sind somit nichts als konsistent projizierte Vorstellungen. Widersprüche verweisen folglich bloß auf konstruierte Wirklichkeiten, nicht aber den ontologischen Status der allem zugrunde liegenden Realität. Auf der Ebene absoluter Wirklichkeit kollabieren alle Widersprüche im Punkt reiner Existenz. Wenn die Wirklichkeit in ständiger Veränderung ist, dann gibt es Nicht-Veränderung auch nicht während aller kürzester Augenblicke. Daher kann dasselbe Objekt nicht einmal heiß sein und dann kalt werden. Heiß ist heiß und kalt ist kalt - und beides sind verschiedene Dinge. Das Unterschiedliche kann nicht das gleiche sein. Die Verbindung unterschiedlicher Qualitäten macht das Objekt selbst zu einem anderen.

Auch zwischen diesem Teil der buddhistischen Logik und den Denktraditionen der europäischen Philosophie gibt es zahlreiche Bezüge. Nehmen wir beispielsweise die Ideenlehre Platons, so ist beiden Traditionen zunächst der Bezug auf eine sich ständig verändernde Realität einerseits und eine stabile Welt der Formen und Konzepte andererseits (bei Plato: die „ewigen Ideen“) gemeinsam. Die Beziehung beider Welten ist jedoch in beiden Traditionen genau umgekehrt: Die Welt der Formen ist für Plato ewig und unveränderlich, während die erfahrbare Wirklichkeit nur einen blassen Reflex derselben bildet. Im Buddhismus hingegen ist die fundamentale Wirklichkeit im Prinzip unmittelbar erfahrbar, und sie ist im eigentlichen Sinne real, während unsere stabilen Konzepte und Konstrukte nur vage und allgemeine Reflexe selbiger sind. Während für Plato nur die intelligible Welt der reinen Formen letzte Wirklichkeit besitzt, ist im Buddhismus nur der Erfahrungspunkt unmittelbarer Wirklichkeit real, wobei die Formen bloß zur Ebene sekundärer Realität, d.h. der konstruierten Wirklichkeit unseres Denkens gehören. Platons Konzept bezieht sich ganz zentral auf den Begriff von Wahrheit. Was erkennbar und erkannt ist, kann als wahr gelten. Da die sensible Welt nicht erkennbar ist, leugnet er ihre absolute Wirklichkeit und stützt sich in der Suche nach Wahrheit auf das Reich der erkennbaren Formen. Die buddhistischen Logiker stützen sich jedoch gerade auf diese sensible Wirklichkeit, wie sie sich im absoluten

Realisierungspunkt offenbart. In diesem Punkt ist sie von höchster Kraftentfaltung, und diese faktische Wirksamkeit ist es, die ihr den höchsten ontologischen Status verleiht. Plato und die buddhistischen Logiker stimmen überein, dass überall wo Logik auf Wirklichkeit bezogen wird, Widersprüche ans Licht kommen. Aber während Platos Ideenlehre die reinen Ideen und Formen für frei von allen Widersprüchen erklärt, liegt nach Auffassung der buddhistischen Logiker der Ort der Widerspruchsfreiheit nicht in der Sphäre der Formen und Ideengebilde, sondern in der reinen Wirklichkeit an-sich, wie sie in der reinen Empfindung des Realisierungspunktes ontologisch evident wird. (S.400-443).

Die Realität der äußeren Welt

Nach buddhistischer Logik können wir von einem Doppelcharakter der Wirklichkeit sprechen: sie ist direkt und indirekt. Die direkte Realität ist die Realität der Empfindung, die indirekte verweist auf jene Realität, wie sie über die Konzepte und Imaginationen konstruiert wird, die in unseren Empfindungen ihren Ausgangspunkt haben. Die Definition von Realität ist jedoch ein divergierender Punkt zwischen Hinayana und Mahayana. Das Hinayana geht von der faktischen Existenz der Elemente aus, die in verschiedene Arten und Kategorien unterteilt werden. Sie umfassen Subjekt und Objekt, Gegenstände innerer ebenso wie Gegenstände äußerer Erfahrung. Fühlen, Ideen oder Willensregungen gelten als ebenso real wie Farben, Klänge oder taktile Sinnesdaten. Alles ist gleich real, und es gibt somit keinen existentiellen Unterschied zwischen Materialität und Idealität. Ganz anders im Mahayana. Hier werden Realität und Idealität als Gegensatzpaare verstanden. Nicht nur jede Idee, jedes Gefühl oder jede Willensregung, sondern alle intellektuellen Konstruktionen, alle Prädikate wie Ausbreitung, Dauer und Stabilität, die wir der Realität überwerfen, gelten als letztlich nicht-existent. Real ist letztlich nur die Wirklichkeit in ihrem reinsten Sinne, das „Ding an-sich“, die reine Wahrnehmung, frei von aller produktiven Imagination. Diese Differenz kulminiert in der Konzeption von Ewigkeit und Nirvana. Im Hinayana erfährt auch das Nirvana realen, gegenständlichen Charakter, es existiert, wie auch der leere Raum existiert. In der logischen Schule des Mahayana hingegen gilt es als nicht-separierbares Element. Vor diesem Hintergrund erklärt sich folglich auch die Behauptung der Unwirklichkeit des Nirvana. Die buddhistische Logik billigt also lediglich der sensiblen Welt wahren Seinsstatus zu, während die konstruierte Wirklichkeit eine bloß funktionale Realität besitzt. In Übereinstimmung mit diesem Doppelcharakter der Wirklichkeit wird auch eine doppelwertige Logik formuliert: zum einen eine Logik der wechselseitigen Abhängigkeit zweier Konzepte und zum anderen eine Logik der Referenz dieser Konzepte zur Realität. Erstere verkörpert sich als Hauptprämisse der Logik des Schließens und der Urteilsbildung, letztere als Nebenprämisse der zugrundeliegenden Wahrnehmungsurteile. Die Überprüfung der Wahrheit einer Aussage fußt somit immer auf zwei Voraussetzungen: der logischen Konsistenz der Aussage (als Hauptprämisse) und der Wahrheit der Existenzbehauptung (ausgehend vom auf Empfindung gegründeten Wahrnehmungsurteil) als Nebenprämisse. Die buddhistische Logik erklärt die externe Wirklichkeit für real, weil sie wirksam ist; wirksam im dem Sinne, dass sie die Ursache aller Ideen und Imaginationen bildet. Sie ist der „Kraftpunkt“, vom dem alle unsere konstruktiven Realisierungen ihren Anfang nehmen. Aber sie ist unaussprechbar - und hierin liegt das erkenntnistheoretische Dilemma. Wie erfahren wir trotzdem etwas über diese Wirklichkeit, wie kommen wir mit ihr in Kontakt? Nur über die reine Empfindung! Nichts außer ihr ist wirklich real. Somit verschiebt sich das ontologische Problem vom Gegensatz zwischen äußerer und innerer Welt auf die Dichotomie zwischen Empfindung und Wahrnehmungsinterpretation, zwischen Anschauung und Begriff, zwischen unmittelbarem Gewahrsein und gedanklichem Konzept. Dass da überhaupt eine Differenz zwischen Subjekt und Objekt liegt, kommt erst aus unserem empirischen Wahrnehmungsurteil, nicht aber aus

der absoluten Wirklichkeit selbst. Wie aber kann das ursprünglich undifferenzierte uns allen als differenziert und dual erscheinen? Durch illusionäre Sichtweisen der Wirklichkeit! Es ist diese transzendente Illusion des menschlichen Geistes, die für seine innere Kalamität verantwortlich ist. Die Auffassung von der Einheit der letztlichen Wirklichkeit ist es, die Stcharbatsky dazu veranlasst, den Buddhismus als monistische Erkenntnislehre aufzufassen. In seiner Abhandlung über die „Prüfung des Objekts der Erkenntnis“ (alamban-pariksa) stellt Dignaga fest, dass das äußere Erkenntnisobjekt nichts weiter als eine unmittelbare Kraft ist, die unsere Empfindung stimuliert und auf die sodann die Schaffung eines Bildes oder die Erzeugung einer Vorstellung folgt. Dignaga weist ausdrücklich die Vorstellung zurück, dass äußere Objekte aus Atomen oder der Ansammlung von Atomen bestünden. Die Vorstellung der Atome als der kleinsten, unteilbaren Bausteine der Wirklichkeit wird in der buddhistischen Logik nicht akzeptiert. Gäbe es solche kleinsten unveränderlichen Bausteine als Realitäten, dann könnte nicht alles im ständigen Fluss sein. Es gäbe dann auch keinen logischen Grund zu behaupten, dass gerade das Ego nur imaginiert und nicht wirklich real sei. Aber das ist natürlich kein Gegenbeweis, sondern lediglich Hinweis auf einen inneren Widerspruch. Die Widerlegung der Atomtheorie geht von anderen Überlegungen aus: Wenn alles Zusammengesetzte aus kleinsten Teilchen besteht, dann sind diese Teilchen entweder gleich oder ungleich. Sind sie ungleich, dann müssen sie selbst von zusammengesetzter Natur sein und bilden daher keine Elementarbausteine. Sind sie hingegen einander gleich, gibt es letztlich nur eins und damit keine wirkliche Konstruktion und Zusammensetzung. Vasubandhu und Dignaga sagen: Stellt Euch solch ein einzelnes Teil vor, wie es von anderen Teilen umkreist ist. Es stellt sich dann die Frage, ob seine Vorderseite, sein Antlitz, zu den anderen Elementen vor, hinter und seitlich von ihm jeweils gleich oder verschieden ist. Würden alle Elemente einander mit dem gleichen Antlitz gegenüber treten, könnten sie in eins zusammenfallen, und es gäbe folglich weder Konstruktion noch Zusammensetzung. Wären die äußeren Seiten jedoch verschieden, dann hätte jedes Teil zumindest zwei verschiedene Erscheinungen und wäre somit selbst ein zusammengesetztes. Auf der Suche nach Elementarbausteine müsste dann weiter differenziert werden, wobei sich das geschilderte Grundproblem bei jedem Teilungsakt neu stellen würde. Die Antinomie unendlicher Teilbarkeit veranlasste Dignaga dazu festzustellen, dass die Konstitution des Objekts Resultat eines inneren, introspektiven Aktes ist, nicht jedoch auf ein durch die Sinne perzipiertes Objekt verweist. Keinerlei Agglomeration von Atomen kann die Unterschiede in der Formbildung erklären. Tasse und Untertasse bestehen aus den gleichen Atomen, ihre Form aber ist unterschiedlich. Alle Formgebung ist daher phänomenal und subjektiv, ein gedankliches Konstrukt. Alle Akte der Formgebung und des Konstruierens sind jedoch dualistisch, sie zerfallen in formendes und zu formendes bzw. in konstruierendes und konstruiertes, und damit bleibt zunächst das Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung, der Differenz von „innen“ und „außen“ ungelöst. Doch bereits der frühe Buddhismus wandte sich entschieden gegen die Idee einer geschlossenen Außenwelt, der ein geschlossenes Ego gegenübertritt. Die Behauptung der Nichtexistenz eben dieses Ego ist der Ausgangspunkt des Buddhismus. An seiner Stelle existiert in Wirklichkeit nur das reine Bewusstsein. In Bezug auf dieses sind alle Elemente äußerer Natur. Gefühle, Willensregung und Ideen gelten dabei ebenso als externe Elemente wie Berührungen äußerer Objekte oder Farbwahrnehmungen. Die Analyse der empirischen Persönlichkeit löst sich somit in die derjenigen Elemente auf, die über wechselseitige Verursachung den falschen Schein eines dauernden Selbst generieren. In der weiteren Entwicklung des Buddhismus fungierte später das Universelle Speicherbewusstsein (Alaya-Vijnana) als Substitut für eine gegenständliche „äußere“ Wirklichkeit. Die endlose Kette aller Ereignisse des Lebens hat ihren Ursprung in einem universellen Pool gedanklicher Keime, die unter

dem Einfluss von Willensregungen und biotischen Kräften auf Verwirklichung drängen und schließlich wieder als neue Keime in das Speicherbewusstsein zurückkehren. Alle Momente der Wirklichkeit gehen auf dieses Speicherbewusstsein zurück. Die letztliche Einheit aller Elemente liegt in der Soheit (tathata). Dem Speicherbewusstsein der Yogacara-Schule ist jedoch von anderen buddhistischen Schulen Verhaftung am Substantialitätsdenken vorgeworfen worden, mit dem Hinweis, dass ja nunmehr dieses Speicherbewusstsein zur letzten Wirklichkeit erklärt würde. Stcharbatsky meint, dass die buddhistischen Spekulationen über die Realität der äußeren Welt schließlich in eine Sackgasse geführt haben, so dass die Frage selbst schließlich für unwichtig erachtet wurde. Wichtig hingegen ist Logik, und diese bleibt unverändert, egal ob wir die Wirklichkeit der äußeren Welt nun behaupten oder verneinen.

Auch in der europäischen Philosophie ist die Frage nach der Existenz der letzten Wirklichkeit und ihrer Erkennbarkeit über Jahrhunderte ein zentraler Streitpunkt gewesen. So macht Hegel gegen Kants Lehre vom „Ding an-sich“ als der transzendenten Wirklichkeit geltend, dass dieses „Ding an-sich“ leer sei, ein Phantom, das jenseits aller Erkenntnis liege. Alle Erkenntnis gerate durch es in einen unauflösbaren Widerspruch, da sie zur Erkenntnis einer Realität würde, die niemals erkannt werden könnte. Dharmakirti würde dem entgegenhalten, dass wenn das „Ding an-sich“ jedwedem Erfahrungszugang gegenüber verschlossen sei, wir faktisch keinerlei Hinweis auf seine Existenz hätten. Es könne allerdings nicht durch unseren Verstand erfasst werden, d.h. wir können es nicht erklären, aber es ist den Sinnen im Akt reiner Wahrnehmung zugänglich - strahlend, lebhaft, unmittelbar und direkt. Diese Unmittelbarkeit bleibt unausdrückbar. Der Verstand erfasst hingegen nur indirekte Reflexe. Sie bilden die Basis der Verallgemeinerung, Urteilsbildung, Negation, Dialektik und Imagination. Dharmattara würde hinzufügen, dass das Verhältnis von Subjekt und Objekt der Erkenntnis auf dieser fundierenden Ebene keines der Identität ist, vielmehr ist das Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Objekt kausal, beide bilden wechselseitig kausal miteinander verknüpfte Faktoren. Diese Bestimmung der Erkenntnis als indirekt und kausal betrifft allerdings nur die grundlegende, existentielle Ebene der Wirklichkeit und leistet zur Klärung konkreter Erkenntnisprobleme, ja faktisch zur Lösung der Lebensprobleme, keinen fassbaren Beitrag. Hier müssen wir in der Tat auf Logik zurückgreifen. Logisch ist die Beziehung zwischen der Erkenntnis und ihrem Objekt nämlich durchaus eine der Identität. Wie kann dieselbe Erkenntnis gleichzeitig aus einem Teil der bezeichnet und einem bezeichnetem Teil bestehen? Ist es nicht ein Widerspruch anzunehmen, dass das gleiche Ereignis Ursache und sein eigener Effekt sein soll? Dharmottara antwortet, dass dies nur über eines möglich ist - über die Negation! Die reine Empfindung, ausgelöst durch die Wahrnehmung eines Streifens blau, erhält ihre definierte Form durch die Negation von nicht-blau. Unterscheidendes Denken schafft Formen und Konstruktionen von Wirklichkeit. Grundlage des Unterscheidens ist die Bestimmung von Identitäten. Dasselbe Objekt, aus verschiedener Sicht gesehen, wird zu einem faktisch unterschiedlichen Objekt. Denken gibt dem Objekt seine Form über Negation. Negation ist die Essenz des Denkens. Verstehen, Definieren, „formieren“, negieren, Schaffung von Gegensätzen, Formen, Konzepten und Dichotomien sind somit nichts anderes als unterschiedliche Weisen der Entfaltung des einen fundamentalen Aktes reiner Empfindung. Objektivität gründet sich daher auf Kausalität und Identität. Identität verweist jedoch nur auf die Logik unserer Denkkonstrukte und nicht auf die Wirklichkeit, die sich in jedem Augenblick im Strom ständiger Veränderung befindet. Kausalität ist die Grundlage aller wirklichen Prozesse über das Entstehen in Abhängigkeit. Die letzte Wirklichkeit jedoch, in der Subjekt und Objekt verschmelzen, ist frei von allen Konstruktionen und damit akausal. Diese letzte Wirklichkeit, das „Ding an-sich“, kann somit immer nur

verhüllt werden bei dem Versuch, es als Nicht-Selbst im anderen zu repräsentieren. (S.506-546).

erschienen in: Lotusblätter - Zeitschrift für Buddhismus, Ausgabe 3/1994, S.33-40

ÜÜ